



**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**ENTRE "ORIXÁ NÃO TEM COR" E "NÃO IMPORTA A COR DA UMBANDA":  
um estudo etnográfico sobre tensionamentos raciais, interdito e espacialidade  
numa Casa de Axé em Brasília - DF**

José Lidomar Nepomuceno de Sousa

**Brasília  
Março de 2024**

**José Lidomar Nepomuceno de Sousa**

**ENTRE "ORIXÁ NÃO TEM COR" E "NÃO IMPORTA A COR DA UMBANDA":  
um estudo etnográfico sobre tensionamentos raciais, interdito e espacialidade  
numa Casa de Axé em Brasília - DF**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

**Banca examinadora:**

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho — DAN/UnB (presidente)

Profa. Dra. Andrea Lobo — DAN/ UnB (Examinadora interna)

Prof. Dr. Ari Lima — UNEB (Examinador externo)

Prof. Dr. Guilherme da Silva e Sá — DAN/UnB (Examinador interno suplente)

**Brasília**

**2024**

*À minha vó Stela Silva (in memorian),  
primeira escritora da família.  
À prof.<sup>a</sup> Simone Simões (in memorian),  
antropóloga inspiradora.*

## **Agradecimentos**

Quero primeiro agradecer a todo o Sagrado que me cuida, me move, me inspira, sustenta e tem me dado caminho desde que tenho consciência de mim. Essa companhia, esse cuidado, nunca me deixou sentir a absoluta solidão. Foram muitas reviravoltas, alguns trânsitos nesse caminho de cultivar espiritualidade, mas sinto que tudo me constituiu até aqui. Agradeço minha mãe, Fátima Nepomuceno, que sempre reza por mim, abençoa minha vida e se alegra por minhas conquistas, mesmo aquelas que ela, na sua simplicidade, nem entende direito. Agradeço meu pai, Manuel Sousa, por ter junto a minha mãe, construído as condições para que eu pudesse estudar, oportunidade que ele não teve. Agradeço a minha amada vovó Stela Silva, que tanta saudade deixou em mim, mas também a certeza de que a escrita é herança de família. Minha poeta, escritora, meu amor, meu exemplo de vida, de fé.

Agradeço a todas as pessoas do Terreiro que facilitaram a minha aproximação e que me acolheram tão bem. Agradeço a todas as interlocutoras e em especial ao Seu Zé Piliinta e Seu Exú Caveira, que ofereceram acolhimento, cuidado e caminho para que essa pesquisa acontecesse. Agradeço ao Coletivo Zora Hurston, por ser espaço tão potente de acolhimento e luta. À cada uma das minhas amigas e que contribuíram com a construção dessa dissertação, trocando ideias, lendo, tecendo comentários. Em especial as queridas, Juliana Chagas, Ana Clara Damásio, Anderson Carvalho e Flávia Cabral. À Flávia eu devo gratidão ainda mais especial, por todo o acolhimento, por toda a inspiração, por ser prova tão sincera do que significa ser amiga. Sendo filha daquela que é mãe de todas as cabeças, não poderia ter cuidado melhor comigo. À Ana, especial agradecimento por estar perto, não só por sermos vizinhas, mas por estar junto, me inspirar e me recordar da potência que sou. Alguém maior do que nós, cruzou nossos caminhos. Flávia e Ana são família que ganhei em terra estranha. Agradeço ainda à Rute Anacé, Joana Dias, Ismael Silva, Jô Cavalcante e Andreza Benila. Nessa rede de cuidado, também não poderia deixar de agradecer alguém que foi tão fundamental para que eu fizesse todo esse caminho desde de o início do mestrado, meu terapeuta, Antônio de Souza. Muito obrigado por me ajudar a caminhar apesar de todas as minhas inseguranças.

Agradeço a CAPES, pela bolsa que tornou possível essa pesquisa. Agradeço ao corpo docente do DAN/PPGAS, em especial a Andréa Lobo, Marcela Coelho, Luis Cayón, Gersem Luciano e Sílvia Guimarães. Agradeço meu orientador, prof. José

Jorge de Carvalho, pela linda experiência do encontro de saberes, pelas trocas e reuniões de orientação que contribuíram na trilha desse caminho.

Por fim, agradeço à ronaldo Nogueira, minha companheira, meu amor, meu lugar de chegada, onde sei que sempre tenho acolhimento e força. Sem seu apoio, sem as suas sacolejadas que me recordam constantemente de quem sou e do caminho que fiz, eu não teria chega inteiro até aqui. Obrigado por seu amor, por sua amizade, por sua paciência e sua leitura sensível que muito me ajuda.

“Diria que minha escrita já foi, por vezes, sintoma de  
minhas distâncias: entre mim mesma, entre aquelas  
que fui e que sou. hoje digo que ela dá notícias de  
toques e retomadas”.

(rnlld Nogueira – Cansei de Acumular Não Ditos)

## Resumo

O presente trabalho é uma etnografia realizada em um terreiro de Umbanda em Brasília – DF. Interessado em compreender as dinâmicas relacionais em um espaço afroreligioso, constituído majoritariamente por pessoas brancas, busquei através da observação participante e da realização de entrevistas, investigar se haveria naquele espaço a reprodução das várias formas de racismo que podem ser observadas na sociedade brasileira. Entre incômodos por estar inserido em um espaço de maioria branca e ter de interagir com as *entidades* do *Terreiro*, trilhei um caminho no intento de realizar uma etnografia que não estivesse apartada de tudo que me atravessava enquanto um “negro pesquisador”. Partindo desse lugar, percebi que o elemento racial estava já muito presente nas narrativas construídas acerca da história da Umbanda no Brasil; que o próprio *Terreiro* era intensamente atravessado por essa história e que, assim como na instituição da Umbanda houve muitos tensionamentos raciais, estes também estavam presentes no *Terreiro*, conforme uma dinâmica de espacialidade, “dentro”, “fora”, que estabelecia um interdito para a discussão da pauta racial.

**Palavras-chave:** Relações raciais, Branquitude, Umbanda, Terreiro, Racismo

## Sumário

### Introdução

- I. Trilhas entre a Universidade, o Convento e o Terreiro.....09
- II. Revendo caminhos: relação entre raça e religião nas ciências sociais..... 16
- III. Sondando o Campo.....21
- IV. Alinhamentos metodológicos.....23
- V. Abrindo os caminhos.....25

### Capítulo 01 - Do encontro com Exú à Umbanda de Seu Sete: disputas narrativas em torno da fundação e refundação da Umbanda.

#### Parte I - Ingresso no campo, história e organização da Casa

- I. Encontrando Seu Tranca Rua.....27
- II. “Chamado e cumprimento de lei”: história e organização da Casa.....44

#### Parte II - Disputas narrativas sobre a história da Umbanda.....53

- História da Umbanda.....57
  - I. A Umbanda de Zélio.....59
  - II. É Macumba ou não é?.....64

### Capítulo 02 - “Não importa a cor da Umbanda”: espacialidade e interdito na construção de relações inter-raciais.

- I. Considerações iniciais.....74
- II. Por falar em racismo: primeiros relatos.....79
- III. “Pautas do mundo”.....83
- IV. “Não é porque não tem briga, que tem paz.....92

### Capítulo 03 - O “Homem universal” e a construção do “outro” no processo de invisibilização do visível.

- I. Tornar-se Negra/o.....120
- II. O humano universal.....132
- III. Consciência racial ou “Cuidado de si”.....135

### Ensaio conclusões e ponderando rotas para uma etnografia em curso....144

### Referências Bibliográficas.....150

### Anexos.....157



## Introdução

### I. Trilhas entre a Universidade, o Convento e o Terreiro

Quando ingressei em 2016 na graduação em ciências sociais, na Universidade Federal do Ceará (UFC), tinha uma imagem do que seria um antropólogo. Na prática, eu não fazia ideia do que era antropologia, mas a imagem do antropólogo — que se destaque o gênero — eu tinha. Recordo-me que na primeira semana do curso, em uma aula de “Antropologia I”, eu estava na sala esperando ansiosamente que um homem branco — que se destaque a cor — na faixa dos 40 anos, de chapéu Fedora, calça marrom, camisa clara, cinto, botas e bolsa de couro, entrasse por aquela porta. Em resumo, esperava o Indiana Jones: um explorador de povos desconhecidos, aventureiro de lugares inóspitos — seria o colonizador britânico?

Talvez você esteja rindo agora ou achando muito absurdo, ou as duas coisas. Eu não te julgo, eu também estou rindo enquanto escrevo isso. Não é surpresa que o Indiana Jones não tenha chegado, porém, até que o professor preenchia alguns dos requisitos da minha expectativa não tão fantasiosa. O fato é que, já no primeiro semestre e apesar ou não das fantasias, eu fiquei completamente fascinado pela antropologia.

Como era de se esperar, uma das primeiras obras que lemos foi o icônico “Argonautas do Pacífico Ocidental”, de Bronislaw Malinowski (2018 [1922]). Aquela capacidade única de Malinowski de construir a narrativa do texto etnográfico, introduzindo-nos em uma cena do campo, quase dando a sentir a areia da praia, foi o que me encantou. Aquilo era antropologia, aquilo era uma etnografia. Um dos meus professores costumava destacar o quanto considerava importante, para além do “olhar, ouvir, escrever” (Oliveira, 1996), o cheirar. Pelo texto de Malinowski era quase possível sentir o cheiro do mar e da vegetação litorânea. Isso convenceu a mim, como ainda convence graduandos e pós-graduandos, de que o “trabalho de campo”, grande referencial para o que fazemos, era ou ainda é Malinowski (2018 [1922]).

Com o passar do tempo e a ampliação do que acho que a antropologia é, era, ou passou a ser — tendo trilhado caminhos muito próprios —, comecei a considerar as circunstâncias muito *sui generis*, nas quais Malinowski estava situado. Entre outras

coisas, seus termos de financiamento e a possibilidade de tempo/prazos para permanecer em campo e produzir a sua pesquisa. Sem dúvidas, um contexto muito distinto do que nós, pesquisadores e pesquisadoras, vivenciamos no Brasil nas últimas décadas, com poucas melhorias das condições de trabalho e financiamento de nossas pesquisas. Também importa destacar o contexto histórico que a própria disciplina antropológica se situava naquela época. Estava fortemente atrelada à empreitada colonial e ao imperialismo britânico, no caso de Malinowski. Tal contexto, configurava de forma muito singular o próprio fazer etnográfico, o olhar do antropólogo e sua suposta autoridade na busca por traduzir outras culturas. Há inúmeras problemáticas na construção histórica da antropologia e no lugar que antropólogos e nativos ocupam nessa dinâmica, haja vista que, mesmo se propondo a combater o etnocentrismo, a antropologia o reproduziu, uma vez que o Ocidente “construiu sua imagem diante do resto do mundo como sendo a única cultura capaz de realizar tal movimento de abertura e auto-desdobramento” (Carvalho, 2001, p. 110), conforme tão bem analisado por José Jorge de Carvalho (2001) em “O Olhar etnográfico e a voz subalterna”.

Para além disso, o que nos resta do trabalho de Malinowski? Busco pensar sobre para pensar a antropologia que faço e que estou aprendendo a fazer. Ana Clara Damásio faz considerações que tomo como muito significativas nesse exercício:

É interessante pensar em como alguns textos, como de Malinowski, ainda resguardam as bases do que uma etnografia teria que ser, mas isso incorre, em parte, em como devemos operar em campo. Pude acompanhar um imenso medo de colegas tanto da graduação quanto da pós em fazer, por exemplo, diários de campo. Um medo de não serem “fidedignos” à realidade. Por isso, muitas vezes acabavam optando pela utilização de gravadores e a realização de entrevistas. Todo esse processo apontava que mesmo após as críticas pós-modernas e pós-coloniais, o debate da “ficcionalidade” dos nossos textos não é um debate nem de longe superado. (Damásio, 2020, p. 67-68)

De fato, esse medo povoou minha cabeça em diferentes momentos da produção dessa pesquisa, assim como o medo pela forma como eu estava me colocando em campo e, depois, no próprio texto. Posso dizer que, após avançar no caminho desse processo, interessa-me muito mais o Malinowski do seu diário de campo (1997 [1967]), publicado por sua esposa após sua morte. Com aquele antropólogo eu consigo perceber mais pontos de contato quando penso, sobretudo, no que senti e em como fui afetado pela experiência do campo.

O trabalho que aqui apresento é profundamente atravessado por quem sou e pela posicionalidade a qual assumo, sendo um homem negro, gay e filho da classe

popular campesina cearense. Ou ainda, como afirma Santos (2007, p. 226) e reafirma Ari Lima (2021, p. 418), sou um “negro pesquisador”. Eu não acionei uma suspensão com ares fantasmagóricos de um positivismo secular, para estar em campo. Entre muitas outras coisas, sou um pesquisador que também é militante dos movimentos negros e LGBTQIAP+. Uma suposta incompatibilidade que só ganha eco pelo incômodo de acadêmicos brancos e brancas que se sentem ameaçados e que nunca foram capazes de assumir sua posicionalidade (Nepomuceno et al., 2022).

Pensando agora um início para minha pesquisa, acho que eu poderia destacar vários momentos que, de alguma forma, não sendo início, foram processos anteriores muito importantes. Destaco o ano de 2019, quando tive meus primeiros contatos com as religiões afro-brasileiras. Mas, antes de contar dessa aproximação, quero contextualizar o lugar da minha experiência religiosa, que sempre foi muito significativa na minha trajetória pessoal e acadêmica. Desde a minha adolescência sempre tive uma vivência religiosa cristã muito intensa, tendo nascido em uma família católica apostólica romana, vivi uma primeira experiência religiosa de muito engajamento junto à Igreja, inclusive chegando a alimentar o desejo pelo sacerdócio durante parte da minha juventude. No entanto, no meio desse processo, acabei me tornando evangélico, mais próximo de vertentes cristãs protestantes. Essa segunda vivência durou cerca de dez anos, quando decidi que voltaria para a Igreja Católica e iria em busca daquele sonho antigo de me tornar padre. Essa época coincidiu com meu ingresso na graduação em ciências sociais na UFC.

Em 2018, eu havia conhecido Maia Neto, também universitário, no curso de psicologia da UFC. Maia tinha sido iniciado no Candomblé não havia muito tempo e era meu primeiro amigo afrorreligioso. Eu, que era absolutamente ignorante quanto a esse universo, quis então aproveitar a oportunidade da nossa amizade para conversar sobre o assunto, a fim de conhecer essa outra experiência religiosa. Em uma das primeiras conversas que tivemos sobre isso, eu o perguntava sobre a diferença entre a Umbanda e o Candomblé. Eu imaginava que eram expressões religiosas com muito mais pontos em comum do que diferenças. Maia então riu da minha pergunta, mas também respirou fundo e começou a responder já pontuando enfaticamente que eram realidades distintas.

Fiquei bastante surpreso, afinal, o senso comum me dizia que era tudo “macumba”<sup>1</sup>. Dos vários aspectos que ele destacou, um deixou-me inquieto, instigado para compreender melhor. Segundo ele, a Umbanda seria “muito mais branca” do que o Candomblé, e mais do que isso, que ela teria sido “embranquecida”. Eu que estava a pouco tempo também adentrando no debate racial, do ponto de vista pessoal e acadêmico, achei isso muito curioso. O que, porém, não se tornou um tema de pesquisa, uma vez que à época eu já estava trilhando um outro caminho dentro do curso. Em 2019 também eu já estava no meu terceiro ano de “experiência vocacional”<sup>2</sup>, junto à Ordem dos Frades Menores (OFM), ordem religiosa fundada por São Francisco de Assis no século XIII, e minha amizade com Maia foi o que me levou pela primeira vez a um terreiro de Candomblé, na periferia de Fortaleza.

Foi uma experiência única, diferente de qualquer outra que eu já tenha vivenciado. Ainda que eu estivesse acompanhado de ronaldo, à época nossa amiga em comum e hoje minha companheira, no início sentia-me completamente descolado. Depois fiquei entre a frustração de não entender nada do que estava acontecendo nem do que estava sendo cantado e o encanto com aquilo que me fazia sentir arrepios e uma leve taquicardia. Era mais do que eu estava vendo e ouvindo, era intenso e estranhamente maravilhoso.

Ainda naquele ano, tive a oportunidade de cursar a disciplina de “Antropologia da Religião”, com o querido professor George Paulino. Ela foi de longe uma das melhores experiências do meu processo de formação. Nela tive o primeiro contato com as produções clássicas e mais atuais sobre o campo das religiões afro-brasileiras e pude conhecer uma casa de Umbanda. A disciplina ocorria no período noturno e desde o início o professor George sinalizou que gostaria de levar a turma para conhecer essa casa de Umbanda. Esperei ansiosamente pela visita, que seria também a oportunidade de entender melhor aquelas diferenças sobre as quais Maia havia falado.

Chegado o dia, eu pude perceber a diferença assim que entramos no espaço: havia várias imagens católicas e um grande crucifixo, símbolos muito familiares e

---

<sup>1</sup> O uso no termo aqui, não se configurava de forma pejorativa, como muitas vezes é usado na prática do racismo religioso, não raras vezes, de forma acusatória — “Fizeram macumba pra mim”. Fazia uso do termo à época, por ignorância, compreendendo que as religiões afro-brasileiras eram todas praticantes de “macumba”, o que compreendia enquanto uma forma de “magia”. No capítulo 1, na segunda parte, faço uma breve abordagem histórica do uso do termo no contexto do Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Período de vivência, formação e discernimento para jovens que desejam se tornar religiosos.

significativos para mim, ainda que fosse estranho vê-los naquele espaço. Mais estranho ainda foi ver o ritual ter início com saudações a Jesus Cristo e a Nossa Senhora, com direito a reza de um “Pai nosso” e uma “Ave Maria”. Foi inevitável não comparar com o que eu havia vivenciado no terreiro de Candomblé. As músicas eram todas cantadas em português, as roupas eram diferentes, a dinâmica do ritual só se assemelhava pelo toque dos tambores e pelo movimento em círculo que em algum momento se deu.

Logo as pessoas que, assim como nós, estavam ali como visitantes levantaram-se e foram falar com os seres espirituais presentes por meio das pessoas que participavam do ritual. Conversavam, riam, choravam, saíam emocionadas. Lembro da minha surpresa ao notar que até o professor George entrou na fila para ter aquela estranha interação. Naquela noite as diferenças que Maia havia me falado, ganharam corpo. De fato, eram duas expressões religiosas afro-brasileiras muito distintas. Essas experiências entre 2018 e 2019 aproximaram-me das religiões afro-brasileiras. Mas somente em 2020, quando mudei para Brasília - DF para morar com ronaldo e tentar o ingresso no curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UnB (PPGAS/UnB), foi que comecei mais especificamente o processo que me levaria ao meu tema de pesquisa.

Cheguei em Brasília em fevereiro daquele ano, portanto, um mês antes do Governo do Distrito Federal decretar o isolamento social, em decorrência dos primeiros casos da pandemia da COVID-19. O Governador Ibaneis Rocha, no dia primeiro de março, determinou o fechamento de “atividades não essenciais” das 20 às 05 horas, a partir daquela data, depois de ter sido orientado pela sua equipe da Secretaria de Saúde. O Distrito Federal foi o primeiro a determinar a medida no país. Todas nós sabemos o que veio a partir daí e as estratégias que todas nós precisamos buscar para nos manter vivas e saudáveis, num contexto onde a ameaça não era só o vírus.

Eu havia acabado de chegar em Brasília, não conhecia basicamente nada, nem ninguém, à exceção de ronaldo e algumas amigas dela. A pandemia nos obrigou a permanecer em casa, com toda a tensão daquele primeiro momento, com muitas incertezas e a angústia de ver o tempo passar sem qualquer vislumbre de uma volta à normalidade. Sem a pandemia da COVID 19, eu já tinha muitos motivos para estar passando por um período difícil, haja vista o giro de 180º que minha vida havia dado. Eu havia desistido de ingressar na OFM, havia me assumido gay e me mudado para

outra região do país. Eu já tinha incertezas o suficiente para lidar, que naquele momento se somaram à realidade da pandemia.

Não havia uma perspectiva de emprego, nem de como ou quando aconteceria a seleção para o mestrado do PPGAS/UnB. Busquei formas de me ocupar para além do estudo para o processo de seleção e foi nesse contexto que idealizei, junto com minha amiga, Lia Girão, um podcast chamado “O Hebreu”<sup>3</sup>. Um entre centenas que surgiram nos anos da pandemia, mas pelo qual seguiria em cultivo meu interesse e contato com a antropologia da religião. Nisso também estava a particularidade do projeto, pois eu e Lia, que é socióloga, minha amiga desde a graduação, idealizamos um espaço onde poderíamos dialogar com a nossa formação em ciências sociais e com as nossas experiências religiosas, sendo eu católico e ela evangélica.

Logo na primeira temporada, produzimos uma série de episódios sobre “Pluralismo religioso no Brasil”, o que possibilitou uma aproximação ainda maior com as religiões afro-brasileiras, haja vista a oportunidade que tivemos de entrevistar umbandistas e candomblecistas. Concomitante à experiência de produção do podcast, e também por conta dela, fiz alguns cursos por ensino remoto, dos muitos que também surgiram a rodo durante a pandemia. Foi quando conheci a antropóloga cearense Izabel Accioly, através do seu curso sobre relações raciais e branquitude no Brasil, experiência fundamental para o posterior recorte do que viria a ser a minha pesquisa.

Foi também nesse período que fiz o curso “Teologia de Matriz Africana”, ofertado pela Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, ministrado pelo teólogo e babalorixá<sup>4</sup> Hendrix Silveira. Ocasão na qual recuperei a questão que Maia havia me apresentado ao falar sobre as diferenças entre a Umbanda e o Candomblé, quando afirmou que a Umbanda seria “mais branca”. Bàbá Hendrix, que é sacerdote do Batuque<sup>5</sup> no Rio Grande do Sul, em uma das últimas aulas do curso, chamou atenção para o fenômeno da presença cada vez maior de pessoas brancas nas religiões afro-brasileiras, enquanto a população negra, parecia estar cada vez mais nas igrejas evangélicas pentecostais. Aquilo imediatamente me remeteu ao que

---

<sup>3</sup> O podcast está disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/o-hebreu>. Acessado em 29 de janeiro de 2024.

<sup>4</sup> Que exerce papel de sacerdote, liderança e autoridade no terreiro. O equivalente em outras tradições afro-religiosas a “pai-de-santo”. Por vezes também se referem ao sacerdote como “Bàbá”, que em yorubá significa “pai”.

<sup>5</sup> Religião afro-brasileira praticada no Rio Grande do Sul.

Maia havia falado e ainda ao que eu estava estudando sobre relações raciais e branquitude no Brasil.

Considerei, então, que buscaria investigar esse fenômeno, a presença, supostamente, cada vez maior, de pessoas brancas nas religiões afro-brasileiras e seus possíveis impactos do ponto de vista das relações raciais. Tendo como principal objetivo observar se as relações inter-raciais se reproduzem dentro daquele ambiente religioso, seguindo os mesmos padrões observados na sociedade brasileira, considerando as diversas formas de racismo que são parte integrante da cultura brasileira, como ponderou Lélia Gonzalez (2020).

Compreendendo a cultura enquanto uma forma pela qual as relações sociais são orientadas, ela rompeu com o discurso, inclusive acadêmico à época, que compreendia o racismo em um lugar/espço (social) circunscrito. A autora argumentou como o racismo opera de forma difusa, permeando todas as relações sociais, desde uma separação de acesso a determinados espaços, como a “entrada de serviço”, o “elevador de serviço”, até os espaços habitacionais ocupados pela população negra e branca, assim como as vagas de emprego para quem tem “boa aparência”. Trazendo ao diálogo com Gonzalez (2020), interessa-me como Silvio Almeida (2019) apresenta o caráter estrutural do racismo no Brasil, uma vez que este é um elemento que “integra a organização econômica e política da sociedade” (p.15). Já Cida Bento (2016, 2021), explana como a sociedade brasileira, em especial as suas instituições públicas e privadas, operam a partir do conjunto de valores da branquitude, por meio de um “pacto narcísico” que visa fazer a manutenção dos seus privilégios, haja vista o conjunto de vantagens, políticas, econômicas e simbólicas que a população branca herdou do processo de colonização e escravização da população negra e indígena.

Considerando os aspectos socio-históricos apresentados por esses estudos, procurei ainda alguma primeira materialidade que pudesse me indicar algo acerca das suposições feitas por Maia e Bábá Hendrix. Inicialmente, busquei os dados do censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010<sup>6</sup>. De fato, os dados corroboram com o que havia sido indicado por eles. No Brasil, a Umbanda

---

<sup>6</sup> <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2094#resultado>. IBGE. Acessado em 19 de janeiro de 2024. Procurei até o encerramento da escrita, atualizar os dados a partir do censo de 2022, no entanto, esses dados especificamente, ainda não estavam disponíveis para consulta, de modo que fiz a opção de usar os dados oficiais já disponíveis. Destaco, ainda, que todos os dados demográficos citados no trabalho estão disponíveis em gráficos nos anexos.

contava com 407.331 adeptos, sendo 54,12% o percentual de pessoas brancas, enquanto as negras representavam 45,0% do total. Já com relação ao Candomblé, as pessoas brancas representavam 30,29% de um total de 167.363 adeptos, e as pessoas negras eram 68,45% do total<sup>7</sup>. Somado a esses dados, em “A religião mais negra do Brasil” (Oliveira, 2015), Marcos Davi discute a presença majoritária de pessoas negras nas igrejas pentecostais do país.

Segundo dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), passamos de 11.951.347 (Censo de 2000) para 22.785.426 (Censo 2010) de negros evangélicos. Desses, 14.545.768 são pentecostais, enquanto a população negra de umbandistas e candomblecistas tem um total de 297.988 pessoas. (Oliveira, 2015, p. 18)

Esses dados ratificaram o cenário sugerido anteriormente e ofereceram insumos concretos para que eu buscasse encaminhar minha pesquisa com enfoque nesse recorte racial nos espaços afrorreligiosos.

