

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL**

**Faculdade de Ciências Humanas**

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**GABRIEL PEREIRA GARCIA**

**OS FILHOS BRANCOS DA FÉ DE NEGRA RAIZ:**

**um estudo antropológico em um terreiro de candomblé de Campo Grande - MS**

**Campo Grande - MS**

**2023**

**GABRIEL PEREIRA GARCIA**

**OS FILHOS BRANCOS DA FÉ DE NEGRA RAIZ:  
um estudo antropológico em um terreiro de candomblé de Campo Grande - MS**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como requisito final à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Francesco Romizi.

**Campo Grande - MS**

**2023**

**GABRIEL PEREIRA GARCIA**

**OS FILHOS BRANCOS DA FÉ DE NEGRA RAIZ:  
um estudo antropológico em um terreiro de candomblé de Campo Grande - MS**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como requisito final à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Campo Grande, MS, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2023

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Francesco Romizi (Orientador/Presidente)  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

---

Profa. Dra. Priscila Lini (Membro interno)  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

---

Prof. Dr. Andreas Hofbauer (Membro externo)  
Universidade Estadual Paulista

*Àqueles que vieram antes, os que estão comigo...  
e aos do porvir.*

Que preto, que branco, que índio o quê?  
Que branco, que índio, que preto o quê?  
Que índio, que preto, que branco o quê?  
Que preto branco índio o quê?  
Branco índio preto o quê?  
Índio preto branco o quê?  
Aqui somos mestiços, mulatos  
Cafuzos, pardos, mamelucos, sararás  
Crilouros, guaranisseis e judárabes  
Aqui somos mestiços, mulatos  
Cafuzos, pardos, mamelucos, sararás  
Crilouros, guaranisseis e judárabes  
Orientupis, orientupis  
Ameriquítalos luso-nipo caboclos  
Orientupis, orientupis  
Ameriquítalos luso-nipo caboclos  
Orientupis, orientupis  
Iberibárbaros indo-ciganagôs  
Orientupis, orientupis  
Iberibárbaros indo-ciganagôs  
Somos o que somos  
Somos o que somos  
Inclassificáveis  
Inclassificáveis  
Não tem um, tem dois  
Não tem dois, tem três  
Não tem lei, tem leis  
Não tem vez, tem vezes  
Não tem deus, tem deuses  
Não há sol a sós  
Não há sol a sós  
Não há sol a sós  
Não há sol a sós

## AGRADECIMENTOS

Rendo-me nesse momento à impossibilidade de expressar toda gratidão, afeto e carinho por todos, todas e todes que estiveram ao meu lado – e isso, quando eu não estive em cima das costas dos que me carregaram até aqui, tal qual Ayrá carregando Oxalá nas costas (estamos revivendo o mito?).

Guiado pela potência, riqueza e beleza da filosofia afro do Ubuntu – sou porque vocês são –, agradeço...

Aos orixás e aos meus ancestrais, porque sem eles, sem mim...

À minha mãe, Wilsy, por ser o reflexo e a corporificação de Deus, “eternamente te amo” ...

Ao meu pai, Pedro, pela generosidade e cuidado sempre, minha “pérola negra” ...

À minha irmã, Livia, pela coragem em viver...

Ao meu sobrinho, Ravi, que é o reflexo e a corporificação de minha mãe...

À Ciça, amiga querida, companheira de todas as horas, cuja força é uma “tempestade que chega (e,) é da cor dos seus olhos castanhos” ...

Ao Otávio, amigo querido, que diante da realidade e pelas risadas garantidas faz-me “brincar de viver” ...

Ao meu *egbé*, uma das razões da minha vida e, isso, “quem tem santo é que entende” ...

Ao Alberto e à Dona Maria (*in memoriam*), por serem prova de que materialidade é apego...

Aos mestres Prof. Dr. Francesco Romizi, Profa. Dra. Priscila Lini e Prof. Dr. Andreas Hofbauer e a todos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sem vocês tudo seria apenas um “sonho que se sonha só” ...

Aos amigos André Luiz de Araújo, Andrea Valentim, Paulo Rodrigo, Maria Eduarda, Leonardo Silva, Paulo Antonini, Felipe Bomfim, sem a presença de vocês minha estrada seria para “uma cidade chamada solitária” ...

*Mojubá GboGbô!*

*Adupé!*

## RESUMO

Em um país racista como o Brasil o número significativo de pessoas que professam a religiosidade candomblecista é um fenômeno que subverte a lógica social dominante. Ao longo de nossa experiência dentro do terreiro, percebemos que a constituição étnico-racial majoritariamente branca confirmava essa observação. Por essa razão, o presente trabalho se propôs a estudar o fenômeno do embranquecimento do candomblé, assim como suas possíveis consequências nas dinâmicas vividas dentro dessa experiência religiosa afrodiáspórica; entre elas analisamos também a presença daquele conjunto de fenômenos, de afirmação cultural e política da superioridade do homem branco, conhecido como branquitude. Dessa forma, apoiando-nos numa revisão bibliográfica da antropologia das religiões afro-brasileiras e estabelecendo um diálogo com as teorias psicanalíticas que analisam a temática da branquitude, realizamos uma pesquisa de campo no terreiro Axé Nascente, situado em Campo Grande-MS; tratou-se de uma etnografia efetuada por etnógrafo nativo, com a realização de observação participante e entrevistas semiestruturadas. Da análise proporcionada, o terreiro apareceu menos embranquecido do que as percepções iniciais sugeriam, mas atravessado por movimentos de branquitude, que se tornavam particularmente visíveis em momentos caracterizados pela experiência de alteridade; esta se dava, ora pela presença, no terreiro, de sacerdotes externos à comunidade estudada, ora pelas fricções com a condução da sociedade abrangente com ênfase no processo de urbanização como propulsor dessas forças. Por outro lado, a partir da análise do universo simbólico da cosmologia afrodiáspórica presente no candomblé, que se materializa pela prática ritual, deparamo-nos com uma força ontologicamente informadora da identidade e dos discursos, que resulta em uma transformação dos indivíduos a partir da introjeção de valores que chamamos de pretitudes. Assim, restou evidente que, mesmo estando presente a branquitude, o terreiro se estabelece também como um ambiente de corrosão da branquitude, pela contra força que exerce a partir de uma pretitude em movimento.

**Palavras chave:** Candomblé; Branquitude; Ontologia; Embranquecimento; Pretitude;

## ABSTRACT

A racially stratified country like Brazil, the significant number of individuals practicing the Candomblé religion constitutes a phenomenon that challenges the established social order. Our experience within the Candomblé community revealed a predominantly white ethnic-racial composition, prompting an exploration into the phenomenon of Candomblé whitening and its intersections with issues such as whiteness within the dynamics of the Afro-diasporic religious experience. This study engages with the anthropology of Afro-Brazilian religions and employs psychoanalytic theories on whiteness to conduct field research at the Axé Nascente terreiro in Campo Grande, MS. The research involved participant observation by a native ethnographer and semi-structured interviews. Contrary to initial perceptions, the analysis suggests that the terreiro is less whitened than anticipated, yet influenced by manifestations of whiteness, particularly through external priests and the broader societal impact of urbanization. Conversely, an examination of the symbolic universe within the Afro-diasporic cosmology of Candomblé, as expressed in ritual practices, reveals an ontological force shaping individual identity and discourse—referred to as "blackness." Despite the presence of whiteness, the terreiro emerges as an educational space actively countering whiteness through the transformative power of blackness.

Keywords: Whiteness; Ontology; Whitening; Blackness.



## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 1 – Vista de frente, portão de entrada do Axé Nascente.....</b>	<b>81</b>
<b>FIGURA 2 – Vista frontal do quarto de Exu .....</b>	<b>95</b>
<b>FIGURA 3 – Quarto de Exu visto da varanda .....</b>	<b>96</b>
<b>FIGURA 4 – Convite para festa de Maria Padilha.....</b>	<b>99</b>
<b>FIGURA 5 – Vista do quarto de Oxum com sua mesa de <i>orô</i> .....</b>	<b>111</b>
<b>FIGURA 6 – O <i>bori</i>. Da direita para esquerda Babalorixá Pedro Gaeta e Babakekerê Gabriel.....</b>	<b>114</b>
<b>FIGURA 7 – O <i>Balotin</i>: Oxalá está aprisionado .....</b>	<b>119</b>
<b>FIGURA 8 – O <i>egbé</i> (comunidade) se preparando para dormir na noite que antecede As Águas de Oxalá.....</b>	<b>122</b>
<b>FIGURA 9 – Vista do quarto de Oxalá.....</b>	<b>125</b>
<b>FIGURA 10 – Vista do quarto de Oxalá com sua mesa de <i>orô</i> .....</b>	<b>127</b>
<b>FIGURA 11 – Festa de Erê realizada em 1 de novembro de 2015 .....</b>	<b>135</b>
<b>FIGURA 12 – Festa do exu Pinga Fogo realizada em 2015.....</b>	<b>139</b>
<b>FIGURA 13 – Reza de Oxalá realizada sexta-feira, 30 de setembro de 2022 .....</b>	<b>145</b>
<b>FIGURA 14 – Aviso de inspeção .....</b>	<b>159</b>
<b>FIGURA 15 – Termo de Vistoria Zoosanitária .....</b>	<b>160</b>
<b>FIGURA 16 – O símbolo, o mito e o corpo .....</b>	<b>195</b>

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>GRÁFICO 1 – Distribuição dos iniciados por orixás .....</b>	<b>87</b>
<b>GRÁFICO 2 – Identificação racial dos iniciados .....</b>	<b>87</b>
<b>GRÁFICO 3 – Distribuição dos iniciados por faixa etária .....</b>	<b>87</b>
<b>GRÁFICO 4 – Distribuição dos iniciados por grau de escolaridade .....</b>	<b>88</b>
<b>GRÁFICO 5 - Distribuição dos iniciados por tipo de profissão .....</b>	<b>88</b>
<b>GRÁFICO 6 - Distribuição de Escolaridade pela autodeclaração étnico-racial.....</b>	<b>151</b>

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 EMBRANQUECIMENTO E BRANQUITUDE COMO ALVOS: ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA A PESQUISA DE CAMPO EM TERREIRO.....</b>	<b>23</b>
2.1 Terreiro como continuidade: a produção da tradição em solo brasileiro .....	27
2.2 Embranquecimento e branquitude: a discussão de forma mais clara.....	31
2.2.1 Embranquecimento: algumas considerações histórico-sociais .....	32
2.2.2 Branquitude entre o psicanalítico e o social: uma corrosão pela cosmologia de terreiro.....	34
2.2.3 Brancos no <i>xirê</i> : elementos do embranquecimento do candomblé presentes nas etnografias de terreiro.....	39
2.2.3.1 Evolucionismo e tradição .....	43
2.2.3.2 Culturalismo, sociedade e tradição.....	44
2.2.3.3 Tradição, etnicidade e sociedade.....	45
2.2.3.4 Tradição é encruzilhada: os movimentos de legitimação mediados por Exu.....	54
2.3 Abrindo e fechando caminhos: aspectos metodológicos da pesquisa em terreiro.....	62
<b>3 ENTRE PESSOAS E LUGARES: OS FILHOS BRANCOS DA FÉ DE NEGRA RAIZ .....</b>	<b>73</b>
3.1 O Pai do (e o) terreiro .....	75
3.2 Os filhos do pai e o terreiro: a comunidade.....	81
3.2 As iniciações .....	82
3.3 Os espaços e os tempos da vida ritual.....	89
3.3.1 Festa de Maria Padilha.....	92
3.3.2 As Águas de Oxalá: <i>Awon Omi Osalá</i> e o <i>Ajodun ati Osalá</i> .....	105
3.3.3 Festa de Erê .....	132
3.3.4 Festa de Pinga Fogo .....	137
3.3.5 O terreiro, as pessoas e o tempo: o dia a dia ao longo do ano .....	141
3.3.5.1 Reza de Xangô e a Reza de Oxalá.....	142
3.3.5.2 Feituras de santo e obrigações .....	145
<b>4 O EMBRANQUECIMENTO NO TERREIRO .....</b>	<b>149</b>
4.1 De pele e de pólis: o embranquecimento pela cidade .....	154
4.2 As cores da morte .....	161
4.2.1 A morte mais branca: a experiência de luto de um pai de santo e a sociedade abrangente.....	163
4.2.2 A morte mais preta: alteridade imediata e a branquitude no ritual fúnebre .....	167
4.3 Embranquecimento guardião da ancestralidade afrodiáspórica .....	171
<b>5 EMPRETECIMENTO NO TERREIRO.....</b>	<b>175</b>

5.1 “Mas ela é loura dos olhos azuis...” .....	176
5.2 Empretecimento pela feitura de santo .....	179
5.3 Empretecimento pelas ontologias do terreiro .....	181
5.3.1 “Eu sou Xangô na Terra, meu querido...” .....	183
5.3.2 “Se ele é dele...” .....	185
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>191</b>
<b>7 POSFÁCIO .....</b>	<b>197</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>199</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Ao considerar os aspectos histórico-sociais da humanidade, mas ao nos ater especificamente à realidade da sociedade brasileira, encontramos um sem fim de elementos que denunciam a hegemonia do pensamento eurocêntrico na constituição do Estado. Como isso interfere na sorte da população preta e, principalmente, na preservação dos elementos e processos culturais afrodiáspóricos, representa o problema principal da nossa pesquisa. Em particular, quando focamos as vivências, permanências e reminiscências da(s) cosmologia(s) afro presentes no território nacional, vislumbramos o candomblé como um dos principais lugares de transmissão e produção do conhecimento ancestral; por consequência, mais que uma denominação religiosa, o consideramos aqui como um modo de vida ordenado por tais valores de origem africana.

Dessa maneira, tendo como pano de fundo esse processo de resistência em um país racista, como o Brasil, a partir do que observamos em nosso campo, nos interrogamos sobre as implicações da presença massiva de pessoas brancas como integrantes do terreiro, destacadamente ocupando cargos de sacerdócio e constituindo essa comunidade – além dos clientes, visitantes e amigos. Certamente, a presença do branco no candomblé, dadas as tendências dominantes da realidade cultural brasileira, é um tema sensível e de grande relevância no contexto social, uma vez que representa um movimento aparentemente inverso diante de nossa realidade social, ou seja, subvertendo a perspectiva hegemônica eurocentrada. Se historicamente há um epistemicídio da cultura preta, a contemporaneidade revela que, pelo candomblé além da preservação cultural africana, existe uma expansão dela no universo do homem branco.

Nesse sentido, é oportuno lembrar que essa presença das pessoas brancas não constitui um ineditismo; não é algo recente. Autores como Roger Bastide já trouxeram reflexões e observações sobre essa realidade. Entretanto, consideramos pouco explorados, nas investigações sociológicas e antropológicas, os desdobramentos e influências de como essa presença do branco reverbera no seio de uma religiosidade/modo de vida afro.

Para tanto, inicialmente, pensamos que um ponto de partida para nossa análise envolveria somente a posição que esses indivíduos ocupam dentro do terreiro de candomblé e como isso se relaciona com a manutenção de um conhecimento ancestral afrodiáspórico. Por isso, consideramos que o percurso inicial seria identificar se essa presença branca incidiria na realização daqueles fenômenos definidos pelas categorias de

embranquecimento e branquitude; o primeiro é considerado de natureza objetiva, ligado a um critério quantitativo, enquanto o segundo seria de natureza subjetiva, ligado à conduta e forma de agir desse homem branco, incluindo sua reprodução de um conjunto de ações e comportamentos que expressam a visão eurocêntrica, colonialista e dominadora do branco, em relação à cultura afro.

A provocação para essa pesquisa, se deu a partir da minha iniciação no candomblé, onde vivencio desde 2009 a realidade e o universo contido em um terreiro. Desde então, meu contato com a religiosidade preta, bem como com os movimentos sociais dos povos pretos, fez com que me deparasse frente a frente com as demandas que envolvem essas relações. Em particular, no decorrer desse trabalho, evidenciaram-se diversas vezes as vantagens e limitações que minha trajetória no candomblé possui, marcadamente trazidas pelo meu corpo branco.

Consciente dos privilégios que a cor da minha pele me garante, vi-me inserido em uma religiosidade que histórica e culturalmente não seria aquela que corresponderia a minha origem étnico-cultural. E para além disso, ao olhar o entorno com essa inquietude, surpreendi-me com o que o terreiro no qual ingressei revelou: uma comunidade majoritariamente composta por membros brancos, incluindo o *babalorixá* (pai de santo).

Essa realidade, aliada à ideia de que o ingresso no candomblé, pelo rito de iniciação, realiza uma morte simbólica e um renascimento de um novo ser, dessa vez africano, ainda que a pele não reflita essa realidade (Bastide, 2001), despertou a inquietação trazida pelas discussões ensejadas pelas relações entre o sujeito branco e a cosmologia preta presente no candomblé; em que pese a esse nascimento simbólico de um novo sujeito, que mesmo branco passa a ser africano, a realidade social, principalmente no Brasil, demonstra que as relações entre os pretos e brancos estão jungidas ao pensamento colonial, o que implica na manutenção do poder hegemônico desses últimos e em uma estrutura social racista. Por outro lado, no decorrer de nossa investigação, deparamo-nos com uma realidade que ultrapassa o simbólico e evidencia certa suscetibilidade do sujeito branco a uma potência ontológica afrodiáspórica, facilitada ou agenciada pela vivência em um terreiro.

Nesse ínterim, se por um lado o branco é agente – sujeito ativo – no cometimento de atos de branquitude conjuminando em formas diversas de racismos, de outra vista, nas comunidades candomblecistas (os chamados *egbés*<sup>1</sup>), a presença cada vez maior desses

---

<sup>1</sup> É vocábulo de origem iorubana, cuja tradução é: comunidade.

sujeitos brancos imiscuídos nessa religiosidade preta provoca uma necessidade de investigação desse fenômeno. Afinal, como se ouve muito nas rodas de “macumbeiros”, como os praticantes de religiosidades de matriz africanas chamam a si, “as igrejas estão se tornando pretas e o terreiros brancos”.

Todos esses elementos provocam a necessidade de uma discussão antropológica para a compreensão desse fenômeno. Por essa razão, a partir de um estudo etnográfico pretendemos atingir a variedade de forças e elementos simbólicos em jogo na complexa “teia de significados” (Geertz, 1978) tecida dia após dia num terreiro sul-mato-grossense; nesse interim, traremos também à tona discussões relativas à dinamicidade do conceito de tradição (Capone, 2018), instigadas pela existência de uma branquitude dentro da religiosidade.

Para entender a incidência desse fenômeno, é suficiente consultar os dados estatísticos e índices apresentados por França (2018), obtidos na Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial da capital paulista; a proporção de pretos, brancos e pardos que se declaram praticantes do candomblé foi: 13,1% de pretos; 60,6% de brancos e 25,5% de pardos.

Diante dessa realidade, é possível verificar que os dados apresentados pela referida secretaria parecem corroborar, ou então indicar uma relação de continuidade com aquilo que Roger Bastide havia constatado na primeira metade do século XX:

Quando em 1944, fomos pela primeira vez à Bahia [...]. A religião do candomblé, embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É possível ser africano, sem ser negro (Bastide, 2001, p. 25).

Ao que parece, de acordo com o que pude observar desde 2009, a cidade de Campo Grande–MS também tende a ser constituída de terreiros em que a presença do branco é relativamente mais frequente do que a de pretos, principalmente nos cargos de sacerdócio (os *babalorixás* e as *iyalorixás* – pais e mães de santo).

A busca pela compreensão do fenômeno do ingresso do branco no candomblé me foi aguçada quando vislumbrei que o terreiro do qual faço parte é composto principalmente por pessoas brancas e isso me impulsionou a investigar os efeitos do embranquecimento do candomblé e, também, como essa realidade social se origina: por que brancos se encantam com a religiosidade preta em um país racista? E quais influências os brancos exercem nesse universo e cosmologia afros?

Além disso, outro fator que me instigou a presente pesquisa foi o fato de que fui contactado por uma pesquisadora que pediu para que eu a ajudasse indicando sacerdotisas, ou seja, mães de santo (*iyalorixás*) que fossem pretas. É a partir dessa solicitação que me deparei com uma realidade, pelo menos aquela por mim vivenciada, em que depois de grande esforço de memória, só pude me recordar de uma *iyalorixá* preta.

Nesse diapasão, a experiência etnográfica evidenciou elementos constitutivos dessa presença do branco no candomblé, posto que a influência branca passa por vários vieses, por vezes positivos como ressaltou França (2018, p. 67): “Positivamente, pode-se destacar a função agente propagador da cultura e religiosidade, conforme se verifica das influências artísticas e políticas ocorridas principalmente em 1960”.

Passando a aspectos históricos, encontramos o fato de que o branco, se não inserido diretamente na liturgia e práticas da religiosidade preta, de certa forma as financia, quando em busca de magias. Destarte, concordamos com Sá Júnior (2004), quando descreve nesses termos o feiticeiro negro e sua sobrevivência no capítulo quatro de sua dissertação de mestrado, *A invenção da alva nação umbandista*.

Embora haja uma contribuição para a religiosidade a partir do que se chama de embranquecimento do candomblé, também é preciso destacar que existe a possibilidade dessa presença ser nociva à preservação da cultura e tradição africana<sup>2</sup> ou, no mínimo, gerar um ambiente de tensões ou agenciamentos entre esses universos tidos como contraditórios. É quando a presença do branco se torna perniciososa que surge o conceito de branquitude, inclusive, no candomblé.

Os termos que compõem o binômio embranquecimento-branquitude, apesar de serem igualmente utilizados para caracterizar a presença do branco na religiosidade preta, não possuem o mesmo significado. O primeiro está ligado aos movimentos de tipo étnico-racial, que acontecem em uma comunidade candomblecista pela entrada de membros brancos e consequente ruptura histórico-identitária da raça preta-religião africana; é de aspecto objetivo, portanto, ligado a uma quantidade, uma relação numérica. Já o segundo termo remete às consequências político-culturais dessa presença, com foco particular no seu potencial destrutivo (epistemicida) das tradições de matriz africana; isso implica numa relação subjetiva pela manutenção hegemônica do etnocentrismo europeu a partir de ações ou conduções que expressam esses valores, sendo, portanto, possível que mesmo um preto possa reproduzir branquitudes.

---

<sup>2</sup> Nesse projeto, quando se utiliza o termo africano, é referido aos povos de origem iorubana e beninense.



Entender os motivos da inserção do branco e a influência dessa presença é mister para que sejam identificadas as formas da relação étnico-racial num universo candomblecista e o lugar do branco e do preto nele. Afinal, a liturgia candomblecista não representa apenas o exercício de uma religiosidade de origem africana. O terreiro é um espaço de reconstituição da vida em comunidade, vida essa que reproduz os valores e a ordem social praticados pelos africanos, vislumbrados no que aponta José Beniste (2001), em sua obra *As Águas de Oxalá*.

É por isso que poderemos identificar no candomblé um possível instrumento capaz de agregar, em um mesmo ambiente, pessoas de diversas raças e etnias, criando inclusive estruturas e vínculos familiares de parentesco simbólico entre elas (Flaksman, 2018); seguimos o pensamento de Bastide (2001), de que o candomblé não é só de negros, em consonância com Cruz (2008), quando fala que é possível se africanizar, mas não se enegrecer. Isso quer dizer que a imersão na religiosidade preta, iniciação no candomblé, africaniza o indivíduo, mas não o torna preto em sua pele. No entanto, ao se notar que a presença do branco pode ser malfazeja, pelos efeitos da branquitude, há o risco de que os valores tradicionais pretos impregnados nos terreiros sejam suprimidos, modificados, senão extintos.

Por outro lado, evidenciando a potência transformadora da iniciação no candomblé, Ordep Serra (1995) aponta que dentro do terreiro e pela feitura de santo<sup>3</sup> é possível adquirir etnicidade, independentemente da origem ou raça de pertencimento do indivíduo. Essa constatação evidencia um processo de negociação entre as culturas que, se em um primeiro momento são tidas como opostas, em um segundo, promovem um processo de diálogo e interação.

Neste contexto, a pesquisa etnográfica tem como campo o terreiro de candomblé *Ilè Alaketu Egbé Funfun Omó Obatalá*<sup>4</sup>, Axé Nascente, na cidade de Campo Grande - MS, para registrar seu cotidiano, as formas pelas quais os sujeitos operam as relações étnicas e entendem sua existência, a partir de suas visões de mundo. Dessa forma, o que se investiga, a partir do campo e as pessoas que o compõem, é: como as questões do embranquecimento no candomblé, aliadas à necessidade da manutenção da ancestralidade

---

<sup>3</sup> Feitura de santo é o termo utilizado para descrever o processo iniciático pelo qual a pessoa passa a ser formalmente integrada ao terreiro e, a partir de então, cria-se um vínculo de parentesco simbólico.

<sup>4</sup> A tradução do iorubá em português traz o seguinte nome: Casa da Nação de *Ketu* Comunidade Branca dos Filhos de Obatalá.

africana de seus ritos, perpassam o cotidiano, a forma de vida e as visões dos filhos de santo<sup>5</sup> dessa casa.

Situadas as provocações que estimularam nossa pesquisa e o campo no qual realizamos a etnografia, deparamo-nos com as vivências entre os próprios membros integrantes do *egbé*, mas também com outros que dele não fazem parte pelo vínculo iniciático, como é o caso de amigos e clientes. Além disso, também ficou notadamente marcada para nossa pesquisa a influência promovida por membros de comunidades externas – aqueles que são iniciados em outras casas/terreiros e que possuem um vínculo de parentesco simbólico com os integrantes de nosso campo – momento em que nos deparamos com uma alteridade imediata entre as formas brancas e pretas de vivências e agências.

Para além das reflexões e observações realizadas que nos interrogaram metodológica e teoricamente, a discussão proposta, com sua origem em conceitos de embranquecimento e branquitude, evidenciou alguns agentes que interferem diretamente nesses aspectos, por muitas vezes reforçando os elementos eurocêntricos e, por muitas outras, subvertendo-os.

Assim, consideramos por bem, organizar o presente trabalho de forma tal que a ordem estabelecida refletirá também a ordem pela qual as nossas reflexões se deram, para que o leitor possa percorrer o mesmo caminho pelo qual passamos e, deseja-se, viva o entendimento e apreensão do problema da nossa pesquisa tal qual ocorreu conosco.

Portanto, inicialmente abordaremos os aspectos conceituais e metodológicos que permearam nosso trabalho para, em seguida, realizar a apresentação por meio de uma etnografia densa do nosso campo, o que se almeja ter conseguido. Posteriormente, trataremos os diálogos possíveis pelo estudo de campo e identificação de como o embranquecimento e branquitude atravessam a experiência do/no terreiro. Então, trataremos o *plot twist* revelado pela nossa análise, qual seja: na contramão do embranquecimento e branquitude, a experiência no terreiro inculca o sujeito branco, pela força imanente simbólica, ou seja, o branco é empretecido ontologicamente a partir da penetração na cosmogonia afro presente no candomblé.

---

<sup>5</sup>O termo filho de santo é utilizado para descrever a pessoa que, após o ritual de iniciação, torna-se vinculada ao terreiro e ao sacerdote (*Iyálorixá* ou *Babalorixá*, mãe de santo e pai de santo, respectivamente). Apenas a partir da iniciação, é que há um vínculo formal entre o noviço e a comunidade do terreiro; é pela iniciação ritualística que se gera um grau de parentesco simbólico entre os indivíduos.

Mais no detalhe, o segundo capítulo se inicia com uma tentativa de conceituação do que é o candomblé, de forma tal que consigamos trazer elementos que demonstrem como essa experiência tida como religiosa ultrapassa a esfera definida por esse conceito, sendo lugar da (re)produção de um modo de vida afrodiaspórico. A seguir, realizaremos a conceituação do que é tido como embranquecimento – e também as formas pelas quais ele se deu no Brasil – assim como da branquitude – cuja conceituação muito se deve à construção da teoria psicanalítica sobre as questões raciais. Para encerrar o segundo capítulo, também traremos os conceitos e as abordagens metodológicas por nós utilizadas, com as necessárias especificidades que o campo do estudo das religiões de matrizes africanas impõe. Com efeito, trata-se de um universo que pode gerar mútuos constrangimentos (Silva, 2015), evidenciados por falas tais como: “Eu gostaria de ter sido preparado para essa entrevista”.

No terceiro capítulo, descreveremos o nosso campo de estudo, o terreiro Axé Nascente, cuja apresentação consideramos pertinente organizar por três vieses: o primeiro se refere à constituição histórica do terreiro, desde a fundação até os dias de realização do nosso trabalho – nesse sentido, não pudemos separar a história do terreiro da história do pai de santo que o fundou; o segundo é uma tentativa<sup>6</sup> de descrição dos membros que integram ou integraram o terreiro durante nosso percurso, a partir de marcadores sociais, começando pelos relativos a classe social e raça, que consideramos funcionais à nossa análise; já no terceiro, procuramos realizar uma descrição de como são as dinâmicas do terreiro, seus rituais, liturgias e convívio entre os membros e não membros do terreiro ao longo do que é estabelecido como calendário anual e, também, das relações e atividades ao longo do ano. E nesse aspecto, filiamo-nos à classificação dual dos rituais proposta por Francesco Romizi (2023), ao considerar essas vivências como percorridas, ora por um movimento antropocêntrico centrípeto, nos “rituais de superação de crises”, ora por um fluxo teocêntrico centrífugo, nos “rituais de geração de crises”.

O quarto capítulo tem como foco a identificação dos elementos trazidos pelo embranquecimento, que podem ou não expressar processos de branquitude – embora na maioria das vezes expressem – e a análise de como esses elementos perpassam a vida no

---

<sup>6</sup> Dizemos tentativa porque há um fluxo de entrada, saída, permanência de pessoas no terreiro que fogem a uma regularidade cronológica de forma que se pode metaforizar com um movimento pendular de idas e vindas e muitas vezes não retorno de pessoas ao terreiro. É comum que um filho de santo saia do terreiro – desligue-se da comunidade – sem que realize algum ato litúrgico ou ritualístico. Também é constante o não diálogo com o membro que pretende se desligar, além de ser observado que muitas vezes esses membros que não mais frequentem o terreiro, façam isso silenciosamente sem sequer retornar para levar seus pertences.

terreiro. Para tanto, identificamos a cidade como um elemento propulsor do embranquecimento, que revela uma construção ou forma eurocêntrica e afro epistemicida, ao menos para o terreiro de candomblé. Em seguida, faremos uma reflexão sobre o embranquecimento presente nos rituais; eles refletem as possibilidades e impossibilidades de execução da liturgia a partir do lugar sociocultural que os sujeitos ocupam. Posteriormente, apresentaremos uma reflexão sobre as tensões, oposições e conflitos oriundos do embranquecimento e de sua relação com o afro tradicional; eles aumentam de intensidade em ocasião das visitas de comunidades extra-terreiro, ligadas aos membros do Axé Nascente por vínculos de parentesco simbólico. Por fim, chegando ao que, talvez, representa um dos assuntos mais polêmicos, encontramos a “denúncia” de que o branco pode vir a desempenhar o papel de guardião dos conhecimentos ancestrais afrodiaspóricos presentes no candomblé, na medida em que os privilégios sociais que ele detém podem se traduzir facilmente em recursos em termos de tempo, dinheiro e saberes que facilitam sua inserção, permanência e ascensão no âmbito da vida de um terreiro.

O quinto e último capítulo é fruto de nossa observação da separação e distanciamento dos termos que compõem nosso binômio analítico, embranquecimento e branquitude; uma observação que revela a permeabilidade dos sujeitos brancos ao potencial transformador da visão ontológica africana presente no terreiro. Em particular, observamos isso a partir de: 1.) a reconstituição de laços de parentesco que, a princípio têm origem em um nível simbólico da iniciação, mas que ultrapassam esse caráter etéreo pela força imanente sentida pelos sujeitos que vivenciam o terreiro<sup>7</sup>; 2.) a busca, no terreiro, pelo socorro, por soluções mágicas, conforme a máxima popular que segue: “Terreiro é o hospital e o pai de santo é o psicólogo do pobre”; isso demonstra a existência de uma força atrativa do sujeito que “por amor ou por dor” vivencia o terreiro de candomblé; 3.) a beleza e alegria presentes em um terreiro, identificados como de origem preta – são elementos que possuem uma força atrativa e informadora para os sujeitos brancos, embora amiúde a admiração pelo belo venha acompanhada de certo distanciamento, devido à não identificação com aquele determinado aspecto, como é o caso de certas vestimentas em que “eu acho essa roupa linda, mas não em mim, parece que fica quadrado” ; e, 4.) como os membros do *egbé* (comunidade) se identificam com seus orixás e/ou por eles são identificados, revelando o discurso deles evidentes

---

<sup>7</sup> Ainda no que concerne à iniciação como ritual que confere ou cria o grau de parentesco, em nossa observação etnográfica pudemos ver que os vínculos afetivos e com repercussão ritualística ultrapassam a feitura de santo como sendo imprescindível para determinadas ações.

implicações epistemológicas de uma percepção de personitades e agências que é oriunda de ontologias africanas - falas como “eu sou dele” e “eu sou Xangô na terra, meu querido” denunciam a introjeção de elementos afrodiaspóricos do terreiro como condutores do comportamento e produtores de uma dada visão de mundo, sendo marcas do empretecimento ocasionado dentro da experiência candomblecista e com reverberações para além do espaço geográfico do terreiro.

Por fim, conduzidos pelas reflexões e investigações antropológicas propostas, entenderemos os efeitos e algumas razões do embranquecimento do candomblé, presentes no nosso campo, e como essas questões conduzem ou se comunicam com um empretecimento proporcionado/causado pela experiência religiosa, que corrobora no entendimento da extrapolação do candomblé como religião e, quiçá, traga à tona os elementos cosmológicos e dispositivos operados no candomblé como enriquecedores para o diálogo e enfrentamento ao racismo. Porquanto,

Pode-se argumentar que os pós-coloniais aproximam-se da questão da diferença “de fora para dentro”, centrando sua análise crítica em narrativas hegemônicas sobre os não-ocidentais, o não-modernos etc., ao passo que a antropologia, por sua vez, tende a inverter a direção do percurso analítico: busca uma compreensão da diferença que parte “de dentro” para, a partir daí, olhar “para fora” (Hofbauer, 2011, p. 48).



## **2 EMBRANQUECIMENTO E BRANQUITUDE COMO ALVOS: ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA A PESQUISA DE CAMPO EM TERREIRO**

Para iniciar nossa investigação a respeito do fenômeno do embranquecimento do candomblé, entendemos ser proveitoso abordar algumas ponderações conceituais que nortearão a análise dos dados empíricos identificados durante a pesquisa de campo. Em primeiro lugar, precisamos considerar que a experiência religiosa proporcionada pela vivência no candomblé ultrapassa o exercício de um credo, revelando a (re)constituição de um modo de vida ordenado por valores afrodiaspóricos presentes no terreiro. Este passaria por alterações significativas, com a entrada no terreiro de pessoas “brancas”, termo que aqui, além da referência racial, entendemos como atributo genérico de sujeitos que não compartilham com o candomblé uma matriz africana. Na hora de analisar e avaliar os efeitos da presença expressiva de indivíduos brancos no terreiro, costumamos esbarrar em dois conceitos que parecem sinônimos, mas que não são: o de embranquecimento e o de branquitude. Mesmo que a linha que os separa seja muitas vezes tênue e difícil de definir com clareza, cada um desses dois conceitos produz seus próprios sentidos, fazendo referência a dinâmicas bastante diferentes. Isto posto, é oportuno que nos debruçemos sobre as características de cada um deles, sem perder de vista suas zonas de contato.

Em particular, perceber-se-á como as questões relacionadas ao embranquecimento do candomblé conduzirão, necessariamente, para o problema da branquitude, atitude que assume um caráter polivalente, sendo possível que seja interpretada por indivíduos pretos; ou seja, ela não dependeria tanto de aspectos raciais, quanto de subjetividades e comportamentos culturais. Abordaremos todos esses processos identitários e culturais, que atravessam o candomblé, a partir da concepção que Márcio Goldman (2005) traz, ao identificar no candomblé uma verdadeira experiência e modo de vida, de forma similar à cosmologia indígena; neste sentido, consideramos não haver incongruências entre essa perspectiva e aquela apontada por Roger Bastide (2001), que, se em um primeiro momento se deteve em uma análise mais descritiva do culto, por certo deixou-nos referências que continuam a ser observadas e que podem enriquecer nossa análise (Banaggia, 2008, p. 2). Afinal,

Concordamos com Menezes (2009;181), quando afirma que o recurso aos clássicos não pode ser uma espécie de reverência a eles ou, ainda pior, uma demonstração de erudição; nós os utilizamos porque encontramos neles

coordenadas analíticas basilares e ainda extremamente válidas, e que, no entanto, tratamos sempre criativamente, relacionando-as de uma forma própria, conforme nosso campo nos sugeria (Romizi, submetido à publicação, p. 2).

Começando pela reconstrução de uma genealogia étnico-cultural dessa religião, as produções de base etnográfica já revelaram sua complexidade, a ponto de considerar um terreiro de candomblé uma reterritorialização da África em solo brasileiro (Ramos, 2019). Ainda que essa construção territorial tenha um valor simbólico, não deixa de ser sentida e estar presente no discurso dos adeptos, como pode se evidenciar a partir de falas tais como: “Se na África fosse frio, não teria banho de ervas, mas se passaria por uma fumaça ou defumação e pronto, está limpo!”<sup>8</sup> – exclamada, quando se observa que filhos de santo assimilam e identificam essa prática ritualística como uma continuidade do que era/é na África; as novidades rituais introduzidas em Campo Grande–MS, portanto, não são percebidas como transgressoras de uma norma, mas fieis a uma lógica tradicional que se ajusta às condições físicas e meteorológicas do lugar. Aliás, esse tipo de transposição representa um fato do qual a comunidade que pesquisamos se orgulha, identificando nela uma certificação da potência do axé nesse terreiro: “Basta entrar em função<sup>9</sup> que o tempo vira, chove e faz frio”.

A própria constituição do terreiro, no sentido arquitetônico de ocupação dos espaços, é uma reprodução histórica e mítica do que há/houvera na África. Quer dizer, um terreiro de candomblé no Brasil é uma *bricolage* de elementos procedentes de várias regiões etnias e cultos<sup>10</sup> africanos; não encontramos nele só referências ao culto dos orixás, mas também dos voduns, divindades do panteão Jeje. Dessa maneira, cada espaço, quarto de santo – local em que as divindades e seus assentamentos habitam –, é uma reconstituição metafórica do reino de um determinado Orixá.

A relação essencial com um espaço como território, para os povos tradicionais de terreiro, é condição necessária para a sua existência como comunidades. No entanto, ela, no Brasil, foi assumindo outras formas e significados:

No espaço diaspórico brasileiro essas relações mudaram, passaram por significativas ressignificações. Uma delas liga-se ao fato de que estes orixás, que na África eram cultuados em regiões e/ou reinos distintos passaram, com

---

<sup>8</sup> Nesse aspecto, um de nossos interlocutores ao fazer comparações e aproximações entre as ritualísticas candomblecistas e islâmicas, contou-nos que nestas últimas o banho também tem papel fundamental na sacralização do corpo antes da realização de rezas. Contou-nos ainda que, na falta de água para o banho, esse é simbolicamente realizado com o uso de areia esfregada no corpo.

<sup>9</sup> O termo função é utilizado pelos membros dos terreiros para significar que se está a realizar rituais.

<sup>10</sup> Em nosso trabalho analisamos um terreiro de candomblé que se identifica como Jeje-nagô, portanto, possui cultos referentes às regiões do Benin, Togo, Daomé e Nigéria.



a formação do território-terreiro (Corrêa, 2005), a ser cultuados num mesmo local geográfico (Silva, 2013, p. 74).

Muniz Sodré (2019) traz outros elementos para a compreensão da reconstituição afrodiaspórica do terreiro: “Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção radical entre o profano e o sagrado, o espaço do terreiro pode ser classificado como ‘profano’ (eventuais residências de pessoas da comunidade) e sagrado” (Sodré, 2019, p. 53).

Não se pretende aqui fazer uma análise pormenorizada da relação dos espaços do terreiro com uma descrição mítica religiosa. Por outro lado, não podemos nos esquivar da inegável força que a simbologia presente no candomblé e no terreiro exerce na constituição da vida dos membros dessa comunidade, sendo possível até mesmo vislumbrar uma fundição entre o pai de santo fundador e o terreiro (imóvel).

Na verdade, não se trata de uma preferência nossa, em trazer esses elementos de reflexão. Ao contrário, foi nosso próprio campo que nos impôs essas realidades, mostrando-nos o terreiro como o espaço em que se materializam todas as relações, incluindo as relacionadas aos fenômenos de embranquecimento e branquitude. Encontramos, aqui, uma efetivação da concepção durkheimiana acerca do espaço: é nele que o indivíduo se insere, interage, se organiza e realiza suas práticas culturais,

Isso porque o espaço é necessário como suporte material e base simbólica das culturas, de modo que a maior parte das estruturas conhecidas da vida coletiva se traduz em formas variadas, mas sempre presentes, de apropriação do espaço. Por sua universalidade, Durkheim (1996) o reconheceu como uma categoria de entendimento humano, que se realiza e nutre do espaço (físico e simbólico) ocupado por cada sociedade em particular (Nogueira, 2009, p. 123).

Por outro lado, e ainda no que concerne a esse espaço, o terreiro proporciona simbolicamente um lugar de convívio e interação étnico-racial (Amaral; Silva, 1993, p. 99) e, por isso também, colocamo-nos diante de uma etnologia do terreiro, em que o candomblé proporcionará aquisições étnicas, conforme assinala Ordep Serra (1995). Por outro lado, Renato Ortiz (1999, p. 114-115) considera que a cidade e o processo de urbanização causam o rompimento dessa etnicidade. Embora Ortiz tenha se direcionado à umbanda, no decorrer desse trabalho veremos que a visão apocalíptica dele – que nos remete bastante ao pensamento rodrigueano –, no nosso caso de estudo, não se verifica completamente.

À continuação, sempre neste capítulo, apresentaremos uma breve análise acerca do que consideramos como embranquecimento, tangenciando as diferenças entre

embranquecimento e branquitude. Embora sejam intimamente ligados e, indissociáveis (Schucman, 2020) – a nosso ver um dá causa ao outro, sendo, portanto, suas origens histórico-sociais também idênticas – eles produzem efeitos diversos no mundo fático, específica e/ou principalmente no que concerne à vivência em um universo constituído por elementos afrodiaspóricos, tal como o candomblé.

Nesse ínterim, a construção da teoria psicanalítica, à qual recorreremos, permite-nos objetificar o sujeito branco e seu universo eurocêntrico para trazer conceituações e distinções entre o binômio que constantemente se faz presente em nosso trabalho: embranquecimento versus branquitude.

Por certo, apesar de nos apoiar nas teorias psicanalíticas, não nos olvidamos de que o embranquecimento já foi matéria abordada pelos antropólogos da religiosidade de matriz africana. Por outro prisma, no decorrer da nossa investigação acerca do estado da arte nesse assunto, não encontramos problematizações no que tange aos processos promovidos pelo contato entre sujeitos brancos e uma cosmologia afro, consequentes ao embranquecimento dessa religiosidade – como, por exemplo, o que acontece com as nuances da branquitude nesse universo. Consideramos que apesar de que o candomblé “já não pode ser considerado uma ‘religião étnica’” (Prandi *apud* Hofbauer, 2011, p. 65), isso não significa que não haja tensões provocadas por um discurso que tenta se legitimar pela racialidade (Amaral, Silva, 1993, p. 107). Então, se socialmente pode-se entender que o candomblé deixa de ser uma religião étnica, simbolicamente e pela sua cosmologia, verificaremos que ele permanece e se afirma justamente pelo seu caráter étnico.

Contudo, não se pode ter uma visão simplista, já que estamos interessados na complexidade das dinâmicas agenciadas pelo embranquecimento dessa religiosidade:

Ou seja, a complexidade de relações raciais e sociais dentro do candomblé (exemplificada aqui pelo acesso de brancos com poder intelectual e econômico a religião de negros com poder da tradição) sugere a existência de uma dinâmica de representações culturais em que a preconceção das raças uma pela outra e a apropriação de símbolos (arquétipos, concepção de orixá, de axé, entre outras) não devem ser desprezadas e refletem, no terreiro, a vivência cultural fora dele (Amaral; Silva, 1993, p. 100).

E nesse sentido, a história e constituição política do Estado brasileiro se confundirá com a história da formação dos candomblés, em que o embranquecimento será mais percebido e sentido nas regiões sudeste e sul (França, 2018, p. 56). Tal fato vai evidenciar como o nosso campo corrobora o que outros autores já haviam certificado em suas pesquisas sociológicas, a exemplo do que ocorre com a constituição da população

do estado de Mato Grosso do Sul, em que a presença de imigrantes japoneses, árabes, mineiros, paulistas e sulistas é bastante expressiva.

Como consequência de nossa pesquisa, embora tenhamos partido de um ponto em que somente o embranquecimento/branquitude fariam parte da nossa análise e seriam objeto de nossos esforços – o que corrobora as teorias sobre branquitude e o pacto narcísico (Bento, 2022), por exemplo – foi-nos impossível esquivar do evidente poder de sedução que a cultura e a filosofia afro exercem sobre os sujeitos do candomblé, incluindo os brancos.

Dessa forma, deparamo-nos com a força transformadora de uma epistemologia e ontologia afro-brasileiras. Tal qual ocorre entre binômio branquitude/embranquecimento, também neste caso identificamos que há um empretecimento e, conseqüentemente, uma pretitude que afeta todos os que vivenciam um terreiro de candomblé; nos referimos a modos de pensar e de viver que, de certa forma, extrapolam os limites físicos e geográficos do terreiro. Aliás, a contemporaneidade revela a ação dessa potência, que desafiou até mesmo as perspectivas rodrigueanas (Capone, 2018, p. 134).

Portanto, através do percurso de nossa pesquisa, nos depararemos com uma multiplicidade de movimentos, não sempre congruentes, que atravessam o terreiro, fazendo dele um lugar das complexidades irreduzíveis e das afetações mútuas.

## 2.1 Terreiro como continuidade: a produção da tradição em solo brasileiro

Quando nos propomos a realizar uma reflexão sobre como o candomblé extrapola o que se entende por experiência religiosa, foi porque, pela observação do nosso campo e as relações que o permeiam, percebemos que a vivência em um terreiro, longe de dizer ao respeito apenas de uma fé e de um credo, envolvia aspectos que reverberavam em muitas outras nuances da vida individual, mas também coletiva. Nas palavras de Goldman (2005, p. 11)

Da mesma forma, o candomblé pode ser visto como mais que um sistema puramente intelectual e cognitivo, ou mesmo místico, emocional e ritual no sentido formal do termo. Mais que um sistema de crenças ou mesmo uma “religião”, o candomblé é, sobretudo, um conjunto de práticas e um modo de vida. É preciso levar realmente a sério o que todo pesquisador do candomblé sem dúvida escuta, a saber, que as informações a ele fornecidas e as festas a que todos têm acesso não passam do aspecto visível de coisas muito mais profundas; que o mais importante não são os grandes ritos ou os belos mitos, mas um certo tipo de saber, saber que, sem dúvida, a eles está ligado, mas que os ultrapassa em várias direções; saber de caráter secreto a que só têm acesso os iniciados ou, para ser mais preciso, aqueles dentre os iniciados capazes de aprendê-lo. Saber que se manifesta, sobretudo, em ações que os fiéis

denominam “fuxicos” – ou, quando querem nos explicar do que se trata, “manipulações”. São ações voltadas para a produção de efeitos, para a busca de uma pura eficácia, fazendo suspeitar que a cosmologia, a mitologia e os sistemas de classificação estão, na verdade, a serviço desses processos operatórios.

Assim como o termo *metá-metá* é empregado pelo povo de santo<sup>11</sup> para significar um estado de intermédio, um ser e não ser concomitantes, e sendo palavra de origem iorubana que significa “três ao mesmo tempo”, é no mesmo sentido em que o terreiro é identificado como uma metáfora espacial, não sendo Brasil, não sendo África, mas sendo um terceiro elemento que abriga os dois primeiros.

O candomblé<sup>12</sup> é uma religião organizada no Brasil pelos africanos trazidos subjugados pela escravidão. Trata-se de uma religião que condensou em si vários ritos e liturgias de diversas divindades africanas, cultuadas em territórios esparsos, mas que continham uma identidade entre si (Ramos, 2019). Por isso, quando essa religiosidade africana se organizou no Brasil, unificou os cultos de diversas divindades num mesmo local – o terreiro, roça, *ilê* ou casa de candomblé. Além dos aspectos religiosos, outros culturais também se fizeram presentes; ou seja, no mesmo terreiro elementos culturais de diversas partes dos territórios africanos permaneceram presentes, conforme se observa na culinária, que agrega comidas típicas de diversas regiões sem, contudo, renunciar às tipicamente brasileiras – o que já nos revela um intenso e fértil elemento de análise de como os saberes afro realizam processos de negociações.

É por isso que o candomblé se torna uma comunidade que ultrapassa os limites semânticos de religião, sendo expressão de um modo de viver e de reconstituição social africanos em território brasileiro:

Assim, a primeira oposição entre o sagrado e profano é a oposição entre África e Brasil; por conseguinte, o sagrado não poderá existir na Bahia, como nas outras cidades brasileiras, senão na medida em que a África for previamente transportada de um lado para o outro do oceano. É a primeira consagração de que devemos nos ocupar (havendo em seguida outras, mas que pressupõem esta primeira): a africanização da pátria de exílio, ou de preferência, o candomblé como um pedaço da África (Bastide, 2001, p. 73).

---

<sup>11</sup> Povo de santo é uma das formas pelas quais são chamados e identificados os iniciados no candomblé.

<sup>12</sup> Nesse trabalho, quando nos referirmos a candomblé, baseamo-nos na concepção do Candomblé de Ketu. Nesse sentido, na África, na atual Nigéria, o Orixá Ogun é cultuado na região de Irê, Xangô em Oyó, Oxalá em Ilê-Ifé, Oxum em Ijexá e assim por diante. Esse panteão, no Brasil, é cultuado pelo Candomblé de Ketu, nome que faz referência à origem iorubana do culto. Há também o candomblé de Angola, que possui a mesma dinâmica entre diversas divindades, os nkisis, que também eram de territórios distintos na atual Angola e que se condensaram no rito que leva o mesmo nome. Há outras vertentes de candomblé que também apontam suas origens, como Jeje, Fon entre outras.

O terreiro, portanto, mais que um templo religioso, onde tão somente se expressa ou se vive um credo, é “uma espécie de ‘metáfora espacial’, reterritorializa-se a África aqui, os orixás estão todos juntos, no entanto eram representações de povos e territórios distintos” (Ramos, 2019, p. 91). Portanto:

[...] o terreiro se constitui em um espaço que recria o mundo africano no solo brasileiro, espaço esse que preserva os princípios civilizatórios da matriz africana, constituindo o que na língua iorubá denomina-se um egbé, isto é, uma comunidade de pessoas com o mesmo propósito. (Veiga; Leivas, 2017, p. 2620).

O pesquisador se coloca desta forma diante não de uma África simplesmente inventada, mas de uma reconstrução ao mesmo tempo tradicional e contemporânea, permanentemente lembrada e reatualizada, uma imagem capaz de dar testemunho da “força da inovação de um ideal político-religioso no mundo do candomblé” (Serra 1995b: 152). Em vez de possibilitar a compreensão das tradições evidenciando-as enquanto invenções inautênticas, passa-se assim a reconhecer uma autenticidade inventiva das (re)criações dos afro-brasileiros, sua inventividade (Bondi 2007: 48, 13) (Banaggia, 2008, p. 115).

Então, os povos de terreiros, especificamente os terreiros de candomblé, foco de nosso estudo, são comunidades que se organizam e convivem de forma tal que haja uma extrapolação do simples viver religioso; ou seja, os terreiros de candomblé são mais que templos religiosos restritos às cerimônias aos rituais litúrgicos. E essa transcendência do aspecto religioso se deve ao fato de que a vida na comunidade de terreiro segue à guisa de valores e de um modo de viver africano, preservados em território brasileiro:

O candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. [...], pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo à sociedade brasileira branca ou embranquecida. [...] O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro (Ortiz, 1999, p. 16).

Com efeito, o conceito de território parece ser integrado à existência ou à própria conceituação desses povos tradicionais, posto que até mesmo na substantivação que nomeia essas comunidades, esse aspecto é impresso no uso dos termos “terreiro” ou “roça”, que semanticamente trazem significação de localidade. E partindo dessa significação e realidade, a organização espacial é elemento de relevante interesse para a observação das relações sociais, já que essa organização seria o reflexo dessas relações, como destaca Filomena Silvano, retomando a conceituação de espaço proposta por Durkheim (Silvano, 2010, p. 14).

É nesse ínterim que surge em nosso campo o espaço territorializado como um dos protagonistas na formação da comunidade que, por sua vez, é agente de interações onde o embranquecimento e a branquitude se inserem, dialogando com a cosmologia afro. O fato de os nagôs serem povos autônomos, apesar de terem sido escravizados, não teria retirado deles a sua capacidade de resistir e enfrentar a opressão branca e de identificar as potencialidades deles; especificamente na forma pela qual se organizaram religiosamente, é patente que empregaram uma lógica que transcende a realidade fática e material.

Assim, como criaram simbolicamente uma relação de parentesco, também “impuseram” sua marca étnica, cujos elementos distintivos continuam vigentes como origem dos cultos presentes (Serra, 1995, p. 110-111). Há, portanto, o que Jonas França (2018, p. 74), em visita a Robson Cruz, considera como um africanizar-se – “*africanus sum*” – sem enegrecer-se – “e não *nigrus sum*” – fenotipicamente.

É nessa mesma esteira que Beatriz Góis Dantas (1988), em seu estudo etnográfico realizado em Laranjeiras, em Sergipe, publicado na obra *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, evidencia a existência de um discurso que se embasa em uma supremacia construída a partir de critérios étnico-raciais. A todo instante, a ascendência nagô era um marcador de legitimidade, enquanto critério de qualidade e pureza (Dantas, 1988, p.47). Tudo isso corrobora a resistência étnica agenciada pelo candomblé como vantajosa – dada a realidade discriminatória e racista do Brasil – já que impõe regras e diretrizes afrodiaspóricas de forma a causar uma “corrosão da branquitude” (Veras, 2022, p. 168-169).

Voltando à dimensão territorial do candomblé, nosso campo nos confirmou a sua centralidade como agente proporcionador da vivência social. Afinal, é no terreiro que se dão as relações, a partir do que é tido como simbólico e pela negociação étnica: aquele que se torna candomblecista (o feito de santo) receberá outra etnia, sem, contudo, abdicar daquela sua “naturalmente” original, assim como não se importará em renegar outros credos que possua. Isso nos faz reforçar, de novo, a ideia de que o candomblé ultrapassa o âmbito meramente religioso, constituindo uma forma de existir no mundo, orientada por valores constituídos e de origem afrodiaspórica, a princípio, corrosivos da branquitude, hegemônica na sociedade brasileira:

O candomblé no Brasil é a expressão da resistência ancestral da negritude em uma sociedade historicamente racista. É um sistema multifacetado que, através da prática cotidiana, preza pela perpetuação de heranças africanas ancestrais. É um microcosmo de múltiplas referências onde a espiritualidade é inseparável das práticas comunitárias (Jonas FRANÇA, 2018). É sabido que a religião é uma das instituições sociais responsáveis por promover processos de

socialização (Peter BERGER, 2013), portanto, o espaço religioso do candomblé também tem, como potência, a possibilidade de fazer com que seus adeptos aprendam mais sobre as populações afrodiáspóricas, bem como suas cosmologias, e questões relacionadas à raça (Campanaro, 2021, p. 97-98).

## 2.2 Embranquecimento e branquitude: a discussão de forma mais clara

Entendidos o contexto e conceito de candomblé pelo qual nosso trabalho perpassará, outro ponto importante é a discussão teórica sobre embranquecimento nessa religiosidade. Como já foi dito, vamos nos nortear pela definição proposta por França (2018), quando distingue o embranquecimento da branquitude; ela que nos instiga a compreender como são diversas as questões, relacionadas com a presença do branco, que travessam a vida do terreiro que estudamos. Com o primeiro (embranquecimento) registramos a presença de indivíduos racialmente (auto-)classificados como brancos na religiosidade negra; enquanto com o segundo (branquitude) exploramos as formas pelas quais os valores eurocêntricos se manifestam nas relações simbólicas e sociais do terreiro – nesse aspecto a cor da pele ou a identificação étnico-racial não desempenham necessariamente um papel decisivo, já que um negro pode refletir branquitudes.

Assim, para efeito da nossa discussão, embranquecimento é a presença quantitativa de brancos, quando adentram aos cultos candomblecistas. Por outro lado, embora nos norteemos pelo binômio proposto por França (2018), mais adiante vamos nos distanciar do restante de seu posicionamento, porquanto teorias e correntes do pensamento psicanalítico vão evidenciar quanto segue: ainda que o embranquecimento e a branquitude possuam definições e efeitos práticos diversos, será impossível dissociar os dois conceitos de um sujeito branco, sendo que o sujeito preto poderá ou não reproduzir branquitudes.

Isso quer dizer que, se um indivíduo é socialmente considerado branco, esse sujeito será necessariamente portador de branquitudes, ainda que contra sua própria vontade consciente (Ibirapitanga; Schucman, 2023). Já com relação àquele sujeito preto, que também pode ser portador de branquitudes, a origem destas está na condução histórica, política e social brasileira (Souza, 2021). Dessa forma, nossa pesquisa busca se pautar inicialmente pelas diferenças entre os termos desse binômio, ao mesmo tempo em que pretende refletir sobre a convivência deles. Se o embranquecimento está ligado a uma ideia numérica, a branquitude será a forma pela qual esse valor quantitativo se transforma em qualitativo; com o indivíduo que terá sua conduta e ações informadas por valores eurocêntricos.

Historicamente, sabemos que o embranquecimento foi operado como instrumento para introduzir porções crescentes de branquitude numa sociedade brasileira em construção. Como veremos, ele está intimamente ligado à substantivação de uma política de inserção de brancos (europeus) voltada ao apagamento ou diluição de: a população preta, seja por suplantação, seja por genocídio (Vergne *et al*, 2015, p. 517); a população indígena, seja pela mestiçagem – baseada numa ideologia evolucionista de supremacia racial (Rodrigues, 2005) –, seja pela substituição deles (Bastide; Fernandes, 2008).

Por outro lado, embora o embranquecimento seja uma consequência indelével das formas pelas quais o Estado brasileiro se organizou, a nossa escolha pelo termo embranquecimento se deve ao fato de que, como já mencionado, traz a ideia quantitativa da presença de sujeitos socialmente considerados brancos, ao passo que entendemos que o termo branqueamento é um conceito que carrega outros significados, com uma forte conotação ideológica; ele, em particular, estaria intimamente ligado a um contexto histórico e sócio-político bem definido, assim como ao projeto de construção de uma nação racista ali realizado,

A ideologia do branqueamento era, portanto, uma espécie de darwinismo social que apostava na seleção natural em prol da “purificação étnica”, na vitória do elemento branco sobre o negro com a vantagem adicional de produzir, pelo cruzamento inter-racial, um homem ariano plenamente adaptado às condições brasileiras (Carone; Bento, 2002, p. 16).

