

SUMMARY

Negro parents, Black children. Colour, work and generational difference

Brazil – and other Latin American countries with a large Afro-American population – has a racial system that combines a colour continuum, a rich terminology of colour – the use of which varies according to the context – and a high degree of miscegenation in particular in the lower classes, with a hegemonic somatic norm that penalizes the negroid phenotypes. Over the last twenty years this system is undergoing change. Democratization, globalization, the “educational revolution”, ascending social mobility for sections of the lower classes have released new forces and expectations among the Brazilian very large non-white population. The recession of the last ten years, however, frustrates many expectations in particular among the young. In this paper I discuss how two

generations of lower-class Blacks are experiencing this process. I deal with the development in racial terminology (the trend from *preto* to the more assertive term *negro*, the emergence of a new Black ethnicity among a minority section of the young generation and the relationship between (new) Black identity and expectations as to work. Coping mechanisms and self-exclusion from certain sections of the labour market, in which Blacks feel more discriminated against, are deployed differently for the two generations. Fieldwork and quantitative data were collected in a neighbourhood in Salvador, the capital of the State of Bahia, and in two neighbourhoods of the provincial town Camaçari (55 km from Salvador).

RÉSUMÉ

A parents negres, enfants noirs. Couleur, travail et differences entre les générations

Le Brésil, et avec lui d'autres grands pays d'Amérique Latine ayant une importante population afro-américaine, ont un système racial qui combine à la fois un *continuum* de couleurs, une riche terminologie associée à la couleur (dont les usages varient avec le contexte), un haut degré de miscigénation (en particulier dans les classes les plus basses de la société) avec la présence d'une norme somatique dont l'hégémonie pénalise le phénotype négroïde. Durant les vingt dernières années, ce système a subi des changements. La démocratisation, la globalisation, la “révolution éducationnelle”, la mobilité ascendante de certaines parties des classes inférieures ont libéré de nouvelles forces et des expectatives parmi la très importante population brésilienne non-blanche. La récession des dix dernières années a toutefois frustré beaucoup d'expectatives, en particulier parmi les jeunes. Cet article analyse comment

deux générations de noirs appartenant aux classes inférieures vivent ce processus. Il traite du développement de la terminologie raciale (marquée par une évolution allant du terme “nègre” vers celui, beaucoup plus péremptoire, de “noir”), du surgissement d'une nouvelle ethnicité noire chez une fraction minoritaire de la jeune génération ainsi que des rapports entre la (nouvelle) identité noire et les aspirations concernant l'emploi. Les mécanismes de combat et d'auto-exclusion de certains secteurs du marché de l'emploi où les noirs se sentent plus discriminés qu'ailleurs sont différents selon que l'on considère chacune des deux générations. L'auteur a effectué une enquête sur le terrain et a recueilli des données quantitatives dans un quartier de Salvador, la capitale ainsi que dans deux quartiers de la ville de Camaçari, dans le même état (à 55 km. de Salvador).

A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*

Rita de Cássia Amaral**
Vagner Gonçalves da Silva**

* Pesquisa financiada pelo VI Concurso Nacional de Dotações para Pesquisa sobre o Negro no Brasil, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA. Recebido para publicação em outubro de 1993.

** Doutorandos do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO¹

O candomblé é conhecido, tradicionalmente, como “religião negra” (e não por acaso os primeiros estudos sobre essa religião foram feitos no Nordeste, onde predomina a população com essa cor). Ao se transferir para o Sudeste, em seus grandes centros, como São Paulo, ele passa por transformações significativas decorrentes dos constrangimentos impostos pela vida na cidade, que enfatizam seu caráter de religião de conversão universal, aberta a todas as raças, classes sociais, gêneros e estilos de vida.

Assim, o candomblé paulista é provavelmente o mais heterogêneo do Brasil em termos de configuração racial e classial. Isso se explica em parte pelo próprio processo de inserção dessa religião na região para a qual grandes contingentes populacionais migraram a partir da década de sessenta, vindos de todas as partes do país. Entre os muitos migrantes, chegaram tam-

bém pais e mães-de-santo que instalaram terreiros em vários pontos da capital, não só oferecendo seus serviços mágicos, mas também iniciando pessoas, muitas delas tendo já passado pela umbanda, então muito difundida entre a classe média paulista.²

Recrutando seus adeptos entre os habitantes de São Paulo, o candomblé paulista formará, então, uma inédita família-de-santo, com negros, brancos, japoneses, turcos, judeus, professores, militares, domésticas etc. E as questões raciais e classiais postas pela convivência das mais diferentes pessoas, grupos, estilos de vida e visões de mundo imporão uma dinâmica específica ao candomblé desse estado.³

Essa heterogeneidade no candomblé, apesar de efetiva e crescente, não é, contudo, livre de tensões, provocadas por preconceitos ou outros problemas. No candomblé paulista, o acesso crescente de brancos de classe média, muitas vezes intelectualizados, aos cargos mais altos da es-

estrutura hierárquica (ogãs e equedes) e principalmente a chefes de terreiros (pais ou mães-de-santo) tem gerado certas *responsabilidades* por parte dos negros que mostram a existência de conflitos relacionados às possibilidades de obtenção de prestígio e poder no interior da comunidade religiosa. Significativamente, nesses casos, um dos elementos acionados para *desqualificar* (ou mesmo restringir) a presença branca no candomblé é a associação da cor negra com o axé (poder mágico-religioso).

É possível ver esse discurso, entretanto, como um elemento estratégico e mutável, de acordo com o contexto das relações raciais e sociais que se dão no âmbito da religião. O que também não significa que a disputa por poder e prestígio inerente ao candomblé não aconteça, no terreiro, entre os próprios negros. Nesses casos, porém, o discurso expressa o conflito em outras bases. Assim, essa maior arregimentação de brancos no candomblé implica uma complexidade maior das relações que se estabelecem nos terreiros, refletidas na estrutura hierárquica, nos rituais, com a clientela etc. E é a partir da análise dessas relações que se pode compreender de que modo as representações raciais são estabelecidas no terreiro, uma vez que, na religião, os grupos raciais se encontram também sob o parâmetro da estrutura religiosa que regula, sob a forma de família-de-santo, o modo pelo qual esses grupos não só devem se inserir nela mas, inclusive, dialogar.⁴ Essa regulação, que toma como base os princípios e significados religiosos, deve observar, ao mesmo tempo, a necessidade de abertura da religião para pessoas e grupos cada vez mais heterogêneos (o candomblé se insere num amplo mercado religioso) e a administração dos conflitos decorrentes dessa abertura.

Nesse sentido, o que pretendemos discutir é se o candomblé integra, e de que

forma o faz, as diferentes categorias que o compõem, principalmente em termos de raça e de classe social, e quais as consequências desse processo em termos da própria concepção da religião. Ou seja, a complexidade de relações raciais e sociais dentro do candomblé (exemplificada aqui pelo acesso de brancos com poder intelectual e econômico à religião de negros com poder da tradição) sugere a existência de uma dinâmica de representações culturais em que a pré-concepção 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.

Para entender melhor esse processo é preciso perguntar de que modo os brancos se inserem no candomblé; se existe um *candomblé de brancos*; se há um *candomblé branco* que se oponha ao *candomblé negro* e em que eles diferem; que sentido têm essas questões dentro e fora da religião; em que medida a vida, dentro dos terreiros, reproduz no seu cotidiano a condição subordinada que geralmente é vivida pelo negro; qual é o discurso que permite a convivência entre a experiência de diferentes raças e classes sociais no terreiro; e como se constroem as estratégias que minimizam as tensões provenientes dessa convivência.

Em São Paulo essa convivência – e os conflitos dela decorrentes – faz com que se questionem os reais limites da capacidade que tem o candomblé de integrar os indivíduos e seus conjuntos de valores a partir de uma estrutura religiosa. Como essas questões implicam múltiplos aspectos relacionados entre si muitas vezes, propomos observar, através da exposição das experiências de inserção de um branco e de uma negra no candomblé, de que modo elas se dão. O relato dessas experiências servirá como eixo para a apresentação e análise dos discursos feitos por outros adeptos (brancos e

negros) sobre a questão racial no candomblé em São Paulo.

O BRANCO NO CANDOMBLÉ DE NEGROS

Ivo⁵ é branco, tem aproximadamente 35 anos, é loiro, de olhos azuis, tem formação universitária, pertence à classe média e é funcionário público. Sua iniciação, há cerca de 16 anos, se deu por motivo de saúde. Ivo sofria de “ausências” e desmaios não diagnosticados pelos médicos. Num primeiro momento da busca de solução para seu problema, Ivo conhece o kardedismo e a umbanda, nos quais não consegue resolvê-los. Sua busca o leva, então, ao terreiro de candomblé de mãe Dirce de Xangô, negra, funcionária pública, de classe baixa, cujo terreiro, na periferia de São Paulo, era formado por pessoas negras e pobres em sua maioria. Nesse terreiro, Ivo consulta os búzios, que indicam ser ele filho de Ogum e a necessidade de sua iniciação. Logo depois Ivo começa a “bolar no santo” (desmaio ritual), o que impõe mais rapidamente seu recolhimento.⁶ Já durante o período do recolhimento, Ivo percebe os primeiros sinais de estranhamento por parte dos filhos e filhas-de-santo negros da casa, que comentavam: “Nossa! Mas um filho-de-santo branco?! A mãe Dirce vai tirar um moço transparente!”

Ivo conta que em alguns momentos, até seu avô-de-santo o chamava, jocosamente, de “branco chuchulento”. Seus irmãos-de-santo, que muitas vezes o tratavam também por “fedor de corredor”, chegaram mesmo a duvidar que ele fosse filho de Ogum, acreditando que Ivo fosse de Iemanjá, por causa de sua cor.⁷

Por outro lado, Ivo percebia sua importância para a casa principalmente por sua condição econômica⁸ e social:

Mãe Dirce ficava muito feliz, porque eu era o primeiro filho dela, o primeiro homem que ia se iniciar na casa dela, uma pessoa que tinha o curso superior na época, tinha um bom emprego, era de um estrato social muito melhor que o dela (...) Então, vindo por este lado, pra ela era muito bom.

A condição financeira de Ivo lhe permitia custear não só suas despesas com o culto de seu orixá, mas também as da casa-de-santo (como a participação na divisão das despesas das iniciações e obrigações de seus irmãos-de-santo), o que lhe era frequentemente cobrado por mãe Dirce:

Nos dois anos, quase três que eu fiquei lá, ela [a mãe-de-santo] só fez isso [cobrar sua participação nas despesas]. O tempo inteiro! “Você ganha bem, você pode.” Então, quando passava a listinha, eu era o primeiro. Então [em] tudo eu tinha que ser melhor. E eu tinha que sair o mais bem vestido de todos eles, porque eu podia. E ela queria mostrar pro público da casa dela.

Com a entrada, posteriormente, de outros brancos no terreiro, estes garantiam a realização dos dispendiosos rituais da religião. Segundo Ivo, era sempre a “minoría” branca a mais pressionada pela mãe-de-santo para contribuir com o custeio dos gastos gerais,

porque não tinha um negro dentro daquela casa que desse um centavo pra ela. O dinheiro da casa de mãe Dirce vinha da mão dos brancos, dos filhos-de-santo brancos.