## **II. Revendo caminhos: relação entre raça e religião nas ciências sociais**

No Brasil, as produções acadêmicas acerca das temáticas raciais, principalmente pensando na articulação entre “religião” e “raça”, são recorrentes e de longa data nas ciências sociais, sendo parte importante do seu próprio processo de formação enquanto “campo acadêmico” (Reis e Teixeira, 2021, p. 11). Raimundo Nina Rodrigues (1935) foi pioneiro ao abordar essa intersecção entre religião e raça ao analisar o Candomblé, de uma perspectiva biologizante e inclinações eugenistas, servindo inclusive de base para Gilberto Freyre ([1933] 1995) firmar “o negro” enquanto problema antropológico.

Não se restringindo a essa intersecção entre religião e raça, mas pensando o aspecto racial de forma mais ampla, “o negro”, outras pesquisas foram feitas. Donald Pierson ([1945] 1971), Ruth Landes ([1947] 2002), Caio Prado Júnior ([1961] 1994), Florestan Fernandes ([1964] 2008) e Roger Bastide (1971), para citar alguns, deram sequência à produção acerca da temática “do negro” no âmbito das ciências sociais. Para citar apenas dois outros exemplos de discussões muito relevantes e que também são marcadores mais recentes, as produções de José Jorge de Carvalho (1978; 2004; 2011) e Rita Segato (1984; 1995).

---

<sup>7</sup> Para uma análise crítica dos dados do IBGE acerca das religiões no Brasil, conferir o estudo de Faustino Teixeira (2013).



Ari Lima e Nana Alves chamam a atenção para o fato de que o contexto afroreligioso no Brasil “não motivou estudos e debates sobre relações raciais, sobre a percepção da raça e do racismo” (2013, p. 7). Como veremos mais adiante, só na década de 1990, temos o primeiro estudo com esse recorte. Em outro artigo, Lima e Alves, reiteram que a produção dessa primeira leva de autores clássicos estava engajada com uma política racial que “objetivava demonstrar uma convivência de raças e etnias diferentes com poucas tensões e colocar o Brasil como um exemplo de democracia racial” (2015, p. 586).

É possível notar uma característica de abordagem marcante, sobretudo, nessa primeira leva de produções, a saber, o foco no “problema do negro” ou na “cultura negra”. O que Osmundo Pinho (2019) identifica como uma “tradição”, supostamente “nacional”, do que ele nomeia de “estudos sobre o negro”. Cida Bento (2016) faz considerações muito interessantes, ao olhar o quadro histórico dessa primeira leva de produções, usando como exemplo as obras de Florestan Fernandes. A autora chama atenção para o primor com que o estudioso se debruçou sobre o “negro”, seu lugar na estrutura social escravocrata, e mesmo no pós-abolição. No entanto, Bento destaca que há, por parte de Florestan e de outros estudiosos do mesmo período, um silêncio sobre o branco, seu papel na escravidão e sua herança pós-escravista.

Diante dessa tendência a olhar sempre para “o negro”, frequentemente com uma perspectiva de “documentação de aspectos culturais” (Pinho, 2019), a presente pesquisa oferece contribuições para o campo das relações raciais no âmbito da antropologia, na medida em que parte do contexto dos espaços afro-religiosos com foco: i) não nos aspectos de ordem estritamente religiosa/ritual, mas na construção de relações inter-raciais; ii) na base conceitual que investiga o conjunto de valores e normas que constituem a “branquitude” e a manutenção do seu “pacto narcísico” (Schucman 2012; Piza, 2016; Bento, 2016; 2022).

Abordar essa temática é recuperar uma discussão que já se apresentava nos trabalhos de autores fundamentais para nossa disciplina, como é o caso de Franz Boas ([1938] 2011), um dos primeiros a discutir a questão racial num movimento de crítica ao que se havia produzido até então. É também se debruçar sobre a própria construção da sociedade brasileira sob vários aspectos, sejam eles econômicos, políticos, sociais, étnicos, simbólicos, religiosos, morais, ou, ainda, daquilo que convencionou-se nomear de “cultura brasileira” ou “identidade nacional” (Ribeiro, 1981; 1995; Bosi, 1987; Guibernau, 1997; Ortiz, 2013; Gonzalez, 2020).

Tendo como objetivo geral a investigação acerca de como se constroem e operam as relações, em um contexto inter-racial, de uma casa de Umbanda em Brasília - DF, tenho como foco analítico de partida, a presença majoritária de pessoas brancas e os possíveis impactos dessa presença na constituição das dinâmicas relacionais inter-raciais. A presente pesquisa se reposiciona em diálogo com outros trabalhos desse campo, por meio do processo de virada de perspectiva (pensar “o negro”, pensar “o branco”), buscando os trabalhos pioneiros e os que se seguiram sob esse horizonte de investigação.

Antes de falar brevemente sobre cada um desses trabalhos, quero acordar o uso de alguns termos, noções e conceitos que estão presentes ao longo do texto. A saber, ao usar religiões “afro-brasileiras”, estou referindo-me a uma ampla gama de expressões religiosas heterogêneas, que carregam influências culturais africanas, indígenas e outras trazidas pelo colonizador branco europeu. São exemplos dessas religiões o Tambor-de-mina maranhense, o Xangô pernambucano, o Candomblé da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, juntamente com a Umbanda e o Batuque gaúcho. É fundamental compreender, aquilo que destaca Hendrix Silveira (2020): a formação dessas religiões no contexto brasileiro, está intimamente ligada ao tráfico transatlântico de africanos sequestrados em África e trazidos ao Brasil, sob o regime da escravidão. Sendo, portanto, religiões também de caráter diaspórico que aqui foram “(re)estruturadas” (p. 68).

Compreendendo o caráter diaspórico dessas religiões e inspirado pelo trabalho de Ari Lima e Nana Alves (2015), ao pesquisar o Candomblé baiano, é que faço a opção de usar o termo religião de “orientação africana”, e não de “matriz africana”. Já, quando faço uso do termo “terreiro”, estou tomando como referência Muniz Sodré (1988, p. 170):

[...] o terreiro é uma construção substitutiva destinada a preencher brechas da separação entre escravizados e a terra de origem, mas como um núcleo reelaborador e criador de símbolos suscetíveis de exprimir uma experiência original do mundo desconhecido.

Para além desta referência, o termo também assume outras significações enquanto categoria êmica do campo em que realizei a pesquisa. De modo que nem sempre tem um referencial que dialoga com a ideia apresentada por Sodré (1988), haja vista a singularidade de ser um *Terreiro*<sup>8</sup> de Umbanda, com influências próprias,

---

<sup>8</sup> As palavras em itálico são categorias êmicas. No caso de “*Terreiro*”, com ‘T’ maiúsculo, é uma referência direta ao “*Terreiro*” de Umbanda, onde realizei a pesquisa. Quando faço o uso de “*terreiro*”,

advindas do seu processo de fundação, que ficarão melhor compreendidas ao longo do texto.

Ao falar sobre “raça”, refiro-me a uma construção histórica e relacional, atravessada por elementos políticos, econômicos e simbólicos que operacionalizam as lutas pelo poder, estando profundamente atrelada à expansão mercantilista do século XV e que veio a constituir o ideal filosófico do “homem universal”, a saber o homem branco europeu. Sendo ainda uma construção social de caráter interseccional quanto a gênero, sexualidade, origem/territorialidade, cor e aspectos fenotípicos (Lima, Alves, 2013; Akotirene, 2019; Almeida, 2019). Quanto ao “racismo”, este é um fenômeno complexo e que se manifesta de muitas formas (Lima, 2019), tendo sempre a raça como fundamento, para a efetivação de um sistema de práticas conscientes e inconscientes que ocasionam um sistema de vantagens e desvantagens ou privilégios para determinados grupos ou indivíduos, conforme o seu perfil racial (Almeida, 2019, p. 22-23). Para essa pesquisa, interessa observar, especialmente, o caráter estrutural e institucional do racismo (Almeida, 2019; Cida Bento, 2016; 2022).

Por fim, ao lançar mão do conceito de branquitude, refiro-me a um conjunto de valores atrelados à experiência de ser uma pessoa branca no Brasil, o que incide diretamente sobre um amplo sistema de privilégios, advindos do processo histórico de colonização e escravização de pessoas negras e indígenas. Esse que, aliado a uma ideia de superioridade racial branca, operacionaliza um sistema de vantagens e desvantagens em que a branquitude é beneficiada do ponto de vista econômico, político e simbólico (Piza, 2016; Schucman, 2012; Bento, 2016; 2022).

Seguindo, segundo Jonas França (2018), a primeira pesquisa publicada que se dedica a pensar a presença de pessoas brancas em *terreiros*, nesse caso o Candomblé, é de 1993 realizada em São Paulo sob o título “A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo” (Amaral e Silva, 1993). Considerando que o Candomblé é “conhecido, tradicionalmente, como ‘religião negra’” (p. 99, 1993) — haja vista os dados do IBGE apresentados anteriormente —, a pesquisa buscou investigar as relações nos *terreiros* de Candomblé sob os aspectos de raça, classe social e gênero. Seu interesse era compreender, entre outros aspectos, qual a percepção de

---

com ‘t’ minúsculo, me refiro de forma generalista aos espaços afrorreligiosos. As interlocutoras se referem ao “*Terreiro*” também de outras formas, “*Casa*”, “*Casa de axé*” ou “*Centro*”. Este último com bem menos frequência. De modo que, ao longo do texto, faço uso desses termos para me referir ao *Terreiro* onde realizei a pesquisa. O uso de *casa*, com ‘c’ minúsculo, segue o mesmo princípio de *terreiro*.

peessoas negras e brancas, acerca de possíveis relações entre a prática/vivência religiosa no *terreiro* e a cor da pele. Nessa análise foi possível observar um entroncamento entre classe e raça que resultou em diferenciações nas relações internas dos *terreiros*, inclusive com interferências diretas no processo iniciático no Candomblé.

Outro trabalho, agora pensando o Batuque, no Rio Grande do Sul, é o artigo intitulado “As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul” (Oro, 1996), apresentado em um dos GT 's do XX Encontro Anual da ANPOCS<sup>9</sup>. Com foco em *terreiros* que fossem frequentados por “brancos” e “não-brancos”, o interesse de Pedro Oro era “saber se neles se reproduzem as desigualdades raciais que se verificam no dia-a-dia da sociedade gaúcha (e brasileira) [...]” (p. 01, 1996). Interessava-lhe ainda saber se pessoas negras eram de alguma forma privilegiadas naquele espaço, bem como averiguar se a questão racial era ou não abordada no *terreiro*. Pedro Oro afirma ter constatado o “mesmo modelo de relações sociais e raciais que ocorre no cotidiano da sociedade” (p. 12, 1996), ou seja, a reprodução do racismo.

O interesse por esse campo é retomado na primeira década dos anos 2000 com a tese de doutorado de Robson Cruz (2008), sob o título “Branco não tem santo: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé”. Cruz encontra no curso de sua pesquisa um “essencialismo cultural e racial” que, em definindo uma “essência negra” da religião, finda por apagar elementos “regionalistas” brasileiros e mesmo africanos, insistindo no lugar exacerbado da “diferença racial” (2008, p.161). Sua análise está também empenhada na compreensão de consequências advindas da fusão entre “raça” e “cultura” na constituição de um “sujeito negro” e no discurso de que “branco não tem santo”. Considerando ainda as tensões que atravessam concepções acerca do que seria “enegrecer” e “africanizar-se” de sujeitos “brancos”.

Outro trabalho mais recente, intitulado “Pai de santo doutor: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos” (Santos e Santos, 2013), analisa o perfil dos pais e mães de santo, no contexto de Salvador, a partir dos recortes de escolaridade, gênero e cor da pele a fim de compreender como estes são vistos dentro do *terreiro*.

Por fim, “Relações raciais, racismo e identidade negra no candomblé baiano de Alagoinhas” (Lima e Alves, 2015) analisa os *terreiros* de Candomblé da cidade de

---

<sup>9</sup> Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

Alagoinha, na Bahia, com intuito de identificar seu público em termos de identidade racial, “supostas relações raciais” (p. 585) e suas dinâmicas no espaço religioso. A investigação mostrou que ainda havia uma maioria fenotipicamente negra nos *terreiros* de Alagoinhas. Já com relação a um terreiro em específico onde se buscou aprofundar dados da pesquisa, há algumas semelhanças com o perfil do *Terreiro* onde realizei minha pesquisa, com certos discursos que surgem nesses espaços de relações inter-raciais, como poderemos ver nos capítulos a seguir.

### III. Sondando o Campo

Em 2021, quando ingressei no mestrado e passei já a sondar algum *terreiro* onde pudesse vir a fazer minha pesquisa de campo, a maioria dos *terreiros* em Brasília, se não todos, estavam fechados ou com atividades muito reduzidas e/ou restritas à sua membresia. O *Terreiro*<sup>10</sup> onde realizei o campo foi o primeiro com o qual consegui fazer um contato efetivo e articular uma visita já em 2022. Ainda assim, muitos *terreiros* permaneciam fechados ou em funcionamento restrito por conta da pandemia da COVID-19.

Há algum tempo eu tinha interesse em visitar especificamente esse *Terreiro*, uma vez que já tinha ouvido falar dele várias vezes desde que me mudei para Brasília em fevereiro de 2020. Passado o tempo e aproximando-me mais daqueles poucos contatos e amizades que tinha em Brasília à época, quase todas servidoras públicas, descobri que algumas delas costumavam frequentar esse *Terreiro*. Sendo todas elas servidoras da mesma instituição, o fato me chamou bastante atenção, ao que passei a ter interesse em conhecer o *Terreiro*.

A primeira oportunidade surgiu somente no final de maio e início de junho de 2022. Eu havia ido almoçar com Ronaldo em um restaurante na Vila Planalto, em Brasília, com algumas amigas desse grupo de servidoras. Uma dessas amigas, sabendo do contexto da minha pesquisa do mestrado e ciente de que eu estava procurando um *terreiro* para fazer minha pesquisa de campo, apresentou-me sua colega, Bárbara<sup>11</sup>, também servidora e que era *filha* exatamente daquele *Terreiro* que há muito eu desejava conhecer.

---

<sup>10</sup> Faço a opção, considerando alguns aspectos delicados da presente pesquisa, em não identificar o *Terreiro* onde fiz a pesquisa de campo.

<sup>11</sup> Todos os nomes das interlocutoras da pesquisa são fictícios.

Em uma breve conversa, Bárbara contou-me que também era antropóloga formada pelo PPGAS/UnB. Fiquei surpreso e feliz por acreditar que ela poderia vir a ser uma ponte muito importante com o *Terreiro* vindo a facilitar minha aproximação. Ao ouvir sobre a minha pesquisa, ela disponibilizou-se prontamente a me ajudar e logo disse em tom de alerta — “Minha Casa é muito branca” — sinalizando que a maioria das *filhas, filhos e filhas*<sup>12</sup> da *Casa*, inclusive seu *babalorixá*, eram pessoas brancas.

Lembro de ter pensado que o perfil da *Casa* era perfeito para o recorte da minha pesquisa. Porém, senti-me um tanto frustrado quando ela disse se tratar de uma *Casa* de Umbanda, pois naquele momento eu acreditava que seria mais interessante investigar as minhas questões da pesquisa em um *terreiro* de Candomblé, por conta daqueles dados iniciais que indicavam que os *terreiros* de Candomblé teriam mais pessoas negras, mas que vinha experimentando um aumento no número de adeptos brancos. Bárbara, de fato, veio a ser de grande ajuda, uma vez que foi por intermédio dela que pude acessar o campo: em julho de 2022 eu fiz minha primeira visita a sua *Casa de axé*.

O *Terreiro* está localizado em uma região de chácaras em Brasília. Situando muito brevemente a capital federal do país, Brasília foi inaugurada em 21 de abril de 1960, pelo presidente Juscelino Kubitschek, que decidira transferir a então capital da República, do Rio de Janeiro para o Planalto Central, na região Centro-oeste do país<sup>13</sup>. Conforme dados do último censo do IBGE (2022)<sup>14</sup>, Brasília tornou-se a terceira cidade mais populosa do país, considerando a soma da população das suas 35 Regiões Administrativas. A sua principal atividade econômica vem de sua função administrativa por ser a sede do Estado brasileiro. Em 2021, o salário médio mensal era de 5,1 salários mínimos. Brasília, quando contada enquanto estado, por ser Distrito Federal, tem o 8º maior Produto Interno Bruto (PIB) do país. No entanto, é importante destacar que a realidade econômica das 35 regiões administrativas é marcada por muita desigualdade social e econômica, com muitas debilidades no acesso da população mais pobre às políticas públicas.

---

<sup>12</sup> As pessoas que integram a *Casa*. “Filhas” é um recurso de linguagem neutra de gênero, considerando que há pessoas não-binárias na *Casa*, a quem me refiro pelo pronome “elu” (elu é filhe da *Casa*). A não-binariedade engloba pessoas que não se identificam com a designação de gênero como “homem” ou “mulher”.

<sup>13</sup> A transferência era prevista desde a primeira Constituição Republicana, de 1891.

<sup>14</sup> Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/df/brasil/panorama>. Acesso em 19 de janeiro de 2024.

#### IV. Alinhamentos metodológicos

Busco um pretense equilíbrio entre aquele ideal inspirador de Malinowski (2018) e as lúcidas considerações de Mariza Peirano (2014) que, olhando para a experiência de Malinowski, apresenta um caminho possível para se realizar uma boa etnografia, o que o faz indicando três condições:

- i) consideram a comunicação no contexto da situação (cf. Malinowski); ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica. (2014, p. 386)

Mesmo indicando tais condições, Peirano reitera que não há receitas para se traduzir o que foi “ação vivida”. Somo a essas contribuições o caractere que considero fundamental para a etnografia que busquei fazer: o lugar de “negro pesquisador” (Lima, 2021), assumindo minha posicionalidade em campo (Damásio, 2020; 2022).

No campo, realizei observação participante e fiz uso intensivo do caderno e diário de campo (Malinowski, 2018; Rocha e Eckert, 2008), realizando meu campo entre julho e setembro de 2022. Em relação ao caderno de campo, fiz uso dele em todas as ocasiões em que estive em campo, fazendo o máximo de anotações que conseguia. Assim o fiz por receio de esquecer de coisas importantes que havia observado e para que fosse um recurso no auxílio da escrita do diário de campo. Durante a escrita desta dissertação, voltei inúmeras vezes ao diário de campo e ao caderno de campo. Fiquei com a sensação de que em algumas ocasiões eu poderia ter feito menos anotações e privilegiado apenas ver, ouvir, cheirar e interagir. No início fiz um esforço para sempre escrever o diário de campo no mesmo dia em que estivera em campo, o que sempre foi muito difícil, dado o cansaço com o qual eu sempre voltava para casa. Passei a fazer os registros no dia seguinte, o que sempre me deixou com a sensação de que algo se perdia nesse hiato. De todo modo, sempre escrevi registros extensos no meu diário, sempre buscando registrar tudo que eu havia observado, bem como minhas primeiras impressões.

Realizei entrevistas semiestruturadas e questionário com perguntas objetivas (Beaud e Weber, 2007; Goldenberg, 2004). No que se refere às entrevistas semiestruturadas, realizei ao todo 10 entrevistas, com 9 pessoas utilizando dois

roteiros distintos. Um desses, destinado a *filhas, filhos e filhas da Casa*<sup>15</sup>, que trazia questões relacionadas à trajetória religiosa dessas pessoas até chegar ao *Terreiro*; questões relacionadas às suas percepções acerca da origem e influências da Umbanda; questões relacionadas às suas percepções sobre o perfil racial da *Casa*; e por fim, questões relacionadas ao fenômeno do racismo no Brasil. Esse foi o roteiro que usei para entrevistar as primeiras oito pessoas. O outro roteiro, trazia questões mais gerais sobre a história e organização do *Terreiro* e foi utilizado apenas nas duas entrevistas que realizei com Francisca, *ialorixá*<sup>16</sup> da *Casa*.

A dinâmica das entrevistas se deu da seguinte forma. Uma primeira pessoa ofereceu-se para ser entrevistada depois de uma breve conversa que tivemos em uma das oportunidades em que estive na *Casa*. Tendo entrevistado essa primeira pessoa, pedi para a mesma indicar mais duas pessoas, de preferência, uma negra e outra branca. Essa dinâmica seguiu em outras entrevistas até que eu tivesse um número satisfatório de pessoas para entrar em contato, já que nem todas as pessoas indicadas aceitaram dar entrevista. Nesse processo, busquei controlar, além do aspecto racial, os recortes de gênero e tempo de ingresso na *Casa*. Nesse sentido, das pessoas entrevistadas, cinco eram mulheres, sendo quatro mulheres negras e uma branca. Destaco que a única mulher branca que consegui entrevistar, foi a própria *ialorixá*<sup>17</sup>. Entrevistei ainda três homens, um negro e dois brancos e, por fim, uma pessoa não-binária, branca.

Quanto ao questionário objetivo, esse estava dividido em duas categorias: a primeira, com o maior número de perguntas, objetivou fazer um levantamento dos dados demográficos das pessoas que compunham a *Casa*; a segunda categoria, contando com três perguntas, investigava a percepção das pessoas que integravam a *Casa* sobre o racismo no Brasil. Utilizei a para a aplicação do questionário, a ferramenta de formulários da Google, tendo repassado o link de acesso para Francisca que o disponibilizou no grupo de Whatsapp da *Casa*. O formulário recebeu, ao todo, sessenta e duas respostas, número muito significativo, considerando que à época o *Terreiro* contava com cerca de cem pessoas.

---

<sup>15</sup> Este roteiro está disponível no anexo VIII.

<sup>16</sup> Em geral, desempenha as mesmas funções do *babalorixá*.

<sup>17</sup> Francisca é *ialorixá*, está na faixa dos 40 anos e era integrante da *Casa* há 8 anos. Irei pontuar esses dados apenas com relação às pessoas que foram entrevistadas.



## V. Abrindo os caminhos

No primeiro capítulo, faço uma divisão em duas partes. Na primeira, conto sobre o meu ingresso no campo, descrevendo minha primeira ida ao *Terreiro*, com os desafios de chegar, os desconfortos com as interações inesperadas, minha resistência quanto a realizar minha pesquisa nesse *Terreiro* e meus dilemas quanto à minha posicionalidade em campo. Depois faço um panorama sobre a história e organização da *Casa*, mostrando como sua fundação está diretamente ligada à própria história da Umbanda no Brasil. Em seguida, apresento e faço uma breve análise sobre os dados demográficos coletados junto à *Casa*. Já na segunda parte do capítulo, apresento e discuto as disputas narrativas acerca da história da Umbanda, e como essas disputas estavam atravessadas pelo elemento racial.

No segundo capítulo, me dedico a apresentar e analisar os tensionamentos raciais que se mostraram presentes dentro do *Terreiro*. As entrevistas são o principal recurso para as discussões desse capítulo, de modo que privilegiei trazer vários trechos dos relatos das interlocutoras a fim de analisar suas percepções acerca do perfil racial majoritariamente branco da *Casa*. Apresento a formulação de uma espacialidade, compreendida em *dentro, fora, micro e macrouniverso*, que institui um interdito em relação às pautas *do mundo*, o que impacta diretamente nas possibilidades de efetivação do debate racial dentro do *Terreiro*. Discuto o lugar das mulheres, sobretudo mulheres negras, como agentes que transitam nas fronteiras dessa espacialidade por suas insistências nas *pautas do mundo*. A permanência de pessoas negras, noções de acolhimento e as possíveis causas da formação de uma maioria branca na *Casa*, são outros aspectos abordados nesse capítulo.

No terceiro e último capítulo, faço um resgate dos relatos de parte das interlocutoras negras, sobre a sua autopercepção racial. Elas falaram disso enquanto um processo, uma construção. Uma vez que nem sempre se perceberam enquanto mulheres negras. Seus relatos me atravessaram profundamente, considerando que eu também tive uma trajetória semelhante até compreender-me enquanto um homem negro. Buscando, então, fazer um diálogo entre as nossas trajetórias enquanto pessoas negras, discuto o processo de racialização de pessoas negras e brancas pautando suas idiosincrasias e como, no caso de pessoas negras, esse processo é diretamente atravessado pela experiência do racismo. Por fim, proponho ainda uma

breve discussão sobre como a constituição de uma consciência racial está relacionada ao processo de autopercepção racial.

## Capítulo 01

### Do encontro com Exú à Umbanda de Seu Sete: disputas narrativas em torno da fundação e refundação da Umbanda.

#### Parte I - Ingresso no campo, história e organização da Casa

##### I. Encontrando Seu Tranca Rua

Em 2022 a Casa estava realizando as *giras*<sup>18</sup> abertas ao público, quinzenalmente e de forma ainda muito restrita em decorrência da pandemia. As *giras* recebiam um número limitado de pessoas, durante os cinco dias anteriores à sua realização, a Casa disponibilizava uma lista a ser preenchida por *pacientes*<sup>19</sup> que pretendiam buscar atendimento. Para integrar a lista, era solicitado a apresentação do RG, juntamente com o comprovante de vacinação contra a COVID 19. Uma vez aceito na lista, cada *paciente* recebia um número de inscrição com horário para o atendimento, que deveria ser apresentado no dia da *gira*, juntamente com a documentação.

Ainda em junho, cheguei a pôr o nome na lista para ir a uma das *giras* daquele mês, porém em decorrência de vários imprevistos e problemas pessoais, fui obrigado a desistir. Conversei com Bárbara sobre minha situação e ela se mostrou muito compreensiva, tranquilizando-me de que não haveria problema algum e eu poderia me programar para um momento mais oportuno, em que estivesse em uma situação mais confortável. Vale mencionar que, além das *giras*, a Casa realizava semanalmente o *desenvolvimento*<sup>20</sup>, que costuma ser limitado às *filhas*, *filhos* e *filhes*.