Seguindo o pensamento psicanalítico sobre o tema, Léia Gonzáles e Carlos Hasenbalg (2022), também apontam no mesmo sentido

Vale recordar aqui um fato muito interessante, que nos remete à *ideologia do branqueamento*. Como se sabe, ela consiste no fato de os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, meios de comunicação etc.) veicularem valores que, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca (Gonzáles; Hasenbalg, 2002, p. 68).

Além disso, consideramos o termo embranquecimento mais adequado à nossa análise, uma vez que ele representa um movimento inverso àquele proposto pelo branqueamento: o primeiro indica a presença do branco em uma religiosidade preta, enquanto o segundo descreve posicionamentos de cunho racista.

### 2.2.1 Embranquecimento: algumas considerações histórico-sociais

Considerando que ao falarmos de embranquecimento do candomblé, estamos nos referindo aos aspectos quantitativos, ou seja, uma relação numérica de indivíduos



racionalmente classificados como brancos, uma análise prévia sobre as circunstâncias históricas, faz-nos compreender melhor essa realidade, já que a própria configuração étnica brasileira foi fortemente, senão totalmente, influenciada por políticas de branqueamento da população (Schwarcz, 1993, p. 18). Portanto, se o critério para análise do embranquecimento é quantitativo, as formas pelas quais essas proporções se efetivaram é de particular interesse para nossa análise.

Começando pelos dados censitários que trazem a região Sudeste como aquela em que o fenômeno do embranquecimento do candomblé foi mais acentuada – com ênfase no estado de São Paulo<sup>13</sup> –, podemos pensar neles a partir de uma revisão histórica das políticas de Estado que conduziram a questão racial no Brasil. Com relação ao estado de São Paulo, por exemplo, sabemos que ele foi constituído por uma população miscigenada (Bastide; Fernandes, 2008, p. 36) por influência do processo de urbanização e industrialização regional, destacadamente potencializados pelo fluxo imigratório de europeus (Sodré, 2019, p. 43).

E, segundo Lélia Gonzáles e Carlos Hasenbalg (2022, p. 112-113),

Dois fatores principais, ambos relacionados à estrutura desigual de oportunidades de mobilidade social depois da abolição, podem ser identificados como os determinantes das desigualdades raciais contemporâneas no Brasil: a desigual distribuição geográfica de brancos e negros e as práticas racistas do grupo racial dominante. Em relação ao primeiro aspecto, nota-se o que número desproporcional de negros vive nas regiões predominantemente agrárias e menos desenvolvidas do Brasil, onde as oportunidades econômicas e educacionais são muito menores do que no Sudeste, onde se concentra a parte majoritária da população branca. Essa segregação geográfica dos dois grupos raciais foi inicialmente condicionada pelo funcionamento do sistema escravista e posteriormente reforçada pelas políticas de estímulo à imigração europeia implementadas no Sudeste, cujo resultado foi a segmentação regional do mercado de trabalho entre o fim do escravismo e a década de 1930.

Nesse sentido, Roger Bastide e Florestan Fernandes em *Branços e negros em São Paulo* (2008), abordam como a sociedade paulista determinou as posições ocupadas pela sua população, privilegiando os brancos nessa nova organização que passa pelo êxodo rural, com o processo de industrialização e conseqüente urbanização não só da cidade de São Paulo, como do estado e a região sudeste. Assim, as políticas de branqueamento, que iniciaram entre 1888 e 1920, culminaram no convívio urbano entre pretos e brancos, sendo que estes, mesmo quando considerados pobres, pela cor da pele tinham ares de

---

<sup>13</sup> Nesse sentido, em *A cor do axé* Vagner Gonçalves e Rita de Cássia apontam como em São Paulo as relações raciais passam a ser socialmente relevantes no âmbito religioso do candomblé (Amaral; Silva, 1993). Além disso, Jonas França (2018) traz dados censitários sensíveis a essa discussão.

nobreza, enquanto aqueles continuavam a ser marginalizados e socialmente excluídos, sendo o vocábulo preto/negro ainda entendido como um sinônimo de escravizado (Bastide; Fernandes, 2008, p. 95).

Se o embranquecimento é amiúde analisado sob o viés econômico, conforme descrito acima, Lilian Mortiz Schwarcz (2012) insurge contra essa ideia, apontando para o fato de que o aspecto cultural deve sempre ser levado em consideração para o entendimento das questões raciais no Brasil, porquanto os preconceitos de raça e cor seriam marcadores culturais e não somente econômicos, simbolicamente introjetados na sociedade (Schwarcz, 2012, p. 76). Isso porque:

Na verdade, cor no Brasil é quase um vocabulário interno, com espaço para muitas derivações sociais. Como determinar a cor, se aqui não se fica para sempre negro, e se “embranquece” por dinheiro ou se “empretece” por queda social? Ainda mais: como falar de raça se as pessoas mudam a definição sobre si mesmas dependendo da circunstância, do momento e do contexto? Por aqui ninguém é “definitivamente” preto, ou sempre branco. Se, como diz o provérbio “a ocasião faz o ladrão”, no caso do nosso tema: “raça é coisa de momento ou de ambiente” (Schwarcz, 2012, p. 95).

Esse mimetismo social parece ir ao encontro da proposta do pensamento psicanalítico. Se antes abordamos o embranquecimento como fruto de uma determinada política nacional, por outro lado, Neusa Santos Souza (2021, p. 36) nos mostra um embranquecimento do preto, através da “existência e da experiência psicossociais”, o que se trata, em nossa opinião, da inoculação de branquitude, que abordaremos adiante.

Estabelecendo um diálogo entre os estudos socioculturais e a psicologia, em *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento do Brasil*, Carone e Bento (2002) identificam como responsáveis pelo embranquecimento: a) o embranquecimento a partir dos movimentos migratórios para mão de obra nas indústrias (Carone; Bento, 2002, p. 16); b) o embranquecimento como socialmente estabelecido, como positivo e desejável (Carone; Bento, 2002, p. 17); c) o embranquecimento a partir do processo de urbanização, pelo “caráter branco, ou embranquecido da cidade” (Carone; Bento, 2002, p. 64).

### 2.2.2 Branquitude entre o psicanalítico e o social: uma corrosão pela cosmologia de terreiro

Após esse panorama histórico-social do embranquecimento, permeando a sociedade brasileira e o universo afro candomblecista, pretendemos realizar uma

apresentação do estado da arte em relação ao elemento adjacente ou uma das consequências desse fenômeno: a branquitude. Se o estudo da antropologia afro-religiosa no Brasil iniciou-se com Nina Rodrigues (2005) pela publicação da obra *O animismo fetichista dos negros baianos*, em 1896, porque trouxe o negro como objeto de estudo ao lhe atribuir humanidade, após 24 anos, o estudo da branquitude, segundo Lia Vainer Schucman (2020), teve como marco inicial a construção teórica do sociólogo Du Bois:

O mesmo autor, no segundo capítulo e seu livro *Darkwater* (1920), publicou um ensaio intitulado “The souls of white folk” [As almas do povo branco], o qual, arrisco dizer, também nos dá estofos para começar a pensar em uma teorização sobre o que hoje chamamos de branquitude. Nesse sentido, o trabalho é precursor, pois é um dos primeiros que retratam o “branco” do ponto de vista de um escritor e teórico negro. Aqui temos uma virada epistemológica importante dos estudos raciais, pois nesse texto o objeto de estudo racial não é mais o negro estudado pelo branco, e sim, [...], um olhar posto sobre o branco feito por um sociólogo negro inserido em uma sociedade institucionalmente racista (Schucman, 2020, p. 53).

Em continuidade, a autora apresenta que o estado da arte a respeito da branquitude presente na dissertação de mestrado de Lourenço Cardoso (Cardoso *apud* Schucman, 2020, p. 68-69) constrói dois conceitos relacionados à branquitude: a crítica e a acrítica. Quanto à primeira, trata-se daquela em que o indivíduo ou uma coletividade de brancos desaprovam o racismo; já em relação a segunda, é aquela que se manifesta pelo discurso que mantém a ideia de superioridade racial dos brancos. Tudo isso, levaria à percepção de que, inclusive os brancos que discordam do racismo reconhecem a existência de vantagens, mesmo que simbólicas, que lhes são legadas, pelo fato deles estarem inseridos em uma sociedade racista. Nesse aspecto, a branquitude se faz presente, sobretudo pelos aspectos sociais brasileiros, de forma que “isso significava entender o que era ser branco no Brasil” (Schucman, 2020, p. 35).

Jôse Sales (2019) aponta que Lia Vainer Schucman é uma das pioneiras no estudo sobre a branquitude no Brasil e que assim a conceitua: “Como uma construção sócio-histórica resultante da ideia de uma superioridade da suposta raça branca responsável pelo fato dos sujeitos identificados como brancos possuírem privilégios (...)” (Sales, 2019, p. 41). Se a branquitude é um produto social, então, é imprescindível que ela seja observada a partir dos contextos e conjunturas que permeiam esses sistemas:

A branquitude precisa ser considerada “como a posição do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis (Steyn, 2004, p. 121). Nesse sentido, ser branco tem significados distintos compartilhados culturalmente em diferentes lugares. Nos EUA, ser branco está estritamente ligado à aparência, ao status e ao fenótipo; na África do Sul, fenótipo e origem são importantes demarcadores de brancura. Podemos então concordar com Sovik (2004) que argumentou que, no Brasil, “ser branco exige pele clara,

feições europeias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não exclui ter sangue negro” (Sovik, 2004, p. 366) (Schucman, 2020, p. 60).

Diante dessa construção epistemológica a respeito da branquitude, e que inclui tanto a branquitude crítica como a acrítica, consideramos como uma impossibilidade antropológica a dissociação da branquitude do sujeito socialmente considerado branco no Brasil. E nesse aspecto, distanciamos-nos de França (2018), para quem:

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 (França, 2018, p. 64).

Então, se consideramos que a branquitude é possível de se manifestar em todo e qualquer sujeito – independentemente de raça, etnia ou qualquer outro marcador social – em relação ao branco ela estará sempre presente, ainda que essa possa se estabelecer a partir de uma branquitude crítica.

Se a branquitude significa a identidade racial de um branco crítico antirracista que reprova seus privilégios raciais? No contexto brasileiro, quem melhor se insere neste perfil é o pesquisador branco de branquitude. Ou mais concretamente, a própria Edith Piza. Isso significa que, a autora propõe um conceito para benefício próprio, para se diferenciar, para se situar num patamar hierárquico acima. Isto é, o branco com branquitude encontra-se num nível elevado superior ao branco com branquitude porque é uma pessoa autocrítica contra seus privilégios raciais, enquanto o branco com branquitude não é. Porém, tanto branco com branquitude quanto com branquitude serão tratados da mesma forma pela sociedade, ambos terão vantagens raciais (Cardoso, 2017, p. 183).

Sales (2019, p. 103) tenta esclarecer os mecanismos psíquicos em que a branquitude teria sua gênese e por meio dos quais continuaria operando, inclusive nas mentes mais críticas:

[...] cabe ressaltar que compreender o Superego tal como Freud descreveu em 1933 [...] acena um possível caminho na elucidação para diversos aspectos da discriminação racial e do processo de subjetivação dos negros no Brasil e nos demais países marcados pelo tráfico e escravização dos negros. Partindo do princípio que valores sociais tradições de raça e povo são transmitidos de Superego em Superego, compreende-se melhor, por exemplo, porque a desconstrução da ideia de raça pelas ciências biológicas [...] não pôs fim à discriminação racial. Ademais, a partir desse estudo também entende melhor porque o mito negro, e seu correlato mito da branquitude, ainda se presentificam tão fortemente.

Se da análise acima reproduzida pudermos entender que é a partir de valores sociais e culturais que o Superego se transmite, então compreendemos que há a possibilidade da corrosão da branquitude pela inoculação do que chamamos de pretituidades nesses sujeitos a partir de vivência e experiência proporcionada pelo candomblé. Assim como Hermes Veras (2022, p. 168-169), Zélia Amador de Deus (2008) identifica isso como sendo possível pelo agenciamento proposto pela cosmologia afro-ameríndia, desfazendo o pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022).

Aliás, o terreiro como espaço fomentador de vivências, proporciona essa interação cosmológica, mas sob um viés inverso ao hegemonicamente estabelecido pela sociedade; quer dizer, no terreiro os valores afrodiaspóricos são os condutores da ordem da vida e a perspectiva de fundo comum (Sodré, 2019, p. 53, 56), de maneira que o branco acabará se sujeitando a esse sistema dominante e, conseqüentemente, abdicará ou se verá impedido, ainda que parcial e temporariamente, do exercício de sua branquitude.

Nessa toada, ao refletirmos sobre subversões do pensamento eurocêntrico, agenciadas principalmente por entidades como exus e pombagiras, conforme se observa das exposições de Geroges Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), Renato Ortiz (1999) e Stefania Caopone (2018), poderemos tomá-las como corrosões da branquitude. Para tanto, é preciso assumir o seguinte:

Dessa forma, i.é., descolonizando a própria maneira de pensar, o projeto pós-colonial procura “reinscrever” o colonizado na modernidade: não mais como “o outro” do Ocidente, mas sim como parte integrante e constitutiva daquilo que foi construído – discursivamente – como moderno (Hofbauer, 2011, p. 44).

Portanto, sendo a branquitude uma construção histórico-social hegemônica, os mecanismos de ordenamento dessa sociedade proporcionam as condições para que ela se instale e reproduza “naturalmente”. Um dos reflexos visíveis está contido na obra *Tornar-se negro* de Neusa Santos Souza (2021), onde a autora identifica que o padrão psíquico do negro é orientado pelos valores brancos, de forma tal que há uma rejeição de sua negritude e, não sendo possível embranquecer-se fenotipicamente, buscará embranquecer-se subjetivamente, pelo comportamento (Souza, 2021, p. 37).

Assim, a autora faz-nos entender quanto segue:

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (Souza, 2021, p. 53).

E, se as circunstâncias sociais fossem diversas<sup>14</sup>, ou seja, se a força ativa afrodiaspórica for a hegemônica, assim como o negro é embranquecido, também o branco poderia ser empretecido, tomando também por paradigma a reflexão a respeito do Superego (Sales, 2019). E nesse aspecto, de que o terreiro é um espaço em que há corrosão da branquitude em razão da centralidade e supremacia de um *ethos* africano – e não pretendemos aqui considerar o candomblé como puramente afro, mas como organização advinda e orientada pelos valores africanos que historicamente o constituiu –, ou seja, como espaço de manutenção de tradições e valores sociais, podemos observar a sujeição branca na situação que segue:

Alvinho de Omolu (Álvaro Pinto de Almeida), filho de santo de Cristóvão de Ogunjá do terreiro do Pantanal, foi o primeiro branco iniciado no Pantanal e um dos primeiros filhos de santo de Cristóvão no Rio de Janeiro. Conta ter sido muito discriminado em razão da cor de sua pele, pois se dizia na época que “um branco não tinha santo”. Em 1954, iniciar um branco não era tão frequente como nos dias de hoje. Alvinho deveria ter sido iniciado no culto do deus Logunedé, mas esta divindade, “cheia de encantos”, não poderia ser “fixada” na cabeça de um branco (Capone, 2018, p. 142).

Resguardadas as devidas nuances e problematizações que o depoimento de Alvinho pode ensejar, fica bastante patente nele a corrosão da branquitude agenciada pelo candomblé e, destacadamente, quando há a irmandade e união “pelos laços de iniciação às autoridades, particularmente à *Ìyálôrisà* e sobretudo aos antecessores e ancestrais do ‘terreiro’” (Santos, 2012, p. 37).

Isto posto, é oportuno esclarecer que, conforme aponta Andreas Hofbauer, os aspectos culturais que determinam as relações hierárquicas de poder, podem ensejar, não somente novas negociações étnico-raciais, mas conduzir também a novas cosmologias e etnicidades:

Assim, Hall entende que identidades individuais e coletivas articulam-se como um processo constante de negociação, como uma luta por significados dentro de discursos poderosos. Com a introdução do termo “novas etnicidades”, Hall (1991) posicionou-se também contra as velhas concepções essencializadas de grupo étnico e procurou justamente enfatizar a dimensão discursiva na construção das identidades coletivas (Hofbauer, 2011, p. 48).

---

<sup>14</sup> Ordep Serra (1995) identifica a sociedade soteropolitana como não representativa de uma realidade étnico-racial brasileira, porque em Salvador o negro teria lugares de poder e prestígio econômico, ao contrário do que se observa no restante do país.

### 2.2.3 Brancos no *xiré*<sup>15</sup>: elementos do embranquecimento do candomblé presentes nas etnografias de terreiro

Pelo que abordamos anteriormente, em uma sociedade racista como a brasileira, a inserção/interação do sujeito branco em uma religiosidade preta pode se considerar como ponto controverso dentro de uma lógica perversa da relação dominante *versus* dominados. Em particular, o pensamento antropológico contido nas obras dos teóricos das religiões afro-brasileiras, aponta há muito tempo para esse problema, que representa também o nosso objeto de pesquisa; na dissertação de Gabriel Banaggia (2008), encontramos um estado da arte sobre esse pensamento aplicado às religiões afro-brasileiras, que nos mostra também suas incongruências e desenvolvimentos.

Em busca da compreensão desse fenômeno, perpassamos por etnografias produzidas em diversos momentos históricos e também por várias teorias e propostas antropológicas, as quais consideramos não entrar necessariamente em conflito, diante do que nos propomos; entre elas, estão as obras de Nina Rodrigues (2005), Yvonne Maggie (1997), Roger Bastide (2001), Lilia Schwarcz (1993), Beatriz Góis Dantas (1988), Ordep Serra (1995), Renato Ortiz (1999) e Stefania Capone (2018) e Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), Rita de Cássia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva (1993).

São desses trabalhos, principalmente, que buscamos extrair os pontos de contato que evidenciam o embranquecimento do candomblé, ou seja, aqueles elementos e/ou fatores que tangenciam a relação do sujeito branco com uma religiosidade preta. E nesse aspecto, a relevância desses estudos antropológicos também se manifesta quando são tidos como paradigmas para o estudo de uma psicologia social do racismo:

Em contrapartida aos movimentos sociais e trabalhos acadêmicos que se articulam em torno da categoria “raça” na luta antirracista, os estudos dos antropólogos Peter Fry (2005), Yvonne Maggie (2004) [...] argumentam que a democracia racial não é apenas um mito, pois é a ideologia da democracia racial que produz uma realidade [...] ou seja, a tese produzida nesses estudos é de que o mito da democracia racial produz, de fato, democracias e uma identidade nacional brasileira (Schucman, 2020, p. 88).

Ao realizar essa investigação bibliográfica, passamos por questões como políticas públicas, urbanismo, mercado religioso, academicismos, etnicidade e tradição, por exemplo. Foram esses alguns dos principais marcadores que identificamos nas obras

---

<sup>15</sup> *Xiré* é a palavra utilizada nos candomblés para o momento em que se forma a roda e que se entoam os cânticos e as danças ritualísticas aos orixás. Ele é realizado em sentido anti-horário como forma de simbolizar o retorno ao passado, ancestralidade e tradição.

pesquisadas, como reveladores da forma como os brancos interagem com a religiosidade preta do candomblé.

Na presente seção, portanto, deparamo-nos com a maneira em que os elementos e categorias identificadas contribuem para o entendimento do embranquecimento do candomblé, mas também, será revelado como os fazeres antropológico e etnográfico para o estudo das religiões afro-brasileiras têm sido impregnados de uma ontologia científicista eurocêntrica que menospreza o caráter ativo da religiosidade preta candomblecista como evidente fator de empobrecimento de uma sociedade que se pretende branca.

É, justamente, para interpretar um afastamento das premissas eurocêntricas dos modelos interpretativos antropológicos que, na conclusão desta parte, tentaremos introduzir algum elemento para a construção de uma alterantropologia afro-brasileira (Viveiros de Castro, 2015, p. 34). Em particular, faremos isso através de um afastamento da concepção de um protagonismo negativo de Exú<sup>16</sup>, evidenciado em algumas dessas obras que o colocam em oposição a Oxalá<sup>17</sup>, como constituindo uma antítese, que, não obstante, revelaria menos sobre a cosmologia iorubana que sobre a imposição de um pensamento dominante, eurocentrado e moralizante (Prandi *apud* Hofbauer, 2001, p. 255-256).

O *xirê* é a cerimônia realizada nos candomblés que antecede o ápice da festividade-ritualística. É nele que se inicia a invocação dos orixás, seguindo uma ordem que pode variar de acordo com a vertente (nação), mas que em regra inicia com Exú – que é louvado antes de todos os orixás, preferencialmente quando ainda se está nos ritos internos e antes dos convidados chegarem – e finaliza com Oxalá. A forma pela qual se dança o *xirê* é circular e em sentido anti-horário, em busca do passado, da ancestralidade, da tradição. Assim como no *xirê*, fizemos um breve retorno ao passado, em busca da ancestralidade antropológica – o que Gabriel Banaggia (2008, p. 7) identificou como “uma espécie de mitologia dos estudos afro-brasileiros” –, para, a partir das construções teóricas, realizarmos uma breve análise sobre as influências e desenvolvimento do pensamento acadêmico sobre a religiosidade afro-brasileira que direcionou nossos olhares na análise de nosso campo; nessa tarefa, é impossível não realizar um diálogo

---

<sup>16</sup> Exú é um orixá do panteão iorubano, divindade responsável pelas encruzilhadas, pela comunicação, alegria, fertilidade masculina e mercados. As cores que o representam são o preto e o vermelho.

<sup>17</sup> Oxalá é o orixá do panteão iorubano responsável pela criação do mundo e do homem, é o regente da paz e do equilíbrio mental, que divide com Iemanjá.



entre a história e a antropologia, conforme defende Lilia Schwarcz (1993), tendo em vista os processos étnico-raciais de constituição do Brasil.

A escolha das obras que acompanharam nossa leitura e reflexão se deveu ao fato de que, coletivamente, representam a cadência do pensamento antropológico em sede das religiões de matrizes africanas no Brasil. Além disso, escolhemos aquelas obras que mais diretamente se relacionavam com nosso objeto de pesquisa, o embranquecimento do candomblé.

Um primeiro dado interessante, como aponta Gabriel Banaggia (2008), é que para além das cisões entre as perspectivas antropológicas nos estudos dessas religiosidades, há um marcador bastante evidente no que se refere ao espaço geográfico privilegiado no início dessas investigações. Se inicialmente a região nordeste, sobretudo a Bahia, era o foco de atenção de várias das produções antropológicas, há um impulsionamento e deslocamento desses estudos para a região Sudeste, com ênfase nas regiões metropolitanas de São Paulo e Rio de Janeiro (Banaggia, 2008, p.5).

Nesse aspecto, tal qual França (2018) observa, a região Sudeste pode ser observada como local em que a interação do branco com o universo religioso preto candomblecista se torna mais evidente e, apoiado por dados censitários, demonstra quantitativamente a presença desses sujeitos no seio das religiões de matrizes africanas sudestinas. Esse argumento embasou um dos nossos pontos de partidas para a presente pesquisa.

Retomando os devires das construções das teorias antropológicas, é a partir de 1970 que se destacam pesquisas que propõem um rompimento com a primeira geração de teóricos que teriam se norteado pelo evolucionismo (Rodrigues, 2005), e posteriormente por uma perspectiva sociológica, apegando-se a um ideal de purismo étnico e tradicional, feito de “africanismos”. Por outro lado, a partir desse período ocorreria uma “reviravolta teórica” em que se privilegiaria uma análise interna, reconhecendo uma certa autonomia dessas religiosidades e a busca do entendimento de como elas interagem com a sociedade circundante como agentes ativos, perspectiva facilitada pela influência do estrutural-funcionalismo britânico que permeou o Museu Nacional (Banaggia, 2008, p. 3-5).

Neste diapasão, a chamada segunda geração de antropólogos das religiões afro-brasileiras parece ter tentado um rompimento total com seus antecessores sem, no entanto, conseguir se desvencilhar completamente das construções anteriores

Conquanto o impacto destas obras seja inegável, o fato é que existe também uma série de sedimentos que não se deixaram levar pela enxurrada. Com isto, não se faz referência necessariamente a qualquer tipo de resgate da produção

anterior, na qual já era possível encontrar a presença da temática sociológica, como indicado alhures (cf. p. ex. Cavalcanti 1986a: 85-86, 94-95). Se ela lida sobretudo com os escritos desta fase recente de inspiração sociológica, mais especificamente com os textos de 1970 em diante, faz o possível também para levar em conta uma produção a eles contemporânea vista por vezes como estando “à margem” do debate (...) (Banaggia, 2008, p. 5).

E é por comungar do mesmo pensamento de Gabriel Banaggia (2008), que não consideramos serem as obras por nós estudadas completamente incongruentes, mas como complementares na medida em que são frutos de pensamentos distintos, embora ligados, que dirigem diversamente seus olhares e preocupações. Não queremos, com isso, corroborar posições notoriamente infelizes, como aquelas presente no racismo científico. Por outro lado, não podemos nos olvidar dos “achados etnográficos” presentes, mesmo nessas obras de ideologias rechaçáveis (até porque cientificamente invalidadas), que nos instigaram e evidenciaram as interações do branco dentro do candomblé.

E nesse sentido, o de que construções teóricas e etnográficas não se digladiam, posto que aquelas podem lançar a estas novos olhares, Ordep Serra (1995, p. 145) denuncia que além das oposições teóricas, vê-se na antropologia das religiões afro-brasileiras a criação de obras que não se comunicam:

A paz superficial se alimenta de fofocas: um livro ou artigo reconhecidamente polêmico é até possível que nunca chegue a ser criticado com franqueza, em letra de fôrma, porém seu autor fica com as orelhas em brasa até três dias depois de morto ou quatro de esquecido.

Contudo, parece inegável o fato de que o processo de desenvolvimento do pensamento científico ou, pelo menos, a tecnologia do pensamento antropológico no Brasil, especificamente no que concerne ao estudo das religiosidades afro-brasileiras, tenha iniciado subjugado ao modo “branco-europeu” no fazer científico (Birman, 1997). Tanto é assim que se inauguram os estudos afro-religiosos sob a égide do pensamento evolucionista.

Isto posto, a questão do embranquecimento e branquitude estão presentes em algumas das etnografias que consultamos, não por utilizarem essas categorias, mas por seu conteúdo e também ideologia condutora serem de cunho etnocêntrico e colonialista, segundo consideramos e também como apontam algumas críticas ou reflexões a respeito do tema (Banaggia, 2008). À continuação, veremos mais no detalhe alguns dos momentos que caracterizam o estudo antropológico das religiões de matrizes africanas.

### 2.2.3.1 Evolucionismo e tradição

Raimundo Nina Rodrigues (2005), ao inaugurar o estudo científico das religiões afro-brasileiras, mesmo sendo médico e trazendo a influência do evolucionismo e determinismo cultural, em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (2005), deixa bastante evidente o embasamento a partir da teoria evolucionista para uma análise sob o viés psíquico – dando ênfase às questões relacionadas à possessão, que para ele evidenciava uma patologia que, por sua vez, era sinal da superioridade racial dos brancos em relação aos pretos, os quais também teriam seus níveis de evolução ou superioridade racial entre seus grupos étnicos: o nagô superior ao banto, e assim por diante<sup>18</sup>.

Inegável é que, além de ser o pioneiro no estudo científico da religiosidade afro-brasileira, Nina Rodrigues também trouxe ineditismo sobre a posição que o povo preto e a sua cultura religiosa ocupavam em sua análise: de objeto, passaram a ser sujeitos, minimamente os pretos foram humanizados, vítimas do processo escravagista; e também traz alguns questionamentos relacionados à tradição que animarão o fazer antropológico posterior

Transportadas ao solo americano, sotopostas pela violência da escravidão ao catolicismo, imposto e ensinada oficialmente, diluído o elemento africano num grande meio social de composição heterogênea, forçosa e infalivelmente a pureza das práticas e rituais africanos terá desaparecido, substituída por práticas e crenças mestiçadas. Inteiro e puro só devemos encontrar o sentimento que anima as suas crenças, tão fetichista quando delas são o objeto as pedras, as árvores, os búzios da Costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catolicismo [...] menos do que buscar a filogênese africana do nosso fetichismo negro e indagar até onde se mantiveram puras as práticas e crenças religiosas importadas, é aquele meu intento (Rodrigues, 2005, p. 11-12).

Isso fica impresso na denúncia que ele faz sobre como o catolicismo baiano insere em si elementos “fetichistas” pretos e não o contrário (Rodrigues, 2005, p. 117). Além disso, também certificou que a religiosidade preta seria muito difícil de ser extirpada da realidade baiana, pela força que ela exercia entre seus membros – parece escrever em um tom desesperançoso, como assumindo o fracasso da tentativa epistemicida<sup>19</sup> e/ou genocida. Dessas observações contidas na obra, ainda que pelo viés evolucionista, temos

---

<sup>18</sup> Nesse aspecto, acerca de uma hierarquia racial, da leitura em o Espetáculo das Raças (Schwarcz p. 216-217), considero que a técnica em antropometria foi desenvolvida na Europa, para, por e pelo europeu, ou seja, uma vez considerada científica e plausível, por si só, já se teria uma confissão de que os próprios europeus seriam involuídos ou carregados do primitivismo do qual tanto se defendem/atacam. Ao utilizar os mesmos conceitos e técnicas com os povos pretos, africanos, gradariam esses últimos em ainda mais primitivos/bestiais que os europeus?

<sup>19</sup> Nesse sentido, “um negro que não se civiliza” é parte de uma “trilogia nefasta”, de acordo com Nina Rodrigues (Capone, 2018, p. 134).

elementos indicados que demonstram a potência afrodiaspórica que se imiscui em níveis simbólicos e, conforme apontaremos, também ontológicos na sociedade circundante.

Outras observações que tomam destaque para nossa discussão são: a) a perseguição aos cultos afro-brasileiros, sobretudo em território urbano (Rodrigues, 2005, p. 19), sendo que os preceitos religiosos nesse espaço eram mais severos que no meio rural (Rodrigues, 2005, p. 84); b) a superioridade dos “feiticeiros brancos” (Rodrigues, 2005, p. 29) a partir dos seus instrumentos tecnológicos; c) o indivíduo branco como ser apto a se tornar preto e como consumidor do mercado religioso preto (Rodrigues, 2005, p. 130)<sup>20</sup>.

#### 2.2.3.2 Culturalismo, sociedade e tradição

O sociólogo francês Roger Bastide debruçou-se em estudos brasileiros que perpassam pelos campos do sistema cultural europeu, negro, a sociologia do folclore e/ou das relações raciais, mas com proeminência nas religiões de matrizes africanas, destacadamente o candomblé baiano (Leal, 2023, p. 11). Para João Leal (2023), o interesse de Roger Bastide sobre os temas ligados à religiosidade afro-brasileira pode ter sido reforçado pela própria experiência desse importante sociólogo francês que viveu a religião protestante em seu país de origem, de forma que haveria uma proximidade nesse sentido pelo fato de ambas serem religiões perseguidas; aliado a isso, a amizade com Pierre Verger, outro francês teórico e religioso candomblecista, reforçariam os interesses de Bastide.

Para além disso, a influência de Roger Bastide se reflete também em sua carreira como docente da Universidade de São Paulo. Nesse aspecto, embora nosso foco esteja nas obras que colocam o candomblé como objeto de estudo, em busca dos elementos que contribuam com a discussão a respeito de seu embranquecimento, as contribuições e produções científicas do autor abordam questões políticas, econômicas e culturais acerca da racialidade e tensões étnicas (entre brancos e negros) no Brasil (Bastide, Fernandes, 2008).

Portanto, consideramos que as observações e descrições presentes nas obras de Roger Bastide interagem com nosso pensamento, seja pela contribuição na riqueza

---

<sup>20</sup> Mário Teixeira de Sá Junior realiza uma análise histórica acerca das religiões de matrizes africanas em sua dissertação de mestrado intitulada *A invenção da alva nação umbandista* e, considera relevantes nesse processo histórico as relações do mercado religioso entre o branco e o preto (Sá Junior, 2004, p. 53).

descritiva, seja pela pertinência e atualidade delas com aquelas que pudemos observar em nosso campo; e também pela sua forma de abordar a influência de aspectos sociais da sociedade brasileira, como a constituição das relações sociais a partir da industrialização do Sudeste, por exemplo.

De todo modo, se Roger Bastide por vezes é considerado como um autor que transmite a ideia de que o candomblé seria estanque e um exemplar de manutenção de tradições africanas puras no Brasil (Banaggia, 2008, p.15, 69), por outro, também se pode verificar que é considerado como fundador de uma sociologia ou, pelo menos, uma interpretação sociológica das religiões afro-brasileiras sem que, no entanto, não haja rica etnografia em seus trabalhos (Goldman, 2011).

Assim, embora a obra e o pensamento de Roger Bastide são por vezes taxados como síncronos e puristas, identificamos neles elementos que focam os processos de embranquecimento do candomblé, assim como a centralidade do axé, como força transformadora que participa da constante atualização do universo simbólico de uma cosmologia afrodiaspórica.

Dessa maneira, considerando as obras pelas quais perpassamos, pudemos destacar que, na obra *As Religiões Africanas do Brasil* (1971): o estudo sociológico que ele realiza demonstra que a interação do sujeito branco com a religiosidade preta é observada a partir de uma presença massiva desses nos cultos (Bastide, 1971b, p. 407); a cidade é vista como influenciadora da organização religiosa (Bastide, 1971b, p. 409-410) – principalmente São Paulo como mais branca (Bastide, 1971b, p. 412); a observação de brancos como chefes de cultos de baixo-espiritismo representa o reflexo de uma estratificação de cores de pele (Bastide, 1971b, p. 435), que constitui uma inversão da estratificação social em que os pretos não foram integrados ao sistema capitalista, já que sua mão de obra não era qualificada como a dos imigrantes para o trabalho em sistema fabril (Bastide, 1971a, p. 147).

### 2.2.3.3 Tradição, etnicidade e sociedade

Outro expoente da produção científica aqui considerada é Beatriz Góis Dantas, que em *Vovó nagô, papai branco* propõe uma análise contemporânea do estudo das religiões afro-brasileiras, entendidas não mais como um retorno à África, mas como o que se é aqui e agora (Dantas, 1988, p. 106); a autora foca os rearranjos simbólico que “se definem no contexto social presente” (Dantas, 1988, p. 26). E, considerando essa

influência social presente, a produção de uma cultura a partir de uma religiosidade afro-brasileira implicaria, para seus adeptos, a aquisição de prestígio.

Beatriz Góis Dantas (1988, p. 47), como vimos anteriormente, evidencia a existência de um discurso que se embasa em uma supremacia da ascendência nagô<sup>21</sup>. Ela destaca também a influência dos regionalismos na percepção ou organização religiosa: o Sudeste reproduzindo valores brancos e o Nordeste, com apego à pureza africana (Dantas, 1988, p. 62). Embora não faça menção direta à influência da organização urbana no exercício da religiosidade, pela fala da mãe de santo, parece haver uma preocupação com os toques e batuques realizados e como isso poderia gerar um transtorno aos demais. Aliás, a própria mãe de santo, utiliza a realização esporádica de festejos, como elemento legitimador de sua supremacia e pureza (Dantas, 1988, p. 97).

Ao analisar o discurso de pureza e tradição a partir de marcadores étnico-ancestrais, Dantas (1988) rompe com a ideia de que essas religiosidades manter-se-iam fidedignas ao passado e aos costumes, ritos tais quais os em África de outrora. E nesse sentido, em que pese o racismo científico expressado pelos teóricos evolucionistas, como Raimundo Nina Rodrigues, a presença branca já assinalada nos terreiros, não foi problematizada como transformadora ou, ao menos, interlocutora com essa realidade. Isso demonstra que, a preocupação dos antropólogos desses movimentos anteriores à década de 70, era no sentido de compreender ou taxar essas vivências religiosas como purismos, como reprodução assíncrona da cultura afro.

Sob essa ótica, Dantas busca romper com essa perspectiva quando analisa o discurso dos seus interlocutores que, ao se afirmarem por critério étnico e ancestral como elemento legitimador de uma supremacia n(d)o exercício religioso. Nesse ínterim, a influência dos processos históricos na condução ou reorganização dos símbolos (Birman *apud* Banaggia, 2008, p. 25) parece se coadunar com a ideia transmitida por Sahlins (2003) para quem a história não se dissocia dos (re)arranjos culturais propostos pelos povos.

Então, a análise realizada pela autora perpassa por categorias como tradição, etnicidade e pureza como elementos que extrapolam tão somente a legitimação de um exercício religioso; doutra vista, o que está evidenciado em sua perspectiva é como todas

---

<sup>21</sup> Acerca da pureza nagô como um critério de legitimação, é bastante curioso que a fala da mãe de santo, principalmente a respeito dos processos iniciáticos, desqualifica o candomblé de Salvador, que também possui a ascendência legitimadora. Vale ressaltar que o terreiro estudado por Beatriz Góis Dantas, não é o candomblé como aquele praticado em Salvador, mas trata-se do Xangô, não orixá, mas outra forma de religiosidade e culto dos orixás.

essas categorias e dinâmicas também se comunicam com a busca de uma legitimação social:

A exaltação da produção simbólica do negro “é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional”, e se torna “um mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural” (Dantas 1988: 208-209). A identidade do negro é limitada a espetáculo, e sua produção simbólica vira uma “mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso” (Dantas 1988: 209). Ainda que não se descarte “a capacidade de os subalternos criarem formas próprias de contrabalançarem a dominação”, a valorização da tradição africana faz-se “através de um processo que [a] celebra e reifica” (Dantas 1988: 209). Como “nas relações de poder entre os que dominam e os que são dominados geram-se imagens compensatórias e idealizadas da superioridade do inferior” (Dantas 1988: 207), os negros assumirão eles mesmos estas representações nacionalmente reificadas de suas religiões (Banaggia, 2008, p.39).

A autora também faz uma crítica aos estudos anteriores que, à sombra do evolucionismo e se espalhando nos pilares de pureza e tradição sob o viés culturalista, ignoraram o fato de que “as análises mais recentes não só não ignoram “a presença das classes médias e altas no Candomblé” como procuram ver o que ela significa “também para a configuração do seu prestígio” (Dantas 1988: 56)” (Banaggia, 2008, p. 64). Além disso, essa sanha dos antropólogos colocou essas religiões e religiosos nesses lugares do passado remoto, estanque, puro e, assim, Beatriz Góis Dantas (1988) considera que o movimento dos sacerdotes na busca pela África como apelo à legitimidade em muito se deveu ao impulso e vontade dos antropólogos, os quais por sua vez, legaram vantagens aos terreiros por proporcionarem certa proteção em relação às investidas policiais, tanto mais quando esses intelectuais alçam (ou são cooptados pelos pais e mães de santo?) (Dantas, 1988, p. 148).

Não só pelo título, mas pelo conteúdo etnográfico apresentando em *Vovó nagô, papai branco* evidenciam-se as relações profundas entre as possibilidades de exercício e vivência religiosa afro e a mestiçagem (a vó de Mãe Bilina é de origem africana e seu pai branco). Assim, a etnicidade é requisitada pelos sacerdotes como forma de autodiferenciação para se legitimarem como detentores do direito de culto; isso ainda que tal etnicidade seja elástica, relativizando as origens ou por as legitimar mesmo que parcialmente, conforme se verifica na mestiçagem.

Embora a crise ou o “drama” (Maggie, 1977), apresentando por Beatriz Góis Dantas (1988), apresenta-se na relação entre etnicidade, pureza e tradição e suas interlocuções com o universo religioso e, nesse sentido muito em decorrência do mercado religioso (Dantas, 1988, p.106), consideramos pertinente ao nosso campo a discussão, já

que por tais fatores e recursos argumentativos o branco não possuiria legitimidade para ascender no âmbito dessa religiosidade; isso, apesar de ser o retorno à África uma consequência do mito da democracia racial brasileira, proeminente nos anos de 1930 (Dantas, 1988, p.150).

Nesse aspecto, apesar de denunciar uma manobra social para reificação da cosmologia afrodiáspórica perpetrada no candomblé (Dantas, 1988), nossa pesquisa não pretende romantizar as relações entre o universo preto e branco. Ao contrário, os elementos etnográficos que buscamos nessa ancestralidade antropológica constituem documentos preciosos que, em nossa análise, estão impregnados de uma ideologia branca (de uma branquitude) que menospreza, invalida ou subjuga os valores afrodiáspóricos pela visão eurocentrada; ao passo que, nossa proposta via na direção oposta, de buscar nessas fontes evidências de uma potência afro presente no candomblé, com suas próprias epistemologia e ontologia afrodiáspóricas.

Passando a outro autor, o Ordep Serra de *Águas do rei* (1995), este apesar de ser alvo de críticas a respeito da própria pertinência ao grupo estudado e, portanto, de uma suposta parcialidade no fazer antropológico, é acusado de pertencer ao movimento que busca a supremacia da tradição e pureza, sobretudo a nagô. Não obstante, as reflexões e críticas contidas na obra do autor, apesar de Stefania Capone (1999) fazer forte oposição a ele, trazem argumentações e evidências etnográficas que permitem a compreensão de como os próprios praticantes do candomblé veem a si e aos demais a partir de posições étnicas, mas também de profissões religiosas, ainda que distintas:

Daí se dizer que “[d]ifícilmente se encontrará num ilê axé deste país quem afirme que sua religião é a única verdadeira. Fácil será deparar aí quem frequente outros cultos...” (Serra 1995a: 27). Pensar a herança tradicional da nação na qual se é iniciado como mais pura faz parte de uma diferenciação gradativa estabelecida pelos participantes das religiões afro-brasileiras entre os cultos, não de uma divisão monocrômica: “[O]s praticantes de todas as modalidades consideram as outras como legítimas, embora entendam que o Batuque é mais “forte” – eficaz – ritualmente, do que a Linha-Cruzada e esta mais do que a Umbanda “pura”.” (Corrêa 1992: 30). Admitem também, por exemplo, igualmente que os espíritos com que outras casas de culto se deparam são verdadeiros, ainda que possam discordar quanto à forma de tratamento mais adequada a lhes ser dispensada (Banaggia, 2008, p. 102).

E nesse sentido, Ordep Serra (1995) questiona se o sentido ou significado de pureza para aqueles que constituem a religiosidade candomblecista seria o mesmo daqueles cientistas que se propuseram a conceituar e analisar tais religiosidades a partir dessa categoria, tudo isso considerando que a filosofia e cosmologia afrodiáspórica são informadoras desses indivíduos candomblecistas. Assim,



O que parece ocorrer é a conjugação de um juízo de valor qualitativo feito pelos membros das casas de culto (muitos dos quais nem mesmo consideram que suas tradições são ‘religiões’ no mesmo sentido que dão ao termo quando se referem por exemplo ao catolicismo) a uma leitura binarista, nisso devedora do estrutural-funcionalismo, que iguala ‘puro’ a ‘verdadeiro’ ou ‘real’ e ‘misturado’ a ‘falso’ ou ‘ilegítimo’ (cf. p. ex. Capone 1999: 13). Imaginar que o etnocentrismo do povo-de-santo, ainda que patente, possua o mesmo caráter da oposição feita por estes estudiosos, não deixa de ser uma disposição etnocêntrica (Banaggia, 2008, p. 101)

Ainda no que se refere a uma “crítica do pensamento antropológico” em compulsoriamente estabelecer categorias étnicas e critérios de pureza nesses universos afro-religiosos, Ordep Serra (1995) constantemente evidencia que é da própria essência, *ethos*, desses povos o reconhecimento de outras etnicidades e, inclusive, religiosidades não sendo, portanto, possível aplicar o conceito de pureza academicamente estabelecido. Já que não há negação, supressão ou uma visão de superioridade étnica e/ou religiosa entre os candomblecistas, mesmo que haja um discurso desses praticantes que evidencia um modo melhor ou mais eficaz de se realizar algo – o que parece uma contradição, mas que para o autor é algo que se comunica com o campo simbólico e reverberaria em outro sentido para a pureza, dessa vez como competição por um mercado religioso e não como negação do outro.

Portanto, a pureza não é algo estanque, que esteja relacionada à validação de ser ou não ser real/verdadeira, mas uma categoria que pode ser negociada a partir de agenciamentos, ou seja, pode se tornar impuro e retornar à pureza de acordo com os espaços e decisões daquele sujeito que integra essas religiosidades:

Daí fazer pleno sentido Mãe Bilina, de acordo com a própria lógica dos cultos, afirmar que é possível deixar de ser nagô ao se misturar com baianos, ou voltar ao nagô puro ao se aproximar de seu terreiro (cf. Dantas 1988: 124). Assim, entende-se que “[p]ara explicar as profundas diferenças entre os sistemas de classificação dos ritos de origem negra dominantes em Salvador e Laranjeiras, torna-se necessário partir de considerações históricas” (Serra 1995b: 72), não de comparações nominais (Banaggia, 2008, p. 107).

E é sobre as negociações realizadas pelos agentes candomblecistas que parece haver uma forma muito êmica de se as realizar. Aponta o autor que, mesmo trazendo para si elementos e discursos tidos como brancos – como se pode verificar do uso do catolicismo como marcador de legitimidade – esses recursos, em verdade, são utilizados como forma de se estabelecer ainda mais nagô e menos embranquecido.

De todo jeito, se existem terreiros como o de Mãe Bilina que “tentam dar legitimidade a seu culto por meio da profissão de uma pureza, a rigor, cristã e “de alma branca”, definida pelo contraste com a magia negra dos “outros””, este ainda pode ser visto como a forma de resistência, ainda que “no limite

extremo do compromisso, da negação, do branqueamento” (cf. Serra 1995b: 156, 158) (Banaggia, 2008, p. 112).

Nesse diapasão, consideramos ao longo de nosso trabalho e, conforme se indica das leituras etnográficas em afro-religiosidade brasileira, que continua a haver uma supressão da identidade, autonomia e potência afrodiaspórica. Isso fica evidente, inclusive, ao longo da discussão do conceito de pureza que, insistentemente, é colocado sob a ótica eurocentrada, desconsiderando seu sentido e significado a partir das construções êmicas dos povos pretos.

Ainda no que tange a etnicidade, para Ordep Serra em *Águas do Rei* (1995), a religiosidade foi a forma pela qual os nagôs puderam construir prestígio e influência na sociedade, até mesmo entre os brancos; e ela é fomentadora de uma rede solidária e de parentesco simbólico (Serra, 1995, p. 46-47). Nesse sentido, embora a etnicidade seja um elemento identificador da origem cultural de um povo, ela não possui um condão que estagne, limite ou impossibilite o exercício e vivência da religiosidade por outros grupos étnicos.

A esse respeito, Ordep aponta que a etnicidade é passível de ser adquirida (Serra, 1995, p. 92), como é o caso de irmãos – nascidos na Europa – que iniciados em nações distintas do candomblé, não se identificam como ligados – simbolicamente – por relação de parentesco advindo da religiosidade (Serra, 1995, p. 104-105). Tudo isso, seria, então, a constatação de que a cultura representa o produto das escolhas feitas por um grupo a partir das forças e circunstâncias sociais nas quais se encontra, em contato (Serra, 1995, p. 79) e constante interação com a cultura de outros povos<sup>22</sup>.

Considerando que os nagôs são povos autônomos, apesar de terem sido escravizados, isso não teria retirado deles a sua capacidade de resistir e enfrentar a opressão branca, identificar as potencialidades deles, especificamente na forma pela qual organizaram-se religiosamente. É patente que empregaram uma lógica que transcende a realidade fática e material, assim como criaram simbolicamente uma relação de parentesco e sua etnicidade, sendo que os critérios distintivos entre os cultos são as origens étnicas que se mantêm vigentes até o presente (Serra, 1995, p. 110-111). Há, portanto, o que se considera como africanizar-se e como o terreiro agencia isso por reterritorializar a África no Brasil, “na diáspora através de um patrimônio simbólico

---

<sup>22</sup> “O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade” (Birman, 1997) demonstra que a interação social produz efeitos nos sujeitos que se relacionam e é por isso que a religiosidade africana, como cultura, afeta a sociedade e por essa também é afetada (Birman, 1997, p. 79),

consubstanciado no saber vinculado ao culto de muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (Sodré, 2019, p. 52), ou seja, “*africanus sum e não nigrus sum*” (França, 2018).

Constantemente, regionalismos<sup>23</sup> e questões espaciais surgem como uma categoria de análise para os estudos das religiões afro-brasileiras. É nesse sentido que Bastide (1985) revela uma diferença entre o candomblé urbano e o rural, quanto aos elementos ou à riqueza de informações e contatos que seriam mais intensos e promissores em um contexto urbano, algo que também foi identificado por Nina Rodrigues (2005). A cidade, portanto, seria um local mais racional e desenvolvido, ao passo que a zona rural estaria ligada ao primitivismo (Maggie, 1977, p. 12).

Ressalvadas as devidas proporções ritualísticas e simbólicas entre o culto candomblecista e o umbandista, os espaços físicos são extremamente preponderantes para a sorte dos cultos. Em *Guerra de Orixá* (1977), Yvonne Maggie aponta como a organização do terreiro de umbanda se dava a partir da necessidade do espaço para culto: uma casa alugada, no Rio de Janeiro, com mobília precária e cômodos adaptados para os cultos. Crises e tensões entre os membros são evidenciadas pela constituição jurídica do terreiro, ou seja, pela necessidade de uma organização formal perante a sociedade e poder público. A figura carismática do sacerdote parece ter cedido lugar à necessidade de uma autoridade intelectual ou técnica. A religião estava dividida em duas entidades: uma espiritual e outra técnico-formal-material.

A guerra estava instaurada, a figura do sacerdote, que sempre foi centralizadora dos ritos e cultos nas comunidades cedeu espaço a outra autoridade, a técnica e científica daquele que ocupava a posição de presidente da associação religiosa. O rompimento com as tradições era explicado pelos membros do terreiro como demandas, como magias e interferências de quem não os queria bem. Doutra vista, a erudição e o capital científico também são agenciados como forma de legitimação, ou ao menos facilitação da entrada de brancos no candomblé paulista (Amaral, Silva, 1993, p. 103, 109, 111).

Afastado o monopólio candomblecista sob a atenção e os estudos antropológicos afro-religiosos, a exemplo de *Guerra de Orixás*, Renato Ortiz faz uma análise da religião umbandista em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* (1999). Nessa obra, o autor considera

---

<sup>23</sup> Lilia Schwarcz (1993), em *O Espetáculo das Raças*, demonstra a acentuada diferença entre a forma pela qual São Paulo na sua construção científica rompia com a forma que Recife enfrentava as questões raciais. A autora menciona que São Paulo poderia ter sido mais progressista e vanguardista porque a sociedade seria formada por uma burguesia emergente, cuja origem não era a nobreza.

a religião umbandista como eminentemente branca, porque não reproduziria os valores africanos, mas se valeria de símbolos nacionais/originários brasileiros. As lideranças religiosas umbandistas teriam se reunido no Rio de Janeiro em uma tentativa de embranquecer a religião e unificar seus códigos e doutrinas no I Congresso do Espiritismo de Umbanda (1941). Novamente, parece haver a instrumentalização de recursos e estruturas técnicas, políticas e jurídicas para organização/exercício da religiosidade, tal qual se vê na etnografia de Maggie (1977), mas agora sob um caráter coletivo e de abrangência universal.

Em relação à obra *Guerra de Orixás* (1977), consideramos pertinente trazer os elementos identificados que permeiam a discussão do embranquecimento das religiões de matrizes africanas (é que *Guerra de Orixás* se passa em um terreiro de umbanda e não de candomblé), dada as similaridades de características sócio-culturais que tais religiosidades possuem. Além disso, por se tratar de um estudo que rompeu com correntes anteriores do pensamento antropológico, destaca-se pela forma como analisa a sociedade envolvente como forças que atravessam a realidade de um terreiro (Banaggia, 2008, p. 14-15), tal qual nos propomos: como a presença do branco atravessa, permeia o terreiro preto.

Ao considerar as relações presentes e, portanto, o afastamento da África passada, traz-se à tona a necessidade de estudos que levem em consideração a religião e sociedade a partir da mútua relação. Assim, por essa perspectiva, Yvonne Maggie (1977) faz uma análise a respeito de como elementos exteriores ao campo religioso – terreiro – nele adentram pelas forças sociais circundantes, sem, contudo, deixar de analisar as explicações simbólicas dadas pelos membros daquela comunidade às tensões – as chamadas demandas – como o meio pelo qual realizam um entendimento de mundo.

Ademais, é uma obra considerada como divisor de águas na produção antropológica brasileira por romper com o pensamento, até então, dominante nos estudos que viam no candomblé um retorno à África. Em *Guerra de Orixás* inaugura-se uma análise contemporânea das religiosidades de matrizes africanas, não mais como busca ou representação de um modo de vida tal qual aquele do passado (Bannagia, 2008, p. 13).

Fortemente influenciada por Victor Turner, a partir de uma perspectiva simbólica, o trabalho de Yvonne Maggie tem como fio condutor o conceito de drama social, a partir do qual seria possível evidenciar as dinâmicas de seus agentes e, atentando-se às estruturas simbólicas, poder-se-iam verificar as conduções sociais. Apesar disso, a autora salienta as diferenças constitutivas dos membros de uma sociedade africana, os *ndembu*,

estudados por Turner, em relação aos membros de uma sociedade brasileira e urbanizada, como é o caso dos terreiros, inclusive o por nós estudado e onde a urbe também marca sua influência, conforme demonstraremos. Entretanto, persegue-se a busca por padrões estruturais que sejam informadores ou geradores de tais dramas.

É nesse aspecto, o dos dramas sociais, que *Guerra de Orixás* traz em seu bojo uma análise a partir das tensões e conflitos entre os membros da comunidade-terreiro com foco nas relações de poder entre eles: tendo o pai de santo como exemplo máximo de autoridade e, quanto maior o grau hierárquico em direção a ele, mais domínio um membro terá sobre os demais. Dessa maneira, consideramos ser pertinente para nossa análise e, conforme se verificará no capítulo quatro, que essas nuances do poder entre membros do terreiro podem tangenciar uma branquitude ou ser, o que consideramos, pretitude. De toda sorte, mantém-se no presente observado (nosso campo) a existência de tais dramas oriundos das expressões de poder, que para Maggie variavam em suas manifestações entre código burocrático – posição social dos membros – e o código de santo – posição espiritual/religiosa deles.

Por outro lado, a partir do que pudemos observar, distanciamos-nos relativamente das conclusões de Yvonne Maggie no que concerne ao modo como conclui uma de suas análises. Segundo Gabriel Banaggia, *Guerra de Orixás* compreende que o terreiro seria uma forma invertida da representação social, em que há uma inversão estrutural proporcionada pelo poder exercido por médiuns:

Em sua pressuposição de inverter a hierarquia social mais ampla, entretanto, diz Guerra, os médiuns enganam-se a si mesmos, já que, na inversão estrutural que ali acontece, “os mais fortes tornam-se mais fracos. Os fracos agem como se fossem fortes. A liminalidade dos fortes socialmente não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos apresenta uma fantasia de superioridade estrutural” (Turner *apud* Maggie 1975: 132) (Banaggia, 2008, p. 22).

Assim, não menosprezamos as influências que as posições sociais e/ou religiosas dos membros do terreiro exercem no cotidiano das suas vivências. Tomada a ótica pela qual norteamos nossas observações, consideramos a agência dentro de um poder hierárquico no terreiro não como uma inversão do *status* social, mas como expressão de um poder hierárquico oriundo de fundamentos afrodiaspóricos. Talvez, essa análise enviesada revele um olhar branco e reprodutor de branquitude que insiste em reduzir a potência da episteme e ontologia afrodiaspórica, ou seja, sai-se dos lugares sociais para adentrar ao terreiro e, nele, tecer argumentação que reproduz a colonialidade e

subjugamento de tudo que é afro e preto por realizar uma categorização a partir de conceitos eurocêntricos.

Foi naquele terreiro – Caboclo Serra Negra – que vivi pela primeira vez a problemática que hoje ocupa minhas horas de trabalho: a importância de “ter estudo” para aquele grupo e a relação cotidiana entre brancos e negros na vida brasileira (Maggie, 1977, p. 9).

Então, é por isso que consideramos relevantes os dados etnográficos por ela trazidos, no que tange ao embranquecimento do candomblé e suas nuances, que por vezes são sutis e por outras saltam aos olhos, justamente pelo fato de que são conduções sociais ou, então, condições sociais que levam esse sujeito branco aos terreiros, conforme analisaremos no capítulo quatro, mas que, todavia, revelam que o exercício de autoridade hierárquica e poder, não é privilégio ou instituição branca, embora aparentemente pelo olhar teórico da antropologia, continua-se a menosprezar/problematizar/criticar o exercício desse poder quando realizado e/ou exercido por vieses e bases afro.

#### 2.2.3.4 Tradição é encruzilhada: os movimentos de legitimação mediados por Exu

O rompimento com uma perspectiva culturalista e de purismos, trouxe a figura de Exu como protagonista no desenvolvimento teórico de alguns autores, como Renato Ortiz (1999), Jorge Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), por exemplo, que nos mostram como a análise das religiões afro-brasileiras passou para um contexto social e político. Conforme nos revela também nosso campo, as características míticas de Exu possibilitariam olhares e experiências que remetem a uma contra-dialética, subversiva da ordem e manifestamente propulsora de novos caminhos, existências e discursos.

Para realizar tais análises, Renato Ortiz considera (1999) a forma pela qual Exu é representado/cultuado no ritual umbandista. Disso, entende que a umbanda se pretende como religião nacional; por isso ela reproduz os valores informativos da sociedade brasileira, incluindo a política de embranquecimento da nação, também presente na doutrina religiosa<sup>24</sup>. Nessa estrutura social brasileira, a imigração seria fator preponderante na reorganização do lugar ocupado pelo preto (Ortiz, 1999, p. 25-28). E por essa razão, São Paulo, que demandou a maior concentração de mão de obra imigrante,

---

<sup>24</sup> Renato Ortiz (1999) realiza uma análise simbólica do *locus* que os elementos africanos ocupam na organização hierárquica e ritualística da umbanda: um Exú demonizado e marginalizado, um preto velho subserviente e uma estrutura piramidal, representante das classes dominantes e dominadas (Ortiz, 1999, p. 118).

sobretudo europeia, se tornou mais branca que o Rio de Janeiro (Ortiz, 1999, p. 98), também do ponto de vista dos integrantes das religiosidades afro-brasileiras.