Como Ivo tinha carro, era solicitado, freqüentemente, a usá-lo nas andanças para a compra de material litúrgico e para a en-

trega de oferendas nos lugares distantes, em São Paulo. A boa situação financeira de Ivo, somada à sua dedicação ao culto, permitiu que ele logo ascendesse na hierarquia religiosa. Tanto que, com apenas três anos de iniciado, Ivo se torna o pai-pequeno do terreiro (o segundo cargo mais alto na hierarquia, privilégio dos ebomis, somente superado pelo de pai ou mãe-de-santo). Suas irmãs-de-santo mais velhas, negras, protestaram entre si, veladamente, pela quebra de regra.

A proximidade, na escala hierárquica, de Ivo com relação a mãe Dirce também acentua a disputa pela autoridade na casa. Percebendo que Ivo se tornava, através do desempenho e vantagem financeira, seu principal concorrente no terreiro, sempre que possível ela tentava restringir seu raio de ação, desvalorizando aquilo que considerava a força de Ivo, dentro ou fora do culto. Sempre que se apresentava um embate entre os dois, mãe Dirce lembrava, segundo Ivo, "aos gritos": "Esse povo pensa que vem com diploma e já acha que vai querer ser o dono da casa!"

Ivo parecia mesmo acreditar que tinha direitos diferenciados dos demais quando fugia, estrategicamente, de algumas de suas obrigações no terreiro. Como, por exemplo, dos serviços braçais, entre eles depenar as aves sacrificadas e que, diz Ivo, sempre lhe eram "empurradas". Ao mesmo tempo, Ivo se responsabilizava pela parte estética do culto, como o desenho das roupas dos orixás, a decoração do barracão em dias de festa e até mesmo a escolha das roupas que sua mãe-de-santo vestia nos toques.

Mesmo depois da entrada de outros brancos no terreiro e da consolidação do poder de Ivo como pai-pequeno, o questionamento e a discriminação por parte da maioria negra continuaram. Mas se num primeiro momento esse questionamento dizia respeito à cor de Ivo, num segundo

momento (com o conhecimento, poder, prestígio e o desempenho que Ivo consegue na religião) surge um novo questionamento, agora relacionado à legitimidade do seu axé. Segundo argumentavam, o axé de Ivo não se originava de uma ancestralidade negra:

Ouvi muito isso: "Ah, você não tem ancestralidade negra!" (...) Eu falei: "Eu tenho, porque o meu bisavô era negro! (...) A mãe do meu pai é índia. Tá lá atrás, quer fotografia? Eu tenho!" (...) Às vezes eu falava que Ogum era o antepassado mítico (...) Nem sempre colava porque eles não sabiam o que era antepassado mítico. Então pra eles não mostrarem essa ignorância eles não perguntavam mais. Falavam: "Ah, você está certo" (...) Ou pensavam: "Ah, isto deve ser um fundamento [conhecimento secreto]."

Ao mesmo tempo que enfrentava dificuldades para ser aceito totalmente na família-de-santo de mãe Dirce, Ivo enfrentava, em sua família carnal, outros problemas para a total aceitação de sua opção religiosa. Segundo ele, a princípio sua família, que é católica, não compreendia o significado da iniciação e não aceitava a grande quantidade de compromissos que ela implicava. Além disso, seus familiares passaram a criticar sua presença naquele terreiro, também em função do comportamento rude da mãe-de-santo. Segundo Ivo, eles lhe perguntavam como tinha "coragem de frequentar uma casa com aquela negra baixa-ria".

Também no trabalho ou entre seus amigos (que são majoritariamente brancos de classe média), Ivo tem encontrado dificuldades para "traduzir" sua religião. Por seus amigos não entenderem seu significado, muitas vezes Ivo se sente discriminado:

Ah, já [fui discriminado] muito! Tanto no meio religioso como fora dele. Muito. Muito. As pessoas ainda hoje me vêem com olhar de desconfiança. Pelo problema da "máfia", né? Por eles acharem que tudo a gente apela pra magia, que a base da minha vida é a magia, que se me contrariarem eu vou fazer alguma coisa (...) Ou então é logo um preconceito contra a própria religião. "Coisa absurda! Coisa de gente ignorante" (...) O pessoal do meio [religioso] não consegue entender como eu mantenho um emprego e o pessoal que está fora (...) do meio não entende o que eu tô fazendo lá dentro.

Por sua insatisfação nesse terreiro e os conflitos entre ele e mãe Dirce, Ivo resolve se transferir para outra casa. Nesta, a composição racial era de mulatos majoritariamente, inclusive o pai-de-santo. Mais uma vez, por não corresponder à sua expectativa sobre o que deve ser o candomblé ideal, Ivo, depois de dois anos, muda novamente de terreiro. Desta vez para uma casa cuja mãe-de-santo é branca e a maioria de seus filhos também. A mãe-de-santo, Célia de Xangô, é descendente de europeus, tem nível universitário, pertence à classe média, é funcionária pública aposentada e seu estilo de sacerdócio é marcado pelo conhecimento erudito sobre a religião. Esse conhecimento vem de suas leituras e pesquisas sistemáticas de autores acadêmicos brasileiros e estrangeiros, já que domina vários idiomas. Segundo Ivo, uma das razões de sua entrada na casa de Célia foi exatamente sua "cultura vasta, uma pessoa inteligente, com a qual daria para conversar".

Porque não adianta nada o cara ter um puta axé e na hora que ele vai passar a mensagem pra você ele não sabe transmitir. Ou melhor, ele recolhe, por-

que é o que ele tem na mão. Então, é o que acontece com a maioria dos donos de casa-de-santo. Eles que têm esse "axé", entre aspas, né? Eles detêm esse poder nas mãos! E muitas vezes o cara é semi-analfabeto! Só que, e a dificuldade dele passar esse axé, a mensagem, né? Então, principalmente quando ele é encurralado com argumentos, ele fala: "É fundamento." E não passa aquilo pra você.

No terreiro de mãe Célia, Ivo recebeu o decá (ritual realizado após sete anos de iniciação e que marca a maioridade sacerdotal de um adepto), que lhe permitiu abrir, no ano seguinte, seu próprio terreiro.

Em sua casa Ivo implantou um modelo de culto que corresponde ao seu ideal. Seu candomblé é marcado pela flexibilidade na realização dos rituais, em conformidade com o estilo de vida urbano. Suas festas rituais, por exemplo, são realizadas em horário que não interfere nos afazeres cotidianos dos filhos-de-santo, como sábado à tarde. O conforto, a organização e a assepsia são valorizados no terreiro tanto quanto o são fora dele. Ivo imprimiu ainda um estilo próprio à estética do culto, retirando o que considera kitsch, brega, excessivo, como o sincretismo, estabelecendo conexões entre a tradição e seu gosto pessoal e revalorizando os elementos africanos do culto, como palha, búzios, conchas, madeira etc.

É uma questão de bom gosto. Eu posso botar uma chita com palha-da-costa e fica uma coisa linda. Agora, eles acham que excesso de brilho, lantejoulas, paetê, não-sei-o-quê... é o que dá o aspecto bonito pro traje do deus (...) Então você vê aqueles orixás cheios de lantejoulas... aquele negócio brilhando, mas, se você olhar pro conjunto estético, uma coisa não tem nada a ver com a outra. Às ve-

zes fica parecendo... escola de samba. Eu tinha uma irmã-de-santo que enfeitava o barracão dela todo com os restos dos enfeites da [escola de samba] Nenê de Vila Matilde! Paciência! A obá dela sala cheia de coisa pendurada! Ficava "lindo" aquilo... Eu acho que quando você dá uma festa pro povo você não pode ferir os olhos das pessoas. E normalmente é o que acontece nas festas (...) Então perde o aspecto religioso. Você não pode vestir o deus de maneira que perca este aspecto. Ele tem que trazer na composição do traje suas insígnias perfeitas, sem que você mude muito. Você pode dar o seu estilo nela. Mas você não pode feri-la. É o que eles fazem. Eles ferem! Não pode!

Hoje, com cerca de 15 iniciados, Ivo formou uma família-de-santo que reproduz seu próprio padrão de vida: de nível universitário, de classe média e branco.

A trajetória de Ivo é exemplar e reproduz em muitos aspectos a experiência da maioria dos brancos que adotam o candomblé como religião. Em primeiro lugar, o branco procura o candomblé para resolver problemas e aflições para os quais outras instâncias, profanas ou religiosas, não puderam dar solução. Tais problemas são de várias ordens e, conforme a classe social do branco que procura o candomblé, pode adquirir contornos específicos. O branco pobre, em geral, tem buscado no candomblé a solução de problemas práticos como desemprego, doenças ou problemas legais relacionados principalmente com sua condição desfavorável de classe. Os brancos de maior poder aquisitivo, embora também o façam, podem em muitos casos buscar a solução de problemas existenciais – os de

sentido, de identidade, afetivos etc. – como alvo essencial da iniciação. A maioria dos brancos no candomblé afirma, por essas razões, que procuraram a religião “pela dor” e que permanecem nela “pelo amor”, indicando que a convivência com o candomblé é capaz de criar laços duradouros que ultrapassam os motivos da conversão, além de desfazer a imagem preconceituosa que dele se tinha anteriormente.

Outro forte fator de atração para os brancos é o caráter misterioso, exótico, lúdico, sensual e estético da religião.⁹ Ivo, por exemplo, mesmo tendo se iniciado por motivo de saúde, diz que já admirava a religião, mesmo quando a conhecia apenas superficialmente:

[Eu] sempre me encantei com ela [a religião]. Mesmo não tendo conhecimento... eu entrei completamente leigo. Mas aquilo me fascinava! O barulho dos tambores!... Eu queria saber como é que era o transe... Aquelas vestimentas... quer dizer, a parte estética me encantava muito! Quando eu passei a conhecer, e senti em mim... aí eu acho que você libera o outro lado. Teu lado mais... mais crente, né? Se você não tiver crença, vá-se embora pra sua casa, que é melhor. Vá ser católico que não dá trabalho algum.

A insatisfação com religiões anteriores também é um forte motivo para a busca do candomblé como uma nova experiência religiosa. É o caso, por exemplo, de mãe Neuza de Oxóssi, branca, descendente de árabes e casada com africano:

Eu fui católica, onde tudo era pecado e você tem que se conformar com o sermão do padre. O crente acaba absorvendo sua mente e você acaba se esquecendo até dos próprios problemas (...)

Então todas as religiões têm seu lado negativo, inclusive a umbanda e o candomblé. Mas estas te dão retorno. Você conversa com a entidade. A entidade te traz uma energia positiva.

A permanência de muitos brancos no candomblé também se apóia no discurso dos convertidos sobre as *semelhanças* que estes julgam encontrar entre o catolicismo, de onde se originam, e o candomblé.¹⁰ Sejam quais forem os motivos da conversão, os brancos que se iniciam no candomblé enfrentam dificuldades e discriminações tanto dentro do terreiro como fora dele.

A valorização positiva do candomblé, através da música, cinema, pintura e literatura, não é suficiente para abalar a imagem social negativa que ainda hoje se tem dessa religião. De uma religião perigosa, que é capaz de fazer mal às pessoas, que sacrifica animais, impõe sacrifícios corporais inclusive aos iniciados, sendo estes “escravos” do pai-de-santo e de entidades sobrenaturais tidas muitas vezes como diabólicas. Essa imagem, que se associa aos preconceitos contra os negros e pobres, é responsável pela discriminação dos brancos que aderem ao candomblé.