Em julho surgiu uma nova oportunidade de ir à Casa. Novamente coloquei meu nome na lista, mesmo não estando tão confortável para ir, dessa vez pelo fato de ter de ir sozinho. Diferente da impressão que as pessoas costumam ter sobre mim, eu sou uma pessoa muito tímida, que fica nervosa e muito ansiosa em espaços novos, com pessoas desconhecidas. Sempre que posso, nesses primeiros contatos, busco estar acompanhado, na tentativa de superar o meu desconforto que, às vezes,

---

<sup>18</sup> A *gira* é o principal momento ritual do *Terreiro*. Costuma ser aberto ao público e é a ocasião em que as pessoas buscam atendimento.

<sup>19</sup> São as pessoas que procuram o *Terreiro* em busca de atendimento, o público em geral.

<sup>20</sup> Desenvolvimento é um momento de encontro, dedicado à formação das pessoas que integram a Casa. Ainda nesse capítulo, o abordarei de modo mais detalhado.

consegue prejudicar a minha interação com as pessoas ou com o próprio ambiente em questão. Eu havia chamado minha companheira, ronaldo, e ela chegou a convidar uma outra amiga, porém, para o triunfo da minha ansiedade, ambas tiveram imprevistos e não puderam me acompanhar.

Tive de ir sozinho, buscando lidar da melhor forma possível com o meu desconforto, uma vez que Bárbara já havia falado de mim para o *bàbá* e ele havia pedido para que, inicialmente, eu buscasse visitar a *Casa* em uma *gira*. Compreendi que, se eu desejava me aproximar da *Casa* e conhecer de fato as pessoas que a integravam, aquela era uma formalidade pela qual eu precisava passar. Seria importante ainda como uma forma de demonstrar respeito e, sem dúvida, uma oportunidade para uma primeira experiência de observação naquele campo.

Meu horário previamente agendado por meio da lista foi o das 18 horas. Programei meu deslocamento utilizando o serviço da Uber, uma vez que já havia constatado que a localização da *Casa* (uma região de chácaras a qual não está contemplada pelas rotas do transporte público) dificultaria bastante o acesso, haja vista que não tenho transporte próprio. Procurei sair de casa com bastante antecedência.

O motorista, um homem branco, logo começou a conversar comigo e, ao ouvir que eu estava indo a um *Centro* de Umbanda<sup>21</sup>, perguntou-me se eu era da religião, ao que respondi que não, estava indo a trabalho. Por um breve momento senti muito receio de que aquela conversa fosse me levar a alguma situação de racismo religioso. O que não aconteceu. Ele apenas insistiu no assunto querendo saber impressões minhas sobre a realidade do racismo em nossos dias. O desagrado veio mais adiante, o GPS nos levou para o endereço errado. Ele precisou corrigir a rota, o que me preocupou já que não gostaria de chegar atrasado na minha primeira ida à *Casa*.

Seguindo para o endereço, saímos da rodovia e seguimos por uma estrada de terra, o que me preocupava, pois, alguns motoristas da Uber já recusaram viagens em outros contextos comigo, ao serem informados dessa característica no trajeto. Porém, o motorista não fez qualquer reclamação e chegamos, enfim, com um atraso de cerca de 15 minutos. Percebi que o estacionamento já estava bastante cheio e notei uma

---

<sup>21</sup> Nesse primeiro momento, sem o efetivo contato com as interlocutoras, eu ainda me referia ao *Terreiro* como *Centro*, uma vez que ouvia outras pessoas em Brasília assim nomearem, mesmo quando a *casa* era de Umbanda. As interlocutoras também usam o termo para se referir ao *Terreiro*, porém, com muito menos frequência.

pequena fila que se formava na entrada da Casa, a qual já se pode visualizar desde adentrado o estacionamento.

Havia uma pequena escada por onde as pessoas eram orientadas a seguir. Duas jovens, vestidas todas de branco, trajando uma longa saia, faziam a recepção das *pacientes*, orientando as pessoas, na base da escada, a fazerem uma breve saudação diante de duas pequenas casinhas de cerca de meio metro de altura. Eram as *tronqueiras* de *Exú* e *Preto-velho*<sup>22</sup>. A primeira saudação, feita a *Exú*, inclinando o tronco para frente e batendo as palmas das mãos três vezes, depois com as duas mãos juntas, com os dedos entrelaçados e com as palmas das mãos voltadas para o chão, deveria ser dita a saudação. Na *tronqueira* de *Exú*, me explicaram em outra oportunidade, se deixa a energia que levamos da rua. A segunda saudação, feita aos *Pretos-velhos*, faz-se de joelhos em frente à *tronqueira*, fazendo um gesto de cruz com os dedos no chão e dizendo a saudação. Na *tronqueira* de *Preto-velho* se pega energia para entrar na Casa.

Depois das saudações, pude subir os degraus da entrada, onde precisei apresentar meu número de inscrição, para que meu nome pudesse ser conferido na lista, juntamente com meu RG e comprovante de vacinação. Acabei tendo dificuldade de localizar o comprovante no meu celular, pois havia esquecido que seria necessário, o que atrasou um pouco mais a minha entrada. Sem o comprovante de vacinação, juntamente com o uso obrigatório de máscara, não era permitida a entrada na Casa. Finalmente, encontrei o comprovante e tive a entrada autorizada. O espaço principal da Casa é um galpão com uma ampla varanda, com as paredes todas pintadas de branco. Logo quando subimos os degraus da entrada, o galpão está à esquerda, onde há um portão grande que permite visualizar todo o *congá*<sup>23</sup> onde a *gira* acontece. No entanto, os *pacientes* não entram por esse portão. Seguindo só um pouco adiante, pude acessar a varanda onde os *pacientes* ficam aguardando para serem chamados pelas *entidades*.

Dessa varanda que funciona como uma sala de espera, é possível ver tudo que acontece no *congá*, uma vez que há apenas uma mureta que separa os dois espaços, contando com uma entrada bem ao centro, o que permite também que as *entidades*

---

<sup>22</sup> *Exú* e *Preto-velho*, são alguns dos seres espirituais, chamados pelas interlocutoras de *entidades*, com as quais médiuns da Casa trabalham. Trabalho aqui significa trabalho religioso, no atendimento direto às pessoas que procuram o *Terreiro*.

<sup>23</sup> O espaço sagrado onde acontece a *gira* propriamente dita, ao qual pacientes só têm acesso quando são chamados.

possam ver e se comunicar com quem está na varanda. Percebi que as entidades geralmente vêm até a mureta, olham para quem estava aguardando e chamam ou apontam para alguém. Logo depois, a pessoa que está fazendo a *cambonagem*<sup>24</sup> daquela entidade vem até a varanda chamar a paciente e levá-la para dentro do *congá* onde era recebida pela *entidade* que a havia chamado.

Há bancos de madeira e várias cadeiras na varanda. Eu sentei em um que ainda estava vazio, tirei meu caderninho do bolso e comecei a fazer algumas anotações, registrando as minhas primeiras impressões do espaço. Observei as pessoas que, pelo que entendi, eram *filhos, filhas e filhas* da *Casa*, todas vestidas de branco, homens de calça e mulheres de saia. Dentre elas, identifiquei o *babalorixá*. Ele estava *incorporado*<sup>25</sup>, era seu *Zé Pilintra* já atendendo algumas pessoas.

Eu não pude deixar de notar, logo que sentei e comecei a observar com mais atenção, que a grande maioria das pessoas era fenotipicamente brancas. Fossem as pessoas da própria *Casa* ou *pacientes*. Fiquei procurando alguém que destoasse daquele perfil. Localizei pouquíssimas dentre *filhas, filhos e filhas* da *Casa*, bem como entre as *pacientes*. Vi que um dos *ogãs*<sup>26</sup> era homem negro de pele retinta. Duas ou três mulheres que auxiliavam na entrada e saída das *pacientes* do *congá*, também eram negras. Notei entre as *pacientes*, um senhor negro de cabelos grisalhos e depois uma senhora negra, já idosa a quem ouvi uma das *filhas* da *Casa* apresentar como sua mãe.

Num primeiro momento, pareceu-me que todas as pessoas *incorporadas* em atendimento, eram brancas. Enquanto fazia minhas anotações, uma das *filhas* da *Casa*, uma moça negra com cabelo lindamente trançado, veio me chamar, pois uma das *entidades* queria falar comigo. Levantei já tirando minhas sandálias, pois tinha notado que as pessoas entravam todas descalças. O chão da varanda era todo coberto de pequenas pedras, o que incomodava um pouco ao ficar descalço. A moça orientou-me a também retirar meus pertences que fossem de metal, como brincos, anéis, chave, carteira, celular. Justificou que aquilo era necessário por uma questão “energética” e me ensinou outra saudação antes de entrar. De frente à entrada, havia

---

<sup>24</sup> Serviço de auxílio aos *médiuns* que estão trabalhando com as *entidades*. A pessoa que auxilia é chamada de *cambone*.

<sup>25</sup> Significa que a *entidade* está se manifestando através daquele corpo. Este funcionaria como um instrumento pelo qual ela passa a agir.

<sup>26</sup> Cargo ritualmente muito importante. Dentre outras funções, é responsável por tocar os atabaques durante os ritos. Mais adiante falo um pouco mais sobre os cargos.

uma espécie de altar, o *aledá*<sup>27</sup>, com várias imagens de santos, orixás e *entidades*, algumas sobre uma mesa e outras fixadas em suportes junto da parede ao fundo da mesa.

As imagens de orixás, todas pretas, estavam sempre ladeadas pelo santo com quem sincretizam, com a exceção da que estava no topo, fixada acima de todas as outras — “aquele é Oxalá” — disse a moça. Eu facilmente identifiquei a imagem como sendo de Jesus Cristo, mais especificamente, a que faz referência no Catolicismo Romano, ao Sagrado Coração de Jesus. Minha trajetória católica, onde quase me tornei frade, foi quem falou mais alto naquele momento. Olhando para Oxalá, eu deveria me curvar e bater as palmas das mãos três vezes dizendo a saudação.

Aguardei poucos instantes, porém o suficiente para ficar muito nervoso e desconfortável. Por mais que tivesse ido a campo ciente da possibilidade de ter de falar com alguma das *entidades*, eu esperava e torcia para não ser chamado por nenhuma delas. Um rapaz veio para me levar até à *entidade*. Ele pareceu ser um jovem negro de pele clara e com cabelos crespos. A máscara não me permitiu ver seu rosto. Todas as pessoas usavam máscara, à exceção das incorporadas realizando atendimento. Chegando até a entidade, um *Exú* do qual não me recordo o nome, fiquei surpreso ao notar que o *médium*<sup>28</sup> era um homem negro de cabelos grisalhos, talvez na faixa dos 40 anos de idade. Aquilo, por alguns poucos instantes, deixou-me menos tenso. Ele era auxiliado pelo jovem que me chamou e uma moça.

O *Exú* então pediu um cigarro ao rapaz e antes de acender, perguntou se me incomodava que ele fumasse, eu respondi que não. A verdade é que me incomodava sim, bastante. Sempre que posso, me sinto à vontade, evito ficar perto das pessoas enquanto fumam, mas achei que não seria de bom tom responder o contrário. Ele então acendeu, trouxe e soprou fumaça no meu peito, rosto e depois em torno de mim, enquanto dava uma volta completa ao meu redor. Até que me perguntou — “o que te traz aqui?” — eu disse que estava lá enquanto pesquisador e ele me indagou — “E?” — como que na expectativa de que eu disse algo mais. Eu estava nervoso e tenso. Não sabia o que responder e já me sentia um tanto incomodado, pensando que não era para aquilo que eu tinha ido ao *Terreiro*. Respondi que não sabia o que dizer e ele retrucou — “Você disse que é pesquisador, então deve ter uma pergunta. Me

---

<sup>27</sup> Espécie de “altar”, composto por uma mesa junto à parede onde ficam as imagens de santos, *entidades* e *orixás*

<sup>28</sup> A pessoa que recebe, que incorpora a *entidade*. É o “instrumento” por meio do qual ela irá *trabalhar*.

pergunte!” — Eu disse que estava interessado em compreender como se davam as relações naquele espaço, a construção dos afetos entre as pessoas que estavam ali. Eu omiti o recorte racial da minha pesquisa, pois não me sentia à vontade para expressá-lo diante de um interlocutor tão inesperado.

Então ele disse que me levaria para caminhar dentro do *congé* para que eu olhasse cada pequeno grupo que ali estava (*entidades, cambones e pacientes em atendimento*). Eu deveria observar e depois dizer quais tinham sido as minhas impressões. Eu que já estava nervoso, fiquei ainda mais, porém o acompanhei. Ele conduziu-me fazendo breves paradas em cada um dos grupos e também mostrou-me as pessoas que aguardavam na varanda. Andando por entre esses grupos, notei que uma das *médiuns* em atendimento, parecia ser uma colega, estudante do PPGAS/UnB, o que pude confirmar posteriormente, de fato era uma das discentes do Programa.

Finalizado o pequeno passeio, o *Exú* perguntou-me sobre o que eu tinha visto. Eu disse que havia notado que as pessoas que estavam sendo atendidas pareciam se sentir à vontade, de alguma forma acolhidas naquele espaço e no atendimento em si. Ou seja, a relação delas com o espaço era completamente diferente de como eu estava me sentindo naquele momento. Foi então que ele disse — “Então é isso que você viu. É assim que as relações acontecem aqui. As pessoas vêm em busca de algo, de acolhimento e elas são acolhidas, independente de qualquer coisa. Da cor da pele, da religião. Não importa quem é, vai ser acolhida e cuidada por nós” — e então perguntou — “Você tem outras perguntas?” — o respondi que não.

Eu estava nervoso demais, inseguro demais para elaborar qualquer questão. Eu nem mesmo havia pensado que eu teria oportunidade ou que seria interessante apresentar as questões da minha pesquisa para uma *entidade*. Senti-me completamente despreparado para aquela interação. Diante da minha negativa, o *Exú* disse que eu podia ir, mas não sem antes sinalizar que havia mais alguém querendo falar comigo e apontou para outra *entidade* a quem o rapaz que o auxiliava deveria me levar.

Fui então conduzido até a outra *entidade*. A *médium*<sup>29</sup> era uma senhora branca que estava atendendo alguém e pediu para eu esperar. Eu não sei quem era a *entidade*, ela não me disse o seu nome e nem eu perguntei. Diferente de outros

---

<sup>29</sup> A pessoa que *incorpora* as *entidades*.



*terreiros* de Umbanda que eu já havia visitado ou lido trabalhos sobre, nesse *Terreiro* as entidades não costumam usar muitos acessórios ou peças de roupas com certos detalhes, objetos e cores que podem sinalizar quem são. A maioria usava as mesmas roupas brancas, com um ou outro adereço discreto. Às vezes um chapéu, um lenço ou uma flor.

Quando terminou o atendimento ela me chamou e pediu algo para a moça, que percebi como uma pessoa negra de pele clara, para lhe fazer algo. A moça, porém, pediu antes para que a entidade fizesse nela uma espécie de limpeza, pois estava se sentindo muito carregada da energia do último atendimento. A *entidade* segurou a mão da moça e fez vários movimentos com a outra mão, estalando os dedos, como que retirando algo do corpo dela. A moça, então, fez alguns movimentos bruscos com o corpo e começou a gargalhar com uma entonação de voz muito diferente. Eu compreendi que ela também estava *incorporando*, ao que outra pessoa veio levá-la e a *entidade* que me atendia pediu que aguardássemos até que outra pessoa viesse substituir sua auxiliar, pois não poderíamos ficar conversando sozinhas.

Em poucos instantes uma outra moça chegou para assumir a *cambonagem*. A entidade acendeu algo que me pareceu ser um charuto e disse que iria me dar o seu *axé* antes de nós conversarmos. Ela então fez algo semelhante ao que o *Exú* havia feito antes. Esse uso do cigarro, aprendi posteriormente, tem o mesmo objetivo que a defumação que também é feita em vários momentos em todo o espaço do *Terreiro*, depurar uma energia muito densa. Uma espécie de purificação, de limpeza. Depois de me “dar o seu *axé*”, ela perguntou como eu estava e qual o motivo de ter ido à Casa. Dei a mesma resposta que já havia dado no atendimento anterior, de que estava ali enquanto pesquisador e interessado em tal questão. Ela me respondeu também falando de acolhimento, de amor, de cuidado, afirmando que era — “como em qualquer outra religião” — onde se buscava fazer o bem e praticar a caridade. Depois me indagou se eu ainda queria lhe perguntar mais alguma coisa, mas respondi que não e ela me liberou, porém, dizendo que ainda mais alguém queria falar comigo.

Antes de seguir o relato, é importante frisar que esse perfil discursivo, também apareceu no estudo feito por Lima e Alves (2015), mas por parte dos adeptos:

[...] procuram mostrar sempre uma religião aberta a todos, considerando, inclusive, o candomblé como “uma das melhores religiões, porque é uma religião que não fecha as portas para ninguém, que não discrimina, que não pergunta quem é você” (Entrevistado C em 13/09/2012). No entanto, as tensões acabam por ser reveladas quando questionamos a forma de acesso e permanência de brancos e negros na religião. (p. 592)

Voltei para o espaço da varanda aguardando ser chamado novamente, até que a própria *entidade* avistou-me, apontou para mim e chamou-me para que fosse até lá. Retornei ao *congá* e fui levado até ela que se apresentou como *Exú Caveira*. Ele fez exatamente o mesmo procedimento com cigarro que as outras entidades, depois perguntou como eu estava e respondi que estava bem. Então disse — “Você tem noção do quanto de força você carrega com você, fi? Você tem muita força aí dentro” — respondi com um leve sorriso, meio sem graça e surpreso com o tom da conversa, que não, não tinha essa noção. Ele continuou fumando e olhando bem nos meus olhos e disse — “Mas você tem. Você precisa deixar de duvidar de você mesmo, de se rebaixar, de se achar menor que os outros” — Senti-me profundamente atravessado pelo que ele dizia, e não era incômodo, era uma sensação de acolhimento, de cuidado. Fiz o possível para segurar a emoção, mas meu esforço não foi suficiente. Quando dei por mim, algumas lágrimas já tinham violado qualquer barreira de constrangimento e corrido pelo meu rosto. Fiquei muito sem graça, tentando secar discretamente as lágrimas, na esperança de que elas voltassem a se conter.

*Exú Caveira*, então, perguntou como estava meu trabalho (que naquele contexto era o próprio mestrado) e eu respondi novamente com um leve sorriso sem graça, que eu estava muito cansado — “É fi, tem hora que você precisa falar e num fala, né? Já pensou em gritar, botar pra fora isso aí? Você tem uma voz muito potente, mas você tem ficado muito calado às vezes.” — eu apenas acenava a cabeça positivamente a tudo que ele dizia, ainda fazendo um esforço enorme para não chorar novamente. Ele seguiu dizendo — “Eu olho você faz tempo, meu fio. Eu tô com você, viu? Você num tá sozinho não. Fale comigo quando se sentir sozinho, por que eu tô com você e eu quero lhe ver aqui na próxima gira, tá certo?” — respondi que sim e ele indagou se eu ainda tinha alguma pergunta. Afirmei que não e fui liberado por ele, que sinalizava aos *cambones* que eu já poderia ir embora.

Saí do *congá* e fui orientado a não ficar mais na varanda. Eu estava liberado, poderia ir embora ou esperar em outra parte da *Casa*. Eu saí já considerando pedir Uber e ir embora, uma vez que estava muito mobilizado emocionalmente por tudo que *Exú Caveira* havia dito. Sentei em um outro espaço, ainda bastante emocionado, tentando observar o movimento. Foi quando notei que havia também uma cantina onde a *Casa* vendia aos pacientes. Decidi ir até lá para perguntar a alguém da *Casa* se era possível pedir Uber, se os motoristas não costumavam recusar a viagem por conta da localização. Uma das moças me respondeu que, por conta da estrada de

terra, dificilmente aceitavam a corrida. Eu fiquei bem preocupado, acho que o suficiente para que ela percebesse. Ela então me perguntou se eu tinha ido a convite de alguém, acho que já pensando na possibilidade de uma carona. Falei que Bárbara havia me convidado e ela me disse que ela estava na Casa e que eu poderia esperar uma carona ao final da *gira*.

Ainda era cedo e eu sabia que a *gira* iria se estender até mais tarde. Sentei novamente próximo ao galpão e tentei ainda observar o movimento e fazer algumas anotações. Porém, eu estava profundamente emotivo e não conseguia tirar o foco do que *Exú Caveira* havia dito. Meu sentimento era de profunda frustração por não conseguir seguir com o trabalho que era o motivo de eu estar ali. Por fim, entendi que não adiantaria insistir, aquilo era o máximo que eu conseguiria fazer naquela noite e decidi tentar pedir Uber para ir embora. Para minha surpresa, um motorista aceitou a viagem. Depois entendi que ele já estava a caminho para deixar uma outra pessoa na Casa e talvez por isso ele teria aceitado a corrida.

Fui embora com um misto de sentimentos. Eu estava mobilizado emocionalmente pelo acolhimento e cuidado que senti na interação com *Seu Exú Caveira*, ao mesmo tempo em que estava sentindo muita frustração por não ter ficado mais tempo e aproveitado melhor aquela oportunidade. No dia seguinte, o sentimento predominante era o de incômodo, de desconforto com o *Terreiro* por ser aquele um espaço constituído majoritariamente por pessoas brancas, tanto em relação às que integram a Casa, quanto às *pacientes*. Esse desconforto despertou-me dúvidas sobre conseguir fazer minha pesquisa naquele *Terreiro*. Somava-se a esses motivos, o contato que eu tinha conseguido fazer com outro *terreiro*, desta vez, um *terreiro* de Candomblé. A lalorixá, uma mulher negra, já tinha se mostrado muito acessível, se dispondo a marcarmos um café em sua casa, dali a poucos dias.

Na semana seguinte eu fui conhecer o seu *terreiro* de Candomblé e tomar um café com ela. Assim como na visita ao outro *Terreiro*, esse também tinha um acesso complicado. Mais uma vez tive que fazer uso do serviço de viagem por aplicativo. Essa realidade do acesso, seria uma barreira a ser vencida, também por uma questão financeira, já que o deslocamento se tornaria muito mais caro do que seria utilizando o transporte público.

Fui muito bem recepcionado pela lalorixá. Tivemos uma boa conversa e eu senti mais conforto do que no outro *terreiro*. Com toda certeza o fato dela ser uma mulher negra, contou bastante para minha sensação. No entanto, como minha visita

não aconteceu em um dia de trabalho do *terreiro*, diferente da experiência de ter ido a uma *gira*, eu não pude avaliar qual seria o perfil racial das pessoas que faziam parte daquela *Casa de Axé*. Por fim, saí de lá com um convite para retornar em uma outra ocasião e com a certeza de que gostaria mesmo de voltar e ver a possibilidade de realizar ali minha pesquisa de campo.

Alguns dias depois de visitar os dois *terreiros*, eu e algumas amigas fomos a um barzinho na Asa Norte<sup>30</sup>, o “Bar do Mendes”, um dos pontos de encontro mais procurados por universitários, pela proximidade com a UnB. E como “é de lei”, entre drinks, risadas e fofocas, a gente sempre acaba falando de antropologia e das nossas pesquisas, para o tédio das amigadas que não são da área, mas que são amigas o suficiente para não se retirarem da mesa nesses momentos de provação. Nessa ocasião, minhas amigas e colegas do PPGAS/UnB, Juliana Chagas e Ana Clara Damásio, que sabiam que eu estava buscando iniciar minha pesquisa de campo, quiseram saber como estava o andar da coisa.

Contei dos dois *terreiros* que tinha conhecido, das diferenças que eu havia observado e do que eu havia sentido. Destacando principalmente o meu desconforto no *terreiro* de Umbanda, sobretudo, pelo perfil racial, mas também pela forma que a interlocução com as *entidades* havia gerado em mim uma sensação de incompetência ou uma barreira que eu não saberia como superar ou mesmo não desejava superar. De fato, como afirmei anteriormente, eu não desejava ter as *entidades* como interlocutoras da minha pesquisa.

Ana Clara Damásio e Juliana Chagas recordaram-me de algumas coisas fundamentais no modo como nós, antropólogas, fazemos pesquisa. Elas pontuaram como não estamos mais em um contexto de um fazer ciência positivista, onde o pesquisador arrogava para si uma suposta imparcialidade agenciada por um certo distanciamento na elaboração das relações com “aquilo”/aqueles que eram seus “objetos” de pesquisa. Não há dúvidas de que no campo nós afetamos e somos afetadas pelas relações que estabelecemos com nossas interlocutoras. A minha reação, portanto, diante da conversa com *Seu Exú Caveira*, era absolutamente compreensível e esperada. Mais do que isso, era parte muito importante do meu fazer etnográfico.

---

<sup>30</sup> Bairro da região central de Brasília.

Como aquela interação poderia contribuir para minhas questões e elaborações? Quais elementos estavam presentes na fala daquele *Exú*, que possibilitaram um atravessamento subjetivo tão potente tendo a mim, um pesquisador negro e gay, como parte daquela interlocução? Ou ainda, sobre o desconforto sentido, a experiência da observação participante demanda o conforto de quem pesquisa para ser bem-sucedida? O fazer etnográfico é sobre o conforto do antropólogo? Certamente que não. O que meu desconforto, sendo um homem negro num espaço majoritariamente branco, poderia sinalizar daquelas que eram as minhas primeiras inquietações da pesquisa? Se eu estava tão desconfortável, como outras pessoas negras se sentiam naquele espaço?

Eu concordei com cada apontamento feito por elas que, por fim, foram de grande ajuda para que eu percebesse que ter as *entidades* como possíveis interlocutoras seria algo interessante e potente também. Aquela conversa na mesa do bar veio reiterar, para além de tudo que elas falaram, que não se faz pesquisa sozinho. Não se faz pesquisa sem teoria, sem os aprendizados com docentes, sem as interlocutoras diretas do nosso campo, assim como eu não faço pesquisa sem as trocas com amigades e colegas que contribuem com o pensamento e amadurecimento das minhas questões e análises. Ana e Juliana, assim como Flávia Cabral, nessa ocasião e em várias outras foram muito importantes para a construção dessa pesquisa e do meu amadurecimento como pesquisador. Depois dessa conversa, eu pude avaliar melhor todo o contexto e compreender que o primeiro *terreiro* que visitei apresentava aspectos de maior interesse para o recorte que eu estava desenhando para minha pesquisa. Motivo pelo qual optei por seguir com o *Terreiro* de Umbanda para realizar meu campo, apesar de ter ainda mantido contato com o terreiro de Candomblé.