A urbanização também aparece com destaque na discussão acerca da temática religiosa. Sendo o espaço onde as diversas culturas convivem e se relacionam, a cidade é influenciadora da experiência religiosa (Ortiz, 1999, p. 54) e é tida como um centro de racionalização da religião umbandista, tal qual o modelo weberiano (Ortiz, 1999, p. 182). Tanto que, em uma sociedade capitalista, urbanizada e industrial, há a dissolução da memória negra, e a macumba seria o “primeiro produto desta transformação social” (Ortiz, 1999, p. 115). Portanto, “o processo de embranquecimento, assim como de empretecimento, resultam das próprias transformações sociais” (Ortiz, 1999, p. 48). E nesse ínterim:

A umbanda apareceu, no RS, na década de 30 (1930), vinda do centro do país. Sua origem, como lembra Ortiz, é decorrente de um duplo movimento: do “empretecimento” de certas práticas kardecistas, e do “embranquecimento de certas tradições africanas (R. Ortiz, 1975:30 e seguintes) (Oro, 1998, p. 34).

Privilegiando uma abordagem social – já que, “considerando que o social e o cultural são indissolúveis, devemos estudar os fenômenos da mudança, cultural, segundo os “quadros sociais da aculturação” (Ortiz, 1999, p. 14-15) –, chama atenção que, embora recaiam críticas sobre o autor, pelo fato dele considerar a origem da umbanda como branca e não afrodiaspórica, a análise dele aponta para um processo de empretecimento; este aconteceria a partir das conduções e proporções que a umbanda tomou em âmbito nacional. Portanto, esse autor considera a potência afrodiaspórica, ainda que para ele socialmente embranquecida (Ortiz, 1999, p. 40-45), diversamente do que acontece no caso de Rodrigues (2005), que não chegou a considerar os elementos candomblecistas dos quais estava impregnado o catolicismo como sinais de uma potência afrodiaspórica.

As categorias de análise como etnicidade, urbanização, imigração e política pública de embranquecimento da sociedade brasileira, emergem da necessidade de se refletir sobre outra categoria analítica, qual seja, a tradição, que é a todo momento invocada como fator de legitimação do exercício e prática na religiosidade afro-brasileira.

É a respeito da crise do conceito de tradição que Stefania Capone desenvolve seu trabalho. *A Busca da África no Candomblé* (2018) revela que o ideal de pureza tradicional seria, na verdade, uma elaboração das elites religiosas que estabeleceram a supremacia nagô (Capone, 2018, p. 57); isso se deu a partir de um caráter político que elegeu a África como fonte de reconhecimento de autoridade, mas que não estaria ligado a fatores étnicos,

porque é possível ser “louro de olhos azuis e dizer-se ‘africano’” (Capone, 2018, p. 58). Embora apresente um caso em que o primeiro branco iniciado no Axé Pantanal, no Rio de Janeiro, foi discriminado em razão da cor branca de sua pele, Capone (2018, p. 141-142) considera que é a “África que legitima tanto brancos quanto negros no mercado religioso, uma África que não parece mais ser patrimônio exclusivo dos descendentes de africanos” (Capone, p. 2018, 333).

*A busca da África* traz uma nova discussão nas construções antropológicas acerca das religiões de matrizes africanas, que até meados da década de 1980 se concentravam nos estudos das casas baianas; também privilegia a oitiva dos membros da religiosidade e, em ambos os casos, evidencia a construção de legitimação de práticas rituais a partir de um purismo e de uma africanidade (Capone, 2018, p. 12).

Destacadamente, a obra de Stefania Capone (2018) propõe trazer respostas e problematizar a visão consagrada por Beatriz Góis Dantas (1988) de que os níveis de poder insculpidos nos terreiros de candomblé se consolidam pelo discurso da pureza e tradição nagô (Capone, 2018, p.17). Além disso, não somente esse discurso consolidaria essa legitimidade, mas também os antropólogos e seus trabalhos corroborariam tais posturas – sendo relevante, então, observar que esses pensadores também foram utilizados pelos pais e mães de santo como ferramentas de legitimação, o que Stefania Capone não ignora, ao contrário. Para a autora, o foco de sua atenção estava exatamente na “agência das elites do candomblé” (Capone, 2018, p.18).

Pesquisando para além da Bahia, é no Rio de Janeiro que a autora compreende que o candomblé não é mais uma expressão de um Brasil negro, tal qual se pensava ao longo das obras do início do século XX e, a partir das quais se realizavam novas etnografias, sem que o candomblé fosse considerado seu objeto central; ou seja, estudavam-se outros elementos em que o candomblé entrava como coadjuvante.

É com base nos dados etnográficos que a autora revela haver processos de negociações entre humanos, espíritos e sociedade de forma tal que a tradição, entendida como estanque ou reprodutora de uma realidade passada é objeto de constantes atualizações que também são utilizadas pelo discurso legitimador da autoridade religiosa. Dessa maneira, o trabalho de Stefania Capone “pode trazer uma contribuição para uma antropologia reflexiva da religião” (Capone, 2018, p. 15).

Por conseguinte, e considerando a influência da construção teórica da antropologia em relação ao candomblé e a sua influência entre os membros dessas comunidades, é possível africanizar-se para além do ritual iniciático. Em outras palavras,



africanizar-se também se torna possível pela intelectualização e acesso aos livros e obras que tratam do tema do sagrado.

Dentre os pontos que a obra aborda e toca, destacadamente,

[...] pode-se enumerar o envolvimento dos pesquisadores com o campo; o letramento de iniciados dos cultos; a difusão do candomblé como religião universal; a transformação dos terreiros em espaço de brancos, ricos, privilegiados e incluídos; a importância das religiões afro-brasileiras para o Estado nacional; a presença destas religiões na mídia e na opinião pública etc. (Freitas 1999: 154) (Banaggia, 2008, p. 141).

Outros aspectos que nos chamam atenção na obra de Stefania Capone e que, por se coadunar com o que observamos em campo – como a figura de exu é moduladora de um processo de negociação entre os mundos branco e preto, a exemplo do que descreveremos sobre a figura da pombagira Maria Padilha – podem ser observados no comentário de Gabriel Bannagia (2008, p. 142):

Para tanto, a obra trata, por exemplo, dos significados que Exu, um dos principais espíritos do candomblé, recebe na África, acompanhando as transformações pelas quais essa entidade passa ao longo do tempo no Brasil por meio de um processo chamado “reafricanização” (Capone 1999: 53, 175). A tradição, assim, não é pensada “como um simples reservatório de ideias ou elementos culturais: ela é, antes de tudo, um modelo de interação social”. Daí sua importância como instrumento de construção da identidade, “por meio da seleção de um número determinado de características que ajudam a estabelecer as fronteiras entre [o] nós e os outros”. O livro prossegue: “O caráter interacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para marcar sua especificidade como algo que não é dado, mas continuamente reinventado, sempre investido por novas significações” (Capone 1999: 257).

A “insurgência” de Stefania Capone contra o discurso êmico parece ser marca em sua obra, que exalta Beatriz Góis Dantas (1988) e rechaça aqueles etnólogos que se tornaram candomblecistas, como Pierre Verger e Ordep Serra. Inegavelmente, as reflexões que traz a respeito de tradição e pureza são preciosas e precisas; por outro lado, a contínua crítica sobre as dinâmicas de um terreiro nos leva a crer que há a perpetuação do menosprezo da potência ontológica afrodiáspórica. Assim, além das críticas às produções antropológicas que valorizam categorias êmicas, o tom das reflexões da autora exacerba as análises acerca do mercado religioso (meios de aquisição de finanças), por exemplo. O que fica ao menos implicitamente indicado, é uma constante busca em desarticular as concepções e manifestações afro-religiosas, o que nos leva a questionar se não há uma invalidação ou supressão dos modos de existir desses povos a partir de uma construção teórica proposta pela autora; ou seja, ao passo que ela mesma critica as construções teóricas precedentes, por considerá-las uma exacerbação de africanidade, não

estaria ela suprimindo a episteme afrodiaspórica remanescente nos modos de vida e agir dos que integram essa religiosidade, realizando assim um ato de branquitude acadêmica?

Quanto a tudo isso, nos chama atenção que posicionamentos nesse sentido – o de negação do discurso êmico – reproduzem um colonialismo, uma vez que representam um “passar pano” para os seus. O que queremos dizer é que aparentemente se trata de reprodução de um eurocentrismo que perpetua seu discurso hegemônico pela negativa e crítica das produções “nativas”, ao mesmo tempo em que se promovem produções de si mesmos, como pode ser observado em *O baile dos celibatários* (Bourdieu, 2021), cujo conteúdo é uma etnografia sensível, mas de si e dos seus – europeus no caso.

E nesse aspecto, pode-se verificar que, mesmo sendo relativamente recente a discussão em torno da branquitude, a posição hegemônica e eurocêntrica conduzindo trabalhos científicos fica nítida quando

[...], o fato de que pais e mães-de-santo do candomblé aceitem em suas casas entidades como exus e pombagiras provenientes da umbanda, “estrategicamente reafriancizados”, entende-se pois esta é uma forma tanto de “aumentar o número de iniciados do terreiro” como de “garantir para si o monopólio da mediação com o sagrado” (Capone 1999: 180-181): “O que está em jogo aqui é o monopólio dessa África mítica, bem como o direito de explorar seus fundamentos para afirmar sua fidelidade à tradição” (Capone 1999: 293) (Banaggia 2008, p. 164).

O que percebemos é que os terreiros se tornam objetos de estudo para e a partir de bases de uma hegemonia branca (eurocêntrica). Ao se os pesquisar, reiteradamente retira-se deles a potência e agência dos sujeitos que compõem esses espaços, e insistentemente se colocam os Povos de Terreiro como sendo suprimidos e esmagados pela sociedade envolvente, sem considerar que são agentes potentes que exercem uma força contrária. Condenam-se seus discursos, colocam-se como vítimas da sociedade, no máximo como reagentes, mas nunca como agentes a partir de uma epistemologia e cosmologia afrodiaspóricas. Tanto é assim que a todo tempo fala-se em aquisição de legitimidade por parte desses Povos e, nunca, que são legítimos por serem/praticarem o que são/praticam.

Portanto, compreendemos que há sempre um discurso que problematiza o terreiro. Inicialmente conduzido por teorias evolucionistas, posteriormente por ideais de tradição e pureza e, em continuidade, por desconstruções teóricas que, no entanto, não se fundamentam num estudo dos terreiros como lugares de resistência e manutenção afrodiaspórica que encontram sua legitimidade em suas próprias existência, epistemologia e categorias. É, justamente, por identificar essa agência, orientada por tais valores, que nós consideramos ser o terreiro objeto de nossa análise um ambiente de corrosão da branquitude.

Disso tudo, sem a devida cautela, a análise por um viés afro-brasilianista pode vir a realizar uma reprodução de um discurso colonial, qual seja, em que o entendimento passaria apenas pelas categorias analíticas dos não iniciados, em detrimento da própria autonomia epistemológica das comunidades e povos que compõem as religiões afro-brasileiras. É importante, portanto, decidir de qual antropologia nos fazemos intérpretes:

“[Há uma antropologia] politizada, comprometida com a luta indígena, preocupada com a construção da sociedade nacional, anticolonialista, processualista, materialista, histórica, dialética e outras tantas virtudes. Do outro lado estaria uma certa antropologia metropolitana e seus agentes nativos, mentalmente colonizados e portanto colonialistas, escravos de paradigmas suspeitos – paradigmas essencialistas, naturalizantes, exotistas e mais uma enfiada de pecados político-epistemológicos” (Viveiros de Castro, 1999, p. 113).

Nesse ínterim, o fenômeno do embranquecimento do candomblé pode ser evidenciado também a partir de aspectos urbanos e, conseqüentemente, com todas as forças e formas que o urbanismo assume ou traz em si. Considerando que houve um aumento exponencial dos candomblés de São Paulo, sobretudo em razão dessa religiosidade ser considerada “mais poderosa” pelos umbandistas, que recorriam à iniciação do candomblé como fonte de legitimação e de poder mágico; também em relação aos efeitos da imigração, o Sudeste traria a dissolução étnica do candomblé, tornando-o uma religião universal; o crescimento das relações comerciais Brasil x África e a cultura pop dos anos 60 e 70 elevaram o prestígio do candomblé de forma tal que “ser iniciado no candomblé perdeu sua conotação negativa de atraso social e cultural: de “coisa de negros e pobres” o candomblé se transformou em uma prática cultural valorizada” (Capone, 2018, p. 147-151).

Dessa miscelânea produzida por aspectos históricos, econômicos e políticos, a tradição como categoria invocada para legitimação de uma pureza religiosa, sofre uma flexibilização a partir dos elementos sociais que compõem a estrutura material e subjetiva que compõem os terreiros. Esses elementos poderiam sobrepujar a autonomia e perspicácia dos povos pretos, colocando-os em um lugar de dominação constante. Por outro lado, a partir da concepção dos elementos simbólicos que integram o universo da religiosidade preta, o que se verifica é a capacidade de exercer uma força contrária à imposição da realidade moderna e capitalista (Lapassade; Luz, 1972, p. XIV).

É sobre essa força de resistência insculpida na natureza *trickster* de Exú, que Georges Lapassade (1972) reflete acerca da capacidade contraventora e a forma positiva

que a figura dos exus e pombagiras operam na vida dos adeptos e clientes da quimbanda<sup>25</sup>. Denota-se, portanto, que o simbolismo contido nas entidades, que em maior ou menor grau se aproximam das características epistemológicas do orixá nagô Exú, produz efeitos práticos e concretos, extrapolando a metafísica. Esse aspecto revela que, mesmo os candomblecistas e umbandistas que outrora foram acusados e discriminados – na verdade, até hoje ainda há a acusação, preconceito e intolerância religiosa –, passaram a direcionar acusações aos quimbandistas, deslegitimando-os (Lapassade; Luz, 1972, p. XVII).

Essas ponderações revelam a necessidade da compreensão simbólica do universo religioso afro. Afinal, parece ser contraditório que se acuse determinada religiosidade a partir de elementos e práticas que são próprios/idênticos daquele que faz a acusação.

A demonização de Exú já é largamente explicada pelos estudos antropológicos<sup>26</sup>. Esse Orixá aparece como contraventor, como aquele que causa a ruptura, modificação subversão da ordem estabelecida, o que o leva a ser considerado como o diabo bíblico (Lapassade; Luz, 1972, p. XIX). Entretanto, legar Exú a esse lugar quase exclusivo, parece ser outro resquício de uma forma branca, eurocêntrica, cristã, maniqueísta e cartesiana de se entender ou interpretar a cosmologia afro-brasileira. Seja como for, Exú foi embranquecido por uma ética eurocêntrica, ao contrário daquela orientadora da cosmovisão afro-candomblecista que seria aética (Prandi *apud* Hofbauer, 2012, p. 113).

Conforme assinala Banaggia (2008, p. 118), discutindo as críticas e posicionamentos entre Stefania Capone e Ordep Serra, o discurso êmico parece constantemente desvalorizado em relação a um discurso analítico. Não se trata de realizar filiações a um ou a outro, mas sim de reconhecer a polifonia e a complexidade desse campo e de seus participantes; é o caso, por exemplo, de Juana Elbein, acusada de embranquecer o Exú nagô e de fazer usos políticos a partir da posição que ocupa em seu duplo pertencimento à academia e a religiosidade.

Ultrapassadas essas pontuações, buscando uma reflexão a partir do simbolismo, como é próprio da epistemologia afro, se há uma figura geométrica que possa traduzir o pensamento e a forma de viver da religiosidade candomblecista, o círculo seria a melhor representação. Como já mencionamos, o *xirê* é circular, o mundo é explicado como um grande círculo, o que imprime uma simbologia de não sobreposição de elementos e

---

<sup>25</sup> No âmbito do universo umbandista, enquanto no Sudeste a classe média branca afirmava sua legitimidade pela quimbanda, no Nordeste a pureza da África era valorizada através do candomblé (Dantas, 1988, p. 62).

<sup>26</sup> Em *Vôvô Nagô, Papai Branco* (Dantas, 1988, p. 106) a própria mãe de santo entrevistada relaciona a figura de exú como sendo um ser maléfico, tal qual o diabo cristão.

divindades em detrimento de outros, mas uma complementaridade entre todos através de um fluxo contínuo e contíguo; o círculo contraria as representações por estruturas piramidais simbolicamente representativas de uma relação de dominância, a exemplo dos lugares destinados aos pretos velhos, exus e caboclos em um altar umbandista (Ortiz, 1999).

Ao considerarmos que o *xirê* é em forma circular e que se inicia com Exú e termina em Oxalá, podemos visualizar que eles estão imediatamente justapostos e imaginar que isso se trata de coincidência ou aleatoriedade, é invisibilizar o universo mítico iorubano, é deixar de ouvir aquilo que o ensinamento ancestral africano tem tentado preservar. Embora haja inúmeras particularidades, Exú e Oxalá apresentam um comportamento similar, intimamente ligado às características reprodutivas e ainda mais ligados ao gozo dos prazeres da vida (Prandi, 2013)<sup>27</sup>. É o que se pode depreender da observação de Renato Ortiz em “Exú, o anjo decaído”, quando entende que na umbanda, diante da impossibilidade de negação, realiza uma supressão das paixões, que ficam destinadas ao exu umbandista<sup>28</sup> (Ortiz, 1999, p. 143).

Portanto, a partir da relação que Exú e Oxalá possuem e de seus elementos comuns, pode-se reforçar que há uma supressão identitária desse último orixá, que é lido, visto e interpretado a partir de um *ethos* euro-cristão que se apega tão somente à figura paterna de Oxalá, o que realmente também é, mas que nega suas especificidades para acomodá-lo em uma posição similar ao Deus cristão retirando-lhe os elementos antropocêntricos que constituem sua identidade divina.

Ainda no que concerne à potência simbólica, que pode ser negociada e originar ou dar causa a um embranquecimento da episteme afrodiaspórica, acerca do universo umbandista, Renato Ortiz faz uma reflexão sobre como Oxalá e Iemanjá são representados como brancos, classificados como superiores e representantes da paz social, ao passo que os preto-velhos são tidos como inferiores (Ortiz, 1999, p. 118). E no mesmo sentido, Lilian Moritz Schwarcz, a partir da teoria de Victor Turner, elucida o seguinte:

Esse uso e a relação entre as cores não parece acidental. Como bem mostrou o antropólogo Victor Turner, há elementos essenciais a serem retirados a partir

---

<sup>27</sup> Em *Mitologia dos Orixás*, Reginaldo Prandi traz um compendio de mitos, os itans, que são as formas pelas quais a sociedade iorubana explica a concepção do universo, da vida, das relações. Dentre os mitos, vários mostram Oxalá se embriagando, desposando, até mesmo se embranquecendo em uma contenda com Exú (Prandi, 2013, p. 512, 513, 516).

<sup>28</sup> Ainda sobre essa supressão identitária, Stefania Capone considera que a natureza “desenfreada” que Exú apresentava em África foi “atenuada” no Brasil por “grupos de culto que sempre reivindicaram o monopólio da tradição africana (Capone, 2018, p. 56) embora não mencione quais sejam esses grupos ou parte deles.

de uma releitura das cores. Diz ele que entre os símbolos primordiais produzidos pelo homem estão as três cores – o preto, o vermelho e o branco –, que representam produtos do corpo humano cuja emissão ou produção está associada com o incremento da emoção. Segundo ele ainda, a essas experiências corporais corresponde uma percepção de poder ou ao menos de uma classificação de rótulo cromático. Por isso, afirma o antropólogo, as cores representam experiências físicas intensificadas e proporcionam classificações primordiais da realidade (Schwarcz, 2012, p. 102).

Percorremos as construções teóricas da antropologia da religião afro-brasileira em busca de elementos que pudessem revelar possíveis razões para o ingresso do sujeito branco no universo preto do candomblé. Encontramos nas diversas obras vários dados que apontam como essa interação pôde ser percebida.

Dentre tais trabalhos etnográficos percebemos que as menções aos sujeitos brancos, no âmbito da religiosidade preta, estão atreladas a questões relacionadas com conceitos e crises oriundas de um discurso que problematiza etnicidade e tradição; a estruturas e ideologias políticas como a imigração e o desenvolvimento urbano e cultura *pop*; a erudição e cientificismo como facilitadores da entrada do branco no candomblé; também, como os aspectos simbólicos inseridos na cosmologia religiosa afro-brasileira são cruciais para o entendimento dessa relação com o embranquecimento.

Por outro lado, se o que se busca é a compreensão do fenômeno do embranquecimento do candomblé, outra realidade foi-nos revelada pelas etnografias. Apesar de a todo instante e, em obras seculares, a presença do sujeito branco ser identificada permeando os candomblés, também é verdade que o terreiro sempre teve imiscuído no universo branco, interagindo e influenciando esses sujeitos brancos; contrariando o pensamento evolucionista e projeções nefastas de Nina Rodrigues (2005).

### 2.3 Abrindo e fechando caminhos: aspectos metodológicos da pesquisa em terreiro

Realizamos nesta pesquisa um estudo etnográfico no terreiro de candomblé *Ilê Alaketu Egbé Funfun Omó Obatalá* – Axé Nascente, em Campo Grande - MS. Assim o classificamos apoiando-nos na Teoria Interpretativa da Cultura pensada por Geertz (1978), para quem a etnografia não deve ser reduzida a um conjunto de técnicas e procedimentos, posto que praticar a etnografia

[...] é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele

representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle (Geertz, 1978, p. 15).

Além disso, pertencendo o etnólogo a uma categoria “nativa”, esse risco elaborado assumirá outros contornos, conforme poderá ser visto ao longo do trabalho; nele, há a tentativa expressa de trazer o leitor para dentro da realidade descrita, através, inclusive, da abertura de portas que costumam ficar fechadas para os não iniciados, pois “somente os iniciados passam por debaixo do *mariwó*”<sup>29</sup>.

Entendendo a etnografia como método alicerçado na busca por compreender diferentes maneiras de ver e participar do mundo, formas diferenciadas de ser, de apreensão de alteridades, concordamos com Fonseca (2000) quando destaca a importância dos estudos antropológicos dos fenômenos que nos rodeiam, em nossas redes urbanas, em detrimento da tendência de concentrar essas pesquisas em povos que vivem em locais afastados e com cotidianos muito distintos do nosso. Com efeito, tal estudo “significa, antes, olhar de forma realista para as diferenças culturais que existem no seio da sociedade de classe — sejam elas de classe, gênero, etnia ou geração; significa explorar o terreno que separa um indivíduo do outro [...]” (Fonseca, 2000, p. 9).

A partir dessas premissas é que, por meio da pesquisa etnográfica e observação participante (Malinowski, 1976), as nuances do fenômeno do embranquecimento do candomblé poderão ser identificadas, compreendidas e contextualizadas a fim de que seja possível a verificação das influências trazidas por esse viés de interação social.

Para conseguir olhar, ouvir, escrever e realizar o trabalho do antropólogo, conforme escreveu Cardoso de Oliveira (2006), faremos observações sistemáticas dos rituais e da convivência cotidiana ocorridos no terreiro de candomblé e também entrevistas semiestruturadas, em profundidade, e diálogos informais para termos um contato o mais íntimo possível com a visão de mundo dos integrantes; através dessa etnografia tentaremos também identificar os fatores que levam o branco a essa religiosidade, a partir da visão tanto do branco como do preto.

Conforme expõe Santos (2012), a pesquisa realizada “desde fora” pode resultar em análises pouco profundas, superficiais e que não traduzem os valores contidos nas práticas daquele objeto de pesquisa:

O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvimento iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são, na maioria das

---

<sup>29</sup> *Mariwó* é o termo iorubano que se refere às folhas do dendezeiro, com usos ritualísticos diversos, mas que nesse contexto são as que estão fixadas no batente da porta dos ambientes que são interditos aos não iniciados e não autorizados.

vezes, efetuadas “desde fora”, vistas através de seu próprio quadro de referências; raramente ele fala a língua de seus pesquisados e frequentemente recebe informações por intermédio de tradutores, que por sua vez, conhecem mal a língua do etnólogo. A observação parcial, a pouca convivência, não lhe permitem distinguir os fatos acidentais ou excepcionais, nem distinguir os ciclos ou sequências, nem as relações entre objetos dispersos ou de ritos aparentemente diacrônicos. Mesmo a utilização de uma terminologia vinda de sua própria área cultural ou profissional o levam, às vezes, a deformar o material observado (a célebre interpretação dos fenômenos de possessão em crise de epilepsia) (Santos, 2012, p. 16-17).

Isto é particularmente verdadeiro no caso do candomblé, uma religião de cunho iniciático, em que o acesso à informação, observação e até mesmo a autorização para presenciar determinados ritos estão condicionados a uma série de fatores, sendo permitidos somente àqueles que passaram pelo processo de iniciação e, além disso, possuam tempo e hierarquia suficientes que legue àquele sujeito o direito a tal acesso.

Nessa esteira, Santos e Brandão (2020, p. 5) se perguntam (e respondem) o seguinte:

Sendo o campo um Terreiro de Candomblé, onde a “pergunta é problemática” e o acesso ao saber é “estritamente controlado, de acordo com uma hierarquia iniciática” [...], como vivenciar esse dia a dia de modo a absorver melhor essa aprendizagem? Priorizando mais o ouvir e o observar; e menos o perguntar, penso eu.

Dessa maneira, a partir da própria essência hierárquica e organizacional do candomblé, verifica-se a observação participante como método mais adequado para a pesquisa, uma vez que permitirá o olhar “desde dentro para fora” (Santos, 2012, p. 17). Em particular, um etnógrafo iniciado no candomblé terá maiores condições de representar os valores, significados e simbolismos inseridos naquela sociedade a fim de entender, evidenciar as nuances do fenômeno do embranquecimento do candomblé, estabelecido pela relação paradoxal entre o homem branco e sua influência na religiosidade preta.

É nesse momento que insurge a pertinência do etnógrafo com o campo, como um nativo em relação ao fazer antropológico. Dadas as particularidades teológicas e organizacionais do candomblé, quais sejam – ser uma religião de cunho iniciático e hierárquica, que estabelece a (im)possibilidade de participação e presença física nos ambientes do terreiro – o etnógrafo não nativo poderia sofrer muitas limitações relativas ao seu acesso ao campo e por consequência à amplitude de dados disponíveis para a análise. Aliás, até mesmo o nativo, sofre limitações proporcionadas pela dinâmica do campo, conforme apontaremos adiante.



Nesse sentido, o fato de o etnógrafo ser um membro da comunidade candomblecista e gozar de uma posição hierárquica que garante a entrada e presença em todos os espaços do terreiro, traz uma “vantagem etnográfica”, que para além da possibilidade de interpretação do universo simbólico religioso, garante um posicionamento estratégico no campo.

Afinal, o fato de pertencer a esse universo religioso, somado à cor da pele e origem e classificação social branca do etnógrafo, bem como a de grande parte dos demais membros do terreiro que elegemos como nosso campo, e ao fato de possuir responsabilidades ligadas à hierarquia ocupada, representam todos elementos que aguçam o olhar e a sensibilidade antropológica para estudar o fenômeno do embranquecimento da religião preta; um exercício de branquitude crítica (Schucman, 2020), conforme pudemos identificar ao longo da pesquisa.

Ao que parece, o dilema de “estar aqui e estar lá” (Geertz, 1998) também nos acompanhará, talvez em um movimento inverso gabinete-campo-gabinete, como ocorreu com Nina Rodrigues, Roger Bastide, Pierre Verger, a título de exemplo, que ao estudarem a religiosidade candomblecista passaram a se tornar religiosos membros dessas comunidades (o que evidencia a relação entre a pertença religiosa e a possibilidade de análise de campo); a presente pesquisa será uma etnografia desenvolvida por alguém que já faz parte do próprio campo mas que dele sai em direção ao gabinete – a academia.

Não obstante a essas vantagens, reveladas pela relação entre o trabalho de campo e a minha “dupla identidade” como etnógrafo e nativo, não se podem olvidar os momentos de angústia que podem perpassar esse tipo de condição. O antropólogo em campo e de frente para suas tendências pessoais, suas particularidades, tem diante de si o que Romizi (2013) chama de “o maior desafio” que é o de o etnógrafo cair no engodo de se utilizar dos seus conhecimentos e percepções pessoais para validar suas próprias concepções. Entretanto, a impessoalidade absoluta parece ser utópica. Não é por acaso que Pals (2019), ao analisar a construção teórica de Weber, identifica que ele se debruçou em construir a aceitação da subjetividade como força intrínseca nas relações sociais, portanto nas ciências humanas.

Aqui se está diante do que se poderia considerar alteridade mínima ou inexistente, já que a pertença do etnógrafo ao grupo estudado poderia ensejar a sobreposição de suas subjetividades à realidade empírica. Se por um lado a alteridade foi inicialmente um dos fios condutores, senão a pedra angular para o desenvolvimento da teoria antropológica, quando a observação participante é realizada por um etnógrafo nativo, isso poderia lançar

dúvidas ou incertezas em relação à “construção da autoridade etnográfica” (Clifford, 2011), o que não seria qualquer ineditismo nas críticas da evolução do pensamento antropológico. Contudo, o olhar sensível do percurso de investigação antropológica, nos revelou que, mesmo sendo nativos, o terreiro estudado nos proporcionou experiências de alteridades imediatas e complexas, especialmente quando a interação com os membros do terreiro era realizada sob o código da antropologia. No entanto, há outro tipo de alteridade, esta sim fundamentalmente “religiosa”, que vivenciamos no terreiro quando aqui são recebidas pessoas procedentes de terreiros de fora do nosso campo, algo que abordaremos ao longo de nossa pesquisa.

Se nossa pertença ao universo estudado não nos isenta completamente da experiência da alteridade, por outro lado ela pode representar um importante recurso interpretativo. Nesse sentido, seguimos Romizi (2013) quando, em sua pesquisa de doutorado junto com migrantes equatorianos católicos, operou sua identidade católica como uma ferramenta agregadora para a hermenêutica; ele (Romizi, 2013, p. 70), por sua vez, segue Evans-Pritchard, quando este relativiza o grau de assertividade interpretativa na construção da teoria religiosa realizada por autores que não detinham conhecimentos sobre o universo religioso.

Não contrariando as construções teóricas precedentes, mas como demonstração empírica da pertinência dessas análises, a etnografia realizada por Romizi (2013) reforça a posição privilegiada do observador participante, quando esse é reconhecido como membro da comunidade religiosa observada. Assim, identificou as seguintes vantagens: a primeira, o conhecimento simbólico do universo religioso pôde auxiliar na interpretação dos dados e depoimentos colhidos; e, a segunda, a integração ao habitat se deu, senão sem total desconfiança, com maior facilidade.

Assim, seguimos também Clifford (2011), quando, discorrendo sobre a construção da autoridade etnográfica, coloca sempre a observação participante como prática necessária do fazer etnográfico, mas sempre condicionada ao *modus operandi* do etnógrafo com sua forma peculiar de extrair (e produzir) dados do próprio campo de pesquisa. Portanto, apesar da posição que ocupamos nesse universo religioso do candomblé poder ensejar subjetividades e posicionamentos pessoais, propusemo-nos encontrar um “equilíbrio” ideal entre distanciamento (“exotizando” o campo estudado) e familiaridade (empregando nossos conhecimentos em chave interpretativa).

E nesse fazer antropológico desde dentro, parece haver bastante proximidade entre nosso modo de proceder e diversos aspectos do trabalho de Robson Cruz (1995), que

ocupa a mesma posição hierárquica que o etnógrafo deste trabalho, bem como também realiza a transcrição com recursos linguísticos análogos aos aqui adotados. Para Cruz (1995, p. 103):

Mesmo me autodenominando na descrição do rito na terceira pessoa (o Pai Pequeno), de forma alguma negligenciei a minha própria função como informante especializado, e fiquei bastante consciente de minha função dupla durante o processo antes mencionado de conhecimento do papel de explicador.

Inicialmente pretendíamos realizar nosso trabalho com o apoio de 11 entrevistas semiestruturadas, sem prejuízo da observação participante. Aliás, é a partir dessa última, que a análise dos discursos de nossos interlocutores se torna mais inteligível. Não obstante, surgiu em nosso trabalho algo que não esperávamos. Se a ideia inicial se estabeleceu pela realização de 11 entrevistas, foram executadas tão somente seis. Ocorreu que ao longo do nosso trabalho de campo, propusemos às pessoas selecionadas reiteradamente – três vezes – o convite para participação por meio das entrevistas. A reincidência dos convites se deveu pelo não pronto aceite para a participação. Pensamos que possa ter ocorrido um sem fim de motivos para que as pessoas não negassem abertamente a vontade de participar, mas também não aceitassem; tornou-se um jogo de silêncios, um dizer tudo sem dizer nada.

Por essa razão, após o convite ser feito e refeito, optamos pela não insistência, porque ao etnógrafo recaiu o peso da sua dupla pertinência: entre o nativo e sacerdote da comunidade e o antropólogo pesquisador. Temendo que a insistência pudesse macular qualquer uma dessas posições, também nos silenciámos a partir do terceiro convite. Afinal, se a hierarquia poderia garantir o acesso aos interlocutores, por outro ela poderia ser fragilizada em razão da iniciativa científica e vice-versa, resultando em um abalo nas duas esferas ou âmbitos da vivência no terreiro.

De toda sorte, consideramos que as entrevistas realizadas foram bem sucedidas e revelaram elementos pertinentes à nossa discussão. Além disso, também é possível nos valer do tempo de permanência em campo, 13 anos até os dias atuais, o que nos garantiu uma sensibilidade e possibilidade do falar “desde dentro” (Santos, 2012) como tradutores dos simbolismos (Romizi, 2013) presentes no candomblé.

Ainda no que tange à dupla pertinência do etnógrafo, dadas as atribuições e responsabilidades que ele possui com a comunidade estudada, emergiram também situações etnograficamente desvantajosas ligadas a esse lugar. Dentre as questões e ocorrências que consideramos oportuno mencionar, a execução de tarefas ao longo dos

dias e rituais, principalmente quando se trata do festejo de Oxalá, acaba por impedir uma plena vivência para observação participante, principalmente nos momentos em que há o transe. Entretanto, a esse respeito, consideramos isto não ser algo que macule ou fulmine nosso trabalho, já que pensamos ser uma impossibilidade a onipresença etnográfica, seja em que campo for. Afinal,

se por um lado, a iniciação do antropólogo ou a atribuição de um cargo hierárquico podem ajudar na observação participante do terreiro, por outro, podem fazer com que o antropólogo em muitos momentos tenha que sair da sua condição de observador para participar efetivamente dos rituais (Silva, 2015, p. 108).

Ainda no que concerne aos aspectos pessoais do etnógrafo, em relação à busca da compreensão do fenômeno do embranquecimento do candomblé, consideramos que o fato de ser branco possibilitou acessar as pessoas de forma menos retraída, já que como se percebe nas questões raciais, há um certo pudor ou receio de exposição dos pensamentos e discursos. Assim, concordamos com o que aponta Lia Vainer Schucman (2020, p. 38) quando afirma o seguinte: “O fato de eu ser branca possibilitou que os sujeitos, muitas vezes, se sentissem confortáveis para falar o que realmente pensam do tema”.

Entretanto, é importante ressaltar que a (auto)reflexão antropológica sobre as particularidades e pertinências do etnógrafo, sua subjetividade, não tem por objetivo a invalidação da sua experiência de campo, mas apenas uma problematização do papel por ele exercido:

Verdades etnográficas são verdades parciais (*partial truths*), afirma James Clifford, no texto introdutório à famosa *Writing Culture* (1986). Não precisamos aderir a todas as premissas da perspectiva pós-moderna cliffordiana para consentirmos que não somente os lugares de fala, mas também diferentes enfoques e recortes privilegiados pelos agentes sociais marcam os discursos, moldam olhares e abordagens; eles são assumidos de forma mais ou menos consciente; neles expressam-se perspectivas socioculturais, opções de ordem ideológica e/ou teórico-metodológica etc. (Hofbauer, 2012, p. 114).

Finalmente, também precisamos reconhecer que a relação nativa do etnógrafo com o campo proporcionou a interlocução da pesquisa com os pesquisados; à medida que nosso trabalho ia se desenvolvendo, a comunidade também começava a partilhar de nossos problemas de pesquisa e a nos proporcionar constantes contribuições, em termos de uma interlocução que ia muito além das entrevistas.

Outra nuance que nos remete às metodologias adotadas no terreiro está focada no protagonismo do pai de santo em todas essas relações. Aliás, como abordamos nesse

trabalho, essa existência do ser humano pai de santo se comunica e se confunde com a do próprio terreiro (imóvel), o que corrobora aquilo que já é muito perceptível na antropologia de terreiro: o sacerdote (pai ou mãe de santo) na centralidade dos trabalhos acadêmicos. E, nesse sentido, descrever nosso campo perpassou pela descrição de um relato biográfico do próprio pai de santo fundador do terreiro já que “para contar a história do Axé Nascente tenho que voltar no tempo para contar como tudo aconteceu” (Babá Pedro, em conversa na cozinha de casa, em 22 de dezembro de 2022), conforme nos confidenciou o pai de santo. Portanto, também fomos levados a realizar, ao menos um exercício, de uma etnobiografia (Goldenberg, 2004) que se revela um “produto de um discurso autoral proferido por um sujeito num processo de reinvenção identitária mediada por uma relação” (Gonçalves, 2012, p. 24).

Por isso, recordamo-nos da lição de Mirian Goldenberg (2004), para quem a biografia ou a etnobiografia enriquece a possibilidade dos pensamentos e reflexões por revelarem o “singular universal” (Denzin *apud* Goldenberg, 2004, p. 37), ao trazer análises sobre a história de vida de Mozart. Ao que parece, não somente nas teias metodológicas o singular e o universal caminham juntos, já que: “O universal sim. Mas há muito que Hegel nos mostrou o caminho até lá: o universal, certamente, mas não por negação, e sim como aprofundamento da nossa própria singularidade” (Césaire, 2022, p. 222).

O âmbito das entrevistas, também, nos apresentou uma crise metodológica, relacionada a nossos modos de operar e realizá-las. Por um lado, pensamos que a realização das entrevistas semiestruturadas sem prévio preparo, traria mais naturalidade e espontaneidade nas informações prolatadas; por outro, fomos interpelados pelo pai de santo, que nos requisitou ter sido preparado anteriormente para que pudesse ser entrevistado. Nesse aspecto, não notamos um pudor ou tentativas de negociação, com escolha de informações, mas nos deparamos com a profundidade e sensibilidade do tema central da entrevista, o luto. Por isso, nos encontramos diante do que Vagner Gonçalves da Silva (2015) considera como constrangimentos mútuos na pesquisa de campo em terreiro. Além disso, o autor também sugere a utilização de um recurso metodológico baseado na exposição da intenção do objetivo da expectativa da pergunta realizada ao interlocutor. E, embora isso possa fazer com que esse se prepare ou crie uma resposta artificial mascarada socialmente, correta e polida, a posição que o etnógrafo ocupa possibilita, a partir do conhecimento pré-existente de anos de relação com os

interlocutores, conseguir mensurar e/ou avaliar o grau de voluntariedade e de pertinência da resposta obtida (Silva, 2015, p. 54).

Por fim, também consideramos como um apontamento metodológico pertinente a justificativa pela escolha de determinados termos em detrimento a outros. Em nosso trabalho optamos pelo vocábulo empretecimento como antônimo de embranquecimento e pretitude como antônimo de branquitude, uma vez que não identificamos produções científicas que pudessem trazer um conceito ou termo adequado aos lugares nos quais nossa pesquisa nos levou. Não se trata de maneira alguma de supressão da existência ou potência preta, nem romantizar as questões que norteiam as relações raciais entre brancos e pretos. Ao contrário de suprimir a identidade preta, consideramos a utilização dos termos empretecimento e pretitude justamente pelas perspectivas epistemológicas que perpassaram nosso campo e que consideramos oriundas de uma ontologia afro. Afinal,

Diga-se de passagem, eu pessoalmente nunca consegui me acostumar com a ideia de que milhares de pessoas africanas que o tráfico negreiro outrora trouxe às Américas não teriam tido nenhuma importância além daquela que pudesse ser medida por sua força animal – uma força animal análoga e não necessariamente superior à do cavalo ou do boi – e que não teriam impregnado as civilizações nascentes com uma série de valores fundamentais de que essas sociedades passariam a estar potencialmente imbuídas (Césaire, 2022, p. 216).

Nesse sentido, optamos pela não utilização do termo negro ou negritude, porquanto recai sobre essas categorias críticas em relação a forma pela qual se estabeleceram. Tratar-se-ia, segundo Lourenço Cardoso (2014, p. 114-115) de categorias socialmente impostas e forjadas num processo de resistência identitária do negro, ou seja, uma maneira reativa ao mundo eurocêntrico.

Ademais, quando nos atemos ao termo preto e não negro, isso se deve ao fato de que o conceito de negro agrega também os pardos, frutos da miscigenação brasileira e, por isso, não expressaria a ideia de um retorno à África, não aquele retorno utópico de resgate de tradição e de um passado perdido, mas no sentido de ancestralidade e comunicabilidade com o continente além-mar e suas epistemes:

A definição de negro no Brasil é uma definição política. Há muito tempo, o movimento negro vem construindo esse conceito. Negro compreende aqueles que o IBGE chama de preto e de pardo. [...] O que aconteceu é aquilo que alguns chamam hoje de colorismo. As pessoas são discriminadas de acordo com a nuance da cor da pele, do mais claro ao mais escuro. Em alguns contextos, uma negra como ela é chamada de morena; em outro, se torna uma neguinha metida; e numa outra situação pode ser discriminada por ser mais clara (Munanga, 2019, p. 2).

Tudo isso parece ainda reproduzir as impressões de Yvone Maggie (1977, p. 15-16), que, em sua análise, vislumbrava o prestígio das religiões por sua conexão com a África e não pelo fato de ser negras – seria depreciativo àquela época; efetivamente, em nosso trabalho estamos convictos de que é o ser preto (tomado na sua declinação social, não racial) – e preto brasileiro – o que revela as potências afrodiaspóricas.





### **3 ENTRE PESSOAS E LUGARES: OS FILHOS BRANCOS DA FÉ DE NEGRA RAIZ**

Ao se pesquisar um terreiro de candomblé, quanto mais ao se o viver, depara-se com uma estrutura em que o terreiro como espaço facilitador ou proporcionador de experiências está intimamente ligado à figura do sacerdote, que por sua vez ocupa a posição central; quer dizer, a figura do pai ou mãe de santo é nevrálgica e balizadora dessas relações a ponto de se confundir o terreiro com a própria identidade desses sacerdotes. Em particular, discutiremos nesse trabalho o candomblé também como uma forma de existir no mundo a partir de valores afrodiaspóricos encarnados na figura do sacerdote.

Talvez essa relação híbrida entre a organização religiosa e a ligação ou identificação simultânea com a figura sacerdotal seja ocasionada por um excesso de poder carismático, mas também pelo fato do babalorixá, o terreiro e os filhos de santo serem portadores de axé, sendo que

Ao designar coisas distintas, o axé talvez signifique antes de tudo a abertura do mundo, uma potência inclusiva e autodiferenciante. Se ele é uma força vital, tal como a alma ameríndia não dá vida fixando identidades, mas colocando o ente em relação com algo fora de si (Vanzolini, 2014, p. 281).

Dessa cosmologia afro, a relação entre o indivíduo e o que é sagrado é evidenciada pelo processo iniciático – feitura de santo –, um momento em que tanto o orixá, como a própria pessoa são feitas. Isso envolve a impossibilidade de conceber uma separação total entre o que é tido como secular e ordinário e aquilo que é estabelecido como transcendente e extraordinário.

Portanto, as imbricações entre a pessoa e as relações oportunizadas pelo/no terreiro, sugerem que há uma fundição entre o que é considerado como figura divina (os orixás) e a pessoa humana; é possível visualizar isso, não apenas na constituição da figura do pai de santo, mas também nas dos próprios filhos de santo do terreiro. Essa confusão entre divino e humano aparece, por exemplo, em ocasião de momentos de tensão no terreiro, em verbalizações referidas a atitudes negativas ou de omissão de algum pai de santo convidado: “mas o erro foi meu, em acreditar que ele era meu pai de verdade e de (orixá regente dessa pessoa), mas ele somente é pai de (orixá regente dessa pessoa)”.

Abordaremos de forma mais apropriada o que ficou evidenciado na fala acima, relativa a um momento de tensão entre terreiros distintos, mas ligados por um parentesco

simbólico proporcionado pela estrutura religiosa. Para o momento, trouxemos essa observação porque a consideramos ser uma evidência de como a relação de continuidade entre a pessoa e seu orixá é constitutiva da dimensão ontológica dessa vivência religiosa.

Consideramos oportuno trazer essa reflexão breve e prévia para demonstrar que essa relação pessoa-orixá extrapola a figura sacerdotal, estando presente em outros níveis hierárquicos estabelecidos no terreiro. Isso nos sugere que é próprio dessa religiosidade/modo de viver conceber uma integração de seres humanos e divinos, conforme se denota das reflexões de Muniz Sodré acerca do terreiro-espaco e a cosmogonia candomblecista, “embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção radical entre o profano e o sagrado [...]” (Sodré, 2019, p. 53).

Isto posto, seria impossível fazer uma descrição do nosso campo, sem partir da figura sacerdotal, o pai de santo, emblemática das relações que acabamos de referir e centralizadora da vida do terreiro. Com efeito, para as reflexões provocadas por nosso trabalho, ficou evidente a centralidade e o protagonismo do sacerdote nas relações entre humanos e entre humanos e divindades. Entendemos que essa centralidade se deve a alguns fatores, que identificamos pela vivência e a observação.

O primeiro está relacionado diretamente com a própria hierarquia: sendo o principal sacerdote, naturalmente se concentrarão na figura dele os principais atos e também responsabilidades. É com o pai de santo que os primeiros contatos são estabelecidos, seja por pessoas que buscam se integrar à comunidade, seja pelas que desejam soluções ou atendimentos específicos, sem o objetivo de se tornar membros do terreiro.

O segundo fator que consideramos ser responsável por esse protagonismo do sacerdote está ligado ao fato de que, embora o terreiro tenha 26 anos, desde a sua fundação, o número de filhos de santo é bastante reduzido<sup>30</sup>, dado que também vai contribuir para o desdobramento de outras análises. Esse quadro reduzido de membros oportuniza um espaço de acesso direto ao pai de santo, o que reforça os laços e vínculos entre os membros e o sacerdote e, conseqüentemente, a centralidade dele. Por outro lado, a execução dos rituais e cerimônias também estará intimamente dependente dele, seja pelo pouco número de filhos de santo, seja também pela pouca experiência ou pouca idade<sup>31</sup> desses filhos.

---

<sup>30</sup> A esse respeito, realizaremos as considerações pertinentes mais adiante.

<sup>31</sup> Nesse sentido, a idade do filho de santo é aquela contada a partir da iniciação e não de ordem biológica. Essa idade será balizadora das possibilidades de acesso e será determinante para conceder ou não ao filho

O terceiro elemento também está ligado à fundação do terreiro. O pai de santo é o fundador do terreiro, portanto, desde 1997 todas as ações que envolve(ra)m a organização e constituição do terreiro Axé Nascente<sup>32</sup> eram de sua alçada exclusiva. Dessa maneira, os elementos constitutivos do terreiro de candomblé estão todos presentes e dependentes da figura do sacerdote.

Essas reflexões preliminares trazem luz ao que seguiremos apresentando, ou seja, nosso campo. Em particular, inicialmente quisemos demonstrar essa relação territorial exercida a partir do pai de santo, sem o qual o terreiro não existiria e com o qual o terreiro se confunde. Dessa maneira, abordaremos nosso campo pela descrição do terreiro – e, através dele, do pai de santo – e seus elementos históricos e contemporâneos para, em seguida, realizar uma descrição das pessoas que o compõem e, finalmente, apresentar as dinâmicas de convívio entre as pessoas, os rituais e cerimônias que perpassam o cotidiano

### 3.1 O Pai do (e o) terreiro

Ao pensar que a figura do pai de santo se confunde com o próprio terreiro, seria adequado, então, trazer considerações sobre a própria constituição desse pai de santo. De outra maneira, o que se quer dizer é que somente a partir do entendimento da trajetória do babalorixá é que se pode reconstruir a trajetória do terreiro, já que esse último é constituído a partir daquele. Afinal, nas palavras do próprio pai de santo, “para contar a história do Axé Nascente tenho que voltar no tempo para contar como tudo aconteceu”.

Seguindo esse pensamento, inicialmente faremos uma breve análise sobre nosso campo-interlocutor. O pai de santo, ou babalorixá, do Axé Nascente se chama Pedro Fernandes Costa Gaeta, também conhecido como Babá Gaeta, é iniciado para o orixá Oxalá<sup>33</sup>, tem 59 anos, e é um homem branco, de cabelos louros e olhos verdes. É

---

de santo o direito de realizar, manipular, entrar ou estar em determinados momentos e rituais. É por essa razão que, metodologicamente, ao se falar “desde dentro” (Santos, 2012), aquele que possui níveis hierárquicos altos, poderá ter vantagens em campo.

<sup>32</sup> Embora a fundação do terreiro tenha sido em 1997, o nome Axé Nascente foi adicionado a partir de 2012. Anteriormente só era identificado por seu nome iorubano: *Ilê Alaketu Egbé Funfun Omó Obatalá*.

<sup>33</sup> O babalorixá orixá é iniciado para/de Obatalá, um dos orixás do panteão *funfun* (branco). Nesse panteão há uma gama de diversos orixás, que são diferentes entre si, com atribuições e características específicas. Diz-se que o orixá Obatalá não “roda” (se manifesta) na cabeça de ninguém (termo utilizado para se referir ao transe). Por essa razão, quando há o transe, quem se apresenta é o orixá Oxalufã – um dos orixás *funfun*, cujo arquétipo é de um senhor idoso, curvado. Para que haja tal manifestação, é preciso realizar os preparos ritualísticos necessários, sendo que por muitos anos o pai de santo deixou de ter a incorporação ou transe. Oxalufã começou a se manifestar nos primeiros momentos somente dentro do quarto de santo, durante a realização de rituais pertinentes. A partir de 2011 ele permanece e começa a se apresentar na sala, durante os candomblés.

aposentado como servidor público do Estado de Mato Grosso do Sul, e graduou-se em ciências contábeis em 2012, embora não exerça esse ofício. Os pais biológicos são falecidos, a mãe foi dona de casa, que com a separação e mudança para o Rio de Janeiro – RJ, tomou para si o ofício de costureira, boleira, confeiteira entre outros ofícios; e o pai foi um deputado estadual, inclusive foi constituinte do novel estado de Mato Grosso do Sul. O pai de santo, nascido em Corumbá, quando ainda era estado de Mato Grosso, mudou-se para o Rio de Janeiro em 1970, por ocasião da separação dos pais.

Sendo o terceiro dos quatro filhos, todos foram para o Rio com a mãe e moraram no apartamento dos avós maternos, no bairro da vila da Penha, onde ele teve contato indiretamente com a religiosidade afro nos festejos de Cosme e Damião. Ele nos contou que:

“No Rio de Janeiro vira uma grande festa em todas as casas de umbanda e candomblés no mês de setembro, estendendo-se até 12 de outubro, com a distribuição de doces [...] tudo era fascinante, isso tudo fazíamos escondidos, pois meus avós maternos eram evangélicos” (Babá Pedro Gaeta, em conversa na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022).

Quando se mudaram para o bairro da Pavuna, contou-nos que brincava com outras crianças “em frente a um barracão<sup>34</sup>, que era um dos únicos locais iluminados enquanto os pais iam para o terreiro”; e que nessa circunstância:

“Eu, encantado com o som dos atabaques, tomei coragem e entrei, para ver como era. Era uma festa de preto velho. Chegando lá fiquei encolhido no cantinho e fiquei observando tudo que acontecia, quando do nada uma preta velha, vovó Maria Conga, me chamou para tomar um passe. Eu, com muito medo achando que ia tomar uma bronca, fui meio acanhado e tímido. Chegando ela, começou a dar o passe em mim e me disse que eu não ficasse assustado, que apesar de eu ser muito criança ainda entenderia tudo quando fosse mais velho e iria compreender o meu caminho. E foi quando ela me perguntou o que eu gostaria de saber e eu mais que ligeiro, como toda criança, perguntei se eu ia passar de ano. Ela disse que passaria sim, mas primeiro eu mudaria de escola, passando um tempo no meio do ano, mudei de escola e como dito por ela, passei de ano” (Babá Pedro Gaeta, em conversa na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022).

A partir desse momento, e sempre ressaltando que era apaixonado pelo som do atabaque, passou a entrar no terreiro mais vezes – quando eram realizadas as giras de preto velho e caboclos, “sem contar as festas de Erês” – e se familiarizou com as cantigas e batia palmas. Essa vivência foi interrompida quando os irmãos contaram à mãe, que por sua vez com medo de represália dos pais dela, evangélicos, pediu que parasse de ir ao

---

<sup>34</sup> Barracão é um dos termos que denominam um terreiro, casa de candomblé.

terreiro. Mesmo tendo concordado, disse que ia escondido ao terreiro, enquanto todos dormiam<sup>35</sup>.

Quando se mudaram para o Irajá e, posteriormente, para o bairro Jardim Boa Esperança, em Nova Iguaçu, passou a frequentar diversos terreiros de umbanda e candomblé, já que essa região favorecia o contato pelo grande número de casas: “Nessas andanças, um dia encontrei minha mãe em um terreiro de umbanda” (Babá Pedro Gaeta, em conversa na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022).

Aqui, ele percebeu que ela estava com dificuldades: “No processo de desenvolvimento, vendo que ela não conseguia incorporar, foi onde eu falei pra ela que ali não era o lugar dela e que eu a levaria pra conhecer um terreiro de candomblé”. E, diante da receptividade e acolhimento que tiveram por todos do terreiro, logo viu sua mãe se “desenvolver” com suas entidades<sup>36</sup>, “até que um certo dia, 11 de fevereiro de 1978 em uma gira de exu, lembro como se fosse hoje, do nada passei mal e tive a minha primeira incorporação, com o exu Pinga Fogo<sup>37</sup>” (Babá Pedro Gaeta, em conversa na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022).

Com a manifestação do Sr. Pinga Fogo, esse exu deixou um recado segundo o qual, ali – naquele terreiro – dava-se o início da história dele, que por ele viria a ter uma continuidade. Pouco tempo depois, em maio de 1978, a mãe de santo do terreiro de que faziam parte, em conversa, disse que seria melhor que ambos – ele e a mãe – fossem para outro terreiro, o do pai de santo dessa mãe de santo, já que este teria melhores condições de cuidar dos dois, devido às necessidades e especificidades espirituais deles. A apresentação foi mediada pela mãe de santo durante um ritual de feitura, em que a presença desse pai santo seria necessária.

A aproximação estabelecida com o novo pai de santo gerou um conflito no terreiro dele: a assunção deles como filhos de santo provocou ciúmes nos demais integrantes do terreiro, de forma que o pai de santo pediu que não participassem das obrigações naquele lugar e que aguardassem até a chegada no terreiro dele, o que se deu em *junho de 1978*:

---

<sup>35</sup> Nesse sentido, e conforme se observa de outras etnografias, alguns terreiros permanecem em rituais ou cerimônias ao longo do dia, adentrando à noite.

<sup>36</sup> Uma dessas entidades é a pombagira Maria Padilha das Almas, que até os dias atuais é homenageada no Axé Nascente, sendo uma das principais liturgias do terreiro. Todos os anos, a abertura do calendário da casa, a retomada das atividades do terreiro, é marcada e iniciada com a festa em homenagem à Padilha, como também é chamada.

<sup>37</sup> Assim como há a festividade de Maria Padilha, também é feito o mesmo para o exu Pinga Fogo, sendo a festa dele a que encerra o calendário litúrgico do terreiro. A história do babalorixá com sua entidade, o exu Pinga Fogo, é atravessada por um período longo em que não mais houve a manifestação/incorporação desse. Após um hiato de vários anos, retornou em 2011, momento no qual se estabeleceu no calendário a festa anual em homenagem a ele (a de Maria Padilha já ocorria anualmente desde a fundação do Axé Nascente).

“Em Mauá e começamos nossa caminhada” (Babá Pedro Gaeta, em conversa na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022). Um ano depois, em 18 de agosto de 1979, data de término do ritual de iniciação de Pedro, Ogum<sup>38</sup> o presenteia como seu pai; nesse momento, ele assume o cargo de braço direito do pai de santo e de pai pequeno da casa. A partir de então, e com as atribuições e responsabilidades que essa posição hierárquica exige/permite, começou a ter novos aprendizados, oportunidades de convívio e contato com outros pais e mães de santo do Rio de Janeiro e São Paulo, dos quais também obteve ensinamentos.

Após os irmãos retornarem para Campo Grande, com o falecimento de um deles em um acidente de carro ocorrido no final do mês de março de 1980, a mãe sugere que Pedro também se mude para a capital sul-mato-grossense, a fim de que esteja presente e acompanhe o outro irmão. A partir de então, ele passa a desempenhar suas funções com o terreiro em viagens constantes entre Campo Grande e o Rio de Janeiro.

Isso continuou assim até 1986, quando, depois de encerrar seu ciclo iniciático, com a realização da obrigação de sete anos<sup>39</sup>, ele começou a realizar atendimentos no bairro Mata do Jacinto de Campo Grande, com jogo de búzios e realizando os rituais *ebós* e *boris*<sup>40</sup>. Também auxiliava outros pais e mães de santo de Campo Grande participando nas cerimônias das suas casas.

Em dezembro do mesmo ano, no dia de Natal, o irmão mais velho é preso, o que faz com que o pai de santo de Pedro venha a Campo Grande para acompanhar e dar o suporte necessário. Alguns meses depois desse fato, quando Pedro vai para o Rio de Janeiro para os festejos de Ogum, orixá do seu pai de santo, encontra o terreiro vazio e, ao perguntar aos vizinhos para ter notícias, ninguém soube informar. Após conseguir a notícia de que ele teria se mudado para uma região rural chamada lagoinha, também é informado do falecimento do seu pai de santo.

Em 1988, retomando as funções e após o processo e resguardo do luto do pai de santo, no dia 12 de outubro, é realizada a primeira festa de Erê, no bairro da Mata do Jacinto, em Campo Grande. A partir dessa data, nos relata que o fluxo de pessoas

---

<sup>38</sup> Ogum é um dos orixás do panteão iorubano, responsável pelo minério de ferro, progresso. Na fala do nosso interlocutor, ele se apresenta manifestado pelo transe no pai de santo.

<sup>39</sup> A iniciação é um ciclo que leva no mínimo sete anos para ser concluído. A partir da feitura de santo começa o ciclo iniciático que se aperfeiçoará com essa obrigação, chamada *odun ije*.

<sup>40</sup> Ebós são os rituais realizadas com finalidades variadas: por vezes com o intuito de afastar energias tidas como negativas e malfazejas, por outras encantamentos que proporcionem ao atraíam energias tidas como positivas e benfazejas. O *bori* é um ritual no qual se alimenta a cabeça, a própria essência individual de cada ser humano. Tanto o ebó, como o bori não criam um vínculo iniciático, podendo ser realizado para pessoas que não são consideradas filhos de santo, mas também para as que são.

buscando atendimentos e também interessadas em se tornarem filhos de santo do terreiro aumentou:

“Porém, não tinha o espaço e com o passar do tempo, o meu espaço físico ficou muito pequeno, surgindo assim a necessidade e a preocupação de adquirir a casa de orixá, porém também havia a necessidade de tirar a mão<sup>41</sup>. [...] pedi a orixá que colocasse alguém no caminho, alguém que pudesse dar continuidade em minha vida religiosa” (Babá Pedro Gaeta, conversando na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022).