Por causa disso, muitos brancos se envergonham de sua opção (alguns tentam contornar a discriminação revelando-a apenas em caso de necessidade) e outros fazem mesmo um uso positivo do preconceito como forma de se defenderem socialmente em situações de desvantagem, como, por exemplo, em casos de conflitos no trabalho ou disputas amorosas.

Outra dimensão onde o filho-de-santo enfrenta problemas de discriminação, como vimos, é a dimensão da família. A história de Ivo parece se repetir muitas vezes entre os brancos que se iniciam. Mãe Sandra de Xangô, por exemplo, conta que seu pai, que tinha muito dinheiro, um laboratório e era

médico-chefe de um hospital, não queria permitir, mesmo por motivo de saúde, que ela, aos 17 anos, se iniciasse:

Há 20 anos candomblé era coisa pra pobre, negro, estivador. Não era bem-visto aqui em São Paulo, ainda mais no nível que nós estávamos.

Os brancos que se convertem ao candomblé enfrentam uma série de obstáculos que vão desde aprender uma nova concepção religiosa até se fazerem aceitos pelos negros dentro do terreiro. Como na história de Ivo, a discriminação, baseada na cor, tem início logo que eles ingressam na religião. É importante observar que a discriminação não aparece enquanto o branco, como Ivo em seus primeiros contatos, é apenas um cliente que joga búzios e se utiliza dos meios mágicos da religião. É sua conversão, incentivada pelos sacerdotes, que marca o início dos conflitos, que se relacionam com a possibilidade de acomodação dos brancos nos terreiros de maioria negra. Os primeiros indícios da discriminação racial aparecem em expressões como “branco chuchulento” e “fedor de corredor”, entre outras.

Apesar de entrar na religião com um sinal *negativo*, os brancos conseguem contornar essa situação principalmente por causa de sua condição financeira. De fato, há uma espécie de *negociação* velada em que os brancos, com dinheiro, tornam-se necessários à própria sobrevivência do terreiro de maioria negra e, assim, o que é visto como *negativo* (a entrada dos brancos no candomblé) acaba adquirindo sinal positivo, já que a concessão é necessária à manutenção das despesas da casa. Além disso, alguns brancos, por sua posição de prestígio (político, social, cultural), trazem para o candomblé uma parcela dele, promovendo-o socialmente. Por isso, mesmo os

candomblés de negros mais bem-sucedidos economicamente sentem a necessidade da *negociação* com os brancos.

O episódio da indicação de Ivo para pai-pequeno do terreiro aos três anos de iniciado, representando uma exceção, um caso de quebra das regras hierárquicas, demonstra que a ascensão do branco resulta de uma *negociação* entre o poder da tradição (retido pelos sacerdotes negros) e o poder econômico (retido pelos brancos). Nessa negociação, cada parte recebe uma parcela de poder da outra. Mas essa situação de *troca* pode significar muitas vezes a reinterpretação das regras religiosas, o que por sua vez acaba por gerar novos conflitos. Nesse caso se inclui o protesto das irmãs-de-santo mais velhas de Ivo quando de sua indicação para pai-pequeno.

Outros motivos de antagonismos entre negros e brancos estão relacionados à autoimagem dos brancos que se vêem como superiores e, portanto, como detentores de certos privilégios. No terreiro, essa autoimagem supervalorizada se confronta com a necessária humildade que marca a iniciação e as tarefas do iaô (iniciado) no terreiro. Durante os sete primeiros anos da vida religiosa de um adepto do candomblé, ele é iniciado, paulatinamente, não só na estrutura religiosa, mas também no comportamento ritual e social adequados à convivência numa casa de candomblé. Nos primeiros tempos, ele aprende a ser extremamente humilde e essa humildade deverá transparecer durante seus afazeres no terreiro, que incluem limpar toda a casa-de-santo, lavar e passar roupa, ajudar na cozinha, *limpar* (depenar) aves etc. A obediência do iaô à autoridade do pai-de-santo deve ser total e os direitos e deveres das posições hierárquicas são muito enfatizados. As ordens e seus motivos jamais devem ser questionados. Mesmo porque perguntar é considerado indiscreto e no candomblé se aprende

“vendo e ouvindo” os inúmeros detalhes das práticas religiosas e das regras de etiqueta (Binon-Cossard, 1981).

A vida de um adepto do candomblé é marcada por interditos. Alguns o acompanham por toda a vida, outros são temporários, como durante a iniciação e o período que se segue imediatamente a ele, o resguardo, conhecido como *quelê*. E, enquanto um filho-de-santo for iaô, ele não partilhará os privilégios dos ebomis. Além disso, a etiqueta do candomblé sublinha as distâncias hierárquicas de modo constante. Ao chegar ao terreiro, por exemplo, o iaô não pode falar com ninguém antes de reverenciar o pai-de-santo. Deve se manter de cabeça baixa, sem nunca olhar nos olhos das pessoas. Ele não pode sentar-se junto do pai-de-santo ou dos ebomis, senta-se no chão, junto de outros iaôs como ele. Deve tomar a bênção de todos os que lhe são superiores na hierarquia. O iaô jamais come junto do pai-de-santo e, no interior do terreiro, é proibido de presenciar certos rituais, como a iniciação de outros filhos-de-santo da casa, e de penetrar em alguns espaços sagrados dela.

Muitos brancos, como Ivo, sentem-se constrangidos quando são obrigados a realizar trabalhos como limpar banheiros, esfregar o chão, lavar suas roupas rituais e a dos ebomis e, principalmente, depenar aves. Como essas tarefas são parte das prescrições religiosas dos graus hierárquicos, tal constrangimento é amenizado pelo contexto religioso e dificilmente se expressa numa negação aberta em realizá-las. O que não quer dizer que os brancos não *fujam* sempre que possível, *empurrando* as tarefas para aqueles que eles consideram mais *adequados* para realizá-las, como os iniciados mais novos, principalmente quando são negros e pobres. Mesmo porque a experiência de classe na realização dessas tarefas pare-

ce tornar essas pessoas mais habilitadas para sua execução.

A imagem de superioridade do branco também está presente nos discursos que avaliam as conseqüências (sempre vistas como positivas) da presença do branco no candomblé. Essa “superioridade”, para se afirmar, apóia-se freqüentemente num discurso desqualificador dos negros, também no candomblé.

O que eu acho é que o preto infelizmente continua inferior, continua não todos, mas continua, às vezes, preguiçoso, sabe? Não se cuida tanto... se aquele tapete tem 100 anos e já está a metade toda comida de bicho [fica] ali. Eu vejo, assim, o branco no santo mais criterioso, sabe? A entrada do branco foi boa porque a gente começou a dar um outro visual e o preto não quis perder (...) Eu acho que a presença dos pais-de-santo brancos foi uma contribuição muito grande e um incentivo pra que o preto também se sentisse valorizado e parasse de se dizer que é religião de preto. (Pai Odair de Obaluaiê, branco.)

Quando, depois de algum tempo, o branco consegue consolidar sua posição, ascendendo na hierarquia (inclusive porque tem melhores recursos financeiros e pode dar as obrigações no tempo certo), a discriminação sobre ele estrategicamente adquire um sentido mais profundo e radical. Ela soma ao critério da cor da pele a possibilidade de o branco ser ou não detentor de axé, nesse caso relacionado com o sangue de origem africana. No caso de Ivo, apesar de desfrutar de alta posição hierárquica no terreiro, seu axé foi questionado em virtude da ausência de um ancestral negro em sua ascendência.¹¹

Esse tipo de questionamento vem sendo recorrente em determinadas situações em

que se dá o confronto entre negros e brancos por questões de poder, prestígio e legitimidade para falar em nome do candomblé. Sintomaticamente, esse discurso dos negros só emerge agora, quando os brancos se convertem, em grande número, ao candomblé, passando a ocupar posições-chave nos terreiros e, conseqüentemente, promovendo atritos. Historicamente, foi através da categoria de ogãs¹² que aconteceu, a partir do final do século passado, a aproximação e inserção dos brancos no candomblé, além da aproximação que se dava pela utilização dos serviços mágicos das mães-de-santos negras. Essa aproximação, que incluiu autoridades policiais, políticos, artistas e intelectuais, fez parte de uma importante estratégia de legitimação da religião (estigmatizada e perseguida) diante da sociedade abrangente, na medida em que indicava uma possibilidade de tradução do candomblé em diferentes dimensões da vida nacional.

Também muitos pesquisadores que participaram do candomblé, por motivos de pesquisa ou não, fizeram-no, significativamente, na categoria de ogãs, como Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1978), Roger Bastide (1978), Pierre Verger (1981) e outros. Ainda nessa categoria, muitos artistas, entre eles Jorge Amado, Caribé e Vinicius de Moraes, difundiram nacionalmente essa religião através da literatura, da pintura e da música. Portanto, num primeiro momento a presença do branco na religião e sua capacidade de possuir e veicular axé não foram questionadas. Pelo contrário, foram estimuladas pelos sacerdotes negros como forma de garantir a sobrevivência e a projeção da religião.

Se por um lado o grau de ogãs (e eque-des) permitiu o ingresso de brancos no candomblé, legitimando-o e traduzindo-o, não conferiu aos brancos que ingressaram nos

quadros da religião a possibilidade de se tornarem eles próprios *reprodutores* do sistema religioso do qual faziam parte. Por outro lado, a *tradução* que muitos brancos ogãs fizeram do candomblé para a sociedade nacional foi um dos fatores que incentivaram o interesse dos próprios brancos pela religião. Atualmente, a crescente adesão de brancos, agora já entrando em transe e se iniciando, é que tem colocado em discussão a pertinência dessa participação, especialmente quando os brancos se tornam pais e mães-de-santo, incorporando as marcas de sua visão de mundo à religião. Essa discussão se dá agora em torno da afirmação de alguns sacerdotes negros de que a herança do axé se dá somente pela consangüinidade. Tal afirmação, curiosamente, retoma os argumentos de Nina Rodrigues, no final do século passado, no sentido da associação entre raça e transe, só que agora, porém, de forma invertida, ao propor que a possessão pelo orixá é um sinal *positivo* da religiosidade dos negros. Para Nina Rodrigues, e para os negros africanos, o transe seria uma disposição própria da raça negra:

Não é para desprezar a observação que a cabocla fez à comissão [médica, que analisava a questão proposta por Nina Rodrigues] de que os negros ou indivíduos que têm sangue negro são mais fáceis de cair de santo do que os brancos. Grande como é o número de médios [médiuns] que ela tem experimentado [em seu centro espírita "kardecista"], a sua opinião tem autoridade neste particular. (Rodrigues, 1935, p. 198.)