Permanecendo no *terreiro* de Umbanda e intensificando minhas idas ao campo, fui aos poucos experimentando um deslocamento do que eu senti num primeiro momento na *Casa* e do que passei a sentir conforme estive mais presente. Pude interagir com algumas pessoas e com as próprias *entidades*, não estando mais fechado a possibilidade de tê-las como interlocutoras, além das demais pessoas que integram o *Terreiro*. Retomando essa experiência, acredito que a interação com as *entidades*, em especial com *Seu Zé Pilintra*, tenha sido o principal fator na construção de um sentimento de acolhimento nos meses seguintes àquela primeira visita. Dito

isto, quero voltar a algumas dessas interações e analisar brevemente o lugar que ocuparam na minha experiência do campo, na construção da minha pesquisa.

Aquele primeiro encontro com um *Exú* que me indagou sobre as perguntas que eu teria enquanto pesquisador, gerou dados importantes que só revisitando o diário de campo pude entender melhor, por mais óbvios que possam parecer. Naquele primeiro momento, pensar a ideia de acolhimento não era uma questão que parecia importante. No entanto, aquele *Exú* falou exatamente de acolhimento e qualificou esse acolhimento afirmando que naquele espaço não se fazia distinção entre as pessoas por “religião ou cor da pele”. O acolhimento se dava, “independente de qualquer coisa”. Mesmo eu não tocando no aspecto racial que interessava à pesquisa, aquela *entidade* havia trazido esse aspecto atrelado à ideia de acolhimento. Entendi, assim, que eu deveria estar mais atento a essa categoria.

Em outra gira, quando estava eu sentado na varanda dos pacientes fazendo minhas anotações, escutei — “Ei, estudioso! Você mesmo. Venha até aqui!” — era aquele mesmo *Exú*, com quem primeiro eu tinha falado na *Casa*. Dessa vez, ao ser provocado por ele — “Pergunte!” — eu questionei o motivo pelo qual ele havia afirmado que as pessoas ali eram acolhidas independente de qualquer coisa, como a cor da pele, por exemplo. Ele então afirmou que essa preocupação (com questões raciais) só fazia sentido para nós, “*encarnados*”. Para as *entidades*, essa não era uma preocupação.

Essa importância de se pensar a dimensão do acolhimento e as questões que atravessam essa ideia, seria reafirmada quando em uma das reuniões de desenvolvimento, uma das *filhas* da *Casa*, questionou as demais *filhas*, *filhas* e *filhos*, quem ali se sentia acolhido no *Terreiro*. Aquele aspecto que me foi apresentado primeiro por *Exú*, posteriormente teve sua importância ratificada por uma das *filhas*. Aquelas primeiras interlocuções forneceram-me questões importantes que analiso com maior esforço no capítulo 2.

Já o diálogo que tive com *Seu Exú Caveira*, na primeira vez que estive na *Casa*, ocupou um outro lugar na construção da pesquisa e do meu modo de estar no campo. Pois, diferente do interesse do primeiro *Exú*, esse outro trouxe questões sobre a minha vida pessoal e não estritamente sobre a minha pesquisa. Ali já havia a sombra de uma possibilidade de sentir aqueles encontros de outra forma, além do desconforto com o espaço.

Retomando meu diálogo na mesa do bar com Ana Clara e Juliana, qual seria o motivo do meu estado emocional ter sido tão afetado pelo que *Exú Caveira* me disse? Ele perguntou especificamente sobre meu trabalho que, como eu disse, àquela altura era o próprio mestrado. Eu de fato estava exausto física e emocionalmente. Não só pela rotina das disciplinas cursadas no mestrado, que já nos exigem muito, pois eu também havia ocupado, desde o meu ingresso no mestrado, um lugar de mobilização política, sendo integrante do Coletivo Zora Hurston<sup>31</sup>.

Às vezes se faz necessário afirmar o óbvio: durante o mestrado, nós fazemos muitas outras coisas que não só o curso e a pesquisa. No meu caso, junto às demais colegas do Coletivo, fomos instadas a nos mobilizar fortemente em prol das políticas de ações afirmativas no PPGAS/UnB. A política de cotas não vinha sendo devidamente implementada e nós nos articulamos para, junto à Comissão de Acompanhamento das Ações Afirmativas (COAFI) do PPGAS, buscarmos garantir não só o cumprimento, mas também a ampliação dessas políticas. A ampliação do número de vagas reservadas, assim como a mudança de alguns aspectos do processo de seleção para ingresso no Programa.

Nesse sentido, o Coletivo Zora atuou diretamente junto à COAFI na feitura do relatório de avaliação das ações afirmativas que viria a ser discutido e votado pelo Colegiado do PPGAS entre os dias 13 e 27 de junho de 2022. Sabíamos que enfrentaríamos resistências, as mesmas e outras mais que já tinham se apresentado em outros momentos, desde a implementação das ações afirmativas na pós-graduação da UnB em 2013. Portanto, durante todo o primeiro semestre de 2022 eu, como integrante do Coletivo, estive profundamente empenhado, ao lado das demais companheiras, nas articulações para que esse relatório pudesse ser discutido e votado. De fato, conseguimos algumas conquistas muito importantes com a aprovação parcial das propostas apresentadas no relatório. O processo inteiro, no entanto, foi muito desgastante sob vários aspectos para todas as pessoas que estavam na linha de frente do Coletivo nessa luta.

Era esse contexto que formava o pano de fundo da minha experiência do mestrado, quando *Seu Exú Caveira* teve aquela conversa comigo. Era impossível não recordar todo esse processo e as microviolências que sofremos ao longo dele e que

---

<sup>31</sup> Coletivo formado por discentes negres do PPGAS/UnB, que se propõe como um espaço de acolhimento e mobilização política no âmbito do Departamento de Antropologia (Nepomuceno *et al.*, 2022).

ainda se apresentariam de outras formas no segundo semestre do mesmo ano e que levaram algumas de nós ao adoecimento e a interrupção das nossas pesquisas.

Eu faço pesquisa produzindo uma espécie de suspensão de todas as outras experiências que me atravessam para além do meu campo? Não, não faço. Não creio que seja possível fazer ou mesmo que seja necessário. Esse contexto de fragilidade e cansaço constante que me atravessou durante todo aquele ano, que já trazia consigo as marcas traumáticas do longo e difícil período da pandemia da COVID-19, foi parte constituinte da minha experiência e do modo como fiz ser possível realizar minha pesquisa. Essa fragilidade e cansaço, também foram a ponte para as interações com as *entidades* que foram demonstrando para comigo algum cuidado durante toda a minha permanência no campo.

Eu havia finalmente compreendido algo muito importante. Ali, o meu sucesso enquanto pesquisador não seria possível se eu não me permitisse ser antes e/ou durante, *paciente*. Não havia outro caminho possível. Aquele meu sentimento na primeira ida a campo, o desconforto que me fez considerar que não era aquilo que eu tinha ido fazer em campo, não era conversar com as *entidades*, não era ser *paciente* e sim pesquisador, parece ser semelhante ao que vivenciou Ana Clara Damásio (2020), ao realizar sua pesquisa com suas parentes interlocutoras, e logo no início do campo, quando em uma situação em que tinha de “policiar” o banho de sua avó, expressou algo próximo ao que eu havia sentido: “Vocês querem que eu policie minha avó? Mas eu não vim aqui para isso. Eu vim fazer uma pesquisa e agora estou no meio de toda essa confusão por causa de um banho?” (p. 47). Damásio mostra como compreender o seu papel de “tomar de conta” da sua avó, foi fundamental para compreender o trabalho (pesquisa) que fora realizar.

Em campo, a antropóloga também precisava ser “quem toma de conta”. Para que eu pudesse de fato estar em campo e de fato compreender aquele conjunto de relações, eu teria de ser também *paciente*. Só assim eu poderia construir relações naquele espaço. Sem a construção dessas relações, não há “boa” etnografia possível, como bem destaca Damásio (2020):

Os dados etnográficos não existem na realidade, fora de um contexto. Eles só existem - e se posso dizer, eclodem - na relação, pois o exercício etnográfico é o artesanal processo do sentido criado no momento da relação e em suas reverberações reflexivas posteriores. (p. 66)

Eu sempre fui uma pessoa religiosa. A espiritualidade sempre foi parte muito potente na constituição de quem eu sou. Ela não poderia ser um empecilho para o



meu estar em campo. Ser mobilizado pela experiência religiosa não poderia ser algo que me paralisasse. E para tanto, eu precisava aprender a dar espaço para o que estava sentindo naquela experiência que era também religiosa para mim, ao mesmo tempo em que buscava reconfigurar o meu modo de realizar a pesquisa. Ari Lima (2021), ao refletir sobre ser um “negro pesquisador” e candomblecista que também pesquisa o Candomblé, pondera:

Sendo assim, admito que não tenho sido, rigorosamente, um etnógrafo. Por outro lado, não tenho sido, rigorosamente, um filho de santo. Ou seja, tenho vivenciado experiências sobre as quais não devo falar, não quero falar, não posso falar ou sobre as quais não devo escrever porque a linguagem oral e, sobretudo, a linguagem escrita, acionadas, resultariam em dispersão de um caminho para o autoconhecimento, para o acesso aos mistérios do candomblé, assim como dispersão de um compromisso com uma ética sacerdotal e vital que o sistema religioso do candomblé me exige. (p. 429)

Diferente de Ari Lima, eu não sou candomblecista, nem umbandista<sup>32</sup>, mas sou uma pessoa religiosa, que é profundamente afetada em espaços religiosos. Não há espaço decisório pelo qual eu possa fazer opção de não sentir, mas creio que posso optar, nesse contexto, por não ser “tão rigorosamente, um etnógrafo”, sem inviabilizar o trabalho da pesquisa.

De todas as interações que tive com as *entidades*, aquelas que tive com Seu Zé Pilintra<sup>33</sup> foram sempre as que mais me mobilizaram emocionalmente. Não sei ao certo por qual motivo. Só na minha terceira ida à Casa, em um dos encontros do *desenvolvimento*, é que tive a oportunidade de cumprimentar pessoalmente o *babalaô*<sup>34</sup> Antônio e sondá-lo sobre a possibilidade de conversarmos, a fim de me apresentar, falar sobre o propósito da minha pesquisa e lhe solicitar que fosse uma das pessoas entrevistadas. Nesse dia eu havia conseguido carona e tinha chegado bem mais cedo. Estava na cantina com algumas *filhas* da Casa quando o *bàbá* chegou. Vestido todo de branco, de chinelo de dedo, usando máscara, ele me cumprimentou de forma muito gentil e muito bem-humorada. Disse que logo falaria comigo. Fiquei um tanto impressionado ao notar o quanto a sua postura e forma de

---

<sup>32</sup> Entre dezembro de 2023 e março de 2024, comecei a frequentar um *terreiro* de Candomblé, movido pelo meu desejo de conhecer melhor essa tradição de orientação africana. Importa dizer, que nesse momento (26/03/2024) em que faço a última revisão do texto após a defesa do mestrado, a fim de enviá-lo ao repositório, portanto um tempo considerável desde que escrevi este capítulo, pude compreender melhor a minha relação com esse *terreiro* de Candomblé do qual agora sou *abiã* (um aprendiz, um novato), ainda não “iniciado” na religião. Essa experiência tem me conduzido a considerar com mais solidez que sou uma pessoa de duplo pertencimento religioso.

<sup>33</sup> Seu Zé é a entidade com a qual o *babalaô* da Casa trabalha.

<sup>34</sup> Segundo as interlocutoras, tendo *bàbá* Antônio completado vinte e um anos de *babalorixá*, ele tornou-se *babalaô*, uma “graduação” alcançada por quem cumpre essa temporalidade.

interagir com as pessoas era profundamente atrativa, ou talvez pudesse dizer: “carismática”.

Passados alguns minutos, ele chamou — “Lidomar, pode vir aqui, meu amor?” — Me informou então, que o *desenvolvimento* naquela noite, aconteceria no espaço novo da *Casa*, ainda em construção. Porém, antes ele tinha de dar uma aula para uma pessoa que estava sendo formada para ocupar um cargo na *Casa* e logo após falaria comigo.

Nesse meio tempo, as pessoas que participariam do *desenvolvimento* foram chegando e a pedido da *mãe-pequena*<sup>35</sup>, Hilda, foram acomodando as cadeiras nos carros para levar para o outro espaço, que fica um pouco mais adentro do terreno. Quando o *bàbá* encerrou a aula, a hora já estava um tanto avançada e nós só seguimos para o espaço onde aconteceria o *desenvolvimento*. A *mãe-pequena* havia explicado a mim dinâmica daquela noite. O *bàbá* daria uma palestra de mais ou menos uma hora e depois as *entidades* iriam *descer*. Eu poderia permanecer no *congá* durante a atividade, só precisaria entrar descalço e caso não me sentisse à vontade de permanecer lá ou de interagir com as *entidades*, eu poderia me retirar, sem problema algum.

Quando teve início o *desenvolvimento*, o *bàbá* comunicou que a próxima *gira*, restrita às pessoas da *Casa*, iria acontecer na quarta-feira, portanto, dali a dois dias. Seria a — “festa da malandragem”. Depois de alguns outros informes, ele chamou a frente quem já tinha a experiência de *incorporar* seu *malandro*, sua *malandra*. Em seguida, saudou vários *orixás* e disse — “Exú é caminho. Quando se pisa no chão, se saúda Exú. Malandros e malandras são acolhidos na falange de Exú” — os atabaques soaram e logo as *entidades* *desceram* para *trabalhar* com quem havia se apresentado à frente.

As *entidades* começaram a circular pelo *congá* e falavam com quem estava ali. Não demorou muito e logo uma das *entidades* veio falar comigo. Falou sobre coisas do trabalho que eu estava fazendo, motivou-me a continuá-lo e deu um alerta sobre algumas pessoas a quem eu deveria estar mais atento para que eu não viesse a ser prejudicado por elas. Logo em seguida veio ele, *Seu Zé Pilintra*, levantei-me e ele disse:

---

<sup>35</sup> Um dos cargos da *Casa* que tem, sobretudo, responsabilidades de caráter administrativo do *Terreiro*, assim como o *pai-pequeno*. Mais adiante no capítulo falarei com mais detalhes sobre esses cargos.

A força de Xangô é grande em você, né, meu fi? Mas você gosta mesmo é de deitar nos braços de Oxum, mas os braços de Oxum é água. Eu tô aqui pra ajudar esse povo expandir, mas eles se incóí demais. Você num se esqueça de quem você é [...]. Salve sua coroa! Salve a força do seu Ori!. (Zé Pilintra, 2022)

Tendo dito isso e outras coisas mais, ele se retirou afirmando que nós ainda iríamos “prosear” de novo. Eu mais uma vez fiquei muito emocionado, mas fiz um esforço de tentar anotar tudo no meu caderninho. Fiquei tentando entender qual sentido teriam as coisas ditas por ele que, inclusive, remeteram-me ao meu passado religioso. Depois dele, outras *entidades* também vieram falar comigo e novamente falaram sobre o trabalho que eu estava fazendo ali, ainda motivando-me a continuar e ser mais seguro do meu potencial de fazê-lo.

Naquela noite eu fui embora com tudo fervilhando na cabeça e tentando anotar o máximo que eu conseguia lembrar. Diferente da minha primeira visita à Casa, eu já não me sentia desconfortável em interagir com as *entidades*. Meu foco foi deslocado para as coisas que me foram ditas e como aquilo havia despertado em mim um sentimento de cuidado e acolhimento. Com esse sentimento, eu estava empolgado para a *gira* que aconteceria na quarta-feira.

Novamente consegui carona, dessa vez com a *ialorixá* Francisca. Novamente a *gira* aconteceu no espaço que estava em construção. Iniciamos com uma fala do *bàbá*:

Nenhuma entidade trabalha onde não há acolhimento e reciprocidade. Hoje, olhem pra cima! É dia de lua cheia. Lua cheia é portal de puxar energia. Quanto maior ela está, mais ela absorve energia da Terra. Você é água, é como a maré. A lua num interfere nas marés? Assim também é com você, filho e filha de Umbanda. Hoje é celebração ao sagrado. A festa é o acolhimento da energia plena. Vocês estão muito desconcentrados. Isso interfere na mediunidade de vocês. Hoje é a festa dos povos, das falanges. Alguém pergunta se num é preconceito isso de masculino e feminino. Aqui, masculino e feminino não estão competindo. Isso é coisa do plano terreno. Numa casa de umbanda não há acolhimento para preconceito (Babalaô Antônio, 2022).

A *gira* teve início com o ritmo forte do atabaque acompanhado pelas vozes que cantavam com intensidade — “Oh boa noite, pra quem é de boa noite. Oh bom dia, pra quem é de bom dia. A benção, meu papai, a bença. Seu Zé Pilintra é o rei da boemia” — Logo *Seu Zé* chegou. Eu mal conseguia vê-lo, já que o *congá* estava cheio e havia algumas pessoas à minha frente. Quando o toque cessou e *Seu Zé* falou para saudar as pessoas que estavam ali, ele olhou na minha direção, pediu para que as pessoas que estava a minha frente saíssem, a fim de que ele pudesse me ver. Cumprimentou-me rapidamente, lembrando da nossa última conversa e a *gira*

seguiu. Como em todas as outras vezes em que estive presente nas *giras*, algumas entidades vieram falar comigo. O tom de quase todas as conversas perpassava questões sobre o meu trabalho. Chamavam minha atenção para o quanto eu estava sobrecarregando a mim mesmo. E, de fato, eu já não conseguia mais dar conta de algumas demandas.

Em todas essas oportunidades posteriores de contato com as *entidades*, eu me senti mais à vontade e busquei estar mais atento aos elementos que faziam com que suas falas causassem tamanho atravessamento em mim. Nessas outras ocasiões, estava mais atento ao lugar que eu ocupava naquela interlocução, enquanto um homem negro, tentando imaginar como outras pessoas negras talvez costumavam reagir àquelas interlocuções.

A experiência com as *entidades*, no entanto, não me convenceram de que deveriam ser elas as minhas “interlocutoras privilegiadas”. Sem dúvida a minha interlocução com elas veio a contribuir bastante quando passei à etapa das entrevistas com as pessoas que compõem o *Terreiro*. Não tenho dúvidas, de que algumas referências feitas nas entrevistas, eu só consegui compreender por eu mesmo ter vivenciado o atendimento das *entidades* na *Casa*.

Feita essa contextualização do meu ingresso no campo, sigo adiante, no intento de apresentar o *Terreiro* para além das *giras* e dos encontros de *desenvolvimento*. Trago a seguir um pouco da história da fundação da *Casa*, sua organização e outros dados que irão contribuir para um diálogo mais intenso tanto na segunda parte do capítulo, quanto para as questões que serão aprofundadas no capítulo 2.

## **II. “Chamado e cumprimento de lei”: história e organização da *Casa***

A *Casa* teve sua fundação oficial em 2015, porém, para algumas das fundadoras há uma trajetória anterior que integra de forma essencial a história de formação da *Casa*, que seria a do seu *babalorixá*. Sob essa perspectiva onde a fundação e a trajetória de seu *babalorixá* estão intrinsecamente ligadas, a *Casa* teria já mais de 20 anos. Em 2022, *bàbá* Antônio completou 21 anos de *babalorixá* e se tornou *babalaô*, sendo ele a principal autoridade do *Terreiro*, juntamente com as *entidades* e outras pessoas que compõem a *linha de comando*, numa dinâmica de

que a última palavra é da *entidade* que é referida como o *trabalhador* da *Casa, Seu Zé Pilintra*<sup>36</sup>.

Como sinalizado anteriormente, não foi possível entrevistar *bàbá* Antônio no curso dessa pesquisa, de modo que não irei me aprofundar na sua trajetória religiosa. Irei retomar apenas o início do que é considerado pelas pessoas fundadoras, os primórdios do que viria a ser a *Casa* fundada em 2015. Esse movimento mais coletivo, teria tido sua gênese entre os anos de 2008 e 2009 na residência do *babalaô* no Distrito Federal em uma das regiões administrativas próximas ao Plano Piloto, área central de Brasília. À época, o *bàbá*, que é diretor e autor de peças de teatro, formado em artes cênicas, trabalhava com teatro de comédia, juntamente com aquela que viria a ser a *mãe-pequena* da *Casa*, Hilda. Foi nessa época que Lucas<sup>37</sup>, um dos interlocutores da pesquisa, os conheceu por meio de uma parceria profissional pela qual acabaram criando uma relação também de amizade.

Já como interlocutor na pesquisa, Lucas contou que nessa época, quando se aproximou do *bàbá* e da *mãe-pequena*, ele considerava *bàbá* Antônio uma pessoa muito inteligente e meio “fora do normal”. Isso porque, segundo ele, o *bàbá* tinha uma capacidade de perceber, só pelo olhar, coisas muito pessoais que Lucas não compartilhava com ninguém. Essa capacidade o impressionava muito, mas ele não compreendia aquilo a partir de uma perspectiva espiritual. Isso começou a mudar a partir de um primeiro contato de Lucas com a espiritualidade do *bàbá*.

[...] quando eu conheci o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que na verdade ele se apresenta como Exú das Sete Encruzilhadas, eu até lembro que tava sentado, tipo na garagem da casa dele [do *bàbá* Antônio], aí eu vi que o *babalaô* começou a mudar a expressão e a forma de agir. A *mãe-pequena* tava lá servindo ele e eu pensando assim — “Uai o que tá acontecendo?” — eu não tinha me tocado que ele tava incorporado ali. E ela começava a chamar ele de Exú e eu falava — “Por que que cê tá chamando ele de Exú? É um personagem? Uma peça que vocês estão fazendo? Vocês tão fazendo graça com a minha cara? Não. Explica!”. Ela falou assim — “Quem está aqui é uma entidade, chama-se Exú das Sete Encruzilhadas” — e eu - “Tá, e o que que é uma entidade?” — e eu não entendia mesmo. Eu não tinha um conhecimento de... pra mim era assim, um fantasma vai te possuir. [...] Aí o *caboclo*, o Exú da Sete Encruzilhadas, ele começou a olhar diretamente pra mim e ele começou a falar coisas muito íntimas, mas extremamente... coisas que eu não tinha contado pra ninguém, a vida inteira e sempre sentindo e não entendia porquê. E ele começou a trazer aquilo ao mesmo tempo que eu fiquei apavorado. Eu falei — “Meu Deus do céu! Minha vida vai acabar agora, porque ele fala, então a pessoa que tá do lado, que não tá incorporada, tá ouvindo tudo”. Eu acho que talvez aquela tenha sido a primeira *cambonagem* da *Casa*, né? O *babalaô* incorporado, *mãe-pequena* *cambonando* e eu

---

<sup>36</sup> *Seu Zé Pilintra* é uma das *entidades* que *bàbá* Antônio *incorpora*.

<sup>37</sup> Lucas é um dos *filhos*. Homem branco, na faixa dos 30 anos e estava há 13 anos na *Casa*.

recebendo o atendimento. E ao mesmo tempo, conforme ele falava eu sentia que estava me limpando (Lucas, 2022).

Depois dessa experiência, Lucas passou a frequentar a residência do *bàbá* toda terça-feira, às duas horas da tarde, onde passou a vivenciar um “encontro espiritual” que lhe parecia uma espécie de “terapia” pela qual ele — “pagava uma carteira de cigarro, uma pedra noventa<sup>38</sup> e saía maravilhado” (Lucas, 2022). Nessa época, já outras *entidades* se apresentavam através da mediunidade do *bàbá*, como *Seu Lucifer*, *Tata Caveira* e *Zé Pilintra*. *Bàbá* Antônio vinha de um processo de compreensão da espiritualidade e do chamado que lhe era apresentado pelas *entidades*. Quem primeiro teria se apresentado nesse processo, segundo Francisca, *ialorixá* da Casa, teria sido *Pai Joaquim das Cachoeiras* e em outros momentos, também o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*<sup>39</sup> e *Seu Zé Pilintra*. Essas seriam as entidades primordiais, fundadoras do *Terreiro*, sendo o *Caboclo das Sete Encruzilhadas* seu *patrono* e *ancestral fundador*. *Seu Zé Pilintra*, assumiu um lugar de destaque por que a ele teria sido dada a missão de ser o *trabalhador*, aquele que chamaria filhos e filhas à instituírem a Casa, por esse ofício, ele é a *entidade chefe* da Casa. Nesse processo, Lucas foi o primeiro a ser chamado por *Seu Zé* e por isso é reconhecido como o primeiro *filho* da Casa.

O *Terreiro* viria a ser instituído com uma *Lei* específica que teria sido dada pelo seu *ancestral fundador*, o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, que desde o primeiro momento, se apresentou como o mesmo que fundou a Umbanda em 1908<sup>40</sup>. A Casa, portanto, nasceria com um *cumprimento de Lei* de refundação da Umbanda<sup>41</sup>, algo que teria sido pactuado tempos atrás pelas *entidades* que vieram a fazer este chamamento. Haja vista que desde a instituição da Umbanda, muitos dos seus princípios e do seu propósito, teriam se desvirtuado, sendo agora o momento de corrigir o curso e rever seus princípios para lidar melhor com os desafios que estão surgindo com novos tempos. A tarefa à qual a Casa estaria destinada, é traduzida pelas suas autoridades através da *lei do acolhimento universal*, uma vez que a

---

<sup>38</sup> “Pedra 90” é uma popular marca de aguardente.

<sup>39</sup> Segundo as interlocutoras, ele também se apresenta como *Exú das Sete Encruzilhadas*.

<sup>40</sup> Sobre o papel desempenhado pelo *Caboclo das Sete Encruzilhadas* através do médium Zélio de Moraes, farei uma abordagem mais ampla na segunda parte desse capítulo.