Então, em meados do ano de 1994, ao reencontrar um amigo ogã (classe hierárquica destinada a homens) de São Paulo, recebe o convite para participar de um candomblé que seria realizado em Dourados – MS, em um terreiro cujo pai de santo era amigo desse ogã e que também vinha de São Paulo. Após ter participado desse candomblé, e depois de conversarem, foi convidado a participar de outros candomblés.

No início de dezembro de 1995, retornou a esse terreiro de Dourados e começou as tratativas referentes aos rituais que precisaria passar: além da “retirada de mão” do finado pai de santo, o fato de Pedro ter sido iniciado na nação Angola e o pai de santo de Dourados ser da nação de Ketu<sup>42</sup> ensejaria outras nuances e rituais para a “mudança de água”. Tudo acordado e acertado, em julho de 1996, foram realizados os rituais necessários.

Com todas as energias e forças renovadas, ele retornou à Campo Grande e, continuou a procura por um imóvel em que pudesse edificar o terreiro, até que: “em agosto de 1997, Oxalá coloca no meu caminho a oportunidade de aquisição da sua casa própria, na Vila Nascente” (Babá Pedro Gaeta, conversando na cozinha de casa, 22 de dezembro de 2022). O imóvel era apenas uma casa em um terreno não murado. A casa possui cerca de 40 metros quadrados e é assim dividida: uma cozinha, uma sala, um banheiro e dois quartos. Inicialmente construiu os muros e, posteriormente, a casa de Exu e os quartos de santo.

Os filhos de santo começam a surgir e o Axé Nascente passa a formar a sua comunidade, seu *egbé*, a partir do ano de 2005, com a iniciação do primeiro filho de santo, que é identificado também pelo termo *rombono* – o primeiro iniciado pelo pai de santo –

---

<sup>41</sup> Tirar a mão é a forma pela qual os candomblecistas se referem a um ritual que deve ser realizado quando o pai ou mãe de santo de determinada pessoa morre.

<sup>42</sup> Os candomblés possuem diversas formações e origens étnicas. De acordo com a identificação étnica ancestral do culto que se realiza, os candomblés serão organizados a partir das nações, cidades, reinos de origem de determinados povos. O candomblé de *Ketu* é o candomblé oriundo dos escravizados vindos das regiões da atual Nigéria, Benin, Togo; são em sua maioria iorubanos, enquanto o candomblé de Angola possui suas raízes nos povos oriundos do país africano homônimo.

cujo orixá patrono é Ogum. Aqui é importante salientar que, ritualisticamente, a constituição ou consagração de um pai de santo se dá pela abertura da sua casa e pelo fato dele ter sua cadeira<sup>43</sup> – seu trono –, enquanto a consolidação dele nesse cargo decorre da feitura de santo do seu primeiro filho.

A trajetória religiosa do pai de santo não encerrou com a constituição do imóvel; outras nuances vieram a ocorrer em sua vida de forma tal que as relações ascendentes de parentesco familiar simbólico continuaram a sofrer modificações; ou seja, ao longo dos anos, o pai de santo que o acompanhou por alguns anos deixou de ser o responsável por ele, e outro veio a assumir essa posição.

Para a nossa análise, foi importante reconstruir a trajetória do Pedro até esse momento, em que a figura dele, como babalorixá fundador, começa a se (con)fundir com a do próprio terreiro por nós estudado; se trata de uma dupla fundação, pela constituição de uma nova sociedade e comunidade, realizada através da atividade parturiente do pai de santo. Inaugura-se, aqui, uma nova rede de relações, inoculadas por valores afrodiaspóricos:

Através da iniciação e de sua experiência no seio da comunidade, os integrantes vivem e absorvem os princípios do sistema. [...] que integram o sistema de valores, a *gestalt* e a cosmovisão africana do “terreiro”. Os membros da comunidade *Nàgô* estão unidos não pela prática religiosa, mas sobretudo, por uma estrutura socio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos (Santos, 2012, p.38-39).

Quando o pai de santo comunica que o espaço do terreiro é para, por e pelos filhos de santo, o *egbé*, demonstra a existência de uma sociedade forjada em valores diversos dos eurocentrados, mas a partir de uma perspectiva afro-cosmológica. Afinal, o sacerdote interlocutor constantemente se reporta a seus filhos – geralmente alertando para a necessidade de presença e participação no terreiro – “essa casa não é minha, é de vocês”. Dessa forma, o terreiro é para o pai de santo e também para comunidade, aquilo que Hermes de Sousa Veras (2022) identificou como sendo o *fundo* na umbanda amazônica da região do Pará, “a importância do fundo enquanto território que possibilita a existência [...]. Ele é imprescindível para a existência do *dom* [...]” (Veras, 2022, p. 163).

No mesmo sentido, essa relação do espaço com os seus interlocutores presentes nas religiosidades afro-ameríndias coloca em xeque a perspectiva colonialista eurocêntrica:

---

<sup>43</sup> Sobre o trono e a cadeira Roger Bastide (2001) descreve: “[...] cadeira, que continua em pelo Brasil o complexo cultural do trono [...]. O Babalorixá, ao contrário, preside sentado numa poltrona que vem dos fundadores do santuário [...]” (Bastide, 2001, p. 229).



Os ocidentais já admitem hoje a territorialidade do corpo – e, para demonstrá-lo, a antropologia concebe a Proxêmica, com toda a taxinomia espacial. Ao olhar africano, isso sempre foi evidente, especialmente entre os bantos do Sudoeste africano, para os quais “a conquista do espaço, do território, é antes de tudo uma tomada de posse da pessoa” (Sodré, 2019, p. 63).

Figura 1 – Vista de frente, portão de entrada do Axé Nascente



Fonte: acervo pessoal.

Por isso, entendemos que os fluxos e agenciamentos presentes no candomblé estabelecem uma relação íntima e, o que é sugerido, confusa no sentido de que o corpo, a pessoa, a divindade e os espaços estão todos correlacionados, interligados e integrados.

Portanto, seria impossível descrever, no nosso campo, o terreiro sem a descrição das circunstâncias e vivências do pai de santo que o fundou. Entretanto, com o surgimento dos filhos de santo, estabelece-se um núcleo familiar que inaugurarás as interações nesse espaço, trazendo elementos de complexidade nesse convívio. Dessa forma, passaremos a realizar uma descrição dessas pessoas que permeiam esses lugares e que por eles são permeadas.

### 3.2 Os filhos do pai e o terreiro: a comunidade

Após a exposição e reflexão da constituição do terreiro como nosso campo, consideramos que a gênese da comunidade representa, de certa forma, a ruptura de uma identificação total do pai de santo com o próprio terreiro. A constituição e formação dessa

sociedade, obviamente, não está restrita apenas aos filhos de santo iniciados. Outras pessoas se inserem e se relacionam nesses espaços, como clientes e amigos.

Por essa razão, quando o terreiro está estabelecido, pela definição do espaço em que se materializa e também pela constituição e assunção do pai de santo como tal, inaugura-se um campo em que as interações ocorrerão sob a égide religiosa. Diante disso, consideramos pertinente a realização da descrição das pessoas que passaram e, na atualidade, passam pelo terreiro, tendo como finalidade o entendimento de como as questões relacionadas ao embranquecimento do candomblé estão presentes nessas vivências.

Para tanto, apresentaremos a genealogia do terreiro, como forma de exposição etnográfica do histórico de iniciações realizadas, na qual somente os filhos de santo que passaram pela feitura estarão presentes. Em seguida, também apresentaremos as demais pessoas que integram o terreiro. É importante ressaltar que a iniciação de determinada pessoa não faz com que ela seja a mais assídua ou que exerça ativamente funções pertinentes a sua realidade ou hierarquia.

### 3.2 As iniciações

As iniciações são as chamadas feitura de santo. Consideramos realizar uma relação tanto das que ocorreram no terreiro, como de iniciados em outros terreiros que, por razões diversas (falecimento do pai de santo, crises e tensões pessoais entre o filho de santo e seu anterior sacerdote, etc.), passaram a ingressar na comunidade. A partir do que nos foi dito pelo pai de santo e da reflexão de que o terreiro e a figura do sacerdote só se distinguem com o “aperfeiçoamento”, pela iniciação, dos filhos de santo, é valiosa a descrição desses eventos que trazem a complexidade na sociedade do *egbé* – comunidade do terreiro.

Apesar de não nos ocuparmos dos rituais de feitura de santo (as iniciações), afastando-se do ponto focal de nossa investigação, os efeitos desse tipo de ritual nos interessam, na medida em que são moduladores do que se considera como divino e humano. Em outras palavras, a iniciação tem por finalidade a construção ritualística do indivíduo, mas com um potencial ontológico que transcende o meramente humano; é algo que, com relação ao nosso problema do embranquecimento do candomblé, nos faz refletir, já que nos mostra pessoas que constroem suas identidades a partir de práticas epistêmicas, até então não condizentes com as formas culturais desses iniciandos.

Assim sendo, embora a descrição ritualística trazida por Márcio Goldman (1985), em “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”, não seja a mesma observada no terreiro que estudamos, já que há variações ritualísticas nos diversos candomblés existentes; e ao se considerar que há classes e categorias presentes na hierarquia do candomblé que não envolvem a possessão, como é o caso dos ogãs e das equedes, ainda assim é na iniciação que:

Cada um desses rituais, conforme foi observado, tem por objetivo “fixar” um orixá – que também é um componente de sua “pessoa” – na cabeça do filho-de-santo e, além disso, e este ponto é essencial, dar-lhe o direito e o dever de ser por ele possuído. [...] Nesse sentido, então, a realidade múltipla e “folheada” da pessoa parece condenada a dar lugar a um ser uno e indiviso, o que nos leva a constatar a existência, neste nível, de um primeiro movimento de “continuação”, operado por uma sequência de rituais, da iniciação (e, antes dela, a lavagem de contas e o Bori) à obrigação de vinte e um anos, passando por todas as obrigações intermediárias. A “pessoa” é postulada então como fragmentada, e todo o esforço do sistema parece voltado para fundi-la numa grande unidade. Este esforço está, contudo, como todo esforço ritual, votado ao fracasso, ou ao menos a um relativo fracasso. Os únicos seres verdadeiramente unitários são os orixás, no sentido de “orixá geral” (e, ainda aqui, esta formulação é apenas aproximada), e para o homem a atingir a unidade equivaleria então evidentemente a divinizar-se integralmente. A possibilidade de que isto ocorra é reconhecida pelo sistema de crenças, na medida em que, num certo sentido, os orixás forma homens e, portanto, estes poderiam se tornar orixás. Toda a “mitologia” de Xangô – o orixá que mais claramente elevou-se de uma condição humana para uma outra, divina – serve para marcar bem este horizonte possível (Goldman, 1985, p. 45-46).

Portanto, considerando que a iniciação é o ato pelo qual a pessoa e o orixá se tornam plurais para, posteriormente, serem (re)unificados<sup>44</sup> – tudo isso proporcionado pelos rituais – e que, é nesse momento que se formaliza a entrada do indivíduo para a comunidade, facilitando ou permitindo o convívio nessa sociedade que se estrutura por valores afrodiaspóricos, chama atenção o potencial transformador da dimensão ontológica dessa experiência.

Isto posto, listamos abaixo os iniciados no terreiro Axé Nascente, desde a sua fundação até o momento de nossa pesquisa, que apresentamos por seus atributos religiosos elementares e os marcadores sociais que utilizaram para se identificarem como sujeitos. Em outras palavras, decidimos considerar somente as informações autodeclaradas; apresentaremos elas na seguinte ordem: nome fictício, nome real-ritual iorubano (*orunkó*), categoria de iniciação (ordem hierárquica), posto hierárquico (caso

---

<sup>44</sup> A esse respeito Roger Bastide considera a autoridade do indivíduo como estabelecida a partir “da quantidade de ser que o orixá possui” (Bastide, 2001, p. 228).

haja), nacionalidade, estado civil, profissão, escolaridade, idade (no momento da entrevista), data e orixá de iniciação.

1. César: Ogum *Iale – Dofono* do Ogum – *Rombono* – (...), iniciado para o orixá Ogum em 2005;
2. Divaldo: *Ayrá Delê – Dofono* de Ayrá – preto, brasileiro, casado, agente de saúde, ensino médio completo, 58 anos, iniciado em 2005 (seis meses após o *Rombono*);
3. Paulo: *Omolu Ifê mi – Dofono* de Omolu – brasileiro, divorciado, pardo, advogado, pós-graduado, 45 anos, iniciado para o orixá Omolu em 4 de outubro de 2008;
4. Mara: Equede de Oyá, (...);
5. Ângela: Equede de Oyá<sup>45</sup>, (...);
6. Gabriel: *Alá biwii – Dofono* de Oxalá – *babakekerê* – brasileiro, solteiro, branco, advogado, pós-graduado, 35 anos, iniciado para o orixá Oxalufã em 10 de julho de 2010;
7. Anderson: *Olufan Tumby – Dofonitinho* de Oxalá – (...) iniciado para o orixá Oxalufã em 10 de julho de 2010;
8. Joaquim: Ogum *Adejobi – Dofono* de Ogum – (...) iniciado para o orixá Ogum em 31 de outubro de 2011;
9. Dora: *Osun Bolá – Dofona* de Osun – (...) iniciada para o orixá Oxum em maio de 2012;
10. Neide: *Oyá Fulake – Dofonitinha* de Oyá – (...) iniciada para o orixá Oyá/Iansã em maio de 2012;
11. Samir: *Xangô Obayeni – Ogã* de Xangô – brasileiro, divorciado, pardo, empresário, ensino superior, 56 anos, iniciado para o orixá Xangô em 2012;
12. Cíntia: *Odé Makinde – Dofona* de Odé – brasileira, solteira, branca, estudante, nível superior em curso, 22 anos, iniciada para o orixá Oxóssi em setembro de 2012;
13. Daniel: *Xangô Kayode – Dofonitinho* de Xangô – (...), iniciado para o orixá Xangô em setembro de 2012;

---

<sup>45</sup> Os descritos nos números quatro e cinco, não constam registros de dados iniciáticos e durante nossa pesquisa os interlocutores não se recordavam das informações solicitadas. Além disso, para outros dados como identidade étnico-racial, preferimos não os classificar por nossos critérios, já que privilegiamos a autoidentificação.

14. Madalena: *Oyá Funxó – Equede* de Oyá – preta, servidora pública estadual aposentada, pós-graduada, 59 anos, iniciada em 11 de setembro de 2015 para o orixá Iansã/Oyá;
15. Henrique: *Ogyan fun mi layó – Dofono* de Ogyan – branco, operador de máquina, ensino médio completo, 29 anos, iniciado para o orixá Oxoguiã em 13 de maio de 2018;
16. Dolores: *Oyá Fun mi Isegun – Dofona* de Oyá – parda, cabeleireira, ensino médio completo, 44 anos, iniciada para o orixá Oyá/Iansã em 12 de julho de 2018;
17. Diego: *Olodé Obirin – Dofono* de Odé – (...) iniciado para o orixá Oxóssi em julho de 2021;
18. Fábio: *Odé Fun Obon – Dofono* de Odé – *Egbome* – branco, advogado, pós-graduado 44 anos, iniciado em outro terreiro em Campo Grande – MS, para o orixá Oxóssi, concluiu sua obrigação de sete anos – *Odun Ije* – no Axé Nascente em 30 de outubro de 2021;
19. Irene: *Nife si Ebi – Dofonitinha* de Oxum – *Egbome* – preta, enfermeira, pós-graduada, 55 anos, iniciada em outro terreiro no Rio de Janeiro em 19 de agosto de 2008 para o orixá Oxum, concluiu sua obrigação de sete anos – *Odun Ije* – no Axé Nascente em 30 de outubro de 2021;
20. Maicon: *Ogum N’la Isegun – Dofono* de Ogum – branco, eletricista, ensino fundamental completo, iniciado para o orixá Ogum em 7 de outubro de 2022.

Os identificados a cima, são aqueles que passaram pelo rito de iniciação, que “nasceram” na casa/terreiro e pelo babalorixá. A maioria deles não permanece no terreiro, por razões distintas. Os termos *dofono*, *dofonitinho* são relacionados à ordem hierárquica do barco iniciático, é a forma pela qual se estabelece quem será o mais velho dentre todos aqueles que estejam passando pelo processo iniciático.

Segue, agora, a lista dos iniciados em outras casas, alguns dos quais já passaram pelo ritual de “troca de águas”, descrito anteriormente e que tem por finalidade a mudança de um axé para a integração a outro.

1. Julia: *Oxum Bolá – Equede* de Oxum – branca, empresária, superior incompleto, 59 anos, iniciada para o orixá Oxum em 2015, em Campo Grande - MS;
2. Dênis: *Nila Odé Fun mi Oro – Ogã* de Odé – (...), iniciado, para o orixá Oxóssi em dezembro de 2016, em Limeira – SP;

3. Guilherme: *Gamutinho* de Oxalufã – (...);
4. Gilberto: *Dofono* do Ogum – (...);
5. Estêvão: *Dofono* de Oxum – *Omin Relode* – branco, cozinheiro, segundo grau completo, 41 anos, iniciado para o orixá Oxum em 28 de novembro de 2012, em Limeira – SP;
6. Fátima: *Dofonitinha* de Iemanjá – *Iyá Lode Oin* – branca, professora, ensino superior, 24 anos, iniciada para o orixá Iemanjá em 23 de julho de 2011, em Campo Grande–MS;
7. Cássio: *Dofono* de Oxoguiã – (...);
8. Odete: iniciada para o orixá Ayrá – (...);
9. Amanda: iniciada para o orixá Iemanjá – (...);
10. Alisson de Ayrá – iniciado para o orixá (...);<sup>46</sup>
11. Bernadete: Equede de Oyá/Iansã – “segredo”<sup>47</sup> – preta, agente defensora dos direitos humanos e cidadania, técnica em enfermagem, ensino médio, 52 anos, iniciada para o orixá Iansã/Oyá em 1970 no Rio de Janeiro - RJ, na casa de Risoleta, nação Angola.

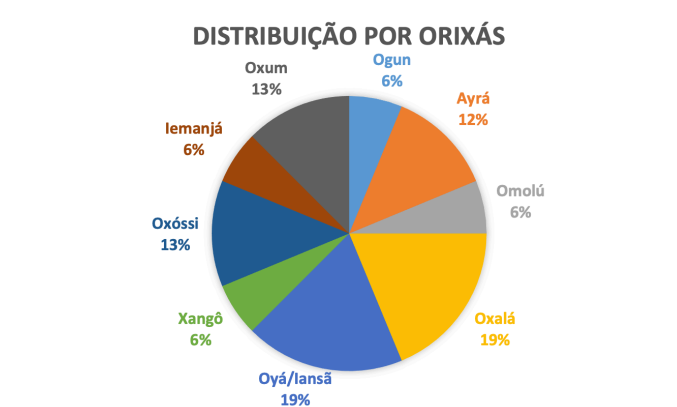
Considerando que a ortodoxia do candomblé determina que o indivíduo somente passa a fazer parte da comunidade a partir da sua iniciação, os dados gráficos que apresentamos abaixo levam em conta apenas aqueles que são iniciados e estão presentes, vivenciando o terreiro durante o desenvolvimento de nossa pesquisa, incluindo o pai de santo. Assim, temos as seguintes distribuições entre as características religiosas e sociais desses membros:

---

<sup>46</sup> Considerar o termo “pessoa” mais adequado para as posições de 7 – 9, porque não tivemos respostas de algumas e outras o contato se perdeu.

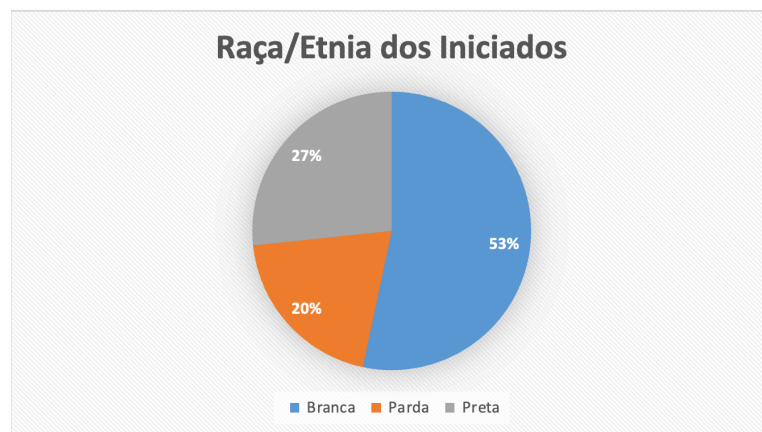
<sup>47</sup> O nome do orixá é considerado um segredo de acordo com os ritos da casa de origem de Bernadete, que ainda não passou pelo processo de “troca de águas”.

Gráfico 1 – Distribuição dos iniciados por orixás



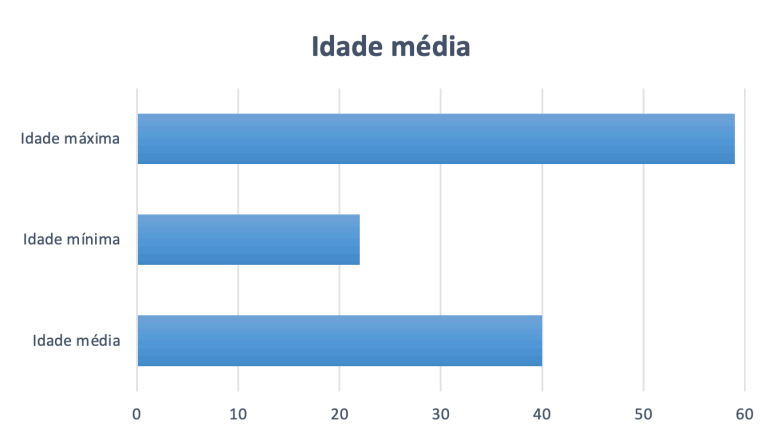
Fonte: elaboração própria.

Gráfico 2 – Identificação racial dos iniciados



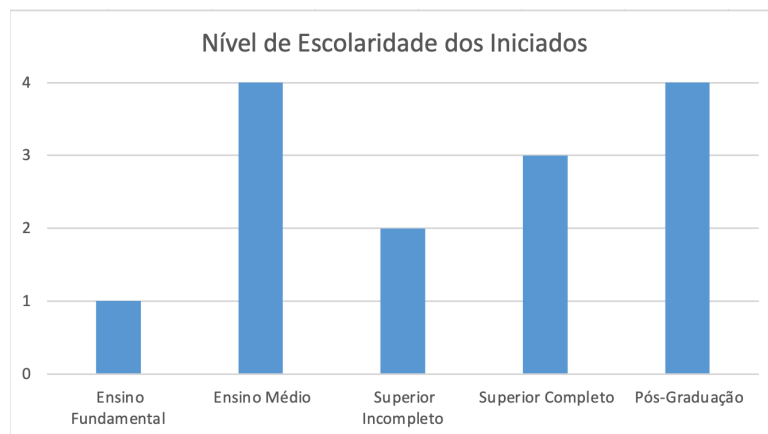
Fonte: elaboração própria.

Gráfico 3 – Distribuição dos iniciados por faixa etária



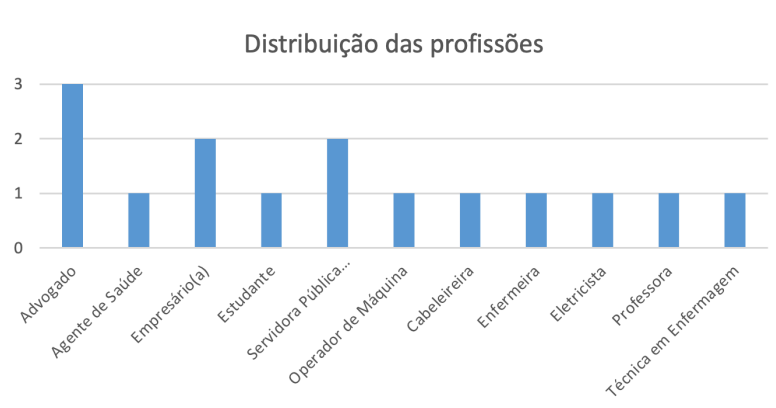
Fonte: elaboração própria.

Gráfico 4 – Distribuição dos iniciados por grau de escolaridade



Fonte: elaboração própria.

Gráfico 5 – Distribuição dos iniciados por tipo de profissão



Fonte: elaboração própria.

Os não iniciados – *abyians* – são aqueles que não passaram pela feitura de santo e que participam das cerimônias do terreiro, com certa regularidade e intuito/vontade expressa de se tornarem filhos de santo iniciados. Ao longo dos anos, vários foram os *abyians* que passaram pelo terreiro, de forma que atualmente pode-se dizer que há cerca de onze *abyians*; cerca de seis deles estão presentes e os outros cinco comparecem raramente e, nessas oportunidades, reformulam suas intenções em se iniciar. Essa circunstância ressoa na comunidade de tal maneira que os que se fazem presentes possuem vínculos e laços com os demais filhos de santo, que por sua vez os validam e encorajam. Já em relação aos que não comparecem, há uma rejeição ou, pelo menos, resistência por parte dos outros filhos de santo. É como se a convivência e participação validasse a entrada ou não de algum novo filho de santo – o que não é tão diferente do que se preceitua nas regras de convívio tradicionalmente vistas em outros terreiros de candomblé.



Isto posto, segue a lista dos *abyians* que se fazem presentes que, como não feitos de santo ainda, não possuem um orixá definido/estabelecido:

1. Antônio: *Abyian 1* – negro/pardo (“*branco demais quando estou entre pretos e preto demais quando estou entre brancos*”), advogado, ensino superior completo, 36 anos, chegou ao terreiro em abril de 2019;
2. Mateus: *Abyian 2* – branco, supervisor de desenvolvimento humano e organizacional, pós-graduado, 33 anos, chegou ao terreiro em 2020;
3. João: *Abyian 3* – pardo, militar, ensino superior completo, 22 anos, chegou ao terreiro em setembro de 2013 e retornou em dezembro de 2022;
4. Lucas: *Abyian 4* – branco, 5 anos de idade, está no terreiro desde o nascimento;
5. José: *Abyian 5* – pardo, autônomo, superior incompleto, 35 anos, chegou ao terreiro em meados de 2017;
6. Gustavo: *Abyian 6* – branco, pintor, primeiro grau, 44 anos, chegou ao terreiro em três de fevereiro de 2023.

Dentre de todos os filhos de santo listados, considerando os *abyians* presentes até o momento de nossa pesquisa, e se todos os iniciados permanecessem/comparecessem ao terreiro, a comunidade teria aproximadamente 37 membros. Por outro lado, recordamos que, ao longo do que pudemos observar (13 anos), cerca de 35 *abyians* ingressaram no terreiro e não permaneceram. Atualmente, entre todos os descritos acima, são cerca de 15 pessoas que estão presentes rotineiramente no terreiro.

### 3.3 Os espaços e os tempos da vida ritual

Apresentados os atores que figuram como disruptores dessa identidade entre o pai de santo e o terreiro, examinaremos mais de perto este espaço relacional em contínua materialização, a partir da análise de alguns dos momentos mais emblemáticos da vida ritual. Nessa perspectiva, seguimos os passos de outros estudos que focaram a constituição espacial do terreiro e o papel desempenhado por ele como agenciador de relações/tensões interpessoais, que se refletem na organização religiosa; entre eles, gostamos de lembrar *Guerra de Orixás*, de Maggie (1977), e *O Candomblé da Bahia*, de Bastide (2001).

Em particular, aqui pretendemos demonstrar como esse espaço se organiza, dessa vez em razão ou função de um critério mágico-cronológico. Com efeito, ao se analisar a vida do terreiro pelas diversas relações possíveis entre o tempo e a ritualidade, podemos reduzir a complexidade das cerimônias a três tipos: as cerimônias do calendário litúrgico com cadência anual; as cerimônias semanais; e as que ocorrem sob a que chamaremos de demanda, não no sentido mágico dessa palavra – que por vezes quer significar feitiços – mas no sentido de uma realização pontual, relacionada a uma necessidade específica, não antevista, seja de algum cliente ou filho de santo. Contudo, seguindo a classificação ritual elaborada por Romizi (2023) em um contexto muito diferente, o do catolicismo popular dos Andes equatorianos, achamos que podemos reconduzir nossos três tipos cerimoniais às duas grandes famílias rituais identificadas pelo autor:

- rituais de superação de crises vitais (profanas): ascendentes com respeito à divindade, pessoalmente ascéticos, socialmente estruturantes e antropocêntricos em seus propósitos e significados;
- rituais de geração de crises vitais (sagradas): descendentes com respeito à divindade, pessoalmente extáticos, socialmente aglutinantes e teocêntricos em seus propósitos e significados (Romizi, 2023, p. 3-4).

Nomeadamente, podemos enquadrar os ritos sob demanda na categoria dos rituais de superação de crises profanas, enquanto cerimônias anuais e semanais representariam expressões distintas de uma mesma categoria, a dos rituais de geração de crises sagradas. Com a identificação desses dois tipos de rituais, não queremos, evidentemente, ignorar e dissolver a complexidade da realidade e as especificidades de todo ato ritual; queremos, mais simplesmente, identificar diversos modos, diversamente distribuídos na vida religiosa, de estabelecer relações simbólicas e sociais pelo ritual.

Iniciaremos pela descrição das cerimônias que integram o calendário anual, fixo, estabelecido no terreiro; as “geradoras de crises” sagradas (Romizi, 2023), porque estabelecidas e existentes como (re)vivência dos momentos míticos. São quatro: o ano é iniciado pela festa de Maria Padilha do Cruzeiro das Almas, uma pombogira que se manifestava na finada mãe biológica do pai de santo; posteriormente, e sempre no primeiro semestre do ano, ocorre o *Ajodun ati Osalá* (festa em homenagem a Oxalá); no mês de outubro é realizada a festa de Erê (Ibejada), a que inaugurou o terreiro como nos disse o pai de santo; por fim, o ano se encerra com a festa do Sr. Pinga Fogo, exu que se manifesta no pai de santo.

O calendário anual é um marcador importante para o terreiro e a comunidade – se é que há distinção entre um e outra – porque como a própria natureza dos eventos sugere,

eles demandam uma grande mobilização e organização prévia, principalmente do pai de santo, mas também dos filhos. Além disso, também é interessante porque revela as nuances das relações estabelecidas em cada um dos festejos, o que nos permite refletir sobre diversas questões, entre as quais as relacionadas ao embranquecimento/branquitude no cotidiano do terreiro; isso se torna particularmente manifesto quando há o convívio da comunidade interna com pessoas de outras comunidades: aparecem tensões, aproximações e distanciamentos proporcionados por essa interação, em que se faz presente também a questão étnico-racial, por uma alteridade imediata.

Voltando à dimensão temporal dessa primeira categoria de cerimônias, a programação e periodicidade anual delas é amiúde invocada como elemento legitimador de pureza e tradicionalidade nagô. Não obstante, além dos motivos de natureza teológica, seu agendamento pode ser influenciado por outros fatores, inclusive externos, como a intenção de não causar incômodo à vizinhança, algo que surgiu em nosso campo como um ponto de tensão, e sobre o qual falaremos adiante.

A esse respeito, sobre a invocação de uma tradicionalidade africana a partir da organização temporal dos rituais, Beatriz Góis Dantas (1988), em *Vovó Nagô e Papai Branco*, ao refletir sobre a fala da mãe de santo que entrevistara, observou o seguinte:

“Não é como esse povo aí que bate todo dia. Nagô só bate duas vezes por ano. É pelo corte do inhame e para fazer o festejo de Ogodô. As coisas da África é assim. Não é coisa de tá batendo todo dia, fazendo zuada e incomodando o povo”. O número limitado de festejos, dado como um sinal de África, remete à questão do calendário de culto e aos motivos de realização das festas. A este respeito algumas diferenças são enfatizadas (Dantas, 1988, p. 97).

Nesse sentido, a relação entre a realização das cerimônias e a fidelidade a tudo o que é tido como tradicional – em continuidade com o que se pratica na Bahia – e legitimador de autoridade, pôde ser verificada a partir do exame do calendário litúrgico do terreiro que estudamos. O que verificamos foi que a comunidade realizava por si só algumas dessas cerimônias, sendo que outras contavam com a presença de sacerdotes externos. Nessas últimas, verificamos que o respeito da tradicionalidade no calendário litúrgico não mais suficiente a atestar a pureza das práticas e do terreiro; o contato e a comparação com outras hierarquias e expressividades religiosas do candomblé solicitava diversos marcadores, entre os quais o que passa pelo eixo africanidade-embranquecimento/branquitude.

Além das grandes cerimônias anuais, a atividade do terreiro é conduzida por um calendário cotidiano feito de momentos, cuja vivência, muitas vezes, é guiada pelos

anseios pessoais de cada indivíduo; por isso, enquadramos esses momentos na outra família ritual de Romizi (2023), a dos rituais de “superação de crise” (profana), “de origem antropocêntrica-reativa (no sentido de que decorrem de contingências que envolvem seres humanos e têm por propósito sua resolução) e pelas implicações socialmente (re)estruturantes” (Romizi, 2023, p. 13). Esses momentos estarão marcados no dia a dia e ao longo do ano, pelas rezas de Xangô e de Oxalá, assim como pelas feituas de santo e as obrigações.

É importante ressaltar que essa forma binária de classificar e reunir ritos, muitas vezes diversos por origem, forma e motivação, não concebe tanto a existência de duas tipologias puras e mutuamente excludentes, quando a presença em todo ritual de duas tendências de sentido oposto, mas absolutamente complementares.

### 3.3.1 Festa de Maria Padilha

Chama a atenção a relevância e influência que esse festejo tem no/para o terreiro. Apesar de não ser a primeira cerimônia constitutiva – segundo nos contou o pai de santo, a primeira foi a festa de Erê (Ibejada) –, ela representa um momento fortemente aguardado por toda a comunidade, que nos permite identificar e analisar várias nuances da vida religiosa e, como se é proposto, as relações entre elas, os processos de embranquecimento do candomblé e, eventualmente, a presença de uma branquitude no terreiro, bem como sua corrosão.

O calendário litúrgico do terreiro se inicia com a festa em homenagem a ela, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas, a quem chamaremos por vezes de Maria Padilha ou pombagira/pombogira. A sua festa é sempre a primeira a ser realizada; o ano e as atividades do terreiro se iniciam com essa festividade, que ocorre geralmente entre a segunda quinzena de janeiro e o mês de fevereiro.

Embora o terreiro seja de candomblé, e, portanto, dedicado ao culto dos Orixás, a figura/presença de outras entidades também integra esse universo. Se o termo exu é utilizado para designar as divindades do panteão iorubano, também é usado para nomear entidades mais relacionadas ao culto umbandista; pelo caráter ou natureza de suas ações e manifestações, elas também recebem esse nome por vezes adicionando a alcunha de “catiço”. Quanto às pombagiras, também são consideradas, ou pelo menos cultuadas, de forma similar a essas entidades.

Os exus orixás são considerados divindades e por isso gozam de culto específico e são considerados mais poderosos que os exus entidades, os quais por sua vez, seriam espíritos desencarnados que se manifestam pela possessão e, uma vez manifestados, interagem com o público através de aconselhamentos, conversas ou por suas “mandigas” (feitiços). Já os exus orixás, por outro lado, realizam a mesma performance que os outros orixás: quando manifestados, realizam danças ritualísticas, com suas indumentárias, sem que haja interação por meio de consultas e falas com o público<sup>48</sup>.

Esse é um ponto importante que merece destaque: a grande busca do público por consultas com as entidades – características dos “rituais de superação” (Romizi, 2023) – se deve justamente à oportunidade de uma interação com elas; algo que Maria Padilha parece subverter devido ao fato de que ela não se manifesta mais pela possessão, já que era entidade que “rodava na cabeça”<sup>49</sup> da finada mãe biológica do pai de santo.

Apesar de não ser a entidade que motivou a primeira festa do terreiro, o prestígio de Maria Padilha parece se originar pela fama que adquiriu nos tempos em que se manifestava pela possessão na finada mãe do pai de santo, assim como por esse vínculo de parentesco. Nesse sentido, parece ser o movimento do reencontro familiar, proporcionado pela espiritualidade, o que motiva a existência desse culto e da relativa festa no terreiro; quer dizer: se as famílias se reencontram em um terreiro por desígnios divinos, é no terreiro que elas nutrirão e manterão seus vínculos no plano material:

Certa vez um amigo de Salvador me disse que “a gente sempre acaba na Casa da nossa família. Se você roda, roda e acaba numa casa jeje, é porque a sua família, lá nos primórdios, vem do Daomé. A gente sabe que o ser humano veio da África. Então todo mundo só está achando o caminho de volta pra casa”. Achar o caminho de volta pra casa significa, em última instância, reconhecer o parentesco que há entre a pessoa e o orixá. Sendo o orixá um ancestral divinizado, como me explicaram inúmeras vezes, intrinsecamente ligado à terra onde viveu enquanto humano, a volta pra casa, representada aqui como uma Casa de candomblé da nação à qual pertence o local, simboliza esse reencontro, essa reconstrução dos laços de parentesco há muito desfeitos (Flaksman, 2018, p. 128).

Com o falecimento da mãe do pai de santo, Maria Padilha se recusou a sair do terreiro, a ser “despachada”, ou seja, a retornar à natureza, mantendo seu vínculo e existência com/na casa. Mesmo sem se manifestar, ela é objeto de devoção da

---

<sup>48</sup> Nesse sentido, a presença de filhos de santo feitos/iniciado para o orixá Exu, é bastante rara e quando dançam no barracão (salão principal), realizam atos que reproduzem as suas histórias míticas. Em relação à fala/conversas, os orixás, conforme seu tempo de feito, balbuciam palavras, não em público e somente para a(s) pessoa(s) que possuem hierarquia para isso.

<sup>49</sup> A expressão “rodar na cabeça” é utilizada pelos candomblecistas e umbandistas para significar que determinada entidade/orixá se manifestou em determinada pessoa.

comunidade e, talvez mais ainda dos amigos e clientes. Afinal, no terreiro, podemos frequentemente ouvir: “ah isso é coisa que só a Padilha pode resolver”.

Desafiando essa lógica de afeições e níveis de poderes e, inclusive, a da busca por consultas, quem chega no terreiro imediatamente se depara com o protagonismo de Maria Padilha do Cruzeiro das Almas. Ao se passar pelo portão azul turquesa que limita o terreiro e a calçada da rua, quem olha para o lado esquerdo verá três *atinsás* – árvores sagradas em que divindades habitam – e logo em seguida o quarto de Exu (?)<sup>50</sup> e ao seu lado direito, o quarto destinado aos “orixás da frente” como Ogum e Oxóssi, por exemplo.

Se o quarto é de Exu, sejam os orixás ou os “catiços”, quem ocupa a posição central é ela: Maria Padilha do Cruzeiro das Almas. Apresentando-se através de um vaso circular de barro, com cerca de 40 cm de altura e também uns 40 cm de diâmetro; preenchida com os elementos de origem mineral, animal, vegetal que lhes são pertinentes e atribuídos, juntamente com argila; de seu centro emerge uma estrutura em ferro que assume a forma de um garfo de dentes arredondados, do lado direito de quem está de frente a ela, uma lua, e do lado esquerdo uma estrela. No centro dessa estrutura, resplandece um coração, onde está a sua pedra sagrada - *otá*. Tudo isso, somado às argolas metálicas que estão encravadas na massa de argila e circundam toda a borda interior do vaso, denuncia a “área de atuação” ou “especialidade” de Maria Padilha.

Dessa maneira, a existência dessa pombagira a partir da forma assumida e dos objetos que a compõem evoca a percepção do Márcio Goldman (2005) sobre o conceito de axé e sua imanência:

As próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de axé. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do axé, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente (Goldman, 2005, p. 109).

Não bastasse assumir a posição central, na parede principal do quarto, seu vaso, que está em contato direto com a terra, indica uma maneira de se a cultuar muito similar à que se verifica com os três exus orixás que estão ao seu lado esquerdo – de quem olha para ela. Se esse chão aparentemente indica uma simplicidade – o que não é, trata-se de

---

<sup>50</sup> Essa interrogação é feita porque o quarto é destinado à Exu, mas conforme se verá no decorrer de nossa descrição, esse quarto é predominantemente marcado e influenciado por Maria Padilha.

disposição ritualística – a decoração do quarto como um todo revela o prestígio e poder de Maria Padilha.

Figura 2 – Vista frontal do quarto de Exu



Fonte: acervo pessoal.

Todo o chão do quarto possui o mesmo piso de tom bege da varanda, as paredes possuem azulejos brancos (para facilitar na assepsia), envoltos em pastilhas quadradas da cor preta a uma altura de cerca de 1,80 m, a partir de onde se estende uma pintura texturizada na cor vermelha até o teto, cujo forro é em PVC branco. Nesse cenário, quem está de frente para o assentamento<sup>51</sup> de Maria Padilha verá que a parede azulejada em branco é interrompida por dois outros azulejos, que levam estampada a figura de uma rosa em cada e que fazem o plano de fundo para o sacro-vaso dela.

Essas decorações mais relacionadas com o aspecto feminino da pombagira, refletem a preponderância de Maria Padilha com relação aos exus orixás (divindades) e

---

<sup>51</sup> O assentamento é o receptáculo, lugar que corresponde a determinada entidade/divindade e onde são realizados os atos referentes a ela; é ali a habitação ou mesmo o próprio corpo físico dessa entidade/divindade.

aos exus catiços (entidades). Afinal, essa construção e decoração são feitas com os recursos/doações/presentes/pagamentos das pessoas que foram agraciadas por ela e que alcançaram seus objetivos pelos artifícios dela.

Aliás, parece mesmo que Maria Padilha é boa negociante. A varanda que é a entrada do terreiro também foi feita com recursos vindos dos pagamentos por seus sortilégios. Brincos, perfumes, joias, bijuterias, tecidos nas cores preta, vermelha e também dourados são outros exemplos dos presentes e pagamentos que ela recebe e que integram seu “patrimônio”. Mas é na varanda, que posteriormente ganhou um banheiro ao lado do quarto de Ogum, que ela parece ter novamente subvertido a hegemonia dos orixás.

Figura 3 – Quarto de Exu visto da varanda



Fonte: acervo pessoal.

Assim, se a presença e culto de entidades como Maria Padilha no mesmo espaço que as divindades, os orixás, é motivo de tensão<sup>52</sup> e, constantemente abafado e escondido nos terreiros de candomblé ditos tradicionais, no terreiro que pesquisamos, a presença marcante da pombagira é um ponto relevante para nossa análise. Nesse sentido, observou Vagner Gonçalves da Silva:

O antropólogo Jocélio Teles dos Santos, ao elaborar um projeto de pesquisa sobre o caboclo (entidade espiritual) no candomblé de Salvador (Santos, J., 1995) descartou a possibilidade de observar os terreiros tidos como tradicionais, não por eles não terem alguma forma de culto a essa entidade (que

---

<sup>52</sup> Comumente, relacionam-se as entidades ao desvirtuamento da religiosidade pura e tradicional, vinculando essas práticas aos interesses escusos dos sacerdotes, que se aproveitariam “da superstição popular para enriquecer. Não negamos que o caso não possa se produzir em certos terreiros bantos ou *candomblés de caboclo* (...)” (Bastide, 2001, p.64).



muitos cultuam reservadamente), mas por já saber que esses terreiros dificilmente falaria sobre o assunto, visto que colocariam em risco o prestígio que desfrutavam justamente por se apresentarem como praticantes de uma tradição “pura”, sem sincretismos com divindades não-africanas, tai como o caboclo (Silva, 2015, p.37)

Corroborando essa conduta, a de que há supressão de entidades em detrimento da manutenção de uma “pureza e tradição”, Hofbauer (2012) evidencia o seguinte:

Algumas casas promovem “toques de despedida”, em que os caboclos, até então cultuados, são “expulsos”, uma vez que se entende que os caboclos, enquanto espíritos ancestrais indígenas, constituem um elemento estranho à “verdadeira tradição africana” (cf. Prandi; Silva, 1989, p. 238). [...] Existem situações em que um ou outro filho de santo continua sendo devoto de um determinado santo ou caboclo sem que o líder religioso tome conhecimento disso (Hofbauer, 2012, p. 104-105).

E na mesma esteira, continua:

Em alguns terreiros, começou-se a retificar as letras das cantigas dos orixás e há vários registros de mães e pais-de-santo que expulsaram o caboclo por considerá-lo uma entidade incompatível com a – redescoberta – “africanidade” dos rituais (Hofbauer, 2001, p. 256).

Sobre esse aspecto, é a partir da força de resistência inculpada na natureza *trickster* de Exú, que Georges Lapassade (1972) reflete acerca da capacidade contraventora e a forma positiva em que a figura dos exus e pombagiras operam na vida dos adeptos e clientes da quimbanda. Denota-se, portanto, que o simbolismo contido nas entidades, que em maior ou menor grau se aproximam das características arquetípicas do orixá iorubano Exú, produz efeitos práticos e concretos, extrapolando a metafísica (Lapassade, 1972, p. XIX).

Anteriormente à construção da varanda, os festejos eram realizados no barracão (salão principal) por ser o lugar mais adequado à execução das festas (possui cobertura, banheiros). Entretanto, um conflito se instaurou a partir do momento em que uma divindade passou a morar no barracão; acima da porta de vidro e antes das bandeirolas brancas que formam o forro do telhado – reproduzindo o céu e atmosfera – está o assentamento da divindade que impôs outros protocolos de conduta: sentenciou a saída/desalojamento dos exus catiços do barracão e a proibição do consumo de bebidas e tabacos.

Quanto a esse fato, se há a utilização de argumentos do universo simbólico para demonstrar a impossibilidade da coexistência de seres espirituais de classe e natureza diferente – por um lado, os orixás de origem preta/afro e, por outro, entidades de origem

branco/europeia – é pela divisão espacial que se busca organizar e hierarquizar essas relações:

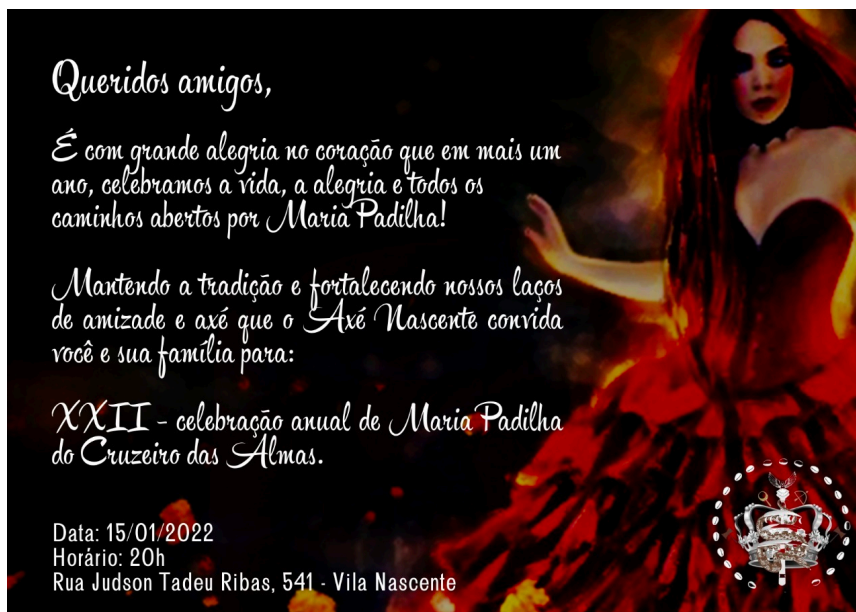
O terreiro Filhos de Obá, por exemplo, construiu uma casa para acolher os objetos sagrados e o ritual dos caboclos em separado dos orixás, operando, através dessa separação espacial, uma purificação do seu lado africano, que ganha, assim, maior visibilidade (Dantas, 1988, p. 57).

Dessa maneira, se anteriormente os festejos eram realizados no salão principal, dada a impossibilidade de sua realização, ante a existência dessa divindade, as festas dos exus catiços foram deslocadas para a varanda, que ainda assim não é o limite espacial demandado para a sua realização.

As festividades envolvem um trabalho em conjunto da comunidade e a sua realização perpassa vários espaços do terreiro. Como regra, o dia em que a festa se realiza é sábado; geralmente o convite público, destinado aos amigos, clientes, outros terreiros e quem mais for, indica que o início da festividade é às 19 horas. Entretanto, para a comunidade interna, a preparação e execução têm início antes do término do ano anterior, quando se busca a definição da data dessa festividade. Esse é um ponto que revela um dos desafios da execução do festejo, já que a maioria dos membros que compõem o terreiro tem compromissos de ordem profissional e também pessoal, razão pela qual as reuniões e a definição de datas são feitas sempre de forma a conciliar a possibilidade de todos participarem; isso, no entanto, na maioria das vezes não é possível.

Determinada a data, o pai de santo realiza uma reunião prévia, comumente com uma ou duas semanas de antecedência, com a finalidade de realizar a distribuição de tarefas entre os filhos de santo, para uma colaboração mútua e conseqüente aprendizado, já que esse é um “eterno catar folhas”, que remetendo a um conhecimento da tradição oral, somente se aperfeiçoa pela prática/experiência. Nas palavras de Barros (*apud* Silva, 1995, p. 137), “o ‘segredo das folhas’ foi-nos sendo paulatinamente ensinado e revelado devido, tanto ao nosso interesse, quanto à nossa capacidade de retenção dos ensinamentos”.

Figura 4 – Convite para a festa de Maria Padilha



Fonte: acervo pessoal.

Isso tudo fica evidente nas falas do pai de santo, quando dá muita ênfase ao aprendizado pelo ritual, o que observamos de forma mais incisiva quando ele foi entrevistado em relação aos processos de luto – que será nosso objeto de análise no capítulo posterior. Ao que parece, essa pedagogia prática pela ritualística é mesmo a forma pela qual se ensina e se aprende em um terreiro de candomblé:

Tendo vivido a experiência da filha-de-santo, que deve aprender sem parecer estar aprendendo, e a da etnógrafa, que, ao menos neste caso, só pode aprender deixando claro que está apenas aprendendo, Cossard sabe bem do que está falando quando conclui que, no candomblé, “o ensino nunca é dado de forma sistemática. ‘Isso vem com o tempo...’, dizem as mais antigas. Mas desse modo, por meio de hábitos lentamente adquiridos, o saber da iniciada entranha-se no mais profundo do seu ser” (Goldman, 2005, p.6).

Na primeira reunião, o pai de santo convida os filhos para realizarem suas ofertas/ofereidas pessoais à(s) sua(s) entidades. Isso quer dizer que nesse momento o pai de santo verifica quantos serão os animais, geralmente galináceos, que serão ofertados na oblação. Além dessas ofertas individuais e pessoais, outras também são proporcionadas, mas dessa vez para aquelas entidades/divindades que possuem um caráter coletivo. Em relação às divindades, ou seja, os exus orixás, há as que são componentes da própria estrutura do terreiro, de forma que é de responsabilidade de todos dar ofertas a elas. Por outro lado, em relação às entidades – exus catiços e outras pombogiras – muitos lhes fazem ofertas por um apego ou afeição natural; e em outras vezes, porque consideram que

estejam abandonadas por aqueles que se desligaram e/ou afastaram do terreiro e não mais lhes prestam homenagens e ofertas.

Assim, a cerimônia em homenagem à Maria Padilha do Cruzeiro das Almas envolve o terreiro e a comunidade de forma que na semana anterior à data agendada, já são realizadas mobilizações com finalidades distintas como: arrecadação de valores destinados às compras (daquilo que se encontra em supermercados, comidas e etc., mas também dos materiais disponíveis em lojas de artigos religiosos); arrecadação dos valores para a compra dos bichos (frangos e galinhas)<sup>53</sup>; organização e limpeza do terreiro. Todos esses fatores são diretamente influenciados pela proporção que a festa tomará, tanto pelo número de convidados que se espera como também pela quantidade de oferendas sacrificiais.

Ao longo da semana antecedente, todas as compras são feitas e acomodadas no terreiro. Também as tarefas relacionadas à limpeza, jardinagem e organização (roupas, tecidos) são feitas ao longo dos dias úteis. Mas é na sexta-feira que as coisas tomam forma. Os bichos são levados ao terreiro, os galinheiros são montados no fundo do terreno, para que os bichos “esfriem o corpo da rua” (a permanência das aves no terreiro tem gerado sucessivas discussões de ordem político-jurídica e ensejou denúncias aos órgãos ambientais). É nesse dia também que alguns dos filhos de santo já ficam no terreiro e lá dormem para organizar e realizar as tarefas do dia seguinte; outros retornam para suas casas e vão para o terreiro no sábado, geralmente após o horário de almoço, alguns se ausentam e só chegam no momento da festa o que gera conflitos entre os membros.

Também é na sexta-feira que algumas das comidas que compõem a mesa de *orô* (cerimônia de imolação) começam a ser preparadas, dividindo a cozinha com preparo do *ebô* (milho branco cozido) de Oxalá (sobre o qual falaremos mais adiante), que é a cerimônia realizada todas as sextas-feiras no terreiro. Folhas de bananeira são queimadas, o feijão fradinho quebrado e colocado de molho (para no outro dia, após inchar pela hidratação, ser triturado e utilizado no preparo dos acarajés e abarás). Como é na sexta-feira que se cultua Oxalá, o orixá do branco e da pureza, pouco mais é possível ser feito, já que não se pode utilizar dendê e outros elementos muito necessários/essenciais ao culto de exu. Embora, algumas vezes, após o ato de arriar o *ebô*<sup>54</sup> considera-se encerrado o

---

<sup>53</sup> O sexo do bicho, se frango, galo, franga ou galinha, depende de fatores ritualísticos. Em geral, esse sexo será o mesmo da entidade/divindade para qual se faz a oferta.

<sup>54</sup> O ato de arriar o *ebô* consiste em levar até o quarto de Oxalá, à frente de seu assentamento (*ibgá*) o milho branco cozido e acondicionado em louça branca.

dia/ciclo de Oxalá e, portanto, retorna-se à “normalidade” em que, por vezes, se prossegue no preparo das comidas votivas.

Essas comidas exigem dedicação e um tempo de preparo bastante considerável; por vezes inicia-se na sexta-feira e só se conclui no sábado, não porque feita durante ato contínuo – embora haja casos de longa permanência na cozinha, conforme falaremos quando apresentar a cerimônia de Oxalá. Elas fazem parte e compõem a “mesa” que é montada “aos pés de exu” (no caso, a pombagira) após a prática da imolação e os seguintes preparos oriundos dela. As comidas que geralmente são ofertadas são: grãos torrados feijão preto, feijão fradinho e milho de galinha), farofas (farinha de mandioca preparada com água, outra com mel e outra com dendê), acarajés (massa de feijão fradinho, temperada com sal e cebola e frita em imersão no azeite de dendê), abarás (massa de feijão fradinho com dendê, temperada com variadas combinações de tempero, envoltas em folha de bananeira e cozidas no vapor), acaçás (massa feita de milho branco cozida até o ponto de pudim, envoltas em folha de bananeira), acaçás vermelhos (o mesmo anterior mas com adição dendê à massa), diversas frutas (maçãs, uvas, mamão e etc.) e ornamentadas por flores (preferencialmente as rosas vermelhas). As comidas e frutas são servidas em pratos de barro e colocadas no chão em volta dos assentamentos presentes no quarto de exu e, durante a realização dos festejos, todos podem (e é desejável) comer, porque são esses alimentados portadores do axé das divindades/entidades.

No sábado, dia da cerimônia, aqueles que dormiram no terreiro iniciam suas atividades e, alguém fica designado ou se predispõe a ser o responsável pela alimentação dos que lá estão, prepara-se o almoço para os presentes, mas também os que chegam posteriormente muitas vezes também almoçam lá, e ao mesmo tempo, também se inicia o preparo do jantar que é servido após os festejos. Comumente a mesma pessoa que se responsabiliza pelo almoço também é a que faz o jantar, contando com a ajuda de outras pessoas que se dispõem a essa tarefa ou são convocadas, momento em que se evidencia graus de afinidade entre os membros do terreiro: essas equipes são formadas pela proximidade/intimidade que têm entre si.

A cozinha do terreiro é sempre o cenário principal, o coração da casa, em qualquer cerimônia, seja de entidades ou dos orixás, ela desenvolve papel proeminente. Afinal, todos os rituais requerem o preparo de uma gama de alimentos, que são feitos de acordo com as predileções da entidade/divindade. Ao longo do sábado, a cozinha está em constante movimento no preparo dos alimentos votivos (que descrevemos a cima) e

também dos alimentos que são destinados às pessoas (almoço e jantar). Porém, é nesse dia em que também se realizam os *orôs* (abatimento litúrgico dos animais, nesse caso aves, ofertados às entidades e também às divindades, *exus orixás*).

Entre as 14 e 16 horas do sábado, os assentamentos das entidades são organizados e, alguns retirados do quarto e colocados na varanda devido ao pouco espaço disponível, preparados para o ritual de oblação. Os galináceos que já “esfriaram seus corpos da rua”, são retirados dos galinheiros e passam pelo *osé* – momento ritualístico em que se dá banho nos bichos, lavando seus pés, asas, rabos e cabeças. Após, na varanda, são separados em diferentes balaios de vime com cerca de 50cm de diâmetro, os bichos do sexo masculino em um e os do feminino, em outro.

É chegado o momento do *orô* e a ordem estabelecida, ou seja, quem será a primeira entidade/divindade a comer é ditada pelo seguinte critério: inicialmente, são os *exus orixás* que recebem suas ofertas; posteriormente, a entidade do festejo – no caso Maria Padilha – e, a partir daí, as entidades pertencentes aos membros da comunidade, que respeitará a ordem hierárquica – idade iniciática. Essa ordem só é invertida quando as entidades do pai de santo (Exu Pinga Fogo) e do pai pequeno comerão. Se hierarquicamente seriam as primeiras, passam a ser as últimas já que ambos são os responsáveis pela condução dos rituais e, se fossem as primeiras entidades a comer, como é comum a manifestação delas pela possessão nesses momentos, o prosseguimento da cerimônia estaria comprometido – embora já tenha ocorrido a manifestação dessas entidades e a cerimônia ser interrompida até que elas se fossem. Apesar de se seguir um protocolo, a cadência dos atos, por vezes – e muitas vezes – não sai como esperado devido a essas ocorrências/interferências.