Com relação ao transe, Rodrigues observa ainda o fato de os africanos duvidarem do estado de possessão dos crioulos (negros nascidos no Brasil) "tão fáceis e freqüentes", o que demonstraria falta de

seriedade deles no cumprimento de todas as regras e preceitos africanos exigidos na "feitura do santo" (iniciação).¹³

Se para ter axé é preciso ter sangue negro, os brancos procurarão ter. A resposta de Ivo ao questionamento que lhe é feito por ser branco e estar no candomblé é exemplar pois faz com que ele busque em sua genealogia algum remoto ascendente negro, mostrando assim que, apesar de ser descendente de europeus, tem sangue negro. Essa estratégia de legitimação dos brancos no candomblé tem sido recorrente e encontra respaldo na própria conformação racial da população brasileira, cujo caráter miscigenado sempre é lembrado pelos brancos. Ou pode mesmo se valer da própria origem comum da humanidade. O ogã Décio de Ogum, que é mulato, diz que em sua viagem à África escutou dos africanos que "só tem orixá aquele que tem pelo menos uma partícula de sangue negro". Como isso lhe pareceu um modo de os africanos o excluïrem do culto, ele conta que raciocinou da seguinte forma:

Teve uma pessoa (eu não sei exatamente quem foi) que falou que "alguém tem o pé na cozinha". Ou seja, o senhor que pegava as escravas. Mas, em contrapartida, quantos escravos não dormiam com as senhoras? Então, se a gente partir dessa premissa e usar a teoria de Hitler [sic] de quem tem mais de 3% de sangue negro é negro, deixa de ser branco! Eu pergunto a você: quem é branco no Brasil, segundo a Europa? E quem realmente é branco no Brasil, segundo a África? (...) Então eu tiro por mim. Será que você não tem um negro na sua genealogia? (...) A não ser que sua família seja muito recente (...) Duas coisas [pesquisas] muito recentes deixaram bem claro que hoje o homem nasce na África. As descobertas recentes dizem

que o homem nasce negro. Então, se a gente parte dessa premissa, bicho, o mundo inteiro é negro! Então todos nós temos direito a um orixá.

No caso de Ivo, como sua cor e seus traços físicos não permitem o convencimento de seus interlocutores, ele apela para seus conhecimentos eruditos sobre a religião, provenientes de suas leituras de obras antropológicas de autores como Roger Bastide, Pierre Verger, Juana Elbein etc. E tenta, desse modo, mostrar que o axé não é inerente a uma raça ou família específica, mas algo genérico, mítico, extensivo a qualquer pessoa que queira cultivar os orixás. O seu Ogum é apresentado, então, por ele mesmo, como um "antepassado mítico".

O conhecimento erudito da religião, obtido de fontes externas ao terreiro, geralmente escritas, tem sido forte para os brancos escolarizados, que o utilizam de várias formas, seja em ocasiões como as que vimos acima, seja para legitimar procedimentos de reinterpretação dos dogmas religiosos, ou ainda para "recuperar" elementos da religião que são considerados "perdidos" ou "muito deturpados" (Gonçalves da Silva, 1992 e 1993b). Assim, a possibilidade de sistematização das informações sobre a religião é valorizada tanto pelo segmento branco escolarizado que está no candomblé quanto por aquele que pretende aderir a ele. Isso explica a importância atribuída ao "nível cultural" do pai-de-santo, que está associado à possibilidade de potencializar, também pela forma de transmissão, o axé que se recebe.

A entrada do branco no candomblé promove reordenações das concepções religiosas que variam conforme os contextos históricos nos quais essa participação se dá. Para receber e justificar a presença dos brancos nos terreiros, os negros tiveram que selecionar e enfatizar alguns aspectos

de sua cosmovisão religiosa, já bastante plural em virtude das várias contribuições dos grupos étnicos que a formaram. Assim, concepções sobre o que é o axé (onde está, como se recebe, como se pode mantê-lo, como se transmite e quem pode recebê-lo) e do que é o orixá (características, domínios, origem, cor, atributos, quem pode incorporá-lo etc.) têm de ser revistas e estendidas para que seus conteúdos possam legitimar e fornecer sentido à participação dos diferentes segmentos raciais na religião (Gonçalves da Silva, 1992).

Como resultado desses reordenamentos, o candomblé construiu a imagem do orixá como um deus mítico não mais exclusivo dos negros (ainda que negro e de origem africana). Essa imagem podia, inclusive, ser associada, por seus atributos presentes nos mitos, aos santos católicos (brancos em sua maioria), reforçando assim as "semelhanças" entre estes e os deuses dos negros.¹⁴ Esse reordenamento da concepção de orixá, que aproxima os universos religiosos do branco e do negro, parece ter sido fundamental no estabelecimento de conteúdos que permitem aos brancos se identificarem com e, no limite, incorporarem as divindades de origem africana.

Atualmente derivam dessa concepção várias outras que englobam uma gradação que chega até o embranquecimento do orixá. Sendo pensados como energias humanizadas, os orixás podem ser identificados aos estereótipos culturais de raça relacionados à cor de pele. Há orixás exclusivamente *negros*, geralmente aqueles cuja atribuição principal é a força, a coragem, a impetuosidade, como Ogum e Xangô. Também existem orixás *mulatos*, que lidam com a natureza e a conhecem profundamente, como Oxóssi (explica-se também que Oxóssi seja mulato por sua associação aos caboclos, entidades nacionais). E orixás *brancos* ou *albinos*, geralmente relaciona-

dos com os mitos de criação do mundo, como Oxalá e Iemanjá. A gradação da *cor da pele* dos orixás reflete a miscigenação racial da população que os cultua e o movimento de *abrasileiramento* da religião.

Outra reinterpretação da concepção do orixá, mais radical quanto à desvinculação entre origem racial, cor de pele e os deuses, é a que pensa os orixás como forças da natureza. Nessa concepção, por exemplo, Iemanjá é o mar, Oxum os rios, Iansã os ventos, Oxumarê o arco-íris etc. Sendo assim, todos os homens, encontrando-se em relação com a natureza, podem compartilhá-lo:

Na lenda o orixá é o quê? É preto. Ogum é um homem enorme, de um metro e noventa, musculoso, um negro bonito que todo mundo [que] vê cai pra trás. Quem garante isso? Ninguém. Ninguém tem a capacidade de ver, torno a dizer: "Ah, eu vi Ogum." É mentira! Você não viu Ogum. (...) Porque orixá você não vê! Isso de dizer que Iemanjá é uma mulher branca, linda, uma sereia, com o cabelo por aqui [na cintura], com as mãozinhas [pra cima]... coitada, ela já deve estar cansada. É o que o povo passa! Porque, por exemplo, você vê: Ogum: [é] estrada. A estrada é assim [pra um lado], assim [pra outro], assim [pra outro]. Não tem forma. O mar, a onda, a água..., orixá não tem forma! A lenda que passa isso tudo e que nós temos que aprender pra informar os nossos filhos, netos... mas pra isso é lenda! (Pai Paulo de Ogum, negro.)

Interpretações como essas possibilitam que sacerdotes brancos imprimam ao seu candomblé um estilo marcado pela releitura do sistema religioso, dirigido a um público mais "sofisticado" e crítico que exige uma lógica minimamente ordenada que funda-

mente a prática ritual. Esse *candomblé de branco* é visto como um "candomblé de elite", "intelectualizado", freqüentado por "gente fina" e "sem sincretismos".¹⁵ Esse *candomblé de branco* rivaliza, em determinadas situações, com um *candomblé de negro*, freqüentado por pobres, nordestinos e gente pouco escolarizada. Nesse sentido, o axé dependeria também do nível cultural do pai-de-santo:

Eu acho que pra ser um pai-de-santo no passado, quando a escravidão veio, era necessário apenas o dom. Hoje, nós vivemos numa época de complicadores, uma época de avanço tecnológico de tudo e principalmente nós, que estamos no sul do Brasil, não nos contentamos (filho-de-santo, cliente, pesquisador) com respostas [do tipo] "ah! porque é." Ninguém aceita isso. Você vai bem a fundo nas razões de cada coisa. E o Norte infelizmente é mais pobre, é mais humilde, é mais burro. Você faz uma pergunta pruma velha daquela [e] ela te dá uma resposta tão idiota que às vezes você vai tentar argumentar mais e não vai conseguir nada. Mesmo porque ela tenta esconder o que ela não sabe. Quando não tenta responder numa linguagem mais acadêmica. Ai que piora, entende? Aqui não, o filho-de-santo chega pro pai-de-santo [e] ele questiona. A disciplina do Sul do Brasil pro Norte é totalmente diferente em termos de religião, muito embora hoje com a ida da gente do Sul pra lá tá [esteja] começando a mudar. (Pai Odair de Obaluaiê, branco.)

A figura do pai-de-santo e suas características raciais e sociais tendem, nesse sentido, a "atrair" para o terreiro pessoas que se identificam e se reconhecem nos valores que ele impõe ao seu grupo.¹⁶ Esse reconhecimento é um forte elemento em

torno do qual se articulam as vivências dos indivíduos (e que define o *ethos* do grupo), geralmente reproduzindo as impressões do senso comum:

Eu já vi pai-de-santo branco, em casa de pai-de-santo branco, que falava assim: "Isso é coisa de negro! Por isso eu não gosto dessas negrinhas de candomblé." "É mais fácil lidar com gente branca! Porque não traz a religião no sangue." (Pai Armando de Ogum, branco.)

A ordenação da religião em termos coerentes com o estilo de vida urbano mais a erudição e o poder aquisitivo dos brancos resultam num candomblé cuja diferença pode ser percebida especialmente por uma interpretação diferenciada das concepções cosmológicas que se expressam também nos aspectos estéticos da liturgia e dos espaços. O modelo de candomblé que Ivo implantou em sua casa é um exemplo do candomblé idealizado pela classe média branca intelectualizada. O sucesso desse modelo de candomblé (que, contudo, não é predominante em termos numéricos) é expresso por sua constante presença como representante do candomblé paulista em congressos, na imprensa e outras dimensões de comunicação. Finalmente, como uma das expressões do axé é a riqueza material de um terreiro, no caso dos terreiros dos brancos essa riqueza se tornará o principal argumento para legitimar sua presença e seu poder no candomblé.

O NEGRO NO CANDOMBLÉ DE BRANCOS

Dalva é negra, tem aproximadamente 35 anos, escolaridade média, pertence à classe baixa e é funcionária pública. Seu primeiro contato com o candomblé aconteceu há

cerca de 16 anos, quando foi levada por uma colega de serviço a um terreiro para jogar búzios a fim de resolver problemas de desentendimentos familiares. Anteriormente ela havia freqüentado o espiritismo kardecista e a umbanda e tinha uma imagem negativa do candomblé:

Mas eu achava perigoso porque isso era dito. Como eu não conhecia, tá, dizem que era uma coisa além do Além, casa de matança, de rituais, sabe, eles achavam assim... eles punham medo na gente. Tanto assim que quando eu joguei búzio pela primeira vez, que a mãe-de-santo disse que eu tinha que iniciar, que começou a fazer as previsões do que poderia acontecer, da minha família, eu entrei em crise. Eu fiquei assustada.

Depois do jogo de búzios, Dalva passou a freqüentar o terreiro de mãe Antônia de Xangô, negra, e que era freqüentado por maioria negra. Ela diz que se surpreendeu, na época, com a presença dos poucos brancos, já que mesmo ela (que em tese por ser negra deveria estar mais "próxima" da religião) relutava, no começo, em fazer parte do candomblé.

Alguns de seus parentes, como eram kardecistas ou umbandistas, criticaram-na por verem no candomblé uma vertente malévola do espiritismo. A crítica de sua mãe, católica, tinha outras razões, ligadas às exigências que o candomblé fazia a Dalva, em termos de tempo, principalmente.