<sup>41</sup> Essa missão, segundo as interlocutoras, não seria exclusiva desse *Terreiro*. Existiriam outras casas chamadas a esse *cumprimento de Lei*.

Umbanda seria a “reunião de todos os povos”. O que implicaria na total incompatibilidade dessa com qualquer prática de discriminação.

Com essa compreensão, a *Casa* foi oficialmente fundada em agosto de 2015 a partir da figura de seu *babalaô*, Antônio, depois de um rápido processo de expansão com o aumento do número de pessoas que passaram a integrar o *Terreiro*.

Eu entrei em 2014, abril de 2014, quando eu cheguei, se eu não me engano, tinham oito pessoas [...] Um ano depois praticamente a gente teve a fundação oficial e aí a gente já estava com trinta e tantas pessoas. Foi muito rápido esse começo, né. Eu cheguei, nessa época eles já faziam umas giras, umas mini-giras na casa do *bàbá*, que era controlado, eram só para os chamados [...], mas era algo muito pequenininho. Porque eram cinco médiuns de incorporação, quatro médiuns trabalhando, e tinha esse objetivo primeiro de trazer as pessoas para a *Casa*. Não eram giras abertas ao público. Então, quando eu entrei, o cenário era esse. Aí em praticamente um ano, assim, cresceu muito. E nesse primeiro ano também, se completaram os sete primeiros (ialorixá Francisca, 2022).

Os “sete primeiros” a quem ela se refere, foi uma compreensão apresentada por *Seu Zé Pilintra*. Essas sete pessoas, as primeiras da *Casa*, teriam *encarnado* com esse propósito, tendo uma trajetória muito específica, foram chamadas pelo *chefe* da *Casa* para que juntamente com ele e as demais *entidades* que primeiro se apresentaram, a instituir a *Casa*. Daí em diante, a própria organização do *Terreiro* se daria pela regência em *linhas de sete*. Ou seja, os sete primeiros são a *primeira linha*, chamados para um *cumprimento de lei* específico, a fundação da *Casa*. Depois a *segunda linha* com mais sete, com um *cumprimento de lei* próprio e assim por diante. A constituição das *linhas* passa a ser feita com base na ordem de entrada dessas pessoas no *Terreiro* ou por designação específica da *Espiritualidade*<sup>42</sup>. Entre os que formaram a *primeira linha*, estão Antônio (*babalaô*), Hilda (*mãe-pequena*), Lucas, Francisca (*ialorixá*) e Paulo (*pai-pequeno*). As outras duas pessoas seriam o primeiro *ogã*, que não faz mais parte da *Casa*, e uma outra pessoa que atualmente está afastada.

Entre os anos de 2014 e 2015, o *Terreiro* teve o aumento significativo do número de pessoas mencionado por Francisca, de modo que a residência do *bàbá* já não comportava o número de pessoas e nem a *energia* trabalhada que também estava em expansão (segundo Francisca, até o telhado começou a apresentar avarias). Diante disso, *Seu Zé Pilintra* chamou a atenção para a necessidade de se encontrar um outro espaço para a *Casa*. As pessoas se mobilizaram, inclusive vendo a possibilidade de comprar um terreno para a construção da estrutura física do *Terreiro*.

---

<sup>42</sup> O conjunto das *entidades* da *Casa*

No entanto, diante do alto custo com o qual se depararam, algo em torno de dois milhões de reais (R\$ 2.000.000,00), parecia inviável adquirir um espaço que atendesse às suas necessidades. Com a impossibilidade da aquisição de um lote de terra nesse valor, a *Casa* se mobilizou para alugar um espaço. Foi quando iniciaram um período itinerante, passando por clubes, chácaras e outros espaços.

Depois de uma longa procura, certa vez voltando de uma visita a um lote de terra ao qual tinham ido sondar para compra e tinham descartado, *Seu Zé Pilintra* teria apontado numa determinada direção, afirmando que era ali que deveriam procurar. Francisca verificou com colegas de trabalho se haveria algum lote naquela região para compra. Os pais de um dos seus colegas residiam exatamente naquela região de chácaras pela qual estavam interessadas e falou sobre a possibilidade de seus pais alugarem um galpão que estava desativado. Esse colega de Francisca, pouco tempo depois dessa sondagem, foi a uma *gira* na *Casa* e *Dona Sete Saias* mandou um recado para a mãe dele, dona Ana. Na gira seguinte, d. Ana foi.

E aí ela foi, Seu Zé chamou, e ela ofereceu o barracão [galpão] e ofereceu um terreno para o Seu Zé. Falou — “Se vocês quiserem, tem um terreno lá em cima. Eu posso ceder um terreno assim, assim, assim, para vocês fazerem a Casa lá”. [...] Aí Seu Zé explicou para ela, [...] que aquele terreno já era dele. Que aquele terreno já estava consagrado, aquela área é uma área sagrada. Já estava consagrada para a fundação da Casa. E aí foi muito louco, porque a d. Ana falou que já tinha oferecido [a um outro Exú] e o Exú falou — “Não, aquele terreno não é meu. Ele é de um outro Exú e na hora certa ele vai se apresentar” (*Ialorixá* Francisca, 2022).

A *Casa* então se estabeleceu nesse galpão alugado, oferecido por d. Ana. Posteriormente foi reformado para melhor atender às necessidades de trabalho e também para alocar elementos de caráter espiritual que são afixados no espaço do *Terreiro* e desempenham uma função energética. Uma vez acomodados nesse espaço, a *Casa* iniciou sua mobilização para a construção da sua nova sede, já no lote doado por d. Ana. Este será o espaço definitivo, que já está em processo de construção. A nova sede está sendo erguida, contou-me Francisca, com base na — “geometria sagrada” — tudo conforme a orientação da *Espiritualidade*, para que a arquitetura do espaço seja capaz de comportar a — “energia plena com a qual a Casa passará a trabalhar”.

Como haverá futuramente esse processo de deslocamento para o espaço novo, Francisca também explicou para mim que isso significa que ainda estão em um processo de transição e que só quando estiverem na nova sede é que a *Casa* irá trabalhar com sua “energia plena”. Essa transferência da sede irá implicar em algumas



mudanças, desde o ponto de vista da liturgia até mudanças de ordem também simbólica, como as representações das imagens dos Orixás que compõem o *aledá* da Casa, que passarão a não estarem mais acompanhadas das imagens de santos católicos.

Apresento agora alguns aspectos da organização e do funcionamento do *Terreiro*, na configuração que estava estabelecida quando realizei meu campo a partir de julho de 2022. Faço um breve panorama acerca dos momentos de encontro; autoridades; ordenanças; *entidades* que trabalham na Casa e ingresso de novas pessoas.

O *Terreiro*, via de regra, tem dois momentos de encontro coletivo que envolvem a vivência religiosa. A *gira* e o *desenvolvimento*. A *gira*, é o momento que costuma ser aberto ao público, onde não só as pessoas que fazem parte da Casa participam, como também *pacientes* tomam parte no culto. A *gira* é a ocasião em que as entidades que constituem a *Espiritualidade* do *Terreiro* descem para *trabalhar*<sup>43</sup>. É quando se dá o acolhimento e atendimento de *pacientes*. Já o *desenvolvimento*, é uma ocasião geralmente restrita às pessoas que fazem parte da Casa e foi instituído por *Seu Zé Pulintra*.

A princípio, esse era um momento de formação teórica, um tipo de curso de formação sobre fundamentos da Umbanda, história da Casa, *Lei da Casa*, liturgia, ordenanças e outros aspectos. Porém, a proposta passou a ser também uma oportunidade de aprendizado prático, do ponto de vista de lidar com as *energias* da *Espiritualidade*, a fim de desenvolver a *mediunidade*. De modo que, ao fim de cada encontro, este se torna uma *gira* para que as pessoas possam experienciar a *incorporação* e amadurecê-la até que estejam em condições, mediante autorização do *Seu Zé*, de fazer atendimento nas *giras* abertas ao público.

Quanto às autoridades do *Terreiro*, são a *linha de comando* constituída por quatro pessoas configuradas em uma *regência de pares adjuntos*. Isso significa que, por uma questão de equilíbrio e alternância de *energia*, esses pares devem sempre ser constituídos, conforme a *Lei da Casa*, por uma energia masculina (*babalorixá*) e feminina (*jalorixá*), como uma *força de frente*. A *força adjunta*, novamente, masculino (*pai-pequeno*), feminino (*mãe-pequena*). A *linha de comando*, quando da realização

---

<sup>43</sup> *Descer* é forma de expressar o trânsito das entidades de um outro plano para onde estamos. *Trabalhar* diz respeito ao trabalho religioso.

da pesquisa de campo, era formada por: Antônio (*Babalaô*)<sup>44</sup>, Francisca (*Ialorixá*), Hilda (*Mãe-pequena*) e Paulo (*Pai-pequeno*). A *linha de comando*<sup>45</sup> tinha ainda uma *linha adjunta*, formada por duas mulheres que estariam autorizadas, na ausência da *linha de comando*, a substituí-la em qualquer ocasião. De forma mais específica, em dia de *gira*, *ogãs* e *ogãnisas* também podem assumir a função de *linha de comando*, caso seja necessário. Do ponto de vista da divisão das funções dentro da *linha de comando*, enquanto *babalaô* e *ialorixá* se ocupam de forma mais estrita das atividades espirituais, *pai-pequeno* e *mãe-pequena* lidam mais especificamente com as questões administrativas da *Casa*. Nas palavras da *ialorixá* — “São guardiões das chaves do Terreiro”.

Outro dado que considero muito relevante para o recorte da pesquisa, é o perfil racial da *linha de comando*. Esta é composta por uma maioria de pessoas fenotipicamente brancas, com exceção do *bàbá*, que se autodeclara pardo. Curiosamente, o *bàbá* foi referido algumas vezes por algumas das interlocutoras como um homem branco. Em diálogo com a *ialorixá*, descobri outro dado bem relevante, ela contou que a definição dos cargos, a hierarquia e o perfil racial das pessoas que ocupam esses cargos, costuma ser alvo de questionamento por parte de *filhas*, *filhos* e *filhes*. Ela mesma afirma que percebe um recorte de gênero, pois quem costuma fazer esse tipo de questionamento são as mulheres, sobretudo mulheres negras<sup>46</sup>.

Recordando o *cumprimento da lei* sob o qual a *Casa* está estabelecida, que é a refundação da Umbanda, amparado no princípio do *acolhimento universal*, há ainda a *Lei da Casa*, que é o conjunto de ordenanças que regem sua prática religiosa e suas dinâmicas relacionais. Essas ordenanças têm o intuito de colocar em prática essa *Lei* primeira. Alguns exemplos de ordenanças do *Terreiro* são: (i) no dia anterior e posterior a uma *gira*, *filhas*, *filhos* e *filhes* não podem trocar energia com outra pessoa. O que implica, entre outras coisas, não manter relação sexual; (ii) não se pode discutir política partidária dentro da *Casa*. As ordenanças podem ainda dizer sobre códigos de vestimenta, questões litúrgicas ou sobre fontes onde se pode ou não buscar

---

<sup>44</sup> Como sinalizado anteriormente, *bàbá* Antônio, tendo completado 21 anos de *babalorixá*, passou a ser *babalaô*.

<sup>45</sup> Conjunto de autoridades/lideranças responsáveis pela gestão da *Casa*.

<sup>46</sup> Sobre a divisão dos cargos e o estabelecimento das hierarquias, bem como a motivação dos questionamentos levantados sobre esse aspecto, apontados pela *ialorixá*, não irei me debruçar nesse trabalho, uma vez que não tive tempo hábil para observar e colher dados a contento para uma análise mais sólida e consistente sobre esse aspecto em específico. Considero importante que a continuidade da pesquisa possa vir a investigar esse aspecto. No entanto, o trago aqui, a fim de contextualizar a discussão que irei apresentar no capítulo 2.

informações sobre a Umbanda. Preferencialmente não se deve ler livros ou buscar fontes na internet que não tenham sido recomendadas pela Casa.

Sobre as *entidades* que atuam na Casa, obviamente não pretendo apresentar todas, uma vez que, como me afirmou a própria *ialorixá* Francisca, seria impossível nomear todas. Ao que ressalto que o *Terreiro*, até a realização da pesquisa de campo, contava com cerca de cem *médiuns*, cada *médium trabalhando* em média com três *entidades*. Portanto, quero destacar apenas a presença das *entidades* tidas como “clássicas” da Umbanda, que são: *Preto-velho*, *Caboclo*, *Criança/Erê*, *Exú*, *Pombagira* e *Povo Cigano*. *Ialorixá* Francisca afirmou que, quando a Casa estiver assentada no espaço novo e trabalhando com a — “energia plena de Umbanda” — cumprindo seu papel de refundação, será feito um resgate de povos muito antigos que já não se vê com muita frequência em *terreiros* de Umbanda. Pois, pelo cumprimento da reunião de todos os povos, a Casa ainda irá receber muitas outras *entidades*.

Por fim, destaco as *entidades* que são da *linha de comando*: *Seu Zé Pilintra*, com quem o *bàbá* trabalha; *Dona Maria Mulambo*, com quem trabalha a *mãe-pequena*; *Seu Tiriri*, com quem trabalha o *pai-pequeno*; e *Dona Sete Saias*, com quem a *ialorixá* trabalha. Para que uma pessoa se torne *filha* da Casa, é necessário que seja convidada por uma dessas *entidades*, não havendo outra forma de ingresso.

Além das entrevistas e da observação participante, fiz um outro levantamento de dados utilizando a ferramenta de formulários da Google. Disponibilizei um questionário no grupo de Whatsapp da Casa para que as pessoas pudessem responder questões de caráter demográfico. Na ocasião do levantamento, o *Terreiro* contava com cerca de 100 pessoas e o formulário recebeu 62 respostas. Não irei apresentar uma análise mais ampla de todos os dados. Tomarei uma pequena parte deles a título de contextualização e análise do produto das entrevistas e da observação participante.

Apresento, então, os dados parciais dos seguintes aspectos: identidade de gênero; orientação sexual; formação acadêmica/escolar; renda e raça<sup>47</sup>. A Casa é composta majoritariamente por “mulheres cis”, com 68,9% do total, já os “homens cis” são 26,2% do total e pessoas “não-binárias” somam apenas 4,9% do total. Ou seja, o *Terreiro* é composto em sua maioria por pessoas “cis”, sendo as mulheres o grupo majoritário. Quanto à orientação sexual, 56,5% responderam pertencer à categoria

---

<sup>47</sup> O gráfico completo de cada um desses aspectos está disponível nos anexos.

“heterossexual”, enquanto 29% afirmaram compor o grupo “bissexual” e pessoas que responderam “lésbica”, somaram 9,7%. Portanto, as pessoas que se declararam LGBTQIAPN+, considerando também as que se afirmaram pessoas “não-binárias”, somam ao todo 48,4% das que compõem a *Casa*.

Com relação ao nível de formação escolar/acadêmica, pessoas que concluíram graduação e/ou pós-graduação (*lato sensu* e *stricto sensu*) somam 66,1% do total, enquanto pessoas somente com o ensino médio completo, somam apenas 4,8%. A maioria das pessoas que compõem a *Casa* concluiu ou está concluindo formação no ensino superior. Já no que concerne à renda individual mensal, 27,4% têm renda entre três e cinco salários mínimos, enquanto 19,4% recebem de cinco até oito salários mínimos. Somam ainda 25,8% do total, pessoas com renda de até dois salários mínimos.

Quanto ao recorte racial, 54,8% das pessoas se declararam brancas, enquanto as pessoas autodeclaradas pretas e pardas totalizaram 45,2%. O *Terreiro*, portanto, é composto por uma maioria de pessoas autodeclaradas brancas. A minha percepção, a partir da observação participante, é de que o percentual de pessoas fenotípicamente brancas, naquele período, entre julho e outubro de 2022<sup>48</sup>, era ainda maior do que o que mostrou o levantamento.

Os números são muito semelhantes aos dados do censo de 2010, sobre a Umbanda no Distrito Federal. De um total de 407.331 umbandistas, 54,12% eram pessoas brancas, enquanto pessoas negras somavam 45,0% do total<sup>49</sup>. A discussão e análise das questões que são atravessadas por esses aspectos demográficos aqui apresentados, que inclusive confirmam o perfil racial de maioria branca na formação da *Casa*, serão trazidas no capítulo dois. Seção onde faço uma análise privilegiando os relatos colhidos nas entrevistas com as interlocutoras, a fim de melhor compreender a formação desse perfil racial e suas possíveis implicações.

Agora, seguindo para a parte II deste capítulo, meu empenho foi traçar um diálogo, sobretudo, com a história de formação do *Terreiro*, enquanto uma *Casa* de Umbanda que foi instituída com o propósito de cumprir uma *Lei*, a refundação da Umbanda. Para tanto, trago impressões iniciais das interlocutoras acerca da origem

---

<sup>48</sup> Faço este adendo do período observado, também considerando que é comum que algumas pessoas que fazem parte da *Casa*, possam se afastar durante um determinado tempo, uma espécie de “licença”, por motivos de saúde ou mesmo profissionais, por exemplo.

<sup>49</sup> <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2094#resultado>. Acessado em 19 de janeiro de 2024.

da Umbanda e na sequência faço um resgate da sua história, destacando como a constituição de uma história “oficial” da Umbanda é idealizada num contexto de disputas narrativas que revelam, entre outros atravessamentos, também um tensionamento racial e/ou de classe.

## Parte II - Disputas narrativas sobre a história da Umbanda

Em agosto de 2020, eu e Lia Girão entrevistamos Raquel Santos e Gustavo Costa, umbandistas e moradores da cidade de Fortaleza - CE, para a produção de “Umbanda: o sagrado mais perto”, um dos episódios da série “Pluralismo Religioso no Brasil”, uma produção do podcast O Hebreu<sup>50</sup>. A série objetivava fazer uma apresentação panorâmica de algumas das religiões existentes no Brasil, de modo a possibilitar ao público em geral, conhecer melhor algumas dessas expressões, buscando também promover o diálogo inter-religioso, o combate à intolerância e ao racismo religioso.

Na ocasião da entrevista foi que tive meu primeiro contato com a história da Umbanda, e ao evocar o termo “história”, faço referência às narrativas que umbandistas contam acerca do surgimento/fundação da Umbanda. Já nessa primeira oportunidade, a mim foi apresentada uma “história oficial” e uma outra história sobre o surgimento da religião. Gustavo nos relatou inicialmente aquela que talvez seja a narrativa mais recorrente, mais facilmente acessada por alguém que se interessa em estudar o surgimento da Umbanda, uma “religião brasileira”.

Esta teria sido fundada em 1908, por Zélio de Moraes. Um jovem, que acometido por problemas de saúde para os quais não encontrava solução nos tratamentos médicos, foi levado a um *Centro Espírita Kardecista* a fim de receber um tratamento espiritual. Na ocasião, o próprio Zélio teria *incorporado* uma *entidade*, um *caboclo*. A *entidade*, no entanto, não teria sido bem recebida pelos *médiuns* que a consideravam inferior ou menos *evoluída*, motivo pelo qual não poderia se manifestar naquele espaço. A despeito disso, a *entidade* que se apresentou como Caboclo das Sete Encruzilhadas, não só falou, como anunciou que no dia seguinte nasceria uma nova religião que teria como *missão* acolher a todos. Esta seria, segundo Gustavo — “a

---

<sup>50</sup> O episódio está disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/o-hebreu/episodes/Ep-6-Umbanda-o-sagrado-mais-perto-eifdrv/a-a65hnb1>. Acessado em 9 de janeiro de 2024.

história, a narrativa oficial” — que se costuma contar a quem ingressa em um *terreiro* de Umbanda.

Gustavo Costa, que além de umbandista é militante do Movimento Negro, apresentou a narrativa com o protagonismo de Zélio de Moraes, — um homem branco — mas não sem problematizá-la. Fez, como ele mesmo disse — “uma quebra dessa narrativa oficial” — ao destacar que muito antes de Zélio, sociedades negras e indígenas já relatavam e experienciavam manifestações das *entidades* que hoje são reconhecidas também no contexto da Umbanda. Para Gustavo, Zélio de Moraes teria decodificado, nomeado e buscado organizar de alguma forma a religião, mas esta não teria surgido a partir do episódio por ele protagonizado. A “narrativa oficial”, acredita Gustavo, precisa ser questionada e refletida de forma crítica por umbandistas.

Diante das colocações de Gustavo Costa, nós os questionamos se acreditavam haver algum atravessamento racial na construção dessa “narrativa oficial” do surgimento da Umbanda. Raquel Santos respondeu ao questionamento dando destaque ao lugar do sincretismo religioso na construção da Umbanda. Afirmando ela que aquela teria sido uma estratégia para que a religião fosse — “aceita socialmente” — e que teria sido também uma forma de — “higienizar” — a religião.

A proximidade com o Catolicismo e com o Kardecismo, segundo Raquel, está expressa inclusive na forma como os *terreiros* estão nomeados oficialmente ainda hoje, no caso do Ceará — “Centro Espírita de Umbanda”. Há sempre uma referência primeira ao Espiritismo Kardecista na forma como se nomeiam as *casas* de Umbanda, aponta Raquel. Para além disso, ela também sinalizou para a pluralidade da Umbanda, sendo ela mesma *filha* de um *terreiro* de Umbanda *Omokô*, uma expressão da Umbanda que teria uma relação mais próxima com o Candomblé, segundo ela. Raquel explicou que no *terreiro* ao qual está filiada, se — “cultua os orixás e [se] trabalha com os caboclos”.

Os diálogos que eu e Lia Girão tivemos com Gustavo e Raquel para a produção desse episódio do podcast, indicaram muitas questões interessantes às quais eu retornaria para a realização da presente pesquisa. Foi naquela oportunidade que entendi que havia uma disputa narrativa em torno da história da Umbanda, mas não só. Algo também muito intrigante para mim era o lugar da racialidade na construção dessas narrativas. Como pude perceber posteriormente, quase sempre elas eram apresentadas numa busca por destacar o protagonismo de pessoas brancas ou negras na formação da Umbanda.

A partir dessas provocações, foi que inseri duas questões no meu roteiro de entrevista, a fim de investigar a percepção das interlocutoras sobre a história da Umbanda. Sendo elas: i) Qual a origem da Umbanda?; e ii) A Umbanda tem influência de outras religiões e espiritualidades? Quais?

Com relação à primeira pergunta, o que me chamou atenção foi o fato de só duas pessoas, das oito entrevistadas, terem feito referência direta a figura do *médium* Zélio de Moraes. Um dos interlocutores, Lucas, fez referência direta, não a Zélio, mas ao *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. Acho muito significativo que a referência tenha sido feita exatamente por Lucas, que como vimos, é um dos fundadores do *Terreiro*. A missão da *Casa*, recordemos, está profundamente atrelada a essa fundação da Umbanda a partir da manifestação do *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, através de Zélio de Moraes. Essa especificidade de fundação da *Casa* havia criado em mim a expectativa de que seria mais recorrente a menção ao *médium* nas falas das interlocutoras, o que não se efetivou.

Seus relatos levaram-me a crer que, nos momentos de conversa e formação dentro da *Casa*, talvez não se costumava trazer com frequência o protagonismo que geralmente se atribui a Zélio. Quando estive presente em algumas das reuniões de *desenvolvimento*, não presenciei qualquer menção sobre esse aspecto histórico da Umbanda. Só posteriormente, revisitando meu diário de campo, encontrei o registro de uma conversa que tive com uma das filhas da *Casa* em uma das ocasiões em que consegui carona e ela mencionava o papel de Zélio.

Na volta do *desenvolvimento* ela falara que integrava o grupo responsável pelo registro da memória institucional da *Casa*. Ela, que também é antropóloga, contou-me que, juntamente com Carlos, era responsável pela organização dos materiais que serviriam como recurso para estudo e formação das *filhas*, *filhos* e *filhas* da *Casa*. Ressaltou que nesse processo tinham o cuidado de não reproduzir aquela que ela considerava ser — “uma história muito branca da Umbanda” — referindo-se às narrativas protagonizadas por Zélio de Moraes, destacando que a Umbanda era muito anterior aos acontecimentos de 1908.

Talvez também se some a isso a *Lei da Casa* na orientação de que não se busque informações “fora”, na “internet”, pois deveria ser privilegiada a vivência na *Casa* como forma de conhecer a Umbanda. Como também a possibilidade de que fontes externas poderiam trazer ensinamentos que não condizem com a *Lei da Casa*.

Alguns dos relatos atribuíram uma origem milenar à Umbanda. Outros destacaram o papel do tráfico transatlântico de africanos escravizados na construção dessa religiosidade. Esses indicavam que, nascendo em solo brasileiro, no contexto da escravidão, a Umbanda seria, sobretudo, uma religião de origem africana, um “culto ancestral” trazido pelo povo negro em diáspora. Ester<sup>51</sup> acrescentou outro aspecto narrativo,

[...] nenhuma religião surge na Terra. As religiões surgem no plano astral, em Aruanda. E os responsáveis pela criação viram uma necessidade de ter uma religião que fizesse, que respeitasse o culto africano, que respeitasse a vida dos pretos naquela situação e que respeitasse a cultura brasileira, porque era solo brasileiro. (Ester, 2022)

Já com relação à segunda pergunta, que tinha o intento de investigar a percepção das interlocutoras acerca das influências da Umbanda, das oito pessoas entrevistadas, seis citaram o *sincretismo* em seus relatos. As referências a “Candomblé”, “Matriz africana”, “Ciganos” e “Kardecismo” foram as mais recorrentes. Mesmo falando diretamente sobre o sincretismo, apenas três pessoas fizeram referência direta ao Catolicismo/cristianismo, duas em tom de crítica. Carlos<sup>52</sup> respondeu de forma distinta das outras interlocutoras, falando de — “cultos ancestrais” — e de — “práticas religiosas muito antigas” — que diziam respeito à relação entre as pessoas e a natureza, porém sem qualquer referência étnica/racial ou geográfica.