Tudo pronto, a cerimônia se inicia com a divindade da rua, que fica assentada na terra que divide a calçada da rua e o muro branco do terreiro, com árvores em volta, é Exú Onã quem come primeiro. Posteriormente, os demais *exus orixás* a quem serão ofertadas as aves passam a comer. Após, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas é quem come e assim segue a ordem que fora mencionada anteriormente. A cada entidade que é alimentada, quando o *ejé* (sangue) escorre no assentamento dessa divindade ela se manifesta pela possessão em seu cavalo<sup>55</sup>. Nesse momento, pela manifestação das entidades, a comunidade do terreiro utiliza esse íterim, entre o que é privado e a

---

<sup>55</sup> Cavalo é o termo utilizado para designar a pessoa na qual a entidade/divindade se manifesta; em quem se monta. Parece estar em desuso esse termo, que tem sido menos ouvido nos terreiros, talvez pelo tom/cunho pejorativo.

cerimônia pública, para realizar suas consultas com os exus, que chegam no ato de imolação, mas depois vão indo embora gradativamente, por vontade própria ou ao comando do exu do pai de santo, momento no qual aproveitam para os aconselhamentos. Então, é preciso que as pessoas retornem para dar continuidade nos preparativos para receber o público.

Os galináceos abatidos estão no chão. O sangue sacrificial está nos assentamentos. Neles também são depositados os outros elementos que compõem o ritual. Cânticos são entoados – os primeiros para os exus orixás, os últimos seguem a sequência/ordem da imolação realizada, com Maria Padilha inaugurando. A varanda fica com as marcas do que se realizou. É momento de dar continuidade: duas ou três pessoas se encarregam de limpar a varanda e retornar os assentamentos, revividos e besuntados pelas secreções vitais, retornam para o quarto de exu, que também é limpo juntamente com a varanda.

Quantos aos animais, são recolhidos do chão e colocados novamente no balaio de vime e suas partes (cabeças, asas, pés, rabo), que em ato ritual foram separadas do corpo, serão preparadas, juntamente com as partes internas e vitais, os axés<sup>56</sup>, que por sua vez serão retirados do corpo em outro momento. Todos esses axés serão preparados ao talante da entidade ao qual foram dedicados: alguns recebem cozimento longo, outros apenas um pequeno tempo fritando no dendê e assim por diante.

Novamente a cozinha será o cenário para onde o terreiro e comunidade confluirão. O cômodo de cerca de seis metros quadrados, cuja entrada não tem porta, já que, segundo o pai de santo: “era meu desejo que quem estivesse na cozinha não perdesse o candomblé”, faz frente para o barracão, donde a parede em tijolos à vista, com a janela de vidro em frente ao jardim e ao poço de Oxalá – entre a varanda e a cozinha – com uma mesa também de vidro com cerca de 2x0,6m, oferece suporte aos que ali estão preparando as comidas; as quais por sua vez, divididas entre as votivas (que irão aos pés de exu, compor a mesa) e o jantar, ambas são preparadas nos dois fogões (um do tipo industrial com quatro bocas e outro, doméstico, com cinco bocas) onde também um caldeirão com água quente se faz presente para a limpeza das aves.

Ao longo do jardim, as mesas de plástico, cerca de cinco, são montadas e as pessoas se dividem no processo de limpeza e continuidade do preparo dos axés. Bacias de alumínio e ágata, que variam entre 15 e 40 centímetros de diâmetro, são levadas do armário feito em alvenaria e que toma toda a parede (limítrofe ao muro da casa vizinha)

---

<sup>56</sup> Nesse contexto, o termo axé é utilizado para significar as partes vitais dos animais e que recebem preparo/cozimento específico.

da cozinha, até as mesas plásticas; os *obés*<sup>57</sup> – também são separados e escolhidos (até com certa disputa, já que os mais afiados são os preferidos) e as esquipes são formadas e dividem as tarefas de acordo com uma preferência e também destreza para execução da atividade.

A uns fica incumbência de molhar os frangos na água quente – que está no caldeirão da cozinha – e a retirada das penas, outros são os responsáveis por abrir o frango, e retirar os miúdos (órgãos internos) enquanto as vísceras são descartadas. Enquanto isso, outros estão na limpeza e preparo dos pés, asas e cabeças (esses ficam na mesa de vidro da cozinha) e há quem diga “esse trabalho é mais fácil”, em referência aos privilégios concedidos pela hierarquia – embora todos estejam envolvidos em tarefas e, não raro, também o pai de santo.

Retiradas as penas, separados os órgãos internos, outras pessoas levam os frangos para serem limpos; isso é feito na única pia da cozinha que está em constante uso e também nos três tanques de roupa que ficam no corredor entre o fundo da casa e o muro limítrofe ao vizinho oposto ao que faz divisa com a cozinha. De acordo com o que foi estabelecido como jantar, preparar-se-ão os cortes da carne conforme o prato que será feito e oferecido. Na cozinha, então, as comidas votivas e o jantar são preparados.

Quanto aos últimos, seguindo a forma de predileção de cada entidade/divindade, é comum o uso de dendê, cebola e camarão seco como tempero e cozimento. Nesse momento, os responsáveis pelo preparo nem sempre são os mesmos que estão preparando o jantar, mas todas as atividades ocorrem concomitantemente na cozinha. Todos esses afazeres, por vezes extrapolam ou exigem mais tempo que o esperado, de forma que o horário estabelecido no convite público seja excedido, o que acontece excepcionalmente.

Prontas todas as comidas, é hora de compor a mesa de exu. Cada filho de santo, organizados pela ordem hierárquica, pega um ou mais dos alimentos preparados e acondicionados nos pratos de barro e segue em procissão até o quarto de exu, onde uma pessoa está presente e recebe das mãos de cada um deles esses pratos, que são organizados em forma circular, circundando os assentamentos das entidades. Ao longo do tempo em que se aguarda a finalização dos preparos das comidas e a composição da mesa, os filhos de santo vão se encaminhando para o banho, trocam suas roupas, enfeitam-se para receber

---

<sup>57</sup> *Obé* significa faca. Ao longo da semana de preparativo, alguns filhos de santo se incumbem de afiar as facas, tanto as de utilização doméstica, quanto as litúrgicas, que não são guardadas na cozinha e possuem uso exclusivo para práticas de imolação, sendo que cada classe de entidade/divindade possui a sua própria faca.



o público e a festa começar – diz-se que a festa é mesmo o momento em que o *orô* e os preparos ocorrem. É assim que Roger Bastide (2001) descreve essa dimensão servidora do ritual em *O Candomblé da Bahia*:

Veremos que na realidade, a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé, que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público [...] (Bastide, 2001, p. 31).

Os convidados que chegam são acomodados na varanda, nas cadeiras e bancos disponíveis, até o início da festa. Por vezes, com o atraso ocasionado pelos afazeres, alguns convidados presenciam o momento em que a mesa é composta. Dessa forma, dentro de um terreiro e independente do desenrolar dos acontecimentos, nem sempre são respeitados os horários estabelecidos. Por isso repetidamente é dito: “o tempo perguntou ao tempo quanto tempo o tempo tem. O tempo respondeu ao tempo que o tempo tem todo o tempo que o tempo tem”.

O número de convidados é bastante relativo e tem mais a ver com o grau de divulgação que se dá à festa, ou seja, a quantas pessoas são direcionados os convites, embora a regra do terreiro seja receber a todos, independentemente de terem recebido ou não o convite. Dentre os amigos (do terreiro e de seus filhos de santo), clientes e membros de outros terreiros<sup>58</sup>, nem sempre chegam exatamente na hora marcada, sendo mais comum membros de outros terreiros chegarem mais tarde, quando se juntam à festa já iniciada.

Também chamada de gira, a festa se inicia com a formação de uma roda, que também segue a hierarquia, iniciando-se pelo mais velho de santo e terminando no mais novo. Os atabaques à frente da parede do quarto de Ogum iniciam os toques após o pai de santo entoar as primeiras estrofes das cantigas, dentre elas a que homenageia Maria Padilha do Cruzeiro das Almas...

### 3.3.2 As Águas de Oxalá: *Awon Omi Osalá* e o *Ajodun ati Osalá*

Sem dúvida, essa é a cerimônia mais complexa e também a mais importante do terreiro. Para além da longa duração de realização desse ritual, a sua importância reside também no fato de que é o momento em que o terreiro homenageia o seu patrono, Oxalá,

---

<sup>58</sup> Há um critério para o convite aos demais terreiros que se estabelece pelo grau de afinidade, “amizade”. Porém, não é determinante ou impeditivo para que outros sejam convidados ou recebidos.

e por ser nesse momento que se renova o axé, não só desse orixá, mas também do pai de santo e do pai pequeno – que são iniciados a ele –, que também a “casa come”.

Os preparativos para esse festejo se iniciam no ano anterior ao seu acontecimento, já que ele envolve um grande esforço e mobilização, não só econômica, mas de trabalho e organização da agenda, porque é o período no qual o terreiro recebe membros/sacerdotes vindos de Salvador – BA, os quais representam os ascendentes em parentesco simbólico. Se trata do pai de santo do pai de santo do terreiro e alguns irmãos dele quem vêm junto. Portanto, além de verificar a disponibilidade da agenda da caravana da Bahia, também se realiza um árduo trabalho para a compra das passagens aéreas, cujas origens e destinos variam constantemente, de acordo com os movimentos desses membros, não sendo raros os casos em que essas alterações resultem/impliquem na compra de novas/outras passagens.

Essa cerimônia acontece anualmente e sempre no primeiro semestre do ano, variando entre os meses de fevereiro e maio – apenas uma vez ocorreu em julho em razão da obrigação de sete anos (*Odun Ije*) daquele que se tornaria o pai pequeno do terreiro. Como regra e por questões da agenda dos sacerdotes baianos, os rituais se iniciam em uma segunda-feira e encerram na subsequente. Em resumo, as cerimônias que ocorrem nesse período são: os *ebós*<sup>59</sup> do pai de santo, os *boris*<sup>60</sup>, os *orós* de Exu, Oxum e Oxalá, As Águas de Oxalá e o *Ajodun ati Osalá*.

Para que todos esses rituais se realizem, e como ao longo da semana há a presença constante de pessoas no terreiro, as idas ao mercado são diárias, mesmo tendo sido realizada anteriormente uma compra ostensiva, a que se chama de “rancho”. Em todos esses dias, a rotina com alimentação – aqui não se incluem as comidas votivas, ritualísticas – demanda esforço, tempo e dedicação árdua de quem fica responsável por essa tarefa. Afinal, trata-se de preparar o café da manhã, o almoço, o café da tarde e o jantar, cujos horários, aliás, são variáveis. A mesa de madeira, com seis lugares, ocupa um lugar central na varanda, permanecendo praticamente o tempo todo com comida servida para, pelo menos, as dez pessoas que estão permanentemente no terreiro, sendo cinco delas pessoas vindas de foras, entre os sacerdotes da Bahia e, por vezes, também de

---

<sup>59</sup> *Ebós* são rituais que se destinam à limpeza ou encantamentos. Neles se afastam energias malfazejas ou se atraem outras energias benfazejas, de forma que se “alinhe o destino”.

<sup>60</sup> *Bori* é o ritual no qual se renova e revigora o axé da cabeça, não no sentido físico ou anatômico do termo, mas com referência à forma que assume a psique quando se alimenta; cultua-se a individualidade do ser humano, busca-se a renovação e equilíbrio emocional e também da saúde física, como medida de “profilaxia” (Bastide, 2001, p. 42-45)

São Paulo, e os outros cinco integrantes do terreiro (o pai de santo e o pai pequeno estão sempre e constantemente); mas também é comum o trânsito de outros filhos de santo ao longo do dia, sendo que o alimento é oferecido também a eles.

O preparo da alimentação destinada às pessoas segue o ritmo dos rituais que acontecem no terreiro, em determinado momento. Quando se iniciam os rituais de Oxalá, o consumo de carne vermelha é suspenso, assim como o do café (embora haja negociações, para quem é de fora do terreiro abre-se uma brecha, “porque essa cerimônia é de vocês, a nossa foi feita em Salvador”). Dentre os produtos adquiridos no mercado, a carne consumida em sua maioria é aquela sacralizada nos rituais de imolação. Arroz, feijão, quiabo, frango ao molho, bifês, carnes de panela ou assadas, saladas, pães, manteiga, presunto, queijo, sucos (das frutas também oriundas das ofertas sagradas), chás, entre outros alimentos, compõem o cardápio dessas refeições, embora por vezes algumas exigências sejam feitas: “Mas poderia servir um salmão... um peixe diferente... um bolo confeitado para a casa grande, porque não dá para todos”<sup>61</sup>.

Em relação ao horário em que se servem as refeições, é aquele habitual para cada modalidade, mas elas permanecem constantemente servidas, já que alguns somente se levantam próximo ou após o meio dia e, então, é quando passam a realizar suas refeições, requisitando os serviços dos membros da comunidade.

Quanto aos demais membros do terreiro, é comum uma presença mais numerosa após as 18 horas, devido ao fato de que muitos estão em seus postos de trabalho. Isso influencia a organização e execução das atividades e dos rituais, que são preparados ao longo do dia por aqueles que podem estar presentes nesse momento e que também detêm o grau hierárquico para tal função. Por outro lado, a maioria desses rituais se realiza no período noturno.

Assim sendo, na primeira segunda-feira, com a chegada dos sacerdotes, é comum que se realize o *orô* de Exu. Ao longo desse dia, além das acomodações referentes à hospedagem, costuma-se conduzir conversas sobre amenidades, enquanto as comidas ritualísticas são preparadas, geralmente pelos membros da comunidade interna, sob a orientação/comando de uma das pessoas que vieram de fora. Esse preparo da comida ritualística é sempre momento de tensões e desgastes; não bastasse o próprio empenho e esforço físico desempenhados nessa função, a comunicação é bastante imbricada, em tons

---

<sup>61</sup> Fala de um dos membros externos da comunidade.

ásperos, palavras de ordem e um perfeccionismo que, além dos regionalismos e do desejo de ofertar o melhor ao sagrado, denunciam alguns exageros e “mãos de ferro”.

Durante a preparação das comidas votivas que comporão a mesa de Exu, de forma similar ao que apresentamos quando descrevemos a festa de Maria Padilha, também são realizadas outras tarefas como a limpeza, a faxina doméstica dos espaços, especialmente da casa, do barracão e dos banheiros. Com respeito às folhas das que o terreiro não dispõe, elas são constantemente buscadas e encaminhadas para a atividade ritual que lhe concerne: queimam-se folhas de bananeira, desfiam-se folhas do dendezeiro, outras se destinam aos rituais de imolação. Os materiais utilizados são separados: sementes, favas, laços, cordas, velas; os bichos para essa cerimônia já estão no terreiro, como de costume, e recebem a limpeza antes do início. Tudo será utilizado antes, durante e após o *orô*.

Com a chegada dos filhos de santo do terreiro – é verdade que nem todos comparecem todos os dias, alguns não comparecem em dia algum – inicia-se a *orô* de Exu, cuja finalidade é a de renovar o axé e alimentar essas divindades; nesse caso são os exus orixás que recebem as ofertas, de forma que cada um, de acordo com sua finalidade, realize suas atribuições. Dessa maneira, as divindades comem além das aves, também um “quatro pés”, bode ou cabrito. O terreiro se renova, o axé se reconstitui e todos se beneficiam.

O som do agogô (*gan*) alerta para o início da cerimônia. São entoados cânticos em iorubá, cada um deles marcando um momento e ato da cerimônia. Após todos terem se ajoelhado à frente do “quatro pé” e ter-lhe prestado reverência, também por encostar a cabeça junto à cabeça do quadrúpede e também o peito nela, ele é o primeiro a entrar no quarto onde é o primeiro a ser ofertado e em seguida os animais de pena.

Tal qual descrevemos quando falamos dos festejos de Maria Padilha, o mesmo ocorre em Exu, para a limpeza e preparo dos animais participantes, com exceção do “quatro pés”, que se faz presente nesse ato. Dessa forma, se as mesas plásticas ao longo do jardim e cozinha estão todas dedicadas às aves, os fundos do terreiro, onde ficam os galinheiros, é organizado para a limpeza do cabrito.

São os ogãs quem geralmente realizam esse trabalho, mas outras classes hierárquicas também; sempre são homens que efetuam essa tarefa. Acondicionam mesas, por vezes cordas para içar, e lá retiram a pele do animal, que será tratada para posteriormente compor os instrumentos de percussão, atabaques; separam as vísceras, que serão ritualisticamente tratadas e destinadas – o restante irá para a cozinha. Lá, os

órgãos internos e parte das costelas, serão preparados de acordo com a predileção das divindades, nesse caso com muito dendê, cebola, camarão seco, sal.

Retomado o protagonismo da cozinha dentro de um terreiro, como espaço de convívio, a preparação dos axés é a continuidade dos longos trabalhos realizados e se, a forma tradicional de preparo é um processo de longo cozimento, conforme atestam falas como a que segue: “Não se usa panela de pressão para fazer comida de santo, você acha gostoso se fizer assim?”. Também se observa que, a depender da pressa ou pressão – comandos dos sacerdotes –, logo se negocia e essa pressão passa a ser a da panela à qual se lança mão para agilidade.

Se o *orô* se iniciou entre as 19 e 20 horas, ele só se encerra com a composição da mesa, que é o ato em que as comidas são arriadas no quarto de exu, o que somente ocorre por volta das duas ou três horas da manhã, quando muitos dos filhos de santo já foram. É comum que comecem a ir embora logo após a limpeza dos bichos, ficando o cozimento a encargo dos responsáveis que permanecem no terreiro: “Mano, já vou tá? Amanhã tenho que trabalhar cedo, se precisar de alguma coisa da rua me liga, amanhã tô aí”; e, levando consigo suas mudas de roupas e pertences, retornam às suas casas. Isso é algo que gera uma crítica dos membros externos – “não ficaram para o axé?” –, mas que, por outro lado, se adequa ao discurso do próprio pai de santo do terreiro que sempre diz a seus filhos: “não quero ninguém dentro de terreiro, filho meu tem que trabalhar e estudar”.

Composta a mesa de *orô*, comungados os axés com quem ficou – nem todos os presentes comem, a cozinha e louça são limpas – os que permaneceram trabalhando vão para o banho e dormem. Assim se encerra o primeiro dia.

Terça-feira é o dia que se dedica aos *ebós* destinados ao pai de santo e, em alguns casos, também ao pai pequeno. Esse é o dia em que se realiza outro *orô*, dessa vez para o orixá Oxum.

De um sem-número de variedades, pode-se dizer que os *ebós* são rituais que consistem na preparação de alimentos, materiais e objetos diversos, que estão ligados a determinadas entidades, forças e que objetivam uma limpeza espiritual, afastando o que for de negativo e, por vezes, também encantando, trazendo o que é positivo. Novamente segue-se a rotina diária de alimentação. E, se se foi dormir por volta das três ou quatro horas da manhã, acorda-se cedo, entre sete e nove horas da manhã, para quem ficou no terreiro. A cozinha já está funcionando antes, geralmente graças a um filho de santo que saiu mais cedo e foi para casa descansar. Dentre os filhos de santo que permanecem no terreiro, um reside lá, enquanto os outros permanecem ao longo do(s) dia(s) somente o

fazem porque conseguem realizar algum tipo de negociação em seus trabalhos, como antecipação de férias, por exemplo.

Ao longo desse segundo dia de função – nome dado aos períodos nos quais os terreiros estão em atividade – todas as comidas referentes aos *ebós* que serão realizados são preparadas, bem como também aquelas que farão parte da mesa de Oxum. Entre idas e vindas, uns vão para o mercado, geralmente o pai de santo e alguém que o acompanhe, comprar aquilo que precisa estar fresco, frutas, doces, bolos e flores são alguns desses elementos. Os que se mantêm no terreiro, dividem-se entre os afazeres domésticos – limpeza – e também os preparos da/na cozinha.

Conforme se preparam os alimentos, os *ebós* são realizados ao fim da tarde, início da noite, alguns na varanda, outros nas pedras e árvores sagradas – *atinsás*. Alguns são depositados em trouxas que serão levadas para a natureza, outros serão ostentados no terreiro, a cima do muro ou demais lugares. Nesses momentos, a menos que sejam requisitados, os integrantes do terreiro presenciam somente os atos que passam por eles.

Novamente, aguarda-se a chegada dos filhos de santo para que dessa vez se realize o *orô* de Oxum. De maneira bastante similar à forma que ocorre no *orô* de Exu, começam-se os rituais destinados a Oxum, a quem também será ofertado um “quatro pés”, mas dessa vez uma cabra, juntamente com as demais aves. São respeitadas outras especificidades e predileções de Oxum, seus cânticos específicos, apropriados para a circunstância, e também seus pertences, a faca (*obé*) usada para suas imolações, suas louças e seus laços.

Então, não mais na varanda, a roda que dá início ao *orô* é feita no barracão, salão principal, que com seus aproximados 60 metros quadrados, ocupa um espaço central e privilegiado no terreno do terreiro que é de 12x30m. Em direção ao fim do terreno, o espaço do barracão é dividido pela cortina, atrás da qual estão, na frente, o *sabagi* – quarto destinado aos cuidados com orixás manifestados –, ao lado esquerdo o corredor “morro do dendê”, ao lado direito o corredor “morro do alemão”.

É no “morro do dendê” – apelido dado pelos filhos de santo ao corredor em que estão os dois quartos, cada um com cerca de quatro metros quadrados, dos orixás que “consomem dendê” – que, no primeiro quarto, Oxum reside com Xangô e onde, após os rituais e reverências no barracão, será realizada a oblação àquela, iniciando-se pela cabra e as aves seguidamente. Retornando-se ao descrito anteriormente, a cozinha é o palco central: no jardim com as mesas remontadas, aves são depenadas, enquanto a cabra é

preparada nos fundos. Fogão aceso, panelas dispostas, os axés serão preparados e culminarão na composição da mesa de Oxum.

Mesa posta. Oxum recebe as comidas que fazem parte do seu banquete, juntamente com as flores, frutas e flores. O horário também é de novo avançado, cerca de duas ou três da manhã, e os filhos de santo retornam para suas casas antes do axé ser oferecido e compartilhado. A cozinha e o chão por onde se passou são limpos; quem ficou no terreiro toma seu banho e se prepara para dormir. Assim se encerra o segundo dia.

Figura 5 – Vista do quarto de Oxum com sua mesa de *orô*



Fonte: acervo pessoal.

Na Quarta-feira, toda a rotina secular se estende e permanece, as camas, esteiras são desfeitas diariamente, acorda-se cedo outra vez, entre os que ficaram e os que foram, segue-se a mesma programação do descanso. É o dia de levantar Exu e também preparar os *boris*.

Começa-se o dia levantando Exu, isso significa dizer que a mesa do *orô* feita entre segunda-feira a noite e a madrugada de terça, será recolhida. Volta-se ao quarto de Exu, os assentamentos que foram revividos pelo *ejé* (sangue) sacrificial, dentre os outros elementos que integram a transmutação da vida dos animais participantes para os assentamentos, todos são recolhidos nas bacias de ágata ou nas de alumínio – elas têm uso ritualístico, não se prestam a outros serviços – é formado o “presente”, o “carrego” o

“despacho”. A terminologia varia, quando se diz: “Vou levar o carrego... vou levar o despacho”; se algum dos membros da comunidade externa ouve, e a depender de como encaram essa fala imediatamente dizem: “Não é carrego, isso é coisa de *egun*... nem despacho, você não é dos correios... o nome é presente!”; e logo em seguida também se ouve da mesma pessoa que aplicou a correção: “Já levou o carrego? Já despachou?”.

Isso nos faz refletir acerca do terreiro como espaço de ensinamento e aprendizado já que, nas palavras de Cossard (1970, p. 226-227):

Aprender tudo o que diz respeito ao ritual e às divindades: como cuidar de seus pertences sagrados, como se comportar durante as diferentes cerimônias. Pouco a pouco, ela procura descobrir os segredos do candomblé, o “fundamento”. Para isso, terá muitas dificuldades, pois, em sentido estrito, ninguém lhe ensinará nenhum cântico, dança ou gesto apropriado. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca parecer estar atenta ou interessada demais. Logo descobre que curiosidade demais atrapalha: por um lado, porque as mais antigas não estão interessadas em divulgar o que sabem pois correm o risco de serem superadas pelas mais jovens; por outro, porque não é bom aprender depressa demais, uma vez que tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, consequências extremamente nefastas para si e para os outros. Se alguém toma iniciativas cedo demais, pode provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados e utilizados sem discernimento. As divindades podem, então, desencadear catástrofes, que chegam à loucura e até mesmo à morte. “O Tempo não gosta do que se faz sem ele”, dizem as mais antigas. É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança pois assim serão criadas amizades e, em troca de longas horas de trabalho, serão adquiridos conhecimentos preciosos, ao se prestar atenção nas conversas, e serão aprendidos as diferentes cantigas e passos de dança ao se comparecer a todas as festas. À medida que o tempo passa, a noviça adquire mais segurança. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela. Gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis.

Por outro lado, também refletimos se essas condições de aprendizado que imprimem certa contradição entre o desejo de ensinar e a manutenção do conhecimento ancestral e uma “pedagogia rígida”, marcada por falas autoritárias e condutas severas, não reflitam o terreiro também como espaço em que os sujeitos socialmente perseguidos e marginalizados, tornam-se autoridades e invertem o *status* social na estrutura de poder proporcionada pela autoridade religiosa (Maggie, 1977).

Esta visão, além disso, segue determinadas regularidades: “Os médiuns que faziam parte de camadas sociais mais baixas na sociedade mais ampla transformavam-se, pela possessão, em figuras prestigiadas por essa sociedade, ou seja, dois tipos de reversão do status estavam em jogo.” (Maggie 1975: 120, grifo no original). As ‘condições’ dos médiuns de acordo com a estratificação social e os modelos que os guias simbolizam são conectáveis [...] (Banaggia, 2008, p. 21-22).

Nesse diapasão, sobre como se ensina e aprende no terreiro, essas posturas austeras e tidas como severas tendem a refletir a permanência de um discurso enrijecido



e colonialista, reflexo de uma construção histórica marcada por branquitudes, mas praticadas, perpetuadas e até mesmo consideradas como forma tradicional de comportamento marcadas em falas tais como: “Se fosse na Bahia, te pegava pelos colarinhos”, dito por um dos sacerdotes externos e rebatido por um dos internos: “Em mim você não encosta um dedo!”. Desta feita, parece, então que mais evidente está a branquitude na resposta dada pelo sacerdote interno, já que essa conduta, tendente às vias de fato, poderia ser considerada como pertencente ao universo preto do candomblé, já que os sacerdotes teriam “toda a autoridade sobre o conjunto dos fiéis, chegando à possibilidade de açoitá-los se faltam com seus deveres” (Bastide, 2001, p. 63)<sup>62</sup>.

Ato contínuo, os assentamentos são ritualisticamente lavados e o quarto volta a ser organizado da forma em que se apresenta comumente – alguns outros elementos ingressam a partir de cada ritual feito. O “presente-carrego-despacho” é levado à natureza como restituição do axé dela retirado; quem realiza essa tarefa são sempre os homens, geralmente os ogãs.

A cozinha segue o dia todo em uso e fluxos. Nesse dia o tom das comidas sagradas já toma outro matiz: embranquece-se. É que no *bori*, a maioria das comidas são preparadas de acordo com as predileções dos Orixás *funfun*, ou seja, a maioria dos alimentos estão ligados ao que pertence ao culto Oxalá, também de Iemanjá. Pode haver variações e a presença de outras comidas/elementos que aparentemente sejam conflitantes com o que é pertinente a Oxalá, mas isso se deve ao fato de que, embora seja o *bori* um ritual de celebração do indivíduo, daquele ser humano em sua individualidade, busca-se o alcance dessa individualidade pelos orixás que o regem. Portanto, é natural que outros elementos componham a mesa, quando a pessoa é iniciada a outro santo – orixá.

Especificamente no nosso caso, por se tratar de um *bori* destinado ao pai de santo, e por vezes ao pai pequeno, sendo ambos iniciados ao orixá Oxalá, a mesa de *bori* será totalmente composta por alimentos e elementos brancos. Assim, ao longo do dia tudo, é preparada essa cerimônia: as comidas, as camas, a mesa, os assentamentos, os bichos.

Segue o baile e na cozinha a centralidade: não se escapa de lá, nunca. Há casos em que outros *ebós* também são necessários, seja para os que estão tomados à obrigação, seja para clientes que vêm, até do Paraguai, para se consultar com os sacerdotes que

---

<sup>62</sup> A esse respeito, no terreiro que estudamos, a conduta de violência entre os membros da comunidade é repreendida em todos os âmbitos, ensejando a expulsão daquele que cometer tal ato. A expulsão mencionada é prevista nos estatutos legais, documentos jurídicos de constituição do terreiro, e tal previsão também pode ser observada em outros estatutos de outros terreiros.

vieram de fora; estes fazem os arranjos necessários e, sendo o caso de algum ritual (*ebó*, *bori*), organizam/desorganizam o cronograma, sendo que tantos os materiais utilizados como as tarefas a serem realizadas, são custeadas/realizadas pelo terreiro. É com foco no que está no cronograma que as comidas votivas são preparadas, mas também é a partir das novidades e outras demandas que tudo se faz e desfaz na cozinha.

Figura 6 – O *bori*. Da direita para esquerda: Babálorixá Pedro Gaeta e Babakekerê Gabriel



Fonte: acervo pessoal.

Diante da normalidade, em regra, são preparados os *ekurus* (bolinhos de massa de feijão fradinho temperados com cebola, envoltos por folha de bananeira e cozidos no vapor), milho branco cozido, canjica, bolas de inhame temperadas de diversas maneiras, arroz cozido, arroz doce, açaás, fatias de inhame cozido fazem parte do banquete que é servido a cada cabeça que vai comer; é um ritual destinado a alimentar a cabeça/existência individual. Portanto, junto a esses pratos, farão parte da mesa as flores, doces, bolos e outros quitutes, porque em muitos rituais é necessário que alguns elementos sejam adquiridos de comércios e lugares externos para “pegar o axé de lá”.

É no caráter personalíssimo dessa cerimônia que está a razão pela qual cada uma das pessoas que passam pelo *bori* tem sua cama e mesa individualizadas. A cada e para cada pessoa que tome *bori* é feita uma cama, que geralmente é composta por uma ou duas esteiras de palha trançada, que por sua vez se sobrepõem às folhas sagradas colocadas

sobre o chão. Os travesseiros são separados. A mesa fica imediatamente à frente da cama. É sob o chão que repousam as toalhas, retangulares, circulares, com rendas caseadas, com *rechilieu* e outras artes. É sob essa composição que serão distribuídos, seguindo uma ordem ritual, todos os pratos preparados, as frutas, flores, doces e quitutes. Tudo é alvo, os tecidos e elementos, exceto algumas frutas, que denunciam um tom amarelo e verde em meio a tanto branco.

Tanto na composição da cama, quanto na da mesa, os tecidos e todas as demais pompas estão diretamente relacionadas ao nível hierárquico da pessoa a quem o *bori* será ministrado. A variedade e quantidade de pratos servidos e outros elementos também estão relacionados a isso. Afinal, conforme costuma repetir o pai de santo do terreiro: “Se você der hoje, quando se é muito novo, em excesso, o que dará amanhã? Como vai aumentar, ser maior a cada ano? Deixa mal acostumado e dificulta no futuro”. Se trata de uma fala reproduzida também por outros sacerdotes, o que faz pensar em sua comum origem em algum discurso tradicional relacionado a essa prática religiosa.

Inicia-se a cerimônia com a acomodação de cada pessoa em sua cama. A rigor, essa cerimônia é mesmo realizada no período noturno, quanto mais pelo fato de que os *borizados* (quem toma/recebe o *bori*) devem dormir em suas camas, com a cabeça na direção de suas mesas. Dessa maneira, os filhos de santo do terreiro começam a chegar na casa, tomam seus banhos ritualísticos, vestem suas roupas e posicionam-se ao lado e ao redor das mesas. Tudo é feito no barracão, salão principal. É uma cerimônia pública, em que mesmo convidados e amigos do terreiro podem assistir.

Primeiramente, estando todos sentados, com as pernas abertas e esticadas, de frente às mesas, são entoadas rezas e cantigas. A partir desse momento, um a um todos os pratos são passados/apresentados aos corpos dos *borizados*. Os animais de pena são trazidos do galinheiro, após a lavagem ritual, e seguem a ordem de participação da cerimônia. O *ejé* (sangue) de cada uma das aves é distribuído entre o vaso-sagrado (*igbá ori*)<sup>63</sup> e pontos específicos nos corpos daqueles a quem se estão a fazer as ofertas. Outros elementos também são colocados nesses pontos dos corpos, o axé é deslocado de um lugar/ser e remontado no outro a que se integrará.

---

<sup>63</sup> Diferentemente de outros assentamentos, como o descrito no caso de Maria Padilha, o *igbá ori* é o receptáculo do que se oferta à cabeça (literalmente parte anatômica do corpo). Portanto, a função simbólica que esse receptáculo exerce é a de absorver e receber todos os elementos ritualísticos, sendo um ponto de referência extracorpóreo: “Todo mundo tem cabeça e ela está ali, aqui prestamos as reverências a ela”.

Finalizados os atos ritualísticos, os *borizados* deitam com a cabeça em direção a suas mesas. Os demais membros da comunidade, os filhos de santo, vão para a cozinha e se inicia novamente o processo de limpeza e cuidado com os animais. Depenados, limpos, os axés são preparados, observando os preceitos e as predileções dos orixás *funfun*. Se em outros *orôs* asas, pés, cabeça, entre outras partes externas, eram separados e preparados, nesse caso algumas dessas partes, de algumas aves específicas, não irão para cozinha para serem preparadas, mas permanecerão no *ibá ori* e, posteriormente, receberão tratamento diverso para outros usos rituais, mas não serão desperdiçadas.

Como a quantidade de animais sacralizados é menor, nesse caso, é corriqueiro que os filhos de santo negociem entre si a responsabilidade para a continuidade dos preparos – limpeza e cozimento dos axés. Em uma circunstância, por exemplo, assistimos à seguinte troca de palavras:

- “Estou bastante cansado, quase nem vim hoje, tenho dormido pouco desde o começo. Vou aproveitar hoje para descansar um pouco mais e voltar amanhã”.
- “Larga mão, você faz isso muito melhor do que eu...”.

É verdade que esse dia, o do *bori*, costuma ser um dia em que a presença e participação dos filhos de santo do terreiro é menor; alguns dizem que estão cansados, somados os dias de pouco tempo para dormir, outros não dizem nada. Acusações mútuas surgem: aos que dizem: “Mas amanhã eu tenho que ir trabalhar cedo”; os que ficam no terreiro, ou lá estão permanentemente respondem: “Ué, mas aqui eu não estou trabalhando, não?”.

Os que ficaram, após o cozimento dos axés, esperam que esfriem e, então, em pratos de louça branca, similares às que são utilizados para servir as comidas que compõem a mesa do *bori*, os servem a cada um dos *borizados*, que logo após o término da cerimônia já caem em sono. Após serem os primeiros a comer, todas as comidas são divindades entre os participantes que ficaram. Segue-se em ordem hierárquica e à medida que se pede determinado alimento, o *borizado* é quem pega e entrega à pessoa que pediu. Seguem, aqui também, algumas das frases que podem ser ouvidas nessas circunstâncias: “Mas agora é feira?”; “Vai pegar tudo?”; “Olha lá, privilégio da hierarquia vai pegar tudo que eu queria!”; “Ah vai levar para casa e pra quem mais?”; Pega isso aqui e separa para fulano, cicrano, beltrano...”.

O que aparentemente transpareceria como um conflito, na verdade é um momento de jocosidade entre os filhos de santo, que ao mesmo tempo que reclamam, consideram importante lembrar das preferências de alguns irmãos que não estão presentes, mas que

“trabalhou para caramba... estava aqui até agora... tem que trabalhar... não veio hoje, mas está sempre”. Tudo isso segue uma ordem de afetividade e proximidade com o irmão a quem se está lembrando de partilhar o axé, mas também correlaciona-se a um juízo de merecimento, uma espécie de reconhecimento/pagamento pelos trabalhos, dedicação prestada.

Parece um banquete de sultões. Comidas espalhadas ao longo das toalhas, todos se banqueteam, exceto os sacerdotes que vieram ministrar de fora e ministraram a cerimônia. Aparentemente, o distanciamento está mais ligado a uma conduta de blindagem; a todo tempo evitam contatos pessoais e íntimos, como uma forma de manter a autoridade e o poder. Não se observa que comunguem dos axés servidos; um ou outro se servem de pequenas quantidades ou apenas de um dos alimentos que compõem esses ritos. Mas logo se ouve de um deles: “Não adianta mesmo fazer em grande quantidade, aqui vocês não comem o axé”. Isso nos faz refletir se esse comportamento, de não consumo expressivo dos alimentos rituais, não seria um indício de branquitude; por outro lado, a abstenção dos próprios sacerdotes de fora revelaria que estes também são portadores dessa branquitude ou seria apenas uma questão de predileção e seletividade, já que não há nenhuma proibição ritualística que impeça a eles de fazer parte dos rituais do terreiro anfitrião, no qual ministram cerimônias?

Entretanto, ao que indica Neusa Santos Souza (2021, p. 53), ainda que se possa dizer que seriam atos de branquitude, aqueles praticados pelos sacerdotes de fora, estes seriam cumpridos em virtude de uma imposição social formadora da psique do preto:

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipula o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (Souza, 2021, p. 53).

Apesar de as luzes se apagarem com o último cântico, quando os orixás dos presentes já se manifestaram e dançaram em reverência e corte aos *borizados*, somente após a distribuição da mesa do *bori* é que as atividades se arrefecem e, novamente, uns se dirigem para suas casas e os que ficam no terreiro tomam seus banhos e preparam-se pra dormir. Esse é um dia em que se dorme mais cedo, cerca de meia noite ou uma da manhã. Fim do terceiro dia.

Quinta-feira: nada de dendê! Os *borizados* permanecem em suas camas, não se sai de lá até que tudo esteja pronto e terminado: tem que levantar a mesa de *bori*. E, além

dela, também é a vez de se levantar a mesa de Oxum. E todos os demais resquícios de dendê que estejam espalhados pelo terreiro – nas divindades, mas também o que está nas garrafas da cozinha e bandeja de temperos – deverão ser retirados, “escondidos”. É o dia em que Oxalá sairá do seu quarto e irá para prisão, início das Águas de Oxalá, o terreiro reviverá o mito da viagem de Oxalá em visita à Xangô (Verger, 2011, p. 75-79).

Nesse dia, a cozinha se arrefece, ela nunca para, mas é mais dedicada às atividades ordinárias, como a alimentação das pessoas que estão no terreiro. As comidas de santo não são uma demanda como tem sido nos dias anteriores; a menos que algum arranjo ou evento seja requisitado pelos sacerdotes que vieram ministrar as cerimônias.

A primeira tarefa é levantar as mesas: de *bori* e *orô* de Oxum. Geralmente inicia-se pelo preparo do “presente-carrego-despacho” de Oxum, que será acomodado nas bacias esmaltadas e tudo será coberto com toalhas, até que sejam destinadas à natureza. Enquanto isso, o(s) *borizado(s)* permanecem deitados ou sentados em suas camas-mesas, até que o mesmo procedimento seja realizado, agora com todos elementos que pertencem ao *bori*; lavam-se os *igbás*, tal qual também se fez com Oxum. Se os relativos a Oxum permaneceram no quarto dela, os que se referem ao *bori* retornarão para o quarto de Oxalá, onde ficam os orixás dos respectivos *borizados*, que vão para o banho ritualístico – esses ocorrem sempre e para todos, os que não ficam no terreiro permanentemente, a cada chegada tomam seus banhos; os que estão tomando a obrigação, passando pelos processos ritualísticos, tomam o banho de ervas que é dado por alguém a quem se incube essa tarefa, uma das sacerdotisas que vieram com a caravana. No caso dos que não ficam, principalmente entre as mulheres, há sempre uma resistência quanto ao banho: “Meu cabelo... acabei de secar... acabei de escovar...”. Se no caso dos membros do terreiro o banho ritualístico de ervas é algo a ser observado e praticado, não observamos a mesma atitude no caso dos visitantes; somente uma vez vimos o preparo de um banho porque um dos membros se sentia mal.

Mesa recolhida, banho tomado, a partir desse momento as atividades da casa se direcionam ao preparo do momento em que Oxalá deixará o seu quarto e permanecerá na prisão: o *balotin*. Feito de uma estrutura em madeira, hastes que dão suporte ao telhado, recoberto por folhas do dendezeiro, enfeitado por tecidos rendados dos quais se fazem laços, uma base é colocada no centro dessa “cabana”, toalhas de renda, todas brancas, também fazem parte da estrutura que ao fim da tarde, receberá Oxalá para aprisioná-lo.

Figura 7 – O *balotin*: Oxalá está aprisionado



Fonte: acervo pessoal.

Portanto, ao longo do dia, todos os quartos de santo são verificados, todos os assentamentos de divindades são inspecionados: retiram-se também os laços e enfeites coloridos de todo mundo e, além do dendê que não se faz mais presente, todos receberão roupage m branca (geralmente com os laços e gravatas em tecidos brancos).

Esses preparativos têm por finalidade a reconstituição mítica do *itan*<sup>64</sup> (Prandi, 2013, p. 519) em que Oxalá é aprisionado quando vai visitar Xangô e os soldados desse ao verem Oxalá com o cavalo branco desaparecido pertencente a esse *Obá* (rei, título dado à Xangô) prendem injustamente Oxalá por sete anos, período em que *Oyó* (o reino de Xangô) passa a sofrer com infertilidade e pobreza. Isso faz com que Xangô se reporte ao *babalawo* (pai do segredo, o sacerdote que ministra o oráculo de *Ifá*<sup>65</sup>). Avisado de que tudo se devia à prisão injusta de alguém, Xangô realiza uma inspeção e se depara com

---

<sup>64</sup> *Itan* é o nome dado ao complexo sistema de mitos da cosmogonia iorubana.

<sup>65</sup> *Ifá* é a divindade responsável pelo oráculo, pelo qual se realiza a comunicação com as divindades e se verifica quais os desígnios delas para a vida terrena.

seu pai aprisionado. Então, como penitência exige que todos se vistam de branco em seu reino e, e ordena a lavagem das vestes de Oxalá. Daí o ritual chamado Águas de Oxalá – *Awon Omi ati Osalá* (Beniste, 2018, p. 237-243).

O espaço do terreiro passa a ser *Oyó* e, Oxalá ao fim da tarde de quinta-feira é retirado de seu quarto. O *igbá* referente ao Oxalá da casa juntamente com alguns elementos rituais que lhe pertencem são levados para o *balotin*, que está montado ao lado da porta do barracão, na parede divisa da cozinha com o jardim do poço de Oxalá, que também recebe adornos com panos brancos. Desde o portão da varanda até cobrir o *balotin*, cerca de 15 metros de tecido brancos são estirados, fazendo uma passagem coberta de quem chega no terreiro até o barracão: o *alá*<sup>66</sup> é esticado. A casa e o comportamento das pessoas passam a se tornar mais amenos, quando o *alá* é suspenso as vezes falam mais baixo e a circulação é limitada e deve ser observados preceitos, não se fuma, não se conversa sob ele.

Antes do pôr do sol, no crepúsculo, os presentes são organizados hierarquicamente em uma fila indiana que se forma na porta do quarto de Oxalá. Lá, cada um receberá a incumbência de levar desse quarto algum elemento, entre eles: o *igbá* do Oxalá da casa, o *opaxorô*<sup>67</sup>, flores, *atori*<sup>68</sup>, entre outros elementos. A partir daí, faz-se uma procissão no barracão, são dadas três voltas e, então, cada um desses elementos serão colocados no *balotin*.

Dado o horário em que essa procissão, a prisão de Oxalá, deve ser feita, mais uma vez a participação da comunidade do terreiro é atingida pela disponibilidade de presença dos filhos de santo. Se a regra é que cada elemento seja levado do quarto até o *balotin*, seguindo uma ordem hierárquica, também é verdade que, segundo um dos sacerdotes que vieram de fora: “Só pode participar agora quem também estiver aqui no outro dia. Quem trouxe do quarto do Oxalá também deve levar amanhã, no retorno”. Assim, é feito um arranjo que, por vezes subverte a lógica hierárquica em que, será um mais novo quem participará em detrimento de um mais velho, uma vez que deve ser a mesma pessoa quem deve retornar no outro dia.

---

<sup>66</sup> *Alá* é o termo dado a um tecido branco que se refere a uma indumentária de Oxalá, representa a proteção de Oxalá e garantia de vida a quem está debaixo dele. Diz-se que o *alá* de Oxalá se fechou, quando alguém falece.

<sup>67</sup> O *opaxorô* é o cajado ritual de Oxalá. Formado por três discos paralelos entre si e perpendiculares ao mastro, possui elementos em cada disco que reportam às insígnias dos outros orixás. Representa os planos de existência o acesso a esses mundos.

<sup>68</sup> O *atori* é uma vara de madeira (pode ser feita de diversas árvores, como marmelo, por exemplo), é insígnia de Oxoguiã (o Oxalá mais novo e guerreiro). Representa o meio pelo qual se conduz ou dá ordem aos espíritos (*eguns*).



É também nesse dia, quinta-feira, que toda a comunidade deveria dormir no terreiro; a continuidade da cerimônia ocorrerá logo pela madrugada, pouco antes do sol nascer. A maioria dos filhos de santo começa a chegar ao terreiro após o horário de trabalho e, se é verdade que alguns não vão, também é verdade que a maioria se faz presente: “Não posso dormir no terreiro, não me sinto bem... acho que vou atrapalhar, ronco demais...”; e também se repetem as falas sobre os compromissos com o trabalho. Parece haver um pudor, porque é nesse dia que, se é uma pessoa que não dormirá no terreiro, ela nem mesmo passará por lá. Se para evitar eventuais cobranças ou por constrangimento próprio, não se sabe. Talvez as duas coisas juntas.

Alguns preparativos são realizados para o dia subsequente; escolhem-se os grãos, colocam-se de molho e, entre outras minúcias que serão necessárias para as atividades de sexta-feira, o que fica bem evidente é o arrefecimento dos afazeres e condutas. Todos trabalham com menos euforia, assim como também as conversas são menos calóricas. Se as vestimentas são predominantemente brancas, como é de costume no candomblé, principalmente nos afazeres do dia a dia – a chamada roupa de ração – quando se inicia as funções de Oxalá, o branco deixa de ser facultativo e passa a ser compulsório. Portanto, os filhos de santo, alimentam-se, tomam seus banhos, vestidos em alvas roupas e finalizadas as tarefas, organizam suas camas, feitas com as esteiras de palha, seus travesseiros, cobertores e dormem no barracão – nunca de barriga para cima. É próximo à meia noite. Fim do quarto dia.

Sexta-feira, se se dormiu mais cedo na noite anterior, acorda-se mais cedo nesse dia. É o momento do apogeu das Águas de Oxalá, entre as quatro horas e meia e as cinco da manhã, antes do sol nascer. E também será nesse dia que, mais tarde, o *orô* de Oxalá será realizado.

Assim, um dos sacerdotes, com uma sineta de som não estridente – Oxalá não gosta de barulho – começa a despertar os membros do terreiro, que ao acordarem e em silêncio, começam a desfazer suas camas e organizar o barracão, enquanto também tomam seus cuidados íntimos e de higiene pessoal. A partir daí, organizam-se em uma fila indiana, sempre respeitada a ordem hierárquica, primeiramente na porta do quarto de Oxalá, quando um a um recebe uma quartinha de louça branca pertencente à Oxalá. Seguindo em fila, todos se dirigem até a frente do poço de Oxalá, onde a fila é reestabelecida.

Figura 8 – O *egbé* (comunidade) se preparando para dormir na noite que antecede As Águas de Oxalá



Fonte: arquivo pessoal.

É nesse poço que sacerdote responsável se mantém em pé, enquanto cada membro do terreiro se aproxima e se curva entregando-lhe a quartinha para que seja preenchida com a água e devolvida. Segurada sob a cabeça, quartinha e pessoa se direcionam do poço até a frente de Oxalá, preso no *balotin*. Novamente curva-se ante ao *Orixá Nilá*<sup>69</sup>, representado por seu *igbá*, a quartinha é recolhida pelo sacerdote que ministra essa cerimônia e a água nela contida é despejada sob Oxalá. Em seguida, é devolvida a pessoa, que retornará ao fim da fila até que se repita esse ato por três vezes.

Completadas as voltas da procissão, entra-se no barracão, mantendo-se a ordem da fila indiana, o toque, ritmo (con)sagrado de Oxalá (o *igbin*) começa a ser executado pelos ogãs nos atabaques. A roda se forma ao redor do barracão, Oxalá se manifesta pelo transe e, assim, os demais orixás também se apresentam.

Retornados do transe, Oxalá – o que está manifestado no transe – é levado até quarto, onde uma pessoa que possua hierarquia para tal, se faz presente e realiza o ritual de retorno: Oxalá retorna e a pessoa também. Algum tempo depois, a consciência e corpo

---

<sup>69</sup> “O Grande Orixá”, um dos títulos dados à Oxalá.

retornam a seus padrões. O sol já se faz presente, o dia clareou. Por volta das sete horas da manhã, o café – não o café preto (*omi dundun*), que está proibido – é servido, na mesma dinâmica estabelecida pelos responsáveis da alimentação. Em seguida, os filhos de santo se dirigem a seus trabalhos e, todos os outros que ficaram podem descansar ao longo do dia.

A sexta-feira é um dia reservado a Oxalá e também ao descanso. O acúmulo das tarefas e pouco tempo de sono ao longo da semana, tentam ser compensados nesse dia, tudo isso proporcionado pela imposição ritual gerada na cerimônia das Águas de Oxalá. Produz-se um arrefecimento nos comportamentos e interações de forma que o descanso seja oportunizado. De toda forma, nem sempre a comunidade interna tem esse tempo, já que o almoço deverá ser servido e outros preparos devem ser providenciados para o *orô* que se realizará ao fim do dia.

Assim, logo após os primeiros momentos depois do almoço ser servido, retomase à cozinha ritual, dessa vez para os preparos das comidas que comporão a mesa de Oxalá. Se aparentemente esses alimentos exigem menos tempo de preparo ou são mais simples de fazer, a variedade de comidas, em sua maioria exigem longo tempo de cozimento, o cuidado com as louças em que serão acomodadas, os tecidos excessivamente brancos, devem ser engomados e passados. Parece que o perfeccionismo – característica atribuído ao arquetípico de Oxalá – passa a ser perseguido ou necessário como elemento de culto.

Todas essas atividades, como pode se verificar, requisitam dedicação da comunidade. Oxalá retornará de sua prisão ao cair da tarde e, tão logo retorne ao seu reino (quarto) imediatamente se procederá às imolações, que não se destinam tão somente ao Oxalá da casa, mas a ele juntam-se todos os demais Oxalá que integram a cosmogonia do terreiro. Assim, a grandiosidade desse ritual também se atrela a quantidade de orixás a quem serão ofertadas as oblações, ou seja, além dos preparos relativos a cada orixá, individualmente, também haverá um aumento no número de animais que participarão.

Dessa maneira, os afazeres se desdobram entre as comidas votivas, a organização do quarto de Oxalá – que está situado no “morro do alemão” (nome dado ao corredor do lado direito de quem olha da porta da entrada do barracão, em referência ao caráter étnico alemão se confundir com o branco de Oxalá), as roupas e tecidos e demais elementos que se integram a essa cerimônia: também se destina a Oxalá quitutes, bolos e flores adquiridos de comércio.

Então, na cozinha serão preparados os açaças, o milho branco cozido, os inhames (carás), cozidos, fritos, em rodelas, diversas bolas das mais variadas massas (inhame, farinha, banha de *ori*<sup>70</sup>), os *ekurus*, o *furá*, mugunzá, manjar, o *aruá*<sup>71</sup>, *omintoro*<sup>72</sup> e todos as outras predileções dos orixás *funfun*. O perfeccionismo se apresenta por ordens constantes: para prolongar cozimento, refazer açaças que enrolados na folha de bananeira de forma que não seja aquela considerada ideal, serão refeitos: “Isso é açaça de angoleiro, assim *Babá* vai brigar comigo” – um deslocamento de preferências pessoais para responsabilidade de terceiros, porque quando contraposto esse discurso, foi negado por quem seria o ordenador. Mínimos “olhos” do feijão fradinho que por ventura fiquem na massa, devem ser retirados a todo custo. Nada novo sob o horizonte, a cozinha continua sendo o palco central dos agenciamentos e tensões do cotidiano do terreiro.

Já no quarto de Oxalá, com cerca de 6 metros quadrados, o piso de cor branca se integra com o revestimento da parede, também em azulejos brancos com formações geométricas quadradas sobem pelas quatro paredes a uma altura de praticamente dois metros, sendo que a partir dali até o forro de PVC branco a parede está pintada também de branco. A simplicidade da opacidade da cor do quarto é rompida pelas pompas que o patrono do terreiro detém, porque além de sua posição focal como tal, o grande número de orixás que habitam o quarto, também traz elementos que, conjuntamente, fazem a composição do quarto-reino de Oxalá.

---

<sup>70</sup> Manteiga de carité.

<sup>71</sup> Bebida a base de rapadura, gengibre e água. Considerada uma das bebidas prediletas de Oxalá.

<sup>72</sup> Preparado a base água e massa do açaça, levemente açucarada.

Figura 9 – Vista do quarto de Oxalá



Fonte: acervo pessoal.

Não bastasse ser habitação em que estão 14 orixás, ou seja, são 14 *igbás* que são/representam as divindades. Dentre eles, Obatalá, Odudua, Oxalufã, Oxaguiã, Iemanjá, Airá, são uns dos orixás que moram no quarto com Oxalá. Cada um desses *igbás* estará numa altura condizente com seu grau hierárquico. Assim como também alguns elementos que integram esse receptáculo estão condicionados a longevidade, idade de santo, fora os elementos básicos necessários para o encantamento e composição desses assentamentos, que geralmente estão dentro de bacias, com seus pratos de louças e sopeira.

Portanto, se quando o foi realizado o *orô* de Oxum, apenas três *igbás* estavam envolvidos nesse ritual, certamente não é o mesmo que ocorre quando do *orô* de Oxalá, muitos desses “moradores” do quarto-reino, comerão. Isso significa dizer que também o número de bichos será relativamente superior. Já quantos aos *osés* – a limpeza que se realiza nos *igbás* quando se levanta a mesa de *orô* – esses serão mais extensos, porque maior é o número de assentamentos para serem limpos retornar a seus devidos lugares:

alguns em cima de bancos de madeira, outros em cima de um peji, que toma toda a extensão da parece oposto a porta do quarto, um em um pilão, outro em um banco mais alto, em cima do peji, outros abaixo desse peji, outro em uma mesa clássica em metal.

Tudo muito enfeitado com os tecidos brancos que forram o peji e formam laços acomodados em cima dos *igbás*. Os rechilieu, caseados, outros laços, com 3 metros de comprimento, recebem rendas e bordados ingleses em suas extremidades. Antes do forro do teto, uma grande toalha em filé está suspensa, formando uma cobertura para todo o quarto e representando *alá* de Oxalá. É nesse espaço que ao pôr do sol, Oxalá que está preso no *balotin* retornará para seu reino e, em ato contínuo, receberá suas imolações.

Portanto, os que participaram da procissão e que levaram elementos do quarto de Oxalá, prostam-se em frente ao *balotin*, onde recebem do sacerdote ministrante cada um os mesmos elementos que trouxe no dia anterior, Oxalá (o *igbá* da casa) também é carregado. Outra procissão se faz pelo barracão, as três voltas em sentido anti-horário são encerradas pela fila indiana que se direciona ao quarto-reino de Oxalá, onde todos os elementos retornam.

Refazendo a rotina dos dias anteriores, pouco a pouco os filhos de santo vão chegando ao terreiro, tomam seus banhos de erva e vestem-se de branco. Alguns se direcionam para o preparo dos bichos, que também são de cor branca: a cabra, as frangas, galinhas d'angola e pombos. Depois de lavados, cada filho de santo entra em sua posição na roda que se forma no barracão, e segurando uma ave, às vezes duas, iniciam-se os cânticos a *sassanha*<sup>73</sup>, que culminam com a reverência à cabra, já descrita anteriormente.

Os iniciados a Oxalá são direcionados e acomodados no corredor do “morro do alemão”, os sacerdotes entram no quarto e iniciam a oblação. Os orixás manifestam-se em seus filhos e, terminadas as atividades do quarto, os Oxalás manifestados vão para o barracão onde dançam suas cantigas juntamente com os demais orixás presentes. Retorna-se para o quarto-reino de Oxalá, onde são “desvirados” – o transe é interrompido e todos voltam para seus lugares de origem. Todos de volta, recomeça-se a jornada de preparo dos bichos para a mesa de Oxalá.

---

<sup>73</sup> É o ritual em que se encanta e canta as folhas. Precede a imolação e também é realizado no *orô* de Oxum.

Figura 10 – Vista do quarto de Oxalá com sua mesa de *orô*



Fonte: acervo pessoal.

As mesas de plástico retornam para o jardim, a cozinha volta a ser palco de disputa e fluxo intenso. O maior número de animais ofertados também exige mais tempo para que tudo esteja pronto para o cozimento dos axés. A cabra é limpa nos fundos do terreiro onde ficam os galinheiros, ao fundo do *sabagi* e entre o “morro do dendê” e o “morro do alemão”, onde ao lado do quarto de Oxalá está o *roncó* – o quarto destinado à reclusão nas feitura de santo, o útero do terreiro.

Assim, como nos demais dias, também nesse pouco a pouco os filhos de santo vão embora para suas casas, deixando apenas os preparativos finais (o cozimento) dos axés e, por fim a composição da mesa de *orô* de Oxalá. O maior número de animais impõe mais tempo de preparo: a sexta-feira se encerra às quatro ou cinco da manhã do sábado.

É sábado, dia em que geralmente o café da manhã é mais elaborado. Também é esse o dia em que será realizado o candomblé: assim chamada a cerimônia pública em que Oxalá se apresenta na sala com suas indumentárias, o *Ajodun ati Osalá*. Durante o

período da manhã, o terreiro está em menos atividade, devido ao cansaço dos longos períodos de trabalho e às poucas horas de sono.

É geralmente após o horário de almoço que a corrida contra o tempo começa. É preciso organizar o terreiro para receber o público, mas também para o próprio candomblé. A varanda precisa ser limpa e organizada, a jardinagem também. Na varanda as mesas para o jantar serão colocadas – na maioria das vezes, locam-se mesas e cadeiras. O barracão também receberá a decoração pertinente a Oxalá: tudo branco! Flores farão parte da decoração do barracão, também da varanda. Os laços brancos, nos mais diversos tecidos e tamanhos, estarão presentes nos atabaques, nos pilões; os tapetes brancos, que foram lavados durante o preparo para esse festejo, serão colocados abaixo dos tronos; um quadro pintado e presenteado por um amigo da casa, exhibe Oxalá, com a pele branca, em referência direta ao orixá do pai de santo da casa.

Na cozinha, é preparado o jantar que será servido mais tarde, sendo que um de seus ingredientes é constituído pelas carnes dos animais ofertados nas imolações. Existe uma resistência em relação ao consumo da carne dos animais de quatro pés: “Ah, vamos fazer um jantar com massas, queijos... uns peixes...”, diz um dos sacerdotes de fora, deixando transparecer a predileção por algo que seja considerado mais requintado e que “na casa tal, a mãe fulana, fez e foi um glamour só”, fazendo referência a uma outra casa de renome em Salvador–BA.