Eu tentei conversar isto com minha tia, que sempre foi de mesa branca, né, e ela achou que não [que a religião adequada para os negros não seria o candomblé]. Ela tinha uma outra visão. Ela achava que eu tava fazendo maçonaria, missa negra, não aceitou.

Segundo Dalva, ela participou do terreiro de mãe Antônia desde seu começo, “desde a primeira pedrinha do chão”. Durante os três anos em que conviveu com essa casa, apesar de “bolar” frequentemente, Dalva permaneceu na condição de abiã, por questões de ordem econômica, já que não tinha como custear as despesas da iniciação. Isso fez com que a mãe-de-santo, aos olhos de Dalva, a discriminasse no terreiro.

Porque ela [mãe-de-santo] dizia que a gente tinha que participar das coisas, dar obrigação, comprar coisas pra ajudar na casa e a gente não tinha [dinheiro], né? Como eu, filha-de-santo, não tinha. Então ficava um negócio meio difícil e daí é onde ela começava a fazer diferença. Então pra quem começou a comprar suas coisas ou tinha condição de pagar a tal de mensalidade... Então tudo envolvia dinheiro. E ela realmente fazia diferença por causa disso. Quer dizer, aquele que chegava, que levava presentinho pra ela, que tratava ela, sabe, com seu carrinho, então esse tinha mais direito. Obviamente, depois vinha iniciação... Só que, também [entre] os iniciados, também tinha diferença.

Passados três anos, descontente com sua situação no terreiro, Dalva se afasta do candomblé. Outra das razões do descontentamento era sua dificuldade de compreensão da própria religião, já que tinha muitas dúvidas:

Comecei a ficar com dúvida porque uma série de coisas eu não entendia. Ela [mãe-de-santo] não explicava pra gente.

Mais tarde, depois de ter passado por mais um candomblé – no qual também não se inicia por questões financeiras –, Dalva

ingressa na casa em formação de Carlos de Ogum, um pai-de-santo branco que já era seu conhecido dos tempos da casa de mãe Antônia de Xangô, na qual haviam sido abiãs na mesma época e com quem estabeleceram laços de amizade. Carlos, contudo, dada sua boa condição financeira, conseguiu se iniciar ainda na casa de mãe Antônia. E foi na casa de Carlos, com o custeio deste e de seus outros filhos, todos brancos, que Dalva finalmente conseguiu se iniciar. Nesse terreiro, onde permanece até hoje, Dalva foi durante muito tempo a única negra entre muitos brancos de classe média e escolaridade superior. Após a iniciação, Dalva é encarregada de executar as tarefas cotidianas no terreiro, como cozinhar, arrumar, lavar, passar e costurar as roupas. Apesar disso, ela diz nunca ter se sentido discriminada, nem mesmo quando esses serviços “chatos” ou “difíceis”, de caráter braçal, lhe são atribuídos.

Se Dalva não percebe nenhuma discriminação dentro do terreiro por ser negra, no trabalho, onde não esconde sua opção religiosa, ela se sente discriminada não por ser negra, mas por ser de candomblé. Seus colegas muitas vezes a chamam, diz ela, de “macumbeira” e “feiticeira”. Essa discriminação, que a princípio parece ser religiosa, pode ou não envolver aspectos raciais. Dalva, de qualquer modo, diz que não se deixa intimidar por isso e muitas vezes vai ao trabalho vestida de modo africano, usando torço, contas e abadá (túnica africana).

Mesmo parecendo muito envolvida com a africanidade negra, ela diz que a maioria de seus amigos é branca. Fora da religião e do trabalho, seus ambientes, principalmente de lazer, são frequentados por negros e brancos, como os bares, escola de samba e outros. É nesses espaços que ela afirma perceber o “racismo dos negros”:

Porque, por incrível que pareça, às vezes numa roda de samba você chega e tem as negras... (o termo que a gente usa: “negra chibitã”... nega fresca), tanto a negra como o negro, eles são muito metidos. Sabe, eles têm assim uma empáfia, têm uma coisa que não dá pra acreditar. Você chega num lugar, você consegue se chegar ao branco. Mas ao negro você não se chega. Então, você vê assim aquela turminha de negro, né? Você não consegue penetrar. Ai nem outro negro, que eles percebem que você tem amizade com branco, e nem o branco. Mas só que o branco tem uma curiosidade tão grande de entrar naquele meio que é fora do comum.

Essa percepção de Dalva com relação ao racismo dos negros encontra dificuldades de aceitação dentro do universo dos negros participantes de grupos políticos, entre os quais ela tem alguns amigos. Soa-lhes estranho, entre outras coisas, o fato de Dalva ser filha de um pai-de-santo branco. Um desses amigos lhe perguntou por que a escolha do terreiro não levou em consideração o critério da raça, ao que ela respondeu:

Porque de repente a raça para mim não foi boa! Eu comecei a frequentar a casa-de-santo de uma mãe-de-santo negra (...) só que lá eu não fui tratada 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 pra si e deixar. Então eu acho que não se visa a cor. Você vai aprender alguma coisa. Você vai adquirir alguma coisa.

Hoje Dalva tem cinco anos de iniciada e suas obrigações de um, três e cinco anos

foram sempre financiadas em grande parte por Carlos e os demais filhos da casa (mais uma vez, brancos). Ainda que seja uma das filhas-de-santo mais velhas, só recentemente ela recebeu um cargo religioso (posto hierárquico que corresponde a funções específicas no culto e é considerado uma honraria), depois até mesmo de um irmão-de-santo branco, muito mais novo. Como é visível, sua iniciação e ascensão na hierarquia do grupo são marcadas por dificuldades relacionadas à sua posição de classe, que se relaciona, por sua vez, à sua cor de pele.

A trajetória de Dalva é exemplar da trajetória de muitos negros que entram no candomblé. O negro, em São Paulo, procura o candomblé principalmente como resposta às dificuldades encontradas nos vários domínios de sua vida, sejam eles afetivos, financeiros, familiares ou de saúde. Alguns procuram o candomblé ainda como forma de afirmação de sua identidade racial. Tendo o candomblé se estabelecido recentemente em São Paulo, ainda não existem aqui famílias de negros paulistas que estejam tradicionalmente ligadas à religião, como acontece no Nordeste. A maioria dos negros paulistas no candomblé se converteu a ele nas últimas décadas.

Como Dalva, muitos negros que entram no candomblé já haviam tido algum tipo de contato com a umbanda, que mantém um núcleo de identidade negra mas que ao mesmo tempo “ataca” o candomblé. Por isso, o candomblé tinha para Dalva, na época de seus primeiros contatos com ele, uma imagem negativa. Essa imagem era formada pela sua convivência na umbanda (que a constrói de forma a se diferenciar do candomblé como religião também de origem africana) e pela influência dos estereótipos

culturais que apresentam o candomblé como uma religião que “trabalha para o mal”. Nesse caso, brancos e negros podem compartilhar, contra o candomblé, do mesmo preconceito proveniente de sua experiência social. As dificuldades da família de Dalva em aceitar sua opção religiosa se relacionam, por exemplo, ao caráter *maléfico* que tem o candomblé no imaginário social e que não é questionado pela experiência de raça, mesmo porque os negros introjetam os preconceitos dos brancos sobre a cultura negra (religiosa, nesse caso). E mesmo quando não os introjetam revelam certo temor de serem vistos como “ignorantes” ou “atrasados”, reforçando assim sua condição de “inferior”. A surpresa de Dalva por encontrar brancos no primeiro terreiro que conhece parece ajudá-la a *quebrar* de certo modo essa imagem negativa do candomblé.

Em outras instâncias da vida social, Dalva enfrenta dificuldades tanto por ser negra e pobre (em lojas, na disputa por emprego, por exemplo) quanto por ser de candomblé. No segundo caso, os negros discriminados costumam reagir, discutindo as razões do preconceito ou simplesmente ocultando sua opção religiosa:

Têm pessoas, às vezes, tão atrasadas que apontam: “Ah, a casa daquela pessoa.” Vamos dizer: a casa de candomblé, não passam na calçada! Ficam com medo (...) Ficam com medo de pegar alguma coisa ruim (...). É a famosa frase: “Oh! o macumbeiro”, né? O pessoal acha que na macumba não existe o bem. A macumba é só pra destruir alguém. (Pai Paulo de Ogum, negro.)

Eu falo: “Por que que você não vê a parte não da religião, só? Não usar só a religião, daquilo que vocês ouvem? Por que vocês não tentam estudar, para saber o que é? Não só fazer a crítica [do candomblé] no sentido que vocês ouvem

em televisão, vêem em jornal.” (Leda de Ogum, iaô, negra.)

Se me perguntam [se sou de candomblé], eu falo. Também se não perguntam, eu não discuto. (Equede Wilma de Iansá, negra.)

A condição econômica dos negros (como Dalva) constitui claramente o maior obstáculo não só ao seu definitivo ingresso na religião (através da iniciação), como também à sua ascensão na hierarquia religiosa. Como já vimos, essa ascensão é marcada pela realização de rituais que têm alto custo.

A partir dessa condição financeira, que limita sua participação no terreiro, Dalva percebe que a diferenciação entre os filhos da casa feita pela mãe-de-santo tem como elemento principal a capacidade de cada um de contribuir com dinheiro para o terreiro. Até mesmo a hierarquia rígida e os vínculos de solidariedade da família-de-santo podiam ser “contornados” por fatores econômicos, uma vez que outros abiãs do mesmo grau que ela eram privilegiados pelos favores da mãe-de-santo. Por ser pobre, Dalva se sentia discriminada e se queixa de não ser considerado o fato de ter participado do terreiro desde sua formação.

A saída de Dalva da casa de mãe Antônia e sua transferência para a casa em formação de Carlos de Ogum, branco (que já estivera lado a lado com Dalva na condição de abiã na mesma casa), demonstram o quanto a situação financeira que brancos e negros podem sustentar influencia suas carreiras religiosas.

Percebendo que de outro modo Dalva não se iniciaria, Carlos resolve patrociná-la. Isso fornecia dupla vantagem, já que a casa de Carlos estava em processo de formação (quando se faz necessária a iniciação de pessoas) e Dalva precisava se iniciar, pois continuava “bolando”. O caráter fi-

nanciado com que Dalva é iniciada coloca em cena a necessidade de reciprocidade dela em relação aos seus *patrocinadores*. Dalva, então, passa a executar tarefas domésticas na casa-de-santo e, frequentemente, também na casa de Carlos e outros ebomis. Essa troca foi a forma que tornou possível a entrada de Dalva no candomblé e sua permanência nele de modo regular. Ela se sente recompensada pela aquisição de conhecimento ritual que, segundo ela, na casa da mãe-de-santo negra não lhe era transmitido. Além disso, essa troca parece apagar aos olhos de Dalva as discriminações da qual é alvo dentro da religião.

Esse negócio de dizer que na casa-de-santo o branco é privilegiado, ou o negro é privilegiado é mentira! Não tem isso! Quer dizer, não generalizando, né? Eu não conheço as outras casas. Agora, o pai-de-santo percebe que aquilo, em que ponto que aquele filho, de outro filho, é melhor, no que ele sabe fazer melhor. Tipo: eu me dou bem melhor limpando a casa. Então eu limpo a casa-de-santo. O outro se dá bem fazendo a comida. O outro se dá bem enfeitando o barracão. Então não tem cor!