Inseri ainda uma outra questão, diretamente relacionada às anteriores, que vez por outra também aparecia em meu acompanhamento de conversas sobre o surgimento da Umbanda ou que pautavam as diferenças entre Candomblé e Umbanda. Essa seria concepção, como já sinalizei anteriormente, que se sintetiza na afirmação de que “A Umbanda é branca”. Ao que a pergunta formulada para o roteiro de entrevista foi: “Qual a sua opinião acerca da afirmação, por parte de algumas pessoas, de que a ‘Umbanda é branca’?”.

Nenhuma das interlocutoras concordou com a afirmação. Algumas das interlocutoras negras pontuaram que isso seria limitar a religião a um grupo de pessoas (brancas), o que não faria sentido, seja pela “grandeza” da religião, seja pela sua “missão” ou mesmo pela sua “ancestralidade” negra. Dois relatos parecem contemplar o tom dos demais, o de Lucas e o de Rute<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Ester é uma das *filhas*. Mulher negra, na faixa dos 20 anos e estava há 9 meses na Casa.

<sup>52</sup> Um dos *filhos*. Homem negro, na faixa dos 40 anos e estava há cerca de 9 anos na Casa.

<sup>53</sup> Rute é uma das *filhas*. Mulher negra, na faixa dos 30 anos e estava há 6 anos na Casa.



Então, eu acho que tem um viés muito mal-entendido quando dizem que a Umbanda é branca. Porque você está dizendo que a Umbanda é branca? Porque muitos centros de Umbanda têm gente branca? Ou você está dizendo que a Umbanda é branca porque é Umbanda sagrada, branca, é a luz mais branca? Então sei lá. É a combinação de todas as forças? [...] eu entendo que não importa a cor da Umbanda. O Oxalá que tá pintado na minha Casa é preto. Ele era uma imagem branca, ele foi restaurado e foi colocado preto, por que pra mim, eu não consigo conceber que Jesus que nasceu em Nazaré, lá na Palestina, eu não consigo conceber que ele era loiro, branco do olho azul, entendeu? [...] Pra mim — “a Umbanda é branca” — é tão verdadeiro quanto dizer que — “a Umbanda é preta” —, que — “a Umbanda é indígena”. (Lucas, 2022)

Eu acho que é muito isso, essa relação de muita exploração. Elas [pessoas brancas] se sentem muito seguras pra dizer que — “a Umbanda é branca” — porque elas fazem o mais do mesmo, continuam explorando algo que não é delas, e não é delas nesse sentido, não que elas não possam frequentar, mas assim, não é delas em origem e essência, não da forma como eu entendo [...]. Porque eu acho que, quando a pessoa fala — “Umbanda é branca” — ela faz muito coro com o que meu babalorixá fala quando ele diz que — “orixá não tem cor”. (Rute, 2022)

Nessa breve introdução da parte II desse capítulo, meu esforço foi para contextualizar novamente a construção do meu problema de pesquisa e as impressões iniciais das minhas interlocutoras sobre esse ponto específico, a “história” da Umbanda. Isso a fim de refletir sobre as disputas narrativas presentes na sua construção e sobre como a questão racial pode estar presente no processo.

Pretendo agora insistir um pouco mais nessa discussão a partir de alguns trabalhos que apresentam e analisam a “história da Umbanda” para, a partir deles, também dialogar com os relatos das interlocutoras da pesquisa. Importa, no entanto, destacar que não pretendo fazer aqui um profundo estudo historiográfico acerca das possíveis origens da Umbanda. Este não foi, nem é o foco da minha pesquisa. Meu objetivo nesta seção é fazer um breve resgate de alguns elementos que compõem as narrativas de origem e fundação da Umbanda para analisá-los também a partir do campo das relações raciais a fim de dialogar mais diretamente com minha pesquisa de campo.

## **História da Umbanda**

Alexandre Cumino, em “História da Umbanda: uma religião brasileira” (2015), debate com outras importantes autorias que se dedicaram a estudar a Umbanda, algumas delas, assim como ele, além de estudiosos e estudiosas, também integrantes

da religião ou até mesmo exercendo o papel de sacerdote, como é o seu caso. Ele apresenta um amplo panorama sobre as “Origens” da Umbanda e destaca o protagonismo do *médium* Zélio Fernandino de Moraes, no início do século XX, para o estabelecimento da Umbanda enquanto uma religião brasileira. Sua contribuição também conta para o processo de expansão da religião a partir de uma íntima ligação com o Espiritismo Kardecista da época. O que viria tanto pela tentativa de uma sistematização da doutrina umbandista, como pela construção de uma história de origem da Umbanda enquanto uma religião milenar.

Cumino afirma que a Umbanda “é herdeira das experiências religiosas de três raças (branca, negra e vermelha) e muitas culturas” (p. 29, 2015). Que ela teria nascido na “modernidade”, num período em que o “positivismo” buscava decretar a morte de Deus. A criação da Umbanda se apresentava como uma “contracultura” na “construção do modernismo” (p. 30, 2015). A nova religião, ainda segundo o autor, teria sido precedida em ao menos 50 anos pelo Espiritismo Kardecista e

outros tantos anos pelos cultos afro-brasileiros; logo absorveu de um e de outro o que lhe cabia, unindo universos distintos em uma cultura de base cristã. Desenvolveu-se lado a lado com as Macumbas Cariocas o Candomblé Baiano, o Catimbó Pernambucano o Tambor de mina Maranhense, o Terecô, a Jurema, o Toré, a Encantaria e a Pajelança Amazônica, a Santeria Cubana, a Obecha Caribenha, o Vodou Haitiano, o Hoodoo Americano, o Cultuo Intiamericano, a Maria Lionça na Venezuela, o Pablo Cubano e Mexicano, a Quimbanda e outros (Cumino, p. 30, 2015).

Cumino, já de início, traz alguns dos principais elementos narrativos também abordados pelas interlocutoras dessa pesquisa. Há uma forte referência, sobretudo, ao Espiritismo Kardecista e aos cultos afro-brasileiros, mas há também a influência de outras experiências religiosas latino-caribenhas, todas situadas em um contexto histórico/social afrodiaspórico. Importa ainda observar que Cumino percebe como esteio para construção dessa experiência religiosa o que ele mesmo denomina de “cultura de base cristã”. Assim como Cumino, Rubens Saraceni também apresenta as mesmas origens e influências, mas acrescenta outras, “um pouco da religião oriental (Budismo e Hinduísmo) e também da magia [...]” (2001, p. 12).

Compreendendo, então, a amplitude dessas origens e influências que constituiriam a Umbanda, é que Cumino elenca sete “origens” a fim de sistematizar a história do surgimento da religião. Seriam elas: “1. Origem Espírita (‘Kardecista’)”; “2. Origem Africana”; “3. Origem Indígena”; “4. Origem Cristã e Origem Católica”; “5. Origem Mágica”; “6. Origem Espiritual”; “7. Origem Mítica” (Cumino, 2015, p. 33-76). Um pouco mais adiante retomarei algumas dessas “origens” para breves análises.

Outro aspecto importante das disputas que perpassam a história e as origens da Umbanda, principalmente no início do século XX, foi a própria disputa acerca da etimologia da palavra “Umbanda”. Cumino, ao resgatar os documentos do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em outubro de 1941, mostra que entre as conclusões do congresso, estava a seguinte: “[...] Umbanda é uma palavra sânscrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: ‘Princípio Divino’; ‘Luz Irradiante’; ‘Fonte Permanente de Vida’; ‘Evolução Constante’.” (2015, p. 211).

A definição da palavra “Umbanda” apresentada no congresso, pode ser lida como parte evidente de um movimento muito presente naquele período e no próprio congresso: a tentativa de distanciar uma possível origem/influência africana da constituição da nova religião. Abordarei esse movimento de “desafricanização” com mais atenção um pouco mais adiante. Compreendendo esse contexto, apresento uma outra origem/definição para a palavra. Segundo Nei Lopes (2003),

O vocábulo Umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo, significando arte do curandeiro, ciência médica, medicina. Em umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*; e seu plural é *imbanda* (pp. 218-219).

Luiz Antônio Simas (2021) acrescenta que “Yeda Pessoa de Castro, sugere também que, além de *mbanda*, o vocabulário pode fazer referência ao umbundo *bandala*: invocar os espíritos, suplicar” (p. 84).

A disputa e mesmo as contradição acerca das possíveis etimologias do vocábulo Umbanda, é uma pequena parte de um todo que buscava afirmar a fundação de uma nova religião e aqueles que seriam seus protagonistas. Todo esse processo está ligado à narrativa que buscou consolidar o lugar de destaque dado a Zélio Fernandino de Moraes. Com isso em mente, voltemos às “origens” apresentadas por Alexandre Cumino para detalhar e analisar melhor algumas delas, a começar pela “Origem Espírita (‘Kardecista’)”, onde se insere o papel desempenhado por Zélio de Moraes.

## I. A Umbanda de Zélio

Conta-se que o jovem Zélio Fernandino de Moraes, à época com 18 anos, residindo na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, quando se preparava para ingressar na Escola Naval, tendo concluído o curso propedêutico, fora acometido de

uma paralisia para a qual os médicos não encontravam explicação. No dia 14 de novembro de 1908, Zélio surpreendeu a família dizendo que no dia seguinte estaria curado. O que, segundo o próprio Zélio, teria acontecido de fato. Por recomendação de um amigo do pai, no dia 15 de novembro de 1908 Zélio foi conduzido à Federação Espírita de Niterói. Teria ido por conta da misteriosa paralisia, agora curada, mas também na tentativa de apaziguar os constantes transe mediúnicos que o jovem vinha experienciando.

Já na Federação Espírita de Niterói, Zélio teria subvertido a dinâmica da sessão mediúnica, levantando-se da mesa e afirmando que ali faltava uma flor. Mesmo diante da repreensão dos médiuns, o jovem foi até o jardim e tendo colhido uma rosa branca, retornou à sessão colocando-a em um copo de água ao centro da mesa para — “serenar o ambiente”. Retomado os trabalhos, Zélio notou que os espíritos que se apresentavam aos *médiuns* como pretos e indígenas, eram convidados a manter-se afastados, por serem considerados seres menos evoluídos. Levantando-se novamente de forma brusca, o jovem incorporou o *espírito* de um indígena e imediatamente confrontou os outros *médiuns*, dentre eles o próprio presidente da Federação Espírita de Niterói, por qual motivo repreendiam — “alguém a quem nem sequer era dada a chance de falar? Seria o real motivo a origem social ou a cor da pele?”.

A situação inesperada gerou tumulto na sessão entre os *médiuns* presentes até que um deles interpelou o *espírito*, afirmando ver nele retalhos de uma vestimenta sacerdotal e questionando qual seria o seu nome. A *entidade* respondeu que aquilo eram restos de uma outra existência sua, quando foi o padre jesuíta Gabriel de Malagrida, morto em uma fogueira, sentenciado pela Inquisição em Lisboa, acusado de prática de bruxaria. Porém, em uma nova existência, Deus o teria dado o privilégio de renascer como um *caboclo* brasileiro. Acrescentou ainda que estava ali com uma missão específica: no dia seguinte, ele estaria na casa do *médium* que o recebera para fundar as bases de um novo culto onde todos os *espíritos* seriam bem recebidos. Onde *caboclos* e *pretos-velhos* poderiam trabalhar auxiliando espiritualmente a nação brasileira. Por fim, o espírito respondera que seu nome era *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, pois para ele não haveria caminhos que não pudessem ser abertos (Cumino, 2015; Brito, 2019; Simas, 2021; Delgado 2022).

Segundo Alexandre Cumino, em 15 de novembro de 1908<sup>54</sup>, na casa de Zélio de Moraes, fora fundada, em São Gonçalo - RJ, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), a primeira Tenda de Umbanda, fundada por Zélio e o *Caboclo das Sete Encruzilhadas* (2015, p. 123). Ainda por ordem do próprio *Caboclo*, entre os anos de 1917 e 1918 sete outras tendas foram instituídas, com a indicação de quem seriam os dirigentes de cada uma, com o propósito de propagar a Lei de Umbanda para o resto do país (Brito, 2019, p. 39). Também a Federação Espírita de Umbanda do Brasil (FEU), foi fundada em 26 de agosto de 1939, no estado do Rio de Janeiro, por ordem do *Caboclo das Sete Encruzilhadas* (Cumino, 2015, p. 127;201). Foi exatamente essa Federação que dois anos depois, em 1941, veio a realizar o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, outro importante marco no processo de instituição da Umbanda como uma “religião brasileira”.

O congresso ocorreu no Rio de Janeiro entre os dias 19 e 26 de outubro de 1941 e buscou estabelecer diretrizes, mapear origens e dar uma identidade à Umbanda, sendo fundamental para sua expansão (Cumino, 2015, pp. 199-201). Assumindo a tarefa de afirmar, sobretudo, uma identidade *espírita kardecista e cristã* para a religião “nascente”, o congresso propiciou uma gama de discursos racistas. Manifestações que tinham, a princípio, a clara intenção de minimizar ou negar completamente qualquer participação das culturas africanas na constituição da Umbanda.

Apresento a seguir dois trechos de teses apresentadas no congresso. A primeira apresentada pela Tenda Espírita Mirim, na sessão inaugural do dia 19 de outubro de 1941, por Diamantino Coelho Fernandes:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno mesológico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas (FEU, 1942, p. 20).

A segunda foi apresentada pela Cabana Pai Joaquim de Loanda, na sessão do dia 21 de outubro de 1941, através de sua delegada, Martha Justina:

A Lei de Umbanda, trazida ao Brasil pelos africanos, era professada com os ritos severos da África; podemos mesmo dizer que continham uma série de coisas exóticas e horripilantes . [...] Isto no Brasil já dista de mais de meio século; e como nada estaciona no mundo, obedecendo à lei imutável do

---

<sup>54</sup> Algumas autorias falam do dia 16 (Brito, 2019, p. 39).

Criador, a Lei de Umbanda também segue seu curso evolutivo, saindo das grotas, das furnas, das matas, abandonando os anciões alquebrados, fugindo dos ignorantes, quebrando as lanças nas mãos dos perversos, vem nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização (FEU, 1942, p. 39).

O Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, portanto, teve já na sua sessão de abertura a firme empreitada de rechaçar, num primeiro momento, qualquer possibilidade de a Umbanda ter como berço o continente africano. Ambas a teses se referem ao povo africano como desprovidos de “civilização”, de “cultura” e com práticas rituais “horripilantes”, “semi-bárbaras” que, trazidas ao Brasil, foram gradativamente, num processo “evolutivo”, aproximando-se da “civilização”, qual seja a civilização branca euro-cristã. Tal proposição estava em perfeita harmonia com as teorias raciais pseudocientíficas e racistas da época. Correntes que buscavam justificar em fatores biológicos a “inquestionável” inferioridade dos povos originários de cada um dos continentes assolados pelo colonialismo. Nesse caso, em especial, as populações africanas, contemplando também as suas formas de organização social e cultural.

Fazia-se necessário, defronte a negativa do continente africano como nascedouro da Umbanda, apontar uma outra origem. Já que aquela era a primeira tentativa de organizar e dar uma “cara oficial” à nova religião. Foi nesse contexto que surgiu uma outra tese, agora, apontando para uma “origem mítica” da Umbanda. É exatamente Diamantino Fernandes que, negando o lugar do continente africano na origem da Umbanda, apresentou-lhe uma outra origem:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além mar, tendo ocupado durante séculos, uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, — fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos. Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca — os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida (FEU, 1942, p. 20).

Essa “origem mítica”, cuja narrativa surgiu no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, em 1941, teria sido contada e recontada inúmeras vezes, inclusive nas literaturas posteriores. A religião que surgira no continente perdido, Lémuria, Atlântida ou Índia, em algum momento migrou para a África, onde teria se “degenerado” (Cumino, 2015, p. 79). Ou seja, mesmo o continente africano não tendo

sido, sob essa tese, o berço da Umbanda, esta teria “passado por lá” (Cumino, 2015, p. 51-52) em algum momento e teria sido influenciada pelas culturas africanas. Desse ponto de vista, uma influência negativa (“degenerada”).

Seguindo nessa tentativa de reposicionar o lugar de África na constituição dessa nova religião, na reunião do mesmo congresso no dia 22 de outubro de 1941, um estudo sobre as “origens, natureza e forma” da Umbanda foi apresentado pelo Dr. Baptista de Oliveira:

“[...] Umbanda veio do Continente Negro. Também sou desta opinião muito embora discorde em um detalhe. Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenária dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo. [...] Imagine-se o que poderia resultar do contacto da alta ciência e da religião dos egípcios, uma e outra tão profundamente precisas nos seus conceitos e tão expressivas na sua forma representativa dos sentimentos de um povo grandemente civilizado, com os povos semi-bárbaros, senão bárbaros, do ocidente africano, das regiões incultas de onde, por infelicidade nossa, se processou o tráfico de escravos para o Brasil, de uma escória que nos trouxe com suas mazelas, com seus costumes grosseiros e com seus defeitos étnicos e psicológicos [...]” (FEU, 1942, p. 47-48).

Aqui já se admite um berço africano para a Umbanda, mas situado — talvez pudesse o estudado orador dizer em outras palavras — na parte boa do continente africano, daquela civilização que a muito se reconhece como uma das mais importantes da antiguidade. Uma das mais grandiosas da história da humanidade, com desenvolvimento científico, artístico, arquitetônico tão reconhecidos e admirados, que quase se pode esquecer ou negar que seja parte da África.

O Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda chegou ao final com algumas conclusões que buscavam responder ao intento de estabelecer princípios que orientariam a organização da nova religião. Portanto, também trabalhando para se desenhar uma identidade para a Umbanda. Destaco a seguir, duas dessas conclusões:

Primeira - O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes de pensamento humano existentes na Terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente; [...] Sétima - O reconhecimento de Jesus como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades altamente evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e trabalhadores invisíveis, sobre a forma de “caboclos” e “pretos-velhos” (FEU, 1942, p. 120).

Aliando-se às poucas diferenças de compressão acerca das origens e influências da Umbanda apresentadas no congresso, havia a convergência de que, em solo brasileiro, sob contato com o kardecismo e com o Catolicismo “a umbanda foi sendo depurada no caminho da desafricanização” (Simas, 2021, p. 103). O que se

buscou definir enquanto Umbanda nesse primeiro congresso, destaca Cristina Brito (2019, p. 40), é o que mais tarde Diana Brown (1985) irá denominar por “Umbanda Pura”, pela aproximação com as doutrinas de base cristã e kardecista, a despeito das *entidades* “afro-americanas”. Já Patrícia Birman (1983), indica Brito, decidiu chamar de “Umbanda Branca”, na indicação das restrições que se impunham às manifestações africanas, consideradas “primitivas” e “bárbaras”<sup>55</sup>.

## II. É macumba ou não é?

A narrativa acerca das origens da Umbanda, desenhadas no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, seguiram ressoando nos anos seguintes com a importante atuação da Federação Espírita de Umbanda, empenhada em promover a religião ao apresentá-la de forma que pudesse ser melhor aceita pela sociedade, possibilitando a sua expansão pelo país. O que implicava em distanciá-la daquilo que era considerado “bárbaro” e “primitivo” (Britto, 2019), a saber, as expressões de religiosidades afro-brasileiras, como as chamadas “Macumbas” do Rio de Janeiro (Cumino, 2015; Simas, 2021). Conseqüentemente, destacando sua afinidade com o Espiritismo kardecista, com a fé cristã e com a brasilidade dos *caboclos* indígenas.

ALERTA contra esta proliferação de “babás e babalaôs” que, por esquinas e vielas, transformam a nossa Umbanda em cigana corriqueira, enfeitada de colares de louça e vidro, e ao som de tambores e instrumentos bárbaros, vão predispondo mentes instintivas a excitações, geradoras de certas sensações, que o fetichismo embala das selvas africanas aos salões da nossa metrópole<sup>56</sup>.

O que estava em curso desde o congresso de 1941, que buscou trazer ares de institucionalidade para a nova religião, era a desafricanização da Umbanda, que ganhara ainda mais força com o esforço da FEU para criar outras federações pelo país. Esse processo, no entanto, não teve seu curso livre de contestações, muito pelo contrário. Ainda durante a realização do primeiro congresso em 1941, uma figura muito importante marcaria sua posição contrária a qualquer tentativa de menosprezar ou apagar as origens africanas da Umbanda. Tancredo da Silva Pinto, o *Tata*<sup>57</sup> Tancredo, homem negro retinto e sacerdote de Umbanda no Rio de Janeiro, rompeu

---

<sup>55</sup> Anterior ao Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, Leal de Souza publicou em 1932, “Espiritismo, magia e as Sete Linhas de Umbanda”, onde se refere à experiência de Zélio como “Linha Branca de Umbanda e Demanda” (De Souza, 2020).

<sup>56</sup> Jornal de Umbanda. Nº 61, Dezembro de 1955, p. 03.

<sup>57</sup> Palavra de origem banto. Pode ser traduzida como “pai”.



com a FEU por discordar das propostas as quais ele interpretava como embranquecimento da religião.

O *Tata* fez inúmeras críticas ao congresso e às ideias que a partir dele ressoaram nos anos seguintes, sendo apregoadas em livros, jornais e outros meios sob o investimento da FEU. Dentre as críticas, chegou-se mesmo a afirmar que aqueles congregados à FEU, não eram umbandistas, mas espíritas kardecistas (Delgado, 2022, p. 75). Mais tarde em 1950, liderando um grupo de umbandistas que a ele estavam alinhados, *Tata* Tancredo fundou, também no Rio de Janeiro, a Confederação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB). Que vinha para congregar umbandistas de uma expressão mais africanizada e que passaram a denominar a Umbanda praticada pela FEU como “Umbanda Branca” (Oliveira, 2017, p. 52).

Considerado o maior defensor da origem africana da Umbanda, *Tata* Tancredo afirmava que a Umbanda era originalmente parte da tradição religiosa do povo Lunda-Quioco, situado ao sul de Angola. O *Tata* foi o precursor do culto de Omelokô no Brasil, tendo se tornado ainda um estudioso dos cultos de Cabula, Catimbó e Jurema, além de trazer para a Umbanda os cultos cariocas, à época, chamados de “macumbas” (Cumino, 2015, p. 52).

O povo Bantu, Nigeriano, Sudanês e outros, que aqui aportaram como escravos, traziam, entre eles, sacerdotes e iniciados que mais tarde viriam a incluir decididamente na origem dos cultos afro-brasileiros, sendo de se destacar os Lundas-Quiocos, que deram origem ao OMOLOCÔ, sofrendo, todavia, esse culto, influência de outros cultos afros devido à perseguição que na época lhe moviam os senhores feudais, obrigando tanto os sacerdotes como os iniciados e demais escravos a se refugiarem nos quilombos e mesmo no mato [...] Dessa maneira, unidos os sacerdotes, iniciados e demais negros professantes de outros cultos, fundiram-se em torno da UMBANDA, pois assim podiam eles praticar os seus cultos e, ao mesmo tempo, esquecerem os maus tratos recebidos” (Pinto, [s.d.] apud Cumino, 2015, p. 53-54).

Diana Brown (1977), ao analisar a construção da contranarrativa apresentada por *Tata* Tancredo, compreendeu que ali também estava posta uma disputa atravessada por aspectos de classe e raça que produziam discursos distintos sobre a origem da Umbanda. De um lado, uma camada mais popular, descendente do povo negro escravizado, com características de uma cultura religiosa sob forte influência africana. Do outro, uma parcela forjada por uma classe média, majoritariamente branca que, no processo de institucionalização da religião e na tentativa de unificar suas práticas religiosas, buscavam limpar qualquer elemento que pudesse ser associado ao “primitivismo” da religiosidade afro-brasileira.

A insistência de *Tata Tancredo* e outros umbandistas associados à sua tarefa, era em apontar que a exclusão de elementos e práticas rituais de orientação africana descaracterizariam a Umbanda e a tornariam mais uma expressão do Espiritismo Kardecista. Esse processo de esvaziar a Umbanda de certos elementos e práticas rituais de orientação africana, apontados por *Tata Tancredo*, são também abordados por *Simas* (2021) e *Delgado* (2022) ao analisar a narrativa de fundação da Umbanda a partir da figura de *Zélio de Moraes*.

*Delgado* (2022, p. 63), por sua vez, afirma que a partir dos acontecimentos costumeiramente narrados sobre 1908 é que se tem início o processo de “embranquecimento” da Umbanda. Segundo ele, o que ocorria não só com relação a lideranças constituídas que passam a ser brancas, mas ainda do ponto de vista das “nomenclaturas” e “liturgia”, refletindo-se no perfil racial dos próprios adeptos da religião. As expressões de dança e os instrumentos de percussão também teriam perdido espaço para uma dinâmica ritual mais próxima do Espiritismo Kardecista.

*Simas* (2021, p. 81-82), analisando aquela primeira manifestação do *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, em 15 de novembro de 1908, chama a atenção para alguns elementos importantes. Como o fato de que aquele que se apresentou como *caboclo* indígena brasileiro, ao ser confrontado por um dos *médiuns* acerca de restos de trajes sacerdotais que vestia, revelou que em outra existência havia sido um padre jesuíta queimado pela Inquisição, chamado *Gabriel de Malagrida*. *Simas*, então, recorda o simbolismo dessa relação entre um padre jesuíta e um indígena brasileiro, ressaltando como a Companhia de Jesus exerceu um papel de “protetores dos indígenas” no período da colonização.

Relação que parecia se manter de alguma forma, na medida em que a resposta oferecida apresenta-se como um esforço em justificar a presença e aceitação do *caboclo* naquele espaço, por ter sido ele também um cristão, um sacerdote. Em última instância, o que estava posto parecia ser uma espécie de bênção da Igreja Católica para legitimar aquele episódio. O que não surpreenderia, haja vista que *Leal de Souza* (2019), no primeiro livro escrito sobre a Umbanda no Brasil, afirmou que o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, encontrara-se “sem rumo”, “no espaço, no ponto de interseção de sete caminhos”, quando encontrou Jesus e este o teria enviado à Terra como seu emissário (p. 115).