Chama a atenção essa fala, na apresentação de um jantar de caráter coletivo para o festejo público, porque a predileção por comidas socialmente estabelecidas e tidas como requintadas estabelece uma tensão, quase conflitual ou concorrencial, com as tradicionalmente ofertadas e disponíveis no terreiro. Por outro lado, ao longo dos dias, se em algum almoço ou jantar se prepara uma macarronada, por exemplo, ouve-se: “Mas esse povo aqui só come carboidrato”.

Nesse aspecto, as nuances de um jantar ou discursos relativos aos hábitos alimentares, ao menos pelo que se pôde observar, revelam uma negociação baseada em níveis de interesses que partem de predileções pessoais e também de posições sociais, de forma tal que aquele tipo de comida tradicional que se esperaria ver em um terreiro pode sofrer alterações importantes, inclusive em âmbitos considerados como mais puristas. Tudo isso nos leva a nos aproximarmos de interpretações que, diante de situações análogas de negligência da tradição, não enxergam tanto uma suposta perda identitária, quanto à existência de agenciamentos políticos em curso:



O antropólogo norte-americano Lorand Matory desenvolveria uma abordagem que constitui, de certo modo, um contraponto às análises feitas por Dantas. Matory parte também de uma crítica aos velhos paradigmas (metáforas) analíticos. Como Dantas, opõe-se àquelas tradições de análise que apresentam a África como uma mera origem, como um passado, como uma fonte de sobrevivências culturais. Critica especificamente a noção de “memória coletiva” que teria orientado o pensamento de pesquisadores consagrados, como p. ex. Roger Bastide. Memória, preservação e retenção não são a mesma coisa que interpretar e invocar o passado de forma seletiva e estratégica, afirma o Matory (2009, p. 161). Esse antropólogo defende, portanto, uma análise que dê destaque ao agenciamento e vê uma incompatibilidade entre a metáfora da memória e a noção de agency (ibid., p. 162)<sup>17</sup>. E mais do que isso: ao enfatizar a importância do plano discursivo, tende a negar a noção de cultura uma característica tida como fundamental pelos autores clássicos: uma fonte de percepção (cognição) e de ação para a interação social. Aquilo que é chamado recorrentemente de “memória”, “tradição cultural” nos dois lados do Atlântico, escreve Matory, “é, na verdade, sempre uma função de poder, negociação e recriação estratégica” (2005, p. 70) (Hofbauer, 2012, p. 108-109).

Pratos, talheres, copos e as demais louças em que se servirá o jantar, assim como os guardanapos, ficarão dispostos em uma mesa de madeira rústica que fica na varanda, num sistema que remete ao de um restaurante. A mesa das autoridades, em que os pais e mães de santo se sentam, terá suas próprias louças com o jantar reservado. Há casos em que os sacerdotes que vêm de fora não se sentam nessas mesas e, ficam reclusos dentro da casa, onde são servidos.

A dinâmica é muito parecida com a que descrevemos no festejo de Maria Padilha: equipes são formadas e realizam determinadas tarefas, de forma que tudo esteja pronto para receber os visitantes. Alguns exus comem nesse dia do candomblé, então são realizados os *orôs* e preparados os axés. Também, é às 19 horas que se programa o início do festejo, embora seja bastante comum o atraso. Com o terreiro pronto, todos se direcionam para seus banhos e as roupas de gala serão usadas, sempre brancas, preferencialmente engomadas. As mulheres se vestem com suas baianas e começa o alvoroço para que os panos de cabeça sejam bem colocados, as anáguas por baixo das saias, os panos de costa. Os homens vestem suas calças, batas e os filás. Nem mesmo os fios de contas rompem com a brancura das roupas: no candomblé de Oxalá não se usa cor alguma.

Os ogãs iniciam os toques dos atabaques; a fila indiana que se forma na sequência hierárquica dos participantes denuncia um rompimento com o que comumente é visto. Também os homens iniciados compõem a roda e dançam o *xirê*<sup>74</sup>, que tem uma hora de duração, aproximadamente, e se inicia com Ogum, tendo em Xangô o momento em que

---

<sup>74</sup> É o nome dado ao momento da cerimônia pública em que se forma a roda que louva todos os orixás até o momento em que se dedica ao orixá festejado.

os sacerdotes entram na sala; se, anteriormente, eles se posicionavam em uma roda central e menor, sendo circundados pela roda externa até que o ápice da cerimônia ocorresse pela manifestação dos orixás, recentemente o pai de santo é levado até a frente do seu pai de santo onde os toques dos atabaques proporcionam o transe.

Com o transe a sala é organizada pelas equedes e também pelos sacerdotes que vieram de fora. De acordo com os arranjos que fazem entre si, definem quem serão os orixás que permanecerão na sala, quem serão os que, juntamente com Oxalá, irão para o *sabagi* e lá vestirão suas roupas e paramentos para retornarem à sala e cortejar Oxalá nas danças e cânticos. A festa se encerra no barracão com o retorno de Oxalá para o seu quarto, onde o transe será desfeito após as roupas e paramentos serem retirados e guardados. Entre o início e o fim são entre quatro e cinco hora de duração.

Depois desse momento, os convidados vão para a varanda onde as mesas estão colocadas e aguardam o jantar ser servido. Os membros da comunidade, muitas vezes não somente os filhos de santo, mas também amigos participam e colaboram e, assim se revezam entre os que estão na cozinha, os que repõem refrigerante e comida. Ainda tem aqueles que precisam recepcionar os convidados. Não se serve bebida alcóolica no candomblé de Oxalá, embora já tenhamos visto membros de fora consumindo tais bebidas, longe dos olhos de todos. Mesmo em outros candomblés, ainda que seja oferecida bebida alcóolica, o consumo de bebida não é feito pelos filhos de santo que estão envolvidos nos rituais, que transitam entre os quartos de santo e que manipulam os axés.

Servido o jantar, o fato de o candomblé ser de Oxalá e, portanto, com a necessidade de atos mais comedidos, sem grande euforia, aliado também ao fato de que não se serve bebida, exclui um momento de confraternização mais intenso após as cerimônias; isso faz com o que o número de convidados presentes nesses festejos seja menor que em outras festividades – os festejos de exu sempre estão mais lotados – e com que eles não se estendam por muito tempo após o jantar. De toda forma, ainda na presença de alguns convidados, mas em menor número, os filhos de santo já se preparam para dar continuidade às atividades: por vezes o *osé* – limpeza ritualística dos assentamentos – é realizado após o candomblé e, em outras, pelo domingo de manhã.

Alguns dos filhos de santo são selecionados para essa equipe que efetuará o *osé*; uns ficam dentro do quarto de Oxalá, enquanto outros no corredor do “morro do alemão”, com as bacias de ágata e de alumínio, umas com água e outras com infusão do banho de ervas e água, o sabão da costa ou de coco, buchas vegetais, panos virgens para secar após

a lavagem. Todos os assentamentos (*igbás*) são lavados e retornam ao seu estado anterior. Se essa tarefa ocorre após o jantar, encerra-se por volta das três ou quatro horas da manhã. Se ela, ao contrário, é realizada no domingo, deve ser feita antes que o sol esteja “quente”, até umas oito horas da manhã.

Domingo é o dia em que se encerram as funções. A casa permanecerá respeitando os impedimentos, tabus impostos por Oxalá, pelo período de 16 dias, contados da cerimônia das Águas de Oxalá; ou seja, até que esse período passe o consumo álcool, carne vermelha, café, atividade sexual, entre outros, está suspenso/proibido. Portanto, se aparentemente o domingo traz o fim dos rituais, não é nele que se encerram as observâncias comportamentais.

O último ritual é realizado: canta-se as folhas (*itá e ije*). São preparadas as comidas e elementos ritualísticos. Os que tomaram obrigação são a quem se ministram/direcionam tais cerimônias. Forma-se uma fila indiana entre essas pessoas, que realizam uma procissão pelo terreiro, com as cantigas e elementos ritualísticos. Está-se retornando à natureza todas as energias invocadas ao longo do período da obrigação.

Com o fim desse ritual, até a segunda de manhã, para quando geralmente estão compradas as passagens de retorno, a rotina segue como um ambiente doméstico, dedicado à alimentação, aos asseios e ao descanso. Todos preparam suas malas, tanto os que vieram de fora, para retornarem, como os que são do terreiro, como o pai de santo e o pai pequeno, para voltarem a suas casas. O *alá* se mantém estendido no terreiro, do portão até o *balotin*, até que o ciclo dos 16 dias se encerre, quando serão desmontados.

Obviamente as descrições são extremamente redutivas e seria preciso adentrar outros aspectos do universo simbólico com ulteriores descrições ritualísticas, o que não pretendemos nesse trabalho. O que fica bastante marcado é que há uma oposição entre modos de agir, seja pelos regionalismos ou particularidades histórico-sociais constituintes dos indivíduos e/ou grupos, em todos os momentos que há a interação entre os terreiros distintos; pontos de tensão são causados e, quando não entre os membros desses terreiros – o que acontece com maior raridade, os sacerdotes externos, sempre estão em conflito com questões relacionadas aos demais terreiros pertencentes ao ramo familiar, ou mesmo com as ocorrências do próprio terreiro matriz. Não se pretende com isso dizer que estão ou não corretos, que parte ou não deles, até porque não temos esse nível de aproximação; mas também não se pode negar que é possível observar as ações e reações nesses momentos e o inevitável desgaste que se reflete no convívio e na ordem das atividades.

Se consideramos que as formas de agir, vivenciar e conduzir estão ligadas a um modelo ancestral-tradicional, então se evidenciam tensões entre os valores de uma negritude supostamente originária e o de uma branquitude que provém daquele fenômeno chamado de embranquecimento do candomblé; este, por sua vez, emana da identidade racial e da formação social dos “novos” membros do candomblé: brancos, que têm posição de privilégio estrutural na sociedade racista, e que se opõem a pretos, cuja formação psíquica (Souza, 2021) carrega ainda as marcas da opressão e da resistência.

Nesse sentido, cabe uma reflexão acerca do que chamamos de negritude. Assim como o embranquecimento leva necessariamente à branquitude (Ibirapitanga; Schucman, 2023, p. 24), sendo esta última de caráter subjetivo, ou seja, ligada diretamente aos comportamentos que reproduzam valores eurocêntricos, realizamos por consequência uma reflexão análoga sobre a negritude. Portanto, empretecimento levaria a uma pretitude; em outras palavras, a negritude também pode ser inoculada e praticada por um sujeito branco, já que tem caráter subjetivo e, o que observamos, é que muitas das ações, tensões e oposições vivenciadas no terreiro, quando estabelecido algum contato com o “tradicionalmente preto”, foram causadas e articuladas por pessoas fenotipicamente brancas.

Portanto, pode-se dizer que o candomblé ao extrapolar os limites estabelecidos como vivência religiosa, ao reconstituir uma experiência social afro, reproduz nessa última também as condições sociais historicamente produzidas no Brasil e que, posta em contato com indivíduos pertencentes a origens étnicas e sociais diversas, proporcionam essas relações conflitantes. Por outro lado, também é inegável que esse contato gera mútua afetação entre os universos “preto” e “branco”, de forma que, ao menos pelo que conseguimos observar em nosso campo, esses indivíduos brancos retenham valores afrodiaspóricos, produzidos e inoculados pelo convívio.

### 3.3.3 Festa de Erê

Essa festividade é marcada como a primeira realizada pelo terreiro Axé Nascente, conforme nos declarou o pai de santo. A importância como festividade inaugural também é evidenciada pela continuidade nas edições. Desde a primeira, anualmente esse festejo se repete e, assim como a festividade de Maria Padilha, sua permanência no calendário litúrgico do terreiro estendeu-se para além da existência física da finada mãe do pai de santo.

A primeira festa de Erê celebrada pelo pai de santo, conforme nos informa este último: “Foi em 1985, de forma bem pequena e, em 1988 que começou mesmo a ter mais pessoas”. A partir daí, devido ao prestígio que o Erê também detinha – “pelo mesmo motivo da Padilha, o pessoal procurava ela (Erê) pras consultas, a Esponjinha<sup>75</sup> também era meio feiticeira” (Babá Pedro, em conversa na cozinha de casa, em 22 de dezembro de 2022) –, o festejo é realizado anualmente. Podemos conhecer um pouco melhor Erê, através do retrato que Márcio Goldman (1985, p. 36) faz dele:

O Erê é uma “qualidade” infantil do orixá e um “intérprete do santo”. A Segunda definição é atribuída tendo em vista o fato de que o “orixá não fala” usando, quando deseja transmitir alguma mensagem, o Erê que é uma entidade “faladora e brincalhona”. Por outro lado, o termo “qualidade do orixá” remete a uma das características marcantes dessas forças espirituais. Com efeito, embora os orixás sejam concebidos como forças da natureza, presentes portanto em toda parte, tais forças não são vistas como homogêneas, formando antes um espectro de “vibrações”; existem tantas vibrações principais quanto orixás, mas dentro da mesma “faixa” podem ser distinguidas subdivisões de modo infinito até se atingir o orixá pessoal de cada filho-de-santo. Este ainda apresenta uma qualidade eternamente infantil, já que só há Erê ligado a orixás individuais: a cada fiel, seu Erê. Não se trata pois, aqui, de almas de crianças mortas, como acontece na umbanda.

Assim, na história do terreiro ficou tradicionalmente estabelecido que o dia 12 de outubro de todos os anos seria a data na qual a Festa de Erês ocorreria. Com o passar dos anos e com o crescimento do número de integrantes do terreiro, a execução da festividade no dia 12 de outubro pareceu não ser a melhor opção. O dia 12 de outubro é feriado nacional no Brasil, quando se comemora o dia de Nossa Senhora Aparecida e também o dia das crianças. Além disso, no Mato Grosso do Sul o dia 11 de outubro também é um feriado, estadual dessa vez, em comemoração à divisão do estado e emancipação em relação ao Mato Grosso. Portanto, como é um feriado prolongado, chega a ser chamado de “semana do saco cheio”, porque comumente órgãos públicos – um dos principais empregadores da população do estado – emendam o feriado ao longo de toda a semana.

É assim que, durante conversas e organização prévia da comunidade, por vezes essa data de 12 de outubro é alterada. Já que alguns aproveitam a data para viajar e outros para descansarem de seus afazeres e confraternizarem entre os seus familiares. Dessa maneira, pode-se dizer que o festejo ocorre sempre entre outubro, mas por vezes desviando dos dias que envolvem o feriado mencionado.

Assim como nas demais festividades, também nessa o pai de santo faz uma reunião prévia com os filhos para determinar a data, para que a agenda de todos – ou o

---

<sup>75</sup> Esponjinha de Ouro é o nome do Erê que se manifestava na finada mãe do pai de santo.

maior número possível de filhos – esteja de acordo e possibilite a participação. Além dos preparativos que envolvem aspectos domésticos do terreiro – limpeza dos espaços, lavagem de roupas – os elementos decorativos para o festejo incluem todos aqueles descritos anteriormente, como os laços engomados, mas dessa vez o colorido se faz presente não só nesses como também nas bexigas que são compradas.

Não só os balões, mas também doces são comprados pelos filhos de santo: marias-moles, doce de abóbora, paçocas, pés-de-moleque, balas diversas, pipocas doces, são algumas das guloseimas levadas pelos filhos de santo e também por amigos da casa. Chama atenção que muito dos custos, ou a maioria deles, relativos à aquisição de produtos, materiais e bichos, são pagos pelo próprio pai de santo, com os fundos adquiridos pelos jogos de búzios, ebós, entre outros recursos oriundos do atendimento aos clientes. Isso também equivale para o pagamento das despesas com água, luz e demais consumos do terreiro.

Chama atenção que, se por um lado o poder aquisitivo ou as posições sociais que a maioria dos membros do terreiro ocupam pressuporiam um maior grau de participação financeira, por outro, não há uma contribuição constante, permanente com valores predeterminados. São momentos como esses, dos festejos, que doações são feitas para a execução das cerimônias, também sem imposição de valores fixos.

Adquiridos todos esses produtos/elementos que farão parte da festa, geralmente também é sobre o pai de santo que recai a logística (ir às compras), chegam ao terreiro entre sexta-feira e sábado, dia esse destinado à festividade, quando não realizada no dia 12 de outubro. Parte da comunidade começa os preparativos na sexta, mas é ao longo do sábado que as atividades se intensificam. Enche-se os balões, posiciona-os entre a varanda e o barracão, faz-se a composição com os laços coloridos.

Figura 11 – Festa de Erê realiza em 1 novembro de 2015



Fonte: acervo pessoal.

A cozinha não é tão demandada dessa vez. À semelhança das “festinhas de crianças” – até porque é uma festa de e para crianças, sejam as encarnadas, sejam as espirituais – a comida servida geralmente é um cachorro-quente: pão, molho, salsicha cortada em rodelas. Juntamente com o refrigerante, são mesmo os doces os alvos das crianças, que começam a chegar primeiramente com seus pais, mães e/ou responsáveis e, posteriormente, começam a chegar pelo chamado do pai de santo, dessa vez as crianças encantadas: os Erês.

Não só os elementos da festividade se assemelham a uma festa de aniversário de uma criança, como também os horários refletem essa semelhança. Ao passo que as demais festividades se iniciam a partir das 19 horas e encerram-se ao longo da noite, por vezes madrugada, a festa de Erê inicia-se por volta das 16 ou 17 horas e se encerra por volta das 20 horas.

Aliás, parece mesmo ser a reprodução de um aniversário, já que a precursora desse festejo no terreiro era a Esponjinha de Ouro e, não mais se manifestando em virtude da morte biológica do pai de santo, mesmo sendo “meio feiticeira” como a Padilha, ao contrário dessa, deixou de ser alvo de devoção da comunidade, mas permanece lembrada em razão do festejo.

É do meio pro fim da tarde que os convidados e participantes do festejo chegam ao terreiro. No barracão, os filhos de santo se colocam para formarem a roda do *xirê* e inicia-se o candomblé: louva-se nesse momento de Ogum a Xangô e o pai de santo, com

os ogãs e equedes<sup>76</sup> começa a chamar pelo orixá de seus filhos de santo. Em transe, um a um, todos manifestados são levados ao *sabagi*, onde aos orixás será pedido que deixem seus Erês para participarem da festa.

Cada Erê tem um nome que remete aos elementos pertencentes ao orixá do qual deriva (ou de quem é devir?), “Esponjinha de Ouro” (para o que vem de Oxum), “Cajadinho de Prata” (para o que vem de Oxalá), “Trovãozinho de Fogo” (para quem vem de Ayrá) e assim por diante. Ainda no *sabagi*, alguns receberão seus pertences – é comum que tenham seus brinquedos – e alguma indumentária, também de acordo com a predileção do Erê. Então, também receberão a incumbência de retornarem ao barracão, cada um portando um prato dos doces à disposição e servirão os convidados – o que nem sempre acontece com ordem, geralmente ao longo desse momento já se espalham pelo terreiro saltando e jogando doces.

Aos ogãs e equedes, também os amigos do terreiro, fica a responsabilidade para manter a organização do festejo, ou pelo menos evitar que os Erês subam os muros, telhados, assaltem os galinheiros, brinquem com água. A partir daí a festa também se repete ao melhor estilo das brincadeiras infantis: esconde-esconde, cabra-cega, carrinhos, bolitas (bolas de gude), bonecas estão entre as crianças encarnadas e as espiritualmente materializadas.

Alguns dos adultos buscam os Erês para aconselhamentos e sortilégios, na maioria das vezes aqueles buscam assuntos mais “amenos”, aqueles que não seriam tabus para conversar com uma criança. Entretanto, raramente outros assuntos são requisitados pelos consulentes que, de acordo com a sensibilidade do tema moralmente questionável, aplacam esse “peso” e se comunicam de forma infantil com os Erês, que prontamente se fazem entendidos, isso quando não lançam palavras aos berros para colocar o consulente em evidente constrangimento e caem na gargalhada.

Quando se determina o fim da festa, sob reclamações constantes, os Erês resmungam “que nunca pode fazer nada... se fosse o chifrudo [em referência a exu] podia tudo...”; os ogãs e equedes buscam negociar, como pais, mães e tios fazem com suas crianças. A contragosto dos Erês, os orixás retornam aos seus filhos, são direcionados ao *sabagi*, onde o transe é encerrado.

De volta, os filhos de santo se apresentam na sala, encerram a cerimônia com as cantigas de Oxalá. Agora o terreiro está totalmente sujo de doce, água, refrigerantes,

---

<sup>76</sup> Forma aportuguesada da escrita do cargo destinado às mulheres que não entram em transe.



balões estourados. Nesse ambiente os convidados começam a recolher os doces que foram servidos e levam para as suas casas, para si, para suas crianças.

### 3.3.4 Festa de Pinga Fogo

Se o Exu Pinga Fogo foi a primeira entidade a “rodar na cabeça” do pai de santo, também é verdade que essa possessão ficou interrompida desde a iniciação – feitura de santo – dele, portanto, somente após 32 anos, voltou a se manifestar pela possessão.

Em 2011, se Oxalá também passou a se manifestar pelo transe e a ir para a sala – anteriormente Oxalá apenas se manifestava nos rituais privados – Pinga Fogo também retornou. Foi durante o momento do *orô* da festividade de Maria Padilha que Seu Pinga Fogo voltou, manifestando-se no pai de santo e deixando os filhos de santo presentes sem reação, já que não o haviam conhecido até então.

A partir desse dia, a cada chegada se anunciava e dizia um pouco sobre si e sua história/enredo (como o povo de santo costuma se referir aos caminhos entre a espiritualidade a pessoa) com o pai de santo. Deixou seus pontos cantados e também riscado, que demonstram “as especialidades” desse exu; determinou que não queria nenhum assentamento – *igbá* – para si e que somente um caldeirão de ferro, com uma pedra no centro e alguns punhais seriam o suficiente; quem entra no quarto de exu se depara com o Pinga Fogo ao lado direito de quem vê Maria Padilha.

Não demorou e passou a ser frequente a manifestação do Sr. Pinga Fogo, mesmo quando não havia atos ou rituais que o chamasse a se fazer presente. Com isso, não só os filhos de santo, mas também os amigos dos filhos de santo e da casa passaram a tomar consultas com o Exu Pinga Fogo. Aos demais terreiros, quando chegou a notícia que o pai de santo estava incorporando exu, começaram os *ejós* – fofocas – por acusações baseadas no fato de que, por não o terem visto em transe ou incorporação, seria ele um ogã.

De uma forma ou outra, passou a ter prestígio e fama no cenário do (a própria comunidade interna) e dos terreiros. E, como consequência, mas a partir de uma ordem por ele dada: “Eu querido meu festadô, se a Padilha abre, eu fecho!”. Dessa forma, se para alguns nasceu, para o terreiro e o pai de santo, o Exu Pinga Fogo retornou e passou a viver entre os membros da comunidade de sorte tal que, integrou-se ao calendário “fixo” anual da casa. Assim, sempre por determinação do Pinga Fogo que costuma “aparecer”, manifestar-se mesmo sem ser invocado, entre outubro e novembro determina quando

deseja sua festa “daqui a tantas luas eu quero minha festa”. Quando ele fala “luas”, refere-se a dias e, assim, todas as festas dele se realizaram entre a segunda quinzena de novembro e a primeira de dezembro.

A partir de então, as festas do Sr. Pinga Fogo, assim como sua autoridade, passaram a “existir” no terreiro; Maria Padilha “morta”, assim como o seu cavalo, perpetua sua existência efêmera (?), senão pela incorporação, pela permanência no terreiro e devoção dos que a buscam, ao passo que Pinga Fogo retorna a sua existência, por sua manifestação e interação com o público. O que salta aos olhos é que não há uma mitigação da Padilha em detrimento ao Pinga Fogo e, quiçá nem complementaridade: anos se passaram sem a interação do último com o pai de santo e nunca com o universo do terreiro e, quando passou a (re)surgir, Maria Padilha manteve sua autoridade.

Tanto é assim que, se não há qualquer diferença a ser mencionada sobre os comportamentos, organizações, iniciativas e dinâmica ritualística quando é o festejo do Sr. Pinga Fogo – porque segue o mesmo protocolo do que já fora descrito no festejo de Maria Padilha – o que salta aos olhos é a manutenção da hegemonia de Maria Padilha. Explicitados os fatores que influenciam a condução das cerimônias, quando festa da Padilha, e uma vez reproduzidos na do Pinga Fogo, se o encaminhamento da cerimônia é dependente do pai de santo e do pai pequeno, não há alteração na ordem de “quem come”. Maria Padilha segue sendo a primeira após os exus orixás. Se por um lado subverte a lógica da hierarquia (o primeiro a comer é, talvez, a quem se dedique a festa), sempre é o Pinga Fogo quem comerá após todos os filhos – e nesse aspecto há um distanciamento do que se observa no candomblé, no qual a ordem hierárquica estabelece a ordem de participação de cada pessoa e divindade.

Salta aos olhos que, as conduções das cerimônias tendem a um lugar muito próximo à própria identificação com aquelas que vêm da ordem social: uma hierarquia estabelecida pela relação consanguínea e, mantida, refletida e/ou reforçada pelos vínculos simbólicos. De toda sorte, o que se vislumbra é a reprodução de valores familiares que formam uma sociedade – *egbé* – e que dão indícios entre o *continuum* existente na experiência religiosa vivida em um terreiro de candomblé que ultrapassaria apenas o espaço geográfico, mas sobreporiam no tempo, bem como se baseia a ancestralidade como fundamento filosófico dessa cosmovisão. A esse respeito, Juana Elbein dos Santos (2012) constatou o seguinte:

O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade *egbé* não coincidem com os limites físicos do “terreiro”. O “terreiro” ultrapassa os

limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *egbé* circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros” (Santos, 2012, p. 33).

Além disso, essa alteração na ordem de condução, de que entidade come primeiro, colocando a do pai de santo em último lugar, também se comunica muito com o comportamento, forma de agir desse sacerdote para com seus filhos. Sempre se coloca a disposição, não tem “mão de ferro”. Aliás, os filhos de santo sempre se recordam e imitam o pai de santo, que quando está em reza repete sempre: “Que minha mão continue mais leve que uma pena de *ekodidé*<sup>77</sup>”; é como uma prece para que seja sempre alguém leve e que leve as boas coisas aos que por ele passem.

O festejo do Pinga Fogo seguindo a mesma lógica e sequência que o de Maria Padilha, também se inicia publica a partir das 19 horas da noite e seguiu, muitas vezes, madrugada a dentro. Tudo igual à Padilha: *orôs*, jantar e bebidas servidas ao longo da festa. O número de convidados também segue à lógica de organização do terreiro e entre outras nuances. Há diga que as festas do Pinga Fogo – e também Maria Padilha – eram muito boas “das melhores festas”. É interessante notar que, Maria Padilha mantém sua existência no terreiro e aos amigos e clientes desse. Por outro lado, é o Pinga Fogo quem é recordado pelos outros terreiros: “Casa do seu Pinga Fogo”.

Figura 12 – Festa do exu Pinga Fogo realizada em 2015



Fonte: acervo pessoal.

---

<sup>77</sup> Espécie de papagaio africano cuja plumagem tem tons de vermelho e as penas tem um uso ritualístico muito importante, principalmente nos rituais de feitura de santo – iniciação.

A influência e prestígio do Exu Pinga Fogo ensejou alterações na organização das cerimônias do terreiro a ponto de, juntamente com o *amalá*<sup>78</sup> de Xangô realizados às quartas-feiras e, o *ebô* de Oxalá às sextas, todas as segundas passou a se realizar giras em que o Sr. Pinga Fogo era invocado e para realizar consultas e também “puxadas” (o que seria um desenvolvimento mediúnico) dos filhos de santo do terreiro. Todo esse movimento mais intenso e constante parece ter incomodado parte da vizinhança já que, a partir daí começaram algumas denúncias contra o terreiro: nesse caso fundamentadas pelo som alto em horário que seria inapropriado, ou seja, perturbação do sossego.

Certa vez uma das vizinhas fora diretamente ao terreiro e, ao ser atendida por uma das equedes da casa, disse que gostaria de falar diretamente com o Sr. Pedro. Como Pinga Fogo estava manifestado, essa equede disse que naquele momento não seria possível. Então a vizinha disse que chamaria a polícia, ao passo que a equede solicitou que ela aguardasse um instante. Ao retornar a equede apresentou seu distintivo – ela é policial – e disse: “Eu sou a polícia, pois não? O que a senhora deseja? [...] Ela foi com quente e voltou com dois fervendo”.

A execução dessas giras semanais inicialmente era realizada com bastante ânimo e vigor e com a presença significativa de pessoas. Com o passar do tempo tornou-se de difícil continuidade para todos, já que se iniciava a partir das 19 horas, todos saíam de seus trabalhos e iam ao terreiro, onde tudo precisava ser preparado para a gira, que terminava em torno das 22 horas. E então, voltava-se a organizar o terreiro, socializava-se – conversava-se – para retornar para casa, onde os afazeres domésticos e cotidianos também estavam esperando de sorte que o dia somente se encerrava por volta da uma hora da manhã e no outro dia os compromissos da vida secular e trabalho. Parece que a máxima de que “não se pode servir a César e a Deus ao mesmo tempo” se faz real nas dinâmicas vividas no terreiro, não somente em relação a gira de exu, mas também como se observa nas (im)possibilidades de participação execução dos ritos, como os descritos em Oxalá.

---

<sup>78</sup> Comida votiva preparada e dedicada ao orixá Xangô. Considerado seu prato predileto é um refogado de quiabos em dendê, com cebola, camarão seco, servido sob um pirão de farinha de mandioca. Existem diversas formas e variações de preparo e se servir o *amalá*, cada qual tem sua especificidade ligada a um determinado preceito ou objetivo.

### 3.3.5 O terreiro, as pessoas e o tempo: o dia a dia ao longo do ano

Após descrevermos quais são os festejos anuais estabelecidos no terreiro, embora haja forte iniciativa e vontade de que sejam adicionados outros festejos, conforme será abordado posteriormente, o terreiro está permanentemente aberto, mesmo que seja pequeno – tanto de um ponto de vista físico (já que não há mais lugar disponível para que sejam acrescentadas algumas divindades que habitam em árvores, por exemplo), quanto em relação ao número de filhos de santo (e um tanto mais pela “indisponibilidade” desses, devido as suas vidas seculares). E, talvez, seja esse um dos elementos que podemos identificar como um marcador da branquitude. Afinal, a vida secular, estabelecida nos padrões eurocêntricos, inviabiliza a comunhão e vivência em uma comunidade de terreiro:

Nesse contexto, você meio que pode “se virar” sozinha, é uma tendência hoje em dia você ser cristão sem igreja. No candomblé não dá pra ser assim. Tem coisas que não são possíveis de se fazer sozinha, tem coisas que você precisa de pelo menos uma outra pessoa ou/e da comunidade toda, senão o axé não circula, e tem horas que eu me pego em tensão com isso. A situação de pandemia por conta da Covid nos anos de 2020 e 2021 e, somado a isso, um problema sério de saúde com a minha mãe, me privou de frequentar o ilê. Atualmente estou há muito tempo sem ir porque preciso ainda cuidar um pouco mais da minha mãe. Sei que os/as orixás entendem a minha situação, mas sinto que estou perdendo muito sobre esse aprendizado de não ser sozinha, e sim, ser comunidade. Eu sei que muitas pessoas acham lindo, como eu sempre achei, quando ouvia essas coisas, mas na prática, ainda mais se você foi educada religiosamente em outro contexto religioso, é muito difícil (Campanaro, 2021, p. 106).

Dentre as atividades que compõem ou classificam o terreiro como aberto permanentemente, destacam-se as cerimônias realizadas nas quartas-feiras e sextas-feiras, quando se realiza o *amalá* de Xangô e o *ebô* de Oxalá, respectivamente. Além delas, também os atendimentos realizados com jogo de búzios – para clientes, filhos de santo e amigos – são preferencialmente agendados nos mesmos dias dessas cerimônias, às quais os membros da casa se referem comumente como “reza de Xangô e reza de Oxalá”.

Desses atendimentos é comum que alguns procedimentos sejam indicados para as pessoas. Assim, *ebós* e *boris* também são realizados ao longo do ano de forma tal que também possam ocorrer nos dias em que acontecem as rezas acima mencionadas. Trata-se de arranjos que levam em consideração as diversas disponibilidades de agenda dos filhos de santo, do pai de santo, tendo em vista, sobretudo, as limitações impostas pelo mundo secular.

Além desses atendimentos, as feituas de santo também são organizadas ao longo do ano, de acordo com os acontecimentos e a organização dos filhos – geralmente são estes que propõem uma data e, o pai de santo e os demais membros do terreiro, organizam-se para que tudo ocorra conforme essa disponibilidade. E, assim como as feituas de santo, também as obrigações dos filhos são organizadas seguindo a mesma lógica. Sobre todos, falaremos a seguir.

### 3.3.5.1 Reza de Xangô e a Reza de Oxalá

Se a ordem do título sugere que os atos ligados a Xangô vêm em primeiro lugar, na verdade cronologicamente é a Reza de Oxalá que ocorre no terreiro desde o ano de 1996, semanalmente às sextas-feiras. Isso porque, além de ser considerado o Grande Orixá, o pai de todos os demais, Oxalá é o patrono do terreiro, conforme já mencionado. Isso gera uma obrigação ou dever do filho, no caso o pai de santo e por consequência toda a comunidade, em realizar os atos de devoção a esse orixá *funfun*.

Tanto a Reza de Xangô, quanto a Reza de Oxalá são publicizados como iniciando às 19 horas e encerrando às 22 horas: a primeira, na quarta-feira, e a segunda, na sexta-feira. Entretanto, o que se observa é que a comunidade (*egbé*) começa a chegar ao terreiro a partir das 18 horas, embora o maior número de pessoas chega mesmo após as 19 horas. Os motivos variam entre distâncias a se percorrer, trânsito, cansaço, trabalho. De qualquer maneira, esses fatores influenciam diretamente na ordem e dinâmica do terreiro.

Em ambos os dias, e assim como em todas as ocasiões, o terreiro demanda os cuidados necessários com a manutenção e limpeza dos espaços. Assim, existe uma tensão estabelecida/formada entre os que têm por hábito chegar primeiro e os que chegam posteriormente. Mas não só por isso. Como todos estão retornando dos seus trabalhos, é também comum, na verdade é uma regra, que ao invés de todo se dirigirem aos seus banhos de ervas e vestirem suas roupas litúrgicas – a chamada “farda” –, eles começam a se reunir entre a varanda e a cozinha, para preparar um café, tomar uma água, refrigerantes, por vezes lanches; tudo isso “é só pra esfriar o corpo da rua”.

De fato, entre um descanso e refresco de quem sai do trabalho e já vai para o terreiro, também há uma expectativa: espera-se que mais pessoas cheguem e com isso o serviço que precisa ser realizado seja dividido entre mais membros. Inevitavelmente, acusações passam a ser realizadas, mas nunca chegaram a tomar proporções calorosas entre os irmãos de santo.

Se todos os dias exigem certo esforço no preparo do terreiro para a cerimônia que se realizará, certamente a cozinha é mais demandada para o preparo do *amalá*, que mesmo ao longo do dia já requer que os quiabos e cebola – quando for o caso alguns cortes de carne específicos<sup>79</sup> – que são utilizados em seu preparo sejam comprados; ou seja, há a necessidade de que alguém os compre ao longo do dia e os leve ao terreiro para que, de noite, sejam preparados. Quanto aos demais ingredientes que compõem essa iguaria, comumente estão no terreiro porque comprados em larga escala: o dendê, a farinha de mandioca, o camarão seco, as bolas feitas a partir da mesma massa com que se faz o acaçá. Recentemente, essa incumbência, que ficava para o pai de santo ou o pai pequeno, tem sido distribuída entre os filhos de santo.

No terreiro, enquanto uns se dedicam à limpeza dos espaços, outros estão dedicados à cozinha e à comida: em esteiras no chão do barracão um, ou até mesmo três filhos de santo, sentam-se e começam a realizar o corte dos quiabos: cerca de um quilo é cortado em “cruz” de forma que fiquem picadinhos. Depois, são refogados no dendê com bastante cebola ralada e camarão seco. O pirão de farinha de mandioca forra uma gamela de madeira, dentro da qual se despeja o refogado de quiabo; posteriormente, enfeita-se com outros quiabos inteiros toda a circunferência da gamela, formando a “coroa de Xangô”. Adicionam-se as bolas preparadas com a massa de acaçá. Esse é o *amalá* ordinário, comum e servido a Xangô todas as quartas-feiras.

Por volta das 21 horas, o *amalá* é conduzido à frente do trono do pai de santo, no barracão e lá, juntamente com uma vela, os filhos de santo deitam em suas esteiras entre o *amalá* e o pai de santo. Inicia-se a reza, uma sequência de cantigas dedicadas a Xangô e, quando está muito tarde diz-se: “vamos cantar só as dez mais”. Orixás podem ou não se manifestar durante essa entoação; se manifestados, desfaz-se o transe ao término. Então, todos presentes e, antes que o *amalá* seja arriado aos pés de Xangô, que habita no mesmo quarto que Oxum, todos são servidos de um pouco e comem. Antes de retornarem às suas casas, outros bate-papos ocorrem na varanda. Raramente é antes das 23 horas que se retorna para casa.

Se o dia é a sexta-feira, então a cozinha será dedicada ao cozimento do milho branco colocado somente em água e se tornará o *ebô* de Oxalá. Por ser de preparo mais simples que o *amalá*, é geralmente na sexta-feira que os filhos de santo conversam mais entre si e também com o pai de santo. Também, é um dia em que se recebe maior número

---

<sup>79</sup> Alguns *amalás* são feitos com músculo bovino, outros rabada, camarões, há uma variação de acordo com a finalidade. Acarajés e abarás também podem compor o *amalá*.

de visitantes no terreiro. Embora todos os dias sejam apropriados e bem vindos, houve inclusive uma quarta-feira em que 11 pessoas visitaram o terreiro e somente duas pessoas da comunidade estavam lá; de sorte que a um ficou incumbido todo o preparo do *amalá* e outro “fazer sala”, receber as visitas.

Teoricamente, a sexta-feira é o dia em que se tem menos trabalho no terreiro, porque a cozinha não demanda maiores esforços. Contudo, na prática, a ausência dos filhos de santo se deve a um fato que acreditamos estar ligado ao próprio dia da semana, ou seja, é início do fim de semana e um momento em que eles se voltam ao lazer; há também os que estão de plantão (enfermeiras, por exemplo) e os que, no fim de semana, têm em seus labores o maior fluxo de movimento (cabeleireiras, por exemplo).

Mas é também na sexta-feira que os laços entre os que se fazem presentes se estreitam, seja pela pelo próprio convívio oportunizado, seja pela admiração criada ou fraternidade estabelecida na divisão das tarefas. Por isso, é comum que, tão logo se encerra a reza de Oxalá, feita da mesma maneira que a de Xangô – coloca-se a terrina com o milho branco cozido (*ebô*) no chão, em frente ao trono, e são entoados os *orins* (cantigas) de Oxalá pelos filhos, deitados nas esteiras –, os filhos de santo se organizam para algum *ajô* (reunião de confraternização) no terreiro mesmo. Algumas vezes churrasquinhos são feitos, outras comidas preparadas ou pedidas. Não é raro que se estenda até a madrugada.

Nesses momentos, os diversos assuntos que se passam vão desde as coisas do cotidiano, como aconselhamentos profissionais e desabafos, aos ensinamentos e as reflexões provocadas pela experiência religiosa. Nesse último tipo de conversa, encontram lugar mitos (*itans*), comportamentos, ideias e toda sorte de assunto que se origine desse universo. Oportunidades de emprego são oferecidas ou recomendadas, médicos são indicados e são realizadas intermediações de vínculos pessoais, para conduções ou melhorias na vida de um ou outro.

É ainda na sexta-feira que comumente se agendam os *boris* dos consulentes. Além da organização necessária do terreiro de e por sua comunidade, como é uma cerimônia que demanda um espaço de tempo considerável, com o *borizado* tendo dormido ante a sua mesa, iniciar na sexta e terminar no sábado pela manhã também é uma condição adequada para o *borizado*, dadas as suas atribuições e compromissos de ordem pessoal. Então, se ocorrerá essa cerimônia na sexta-feira, os preparativos iniciam-se pela compra dos produtos e materiais necessários, o que ocorre na quinta antecedente ou pela manhã da sexta. Mas é no começo da tarde da sexta-feira que os filhos de santo se reúnem para



iniciar os preparativos que seguem uma dinâmica similar à que vimos quando falamos das Águas de Oxalá.

Portanto, a sexta-feira se encerra por volta das 22 horas, quando reza-se o *ebô*, e as confraternizações entre a comunidade darão outro horário para o retorno à casa. Não obstante, se há o *bori*, a noite ritual se encerra entre 1 ou 2 horas da manhã e, os que ficam no terreiro, jantam e dormem ali; não há confraternizações nessa circunstâncias, uma vez que há continuidade ritualística entre o ritual de geração de crise sagrada (Romizi, 2023) da reza de Oxalá e o ritual de superação de crise profana (Romizi, 2023) do *bori*. Além disso, nesse tipo de circunstância, é preciso manter-se vigilantes diante de alguma necessidade ou intercorrência que possa ocorrer e que, no entanto, nunca observamos.

Figura 13 – Reza de Oxalá realizada sexta-feira, 30 de setembro de 2022.



Fonte: acervo pessoal.

### 3.3.5.2 Feituras de santo e obrigações

Já mencionamos que as feituras e obrigações, dois dos principais rituais de superação de crises (Romizi, 2023) do candomblé, não integram o calendário fixo anual

do terreiro, embora sejam feitos esforços no sentido de organizar e estabelecer um cronograma ritualístico. Por outro lado, elas não deixam de ocorrer ao longo do ano, de acordo com longos processos de negociação, não bastasse a complexidade que já é determinada pelos altos custos desses rituais.

As feitura de santo são os rituais de iniciação que, ao longo do tempo têm sofrido transformações ou adaptações nas suas estruturas cronológicas, pela complexidade deles pelo fato deles demandarem a realização prévia de uma série de atos rituais. Como dizem os candomblecistas, “axé não se discute”, o que revela uma negociação com os conceitos de ancestralidade e tradicionalidade, já que se espera que seja executada uma série de ritos e rituais, atos e liturgias oriundas de um saber anterior. Em particular, mas considerando que o terreiro que estudamos é pertencente a uma definida linhagem de parentesco simbólico, e que reproduz os moldes dessa ascendência<sup>80</sup>, uma feitura de santo leva em torno de duas semanas para ser executada. É por esse ritual que se formaliza essa consanguinidade:

Isso significa que, qualquer que seja o *òrisà* ao qual a sacerdotisa está devotada, ela faz parte do “terreiro”, é membro “consanguíneo”, está irmanada e unida pelos laços de iniciação às autoridades, particularmente à *lyálôrisà* e sobretudo aos antecessores e ancestrais do “terreiro” (Santos, 2012, p. 37).

A descrição ritualística não é um dos nossos objetivos, mas por vezes passaremos por ela, porque condutora de ações da comunidade. Portanto, chama atenção a forma pela qual esses processos iniciáticos começam a ser organizados, quer dizer, como o terreiro conduz esses momentos. Percebe-se que a maioria das iniciações ocorridas não foram de barcos – o nome dado para o grupo de pessoas que se recolhem juntas para a iniciação – de mais de uma pessoa; são poucos os que possuíram duas pessoas (*dofono e dofnotinho*), nunca tendo ocorrido um barco com três ou mais pessoas.

Essa condição se deve a alguns motivos que elucubramos: o primeiro está ligado ao fato de que são mesmo poucas as pessoas que se integram ao terreiro; embora todos sejam bem recebidos e acolhidos, parece que as condições sociais e morais estabelecidas acabam tornando o terreiro um ambiente percebido como pouco favorável ou familiar, para o recém chegado. Por exemplo, há filhos de santo oriundos de outros terreiros que disseram ter ouvido que “pra fazer um santo lá você tem que pagar quase um carro”. A razão pela qual se diz isso não sabemos, mas é um importante dado para análise de como

---

<sup>80</sup> O tempo destinado para a feitura de santo varia de acordo com as especificidades pessoais reveladas pelo oráculo (jogo de búzios), mas também por outras conduções, as quais pudemos observar para realizar análises.

o terreiro é visto pela sociedade candomblecista e que, de certa forma, “faz a fama” do terreiro.

Uma segunda razão que observamos é que, diante das circunstâncias, tanto a própria pessoa deseja fazer seu santo, quanto o terreiro deseja que essa pessoa seja feita. Dessa forma, não se costuma esperar longos períodos para que outras pessoas possam se achegar ao terreiro e desejem se iniciar e, por fim, tomar parte da formação do barco iniciático.

Por fim, outra razão que observamos ser pertinente e que pode influenciar nessas decisões se deve ao fato de que o terreiro possui poucos filhos de santo e, assim sendo, a iniciação de diversos indivíduos conjuntamente, demandaria um número grande demais de participantes. Isso também se aplica às obrigações, que são os rituais realizados entre a feitura de santo e os sete anos (*odu ije*) com a finalidade de preparação do corpo para recebimento dos demais axés e o fim do ciclo iniciático. Tudo isso se relaciona muito com o que Yvonne Maggie observou no seu terreiro-campo (Maggie, 1977, p. 93-94), onde o número de médiuns também era relativamente pequeno e, por essa razão, dava-se ênfase à participação de cada um dos membros.

Além de rituais distintos, as obrigações também são menos extensas que as feituas, exigindo um menor período de recolhimento dentro do terreiro. Entretanto, tanto um, como outro demandam preparativos que, como a regra dos demais rituais descritos, recaem sobre o pai de santo e/ou pai pequeno. Então, há sempre a organização prévia do terreiro, bem como compras necessárias, que são realizadas anteriormente à data estabelecida para o início da feitura ou obrigação.

Como não é de surpreender, também nessas ocasiões, parte das negociações em relação ao cronograma envolve a possibilidade de incluir datas que caíam em feriados ou que permitam um maior aproveitamento do oferecido pelos finais de semana. A ordem dos acontecimentos, da participação da comunidade, dos rituais, segue a mesma já apresentada. O que desperta bastante atenção é que o fluxo das atividades nesses momentos continua bastante intenso, assim como se observa na obrigação de Oxalá. Por outro lado, nota-se que os filhos de santo ficam mais à vontade e participativos nesses momentos porque se sentem menos reprimidos e inseguros, já que quando há a presença de sacerdotes externos, as intervenções e comunicações são realizadas de maneira distinta à comumente estabelecida nas vivências do terreiro, em que o tom imperativo das falas e a constante crítica desmotivam os filhos de santo e, por vezes, os constroem e desencorajam a presença no terreiro e a proatividade deles.

Com relação às feituas e obrigações, a maior parte dos recursos para o custeio desses rituais é oriunda das próprias pessoas que por eles passarão. Entretanto, isso não impede, e é comum, que outros filhos de santo contribuam financeiramente. Aliás, percebe-se, inclusive que, mesmo quando não há uma proximidade entre a pessoa que passará pelos rituais e a que realiza os donativos, esses são justificados: “Vou presentear orixá”; ou: “Vou fazer para não deixar *Babá*<sup>81</sup> na mão”, o que sinaliza um deslocamento do indivíduo para a divindade.

Nesse momento, parece que não é somente o trabalho o propulsor de uma interdependência coletiva, conforme defende Roger Bastide (2001, p. 111), quando indica que “a solidariedade mística deriva da divisão do trabalho religioso”. O que se pode perceber é que, mesmo quando não há um grau de afinidade entre as pessoas, por vezes até há certa resistência ou incompatibilidades entre si, mas em reverência ao orixá e/ou em apoio à comunidade (principalmente ao pai de santo), acabam contribuindo mesmo nos casos em que não se sentiam predispostos, sendo um forte indicativo da potência ontológica vivida em uma comunidade afrodiáspórica como é um terreiro de candomblé, como atesta Muniz Sodré para quem o candomblé é uma rede ou ilha de solidariedade humana (Sodré, 2019, p. 110) sendo que “a lição do terreiro é a do convívio de diferenças sem perda da perspectiva de fundo comum (Sodré, 2019, p. 63).

---

<sup>81</sup> *Babá* é uma contração de babalorixá, forma pela qual os filhos de santo se reportam ao pai de santo.

#### 4 O EMBRANQUECIMENTO NO TERREIRO

Nesse capítulo pretendemos abordar como as questões relativas à temática do embranquecimento apareceram em nosso campo ao longo de nossa pesquisa bem como isso se comunica com a construção do pensamento teórico da antropologia das religiões afro-brasileiras e teorias psicanalíticas. Nessa ótica, ante a impossibilidade de dissociar a branquitude dos sujeitos brancos (Schucman, 2020), trabalharemos também essa segunda categoria em nossas reflexões.

Na busca pela compreensão do fenômeno do embranquecimento do candomblé, quando realizamos a análise socioeconômica dos membros da comunidade do Axé Nascente, duas categorias se destacaram para nossa análise: a autoidentificação étnico-racial e o nível de escolaridade desses membros.

Em relação à primeira, a autoidentificação étnico-racial, surpreendeu-nos o fato de que 20% declaram-se como pardos e 27% pretos. Assim, dentre o total dos membros, encontram-se classificados como negros, segundo o proposto por Munanga (2019), um total de 47%. Quanto aos demais, os que se autodeclaram brancos, perfizeram um total de 53% dos membros do terreiro.

Então, se considerarmos que adotamos o conceito de embranquecimento como sendo uma relação quantitativa que demonstra a relação de sujeitos brancos vivenciando a religiosidade candomblecista (França, 2018), podemos verificar que no Axé Nascente, há sim, um número maior de brancos, mas que se comparados aos dados apresentados por França (2018)<sup>82</sup>, o que se verifica é que a proporção de brancos nesse terreiro é relativamente menor do que a demonstrada pelo autor, que se baseou em dados censitários referentes à região Sudeste.

De acordo com as informações que obtivemos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), os dados apresentados no ano de 2022 apresentam que, no Brasil, o total de pretos é de 9,1%, o de pardos 47,0%. Então, 56,10% da população brasileira é constituída por negros.

Entre 2012 e 2021, a participação da população que se declara branca caiu de 46,3% para 43,0%. No mesmo período, houve crescimento da participação das pessoas autodeclaradas pretas (de 7,4% para 9,1%) e pardas (de 45,6% para 47,0%). Desde 2015, segundo a PNAD Contínua, a maior parte da população residente no país é a dos que se declaram pardos. Em dez anos, a população preta cresceu 32,4% e a parda, 10,8%, ambas com aumento superior ao da

---

<sup>82</sup> Ressaltamos que além de não haver correspondência temporal entre os dados por nós apresentados e aqueles apresentados por Jonas França (2018), também há divergências em relação às regiões: nós nos encontramos no Centro-Oeste, ele foca a situação do Sudeste.

população do total do país (7,6%). Já a população branca ficou estável (IBGE, 2022).

Já, em relação aos dados censitários da realidade de Campo Grande – MS, os dados são os seguintes

A maioria da população de Mato Grosso do Sul se autodeclara como parda, de acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio Contínua (PNAD Contínua), divulgada pelo IBGE. Conforme a pesquisa, em 2021, 49,6% da população disse ser parda, enquanto 43% se autodeclararam como brancos e 6,1% como pretos no Estado. Desde 2013, o número de pessoas declaradas pardas é superior ao de brancas em Mato Grosso do Sul. No período de 10 anos, conforme o IBGE, houve aumento no percentual de pessoas que se declararam como de cor parda. Em 2012, essa população correspondia a 44,5%, saltando para os 49,6% do ano passado. Campo Grande, no entanto, foi na contramão do Estado, com a maioria de se autodeclarando como branca. Na Capital, se autodeclararam como de cor branca 46,8% da população, seguida por 44,1% de pardos e 4,6% negros. Já no Brasil, entre 2012 e 2021, a participação da população que se declara branca caiu de 46,3% para 43,0%. No mesmo período, houve crescimento da participação das pessoas autodeclaradas pretas (de 7,4% para 9,1%) e pardas (de 45,6% para 47,0%). Desde 2015, segundo a PNAD Contínua, a maior parte da população residente no país é a dos que se declaram pardos (Vaccari, 2022).

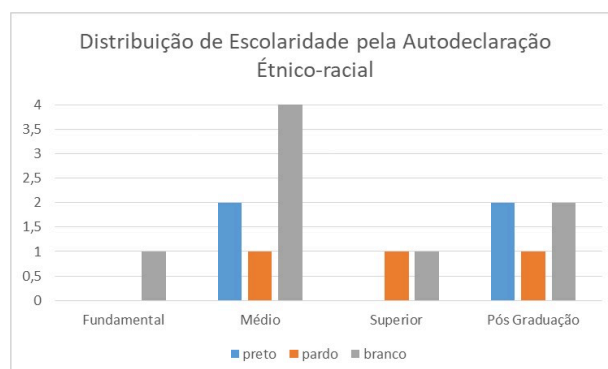
Portanto, o número de brancos integrantes do terreiro Axé Nascente é superior em 10% tanto ao índice nacional como ao da população do estado de Mato Grosso do Sul. Já, em relação a Campo Grande, a proporção de brancos que integram o terreiro reflete também o aumento dos que se declaram brancos na capital, sendo que no terreiro o número de brancos é 6,2% superior, se comparado ao dado do município.

Outro aspecto bastante pertinente, ao analisar os dados que trouxemos do terreiro, é o fato de que a todo momento nosso trabalho adotou uma posição que, *a priori*, possuía uma origem intuitiva, sugerida pela vivência, e que nos conduziu ao pensamento inicial de que o terreiro era majoritariamente branco. Essa posição, ainda que inicial e anterior a análise, demonstra que há aqui a permanência de um protagonismo do sujeito branco, revelador de uma branquitude que insiste em colocar esses sujeitos no centro das atenções e da dominância, o que corrobora a ideia de Bento (2022) de pacto narcísico.

Já na outra categoria, a do nível de escolaridade dos membros, chama a atenção o fato de que o número dos membros que frequentaram e concluíram o ensino superior é maior daquele dos que não o frequentaram: quatro membros são pós-graduados, número igual ao dos que possuem formação no ensino médio; três membros têm ensino superior completo, ao passo que dois o têm incompleto; e apenas um membro possui formação no ensino fundamental.

Considerando conjuntamente as declarações étnico raciais e o grau de escolaridade, encontramos o seguinte:

Gráfico 6 – Distribuição de Escolaridade pela autodeclaração étnico-racial



Fonte: elaboração própria.

Essas análises nos trazem um panorama semelhante ao traçado por Ari Pedro Oro (1998, p. 43), no âmbito das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul:

Observamos que onde o dirigente é branco a maioria dos fiéis também o são, e vice-versa quando o dirigente é negro. Observamos ainda haver uma tendência dos indivíduos que se situam no mesmo nível sócio-econômico a se encontrarem em centros religiosos que também se situam, aproximadamente, nesse nível. Parece que os “terreiros brancos” são os melhor situados economicamente. Portanto, se o parentesco religioso é o elemento que se situa acima das clivagens étnica e social no que concerne aos líderes religiosos, o mesmo ocorre somente em parte com respeito aos fiéis e às relações dos membros integrantes dos inúmeros terreiros entre si, onde a situação sócio-econômica é um elemento condicionante das relações pessoais.

Parece, portanto, que as relações interpessoais que constituem um terreiro refletem as posições sociais dos que as interpretam; haveria, em suma, um movimento de convergência de indivíduos, que se sentiriam particularmente à vontade nesses espaços, pelo fato de encontrarem ali pessoas parecidas:

Num primeiro momento, então, é possível pensar os participantes de uma religião afro-brasileira qualquer “como um grupo relativamente homogêneo” (Birman 1980: 50), graças a condições sociais similares, locais de moradia próximos, fontes de renda e inclusão no mercado de trabalho parecidas. Ao ver suas inserções sociais naquilo que possuem de homogêneo, cada unidade de análise resulta num grupo “muito pouco diferenciado internamente” (Birman 1980: 51) (Banaggia, 2008, p. 26).

Tudo isso também nos remete ao fato de que, conforme já apontado em nosso capítulo etnográfico, o pai de santo costuma solicitar, como condição de “aceite” no convívio do terreiro, que a pessoa postulante demonstre ter iniciativa em termos de estudo e profissionalização secular: “filho meu não tem que ficar em terreiro, tem que estudar e

trabalhar”. E isso vale tanto no caso em que aqueles que chegam forem já iniciados em outros terreiros, como no caso de pessoas que buscam o terreiro para futura iniciação. Talvez seja também por isso que, no caso do terreiro estudado, os filhos de santo pretos e pardos possuem graus de escolaridade e profissões que se posicionam a cima do que os dados estatísticos brasileiros apontam com relação a esses universos demográficos.

Ademais, ao refletirmos sobre os níveis de escolaridade dos membros do terreiro e, se considerarmos que a relação entre esses graus e as posições econômicas sejam diretamente proporcionais, podemos concluir – e assim nossa observação corroborou – que os lugares que esses membros ocupam, na vida social e secular, possibilitam um relativo poder de escolha, no sentido de que tais pessoas não seriam condicionadas a professar essa fé por questões relacionadas a uma imposição socioeconômica. O pertencimento a essa religiosidade, pelo que verificamos de nossos interlocutores, quando perguntados sobre as razões pelas quais ingressaram no candomblé, se deve a uma variedade de razões, mas com alguns elementos recorrentes:

Antônio (pardo): Eu devia ter uns 16 ou 17 anos, por aí. Eu já sentia o interesse, só que por causa da outra religião não me permitia conhecer e, também como eu morava no interior eu não tinha acesso a uma casa de candomblé. E aí quando eu vim para morar aqui em Campo Grande, para fazer minha faculdade aí... eu ainda passei um tempo distante de religião mesmo já tendo saído da... da religião evangélica. E, uns cinco anos depois que eu comecei a procurar eu falei: quer saber de uma coisa? Eu vou ouvir essa vozinha me falando aqui pra ir atrás né... Eu tinha interesse de conhecer, de ver, de saber, entendeu? Porque que era tão é... mal falada na igreja evangélica. Eu queria saber se isso realmente era verdade. E aí eu criei coragem de colocar um jogo de búzios e o jogo foi muito bom, a casa também era legal e fui numa festa de Xangô. Foi a primeira festa que eu vi de candomblé. Um candomblé, um *xiré* de Xangô e foi lindo aquilo ali pra mim porque é de uma musicalidade de uma cultura muito grande, é muito rico. Foi essa a primeira impressão que eu tive sabe. Dos santos vestidos, das músicas cantadas, dos toques dos atabaques, da comida servida depois, é... eu achei muito agregador a forma de culto, entendeu? A forma como é e isso foi desmistificando, o que eu aprendi lá quando eu era evangélico, que tudo isso de candomblé seria uma coisa demoníaca, uma coisa errada que Deus condenaria. Impossível e naquele momento eu cheguei a essa conclusão, de cara: é impossível isso aqui não ser de Deus, não ter uma coisa de Deus aqui pra mim. E a partir dali eu comecei a minha caminhada em acreditar no orixá, que realmente aquilo que as músicas falavam não era apenas só músicas, mas que havia uma verdade naquelas mensagens ali... sabe? (Entrevista realizada em 21 de julho de 2022, na cozinha de casa).