O que se percebe, entretanto, é que os serviços mais pesados em geral são feitos por Dalva. Mesmo iaôs mais novos que ela se esquivam dessas tarefas sempre que possível. Pai Pedro de Ogum, negro, também diz perceber a discriminação dos negros pobres no candomblé:

Sempre quando tem orô [cerimônia de sacrifício de animais na iniciação], você vai na cozinha, as negrinhas tão lá, limpando bicho. As brancas ficam todas no canto, com unhas compridas. E o pior é que as negrinhas fazem com prazer.

A discriminação pode também se manifestar de modo mais explícito. Num desses terreiros, por exemplo, o pai-de-santo julgou que sua filha negra estava discriminando uma filha branca e a repressão foi acompanhada do seguinte discurso:

A senzala mudou? Você viveu na senzala e agora está pisando em cima dela? Vamos parar com isso.

Esses tipos de conflitos, que têm por base a discriminação, dão origem ao questionamento dos negros à presença dos brancos no candomblé e dos negros em candomblés de brancos. As questões dizem respeito especialmente ao modo de inserção do branco no candomblé. Em primeiro lugar, os negros afirmam que os brancos buscam o candomblé sempre como último recurso para a resolução de seus problemas e, ainda assim, não o fazem por fé, mas por necessidade. Reclamam os negros de que os brancos se envergonham da religião até mesmo quando são iniciados. Quando são clientes apenas, os brancos, pelo poder do dinheiro, manipulam os sacerdotes pobres com o intuito de não terem de se submeter a todos os preceitos da religião. A mãe-pequena Zilda de Iemanjá, negra, diz que os clientes brancos

preferem pagar 50 mil ebós do que uma feitura [iniciação]. Eles preferem estar cortando [fazendo sacrifícios de animais] pra Exu na encruzilhada, na mata, no mar, nas cachoeiras... Eles preferem ir se alimpando assim do que assentar seu vodum [orixá]. Tem uns que nem vão! Mandam o dinheiro para cortar. Lá em casa mesmo tem clientes assim, que vão lá e joga: “Mãe, vê o que que o meu santo tá precisando.” Ela joga, vê: “Tá precisando disso, isso e isso”, ela diz. “Olha mãe, eu vou guardar resguardo,

mas infelizmente eu não posso ficar aqui." Minha mãe corta. Agora eu acredito que não seja assim uma coisa certa. Porque uma pessoa tem que iniciar com sacudimento, depois um bori, pra depois deitar pro vodum. Tá totalmente preparado pra isso. A energia dobra. Não é aquilo de cortar lá, você ficar responsável, ele vestir uma roupa branca e sair: "Ah, meu santo está comendo." Eu não adoto isso.

A dificuldade que os negros percebem que os brancos têm em se adaptarem a certos aspectos do culto faz com que muitas vezes sejam abertas exceções que, por ocorrerem freqüentemente, podem vir a se tornar regras diferenciadas para os brancos. Isso pode gerar situações de atrito dentro do terreiro, principalmente nos freqüentados por brancos e negros, ou entre lideranças dos terreiros, quando o debate se dá a respeito da ortodoxia dessas práticas. O conflito, na maior parte das vezes, é resolvido quando a norma muda e as exceções, feitas para um grupo, se tornam uma nova regra, válida para todos.

Toda casa-de-santo tem abô!¹⁷ São ervas! Elas passam dias, dias e dias. É um ritual do orixá! Tem pai-de-santo que... o filho-de-santo chega com quantidade boa, ele tem direito a seu pote de abô! (...) Limpinho (...) Água fresca! ervas frescas! Feito na hora, sem nada, coadinho... uma agüinha de canjica longe. Isso já não é uma abô, né? (...) Mas agora esse negócio só de canjiquinha, só de abô fresco... tem uns que nem mais banho de abô tomam! (Pai Paulo de Ogum, negro.)

Todas essas discussões colocam em evidência o quanto as concepções sobre a diferenciação racial estão presentes também

no candomblé. Ao mesmo tempo, espera-se que, diferentemente do que acontece fora do terreiro (lugar da diferenciação e da competição), dentro da religião o conflito seja amenizado em favor da integração dos indivíduos, independentemente de sua raça, classe, sexo, entre outras coisas. Portanto, para que seja possível a convivência de brancos e negros na religião, são forjados discursos que justificam ou explicam, no plano simbólico, por que e de que modo isso é possível. Uma antiga mãe-de-santo negra diz inclusive que, se os negros pensarem bem, hoje eles estão representando o papel dos antigos senhores de escravos, especialmente em momentos como aqueles em que o branco deve se submeter totalmente à autoridade do pai-de-santo negro, como quando deita a seus pés, no dobale (cumprimento ritual). Haveria então uma inversão simbólica de papéis valorizada pelos negros.

Os brancos, por sua vez, pensam que, mesmo estando numa religião de origem africana, nada muda quanto à posição que cada grupo deve ocupar quando em relação. A fala do pai-de-santo branco vista anteriormente, perguntando à sua iãô negra se "a senzala mudou de lugar", demonstra que para os brancos os sinais da relação de dominação não se invertem. Essas atitudes levam, no limite, a uma avaliação crítica da natureza e do papel dos terreiros brancos e negros, principalmente quando nos movimentos políticos de resistência negra o terreiro é visto como ponto estratégico na afirmação da identidade cultural dos negros.¹⁸ Identidade que se tem apoiado nos valores culturais de origem africana associados às dimensões do lazer, do exótico e da magia.

Essa associação se vincula às dimensões consideradas "sobrevivências culturais negras", como as religiões afro - candomblé, umbanda etc. -, a música - samba, escola

de samba, afoxés, gafieira - e a alimentação - como os conhecidos pratos típicos feijoada, acarajé, abará etc. (Pereira, 1984). Esses elementos culturais perseguidos ou, quando não, assimilados pelo Estado brasileiro (e que compõem o ambíguo quadro da nossa cultura nacional) representam um grande desafio para a integração do negro à sociedade brasileira, pois para os grupos militantes negros esses elementos têm de ser preservados como sinais de distinção da cultura negra e, ao mesmo tempo, levados ao nível de uma ação política em que a cultura que resistiu à repressão se torne peça indispensável na estratégia de ataque. A passagem da cultura resistente para a cultura de resistência (ou de ataque) implica a manipulação dessa mesma cultura de modo seletivo para desempenhar alguns papéis. Entre eles, construir a identidade do grupo dentro da sociedade, dizendo o que o negro é em relação aos outros grupos e em relação a si mesmo. Para isso, é preciso selecionar códigos, valores, mitos e símbolos que possam servir de patrimônio comum que, fornecendo uma auto-imagem positiva do grupo, serviria também de escudo contra as investidas deteriorantes dos grupos antagonísticos e dominantes (Pereira, 1984).

A religião, desempenhando esses papéis, constitui, portanto, uma dimensão privilegiada de resistência cultural. Nesse sentido, compreende-se a posição dos negros (especialmente do segmento militante) contra a entrada dos brancos no candomblé, uma vez que este se torna uma peça a menos no jogo político.

Essa posição dos militantes negros em relação ao candomblé parece encontrar alguns importantes obstáculos no que diz respeito ao uso da religião como aglutinadora das expectativas políticas. A primeira razão se refere à própria constituição do candomblé como religião brasileira, formada a partir da origem africana mas somada

à experiência social e cultural do negro no Brasil. Assim, se o candomblé resiste ele o faz não baseado em um discurso racial excludente, mas num processo de negociação em que todas as dimensões da religião (estrutura ritual, cosmologia e organização social dos terreiros) se transformam para acomodar os valores negros (novos e antigos) e a relação destes com a sociedade brasileira. Como se sabe, é essa negociação (que agrupou negros de diferentes origens étnicas, crioulos, mulatos e finalmente os brancos e todos os demais) que tem possibilitado, dialeticamente, a heterogeneidade do candomblé e sua consolidação como religião universal. A essa dialética parece estar associado o fato de que o candomblé não se veja como uma fonte de elaboração e organização da consciência racial. A posição de Dalva, dissociando a religião da política racial negra, é recorrente no candomblé. Além disso, não há consenso, no âmbito nacional do candomblé, representado pelas lideranças religiosas, de que ele possa ou deva ser visto e usado como principal eixo de articulação política dos valores negros resistentes. Mas Stella, líder do importante terreiro baiano Axé Opô Afonjá, em palestra proferida em São Paulo a convite da comunidade negra paulista, declarou:

A cultura africana não está somente no candomblé. Tem muitas coisas, costumes que podem ser incrementados nesta cultura, para que esta cultura vá adiante. Por que se prender só na religião? (...) É válida a intenção. Agora, não é o candomblé que vai ser o escudo. Não, não pode! De jeito nenhum, pelo contrário! Vem cá negrada, nossos irmãos, vamos lutar, porque se a gente fica somente dentro do candomblé o que acontece? Não sabe o que está pra fora! Então ele tem que procurar ir para o

colégio, procurar trabalho em capacidade, escrever bem, saiba fotografar, saiba fazer artesanato. É uma forma de ir conservando a cultura negra! Tudo isso. Não é só o candomblé.

Outra razão que dificulta o uso do candomblé como polarizador da luta política negra diz respeito à própria disputa existente dentro dos candomblés por poder e entre os diversos terreiros por prestígio e projeção social. As oposições e dissidências são tão frequentes entre as lideranças religiosas que iniciativas que visam aglutinar os terreiros em torno de um poder comum (ainda que em prol dos próprios interesses) têm fracassado sistematicamente. Federações de candomblé, quando conseguem atuar, geralmente se circunscrevem à jurisdição sobre pequenos grupos, ainda assim, cíclicos. Congressos afro-brasileiros que visam unificar a religião nacionalmente acabam em geral por acirrar diferenças e disputas, gerando maiores distâncias entre os grupos, radicalizando-as.

Mais complicador que o caráter do candomblé (marcado pelas estratégias de negociação) e as disputas entre os terreiros é a falta de consenso entre os negros (dentro e fora da religião) de que a luta contra a discriminação se imponha como forma de organizar a parcela negra da população.¹⁹ O exemplo de Dalva é significativo, já que, apesar de se relacionar fortemente com os valores da africanidade, através da religião, não assume uma posição política de defesa da negritude ou de luta contra a discriminação dos negros, seja por sua cor, classe social ou religião. Ao contrário, para Dalva, o trânsito livre dos negros nos espaços dos brancos e vice-versa é o que permite ver o racismo partindo dos negros que valorizam a diferença em seus discursos:

Porque o que era do branco era do branco. O que era do negro, era do ne-

gro. Só que depois começou a misturar, né? (...) Eu tive um relacionamento com um negro, e realmente não deu certo por causa dele ser negro. Uma que ele faz parte de uma comunidade negra. E 80% do que ele fala é o negro. Ele não visa o negro como ser humano. Ele acha que o negro tem que passar por cima de tudo... Não. Você tem que ver o negro como ser humano, tá, com direitos iguais. Você tem que lutar pelos direitos mas não fazendo com que a coisa fique... até depravada, tá? (...) Então eu acho que a maior parte do racismo vem do negro. Porque ele já vai com aquela idéia de que ele vai chegar num lugar e o branco vai fazer pouco dele.