O Espiritismo Kardecista cumpre um papel muito importante nessa construção. O cristianismo, mais especificamente o catolicismo, também é um elemento

fundamental, ao que parece, nessa busca por legitimar a nova religião. É sob esse aspecto, que Delgado (2020) analisa o papel desempenhado pelo sincretismo religioso na constituição das religiões de orientação africana no Brasil. Ao analisar o contexto colonial, escravista, euro-cristão que impôs a necessidade da experiência do sincretismo no Brasil, Delgado destaca como isso também significou um processo de embranquecimento dessas religiões. Sob vários aspectos, como os que destaquei antes acerca da liturgia, dos adeptos, das lideranças da Umbanda.

Quero então insistir um tanto mais nesse ponto, ilustrando esse processo com um fato específico, pelo simbolismo que carrega: refiro-me ao embranquecimento das representações/imagens dos orixás. De modo particular, quero abordar como se passou a representar *Iemanjá* como uma mulher branca, de cabelos pretos lisos e longos, com corpo delgado, trajada com um longo vestido azul.

O rapper Emicida<sup>58</sup>, em sua canção “Baiana”, em um dos trechos canta: “Dois de fevereiro, dia da Rainha, que pra uns é branca, pra nós é pretinha, Igual Nossa Senhora, padroeira minha”. O dia 02 de fevereiro, é uma referência exatamente à Iemanjá, uma vez que em alguns estados brasileiros se comemora seu dia nesta data. Emicida traz na canção uma discussão com a qual já me deparei inúmeras vezes, desde 2018, quando, ainda na graduação, cursando a disciplina de antropologia da religião, tracei maior aproximação com as religiões de orientação africana. A pauta está bem sintetizada em uma afirmação recorrente quando se discute esse aspecto — “Orixá não tem cor”. Pude perceber que esse argumento costuma ser rotineiro quando essa discussão vem à tona.

Em todas as situações em que acompanhei o debate, o argumento partiu de pessoas (em sua maioria brancas) que buscavam justificar a presença de pessoas brancas nas religiões de orientação africana, ainda que este não fosse o foco da discussão. No entanto, também pude notar que, geralmente quando a discussão é pautada por pessoas negras, ela está associada ao debate acerca do embranquecimento da imagem de *Iemanjá* ou mesmo da Umbanda como um todo. Nos últimos três anos, vi o debate surgir com mais frequência nas redes sociais, muitas vezes puxado por lideranças religiosas ou por produtores de conteúdo digital que também são afroreligiosos.

---

<sup>58</sup> Leandro Roque de Oliveira, Emicida, é um homem negro, rapper, cantor, compositor, produtor musical, apresentador e empresário brasileiro.

Como se tornou comum, talvez na última década, aquilo que ganha notoriedade nas redes sociais pode inclusive ganhar repercussão também na Imprensa profissional. Numa rápida pesquisa na ferramenta de busca da Google, constatei que alguns veículos de imprensa, nos últimos três anos, publicaram matérias sobre o assunto. A BBC News Brasil, por exemplo, publicou matérias em 2020, “Iemanjá tem cor? Por que a divindade de origem africana se transformou em 'mulher branca' no Brasil”<sup>59</sup>, e em 2022, “Iemanjá, a divindade africana que ganhou feição branca no Brasil”<sup>60</sup>.

Chamo atenção para essa discussão para destacar como elementos que fizeram parte das disputas narrativas, sobretudo entre as décadas de 40 e 50 no Brasil. Conflitos que Delgado classifica como um “campo de disputa entre ‘Umbanda Branca’ e uma ‘Umbanda Negra’” (2022, p. 73), em torno das origens e da identidade da Umbanda, na afirmação ou negação de suas origens africanas e seu processo de embranquecimento. Vemos como tais questões seguem em debate ainda hoje, exatamente no que se refere a aspectos que podem dizer sobre a presença de elementos/traços afro-religiosos ou não.

A partir desse contato recorrente com a controvérsia acerca da cor da imagem de *Iemanjá*, compreendendo sua relação ampla com a questão racial e seus possíveis tensionamentos endógenos aos *terreiros*, também incluí no meu roteiro de entrevista a seguinte pergunta: “Você concorda com a afirmação de que ‘Orixá não tem cor’? Por quê?”. Meu objetivo era investigar não só um possível posicionamento pessoal das interlocutoras da pesquisa, mas também sondar se este era um elemento que compunha o debate sobre da questão racial, dentro da Casa. Nesse sentido, quero trazer as falas das interlocutoras.

Orixá não tem cor e não tem gênero. Eu vou acrescentar. Orixá não tem cor, não tem gênero. Porque é uma energia. Eu entendo o orixá como uma energia. Energia não tem forma. Nós que precisamos colocar forma pra entender, pra compreender. Mas, orixá não tem gênero e nem cor. Então é uma forma que a gente tem de codificar isso e sistematizar isso de uma forma que seja compreensível. (Carlos, 2022)

Eu concordo que orixá não tem cor, não tem gênero, eu concordo. Eu entendo que, tipo assim, a gente usa do sincretismo, do entendimento, até de fábulas pra explicar o orixá, não porque ele tenha feito aquilo ou tenha vivido aquilo,

---

<sup>59</sup> Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51341828>. Acessado em 20 de dezembro de 2023.

<sup>60</sup> Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-60215510>. Acessado em 20 de dezembro de 2023.

vamos colocar assim. A gente coloca gêneros pra facilitar o nosso entendimento. (Lucas, 2022)

Cara, vou até divagar sobre isso. Mas, eu acho que não. Assim, no caso, fisicamente, por exemplo, as nossas representações, as nossas imagens, todas elas são negras. Até porque é o rolê lá das matrizes africanas. Mas eu acho que é independente de cor. É de cada um. Se eu quiser acreditar que Oxalá é, sei lá, azul bebê, ele é azul bebê. Foda-se. Eu acho que é mais coisa de cada um mesmo. É da escolha de cada um se vai botar a cor, se não vai botar. Se eu afirmar, nossa, todos os orixás são negros e acabou, aí vai começar um mimimi do caralho. Desnecessário. Porque a função não é essa. [...] Os meus não tem. Os meus é tudo incolor. (Marta, 2022)

Carlos, Lucas e Marta<sup>61</sup> têm percepções muito semelhantes ao concordarem com a afirmação de que “Orixá não tem cor”. Carlos e Lucas destacam que tanto a cor como o gênero, por ambos acrescentados, são recursos meramente didáticos, por assim dizer. Características que serviriam apenas para facilitar a compreensão das pessoas na construção das suas vivências religiosas. A resposta de Marta parece complementar as duas anteriores, já que talvez o que Carlos e Lucas também afirmaram nas entrelinhas, é que a cor do orixá não importa. Que essa questão não é importante para as relações no contexto de vivência da Umbanda. A cor do orixá não é ou não deveria ser uma questão. No entanto, importa recordar, como Marta afirmou e eu apresentei anteriormente: as imagens dos orixás e das *entidades* que compõem o *aledá* da *Casa*, são todas pretas.

Já Rute, Débora<sup>62</sup> e Tiago<sup>63</sup>, tiveram falas num sentido oposto.

“Jamais, jamais. Essa expressão, ela me dói profundamente, profundamente. Eu acho um desaforo essa afirmação, sabe? Todas as vezes que eu escuto isso lá no Terreiro, aí me dá vontade de ir embora”. (Rute, 2022)

Eu acho uma questão bem racista. Que a gente nega a origem da nossa religião. A gente está sempre negando a cor aqui no Brasil. Então acho que vem de uma origem de racismo. Eu não concordo. Eu acho que o orixá tem cor sim. Orixá é preto e não tem como discutir isso, já que uma parte que a gente cultua na umbanda é do candomblé, vem de uma origem africana. Então a gente não pode negar isso. (Débora, 2022)

O orixá que não tem cor, foi um orixá que foi nos apresentado ontem, que é o orixá do tempo. Inclusive a representatividade dele tem que ser branca, porque não existe sem cor. [...] Mas pra mim, o orixá, sim, o orixá ele é negro, sim. Cor de pele negra. (Tiago, 2022)

As três respondem na mesma direção, a de que orixá tem cor. Mas, Rute e Débora, rechaçam com mais veemência o discurso que nega a cor do Orixá. Rute inclusive sinalizou anteriormente, com ar de reprovação, que *bàbá* Antônio

---

<sup>61</sup> Uma das *filhas*. Mulher negra, na faixa dos 30 anos e estava na há 7 anos e cinco meses na *Casa*.

<sup>62</sup> Uma das *filhas*. Mulher negra, na faixa dos 20 anos e estava há 5 anos na *Casa*.

<sup>63</sup> Um dos *filhos*. Homem branco, na faixa dos 40 anos e estava há 6 anos na *Casa*.

reproduziria esse discurso. Débora não só rejeita, como afirma que há racismo na motivação dessa negação e que a mesma significaria um apagamento da origem africana da religião. Sua afirmação, portanto, liga diretamente o discurso da cor ou não dos orixás às narrativas de origem da Umbanda.

Por último, trago as duas respostas que percebo talvez como “moderadas” diante das anteriores.

Então, do ponto de vista literal, eu concordo. Eu acho que o Orixá em si, quando você pensa na figura divina do orixá, ele não tem cor. [...] Agora, por que do ponto de vista subjetivo eu não concordo? Porque se o orixá não tivesse cor, se ele não representasse uma etnia, ele não estaria preto, nem branco, sei lá. [...] Foram pessoas pretas que iniciaram o culto aos orixás como a gente conhece hoje, e isso significa que a ancestralidade está ali no santinho — graças a Deus, que está ali — porque não teria como a gente ficar lembrando. Seria mais uma parte da história que teria sido apagada se não tivesse feito os orixás como eles são (Ester, 2022).

Olha, eu acho uma expressão muito problemática. E talvez eu consiga entender de onde vem essa ideia, no sentido de orixás serem forças da natureza e etc. Porém, a gente tá falando de uma religião que foi proibida por conta de uma etnia. [...] Mas, é simbólico e político, dizer que orixá é preto. E principalmente ter imagens na Casa que representem isso. É político. E não só político, eu acho que espiritualmente também é honroso. Então discordo completamente (Dani, 2022).

Ester também faz referência à origem do culto aos orixás: remete sua criação e idealização tanto ao continente africano como às pessoas negras para justificar suas respostas. Ela afirmou compreender e concordar com a afirmação de que “orixá não tem cor”. Porém, complexifica sua resposta mostrando o quanto considera relevante ler a questão a partir da origem da religião. Dani<sup>64</sup> também mostrou indulgência com a afirmação, mas a considerou problemática e acrescentou um outro aspecto interessante ao destacar que entende ser “político” dizer que orixá tem cor. Nesse movimento, destaca o contexto histórico de criminalização das religiões de orientação africana no Brasil e como essa proibição estaria diretamente associada ao perfil étnico dos seus praticantes.

As falas das interlocutoras mostram que esse debate também está presente na Casa e que pautá-lo pode gerar discussões e incômodos muito significativos. Teremos uma percepção mais ampla disso no próximo capítulo, que nos ajudará a compreender como essa discussão está inserida num contexto de tensionamento racial dentro da Casa. Mas já nesse ponto, considero muito interessante perceber como esse debate

---

<sup>64</sup> *Filhe da Casa*. Pessoa branca, na faixa dos 20 anos e estava há 6 meses na Casa.

integra as tensões que perpassam as narrativas acerca da história da Umbanda e marca presença também na *Casa*.

Retomando a imagem de Iemanjá como uma mulher branca, ao reparar bem nessa representação, talvez percebam, assim como eu, algumas semelhanças com as imagens de Nossa Senhora, Maria, mãe de Jesus. Figura que também é habitualmente representada como uma mulher branca de traços europeus, a despeito de sua origem na região da Palestina. Essa aproximação, que Delgado (2022) lembra que se deu pelo sincretismo religioso que se desenhou no contexto colonial escravista no Brasil, também foi reforçada pela experiência da Umbanda que se formou a partir da figura de Zélio de Moraes.

É então a partir de percepções como estas que sedimentam as teorias de nascimento da Umbanda, uma religião a qual, dentro dessa perspectiva, se coloca enquanto "brasileira", nomeada por "tenda espírita", concebendo como padroeira uma santa católica, anunciada dentro de uma federação kardecista, através de um garoto branco de 17 anos. (Delgado, 2022, p. 67).

Esse processo também é visto por Simas (2021), dentro de um contexto mais amplo da formação da sociedade brasileira.

É sobretudo a partir da era Vargas, portanto, que podemos entender a construção do discurso identitário que vê a umbanda como uma religião brasileira em um contexto em que as lideranças do movimento umbandista constroem um processo que, para Renato Ortiz rompe as fronteiras de um sincretismo espontâneo e promove certo sincretismo refletido (p. 104).

Essa tentativa do governo nacionalista de Getúlio Vargas, que buscava delimitar uma "identidade nacional" para o país, não pode ser analisada sem a clareza de um contexto social pós-escravista que não tinha integrado a população negra de forma digna. A população negra não só permanecia subalterna do ponto de vista das classes sociais, como era alvo de inúmeras outras formas de racismo que lhes atribuíam inferioridade (Souza, 1983; Gonzalez, Hasenbalg, 1982). Portanto, para que a Umbanda integrasse esse projeto de "identidade nacional", teria de fazê-lo senão eliminando qualquer elemento evidente de sua possível herança africana, "civilizando" tudo aquilo que decorreria do "primitivismo" dos ex-escravizados.

Por fim, acrescento sobre o sincretismo, o que afirmam Lima e Alves (2015):

[...] o sincretismo religioso que na época colonial fora um aliado na resistência contra a extinção do candomblé, na medida em que era utilizado como forma de guardar a herança dos deuses africanos, pode, na atualidade, ser considerado um inimigo das religiões de orientação africana, já que a associação entre os santos católicos e os orixás, inqüices ou voduns por vezes consiste numa descaracterização feita pelo cristianismo sobre a religiosidade do povo negro, o que pode ser interpretado como uma tentativa de branquear não a pele, mas a cultura e a consciência. (p. 596)

Retomo então alguns pontos apresentados e discutidos no capítulo, a fim de prosseguirmos para o capítulo 2. Ao narrar meu ingresso no campo, busquei destacar alguns dos desafios de iniciar a pesquisa de campo ainda no contexto da pandemia da COVID-19, que restringiu muito o acesso a espaços de reunião coletiva, como é o caso do *Terreiro*. Só isso já era um desafio muito significativo, porém ainda somava-se à minha experiência todo o contexto emocionalmente traumático que a maioria das pessoas vivenciou diante do confinamento imposto pela pandemia. A minha sensação, por vezes, era de estar reaprendendo a encontrar pessoas, no meu caso, numa cidade onde só passei a residir em fevereiro de 2020, e à qual mal havia tido a oportunidade de conhecer, muito menos de sentir-me pertencente.

Fazer minha pesquisa de campo nesse contexto, somado às outras situações que atravessavam a minha vida, inclusive situações de racismo que me fragilizavam, foi também aprender a aceitar essa vulnerabilidade estando em campo. Acolher essa vulnerabilidade no campo só foi possível à medida que compreendi que não seria possível ingressar realmente no campo se, antes de chegar como pesquisador, eu não pudesse chegar como *paciente*.

Foi necessário estar aberto a uma interlocução que não se fazia apenas pelo responder, mas também era devolvida a mim no perguntar. *Seu Exú Caveira* estava interessado em saber sobre mim. Era eu o entrevistado, ou melhor, o *paciente*. Compreender e aceitar esse deslocamento, esse equilíbrio (ou sua tentativa) entre os papéis do pesquisador e do *paciente* foi o que, inicialmente, abriu espaço para a evolução da minha pesquisa. Aberto a uma melhor definição de abordagem metodológica a partir daquilo que as *entidades* trouxeram em minhas idas iniciais ao campo.

Ao apresentar a história e a organização da *Casa*, procurei trazer elementos com os quais iria dialogar na segunda parte do capítulo, uma vez que a fundação da *Casa* é profundamente atravessada pela narrativa de fundação da Umbanda. Conforme conhecemos a história do *Terreiro*, seu perfil racial e, posteriormente as primeiras percepções das interlocutoras acerca das origens da Umbanda, podemos perceber como há um elemento racial insistentemente presente nas relações e na produção dos discursos sobre a Umbanda.

O elemento racial está intrínseco às disputas presentes no curso dos acontecimentos históricos que constituíram a instituição da Umbanda enquanto uma “religião brasileira”. A questão racial na intersecção com as disputas de classes



sociais, sobretudo, no contexto do Rio de Janeiro entre as décadas de 30 e 50, se expressa nas comparações entre o kardecismo branco de classe média e as “Macumbas” da classe popular, habitante dos morros cariocas. Procurei ainda, chamar a atenção para o modo como essas disputas tornam-se objetivas em elementos materiais do culto. Instrumentos musicais que são excluídos, como apontou Delgado (2022) ou a representação branca da imagem de *Iemanjá*.

A partir de tudo isso, percebemos que a história da fundação da Umbanda bem como o movimento de refundação ao qual a Casa se propõe em seu cumprimento de *Lei*, estão incontornavelmente atravessados por questões de classe e raça que persistem em gerar tensionamentos também dentro do espaço religioso. Neste sentido é que, no próximo capítulo proponho-me a abordar mais detidamente a construção desses tensionamentos, lançando mão de forma mais aprofundada dos relatos frutos das entrevistas com as interlocutoras da pesquisa.

## Capítulo 02

### “Não importa a cor da Umbanda”: espacialidade e interdito na construção de relações inter-raciais

Nesse segundo capítulo pretendo apresentar e analisar as impressões das interlocutoras acerca de como a temática racial e outras questões que a atravessam, podem estar presentes no *Terreiro*; as percepções das interlocutoras acerca do perfil racial da *Casa* e suas possíveis influências na construção das relações entre seus integrantes, bem como com relação à prática/vivência da Umbanda; também me interessa saber se nesse espaço religioso há alguma manifestação que possa ser percebida enquanto racismo, considerando as variadas formas desse fenômeno (Lima, 2019; Almeida, 2019). Para essa seção, lançarei mão, sobretudo, das entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo.

#### I. Considerações iniciais

Aqui se faz necessário retomar uma das primeiras perguntas que formulei ao delimitar meu problema de pesquisa. Entre outras coisas, para compreender as complexidades das relações raciais no meu campo de pesquisa, entendi que seria importante investigar se os *terreiros* (enquanto espaços religiosos de orientação africana e/ou, dadas as suas idiossincrasias, de uma herança cultural também indígena) seriam espaços onde o racismo também seria reproduzido. Num primeiro momento, não olhei para o *terreiro* percebendo-o enquanto um espaço de caráter institucional. Somente quando busquei referência em Cida Bento (2022) para lançar mão de uma análise das relações raciais que partissem do conceito de branquitude, foi que me pareceu interessante olhar para o terreiro enquanto um espaço também institucional.

A autora tem dedicado seus estudos a investigar as dinâmicas das relações raciais mobilizadas pela branquitude no contexto de instituições, principalmente empresariais, que compõem e integram a sociedade brasileira. Seu recorte é feito no âmbito das relações de trabalho, ouvindo trabalhadoras e trabalhadores brancos e negros, lideranças intermediárias e profissionais de recursos humanos (Bento, 2022). Bento tem se mostrado uma referência fundamental para pensar a branquitude, compreendendo a centralidade da manutenção do “pacto narcísico” (Bento, 2016;

2022) na construção das relações sociais em uma sociedade estruturalmente racista (Almeida, 2019). Assim, entendi que poderia ser interessante buscar compreender as dinâmicas relacionais de um espaço religioso inter-racial, também numa perspectiva que considerasse elementos de uma possível institucionalidade que desempenha papel organizacional.

Mesmo considerando que a ideia de instituição poderia ser uma categoria de análise importante para a pesquisa, até o momento não me propus a localizar esse trabalho no âmbito da etnografia das instituições. Ainda assim, procurei referências nesse campo de produção da teoria antropológica para averiguar, principalmente, recursos metodológicos que poderiam contribuir para uma melhor compreensão e análise do meu campo.

Sem adentrar na discussão pelo uso do termo “instituição” ou “organização”, o último sendo a escolha do mundo acadêmico anglo-saxão, como bem apresenta Carla Teixeira e Sérgio Castilho (2020), o que me interessa inicialmente é dialogar com as definições acerca do termo e de caminhos metodológicos apresentados pelos autores no texto de abertura do livro “IPEA - Etnografia de uma Instituição: Entre pessoas e documentos” (Teixeira; Castilho, 2020).

Nesse sentido, apesar da diversidade de conceituações e da variedade que as instituições podem assumir em caráter organizacional, todas elas estabelecem normas claras, uma distribuição de tarefas e objetivos que podem exercer influência ou mesmo alterar o cotidiano (Teixeira; Castilho, 2020). Para Mary Douglas (1998) a instituição corresponderia a um certo compartilhamento de padrões morais e certo fundamento de conhecimento. Considerando esses aspectos apresentados pela autora, o caminho investigativo seria buscar compreender esse fundamento e os padrões morais que constituem a instituição.

Considerando a especificidade do meu campo, um espaço religioso, senti a necessidade de uma referência que dialogasse mais diretamente com a ideia de Instituição no contexto da religião. Foi então que procurei também dialogar com Pierre Bourdieu em “Gênese e Estrutura do Campo Religioso” (2005). O autor compreende as instituições religiosas não apenas como estruturas formais, mas também enquanto campos de lutas simbólicas. Essas teriam o intento de monopolizar a produção e distribuição de bens simbólicos dentro do campo religioso ao estabelecer formas de legitimidade e autoridade. Processo no qual as instituições religiosas seriam ativas

participantes da construção de representações sociais e da produção de visões singulares do mundo.

Como meu recorte de pesquisa ocupa-se da compreensão de como as relações inter-raciais são construídas dentro do *Terreiro* e as possibilidades de manifestação do racismo dentro desse espaço, como já sinalizado, procurei também dialogar com referências que estão discutindo os espaços institucionais a partir de uma leitura racial da construção e da estruturação das relações. A partir disso, trago as contribuições de Silvio Almeida (2019) ao discutir o “racismo institucional” como uma das formas pelas quais o racismo se manifesta, o que se soma ao que Cida Bento (2022) também tem discutido nesse âmbito.

O autor destaca o quanto a concepção do “racismo institucional” representou um avanço teórico muito importante. Ele considera que tal compreensão permite analisar o racismo para além de um mero fenômeno de comportamento individual, tomando-o em sua complexidade e capacidade de interferir diretamente na construção e no funcionamento das instituições. Portanto, interferindo, segundo sua análise, na própria elaboração de políticas públicas pelo Estado, que acaba por fornecer um acesso precarizado dessas políticas à população negra. O que significa também dizer que as instituições podem atuar a partir de uma dinâmica que toma como base a raça, estabelecendo, ainda que indiretamente, desvantagens ou privilégios para os sujeitos que as constituem.

Cida Bento também afirma que:

O conceito de racismo institucional é importante, porque dispensa discussões sobre, por exemplo, se determinada instituição ou seus profissionais explicitam, na atualidade, preconceito contra negros e negras. O que importa são os dados concretos, as estatísticas que revelam as desigualdades. (2022, p. 78)

Ainda pensando definições acerca do que são as instituições, Almeida (2019) dialoga com Joachim Hirsch, quando esse afirma que as instituições são:

[...] modos de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais (Hirsch, 2007, p. 26).

As instituições, ainda segundo Almeida, moldam o comportamento humano e também representam a materialização daquilo que estabelece as formalidades da vida social (2019, p. 26). A compreensão de Instituição apresentada pelo autor, dialoga com a que encontramos em Bourdieu (2005) ao considerar as instituições religiosas como parte integrante da sociedade, reproduzindo conflitos e disputas que espelham

a dinâmica social. “Em outras palavras, as instituições também são atravessadas internamente por lutas entre indivíduos e grupos que querem assumir o controle da instituição” (Almeida, 2019, p. 27).

Compreendendo que: i) o espaço institucional está para além de um conjunto de normas e valores que orientam a dinâmica relacional e o próprio funcionamento desse espaço na construção de representações sociais; ii) o espaço institucional configura-se também enquanto um espaço em disputa pelos grupos que o constituem; e, partindo do pressuposto de que seja essa uma instituição com um perfil inter-racial majoritariamente branco, importa também considerar a “representatividade” das pessoas negras que a integram, para além de sua mera presença.

A análise desse quesito se justifica pelo perfil racial majoritariamente branco das instituições públicas e privadas no Brasil, sobretudo quando consideramos os lugares de liderança e gestão das mesmas. Seja no contexto das universidades (Soares, 2020), no Poder Judiciário (Gomes, 2018), no Congresso Nacional (Silva, 2022) ou nas empresas públicas e privadas, as pessoas negras são a minoria, sendo as mulheres negras as mais afetadas por esse fenômeno (Bento, 2022).

Representatividade, nos termos de Sílvia Almeida (2019), configura-se como um fator além da presença de pessoas negras nesses espaços. Seria, então, “a participação de minorias em espaços de poder e prestígio social” (p. 67). Participação essa com impacto real que possibilite, entre outras coisas, a abertura de ambientes políticos para as reivindicações das minorias, a partir de projetos políticos coletivos. Devendo também possibilitar a desconstrução de “narrativas discriminatórias” que reforcem o lugar de subalternidade das pessoas negras na estrutura social, em especial no que se refere às mulheres negras (Almeida, 2019, p. 67-68). O autor ainda considera que:

Entretanto, as palavras de Charles Hamilton e Kwame Ture devem ecoar em nossas mentes e nos servir de alerta: “visibilidade negra não é poder negro”. O que os dois pensadores afirmam é que o racismo não se resume a um problema de representatividade, mas é uma questão de poder real. O fato de uma pessoa negra estar na liderança, não significa que esteja no poder, e muito menos que a população negra esteja no poder (Almeida, 2019, p. 68).

A representatividade, portanto, é algo muito importante na luta antirracista que, por si só, não é capaz de operar uma transformação de caráter estrutural. Pois, em uma sociedade racista “a representatividade é sempre institucional e não estrutural, de tal sorte que quando exercida por pessoas negras, por exemplo, não significa que os negros estejam no poder” (Almeida, 2019, p. 69). É nesse sentido que, para essa

pesquisa, também interessa compreender de que forma as pessoas negras estão inseridas no espaço do *Terreiro*, em termos de representatividade, e se são capazes de influenciar ou não o seu funcionamento e a tomada de decisões. Se sim, como influenciam?