Samir (pardo): Na verdade, eu não sabia o que é umbanda, candomblé. Eu não sabia nada disso e, na minha versão pessoal, a busca pela espiritualidade tem dois caminhos: a dor e o amor. No meu caso foi por dor. E lá (o terreiro) eu fui acolhido e passei a entender um pouquinho. revolta né?

Gabriel: Que dor é essa?

Samir: Revolta. Uma coisa pessoal que aconteceu comigo. Tipo assim, eu fiquei tão revoltado com uma situação que eu poderia agredir ou fazer coisa pior com uma pessoa que nunca fez nada... é... assim... da separação. (...) (Entrevista realizada em 30 de junho de 2022, em um bar da cidade).



---

Irene (preta): Eu sigo o candomblé através da minha mãe. Mas dentro da família (n) o seguimento são mais as mulheres do que os homens. Eu não sei exatamente é... quando... é... datas, coisas assim. Mas a gente... e minha mãe falava que o candomblé é uma coisa de... puramente sentimento. A gente sente e agente vive dentro desse sentimento a presença dos orixás. Então, eu convivo o tempo todo com essa presença ao meu lado. Porque quando você é criança e, vem dentro de um candomblé, você tem aquela pureza... e eu acho que foi tratado essa pureza com a real pureza...

Gabriel: Sua mãe era mãe de santo?

Irene: Era.

Gabriel: Sabe em que geração começou esse vínculo com o candomblé?

Irene: A minha mãe entrou no candomblé após um acidente com meu pai, ele levou um tiro, um tiro na nuca ou na boca... ficou sem mobilidade do pescoço para baixo, os orixás falaram que iam voltar e os médicos falavam que não ia voltar. E ela falou que ia acreditar nos orixás. E após dois anos, meu pai na cama, meu pai começou a ter, sentir os braços, pernas tudo e ela foi sustentada pela família, pelo primo... porque o dinheiro não vinha, mas os orixás *falava* que ia conseguir. E logo que meu pai voltou a começar a trabalhar, ela realmente se rendeu e entrou pra religião, mas não foi porque teve, mas foi por um sentimento maior.... (Entrevista realizada em 28 de setembro de 2022, na sala de jogo de búzios, no Axé Nascente).

---

Fátima (branca): Eu vim da umbanda desde criança. Minha mãe era umbandista, minha vó... E aí... minha mãe sofria muito com depressão e a gente morava no interior de São Paulo e ela lembrou que tinha um primo que era de candomblé que *tava* muito bem... muito bem assim, né? Psicológica e de saúde... E aí, ela resolveu entrar em contato com ele porque ela ia se matar... assim... com depressão. E aí, a gente veio, ela veio... tomou *bori*, tomou *ebó* e melhorou. Aí, ela resolveu vim para poder fazer santo, a gente mudou de estado para ela poder fazer santo, ela e o atual marido. (Entrevista realizada em 8 de julho de 2022, no Axé Nascente).

Novamente, parece que a realidade encontrada no Axé Nascente, em Campo Grande – MS, se comunica com aquilo que foi observado no Rio Grande do Sul, quando Ari Pedro Oro (1998, p. 37-38) apresenta dados referentes à busca por soluções mágicas dentro dos terreiros.

Assim, podemos compreender que há uma escolha personalíssima em relação ao exercício dessa religiosidade, a partir de elementos e interesses subjetivos, mas não condicionados pelas posições que os sujeitos ocupam na sociedade:

A primeira justificativa depende assim da “teoria da escolha racional ao comportamento dos indivíduos ao escolherem afiliar-se a instituições religiosas”. Encontra-se aí a metáfora da “religião *à la carte*”, de acordo com a qual pode-se imaginar o pertencimento religioso do mesmo modo como se

concebe a ação de “um indivíduo que entra num supermercado de bens simbólicos [...]” (Banaggia, 2008, p. 185)

No mesmo sentido, Irene expôs seu pensamento a esse respeito, quando nos relatou qual sua percepção sobre o por que o branco entrou no candomblé:

Então eu acho que com essa... modernidade, com o tempo, não se definiu mais a religião pela cor e sim pela escolha ou por uma posição social. Porque antigamente acho que pela posição social deveria ser só isso daí [referindo-se ao fato de que os negros viviam na senzala e os brancos não poderiam participar por imposições sociais dos lugares] (Entrevista realizada em 28 de setembro de 2022, na sala de jogo de búzios, no Axé Nascente).

Em particular, entre os elementos que pudemos identificar como indutores do processo de embranquecimento do candomblé, destacamos a centralidade da cidade e, principalmente dos aspectos históricos que a organizaram, como ambiente de favorecimento da multiculturalidade e da individualidade. Depois de analisarmos o papel da cidade no embranquecimento do candomblé, abordaremos: como se dá o embranquecimento – e a presença da branquitude – nos rituais (incluindo os rituais fúnebres), especificamente nos realizados pela primeira vez, como o *Ajodun ati Osun* (festa de Oxum), na presença de sacerdotes externos; como isso afeta a realização, ou não, de liturgias; e como tudo isso se relaciona com a posição social que os membros do terreiro ocupam. Em particular, nesse âmbito da ritualística candomblecista, a presença de pessoas externas ao Axé Nascente, mas que a ele estão ligadas por vínculos de parentesco simbólico, produz experiências de alteridade imediata, atravessadas por todas essas relações. Como encerramento desse capítulo, traremos algumas reflexões a respeito de como o embranquecimento do candomblé poderia estar desempenhando uma função de “guardião da tradição afrodiaspórica”.

#### 4.1 De pele e de pólis: o embranquecimento pela cidade

Ao longo de nossa pesquisa verificamos que a posição, no sentido de espaço geográfico, onde o terreiro se situa na cidade, traz elementos que contribuem para a nossa investigação. Além disso, como vislumbramos no percurso de nossas leituras da(s) antropologia(s) das religiões afro-brasileiras, as relações entre espaço, cidade e urbanização influenciam fortemente a sorte dessas religiosidades, e é por isso que as abordamos em nossa análise e discussão.

A religiosidade afrodiaspórica presente no candomblé evoca uma ideia e um sentimento bucólicos, já que ele traz em suas liturgias vários elementos que remetem a uma vida próxima à rotina da zona rural. Emblemático, nesse sentido, é o fato da sede física do terreiro ser denominada também de roça, o que revela a força e o caráter simbólico que esse tipo de espaço exerce para essa religiosidade. A relação espacial entre um candomblé urbano e o mundo rural já foi objeto de análise em diversos estudos antropológicos; estes apontam para uma relação de continuidade e comunicabilidade entre esses lugares, dentro da qual se instalam os terreiros, se realizam os rituais e se constroem processos de legitimação da autoridade religiosa:

Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira. Estas, como forte contingente negro, adotam essa religião primitiva por não terem ainda alcançado estágio mais altos da evolução cultural, a “civilização”. Mais recentemente, um outro tipo de associação foi feita. Esses traços foram associados a uma maior ou menor adaptação ao “meio de vida urbano”. Aparece assim uma nova oposição rural-urbano, o pólo rural associado a “traços mais primitivos”, “emocionais”, “não-rationais” e o polo urbano associado a “traços mais civilizados”, “não emocionais”, “rationais”. Dessa forma, os “traços” africanos estariam no pólo mais rural, primitivo, emocional, não-rationais, enquanto os traços espíritas seriam mais “compatíveis” com o estilo de vida urbano, “rationais”, “civilizado”, “não-emocional” (Maggie, 1977, p.12).

Conforme lemos nessas considerações de Yvonne Maggie (1977), a forma pela qual essas relações são estruturadas e pensadas reflete fortemente a perspectiva dominante da sociedade abrangente, tomada em seus processos de urbanização. No que diz ao respeito do terreiro Axé Nascente, este, na época de sua fundação (1997), estava localizado em um bairro (próximo ao Parque dos Poderes) afastado do centro da cidade, sendo que os espaços que o contornavam eram repletos de matas e terrenos baldios. O processo de urbanização ainda não havia acontecido de forma ostensiva. Por outro lado, percebemos que esse movimento de urbanização tomou maiores proporções abarcando a região do terreiro a partir de meados de 2015, momento em que a rua ainda não era asfaltada. E, posteriormente a esses processos de urbanização, em meados do ano de 2018, foi construído um centro espírita kardecista na mesma rua do terreiro, a duas quadras de distância, o que parece ilustrar o observado por Yvonne Maggie (1977).

O fenômeno urbano é tão intenso, na determinação da sorte do candomblé, que faz com que, em *As Águas de Oxalá*, José Beniste (2018) dê um tom romântico ao espaço relegado aos terreiros de candomblé, quando diz que o terreiro:

Fica situado, na maioria das vezes, em lugares afastados do centro urbano, não só pelo contato íntimo com a natureza, mas pela conveniência do silêncio em

determinadas obrigações, como também o de não incomodar os que não professam o culto, devido aos cânticos e toques (Beniste, 2018, p. 48).

Apesar de não sabermos se há a reprodução do discurso de algum interlocutor ou se é um posicionamento do autor, o fato de considerar os lugares ocupados pelos terreiros na cidade como sendo funcionais a um contato íntimo com a natureza e à necessidade de evitar um incômodo aos vizinhos<sup>83</sup> nos parece uma maneira de simplificar as nuances e tensões que acompanham esses processos de vivência urbana da religiosidade candomblecista.

Ainda assim, para Beniste (2018), o processo histórico de exclusão social dos negros, e consequente marginalização espacial dos terreiros, parece descartável ou desligado de qualquer nexo de causalidade com as tensões contemporâneas inerentes ao processo de urbanização; ao contrário do que afirma Stefania Capone (2018), quando cita Nina Rodrigues e, avalizada pela história, tenta demonstrar o impacto da malfazeja urbanização para os candomblecistas, o que perpetua uma condução colonialista contra os terreiros de candomblé. Ou seja, geralmente os terreiros já se estabeleceriam fora do perímetro do centro urbano por fatores sociais intimamente ligados à hipossuficiência econômica dos terreiros:

Com a Abolição da Escravidão em 1888 [...] com o saneamento da cidade, contudo, os africanos e seus descendentes, pressionados pelo aumento dos alugueis no centro da cidade, tiveram de se descolar para o subúrbio, seguindo a linha do trem. Assim, é que foram fundadas as casas de candomblé das zonas periféricas. A demolição dos bairros insalubres, em que os africanos estavam concentrados atendia a uma preocupação predominante na época. Como diz Nina Rodrigues, uma “trilogia nefasta”, arruinava o Brasil: um clima “intertropical nocivo ao branco”, um negro que “não se civiliza” e um português “rotineiro e retrógrado”. Com a política de saneamento, a cidade se livrava ao mesmo tempo de doenças causadas pelo clima e dos “negros selvagens”, empurrados para as margens de uma urbe enfim civilizada’ (Capone, 2018, p. 134).

Não contrariando essa lógica, de que o terreiro é distante do centro urbano, o Axé Nascente, mesmo situando-se originalmente longe do centro da cidade, acabou sendo fagocitado pelo processo de urbanização e a expansão imobiliária. Atualmente, portanto, a localização do terreiro está ligada menos à capacidade econômica do terreiro que a interesses alheios, econômicos e políticos, de ocupação de novos espaços, que colocam em risco as condições para a realização da vivência religiosa.

---

<sup>83</sup> Em relação ao incômodo aos vizinhos, recordamo-nos do relato de Mãe Bilina, quando se utiliza do discurso de realização esporádica dos rituais como forma de legitimação e pureza nagô, por não fazer zuada (Maggie, 1977, p. 97).

Até o momento da expansão da vizinhança, os entornos e cercanias eram repletos de vegetação, folhas e, portanto, lugares propícios não só à aquisição dos axés – a busca por folhas, plantas, ervas, etc. –, mas também à restituição dos axés à natureza através dos “despachos”, “carregos”, “presentes”. Isso demonstra que o terreiro e os espaços no candomblé são contínuos e não demarcados pelos limites do imóvel que constitui a sede do *egbé*. Portanto, quando os candomblecistas vão à natureza, ocorre o seguinte:

[...] é distinto do utilitarismo da concepção de natureza desenvolvida pelas reflexões das sociedades europeias, especial a partir do processo de revolução industrial [...] O uso, para os africanos, é integrado e encaminha-se na dimensão de doação e restituição entre o ser humanos, as forças da natureza e as espiritualidades (Lopes; Simas, 2020, p. 33).

Por outro lado, esses espaços, além de terem sido quase totalmente edificados, passaram a hospedar residências de pessoas que, ao que tudo indica pelo padrão das construções, mas também conforme os relatos dos membros do terreiro, são de classe média-alta. Tanto que, em uma das vezes em que se foi restituir o axé à natureza – era a entrega de um *amalá* – ouvimos de um dos nossos interlocutores: “eu fui deixar o *amalá* aos pés da árvore e, quando arriei, um segurança, esses que fazem a guarda privada nos bairros, disse que ali não poderia deixar que em frente morava o juiz”. Vê-se que o aumento da vizinhança possibilita o acontecimento de tensões, posto que o espaço é pensado e vivido de formas diferentes.

Sob uma ótica sociológica, em visita aos postulados de Durkheim, evidencia-se que, um aumento no número de indivíduos dividindo o mesmo espaço, consistirá em um terreno fértil para que haja a especialização desses indivíduos, como forma de sobrevivência, resultando em um cenário de competição e de atrito, em que haverá a tendência de sobreposição de um em relação ao outro. Isso denota que a cidade e o processo de urbanização estariam trazendo um modo de vida fragmentado, distante dos valores comunitários que as “sociedades primitivas e rurais” (Wirth, 1967, p. 110) tinham como seus princípios basilares.

Por isso, a forma como a sociedade abrangente se organiza e se utiliza dos espaços, em reprodução da branquitude, persiste na colonização e subjuga o que é afro; o terreiro se constitui a partir de uma forma orgânica, comunicando-se com os espaços do mundo, mas sofre constantes interferências e impedimentos para sua existência. Portanto,

O Brasil e outros países do chamado Terceiro Mundo constituem igualmente bons exemplos de muito espaço e temporalidade não afinados com a ideologia europeia. As cidades são capitalisticamente planejadas – desde o traçado das ruas à valorização de bairros e construção de prédios majestosos até à

localização dos lugares de serviço público – com vistas à fascinação e esmagamento das diferenças (Sodré, 2019, p.19)

Ainda na forma pela qual percebemos como a vizinhança trazida pela urbanização, além daquela já descrita em que uma vizinha incomodada com os festejos do terreiro, bateu no portão para falar com o pai de santo, que estava incorporado pelo exu Pinga Fogo, e foi recebida pela *equede* (mulher preta) que se identificou como policial, quando a vizinha ameaçou chamar a polícia; observamos que denúncias passaram a ser realizadas contra o terreiro, tanto em 2021 como em 2022; a polícia foi ao terreiro no momento das execuções ritualísticas sob a alegação de perturbação à Lei do Silêncio. Também em 2022, outra denúncia foi realizada, dessa vez sob a alegação de maus tratos a animais, e diante da inspeção realizada pelos agentes no dia 22 de fevereiro, arquivou-se a denúncia porque os animais já não mais estavam no terreiro (os rituais de imolação já haviam sido realizados) e os agentes em conversa disseram que as condições físicas e de salubridade vistas no terreiro eram adequadas, mas que ainda assim a Lei Complementar n. 148, de 23 de dezembro de 2009, no art. 70, (Campo Grande, 2009) proíbe até mesmo a manutenção de ovinos, caprinos, suínos, galináceos e etc., conforme documentos abaixo reproduzidos.

Portanto, diante dos elementos que trouxemos para análise, é indiscutível como o processo de urbanização e a condução dos espaços interferem na prática religiosa candomblecista. Nesse ínterim, consideramos como a imposição de branquitude não aconteça só sob o viés pessoal dos adeptos do terreiro, mas também, como nesse caso, pelas pressões que procedem de uma cidade orientada pelos valores eurocêntricos. A branquitude, aqui, assume a forma de um conjunto de regras que dificultam ou impedem um modo de viver afrodiaspórico; um contexto normativo em que, nem mesmo o critério de antiguidade (o terreiro estava na região antes da vizinhança) é levado em consideração. Há, portanto, um tipo de espistemicídio oriundo do que consideramos a permanência da branquitude, presente em dispositivos legais e conduções político-jurídicas da sociedade. Já que a cidade é

centro iniciador e controlador da vida econômica, política e cultural que atraiu as localidades mais remotas do mundo para de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo (Wirth, 1967, p. 89).

Figura 14: Aviso de inspeção

PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMPO GRANDE  
SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE CNPJ 03.501.509/0001-06  
SUPERINTENDÊNCIA DE VIGILÂNCIA EM SAÚDE  
COORDENADORIA DE CONTROLE DE ZOOSES E BEM-ESTAR ANIMAL  
SERVIÇO DE CONTROLE DA RAIVA E OUTRAS ZOOSES

RESIDÊNCIA FECHADA CRIAÇÃO DE ANIMAIS

SCRZ Nº: 307.122

Sr (a) Proprietário (a) Yudson Tadeu Ribas Nº 541 Bairro Vl. Nascente  
Rua Chico de Azevedo (Galineiros) Unidade 1000

Estivemos aqui no dia 15.09.2022 às 09.50 h e sua residência estava fechada para investigar uma denúncia de criação de animais (galineiros) Unidade 1000

Gostaríamos de conversar sobre criação de animais e cuidados com o sed. Unidade 1000 poder orientá-lo (a) quanto à ocorrência de algum problema que esteja acontecendo. Estamos deixando a cópia da Lei Complementar nº 148 para que o (a) senhor (a) se informe sobre as normas que regem os cuidados que um proprietário deve ter com seu quintal e sobre a proibição de criação e manutenção de certas espécies de animais em domicílio urbano.

Por favor, leia com atenção e entre em contato com o CCZ nos telefones

3314-5000 / 2020-1798  
(2ª a 6ª - horário comercial)

SERVIDORES QUE REALIZARAM A VISITA

LEI COMPLEMENTAR n. 148, DE 23 DE DEZEMBRO DE 2009

INSTITUI O CÓDIGO SANITÁRIO MUNICIPAL E DISPÕE SOBRE AS ATRIBUIÇÕES DO PODER PÚBLICO MUNICIPAL NO ÂMBITO DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (SUS) E DAS OUTRAS PROVIDÊNCIAS.

SEÇÃO II  
Animais

Art. 67. Não será permitida a criação ou conservação de animal, que pela sua natureza ou qualidade, seja causa de insalubridade ou incômodo, de acordo com normas técnicas definidas pelo Órgão Sanitário Responsável.

Parágrafo único. É de responsabilidade dos proprietários a manutenção dos animais em perfeitas condições de alojamento, alimentação, saúde e bem-estar.

Art. 68. É proibida a permanência, a manutenção e o trânsito de animais nas vias públicas ou locais de livre acesso ao público.

Art. 70. É proibida a criação e a manutenção de animais da espécie suína, bovina, ovina, caprina, equina e galináceos em zona urbana do município.

Art. 72. A critério da Autoridade Sanitária ou do Órgão Sanitário Responsável serão apreendidos os animais que se encontrarem nas seguintes situações:

I - encontrado solto ou preso em amarras nas vias e logradouros públicos ou locais de livre acesso ao público;

II - com suspeita de raiva ou outra zoonose;

III - comprovado por laboratório de referência oficial ser portador de leishmaniose visceral canina;

IV - submetido a maus tratos por seu proprietário ou preposto dele;

V - cuja criação ou uso estejam em desacordo com a legislação vigente;

VI - mordedor viciado, condição constatada pela Autoridade Sanitária ou Órgão Sanitário Responsável.

SEÇÃO V  
Animais Sinantrópicos

Art. 79. Ao município compete a adoção de medidas necessárias, para a manutenção de suas propriedades limpas evitando o acúmulo de lixo, materiais inservíveis, coleções líquidas e acúmulo de matéria orgânica que possam propiciar a instalação e proliferação de fauna sinantrópica, além de criadouros do vetor da dengue e da leishmaniose.

Art. 80. É de responsabilidade do proprietário de imóveis, edificados ou não, como terrenos baldios e/ou desabitados, manter o terreno limpo, sem acúmulos de materiais inservíveis e matéria orgânica que propicie a instalação de criadouros, a proliferação de animais feçquentes e outros da fauna sinantrópica.

Art. 81. Aos proprietários, possuidores, detentores ou responsáveis a qualquer título por imóveis particulares ou públicos, compete:

I - Conservar a limpeza dos quintais, com o recolhimento de lixo, pneus, latas, plásticos e outros objetos ou recipientes e inservíveis em geral que possam acumular água;


II - Manter Plantas aquáticas em área úmeda, manter secos os pratos de vasos de plantas ou com areia impedindo o acúmulo de águas (emersas) nos mesmos;

Fonte: acervo pessoal.

Tais imposições, estrangulam paulatinamente a possibilidade da vivência religiosa. Não bastasse a constituição da vida secular dos membros da comunidade, que com seus postos de trabalho, em sua maioria só podem estar no terreiro após o horário estabelecido como comercial – o que também mereceria uma análise que, estamos certos disso, revelaria as imposições de um mundo contemporâneo eurocêntrico –, a condução das formas e políticas de urbanização tendem a impedir o exercício religioso.

Nesse caso, pensamos que o embranquecimento que atravessa o terreiro não é diretamente trazido pelos membros que o compõe, mas pelos que fazem parte da sociedade abrangente, os vizinhos: ao se estabelecerem na localidade; ao reproduzirem ou conduzirem as dinâmicas a partir dos valores impostos pelo poder hegemônico da branquitude colonialista em nossa sociedade. Afinal, “é mais o caráter branco, ou embranquecido da cidade que é exposto de forma ampla e profundamente crítica” (Carone; Bento, 2002, p. 64).

Figura 15: Termo de Vistoria Zoonitária


 PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMPO GRANDE  
 SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE CNPJ 03.501.509/0001-06  
 SUPERINTENDÊNCIA DE VIGILÂNCIA EM SAÚDE  
 COORDENADORIA DE CONTROLE DE ZOOSES  
 E BEM-ESTAR ANIMAL  
 SERVIÇO DE CONTROLE DA RAIVA E OUTRAS ZOOSES

CCZ / SCRZ  
 ORDEM SERVIÇO - CRIAÇÃO  
 N.º 307/22

**TERMO DE VISTORIA ZOONITÁRIA – CRIAÇÃO DE ANIMAIS**

PROPRIETÁRIO (A): Pedro Fernandes Costa Costa CPF: [redacted]  
 RUA/AV.: Judson Tadeu Pires N.º 541  
 BAIRRO: V. Nascente RG: [redacted] RES.: [redacted]  
 NOVO BAIRRO: DATA NASC.: 07/04/1964 FONES: [redacted] CEL.: [redacted] COM.:

CONTATO NA INSPEÇÃO: 0 mesmo  
 Tipo de Imóvel:  Casa;  Apartamento;  Terreno;  Galpão;  Comodato;  Chácara;  
 Salão comercial;  Área pública;  Imóvel abandonado;  Edifício;  Praça pública;  Outros.

NATUREZA DO PROBLEMA: Criação de galináceos  
 VERIFICAÇÃO NA INSPEÇÃO: (1) no local não há aves (galináceos)  
(2) local limpo e sem odor, higiene satisfatória  
(3) proprietário relatou que no dia do ato religioso  
recebem alguns galináceos no dia, estes são alojados  
em cercamento, onde os galináceos ficam separados  
por sexo, este cercamento não priva os animais  
de luz solar ou ar, há também a imolação (depolamen-  
to) no ato religioso, após esse procedimento os galináceos  
são limpos e consumidos pela comunidade de próprio  
 PROVIDÊNCIAS: tenino  
(1) Estar em conformidade com a lei complementar  
148/09 art 70  
(2) Manter o local com higiene satisfatória

obs: não há permanência das aves no local, somente provisoriamente  
maximo ao horário do ritual  
 Fica o contribuinte identificado de que terá o prazo de imediato dias para  
 resolver o problema constatado na presente vistoria zoonitária.

[redacted] Nome(s) do(s) Agente(s) de Saúde  
 [redacted] Nome do Contribuinte  
Pedro Fernandes Costa Costa  
 Campo Grande/MS, 22 de 07 de 2022 às 14h58min.

SERVIÇO DE CONTROLE DA RAIVA E OUTRAS ZOOSES – SCRZ  
 Avenida Senador Filinto Müller, n. 1601 – Vila Ipiranga - CEP 79074-460  
 Telefones: (67) 3314-5000 e 2020-1798

Fonte: acervo pessoal.

Agora, quando refletimos na postura adotada pela *equede*, se identificando como policial, o exercício desse poder, sendo ela preta, representaria um ato de branquitude ou de pretitude? Se considerarmos a exposição de Muniz Sodré (2019), que em reflexão sobre as relações entre o terreiro e a cidade, caracteriza como “normais” as negociações feitas entre aquele e esta, então podemos pensar que elas são próprias da cosmologia afrodiáspórica, presente no candomblé. Isso valeria mesmo nos casos em que as implicações dessas negociações parecem ir na direção da reprodução de uma branquitude. Com efeito, esse tipo de mediação foi e é habitualmente utilizada como meio de resistência:

Sempre houve uma diferenciação interno no grupo negro (ao nível de bens, de saber, de “capitalização” de relações sociais, etc.) e sempre houve uns poucos que conseguiram alguma ascensão, porque sabiam jogar com os interstícios socioterritoriais existentes nas velhas capitais do Nordeste. Acolhendo essas



diferenciações à sua maneira, o terreiro fazia, com uma atemporalidade própria, uma mediação entre os imperativos da ordem escravagista (vigente ou remanescentes) e a sociedade liberal de classes. Tal mediação, implica que o terreiro, sempre mantendo as suas regras simbólicas próprias, transija semântica, econômica e socialmente com os grupos étnicos dominantes, os que controlam o Estado-nação. Isso faz com que, às vezes, o discurso de figuras proeminentes da tradição negra pareça atravessado por categorias branco-europeias (Sodré, 2019, p. 95).

Entretanto, não consideramos que a comprovada capacidade de negociação social do terreiro chegue a fazer da cidade um espaço favorável ao candomblé. Ao contrário, tudo quanto pudemos demonstrar foi que, a cada dia, a sociedade abrangente reinventa suas formas de dominação colonialista, impregnada de branquitude e epistemicida. E, tendo em vista as relações agenciadas pelo candomblé com os espaços do mundo, mais que uma resistência, compreendemos que ele exerce uma força contrária a esses modelos eurocêntricos, o que reforça a ideia de que o terreiro é um espaço de corrosão da branquitude, sobre a qual continuaremos a discorrer a partir das reflexões proporcionadas pela análise dos rituais.

#### 4.2 As cores da morte

Indubitavelmente o nascimento e a morte são eventos que, dado o caráter cronológico que impõe a vida – ao menos a experiência terrena/empírica – embasacam a humanidade, sendo pontos privilegiados do pensamento religioso. Dada a sensibilidade que o tema provoca, e a partir de como ele marcou nosso campo, consideramos um momento ímpar para as reflexões relativas ao embranquecimento do candomblé.

Embora a vida ritual, em suas minúcias, não seja o objeto de nosso trabalho, não podemos nos esquivar da análise das implicações simbólicas de alguns dos momentos que a compõem. Isso porque dificilmente poderá se conseguir uma aproximação do candomblé e dos significados produzidos dentro dele passando longe dos rituais. Em particular, não há como capturar o sentido proposto pela tradição cosmológica iorubana, especialmente em seus aspectos simbólicos, ignorando os momentos de sua atualização ritual.

Quando alguma pessoa do *egbé* – ou a ele ligado – falece se torna necessária a realização de “rituais de superação de crise” (Romizi, submetido à publicação), que possam devolver sentido a uma comunidade sacudida pela experiência da morte. E, no Axé Nascente, além do luto requisitar tratamentos ritualísticos, quando se trata da morte

de alguém ligado ao *babalorixá*, surge também outra necessidade: a de que sacerdotes externos à comunidade do terreiro – mas que estão ligados a ele por laços simbólicos de parentesco – realizem as cerimônias destinadas a esse fim, estabelecendo um convívio feito, como já assinalamos diversas vezes, também de experiências de mútuo estranhamento.

Com efeito, devido às necessidades ritualísticas oriundas do luto e à consequente presença de sacerdotes, que vêm de Salvador–BA, vivencia-se no terreiro uma situação de alteridade imediata e continuada; aqui, pelas subjetividades dos atores envolvidos, o universo branco e o universo preto, com suas respectivas doses de branquitude e pretitudes, entram em contato, assim como também ocorre nos rituais ligados à Oxalá, conforme descrevemos no capítulo três. Assim, a partir de como a realidade do luto atravessou nosso campo, ao longo da pesquisa, consideramos ela um bom ponto de partida para: entender como a cosmologia afrodiáspórica perpetrada no candomblé circunda esse universo de relações a ponto de inocular em um indivíduo branco os elementos culturais pretos; compreender, também, como os efeitos do embranquecimento dessa religiosidade podem ser observados.

Para isso, entendemos que, em um primeiro momento, a análise da experiência de luto vivida pelo pai de santo, contribui para a compreensão de como embranquecimento e branquitude atravessam esse tipo de realidade. E em seguida, por uma ótica ritualística e comportamental preta candomblecista, teremos parâmetros para a compreensão dessa interlocução entre os universos preto e branco, focada no momento de supracitada alteridade imediata.

Diante da vivência candomblecista, é na prática ritualística e nos comportamentos de etiqueta (*humbê*) que se pode verificar a apreensão do conhecimento ancestral tradicional afro presente no candomblé. Aliás, mais do que a apreensão, são esses momentos que evidenciam e possibilitam identificar quais elementos integra essa pedagogia afro do terreiro.

Erigir o luto como um recorte de nossa experiência em campo, também nos possibilitou abordar como a sociedade abrangente, reproduzindo a lógica colonialista e suas branquitudes, reflete as (im)possibilidades do exercício e expressão da fé afro-brasileira.

Ao que tudo nos indica, mesmo tomando o terreiro e a comunidade como nosso campo, o protagonismo do pai de santo é constante e não pode ser desviado, já que além de ser quem chefia o terreiro – realiza as decisões e conduções das dinâmicas e vivências

– é a partir dele que algumas necessidades ritualísticas se originam, como no caso do luto e dos rituais fúnebres dele advindos. E, nesse aspecto, consideramos que, ainda que o pai de santo seja quase um monopolizador das análises e falas, entendemos que nele há um “singular universal” (Goldenberg, 2004) que nos auxilia na investigação do fenômeno do embranquecimento do candomblé; como nos revela o método biográfico:

[...] cada vida pode ser vista como sendo, ao mesmo tempo, singular e universal, expressão da história pessoal e social, representativa de seu tempo, seu lugar seu grupo, síntese da liberdade individual e condicionamento dos contextos estruturais. (...) reconstituir suas História de Vida é o melhor para conhecer estes indivíduos que tomam decisões estratégicas, suas origens, seus instrumentos para controlar e manter o poder, seus valores e interesses (Goldenberg, 2004, p. 36-37).

#### 4.2.1 A morte mais branca: a experiência de luto de um pai de santo e a sociedade abrangente

Inicialmente, analisaremos como as experiências de luto do pai de santo evidenciam questões relacionadas ao embranquecimento e branquitude a partir de como as conduções funerárias perpassaram pela vida e experiência dele. Conforme nos contou, o pai de santo passou por diversos lutos de familiares consanguíneos e filhos de santo. Os consanguíneos foram: dois filhos (um menino de quase sete anos e uma menina com dez anos, em 23 e 24 de dezembro de 1998); a mãe falecida, “vamos dizer assim, sete dias após” o acidente que ceifou a vida dos filhos; dois irmãos (um em 1980, outro em 2017); e o pai em fevereiro de 2023. Quanto ao luto em relação aos filhos de santo, nos relatou dois filhos de santo: um, iniciado, morto por descarga elétrica em 2018; e outro, não iniciado, por complicações de saúde, decorrentes de uma leucemia, em 2022.

Nesse momento o que buscamos analisar é como a religiosidade preta perpassa o cotidiano, a vida e a experiência de luto de nosso interlocutor. Então, inicialmente realizamos reflexões sobre como o candomblé integra a relação de luto em relação ao parentesco consanguíneo, já que o parentesco simbólico, é oriundo do exercício da religiosidade (Flaksman, 2018), que comumente se estabelece pelo ritual iniciático, embora a memória e sentimento façam com que a iniciação seja prescindível para a existência e a perpetuação do falecido no terreiro – geralmente pela memória dos membros.

Das narrativas relacionadas ao parentesco consanguíneo, o falecimento dos filhos foi o mais abordado, seguido pelos da mãe, do pai e dos irmãos. Considerando que de todos eles, somente a mãe era iniciada no candomblé, essa foi a única que teve ritos

fúnebres em razão de sua religiosidade<sup>84</sup>, sendo os demais “presenteados” por rituais menos complexos e mais ligados ao próprio *Babalorixá* – pai de santo – que às pessoas defuntas. Essa distinção, portanto, é significativa na medida em que produz duas maneiras de conduzir o ritual-funerário: uma oriunda da relação entre o morto (*egun*) e a sua ligação (consanguínea) com o pai de santo; e a outra, relacionada diretamente ao indivíduo que, ao morrer, receberá tratamento litúrgico específico para si, conforme se depreende dos trechos das entrevistas transcritas abaixo:

1 – Gabriel: dos seus filhos carnavais?

Pai de santo: meus filhos carnavais [...] não eram feitos de santo, não eram iniciados. Eram crianças, a espiritualidade deles era aflorada, mas não teve ritos voltados ao candomblé, foram ritos civil. Passaram por um velório normal. O meu mais novo não era batizado, eu o batizei na hora do velório. Eu fiz o batismo dele [...].

Gabriel: Batizou em que religiosidade?

Pai de santo: na minha religiosidade e como estava na capela da igreja também que o padre o fizesse. E conversando com o padre, falei o que havia feito e falei da minha religião, ele disse que não havia problema.

Gabriel: Como foi esse batismo que você fez?

Pai de santo: fui peguei a água cruzei a testa dele, cruzei a cabeça e disse: eu te batizo em nome de *Olodumare*.

Gabriel: Por que fez isso?

Pai de santo: porque ele não era batizado, na religião, na igreja, em lugar algum. Porque a gente sempre deixou que eles escolhessem os padrinhos, a [filha] havia escolhido a madrinha e o padrinho e passou pelo processo normal, foi batizada na igreja. O [filho] tinha escolhido o padrinho, mas não havia escolhido a madrinha, então não havia sido batizado de forma nenhuma.

Gabriel: Por que sendo candomblecista, essa opção ou desejo de batismo no catolicismo?

Pai de Santo: não foi uma opção minha, porque o candomblé tem toda sua ritualística de batismo, casamento e sepultamento. [...] mas em virtude da relação familiar, a mãe queria que fossem batizados na igreja né? E para evitar confusão, conflito. Não interfere na nossa religiosidade.

---

2 – Gabriel: da sua mãe?

Pai de santo: da minha mãe, no caso ela já era feita de santo. Você chega aos pés de orixá e conversa com orixá para ver a destinação que tem. Ela não era *Iyalorixá* [mãe de santo] [...], você faz o culto à ancestralidade, ela se torna uma ancestre. [...] Aí conversa com santo, se ele quer permanecer dentro do *ilé* [sinônimo de terreiro, casa], barracão, ou se prefere deixar somente a semente, que seria o *otá* [pedra consagrada, cujo axé – mana – reproduz o orixá], e as demais coisas retornariam à natureza. Orixá disse que tudo permaneceria, nada iria embora. Então o que é feito, você faz a ritualística dentro da casa de candomblé. Efetuado isso você monta um balaio, que é um presente, coloca todos os pertences que possam ir embora e leva esse presente às águas para que

---

<sup>84</sup> A esse respeito, nota-se que mesmo após a realização dos rituais fúnebres demandados em razão da mãe biológica do pai de santo ter sido iniciada, observamos a permanência de sua existência pelo que discorremos a respeito de Maria Padilha e o Erê e como isso se comunica com o terreiro até os dias atuais.

as águas abrandem o espírito, o coração e a mente dos que ficam e de quem foi.

Quanto aos rituais fúnebres em decorrência da iniciação religiosa, o que foi descrito no caso da mãe<sup>85</sup> do nosso interlocutor vale também para o caso do filho de santo iniciado. Por outro lado, em relação ao filho de santo ainda não iniciado e que conviveu por 12 anos com o *egbé* (a comunidade) parece que o próprio vínculo afetivo criado garantiu um “direito” à ritualística, sobrevivência e respeito à memória, já que presenciamos a cobertura dos atabaques com o *alá* – pano branco, manto branco que representa orixá Oxalá e a vida a quem está debaixo dele –, a suspensão das atividades do terreiro por sete dias e também a oferta de comidas votivas ao orixá pelo qual era identificado.

Toda essa relação entre a vida e a morte, principalmente pela formação de um parentesco simbólico<sup>86</sup>, nos revela como os rituais fúnebres estão intimamente ligados ao *status* iniciático-hierárquico da pessoa falecida, mas também à memória e ao afeto que afloram durante o processo de luto.

Dessa relação além-túmulo, pelo discurso do nosso interlocutor, percebemos que há sempre um tom de presença do indivíduo que, se não mais habita o *aiye* – terra, local onde habitamos como seres encarnados – continua vivendo em outra dimensão, contemplada pela estrutura mítica iorubana; ela, no sentido da continuidade da existência do ser, quando uma pessoa morre, passa a chamá-la *Ará Orun* (corpo do céu, o corpo desencarnado) (Santos, 2012).

Essa existência no mundo fático é experienciada por nosso interlocutor de diversas formas que não se limitam à comunicação com o mundo espiritual por meio dos oráculos – *obi* (semente de noz-de-cola) e *erin dilogun* (jogo de búzios):

Gabriel: de que forma se sente essa presença?

Pai de santo: você sente a presença [...] não tenho muito como explicar... eu mesmo e você mesmo já presenciou isso de sentir um cheiro, um vento na orelha, uma palavra que chega no seu ouvido baixinho [...], aquele aperto às vezes, aquela sensação de presença. E sem contar o que a gente vê, acaba ouvindo, sentindo o cheiro, ouvindo, sente-se dessa forma. Sonhos...

Gabriel: Quem você já reencontrou, viu a presença e como foi?

---

<sup>85</sup> O luto pela mãe e a condução ritualística do mesmo foram abordados também no capítulo três.

<sup>86</sup> Nesse sentido nosso interlocutor postula que os filhos carnis não foram iniciados e nem submetidos aos rituais candomblecistas por relações familiares; também nos informa que a sua mãe carnal, ao falecer no Rio de Janeiro, estava somente com familiares evangélicos; relatou que ao filho de santo não iniciado e que faleceu, não pode prestar outras homenagens durante o velório pelo constrangimento da família também evangélica.

Pai de santo: Já senti os meus filhos, não só através de sonho, como um dia eu muito desesperado, nitidamente eu vi os dois. E os dois conversaram comigo, falando que eu ficasse tranquilo e abrandasse meu coração que eles estavam bem e que eles sabiam o que ia acontecer. E isso foi prova porque encontramos nos cadernos as mensagens que eles tinham deixado sobre saberem que morreriam. E não me cobrei mais aquela situação porque a gente se cobra o por quê, e aí eu me acalentei. [...] A minha mãe sempre parece que é um encontro, às vezes quando eu estou meio agoniado com alguma condição ou situação que está acontecendo, eu sinto, ela vem me abraça e diz: faz assim que vai dar certo. Eu faço e a resposta é positiva. Vejo em sonho também. Meu pai ainda não tive esse contato, só logo depois que ele faleceu que ele apareceu sorrindo e falou assim: eu sei da bucha, mas vai dar tudo certo, você vai conseguir.

A vivência construída/adquirida por meio de uma religiosidade preta, iniciada aos 14 anos de idade, afeta (Goldman, 2005, p. 450) profundamente nosso interlocutor e sua concepção da morte:

Gabriel: Teve diferença nisso após entrar no candomblé?

Pai de santo: O Candomblé te dá uma força muito grande com relação à morte, com relação ao luto. A gente mexe, lida com a ancestralidade onde você passa pelo processo de incorporação, que você não sabe o que acontece, você está manifestado de um ancestral, de uma energia que já não está mais aqui. Então ele te dá essa força interior onde você entende que não acaba ali. E ele deixa seu coração mais leve no sentido de entender essa passagem da vida material para a espiritual, que na verdade é uma transição. Você deixa de estar aqui na terra e vira um ancestral. Isso molda o pensamento e o coração. A gente sente a dor, não vou dizer pra você que não sente a dor, mas você dentro de uma ritualística e um velório e, até um sepultamento, você não tem a mesma reação que aquelas pessoas têm, um choro compulsivo, achando que você não tem capacidade. Ele te mostra que você permaneceu aqui e dá sequência como um todo, muitas vezes você não tem tempo de viver esse luto, porque ele é só seu, porque o cotidiano continua, não significa que a gente não sente, não tem o sentimento, não tem a dor, mas a gente consegue ser um pouco mais racional com o próprio sentimento da dor, da perda.

De tudo isso, ao analisar a experiência de luto do nosso interlocutor: um pai de santo (*babalorixá*) branco, percebemos que há uma ambivalência em que a vivência dele se norteia por marcações de branquitude e pretitude, concomitantes e não excludentes. A nosso ver, a primeira fica evidente nos procedimentos e protocolos sociais que determinam a condução dos ritos fúnebres, como fica marcado na constante separação que nosso interlocutor faz quando “uma coisa é questão civil entre a ritualística civil de um velório e a ritualística de *axexê*” e, como a condução de velórios são realizados aliados a um constrangimento social em relação às religiões de matrizes africanas (reprodução de branquitudes) ao revelarem os fatores discriminantes e preconceitos sociais, tanto pelo procedimento adotado nos ritos, como pela própria postura das famílias enlutadas.

#### 4.2.2 A morte mais preta: alteridade imediata e a branquitude no ritual fúnebre

Nesse momento, nossa análise se baseia na observação de como, em um determinado contexto ritual que proporciona o convívio com a que chamamos de alteridade imediata, o embranquecimento e a branquitude atravessam o terreiro. A ocasião foi representada pela realização de uma cerimônia chamada *Ajodun ati Osun* (festa anual para o orixá Oxum), antecedida por outros rituais ligados a esse orixá, por cerimônias ligadas aos rituais de limpeza (*ebós*), e também por rituais fúnebres ligados à ancestralidade (carrego de *egun*), devido ao falecimento do pai carnal do pai de santo.

Essa cerimônia se realizaria em uma segunda-feira, dia em que todos os sacerdotes da comitiva de Salvador chegariam, uma vez que para os cuidados do pai de santo é preciso que outros membros da família realizem as cerimônias; há uma “regra” segundo a qual é apenas a linha ascendente e/ou colateral, do parentesco simbólico do pai de santo do terreiro, que pode realizar os rituais destinados a este último. As demais cerimônias ocorreriam ao longo da semana, culminando num desfecho ritual na segunda-feira seguinte, pela manhã. Inicialmente, além da própria comunidade interna do terreiro – em que a média de pessoas participantes gira em torno de 20 membros –, as cerimônias contaram com a presença de três sacerdotes procedentes de Salvador–BA. No domingo, antecedente à primeira segunda-feira de início do calendário litúrgico, foi recebida a notícia de que a mãe carnal de um desses três sacerdotes que viriam morrera naquele dia, razão pela qual a vinda de dois, dos três, só se daria na terça-feira, ao invés da segunda.

Dentre todas essas cerimônias designadas para o longo da semana, aquela inicial, a do carrego de *egun*, com a notícia da morte da mãe de um dos sacerdotes que viriam ministrar essas cerimônias, trouxe ainda mais dramaticidade – seja pelo próprio fato do luto em si, seja pela repercussão mágico-simbólica. Assim, a segunda-feira contou com a presença de somente um dos membros externos ao terreiro e a quem ficou incumbida a função dos preparativos (comidas votivas) para a realização da cerimônia.

Chamou-nos atenção o fato de que essa pessoa – trata-se de mulher idosa – dava constantemente ordens, em tons de aspereza e imperativos. Executadas as ordens, também eram constantes as críticas ao trabalho finalizado, chegando-se a determinar que se jogasse no lixo alguns alimentos, no caso do arroz, e que outros tantos fossem refeitos, a massa de acarajé, por exemplo. Como praticamente tudo se concentra na cozinha, e muitos dos membros do terreiro chegam após o horário de trabalho, imediatamente começavam a receber ordens para realização de tarefas e eram alvos de conversas ao pé

do ouvido (fofocas) e provocações generalizadas, mas que pelo conteúdo, quem ouvia sabia a quem era direcionada.

E nessas provocações surgiu o primeiro embate em que um membro do terreiro escutou a provocação feita pela sacerdotisa externa: “mas esse aí não faz nada não? Vem aqui pra quê?”; e, que por deter certo grau hierárquico e rugas advindas de anos anteriores com essa pessoa, levantou-se e aos berros e alguns xingamentos e disse: “se é pra falar alguma coisa, fala na minha cara”. Então, foi embora para a sua casa. Em continuidade aos afazeres e preparativos daquele dia, durante a madrugada da terça-feira, no local onde os rituais seriam realizados (para os rituais é necessário que um espaço específico seja preparado/separado o *Ile Abo Iku*<sup>87</sup>) havia três balaios de vime pendurados na parede a cerca de 2 metros de altura, um dos quais, o do meio, despencou, abalroando os objetos ritualísticos que lá se encontravam, separados à espera da cerimônia. Após o susto e indagações – naquele dia não ventava, “se fosse vento por que o do meio cairia e não os da ponta?” – os presentes foram dormir. Para quem presenciou, a explicação do por quê do ocorrido, quando perseguida e não encontrada, deixou de ser importante. Afinal, diante de todo o contexto e circunstância era algo esperado e até desejado, como sinal e certificação da presença e existência da energia, de forma que todos se deixaram afetar (Goldman, 2005).

No outro dia, terça-feira, juntamente com o restante dos sacerdotes que vieram da Bahia, outros dois *ogans* também vieram, um sendo de São Paulo e outro de Salvador, mas que mora há alguns anos em Campo Grande. Com a chegada dos demais sacerdotes, instaurou-se uma tensão que, se em um primeiro momento advinha de uma conversa iniciada com o intuito de organizar cronologicamente os ritos – já que houve atrasos no calendário – e também sobre condutas e formas de expressão – comunicação verbal, tons e demais nuances da semiótica –, em outro momento, se tornou uma crise institucional entre os membros dos terreiros diversos (MS e BA). Uma disputa e tensão hierárquica levou a uma “*Guerra de Orixás*” (Maggie, 1977) cuja repercussão culminou no cancelamento dos rituais e o retorno de todos à Bahia, na quarta-feira.

De tudo quanto isso, chama-nos atenção o fato de que o *casus belli* foi representado pela forma em que estava se estabelecendo a comunicação – as nuances do discurso, mas principalmente no tom de voz – entre os membros do terreiro e os sacerdotes externos; os primeiros, em particular, não admitiam as posturas autoritárias

---

<sup>87</sup> Nome que designa o local preparado para ser o altar (*peji*) dos ancestrais, a casa dos mortos.



dos segundos. Se o comando dado por aqueles que são considerados como mais intimamente ligados a um modelo afrodiaspórico, principalmente pelo lugar que ocupam (pertencimento, vivência e reprodução de valores, costumes e tradição de uma casa tradicional baiana), é de tom imperativo e ganha contornos despóticos; e se, do que observamos, há uma extrema valoração do poder hierárquico – nos discursos e condutas –, estaríamos diante de uma reprodução da branquitude universalizada pelo processo colonialista brasileiro ou, ao contrário, da representação de um poder e hegemonia afrodiaspóricos, uma pretitude tal qual propusemos usando essa categoria?

Em relação aos membros do Axé Nascente, e tendo em vista os elementos que constituem suas identidades étnico-raciais, consideramos ser a insurreição deles contra os comandos e as demonstrações de poder um ato de reprodução de branquitude, já que indissociável dos sujeitos brancos. Uma vez que, conforme defende Cida Bento (2022):

Essa preocupação de determinados grupos europeus e seus descendentes no Brasil de proteger e fortalecer exclusivamente os interesses do seus, manifestação do pacto narcísico, se evidencia repetidamente em nossa história (Bento, 2022, p. 34).

Por outro lado, dadas as circunstâncias e o contexto em que se deram essas tensões – com uma inversão das relações de poder, sendo os baianos, aqui tomados como representantes do que é tido como mais próximo a uma epistemologia afrodiaspórica, os detentores do poder hierárquico – nos parece reduutivo considerar a insurreição dos membros do terreiro tão somente como a reprodução de uma branquitude pelo pacto narcísico; se trataria de uma análise que não levaria minimamente em consideração as relações de poder que permeiam esse tipo de ambiente. Ademais, quando nos deparamos com a composição étnico-racial do terreiro, vemos que a diferença entre a presença de negros (pretos e pardos) e brancos é ínfima. E, se se tomar como parâmetro o fato de que as altas hierarquias do Axé Nascente, atualmente, são ocupadas por sujeitos brancos; e se, simultaneamente, se assumir que a comunidade seja sugestionada/guiada pela branquitude destes; tudo isso significaria que as características fenotípicas e categorizações étnico-raciais seriam irrelevantes posto que permanentemente sobrepujadas pela branquitude.

Nesse aspecto, como se demonstra em *A cor do axé* (Amaral; Silva, 1993), as dinâmicas que permeiam o terreiro como sistema político, trazem elementos de complexidade à discussão, que atravessam tanto a questão do exercício do poder, como a da e branquitude. Tal como apontamos, nos momentos em que não há a experiência de

alteridade imediata – proporcionada pelo convívio com membros externos – não há crises decorrentes de relações de poder excessivamente desequilibradas entre os membros internos. Por outro lado, também na literatura, são referidas amiúde tensões oriundas de experiências de alteridade que são atravessadas também pelo marcador social da raça, mas que não podem nunca ser reduzidas a ele:

Um desses amigos lhe perguntou por que a escolha do terreiro não levou em consideração a raça, ao que ela respondeu: Porque de repente a raça pra mim não foi boa! Eu comecei a frequentar a casa-de-santo de uma mãe-de-santo negra [...] só que lá eu não fui trata como gente! [...] Ela não trata a gente que nem um ser humano. E ele [o pai de santo branco] me tratou como ser humano. Primeiro de tudo, ser humano. Segundo, ele me ensinou as coisas. Não é só saber para si e deixar. Então, eu acho que não se visa a cor. Você vai aprender alguma coisa. Você vai adquirir alguma coisa (Amaral; Silva, 1993, p. 113).

Aliás, como é bem definido pela teoria psicanalítica e pelo que trouxemos nesse trabalho, a branquitude sendo efeito forçoso do embranquecimento e, sendo também de cunho subjetivo – ordenadora da sociedade brasileira e constituinte da formação egóica independentemente de características fenotípicas – considerar que tudo e toda forma de posicionamento é por ela guiado, consiste em negar a própria ontologia ou *ethos* afrodiaspóricos. E nesse sentido, conforme abordaremos no capítulo seguinte, compreendemos que há na vivência de terreiro tais valores afro que são introjetados nos sujeitos a partir de elementos simbólicos, ritualísticos e de convívio em comunidade. A falta de uma categoria (psic)analítica bem definida em relação à identidade do sujeito preto, parece legar tudo à branquitude; e, se assim for, à branquitude tudo e à pretitude – valores afrodiaspóricos – nada. Não se estaria continuamente suprimindo a identidade preta em ato de colonialismo? Afinal,

Primeiro, eu gostaria de retomar o que a Cida disse sobre a anti-negritude. Os dois pilares da construção do racismo são o branco e o negro. Não há branquitude, sem negritude. Pessoas brancas não podem ser superiores se não há inferioridade projetada nas pessoas negras (Irapitanga; Schucman, 2023, p. 24).

Assim, ao que tudo indica, seria preciso que ao longo dos anos vindouros essa categoria que chamamos de pretitude seja tecida sócio e culturalmente, já que historicamente houve supressão do processo identitário preto pela colonização. E nesse sentido, então, o suporte para formação do ego e uma pretitude estaria na memória:

De fato, trabalhar o território da memória é reafirmar que não se trata apenas de recordação ou interpretação. Memória é também construção simbólica, por um coletivo que revela e atribui valores à experiência passada e reforça os vínculos da comunidade. E memória pode ser também a revisão da narrativa sobre o passado “vitorioso” de um povo, revelando atos anti-humanitários que

cometeram – os quais muitas vezes elites querem apagar ou esquecer (Bento, 2022, p. 39).

Portanto, mais uma vez vislumbramos o terreiro como espaço de corrosão da branquitude, porquanto espaço em que a memória afrodiaspórica é revivida em elementos materiais, mas também por todo o universo simbólico que permeia esse espaço. E, no que concerne ao embranquecimento e a branquitude, quando o convívio no terreiro se dá somente em relação aos membros internos, não observamos crises trazidas por posicionamentos relacionados a essa branquitude, porque o ambiente permanece relativamente homogêneo (Banaggia, 2008). Por outro lado, quando a alteridade se faz presente pela presença dos sacerdotes externos, a falta de uma categoria analítica em relação ao que seria pretitude, impede-nos de realizar uma reflexão entre ela e a branquitude e as relações de poder. De toda forma, sendo o terreiro espaço norteado por valores afrodiaspóricos e de corrosão da branquitude, ainda que parcialmente, entendemos que a presença do sujeito branco, com seus capitais simbólicos e materiais e seus privilégios, pode também representar um elemento positivo na manutenção/continuação dessa religiosidade.

#### 4.3 Embranquecimento guardião da ancestralidade afrodiaspórica

Dentre a busca pela compreensão do fenômeno do embranquecimento do candomblé, além das tensões e discussões que a presença desses sujeitos implica nas dinâmicas de convívio proporcionadas por essa experiência religiosa, se a branquitude é tida como pernicioso, deparamo-nos com outra perspectiva trazida pelo embranquecimento: a de que o homem e a mulher brancos podem atuar também como guardiões da ancestralidade afrodiaspórica presente no candomblé.

Em relação a isso, não queremos nos entregar à ideia de que os sujeitos brancos estão mais legitimados a ocupar os lugares de poder nesse campo religioso. Ao contrário, o que verificamos sob o prisma da posição socialmente vantajosa dos brancos, reforça a denúncia do epistemicídio do povo preto, em ato contínuo sob o jugo colonialista que o marginaliza a ponto de, em certa medida, impossibilitar a vivência do que lhe seria “culturalmente originário”. E esse também parece ser o cenário demonstrado por Oro (1998), já que a respeito do branco nas religiões afro-brasileiras,

É positivo, segundo alguns, porque em nossos dias as despesas rituais, ou o “aprimoramento do pai-de-santo, são tão elevados que os negros, por fazerem

parte, majoritariamente, das camadas sociais inferiores, não têm condições, por si só, de custeá-las. Neste sentido, os brancos, “ricos”, ao procurarem e ingressarem na religião, e atingirem o status de pais-de-santo, estariam contribuindo para a manutenção da própria religião de Batuque ou de Umbanda (Oro, 1998, p. 46).

A esse respeito e considerando que a prática da religiosidade envolve altos custos para sua realização – apontamos isso no nosso capítulo etnográfico – podemos entender que o custo de financiamento das atividades litúrgicas é mais fácil para esses indivíduos brancos que ocupam lugares privilegiados na sociedade, e que obtêm maiores salários; ainda que no terreiro objeto de nosso estudo, a composição étnico-racial e os dados socioeconômicos dos membros representam uma realidade distinta daquela que corresponde boa parte da sociedade brasileira.

Nesse ínterim, se a execução das liturgias internas, rezas de Xangô, Oxalá, feituas de santo, custos com a manutenção do terreiro revelam a necessidade de alto investimento financeiro, se verifica também que a possibilidade de permanência no terreiro para execução desses rituais, principalmente as feituas de santo e obrigações, exige que os indivíduos estejam em posições socialmente confortáveis. Afinal, quem pode se ausentar do trabalho por semanas consecutivas ao longo do ano? Entendemos que, a menos que a vivência no terreiro se torne ofício, somente indivíduos socialmente privilegiados gozam da possibilidade de viver o terreiro e o trabalho secular, servir a César e a Deus, portanto.

Essa realidade torna-se mais complexa quando os rituais – geralmente os ligados ao pai de santo – demandam a presença de sacerdotes externos e, com isso, investimento em passagens aéreas e o pagamento da “mão”<sup>88</sup> e demais especificidades que a presença deles demanda. E nesse aspecto, ao se tomar os sacerdotes externos como aqueles mais intimamente ligados à continuidade de uma cultura afrodiaspórica – porque procedentes de uma casa matriz baiana –, se poderia inferir que a vinda deles represente a oportunidades de um maior e mais aprofundado contato com tais saberes.

De toda sorte, os aspectos comerciais da religiosidade afro-brasileira são apontados por Sá Júnior (2004), quando descreve o feiticeiro negro e sua sobrevivência no capítulo quatro, “A invenção da alva nação umbandista”, de sua dissertação de mestrado. Aqui, se pode verificar que são principalmente os brancos que financiam as atividades do terreiro, como a venda de serviços e soluções mágicas. E ainda nesse

---

<sup>88</sup> Entre os candomblecistas, o pagamento da mão representa a remuneração do *Babalorixá* e demais membros que compõem a equipe que ministra as cerimônias. Trata-se de uma das formas de ofício religioso o que não é uma prática do terreiro Axé Nascente, exceto no que se refere à cobrança pelo jogo de búzios, *ebós* e *boris* para clientes.

tocante, a respeito do candomblé, Peter Fry (1977) leciona que “embora produzido pelos negros, dependia para sua existência, pelo menos em certa medida, da elite branca” (Fry, 1977, p. 48-49).

Ultrapassada essa análise econômica, que revela a posição de privilégio social do indivíduo branco como facilitadora e proporcionadora da experiência e vivência religiosa, também podemos observar o fenômeno do embranquecimento como aliado à manutenção do conhecimento ancestral sob o viés acadêmico e científico. E, embora discordemos de Stefania Capone quanto a validade da produção etnográfica realizada pela perspectiva êmica, ela mesma demonstra a relação entre a produção científica realizada por brancos e a influência na sorte da religiosidade quando afirma quanto segue:

Dessa maneira, os altos iniciados do culto, pouco importa se negros ou brancos (como Juana E. dos Santos e Luz), poderiam se transformar em líderes de uma nova luta política dos negros. A iniciação religiosa, que permite a acumulação de axé, patrimônio dos antigos terreiros tradicionais da Bahia, apagara, portanto, as diferenças de cor ou de classe (Capone, 2018, 332).

Além disso, sob outro ângulo, a inserção do sujeito branco nos candomblés também é pensada pela influência na cultura *pop*, em que “positivamente, pode-se destacar a função agente propagador da cultura e religiosidade, conforme se verifica das influências artísticas e políticas ocorridas principalmente em 1960” (França, 2018, p. 67).