Finalmente, observando a atuação dos movimentos negros e sua relação com a *cultura resistente* (tradicional), é possível verificar, como o faz Maria Amália Pereira Barreto (1990), que no discurso desses movimentos a referência aos "núcleos de cultura" (especialmente o terreiro) se estabelece sobre uma visão equivocada do que é a cultura e a sua dinâmica. Nesse discurso, é a cultura que gera o grupo e não o contrário. Os problemas dessa visão dos movimentos são que a discriminação do negro não se refere necessariamente à religião que professam e, ao propor o terreiro como centro polarizador da identidade cultural negra, é deixada de lado a parcela dessa população que professa outras religiões.

CONCLUSÃO

Como vimos, o branco se insere na religião contornando as dificuldades através da sua condição econômica, *status* social e prestígio. Sua entrada na religião é marcada por negociações nas quais oferece esses valores como forma de legitimar sua pre-

sença e permanência nela. Essa estratégia, se num primeiro momento foi favorável à religião, num segundo se mostrou uma faca de dois gumes, na medida em que a negociação se dá entre sujeitos socialmente desiguais. Então, os negros passam a entregar mais poder aos brancos do que desejariam. Essa negociação desigual gera, entre os negros, respostas e reações que se expressam nos conflitos mostrados aqui. Há negros que reclamam da presença dos brancos no candomblé. Há negros que a vêem como positiva. Há brancos que reclamam do racismo dos negros e vice-versa. Mas também existem negros que se queixam do racismo de outros negros.

Seria de se esperar que o candomblé fosse capaz de dissolver ou eliminar esses e outros conflitos gerados fora do universo religioso. Pois, nos estudos sobre religião, a família-de-santo (como um dos principais elementos da organização social e religiosa) tem sido vista como instância privilegiada na dissolução das diferenças sociais, raciais e culturais dentro do candomblé. No entanto, ao preconceito de cor, dentro da religião, une-se o preconceito de classe. Sendo assim, a vida dos adeptos no terreiro reproduz, geralmente, a condição social em que vivem fora dele. Além disso, o candomblé tem como uma de suas características mais marcantes a de ser uma religião que valoriza as diferenças (de personalidade, físicas, hierárquicas e outras) entre as pessoas, sacralizando-as, inclusive. É a *diferença* que fornece os antagonismos que dão o dinamismo da religião e que se expressa muitas vezes na forma de conflitos e alianças.

Quando o negro participa de um terreiro de brancos, sua discriminação é visível, embora nem sempre seja percebida pelos envolvidos como discriminação racial, uma vez que esta se confunde com a discriminação de classe e de outros tipos que se po-

dem ocultar ainda sob a rígida divisão hierárquica. Quando é o branco que está num terreiro de negros, sua discriminação pela cor também é visível, invertendo, dentro do terreiro, o sinal da discriminação racial na sociedade. Conseqüentemente, essa discriminação adquire feições complexas, pois não se explicita de modo aberto, já que a própria iniciação dos brancos em terreiros de negros implica um pré-consentimento por parte destes da presença daqueles ali. A condição de superioridade econômica e o prestígio de que desfrutam os brancos — que o levam para o terreiro — são fortes fatores de atenuação desse preconceito e que sempre estiveram presentes no diálogo necessário do candomblé com a sociedade nacional.

Para conviver numa religião tida como de negros, os brancos fazem um discurso em que negros e brancos aparecem como *iguais* (podendo compartilhar dos mesmos valores religiosos ao afirmar que o axé não tem cor). Por outro lado, os brancos, especialmente os que ascendem na hierarquia religiosa, ou mesmo fundam seus próprios terreiros, reproduzem, muitas vezes, no campo religioso o comportamento discriminatório existente fora dele.

Outra dimensão da discriminação é a que se dá entre os terreiros. Soma-se às disputas por poder e projeção social o critério racial, que pode mesmo vir a caracterizar o terreiro em termos de práticas rituais, aspecto estético, interpretações cosmológicas e visão de mundo. Por essas razões alguns terreiros são chamados de *candomblé de branco* — praticado por paulistas, brancos, escolarizados, de classe média — por oposição ao que seria um *candomblé de negros* — praticado por negros, nordestinos, pouco escolarizados e pobres. Curiosamente, essa classificação cria um estereótipo, reconhecível pelos adeptos, independentemente do segmento racial que o prati-

ca. Nesse caso, mesmo um candomblé praticado por uma maioria negra, por exemplo, pode, a partir dos critérios estéticos e litúrgicos, e da postura do sacerdote-líder, ser visto como um *candomblé de branco*, o mesmo ocorrendo em sentido contrário.

A formação de terreiros de brancos e a própria conformação do candomblé como religião brasileira têm conseqüências no plano político dos movimentos de consciência negra. Principalmente porque, ao preconizar a volta do candomblé ao caráter de religião étnica (que ele abandonou em favor de um caráter universal), os movimentos negros terminam por negar o próprio processo de formação dessa religião no Brasil. A maioria dos sacerdotes negros, por sua vez, rechaça o uso da religião com fins políticos. E os negros de outras religiões não reconhecem a legitimidade do candomblé como a única religião capaz de aglutinar toda a parcela negra da população, ainda que reconheçam nele os valores da africanidade preservada.

É no plano teológico que a convivência de diferentes raças e classes sociais tem maior expressão e se manifestam as tensões dela decorrentes. O que se percebe é um discurso no qual surgem reinterpretações da cosmologia e de seus aspectos rituais como forma de acomodar, explicar e justificar a presença do branco no candomblé. Os orixás passam de negros e africanos a energias abstratas e universais. Quando se torna necessário exprimir através de ima-

gens a aparência desses deuses, busca-se, no mito, seu aspecto humanizado e os atributos que se referem a eles. O conteúdo racial dessa aparência, contudo, é deixado de lado em favor de uma leitura metafórica (mesmo quando, paradoxalmente, os que fazem essa leitura são sacerdotes brancos empenhados em recuperar os "verdadeiros valores africanos" de culto aos orixás). Isso é o que permite que um branco possa se dizer tão filho de Oxóssi, por exemplo (e imaginá-lo como um deus mulato), quanto um negro. Ou se dizer filho de Ogum e imaginá-lo simplesmente como "a força que habita as estradas". Novamente, o caráter mitológico da religião e os arranjos que historicamente a constituíram permitem que seja possível a construção de diferentes modelos de candomblé. Conseqüentemente, tanto um candomblé que se queira de negros quanto um de brancos encontram respaldo nos mitos e na história para sua afirmação. Portanto, o sucesso de cada um dos modelos ou de ambos dependerá de uma complexa composição de forças que ainda estão em jogo.

Desse modo, falar na existência e ação desses candomblés e na cor do axé só adquire sentido no momento em que eles se tornam agentes reais elegendo traços contrastivos (como a cor de pele, classe social, status cultural e outros), com vistas à obtenção de vantagens na disputa pela legitimidade de falar e atuar no campo religioso. E, é claro, também fora dele.

NOTAS

1. Este artigo apresenta os resultados de pesquisa realizada no período de maio de 1992 a maio de 1993. A pesquisa de campo foi feita na Região Metropolitana de São Paulo, tendo como amostra três terreiros de candomblé. Um de maioria branca, um de maioria negra e um com a mesma representação de negros e brancos. Foram realizadas entrevistas gravadas com adeptos do candomblé (distribuídas igualmente entre brancos e negros) e observados vários momentos da vida cotidiana e do ritual do povo-de-santo. Além dessa experiência de campo, valemo-nos, para a análise das questões propostas aqui, também de nossa experiência anterior junto ao candomblé paulista, quando desenvolvemos nossas pes-

quisas de mestrado no Departamento de Antropologia da FFLCH da USP. Por ser um tema pouco explorado para o candomblé de São Paulo, os resultados da pesquisa de campo podem ser ampliados por novas investigações.

2. Sobre esses aspectos do candomblé em São Paulo, ver Prandi (1991); Gonçalves da Silva (1992); Amaral (1992); e Amaral & Gonçalves da Silva (1992).

3. É preciso deixar claro que ao falarmos sobre relações raciais no candomblé em São Paulo não estamos ignorando os fartos estudos sobre relações raciais e racismo no Brasil feitos ao longo das últimas décadas por vários autores. Entre eles os de Oracy Nogueira, Donald Pierson, Florestam Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Carlos Hasenbalg e outros. Mas no caso específico deste trabalho nosso objetivo é entender a questão racial no âmbito de uma religião em particular, delimitando alguns problemas, principalmente aqueles que possam ajudar a esclarecer de que modo (e se) o padrão de relações raciais estabelecido fora do terreiro se mantém dentro do universo religioso (que idealmente se propõe irmanar os indivíduos sob a égide do sagrado).

4. É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de uma família-de-santo, cujos laços de parentesco religiosos a localizam no grupo. Assim, tendo um pai ou mãe de santo, por referência a estes, uma pessoa terá irmãos/irmãs de santo, tios e tias de santo, avô, avó etc. de santo. A esses parentes religiosos, deve-se a consideração, o respeito, o amor e a obediência que, se supõe, deveriam existir entre membros de qualquer família; ou ainda mais, pois são pessoas unidas por vínculos sagrados em vários sentidos. Através do parentesco religioso entre indivíduos, terreiros diferentes também se tornam aparentados e isso coloca o indivíduo que se inicia numa ampla rede de sociabilidade religiosa permeada de deveres e obrigações. Como o candomblé enfatiza a identidade grupal da família-de-santo, características particulares provenientes de outros universos que não o do candomblé (como cor, classe social, gênero e idade) não deveriam interferir na regulação das relações de lealdade, reciprocidade, proteção e outras que o parentesco envolve. Sobre a família-de-santo, ver Lima, 1977.

5. Alguns dos nomes das pessoas citadas neste trabalho foram trocados com a finalidade de preservá-las, na medida em que os episódios que nos foram relatados contêm antagonismos cuja identificação de seus protagonistas poderia trazer problemas futuros aos informantes.

6. A iniciação no candomblé implica o isolamento (recolhimento) do adepto no interior do terreiro por um período de 21 dias em média, durante o qual ele convive apenas com o pai-de-santo e a mãe-criadeira, que lhe ensinam os fundamentos da vida no santo (como cuidar de seu orixá, dançar nas festas públicas etc.).

7. Essa atribuição do orixá a uma pessoa com base na cor de sua pele é fundamentada nos mitos, como veremos adiante.

8. Sendo o candomblé uma religião extremamente ritualizada, a participação do adepto implica uma série de gastos que começam pela iniciação e prosseguem com a renovação periódica desta (as obrigações). Na iniciação, por exemplo, o iaô deve custear os gastos referentes principalmente à compra dos materiais que compõem o assentamento e os paramentos do seu orixá (como alguidares, quartinhas, contas, entre outras coisas). Ele deve custear ainda os animais a serem sacrificados (como galinhas, carneiros, cabritos etc.) e com a festa pública que marca o fim do período de recolhimento, além do pagamento dos serviços religiosos do pai-de-santo (uma lista com a especificação dos gastos que a iniciação envolve pode ser encontrada em Amaral, 1992, p. 72-7).

9. A adesão ao candomblé pode significar também a adesão a um estilo de vida distinto no âmbito da sociedade "homogênea". Esse estilo de vida é marcado pelos valores presentes na religião, como o ludismo, o dispêndio, a estética, o hedonismo, a sensualidade e a produção e participação contínua na festa, na religião e nas demais dimensões sociais (Amaral, 1992).

10. Ari Pedro Oro (1988) também constata, no batuque de Porto Alegre, essas semelhanças como um forte elemento de atração e conversão dos brancos ao candomblé. A identificação e tradução de símbolos

(uso de estátuas, água benta, velas, sinetas, bandeiras e incenso) de uma religião para outra contribui para a *compreensão* do sistema religioso do candomblé. Todavia, segundo Oro, ao tomar como modelo o catolicismo para legitimar as práticas *semelhantes* (ou vistas como tais) os brancos perpetuam uma correlação de forças em que o catolicismo permanece como religião dominante. Mesmo convertidos às religiões afro-brasileiras, os brancos continuam a professar uma identidade religiosa católica (é claro que em graus variados) sobreposta à do candomblé.

11. Conforme as interpretações que cada terreiro faz da mitologia da religião, o orixá (e o axé associado a ele) de um filho-de-santo pode ter as seguintes origens: *ancestralidade*: o orixá se manifestaria num grupo consanguíneo, familiar, cuja origem remete à África. Nesse sentido, os negros ou descendentes de negros seriam os legítimos cultuadores dos orixás, que muitas vezes podem ser herdados de seus antepassados. No limite, o orixá e o axé estariam no sangue dos homens e circulariam num âmbito de um grupo delimitado. *Eletividade*: o orixá escolheria a pessoa como seu filho, independentemente de sua raça, origem ou qualquer outra característica. Nesse caso, essa energia circularia num âmbito maior, ilimitado, já que não se prenderia a aspectos biológicos.

12. Ogãs (e equedes) são categorias que identificam no candomblé as pessoas que não entram em transe (não-rodantes). Logo após a iniciação (chamada de *confirmação*), as pessoas nessa categoria desfrutam os privilégios dos ebomis (pois são consideradas como tendo nascidas já iniciadas). Os ogãs e as equedes são escolhidos pelos orixás incorporados no pai-de-santo e sua função no terreiro é assessorá-los durante os rituais. Os ogãs (não-rodantes homens) são os responsáveis pela música ritual, sacrifício dos animais e muitas vezes exercem funções administrativas no terreiro. As equedes (não-rodantes mulheres) são responsáveis pelos cuidados com o orixá incorporado, por vesti-lo e manter a continuidade dos rituais quando os filhos-de-santo estão incorporados. Apesar de desfrutarem bastante prestígio (inclusive sendo chamados de *pai* e de *mãe* em seus terreiros), ogãs e equedes não podem iniciar pessoas ou abrir suas próprias casas de candomblé. O que demonstra a posição especial desses adeptos na religião e na estrutura da família-de-santo.

13. Fica evidente o quanto a noção de cultura influencia a percepção da questão racial, já nessa época, quando havia segmentações culturais entre os próprios negros. Significativamente Rodrigues (1935, p. 171) cita uma velhinha africana que se nega a dançar no terreiro do Gantois, considerando-o um terreiro de "gente da terra" e, portanto, sem a qualidade de *pureza* que hoje tanto lhe é atribuída.

14. Sobre o sincretismo nos estudos das religiões afro-brasileiras, ver Ferretti, 1990.

15. Significativamente, esse movimento de *dessincretização* do candomblé (que no caso de vários terreiros de brancos em São Paulo caminha paralelamente ao movimento de "reafricanização" – Gonçalves da Silva, 1992, p. 249) indica uma tentativa dos brancos de excluir os elementos da cultura branco-cristã que foram vistos anteriormente pelos pesquisadores clássicos (Rodrigues, Ramos e outros) como fatores de "deturpação" da religião africana. E que deram origem aos cultos *embranquecidos*, como a macumba e a umbanda (Bastide, 1985; Ortiz, 1978).

16. A mesma coisa acontece no batuque gaúcho, conforme constata Oro: "No interior das 'casas de religião', de uma maneira geral, parece que as clivagens de classe e étnica são respeitadas. Observamos que, onde o dirigente é branco, a maioria dos fiéis também o é, e vice-versa quando o dirigente é negro. Observamos ainda haver uma tendência dos indivíduos que se situam no mesmo nível socioeconômico a se encontrarem em centros religiosos que também se situam, aproximadamente, nesse nível" (Oro, 1988, p. 43).

17. Abó é uma infusão de ervas misturadas ao sangue dos animais sacrificados utilizada principalmente nos banhos de purificação. Devido aos seus componentes e ao fato de ficar armazenada em potes durante dias, sua aparência e seu cheiro forte são considerados muito desagradáveis e repugnantes.

18. A conclusão semelhante chegou Ari Oro ao estudar o candomblé do Rio Grande do Sul. Ele percebeu que o branco gaúcho, ao enfatizar as semelhanças entre o catolicismo e o candomblé, desqualifica

o discurso dos movimentos negros, que enfatizam os terreiros como espaço de resistência e diferenciação da cultura negra. Além do que, no plano social, os terreiros *brancos* são os mais bem situados economicamente. Oro concluiu então que, apesar da estrutura religiosa tender a *diluir* as clivagens étnicas e sociais (raciais, de origem e de classe), isso não acontece na prática, pois ao menos no interior dos terreiros a situação socioeconômica continua sendo um fator atuante nas relações pessoais (Oro, 1988).

19. Virgínia Bicudo, já em 1947, no artigo "Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo", mostra que negros e mulatos, por internalizarem os valores culturais brancos, compartilham o preconceito contra os negros. À medida que ascendem socialmente, negros e mulatos tendem a maior identificação com os valores brancos, o que torna difícil a organização política de grupos negros, já que eles privilegiam as relações com os brancos em detrimento dos negros. Negros mais pobres se identificam mais, segundo Virgínia, com negros e com pobres (Bicudo, 1947).

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Rita de Cássia (1992). "Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista". Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH/USP, mimeo.
- (1993). "Tempo de festa é sempre". *Travessia, Revista do Imigrante*, VI (5), jan-abr.
- AMARAL, Rita de Cássia & GONÇALVES DA SILVA, Vagner (1992). "Cantar para subir. Um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista". *Religião e Sociedade*, 16(1-2).
- BARRETO, Maria Amália Pereira (1990). "O problema da identidade do negro brasileiro". *Comunicações do Iser*, 9(27). Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger (1978). *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Ed. Nacional.
- (1985). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (1959). *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo, Ed. Nacional.
- BICUDO, Virginia Leone (1947). "Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo". *Revista de Sociologia*, IX(13). São Paulo.
- BINON-COSSARD, Giselle (1981). "A filha-de-santo". In: MOURA, Carlos E. M. de (org.) *Olôdrisã*. São Paulo, Ágora.
- CARNEIRO, Edison (1978). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CAROZZI, Maria Julia (1991). "Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires". *Comunicações do Iser*, 10(41). Rio de Janeiro.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense.
- FERNANDES, Florestan (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão.
- FERRETTI, Sergio F. (1990). "Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas". Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, mimeo.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner (1992). "O candomblé na cidade. Tradição e renovação". Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH/USP, mimeo.
- (1993a). "O candomblé em São Paulo e a sacralização do espaço urbano". *Travessia, Revista do Imigrante*, VI(15), jan-abr.

- (1993b). "O candomblé no Brasil – A tradição oral diante do saber escrito". *Studia Africana*, nº 3. Barcelona, Centro D'Estudios Africanos, febrer.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1988). *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo e Rio de Janeiro, Vértice e Luperj.
- LIMA, Vivaldo da Costa (1977). "A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpis". Pós-graduação em ciências humanas na UFBA. Salvador.
- NOGUEIRA, Oracy (1954). "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo.
- ORO, Ari Pedro (1988). "Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul". *Comunicações do Iser*, 7(28). Rio de Janeiro.
- ORTIZ, Renato (1978). *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro, Vozes.
- PEREIRA, João Baptista Borges (1984). "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência". *Dédalo*, nº 23. São Paulo.
- PRANDI, Reginaldo (1991). *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES DA SILVA, Vagner (1989). "Axé São Paulo". In: MOURA, Carlos E. M. de (org.) *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo, Edicon/Edusp.
- RAMOS, Arthur (1934). *O negro brasileiro*. São Paulo, Edit. Nacional.
- RODRIGUES, Raimundo Nina (1935). *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1896, 1ª. ed.).
- VERGER, Pierre (1981). *Orixás*. São Paulo, Editora Corrupio.

SUMMARY

The color of axé – Blacks and Whites in candomblé in São Paulo

The growing presence of middle-class Whites in candomblé – long considered a typical Black religion – has occasioned both latent and overt conflicts and tensions between Blacks and Whites.

This article demonstrates how the presence of Whites has modified the religious representations of candomblé, and how race relations are reflected through religion.

RÉSUMÉ

La couleur de l'axé: blancs et noirs dans le "candomblé" de São Paulo

La présence croissante de blancs de classe moyenne dans le candomblé, considéré jusqu'ici comme étant une religion de noirs, a donné origine à des tensions et à des conflits latents ou manifestes entre blancs et noirs. Cet article s'efforce

d'analyser cette présence et les transformations qui en découlent dans le domaine des représentations religieuses tout en montrant comment les relations raciales se reflètent dans le champ religieux.

A roda de capoeira:
o 'mundo de pernas para o ar'*

Leticia Vidor de Souza Reis**

* Este artigo é uma versão resumida do Capítulo 4 da dissertação de mestrado "Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição", apresentada à Universidade de São Paulo em 1993. Recebido para publicação em setembro de 1993.

** Mestre em antropologia social pela USP e professora do Departamento de Ciências Sociais e História da Universidade Metodista de Piracicaba.

A construção da legitimidade da capoeira no Brasil se relaciona à construção do lugar social do negro no país. Sendo assim, o significado social dessa prática cultural de raízes negras se transmuta conforme se operam mudanças nas formas de percepção e inserção do negro na sociedade mais ampla.

Embora sempre perseguida ao longo de todo o período imperial, será apenas em 1890 que a prática da capoeira será considerada crime, assim permanecendo até a década de 1930, quando será liberada pelo Estado Novo. A capoeira passa, portanto, por transformações através das quais se pode perceber as diferentes leituras que a sociedade brasileira faz do lugar do negro: de obstáculo ao progresso da nação a símbolo valorizado como expressão da originalidade da herança cultural nacional.

A metamorfose da capoeira – de símbolo étnico em símbolo nacional –, em curso desde finais do século passado, tem por finalidade a incorporação e subordina-

ção dos valores culturais negros. É preciso, porém, ver não apenas o aspecto da cooperação, mas também o da resistência. A ambigüidade dessa luta popular negra faz com que hoje, ao nos referirmos a ela, não saibamos se de fato é uma luta, uma dança ou um jogo. Na verdade, a capoeira é ambígua e, por isso, é, ao mesmo tempo, luta, dança e jogo. A ênfase em cada um desses aspectos dependerá da apropriação diversa que dela se faz por parte de distintos segmentos sociais.

Neste artigo, tomarei como fio condutor a análise da linguagem corporal da capoeira, procurando compreendê-la no interior de um processo de construção da identidade étnica que se desenrola sob a problemática política da dominação e tem, como sua necessária contrapartida, a resistência negra. Considerando-se que o corpo é uma construção social, o espaço da roda de capoeira será interpretado como uma metáfora do espaço social em que os negros, enfrentando indiretamente os brancos, ne-