Portanto, ao se verificar os aspectos históricos e estatísticos da presença do branco nos candomblés: sem menosprezar os efeitos e a existência da branquitude, já que impossível de dissociar-se desses sujeitos (Schucman, 2020), e demais nuances colonialistas; elementos outros são trazidos por essa inserção do branco no candomblé, mas que assumem caráter anti-epistemicida (de guardião da tradição afrodiáspórica) e que, pela cosmologia do terreiro, proporcionam uma inoculação ontológica transformadora dos sujeitos brancos e uma corrosão da branquitude, ainda que parcialmente. Isso passa a ser nosso último objeto de análise, que abordaremos no próximo capítulo.



## 5 EMPRETECIMENTO NO TERREIRO

Ao longo de nossa pesquisa, sempre analisando como o embranquecimento e a branquitude atravessam as dinâmicas no terreiro, deparamo-nos com algo que, se não subverte, relativiza esse protagonismo branco, o que chamamos de empretecimento para efeitos comparativos em relação ao embranquecimento; e pretitude para a mesma função em relação à branquitude.

Dito isso, fruto da observação proporcionada pela execução ritualística, mas também das condutas e discursos dos membros integrantes do Axé Nascente, vislumbramos o terreiro como um local que emana uma perspectiva epistemológica a partir de uma ontológica afrodiaspórica. Isso quer dizer que o sujeito branco quando se insere nessa religiosidade, pela própria dinâmica candomblecista, insere-se também em uma sociedade com valores, cosmológicos e simbólicos, que são apreendidos em condutas, posturas, hábitos; ou seja, há no terreiro uma materialização do universo simbólico pela introjeção desses elementos nos indivíduos (Vanzolini, 2014, p. 274).

Assim, além de considerarmos que o terreiro é um espaço de corrosão da branquitude, também pudemos perceber que nele há uma negociação entre as categorias eurocêntricas e uma força ativa inoculadora de uma episteme afrodiaspórica nos sujeitos. É nesse sentido que, ao assumir o terreiro como uma reterritorialização africana no Brasil, descobriremos ali, forças e entidades que, para a constituição do “eu” do candomblecista, são tão importantes quanto os significados nele produzidos.

Ainda no que se pode vislumbrar dos efeitos imediatos de uma personificação da cosmogonia afro presente no candomblé, em um segundo momento, é possível observar que esse sujeito levará para a sociedade abrangente, não apenas os valores apreendidos no terreiro, mas também as qualidades e habilidades adquiridas pela relação com seus habitantes espirituais – os orixás entre outros seres. Isso implica dizer que, retomando a análise do território, precisamos pensar a reterritorialização afro para além dos limites espaciais do terreiro, algo que nos permite identificar no candomblé uma potência corrosiva da branquitude não só do terreiro, mas também da sociedade envolvente.

Dessa forma, pretendemos nesse capítulo abordar inicialmente esses movimentos através da análise de alguns aspectos simbólicos presentes na ritualística: em primeiro lugar, examinaremos como a nova forma ritual destinada à pombagira Maria Padilha revela a consumação de um processo de empretecimento, ou no mínimo, de africanização; em segundo lugar, veremos como, a partir da iniciação (feitura de santo), há uma

aquisição por parte dos indivíduos iniciados de uma etnicidade afro e de modos e condutas voltados à manutenção dela; posteriormente, através da análise do discurso de nossos entrevistados, identificaremos quais elementos afrodiaspóricos são por eles percebidos como presentes no candomblé em geral, bem como, mais especificamente, na corporificação dos orixás e de seus arquetípicos míticos; e, finalmente, analisaremos como a introjeção desses valores, na constituição do eu desses filhos de santo, acabe reverberando, pela sua força ontológica, na sociedade abrangente.

### 5.1 “Mas ela é louira dos olhos azuis...”

O título acima é a reprodução de um dos pontos cantados, cantigas, que se destinam à Maria Padilha. Ele é sempre entoado e ainda mais nas festividades que lhe rendem homenagem. É, justamente, quando a festa se realiza, com abertura ao público, que muitas nuances se apresentam; ao longo das edições desse festejo, houve uma variação muito grande em relação ao número de convidados.

Em algumas vezes, antes da construção do banheiro da varanda e diante do impedimento do uso do barracão, onde dois banheiros estão localizados ao lado direito da porta de entrada, foi necessária a locação de banheiros químicos, que ficavam alocados na rua, em frente ao terreiro. Suspeita-se que nessas ocasiões mais de cem pessoas tenham presenciado a festa.

Durante o festejo, três homens são responsáveis cada um por um atabaque e, de acordo com a presença de mais “tocadores” (os *ogãs*), podem ir se revezando nos toques, ao longo da noite, que já se iniciou às 19 horas e foi madrugada adentro. Não só tocam, também fazem as puxadas dos pontos – iniciar e conduzir as cantigas –, tarefa que é dividida com as entidades manifestadas e também com outras pessoas presentes.

E esse é um aspecto que marca a vivência do terreiro: apesar de existir *ogãs*, eles não são os *alabês*, isto é, os responsáveis pelo toque dos atabaques. Assim como Yvonne Maggie (1977, p. 28) relata que “no terreiro estudado não havia *ogã* (batedor de tambor) e essa função era preenchida por um sócio, marido de uma das médiuns”, também no terreiro que estudamos não há essa figura, sendo suprida por amigos que realizam essa função ou por *ogãs* contratados. Essa falta é uma das mais sentidas pelos próprios filhos de santo do terreiro, conforme nos confidenciou uma interlocutora:

Gabriel: [...] e o inverso? O que aqui não tem que lá tinha e que você sente falta?

Fátima: Que aqui não tem?? *Ogã*.



Gabriel: *Ogã*?

Fátima: *Ogã* e bastante ensaio, bastante dança que eu gosto. Mas é *ogã* né? Não tem o que fazer [rindo] como que a gente consegue um *ogã*?

Gabriel: Não sei você sabe? Tem alguma dica?

Fátima: [rindo] eu tentei arrastar o fulano eu falava pro cicrano todo dia, chama ele fala pra ele ir pra lá também. Mas ele foi pra casa de outra mulher aí, sabe Deus quem (Entrevista realizada com Fátima em 8 de julho de 2022, no Axé Nascente).

Percebemos que a figura do *alabê* revela um ponto de que os membros da comunidade sentem falta. Por outro lado, também refletimos acerca de como essa figura não foi produzida pelo terreiro, no processo iniciático (Goldman, 1985). Quanto a isso, consideramos ele estar diretamente relacionado aos lugares e níveis de experiência de vida com que a maior parte dos membros do terreiro comunga; o modo de vida e os lugares pelos quais esses membros transitam não proporcionam ou facilitam a interação com ambientes facilitadores desse encontro, quer dizer, um modelo de vida secular baseado em um padrão eurocentrado, “branco”, baseado em trabalho, estudo e vida secular, aos moldes do capitalismo contemporâneo.

Assim, mesmo diante dessas realidades apresentadas, a todos, o terreiro tem o costume de, após um determinado momento – em que as entidades já tenham se manifestado – oferecer bebidas, geralmente cerveja, mas sendo comum também que se leve a própria bebida, tanto para si como para suas entidades, uma vez que a oferecida pode não ser a do melhor agrado de ambos. Nesses momentos, os membros do terreiro que não estão manifestados por suas entidades – algumas chegam e vão embora, sem um critério temporal imposto – auxiliam no serviço às entidades presentes, algumas se direcionam ao refrigerador – que sai da cozinha e fica na porta de entrada do barracão (facilitando o acesso às bebidas e impedindo a entrada no barracão) e que é gerido por um dos membros do terreiro, geralmente um *ogã* – outras entidades são servidas por membros de seu próprio terreiro de origem, que se dirigem ao freezer.

Esses momentos da festividade, principalmente quando se delongam madrugada a dentro, geram um desgaste físico nos membros da comunidade. Além disso, nessas ocasiões, embora sejam raras as vezes, alguns conflitos e tensões são criadas, geralmente ligadas à conduta de pessoas, fofocas (os *ejós*) e/ou rivalidades entre os membros de terreiros distintos. Também se observa que algumas condutas, principalmente as praticadas por entidades, são alvo de crítica porque moralmente não aceitas, podendo-se ouvir afirmações como as que seguem: “onde já se viu fazer isso!”; “falar aquilo... só

pode ser *ekê* [mentira], fingimento na incorporação”; “olha lá, quer monopolizar o salão, quer aparecer [quando a entidade que não é a dona da casa se delonga em frente aos atabaques puxando cantigas e dançando]”.

Além desses marcadores, o cenário pós-pandêmico estabelecido pela Covid-19, que durante o período de distanciamento social fez com que as celebrações do terreiro fossem internas, ensejou maiores pensamentos e análises críticas feitas pelos membros do terreiro, questionando a necessidade de estender o convite a inúmeras pessoas, especialmente de outros terreiros – que geralmente são os agentes causadores dos desconfortos e questionamentos a respeito da validade ou realidade do aspecto ou performance religiosa, porque: “já trabalho demais, o dia todo e ainda ter que ser garçom de falsa entidade”.

Essas conduções ou reações nos levam à ideia de que há um efeito de branquitude, porque tudo quanto aos festejos o “modo afro” é o de comungar, expandir-se pelo mundo, ou seja, convites e recepções de terreiros diversos fazem parte da cerimônia. Por outro lado, também observamos um crescente movimento de alguns terreiros realizarem suas festividades de maneira interna. Nesse aspecto, não podemos afirmar certamente se é um ato de branquitude ou um rearranjo estabelecido pela própria autonomia desses terreiros, sendo uma expressão de potência e vontade “afro-orientada”.

Se Maria Padilha do Cruzeiro das Almas, segundo contam, tem sua origem em terras europeias e é “loura dos olhos azuis”, segundo cantam; ainda que não se manifeste em nenhum “cavalo”, se faz presente ante aos anseios dos que a buscam na forma do vaso de barro e dos aparatos de ferro dela, que se expandem nas festas em sua homenagem; estas, realizadas anualmente desde os anos 2000, revelam uma proximidade ritualística com as celebrações dedicadas aos orixás e oportunizam uma outra condução social dos convites e ações dentro terreiro, especialmente em relação à comunidade religiosa externa.

Essa anômala presença nos provoca a reflexão de que parece mesmo que “é possível ser branco, louro de olhos azuis e se dizer ‘africano’” (Capone, 2018, p. 57-58). Isso quer dizer que, pelo tratamento ritualístico normalmente destinado às entidades, a partir do prisma simbólico candomblecista, parece haver aqui uma ulterior sujeição dessa entidade branca a um modo/comportamento afro – portanto, uma corrosão de branquitude (Veras, 2022). E ainda nesse sentido, das conduções rituais e dos processos de “negociação étnica” ali realizadas, verificamos que, mesmo quando sacerdotes externos chegam ao terreiro para ministrar cerimônias, Maria Padilha recebe das mãos deles os

sacrifícios e ofertas. Quanto a isso, entendemos que há uma aceitação e reconhecimento por parte dessa “sociedade tradicional preta”, que ministra esses rituais de um modo afro e, até mesmo já observamos por diversas vezes que eles mesmos recorrem a ela e a seus sortilégios em momentos de crises institucionais, referentes às dinâmicas e convívio deles.

Assim, como propõe sempre Stefania Capone (2018), essa negociação simbólica por meio dos rituais é prática observada nos candomblés ditos tradicionais. Estamos, pois em presença de um espírito da umbanda transformado em exu-servidor do orixá, na melhor tradição “africana”. A Pombagira aqui passa de espírito, alma desencarnada, a divindade intermediária do panteão africano. A contradição com a ortodoxia do candomblé, que não permite a possessão pelas almas dos mortos, encontra-se atenuada, abrindo a porta à africanização desses espíritos (Capone, 2018, p. 118).

## 5.2 Empretecimento pela feitura de santo

Ainda no que concerne às práticas ritualísticas que demonstram uma potência de empretecimento agenciada pelo candomblé, dessa vez não mais considerando o tratamento dispensado às entidades, mas colocando o ser humano no centro das atenções, observamos que o processo iniciático – ou feitura de santo – é um momento ímpar em que os efeitos do embranquecimento e a branquitude são potencialmente reduzidos.

Aliás, ao se analisar a ortodoxia candomblecista, sob um viés simbólico, a iniciação é um nascimento e, dessa vez, ocorrendo em um útero preto (*ronkó*), onde o iniciado receberá ensinamentos referentes às rezas, invocações aos orixás, códigos de condutas, insígnias afro e, inclusive, marcações étnicas pela escarificação (os *berés*) e culminará no recebimento de um novo nome (*orunkó*) iorubano. Portanto, tratando-se de nascimento simbólico, a iniciação por si só quebraria a relação de continuidade entre embranquecimento e branquitude. Isso tudo corrobora a ideia de que o terreiro e suas práticas são lugares em que há a inversão dos valores dominantes, sendo a branquitude dominada ou corroída por essas experiências.

Por outro lado, considerando que a branquitude é ontologicamente indissociável do indivíduo branco (Schucman, 2020), entendemos que o processo iniciático não tem a capacidade de empretecer totalmente esses sujeitos, mas é a partir dele que se inoculam neles uma série de elementos culturais que integrarão a psiquê dos iniciados. Em relação

a isso, Ordep Serra (1995) em *As águas do rei*, quando reflete a respeito da feitura de santo, aponta que a etnicidade é passível de ser adquirida através desse processo

Por outro lado, se a negação da possibilidade do estabelecimento de uma relação direta entre herança africana e grupos atuais encontra um pleno consenso entre os antropólogos (incluindo a Manuela Carneiro da Cunha), também me parece impossível descartar, sob a acusação de essencialismo étnico, a ideia de um motor cultural interno ao candomblé e às outras religiões de matriz africana. Com efeito, ainda que a representação de um elemento africano comum-exclusivo-original (qualquer que seja sua suposta natureza) venha a ser de todo “fabricada” a posteriori, ela constitui uma referência fundamental e (re)fundante para quem a partilha; mesmo se ela (a representação) não chega a instituir-se como uma tradição cristalizada, mesmo se não passa de uma ideia volúvel, um mito apenas esboçado. O que interessa, para a descrição fenomenológica da identidade étnica não é o conteúdo dessa representação ou sua “legitimidade”, mas sim o mero fato de sua proposição, de sua *thésis* que, no sistema interétnico, os grupos “antagonistas” corroboram, senão admitindo-a nos termos de seu significado imediato, de seu *thema*, reconhecendo-lhe pelo menos uma eficácia distintiva (Serra, 1995, p. 92).

Ademais, os efeitos práticos desse processo “fabricado”, encontram-se naquilo que Marcio Goldman (1985, p. 45-46) descreve como sendo feito, realizado. E além disso, outros elementos se desdobram desse processo fabril de tessitura do sujeito. A aquisição étnica estabelecida pelo ritual iniciático inaugura, também, uma relação de parentesco simbólico, sobre o qual já falamos ao longo do capítulo três. Mas cabe destacar que, essa nova relação de parentesco, oriunda da religiosidade, ultrapassa o caráter simbólico, impregna-se no mundo de tal forma que se materializa por estabelecer novas sociedades e relações de parentesco que podem se sobrepor àquelas originadas por laços consanguíneos,

Para comprovar minha tese, evocarei um caso extremo. Conheço dois irmãos germanos, um homem e uma mulher, que, pelos critérios vigentes em nossa sociedade, são brancos: apresentam um fenótipo julgado, neste país, suficiente para caracterizá-los assim; de resto, eles se consideram e são considerados brancos por aqueles com quem convivem. Todavia, um deles se declara angola, enquanto a outra nagô (ketu): vêm a ser, respectivamente, um Tata e uma ebomin muito respeitados, com cerca de cinquenta anos de iniciados. Sua condição de angola, num caso, e de nagô, no outro, é perfeitamente reconhecida nas comunidades religiosas a que pertencem, pelo povo-de-santo, por seus amigos e conhecidos em geral. O Tata, que entrevistei muitas vezes, explicou-me que é um angola, apesar de ser branco, porque foi “feito” por gente dessa nação. Ao tratar disso, falou-me de seus iniciadores, da sua genealogia espiritual e declarou que ela remonta a “africanos vindos de Angola”; enfim, segundo ele, o seu sangue é de branco, mas seu axé é de angoleiro. Ou seja, como em seguida esclareceu, pelo sangue, ele está ligado a

sua irmã, mas pelo axé tem “outra família” — sua família-de-santo: “Tenho o fundamento de minha nação, ela tem o fundamento da nação dela; cada qual com sua lei, com seus preceitos”. O Tata se considera, pois, ligado misticamente a “um povo africano”, como diz. Tal ligação, que estima definitiva, ele a comunga de forma imediata com os membros da comunidade de culto a que pertence. Julga-se tão angola quanto qualquer um de seus irmãos de santo negros (Serra, 1995, p. 104-105).

Assim, as questões relacionadas à etnicidade, seriam também afetadas pela decisão do grupo, ou seja, pelas negociações étnicas – em que a etnia representa um atributo passível de ser adquirido – que ocorrem baseadas no interesse e nas escolhas feitas por determinado grupo com base nas forças e ocorrências da sociedade (Serra, 1996, p. 79). E quanto a isso, chama-nos atenção à fala de Irene, que mulher preta, quando perguntada sobre o que considerava ser branco ou de branco no candomblé nos disse:

Eu não tenho essa definição... minha família é tão mista que eu não sei o que é do preto e do branco [...], elas saíram daquelas raízes da sociedade que deveriam ser só daquela religião (Entrevista com Irene, realizada em 28 de setembro de 2022, no Axé Nascente).

Da análise que o processo iniciático nos proporciona, verificamos que há uma ontologia de terreiro e, portanto, afrodiaspórica que se inocula nos sujeitos. Isso torna-se possível e verificável porque, levando-se em consideração a autonomia da categoria étnica, os processos de negociações se dão a partir dos interesses desses grupos que integram em seu seio sujeitos brancos, os quais são condicionados e “alfabetizados” por valores não eurocêtricos. A possibilidade de aquisição de etnicidade em um nível simbólico, gera oportunidade para transformações ontológicas nos sujeitos, corroendo a branquitude. Por essa razão, passamos a refletir como o discurso dos membros do terreiro e que foram entrevistados revelam essa potência.

### 5.3 Empretecimento pelas ontologias do terreiro

Diante de nossa investigação e, encontrando-nos diante das potências afrodiaspóricas agenciadas pelo terreiro de candomblé, ultrapassando o caráter simbólico proporcionado pelos rituais, verificamos que essas epistemologias se materializam nos e pelos sujeitos que permeiam essa religiosidade. E, aparentemente, o que chamamos de pretitude em contraponto à branquitude, também se revela tal como essa, de caráter subjetivo, já que pode ser praticada por sujeitos de diversas racialidades, como se verificará.

Dentro da cosmogonia do terreiro e da hierarquização dos lugares ocupados pelas pessoas, há sempre a ideia de que quanto mais velha – e aí tem-se a idade contada a partir da iniciação – de mais axé essa pessoa será portadora, bem como maior ligação terá com a divindade/orixá que a rege. Dessa forma, aqueles que são considerados os anciãos – que possuem mais de 50 anos de iniciação – são comumente considerados/confundidos/transfundidos em seus orixás regentes, por disposição da própria comunidade.

É a partir dessa ideia, que Goldman (2005) sugere que a cosmologia, mitologia e metafísica do candomblé remetem a uma ontologia que pode ser concebida pelas condensações que ela produz:

Pode-se dizer, em seguida, que essa cosmologia se desdobra em uma mitologia e em uma série de intrincados sistemas de classificação; ou que essa ontologia comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade. Os mitos apresentam, sobretudo, o caráter polívoco das divindades: simultaneamente essências imóveis, forças da natureza (raios, trovões, rios etc.), instituições culturais (guerra, justiça...), indivíduos que viveram no passado (reis, rainhas, guerreiros...). E não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema. Os componentes desses diferentes planos podem, assim, ser agrupados em classes de acordo com o orixá ao qual pertencem, ou seja, de acordo com a modulação de axé que os constitui. O que torna relativamente fácil tentar reduzir o sistema a uma lógica classificatória ou mesmo totêmica, na medida em que são efetuadas repartições do universo a partir da introdução de descontinuidades ou afastamentos diferenciais em um conjunto inicialmente homogêneo ou contínuo (Goldman, 2005, p. 110).

Do excerto a cima reproduzido, e das entrevistas que realizamos, consideramos oportuno trazer alguns trechos que evidenciam que esse agenciamento é tão complexo e que não se restringe a “indivíduos que vieram do passado” (Goldman, 2005, p. 110). Chama atenção que, assim como ocorre a transfiguração dos orixás nas pessoas que atingem a senioridade – fato já “institucionalizado” pela religiosidade – também já se percebe tal força transformadora no indivíduo que, em maior ou menor grau de idade, ou hierárquico, insere-se no candomblé. Faremos uma breve reprodução das falas dos nossos interlocutores e, posteriormente, nossas considerações e contextualizações.

Assim, pretendemos realizar essa reflexão por dois momentos proporcionados em nosso campo: o primeiro, no qual realizamos as entrevistas privilegiando a fala e autoimagem que os membros possuem de si; e, o segundo, em que pela observação da execução ritualística (retornaremos ao tema do luto) evidencia-se que essas

corporificações dos orixás são existentes e reconhecidas pelos candomblecistas, utilizadas, inclusive, como forma de explicação/condução de conflitos.

### 5.3.1 “Eu sou Xangô na Terra, meu querido...”

Observamos ao longo de nossa pesquisa que a inoculação de valores afrodiaspóricos começa a partir de um nível simbólico – pelas estruturas mitológicas, ritualísticas e etc. –, mas que adquire materialidade na medida em que se podem verificar no discurso dos membros integrantes do terreiro as características arquetípicas dos orixás, por eles (re)produzidas. Isso evidencia a forma pela qual há uma corporificação das divindades nos sujeitos que por elas são regidos.

Nesse tipo de possessão analisado, a valorização do indivíduo é duplamente reforçada. O médium é um homem que se transforma em “deus”, mas esse “deus” é exclusivamente o seu “deus”. Nesse sentido é importante verificar em que medida essas histórias de vida podem nos dar uma maior compreensão desse tipo de possessão e do próprio drama (Maggie, 1977, p. 95).

Nossas concepções acerca da validade dessa premissa advêm daquilo que pudemos escutar de nossos interlocutores e, diante do convívio consideramos que esses aspectos arquetípicos realmente se apresentam não só na fala, mas também na conduta deles, como informadores e norteadores de posicionamentos no mundo. E a esse respeito, de como pela estrutura mítica, os sujeitos dão sentido e significado às ações no tempo presente, Andreas Hofbauer (2001, p. 253) aponta o seguinte:

Portanto, não é um exagero afirmar que o mundo dos mitos constitui um dos pilares das religiões dos orixás. Na sociedade iorubana “tradicional” que Prandi qualifica como “não histórica”, o mito é a chave para “alcançar” não apenas o passado, mas também o presente e o futuro [...].

Reproduzimos abaixo alguns trechos das entrevistas:

Samir: eu nem sabia quem que era Xangô... e não sei, também, hoje... eu sei um pouquinho quem é Xangô... e uma das particularidades hoje que está muito dentro de mim, que é de Xangô, é tentar ser o máximo justo possível. Eu nunca gostei da injustiça. [...] posso falar uma merda? Eu acho, tô arrepiado, eu acho que Xangô ama mais eu do que eu a Xangô. Porque ele sabe das minhas fraquezas... tô arrepiado cara... ele sabe das minhas fraquezas... deu até vontade de chorar... ele sabe das minhas fraquezas ele sabe... quão pequeno eu sou... mas ele não me larga, porque eu não sei... não sei [emocionado, olhos lacrimejando] Não sei porquê... não sei porquê. Não sei... quando acontece alguma coisa eu falo assim: eu sou Xangô na Terra, meu querido. Eu tento ser justo. E quando eu não sou justo eu me cobro. Então tem influência de Xangô na minha vida... por mais que eu não queira...” (Entrevista realizada com Samir em 30 de junho de 2022, em um bar da cidade).

Irene: “Mais do que o candomblé... é uma irmandade... e é uma irmandade que... é um entrelace, assim... não é só carnal, é além da carne. É o sentir, o perceber, é o ajudar. É o viver realmente em comunidade [...] nós somos pessoas... a gente fala que tem duas pernas, mas somos pessoas de uma perna só. A segunda perna é nossa mediunidade, nosso segundo lado é nossa espiritualidade. Porque quando uma fraqueja, quem está de pé é a perna espiritual [...] O que eu tenho de Oxum? Oxum é tudo. É tudo. [sotaque baiano] Oxum tá toda comigo... Ahhh eu gosto de ser bela, eu gosto de ser tratada dondoca [risos]. Eu gosto de coisa de boa, eu gosto daquela sensação de que eu posso e eu devo estar aqui no mundo e fazer alguma coisa pro mundo e fazer alguma coisa pra mim, entendeu? [...] Tem hora que ela me deixa numa situação que eu tenho realmente que reinventar. Eu acho que orixá ele se reinventa, ele nos reinventa, porque ele ressurgue numa fortaleza e numa paciência para gente fazer essa modificação e depois ele fala com a gente mesmo: viu? Você pode. [...] Só no preparo da comida você já tem harmonia, entendeu? Você começa a ter um outro sentido. Porque tem hora que você está indo prum lado, mas o sentido é outro. E aí você dentro de um terreiro, você consegue perceber, a percepção te aumenta! [...] você acaba tendo maior percepção da harmonia da sua vida, da concretização da sua vida...” (Entrevista realizada com Irene, em 28 de setembro de 2022, na sala de jogo de búzios do Axé Nascente).

Antônio: Candomblé pra mim ele é uma base de um segmento de vida, sabe? De você ter um lugar pra você pisar e ser seguro. Eu, nas outras religiões onde eu fui [...] Deus era uma coisa muito abstrata, muito teórica, [...] você falava com o nada e esperava daquele nada alguma resposta. E no candomblé não... no candomblé você chega e fala: “olha orixá é isso e isso e isso” [...] No candomblé não?! Candomblé eu quero isso: “olha é assim vai dar certo. Olha não é assim não vai dar certo”. [...] Entendeu? É bem objetivo é dois, mais dois, igual a quatro o candomblé. [...] Eu tenho dendê no meu sangue [rindo muito gargalhando]. [...] Candomblé não é uma religião parada é uma religião que você mete a mão na massa, seja para... não é só questão de cultuar orixá e tudo o mais... [...] no candomblé pra você atender uma pessoa, você fica na cozinha umas quatro, cinco horas. [...] [rindo] Sou dele enquanto eu viver que eu seja dele, Maria Bethânia [rindo... e brincando com o fato de puxar o sotaque baiano a lá Bethânia] [...] Eu sou dele! [...] Com certeza a impulsividade [rindo] [...] tá... eu falo que eu sou dele porque... eu... sou independente, eu gosto de ser independente, eu não gosto de depender de alguém para absolutamente nada. Se não tem um... um caminho, a gente abre ele, procura uma saída, seja pro que for, entendeu? Nessa vida a gente só não dá jeito pra morte, é o que eu penso, sempre pensei assim desde criança... (Entrevista realizada com Antônio, em 21 de julho de 2022, na cozinha de casa)

É possível perceber que a introjeção dos valores e qualidades está diretamente associada ao nível de experiência do sujeito, no terreiro como local em que a ontologia e epistemologia afro se apresentam e se materializam na rotina e modo de organização da comunidade, ultrapassando a incorporação como meio de acesso e mútua relação com o orixá que rege o filho de santo. Tanto é assim que, mesmo a categoria hierárquica baseada no critério de não incorporação – *ogan* – apresenta essa introjeção. E quanto a isso, podemos perceber pelas falas de nossos interlocutores que há uma verdadeira



corporificação dos orixás, com sua potência e seus traços arquetípicos míticos (Goldman, 2005, p. 9)

Pode-se dizer, em seguida, que essa cosmologia se desdobra em uma mitologia e em uma série de intrincados sistemas de classificação; ou que essa ontologia comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade. Os mitos apresentam, sobretudo, o caráter polívoco das divindades: simultaneamente essências imóveis, forças da natureza (raios, trovões, rios etc.), instituições culturais (guerra, justiça...), indivíduos que viveram no passado (reis, rainhas, guerreiros...). E não se trata aqui apenas - talvez seja preciso advertir - de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito mais complexa de co-agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema. Os componentes desses diferentes planos podem, assim, ser agrupados em classes de acordo com o orixá ao qual pertencem, ou seja, de acordo com a modulação de axé que os constitui. Isso torna relativamente fácil tentar reduzir o sistema a uma lógica classificatória ou mesmo totêmica, na medida em que são efetuadas repartições do universo a partir da introdução de descontinuidades ou afastamentos diferenciais em um conjunto inicialmente homogêneo ou contínuo.

O conceito de família é regente dos laços fraternais que se realizam no terreiro, e discursos como “a gente pode brigar aqui dentro entre nós, mas lá fora somos todos unidos e contra nós, ninguém”, reforçam esses laços, inclusive de parentesco que se aparentemente é simbólico, criado a partir da iniciação, toma proporções reais/fáticas na constituição do “eu” do candomblecista pela relação (de filiação) com os orixás. Não obstante, sentimentos de fraternidade e laços de solidariedade não parecem estar adstritos única e exclusivamente ao processo iniciático, visto que mesmo os não iniciados (*abiyán*) como o caso de um dos nossos interlocutores, sentem-se parte da família-terreiro.

Além do que se pode apreender das falas dos interlocutores que selecionamos, pela não realização das cerimônias ritualísticas programadas (conforme relato etnográfico a respeito dos rituais fúnebres não realizados), evidenciou-se aquilo que comumente é considerado como reprodução arquetípica, mas que pelo nosso olhar é sinal crucial de uma incorporação dos orixás pelos seus filhos, que corroboram as falas anteriores.

### 5.3.2 “Se ele é dele...”

Daquilo que apresentamos no item 4.2.2., a respeito de como a branquitude perpassou no ritual fúnebre, nesse momento exploraremos como há um evidente empretecimento e, talvez bases para caracterizar o que seria uma possível pretitude, a partir de como, tanto os membros internos do Axé Nascente quanto os sacerdotes

externos, corporificam os orixás. A esse respeito, a potência ontológica se apresenta igualmente entre essas pessoas, ainda que presente uma alteridade imediata oriunda dos lugares e experiência dos sujeitos (MS e BA).

Dentre os fatos narrados, chama a atenção que as pessoas envolvidas nos momentos de crises e tensões, em sua maioria eram regidas por orixás que têm estreita ligação com o luto (dos integrantes internos do terreiro 2 *equedes* de Iansã, 1 *iyawò*, também de Iansã, o pai de santo e pai pequeno de Oxalá, 1 *yawò* e 1 *abiyán* ambos de Oxóssi); dos integrantes externos (2 sacerdotes de Oxumarê e dois *ogans*, um de Ogun e outro de Oxumarê e uma *egbome* de Yewá). Para além do valor simbólico que tais orixás apresentam quando o assunto é pertinente às cerimônias ancestrais, a condução das atitudes e falas denunciam que há uma corporificação desses orixás em seus filhos.

De todo o observado, as condutas e falas reverberam a apropriação, personificação de características consideradas míticas dos orixás em seus iniciados. Potências e forças ultrapassam seus aspectos etéreos e simbólicos e ganham forma nas pessoas envolvidas, de maneira tal que, se houve as tensões “é porque *ajé* entrou e pegou fulano” (fala de um sacerdote externo) e, se a situação de tensão se instaura, é também “porque a lida de *egun* não é para qualquer um” (fala de um sacerdote externo). E se não há um consenso após os embates e discussões é “porque vocês são muito teimosos” (fala de um sacerdote externo). Quando se decide pelo cancelamento da cerimônia, então apostas são feitas: “se ele é dele, eu duvido que volte atrás” e, se não há retorno, “eu não disse? Tem que ser muito homem para manter a decisão” (fala de um dos *ogãs* externos).

Seja como for, a todo instante há uma compenetração entre o sujeito humano e seu orixá regente. As ações, falas e comportamentos são traduzidas, imaginadas e esperadas a partir da correspondência recíproca entre esse sujeito e seu orixá regente; ou seja, na observância da rotina não há uma clara divisão entre o que é o humano e o que é o espiritual, sendo que ambos se (con)fundem na experiência de vida. Dos relatos e observações etnográficas, podemos entender a relação profunda que o terreiro tem em relação ao espaço, porque é nele que as relações e experiências se dão e ele possui uma forma singular de se organizar, em que mesmo que reproduza uma vida cotidiana familiar, tem uma “arquitetura” diferenciada para abrigar os diversos “níveis de vida” que nele habitam, assim como descreve Yvonne Maggie (Maggie, 1977). De forma análoga ao que acontece no caso das relações de parentesco entre os membros do terreiro, aqui também o simbólico revela uma força agregadora; ela não é mais horizontal, mas vertical, construindo uma continuidade entre humanos e orixás.

Chegamos aqui ao ponto nevrálgico de nossa análise, em que fica evidente que há uma confusão – no sentido não de incorporação, mas de corporificação, fundição – entre os filhos de santo e seus orixás. De tal forma que, o que se depreende do discurso dos interlocutores é que há um aprendizado – inserido em um preciso sistema de referência epistêmico – por meio do qual se compreende como uma partição espiritual se imiscui o tempo todo no âmago de um dado sujeito, não sendo mais possível identificar uma fronteira entre o orixá e o ser humano por ele regido; nisso há, portanto, uma apropriação humana da forma divina de viver e enxergar o mundo, que arrasta os indivíduos envolvidos para um processo de transformação ontológica.

Não contrariando o que ouvimos de nossos interlocutores, a observação etnográfica realizada, demonstra a reprodução desse *continuum* entre o humano e o espiritual. As falas, acusações, tensões, apostas e negociações são explicadas a partir da corporificação das características dos orixás em seus filhos. Nesse sentido, é possível pensar que há na religiosidade afro-brasileira uma potência transformadora, análoga em diversos aspectos à encontrada por americanistas entre os povos das terras baixas sul-americanas:

Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2007) oferecem uma interpretação mais interessante para a relação entre a posse da alma e a potência transformativa que constitui o cosmos perspectivista ameríndio. Essa potência deve ser pensada, sugerem os autores, como efeito de uma multiplicidade interna a cada ser, capacidade de tornar-se parcialmente outro (Vanzolini, 2014, p. 273).

Portanto, ainda que o universo afro-brasileiro não esteja intimamente ligado ao perspectivismo ameríndio, é possível entender essa potência pela capacidade de incorporar um outro e suas habilidades, mesmo que seja parcialmente; quer dizer, pelas negociações estabelecidas entre homens e deuses, entre o homem que controla “a relação com as potências não humanas por meio de manipulações do axé, nas religiões de matriz africana” (Vanzolini, 2014, p. 282).

Sendo essa manipulação, não um contrassenso, mas visceral no próprio exercício da religiosidade candomblecista:

Um dos aspectos centrais do candomblé, entretanto, é que também os seres humanos estão repartidos entre os orixás, o que significa a existência de um corpo de concepções acerca da natureza do ser humano, uma noção de pessoa, ou, como eu preferiria denominá-la, uma antropologia, no sentido filosófico do termo. Esta, como acontece na maior parte das sociedades humanas, postula que a pessoa é múltipla, composta por uma série de elementos materiais e imateriais, que incluem o orixá principal à qual ela pertence (de quem é “filho”, como se diz), um número variável de orixás secundários, espíritos de antepassados, anjo da guarda, alma e assim por diante. O mais importante,

contudo, é que a pessoa não nasce pronta, mas é construída ao longo do processo de iniciação por meio de uma série de rituais ou “obrigações”. A pessoa é, assim, feita, e a iniciação, no candomblé, é chamada de “fazer a cabeça”. Há mais, contudo. Pois a “feitura da cabeça” é, na verdade, a contrapartida do que se denomina “feitura do santo” (nome também usado para designar o orixá), e pode-se chamar a iniciação de “fazer o santo”. O que significa que não apenas a pessoa, mas também o orixá é construído no processo de iniciação (Goldman, 2005, p. 111).

Por fim, a percepção que os nossos interlocutores têm de si, bem como a dinâmica do convívio de conflitos e tensões entre os membros da comunidade, manifestam a introjeção de modos relacionais e devires afrodiaspóricos contidos na vivência em um terreiro de candomblé; aqui, laços familiares simbólicos assumem materialidade, em que o convívio com a estrutura mítica, principalmente a dos orixás que regem seus filhos, a ponto de se corporificarem não sendo possível delimitar onde começa o sujeito e onde o orixá. Assim, há uma supressão da branquitude pela hegemonia de uma pretitude agenciada nesses ambientes e avalizada pela estrutura mítica e histórica (Amaral; Silva, 1993, p. 120).

Tudo isso nos demonstra que na cosmologia do terreiro, os valores afrodiaspóricos impregnam-se nos sujeitos mesmo diante de uma alteridade imediata proporcionada por aspectos históricos, sociais, fenotípicos dentre outros e que se diluem ante a cosmologia do terreiro. Quanto a essa lógica êmica, própria das negociações do terreiro, Roger Bastide (1971b, p. 374), ainda que refletindo acerca do sincretismo das religiosidades afro-brasileiras, já considerava que as lógicas e problemas estabelecidos pelo pensamento branco, eurocêntrico, não se prestavam para a análise. É dessa forma que se revela a potência de uma ontologia “outra”, estabelecida e transmitida pela vivência no terreiro, que favorece a corrosão da branquitude porque os sujeitos que se relacionam com ela e por meio dela assumem formas e condutas “pretas”, informadas pelas divindades iorubanas.

Por fim, encontramos no terreiro um espaço de inoculação de valores afrodiaspóricos, o que chamamos de pretitudes, as quais possuem força ontologicamente condutora das ações, pensamentos e percepções que os filhos de santo passam a ter de si. Nesse sentido, consideramos que essa potência oriunda do terreiro, realiza “deformações” (Bento, 2022) nos sujeitos brancos pela experiência vivida e formação egóica. Portanto, pensamos que, se pelo olhar psicanalítico os estudiosos não se ocuparam de avaliar como a experiência da escravidão “apontou a existência de uma “deformação” na personalidade do escravizador, isto é, do branco” (Bento, 2022, p. 62), foi-nos apresentado pelo estudo

de campo como as relações agenciadas pelo terreiro corroem a branquitude e integram a formação e construção, mesmo ritualística (Goldman, 1985), do *self* do candomblecista.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nossa trajetória, a pesquisa nos colocou diante de situações, posições e possibilidades nas quais inicialmente não tínhamos pensado. Inclusive, metodologicamente, nos deparamos logo com algumas especificidades da pesquisa em torno de religiões afro-brasileiras; entre elas, a centralidade dos sacerdotes, cuja existência, por vezes se (con)fundia com a do próprio terreiro, e a possibilidade de preparação prévia às entrevistas como condição necessária para a participação na pesquisa como interlocutor.

Estabelecendo um diálogo entre nossos dados etnográficos e leituras próprias da antropologia das religiões afro-brasileiras, buscamos identificar e analisar alguns elementos que pudessem nortear nossa compreensão a respeito do embranquecimento do candomblé. O trabalho etnográfico, em particular, foi realizado no intuito de reproduzir, o mais possível, as dinâmicas e vivências do terreiro estudado, para contribuir para essa discussão.

Diante de nossa iniciativa em pesquisar os efeitos do fenômeno do embranquecimento do candomblé, inevitavelmente chegamos à branquitude como categoria analítica relacionada à construção simbólica e material da superioridade do branco, com seus valores e privilégios. A branquitude, muitas vezes, se difunde e impõe de forma inconsciente, se utilizando das subjetividades humanas, o que nos levou a consultar também a literatura psicanalítica e suas reflexões sobre este tema. No que diz ao respeito das conclusões para as quais nos conduziu nossa análise antropológica, de base etnográfica, do embranquecimento e da branquitude no terreiro Axé Nascente de Campo Grande-MS, identificamos os seguintes pontos: o fato de que inicialmente considerávamos o terreiro mais branco do que a pesquisa de campo e os dados nos revelaram; o embranquecimento e a branquitude, no terreiro, se tornavam maximamente visíveis naquelas situações em que os membros da comunidade entravam em contato com a alteridade, fosse ela oriunda do convívio com outros sacerdotes ou procedente da sociedade abrangente; a identificação e definição da branquitude era dificultada pela falta de um conceito análogo e contrário, que pudesse descrever as construções identitárias às quais se submetiam os membros brancos do terreiro e que eram inspiradas por valores e categorias do pensamento afro-diaspóricos – é no intuito de preencher esse vácuo conceitual que aqui introduzimos o conceito de pretitude, que pretende reconhecer o protagonismo histórico dos descendentes (num sentido mais identitário e cultural, do que

racial) de povos nativos da África subsaariana, assim como sua capacidade de influenciar, mesmo que desde uma posição de subalternidade, a sociedade brasileira.

Em relação ao nosso impulso inicial, de ver o terreiro como um ambiente majoritariamente branco, os dados levantados nos restituíram uma realidade bem diferente, caracterizada por um certo equilíbrio em termos de identidades étnico-raciais dos membros da comunidade; a leve superioridade numérica dos brancos (53%), com respeito aos negros (47%) não parece suficiente para essa nossa impressão inicial. Isso, no entanto, nos mostrou como nossos olhares são, sim, impregnados de uma branquitude que reforça o pacto narcísico colocando sempre o branco no centro do universo, protagonista e padrão dele, de onde tudo surge e parte. Entendemos que a análise e pesquisa de dados contribuiu para essa conclusão e traz conscientização, momento de exercício de uma branquitude crítica e potencialmente corrosiva.

Quanto à experiência da alteridade, como momento de manifestação dos efeitos do embranquecimento e da branquitude, ela assumiu duas formas distintas: uma produzida pelas relações entre o terreiro e a sociedade abrangente; e outra dada pelo convívio dos membros do terreiro com sacerdotes externos. No que tange à sociedade abrangente, verificamos que as (im)possibilidades do exercício da vida religiosa no terreiro estão relacionadas muito diretamente com aspectos urbanísticos, que são impregnados de valores eurocêntricos e coloniais de caráter espistemicida porque impeditivos do exercício da ritualística – quando se trata de normas sanitárias do município de Campo Grande–MS em relação à existência de alguns animais em perímetro urbano –, bem como a relação com os espaços do mundo, a restituição dos axés à natureza e a mudança da paisagem e/ou interferência de vizinhos, principalmente aqueles que detêm posições sociais mais elitizadas. Ainda no que concerne à ritualística, na experiência do luto e dos rituais fúnebres, há vários fatores que dificultam a realização das cerimônias, como a posição de familiares não candomblecistas.

Ainda sob um ponto de vista da alteridade, mas dessa vez vivida entre os próprios candomblecistas, pudemos perceber a presença de questões ligadas à branquitude nas tensões que apareciam em ocasião da presença no terreiro de sacerdotes de fora. Se o Axé Nascente for considerado um terreiro branco – por ter 53% de brancos como integrantes ou porque as posições hierárquicas atualmente são ocupadas por brancos – e, os sacerdotes externos forem considerados pretos – porque da casa matriz, ancestral, situada em Salvador–BA – poderíamos pensar essas tensões como o produto de uma diversa (de



um ponto de vista quantitativo e/ou qualitativo) penetração da branquitude nos dois terreiros.

Não obstante, esta nos parece uma explicação muito simplista, de relações e tensões que, conforme pudemos observar, revelavam-se especialmente a partir do exercício de poder e autoridade por parte dos sacerdotes convidados. O problema analítico surge quando entendemos que, para atingir a compreensão das posições relativas ocupadas pelos sujeitos envolvidos nessas dinâmicas de poder, deveríamos ter acesso também às categorias políticas daquelas subjetividades que se constituem como pretas – o que chamamos de pretitude. Afinal, corre-se o risco de perpetuar o colonialismo legando somente à branquitude o exercício de poder de forma a manter a supressão historicamente epistemicida da identidade preta – o que, aliás, pode ser indício da falta de conceituação dessa pretitude.

Nesse ínterim, consideramos que as categorias analíticas estabelecidas atualmente, por sua base eurocêntrica, não conseguem analisar e identificar esses movimentos identitários afro, tal qual ocorre com o perspectivismo ameríndio.

Na contramão da imposição da branquitude e, conseqüente permanência de jugo à cultura afrodiaspórica, entendemos que na dimensão ontológica do terreiro se faz presente uma potência capaz de afetar os sujeitos inseridos nele. Compreendemos isso a partir da análise da simbologia presente no universo candomblecista e que se materializa tanto na ritualística como nos próprios discursos de nossos interlocutores.

Dessa forma, a partir do reconhecimento de uma episteme afrodiaspórica, tentamos identificar os momentos e modos em que os indivíduos são afetados pelas potências que se manifestam no terreiro; descobrimos que estes chegam até mesmo a fundir-se com seus orixás, o que fica evidente em falas tais como “eu sou dele”, “eu sou Xangô na Terra, meu querido...”; e, que para além do discurso, há uma corporificação das características míticas dos orixás em seus filhos, que ultrapassa o fenômeno da incorporação, mas integra-se na vida deles também como elemento orientador de suas condutas.

Essas realidades trazem à tona o terreiro como espaço – nesse sentido de uma reterritorialização simbólica da África (iorubalândia) no Brasil – de corrosão da branquitude, porque se torna um lugar de uma pedagogia afrodiaspórica que inocula nos sujeitos seus devires. E, nesse aspecto, podemos observar que as negociações identitárias realizadas a partir da cosmologia do terreiro, em relação às questões étnico-raciais e suas

subjetividades, percorrem duas vertentes: a da aquisição de etnicidade pelo processo iniciático; e/ou a de um encantamento do ser e do mundo.

O processo iniciático (feitura de santo), em particular, representa um ritual que, para além de seus elementos simbólicos, imprime no indivíduo uma série de elementos, códigos, condutas, comportamentos e um nome à guisa de um *ethos* afro presente no candomblé. Já em relação ao encantamento do mundo e do ser, a percepção da cosmovisão candomblecista é a de que os sacerdotes – pais e mães de santo – são demiurgos, que se utilizam das modulações/manipulações do axé para criar deuses – os orixás – e também seres – humanos e não-humanos. Dessa forma, sob esse viés, a etnicidade ou é adquirida ou é feita.

Isso não quer dizer que as dinâmicas geradas pela presença do branco na religiosidade preta sejam simplificadas ou inexistente. Afinal, se é ontologicamente impossível ao branco dissociar-se de sua branquitude, certamente ele a levará consigo para o terreiro. E quanto a isso pudemos observar, justamente pela comunicação, que as posições sociais de privilégio dos brancos do terreiro possibilitam que vivam a experiência religiosa de forma, no mínimo, mais confortável, quiçá possível; isso, embora nossos dados apontem que não só os brancos do terreiro ocupam lugares privilegiados, mas também pretos e pardos.

Por fim, diante da dinâmica e dos processos de negociação próprios da cosmologia candomblecista, não menosprezamos os efeitos da branquitude, mas nos deparamos muito mais com agências e potências próprias de uma ontologia afrodiáspórica. O terreiro é um local hegemonicamente afro e, por isso, corrosivo à branquitude. Por outro lado, as vantagens e privilégios dos brancos na sociedade abrangente contribuem para que esses vivam a religiosidade candomblecista de maneira também mais vantajosa, como vimos a respeito da disponibilidade de tempo para os rituais e a vida no terreiro.

Assim, as questões oriundas de uma discussão étnico-racial parecem diluir-se nos terreiros pelos próprios mecanismos cosmológicos que aqui operam. Mas a presença do branco é facilitada pelos seus reflexos sociais, ao passo que a de pretos é dificultada pelo mesmo motivo; ou seja, a posição social marginalizada da população preta também parece ser um indicador de perpetuação epistemicida. Portanto, invertem-se as possibilidades de vivência religiosa: o branco socialmente privilegiado, também vive a religiosidade preta na medida desses privilégios.

Figura 16: O símbolo, o mito e corpo.



Fonte: acervo pessoal.



## 7 POSFÁCIO

Ao longo de nossa pesquisa, durante o cumprimento dos créditos, na disciplina de Métodos e Técnicas de Pesquisa em Antropologia Social, ministrada pelo Professor Dr. Asher Brum, realizamos um exercício de escrita, dentre tantos outros propostos. Especificamente, o que se sucederá, tratava-se de uma crônica fantástica. Dadas as discussões propostas em nosso trabalho e o conteúdo simbólico contido no texto, com potências e ontologias afrodiáspóricas, apresentamos a crônica seguinte:

*ARA MI FUNFUN, EMI MI DUDU: Meu corpo branco, minha alma preta*

Não era mais que puro barro animado, pálido. Somava não mais que 12 costelas para cada hemisfério daquele amontado de carbono lívido. Tão efêmero e mortal. De existência similar ao álcool na superfície da pele, que em instantes voa pelos ares, os mesmos que lhe encham o pulmão de vida.

Ao contrário da sua pele, a negra madrugada sempre foi sua companhia, que só podia ser melhorada pelo álcool, dessa vez não raso como a superfície da pele, mas direto para o âmago do estômago. E nessa viagem antecipando a alvorada, na mesa sinuca, não encontrou Hermes, mas se deparou com Exu, também de alva pele.

De nada adiantava as tezes brancas, não eram mais que, talvez poeira estelar, lançadas num imenso útero preto, o universo. E nesse instante, o útero se abriu e as divindades teceram o destino: o barro pálido, as 12 costelas, um punhado de carbono a mortalidade seriam transpassados.

Os emissários dos deuses pretos abriram os portais da imortalidade: foi posto o branco fúnebre dentro do útero preto. O renascimento estava por ocorrer, era questão de dias.

Lá... onde a vida imortal é criada, recebeu o líquido amniótico, recebeu as insígnias pretas... postura preta, conduta preta... recebeu os elementos sagrados e divinos, materializados nos elementos da natureza.

Recebeu os elementos mágicos dos deuses, seus arquétipos, suas forças e também suas torpezas. Por que não?

Os dias se passavam e dessa vez, era no amanhecer – não mais na madrugada – que seu corpo se solidificava e se sacralizava. Dia após dia... E era chegada a hora do nascimento: coroava a cabeça de um filho da Mãe África parturiente.

Já não mais podia ali ficar, no aconchego do útero divino. Foi expurgado, era preciso que a vida imortal cedesse espaço para que outras imortalidades fossem concebidas.

Ao som e fervor dos deuses presentes, reunidos na sala a espera do deus neófito, recebeu, então, seu nome preto, africano. Nada mais faltava a não ser viver a vida imortal, privilégio de um panteão preto.

Olhando em volta e tão inocente como é de se esperar de uma criança, indagou-se sobre o por que de tantas vestes brancas e por que a proibição das cores. Por que, justo ele, tão branco e feito tão preto, tinha que se identificar a partir da cor branca? Por que justo a ele era negado o direito e privilégio do colorido?

Sentiu-se vítima de um sadismo deificado. Fora retirado do mundo, escolhido a dedo para a jocosa relação dos deuses e a concepção da vida.

Abriu-se o chão e nesse momento não havia mais nada, além do som e cores do universo: o vácuo e o preto. Em profundo transe se desfez a razão humana. Tornou-se um com o todo.

Ao fim dessa viagem, retornando de lugar algum e sem saber para que rumo seguir... Após o profundo sono da morte, retornado à vida ouviu: eras branco e te tornastes preto imortal... fostes consagrado aos elementos cuja cor é branca... não para que fostes motivo de chacota... mas porque mesmo os seus respeitam tua existência, para que não te esqueças de tua origem, tua identidade..., e saibas, que agora, sendo um de nós, respeites a identidade de teus irmãos... feitos do mesmo barro que tu fostes...

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. **A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo**. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, nº 25, dezembro, p. 99-124, 1993.
- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional/PPGAS, 2008.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971. Volume Ia.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971. Volume Iib.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES Florestan. **Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. 4 ed. rev. São Paulo: Global, 2008.
- BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 11ª ed. 2018.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BIRMAN, Patrícia. **O campo da nostalgia e a recusa da saudade**. In: Religião e sociedade. Rio de Janeiro, (18(2): (75-92), 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **O baile dos celibatários: crise da sociedade camponesa no Béarn**. Tradução: Carolina Pulici. São Paulo, Editora Unifesp, 2021.
- CAMPANARO, Priscila Kikuchi. **Branquitude e religião: uma análise autoetnográfica sobre ser uma mulher branca no candomblé**. Revista Mandrágora, vol. 27, n. 02, 2021
- CAMPO GRANDE. **Lei Complementar Municipal Nº. 148/2009** – Institui o Código Sanitário Municipal e dispõe sobre as alterações do poder público municipal no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) e dá outras providências. 2009. Disponível em: <https://www.campogrande.ms.gov.br/semadur/downloads/lc-n-148-de-23-de-dezembro-de-2009/> Acesso em: 2 de novembro de 2023.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil**. 2014. 290 f. Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014.
- CARONE, Irany; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

- CÉSAIRE, Aimé. **Textos escolhidos**: A tragédia do rei Christophe; Discurso sobre o colonialismo; Discurso sobre a negritude. Tradução por Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- CLIFFORD, James. “**Sobre a autoridade etnográfica**”. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. 4a ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- COSSARD, Gisèle Binon. **Contribution à l’Étude des Candomblés du Brésil**. Le Rite Angola. Paris: Thèse 3eme Cycle, 1970.
- 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: UFRJ, 2008.
- CRUZ, Robson Rogério. **Carrego de egum**: contribuição ao estudo do rito mortuário no Candomblé. 1995. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DEUS, Zélia Amador de. **Os herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na Universidade. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- FLAKSMAN, Clara. “**DE SANGUE**” E “**DE SANTO**”: O PARENTESCO NO CANDOMBLÉ. MANA, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>.
- FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. UFRGS Editora, Porto Alegre, RS. 2000.
- FRANÇA, Jonas. **Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé**: identidade, espaços e responsabilidades. Revista Calundu, vol. 2, n. 2, 2018, p. 55-81. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15706/18995> Acesso em: 01 fev. 2021.
- FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977a [1982]. pp. 47-53.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978
- GEERTZ, Clifford. “**O dilema do antropólogo entre o “estar lá” e o “estar aqui”**”. Tradução de Fraya Frehse. *Cadernos de Campo*, V. 7, N. 7, 1998, p. 205-235.
- GOLDENBERG, Mirian. **A Arte de Pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Ed. Record, São Paulo, 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- GOLDMAN, Marcio. **A construção ritual da pessoa**: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago. 1985.
- GOLDMAN, Marcio. **Formas do Saber e Modos do Ser**. Observações sobre Multiplicidade Ontologia no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.



- GONÇALVES, Marco Antônio. **Etnobiografia**: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2012.
- GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- HOFBAUER, Andreas. **Mitologia dos Orixás**. Revista de Antropologia. Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo - FFLCH/USP, v. 44, n. 2, p. 251-258, 2001.
- HOFBAUER, Andreas. **Dominação e contrapoder**: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. Revista Brasileira de Ciência Política. 5 ed. 2011.
- HOFBAUER, Andreas. **Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização** Nago Purity, (re)africanization and anti-syncretism. Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 40, p. 103–120, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/33>
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cresce participação das pessoas pretas e pardas na população do país**. *PNAD Contínua - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua*: características gerais dos domicílios e dos moradores, 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/34438-populacao-cresce-mas-numero-de-pessoas-com-menos-de-30-anos-cai-5-4-de-2012-a-2021> Acesso em: 10 nov. 2024.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LEAL, João. **Bastide e o sincretismo**: formação e desenvolvimentos de um conceito. *Religião & Sociedade*, vol. 43 n.2: 11–37.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias Africanas: uma introdução*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- IRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer. *Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo*. 1. ed. São Paulo: Fósforo, 2023.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2a. Edição, 1977.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Coleção Os pensadores v. 43. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MUNANGA, Kabengele. **É preciso unir as lutas, sem abrir mão das especificidades**. Entrevista. Fórum Permanente pela Igualdade Racial – FOPIR, 2019. Disponível em: <https://fopir.org.br/kabengele-munanga-e-preciso-unir-as-lutas-sem-abrir-mao-das-especificidades/2416> Acesso em: 01 nov. 2023.
- PALS, Daniel L. **Nove Teorias da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- ORO, Ari. **Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. *Comunicações do ISER*, n. 28, 1998, p. 33-54.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letas, 2013.

- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RAMOS, Luciana de Souza. **O Direito achado na encruza: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro- diaspórica**. 2019. 412 f., il. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ROMIZI, Francesco. **El Dios en la maleta: los caminos de la significación mítica de la realidad de los ecuatorianos católicos en Barcelona y New York**. Tese de Doutorado em Antropologia, Universitat Rovira i Virgili. 2013.
- ROMIZI, Francesco. **O canto do crepúsculo: reflexões ornito-antropológicas sobre um mito de origem kadiwéu**. MANA, 24(1), 231-260, 2018.
- ROMIZI, Francesco. **Os dois sentidos da vida ritual: rituais de superação e de geração de crises no catolicismo popular dos Andes equatorianos**. Manuscrito em preparação
- SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influencia na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em História – Campus de Dourados, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2004.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 7-22 e 172-194.
- SALES, Jôse. **Racismo no Brasil: um olhar psicanalítico**. 1. ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia: traduzido pela Universidade Federal da Bahia**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SANTOS, Fernando Batista dos; BRANDÃO, Gersonice Ekedy Sinha Azevedo. Ekedy Sinha: memórias e reflexões sobre o ser e o fazer no Candomblé baiano. *Trajetórias Humanas Transcontinentais*. 2020. Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/index.php?id=2706&lang=pt> Acesso em: 2 fev. 2023.
- SCHAWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SCHAWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 -1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. 2 ed. São Paulo: Veneta, 2020.
- SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia – Universidade Federal de Goiânia, 2013.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras**. 1. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVANO, Filomena. **Antropologia do Espaço**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as Vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

VACCARI, Glaucea. Maioria da população de Mato Grosso do Sul se autodeclara como parda. **Correio do Estado** [online], Caderno Cidades: Pesquisa IBGE, 23 jul. 2022. Disponível em: <https://correiodoestado.com.br/cidades/maioria-da-populacao-de-ms-se-autodeclara-como-parda/402885/> Acesso em: 10 nov. 2023.

VANZOLINI, Marina. **Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas**. Revista [Nome da Revista], [Local de publicação, se disponível], v. 23, n. 23, p. 271-285, [Ano de publicação]. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p271-285.

VEIGA, Cláudio Kieffer; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. **Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT**. *Revista Direito & Práxis*, v. 8, p. 2599-2628-2628, 2017.

VERAS, Hermes de Sousa. **Convivendo com seres encantados: encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará**. Porto Alegre, 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos Orixás**. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2011.

VERGNE, Carlos de Moraes, et al. **A palavra é... genocídio: a continuidade de práticas racistas no Brasil**. *Revista Psicologia & Sociedade*, 27(3), 516-528, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Etnologia brasileira**. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, pp. 109-223.

WIRTH, Louis. **O urbanismo como modo de vida**. Trad. de Marina Corrêa Treuherz. In: VELHO, Otávio Guilherme (organizador). *O fenômeno urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, Textos básicos de ciências sociais, p. 89-112, 1967.