No curso da pesquisa, em conversas com as interlocutoras, durante as entrevistas e no exercício da observação participante, pude verificar indícios que me permitiram identificar, no espaço do *Terreiro*, elementos de uma possível institucionalidade. Há menções das interlocutoras à existência de um grupo de Whatsapp ao qual elas se referem como “institucional da Casa”, denotando uma ideia de “formalidade” no estabelecimento de um canal oficial de comunicação entre as pessoas que integram o *Terreiro*. Um dos interlocutores, como veremos nesse capítulo, fez uma distinção entre o posicionamento da *linha de comando* e a posição “institucional” da Casa.

Também pude identificar outros elementos que estão relacionados à organização e ao funcionamento da Casa. Há uma clara divisão do trabalho, como apresentado na primeira parte do capítulo I, bem como a ideia de *cumprimento de Lei*, expressa como missão/propósito da Casa ao ser fundada, conforme a orientação das *entidades regentes*. O *cumprimento de Lei* ainda diz respeito às normas/ordenanças que orientam o funcionamento da Casa, para além da dinâmica organizacional, mas enquanto códigos comportamentais e éticos, conforme também apresentado na parte I do primeiro capítulo. Por fim, as tensões relacionais, as disputas internas (também expressas nos questionamentos à definição dos cargos, como apontado por Francisca, no capítulo anterior) sinalizam para um cenário de certa disputa em torno do “poder”, o que dialoga com Bourdieu (2005) e Silvio Almeida (2019).

Dando um passo para trás, vamos voltar às contribuições que busquei no campo da etnografia das instituições. Do ponto de vista metodológico, Carla Teixeira e Sérgio Castilho (2020) destacam o seguinte:

Ao reconhecer sua necessária localização temporal e espacial, assumimos a existência de diversas formas de se mapear o idioma institucional e o processo de institucionalização, dentre as quais encontramos: livros de memória institucional, relatórios, atas, memorandos, mensagens de internet, registros audiovisuais, normas, organogramas, valores e missão da organização, entrevistas, conversas informais e observação participante, só para citar algumas. (Teixeira; Castilho, 2020, p. 31)

Das várias formas de mapeamento apresentadas, destaca-se a prioridade que a etnografia das instituições costuma dar aos registros textuais, aos documentos. Isso

ocorre pelo fato de serem de grande relevância para as instituições, ao ponto de levarem “alguns cientistas sociais a considerá-lo como definidor do próprio universo institucional” (Teixeira; Castilho, 2020, p. 32). Sem qualquer discordância do valor dos documentos para apuração do contexto institucional, no caso do meu campo de pesquisa (um *terreiro* de Umbanda) o registro documental/textual não é um elemento dotado da mesma importância que se assume em outros âmbitos institucionais. Haja vista que as religiões de orientação africana, assim como espaços religiosos de herança indígena no Brasil, são espaços de uma intensa e vital tradição pela transmissão oral. Enquanto ambientes intensamente oralizados, as normas que orientam as dinâmicas organizacional, relacional e comportamental não costumam estar documentadas sob o ponto de vista textual, pois sua aquisição e transmissão, via de regra, seguem a tradição oral<sup>65</sup>.

Obviamente, uma vez que o *Terreiro* conta com um CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica) junto à Receita Federal, há um conjunto de documentações que poderiam, talvez, serem consultadas a fim de perscrutar essa materialidade institucional própria da burocracia legal. Porém, a documentação em si, provavelmente, não irá apresentar elementos mais ricos (naquilo que interessa para o recorte dessa pesquisa) do que aqueles que podem ser acessados por meio de outros métodos (como a entrevista e a observação participante) dado o caráter singular, marcado pela tradição oral em que o *Terreiro* está situado. É nesse sentido que, para a análise das questões que mobilizam essa pesquisa, em síntese, compreender a dinâmica relacional num contexto de convivência inter-racial, num espaço religioso constituído majoritariamente por pessoas brancas, a entrevista semiestruturada será o recurso primordial<sup>66</sup>.

## II. Por falar em racismo: primeiros relatos

---

<sup>65</sup> Se recordarmos das influências de culturas indígenas e africanas na constituição dos *terreiros*, podemos compreender melhor o peso da oralidade nessas tradições religiosas, dada a importância da oralidade na construção e transmissão do conhecimento para esses povos (Cf.: Hampaté Bâ, 2010).

<sup>66</sup> Uma das interlocutoras mencionou que havia um “material” sendo preparado para servir tanto de recurso de estudo para integrantes da *Casa*, quanto como um registro das *leis* do *Terreiro*, onde poderiam ser consultadas. No entanto, esse material ainda não estava disponível até o momento em que parei a pesquisa de campo para dar início ao processo de escrita da dissertação.

As entrevistas que dão base para esse capítulo foram todas feitas a partir do mesmo roteiro semiestruturado de perguntas<sup>67</sup>. Eu sempre iniciei cada uma das entrevistas propondo que tivéssemos uma conversa que, apesar de contar com um roteiro de perguntas, eu também esperava que aquele fosse um momento de troca, de diálogo com cada uma das pessoas que se dispôs a ser entrevistada. Ao sinalizar isso, eu buscava comunicar que meu intuito era, de fato, termos um diálogo onde eu também compartilharia as minhas impressões sobre alguns dos temas abordados naquela conversa.

Impressões materializadas no meu roteiro inicial em forma de perguntas ou naquilo que viria a partir do fluxo do nosso diálogo, provocado pelas questões pensadas previamente. Assim, para o diálogo proposto, busco dar destaque às aproximações e distanciamentos das falas de cada interlocutora, em torno de um tema central. Esse, certamente, contemplado em boa parte das questões do roteiro de entrevista, a saber, a raça e seus desdobramentos relacionais despertados dentro da Casa à qual elas pertencem.

Das vinte e cinco perguntas do meu roteiro para a entrevista semiestruturada, apenas três abordavam de forma explícita o tema do racismo. Eram elas: i) “Você acha que o Brasil é um país racista? Por quê?”; ii) “Você se considera uma pessoa racista? Por quê?”; iii) “Você já foi vítima de racismo?”. As mesmas questões também estavam presentes no questionário objetivo que submeti à Casa, via ferramenta de formulários da Google<sup>68</sup>, mas com pequenas mudanças de redação: i) “Segundo a sua percepção, existe racismo no Brasil?”; ii) “Você considera que tem ou já teve atitudes racistas?”; iii) “Você, morando no Brasil, já sofreu racismo?”<sup>69</sup>.

Quanto às respostas do formulário, 100% das pessoas responderam “sim”, sobre existir racismo no Brasil. Já com relação a atitudes racistas, 73,8% afirmaram já ter tido ou ainda ter, atitudes racistas. Enquanto 26,2% responderam “não” ou “não sei”. Destaco que das pessoas que responderam “não” ou “não sei”, 56,25%, foram pessoas brancas. Com relação à última questão, 71,43% das pessoas negras afirmaram já terem sofrido racismo no Brasil.

---

<sup>67</sup> O roteiro de entrevista está disponível no anexo VIII.

<sup>68</sup> O mesmo que utilizei para o levantamento dos dados demográficos apresentados no primeiro capítulo. Essas perguntas compunham uma seção à parte no mesmo formulário.

<sup>69</sup> Para as três questões do questionário objetivo, as possibilidades de resposta eram: “Sim”, “não” ou “não sei”, para as duas primeiras perguntas. Para a última pergunta: “sim” ou “não”.



Quero começar a apresentação e análise das entrevistas nesse capítulo a partir de um breve resumo das impressões das interlocutoras acerca dessas perguntas. Pois considero que fazer a leitura dos relatos acerca dos outros pontos que abordei na entrevista, já tendo acesso à perspectiva das interlocutoras sobre racismo, quando perguntadas diretamente, possa nos oferecer um caminho analítico mais interessante<sup>70</sup>.

Sobre o Brasil ser um país racista ou não, nas entrevistas com as interlocutoras negras, todas as quatro afirmaram que se trata de um país racista e três delas deram destaque à intensidade dessa realidade.

“Para um cacete, né? Pior é que é tudo enrustido” (Marta, 2022).

“Ah, eu acho completamente um país racista” (Débora, 2022).

“Sim, o Brasil é um país violentamente racista” (Rute, 2022).

Ao justificar suas respostas, Débora e Rute citaram a realização do segundo turno da eleição presidencial (que estava em curso) como exemplo, referindo-se ao grande número de pessoas que havia votado no então presidente e candidato à reeleição, Jair Messias Bolsonaro<sup>71</sup>. A referência às eleições e ao nome do ex-presidente, fizeram mais sentido, dentro do contexto geral das relações dentro da Casa. Pois, em outra oportunidade, Francisca havia mencionado seu drama, sendo ela uma mulher — “visceralmente de esquerda” — ao ter de lidar com um cenário durante as eleições onde — “mais da metade da Casa” — era apoiador do ex-presidente.

Já Ester citou o fato de mulheres negras serem sempre associadas a funcionárias do local de trabalho e nunca proprietárias. Rute ainda destacou o fato de, no Brasil, as pessoas sempre considerarem que — “o racismo está fora” — em outros países. Ela afirmou que o Brasil é um país que encobre seu racismo a qualquer custo e também destacou o alto índice de mortes de pessoas negras no Brasil<sup>72</sup>. Débora

---

<sup>70</sup> A entrevista com o interlocutor Carlos foi uma das mais demoradas e a única que não consegui fazer todas as perguntas programadas. As perguntas às quais me refiro, estão entre as que não cheguei a fazer. No entanto, Carlos respondeu às perguntas formuladas no questionário objetivo. Sua resposta foi “sim” para as três perguntas.

<sup>71</sup> A imprensa no Brasil noticiou inúmeras vezes situações em que o presidente foi acusado de racismo. Uma dessas situações foi noticiada pela Revista Veja. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/virou-viral/racismo-de-bolsonaro-causa-revolta-nas-redes-veja-video>. Acesso em 27 de dez. de 2023.

<sup>72</sup> Em 2020, a taxa de homicídios para cada 100 mil habitantes entre a população negra no Brasil alcançou 51, quase quadruplicando a taxa observada entre os homens não negros, que foi de 14,6. (Instituto Sou da Paz, 2022).

falou ainda sobre a associação das religiões de orientação africana a algo ruim — “coisa do Diabo”. Marta justificou sua fala ressaltando que o fato do Brasil ter sido formado por várias etnias e raças — “Se tu nasceu aqui, tu não é branco, não. Vamos olhar bem aqui no fundinho tem uma tinta”. Com relação à questão correspondente no questionário objetivo todas responderam “sim”.

Quanto às pessoas brancas entrevistadas, duas delas, Lucas e Dani, afirmaram que o Brasil é um país racista. Já Tiago, afirmou não saber. Ele justificou sua resposta dizendo que o racismo existe e que, no Brasil, não é dada a devida importância sobre a questão do — “preconceito” — e ao justificar complementou — “Mas eu acho que não é racista, tá?”. Quanto a Lucas, afirmou que o Brasil foi um país — “colonizado por bandidos” — um — “país de descarte”— das pessoas que não eram aceitas na Europa. Chamou minha atenção como, ao falar de colonização, ele não mencionou a escravização de negros e indígenas, mas só se referiu às pessoas que vieram do continente europeu. Ele ainda destacou que acredita que o Brasil não seja um país — “racista por escolha, mas por ignorância” — e que o brasileiro ainda não havia aprendido a — “ser humano, a ser igual”. Já Dani, menciona o passado escravocrata do país e um processo de abolição da escravidão que não possibilitou a — “cidadania” — ao povo negro. Inclusive, proibindo algumas de suas manifestações culturais. Quanto à questão reproduzida no questionário objetivo, Dani não respondeu essa pergunta. Já Lucas, respondeu “sim”. Tiago, curiosamente, também respondeu “sim”, mesmo tendo dado uma resposta oposta durante a entrevista.

Quanto à questão seguinte, sobre “se considerar uma pessoa racista”, as interlocutoras negras responderam da seguinte forma:

“[...] existe em mim muito do racismo estrutural, que existe. Então existem muitas coisas que eu fui ensinada a fazer, que eu fui criada sob o racismo estrutural. [...] Meu país cria e criou pessoas para serem racistas” (Ester, 2022).

“[...] eu acho que todos nós, forjados num país racista, somos racistas. Porque a gente tem isso impregnado, a gente foi forjada num lugar assim” (Rute, 2022).

“Olha eu acho que durante muito tempo eu fui. [...] Hoje em dia, com a minha consciência mais em pé e com esse aperto, essa angústia que eu tenho no meu peito, eu não me considero uma pessoa racista” (Débora, 2022).

“Não. Não, porque... olha vou te falar, é muito coisa de educação, coisa do meio social que você vive. [...] Mas, lá dentro da minha casa, a gente é ensinado que todo mundo é igual” (Marta, 2022).

Quanto ao questionário objetivo, acerca desse ponto, que trouxe uma redação diferente, se referindo à possibilidade de “atitudes racistas”, Ester, Rute e Débora responderam “sim”. Marta respondeu “não”. Sobre esses mesmo pontos, as pessoas brancas responderam nos seguintes termos:

“Com certeza, com certeza. Assim, não por escolha, mas já fui muito ignorante. [...] eu acho que a gente... eu cresci numa sociedade, minha família sempre foi muito machista. É até hoje.” (Lucas, 2022).

Não me considero uma pessoa racista. Primeiro porque eu faço parte de uma religião que o respeito, que a energia, a história toda vem das raízes do nosso continente-mãe. [...] não me considero uma pessoa racista por isso também. Pelo meu dia a dia, pela educação que foi dada pela minha mãe (Tiago, 2022).

“A resposta (é) lógica e difícil também, porque não é um elogio, né? Sim. [...] eu venho de um berço que é escravocrata, então eu preciso me reconhecer enquanto uma pessoa racista, politicamente falando” (Dani, 2022).

No questionário objetivo, Dani não respondeu a essa questão. Lucas respondeu que “sim” e Tiago respondeu “não”.

Sobre a última questão que se refere a já ter sido ou não vítima de racismo, todas as interlocutoras negras afirmaram já terem sofrido racismo, algumas delas sinalizando que o sofreram várias vezes. Todas também responderam “sim” no questionário objetivo. Escolhi fazer a mesma pergunta às pessoas brancas considerando que há um discurso que perpassa o senso comum e que afirma a existência do “racismo reverso” para se referir ao suposto racismo sofrido por pessoas brancas. Durante as entrevistas, todas responderam que nunca sofreram racismo e no questionário objetivo Dani não respondeu, enquanto Lucas e Tiago reafirmaram sua resposta, “não”.

Como sugeri, a partir dessas percepções iniciais das interlocutoras sobre o racismo, sigamos para a apresentação e análise dos seus relatos acerca de outras questões que se somam a essas, a fim de auxiliar a compreensão das dinâmicas relacionais do *Terreiro*. Os dados iniciais que acabei de apresentar, serão retomados e analisados ao final do capítulo.

#### **IV. “Pautas do mundo”**

Em minha conversa com Marta, ela apresentou uma compreensão que foi se mostrando muito importante para o entendimento das dinâmicas relacionais na *Casa* a partir de um sentimento de pertencimento atravessado por determinadas pautas discutidas naquele espaço religioso. Algumas dessas enfrentam algum nível de interdito ao serem abordadas, no sentido de pautas que parecem despertar muito incômodo em parte das pessoas que integram a *Casa*. A abordagem e a forma como determinadas pautas são tratadas, para algumas pessoas, são fatores muito relevantes para que elas considerem, inclusive, a sua permanência ou não no *Terreiro*.

No percurso da nossa conversa a partir do roteiro prévio, Marta afirmou que sua *Casa* é composta em sua maioria por pessoas brancas. Tal constatação, já havia sido feita por mim desde a primeira ida ao *Terreiro*. No entanto, procurei saber qual a percepção de cada pessoa entrevistada, a fim de trazer outras questões, caso a minha percepção inicial estivesse em acordo com a das interlocutoras entrevistadas. Diante da confirmação da percepção de Marta acerca do perfil racial da sua *Casa de axé*, eu quis saber se ela considerava que o fato de ser um *Terreiro* de maioria branca, interferiria de alguma forma nas relações internas daquele espaço<sup>73</sup>. Diante do questionamento, ela afirmou:

Da minha percepção, não. Eu nunca tive problemas com ninguém, de forma alguma. Mas, às vezes, acontece algumas rugas entre pessoas, principalmente quando [se] começa a mexer com essa... não com pautas que sejam relativas à *Casa*, mas pautas do mundo. Leva pra dentro da *Casa* coisas que estão acontecendo fora. Aí sempre dá um “mi mi mizinho”, mas é rápido, que logo todo mundo volta pro eixo, porque ali a gente não está pra ficar discutindo coisa que não vai levar a gente para lugar nenhum, lá dentro. Mas, foram pouquíssimas vezes. É igual eu discutir política, sabe? (Marta, 2022).

Marta trazia duas questões muito importantes. Primeiro: havia uma noção de *pautas do mundo*, e estas não deveriam ser abordadas, pois não caberiam naquele espaço religioso, haja vista que era o tipo de discussão que — “não vai levar a gente para nenhum lugar, lá dentro”. E, trazendo essa primeira noção intimamente atrelada a ela, apresentava-se uma segunda: a ideia de *dentro* e *fora*. Há um espaço, *dentro*, que é o próprio *Terreiro* e há um espaço *fora*, que é nomeado como *mundo*. Esses são espaços distintos, configurados por uma espacialidade que, ao instituir um

---

<sup>73</sup> Como outras coisas me soaram mais importantes na sua resposta nesse primeiro momento, eu irei retomar a questão da influência ou não do perfil racial da *Casa* em sua dinâmica relacional, mais adiante, ainda nesse capítulo.

interdito, define o que se adequa ou não a essa espacialidade nomeada *dentro*. A saber, aquilo que se pode ou não ser pautado dentro da *Casa*.

Diante da constatação de que, para ela, existiriam pautas que são *do mundo*, eu procurei ouvir de Marta o que exatamente ela estava nomeando por esses termos. Ao que ela disse:

Eu não digo que é militância exatamente, mas quando começa muito... Teve um tempo, uma vez, eu não lembro quando exatamente, que rolou esse negócio de — ‘ai gente, mas a gente é uma Casa de axé que só tem gente branca. Os filhos pretos não sei o que, não sei o que. Os filhos pretos não sei o que, não sei o quê’ — sabe? Querer inserir uma conversa que ali dentro não faz sentido. Porque ali dentro... eu sou filha antiga da Casa, tem tipo, sete anos que eu estou lá, eu nunca vi esse tipo de comportamento mais abrupto entre nós mesmos. As coisas, elas meio que começam a acontecer, mas rapidamente elas já... — ‘gente, espera, vamos respirar e vamos voltar aqui pro eixo das coisas’. (Marta, 2020)

Na fala anterior de Marta, ela havia dito — “É igual eu discutir política, sabe?” — o que havia criado em mim a expectativa de que ela apresentasse uma resposta objetivamente ligada a “política”. E aqui me refiro a política enquanto “política partidária”, dado o contexto daquele período em que conversávamos, com um pleito eleitoral em curso, com uma disputa presidencial no país que era classificada pela grande imprensa como um cenário muito “polarizado”. No entanto, Marta trouxe uma discussão acerca da composição racial da sua *Casa*, a indagação por parte de algumas pessoas sobre o fato da *Casa* ser composta por uma maioria branca e isso estando, de alguma forma, relacionado aos — “filhos pretos” — do *Terreiro*.

Marta reafirmou, agora identificando como *pautas do mundo*, a discussão sobre a composição racial do seu *Terreiro*, a incompatibilidade daquela discussão trazida de *fora (do mundo)* para *dentro (Terreiro)* — “[...] uma conversa que ali dentro não faz sentido”. Ela não só destacou a falta de sentido em abordar essa pauta dentro da *Casa*, como concluiu com uma ideia de que esse movimento de inclusão de tal pauta (composição racial da *Casa*) seria como — “tirar as coisas do eixo”. “Tirar do eixo”, em geral, é uma expressão usada por nós, na língua portuguesa, para comunicar uma noção de desvio de uma norma, de um modo de fazer as coisas. É trazer desequilíbrio para um contexto que está ordenado de uma forma específica. Ou ainda, podemos dizer sobre alguém que apresentou um comportamento considerado “desviante” que essa pessoa “saiu dos eixos”.

As falas de Marta sinalizaram-me que, aparentemente, haveria uma resistência em abordar a temática racial dentro do *Terreiro*. Ao que me restava investigar se essa mesma percepção apareceria nas falas de outras interlocutoras. Eu estava em

convencimento de que as noções de *dentro* e *fora* seriam categorias fundamentais para compreender aquilo que se apresentava como possível interdito para a discussão da temática racial na Casa. E, de fato, essas categorias voltam a aparecer, não nomeadas da mesma forma, mas enquanto ideia que compreende o *Terreiro* como um espaço configurado por uma determinada espacialidade, o que pode confirmar a partir do diálogo com Carlos.

Eu falo com os irmãos mais velhos<sup>74</sup> — “Aproveita o espaço da Casa, porque ele é um microuniverso’ — Por que que ele é um microuniverso? Porque nele você encontra de tudo um pouco. Então você encontra uma pluralidade de pessoas, uma pluralidade de experiências, você tem uma pluralidade de conhecimentos. Você tem uma pluralidade de visões de mundo que, quando você entra, você vai ter contato com isso e quando você lida com isso dentro desse microuniverso, que é a Casa, quando você vai pro macrouniverso que é a parte externa, a vivência no cotidiano, você vai com uma outra perspectiva, uma outra percepção de mundo, um outro olhar sobre o mundo. (Carlos, 2022)

Aproximando as falas de Carlos e Marta, consigo notar uma similaridade na forma como leem o espaço do *Terreiro*. A distinção *dentro* e *fora* apresentada por Marta é muito similar à forma que Carlos compreende o que chama de *microuniverso* (parte interna do *Terreiro*) e *macrouniverso* (parte externa ao *Terreiro*). Carlos entende que a vida cotidiana acontece no *macrouniverso*, portanto, fora do *Terreiro*. No decorrer do nosso diálogo, ele também sinalizou que há um trânsito entre esses dois espaços. Seja daquilo que se leva enquanto uma nova “visão de mundo” forjada dentro desse *microuniverso* (*Terreiro*) e que é levada para o *macrouniverso*, seja pelas questões que são compreendidas como pertencentes ao *macrouniverso*. E essas, quando importadas para o *Terreiro* (*microuniverso*), podem gerar certos conflitos e cisões, como ele afirma — “isso acaba criando cisões dentro da Casa, grupos dentro da Casa, que acaba reproduzindo também os conflitos que são desse macrouniverso”. Há, portanto, uma definição de espacialidade que estabelece um interdito, ao passo que há também uma agência entre as fronteiras dessa espacialidade, na medida em que há pessoas empenhadas em fazer transitar as *pautas do mundo*.

Ou seja, assim como Marta, Carlos compreende que esse fluxo de *fora* para *dentro* é gerador de conflitos; é causador de (dialogando com a ideia de Marta) desequilíbrio da forma como as relações estão organizadas dentro da Casa, contribuindo, inclusive, para a criação de grupos dentro daquele espaço. O que

---

<sup>74</sup> Aqui *mais velho* ou *mais novo*, faz referência a quanto tempo a pessoa se tornou *filha* da Casa, princípio da senioridade.

pressupõe que, naquele ambiente coletivo, a existência de grupos é estranha, é desequilibradora da ordem estabelecida para uma dinâmica relacional que é esperada enquanto equilibrada, — “no eixo” — como disse Marta.

Ainda nessa direção de pensar o *Terreiro* como um espaço que não comporta a discussão de determinadas pautas (dada a incompatibilidade delas com aquele), conforme as impressões apresentadas até aqui, outros dois interlocutores também abordaram essa discussão e se disseram incomodados com a introdução de pautas relacionadas à *política* no *Terreiro*. Tiago, ao ser perguntado sobre alguma situação na *Casa* em que ele poderia ter se sentido desrespeitado ou ficado desconfortável com algo, ele respondeu — “Não desrespeitado, tá? Mas eu não gostei da situação. Não fui pra embate nem nada. A questão política, vamos dizer assim. Acho que a questão política, ela não tem que estar inserida no *Terreiro*” (Tiago, 2022). Na mesma direção de Tiago, ao falar sobre o mesmo tema, Lucas apresenta seu posicionamento:

Eu tento me identificar como um sacerdote de umbanda. Então, se eu vou levantar a bandeira, vai ser a bandeira de Oxalá. Eu não vou levantar... Então quando trazem política pra dentro de uma Casa de axé, por mais que os argumentos sejam válidos, isso me incomoda. (Lucas, 2022)

Lucas argumentou mais adiante, que o brasileiro não sabe ainda — “lidar com política” — que a confunde com time de futebol. E complementa:

É uma escolha, é um direito de todo mundo. Mas o fato de você ter um viés político, não necessariamente é contradizente ao seu viés espiritual. Então, eu consigo separar isso pra mim, mas eu vejo que muitas pessoas não conseguem. Quando entra o assunto política dentro de Casa de axé — ‘Casa de axé tem que ser nesse viés político’ — aí eu não gosto, isso incomoda. Isso me incomoda, porque eu não sou contra o debate, eu sou contra a implementação, isso eu sou contra. Se um dia a minha Casa de Axé tomar um viés político, seja qual for, provavelmente eu saia da Casa. Mas eu digo isso como instituição. O babalaô tem a opinião dele, a mãe-pequena tem a dela, eu tenho a minha, os meus irmãos, cada um pode ter o que for. Cada um tem o seu compromisso como cidadão e tem o seu compromisso como umbandista, eu separo assim. Mas se mistura, aí eu me incomodo. (Lucas, 2022)

A fala de Lucas traz outra camada ao que já estava posto (a distinção *dentro* e *fora* e a incompatibilidade de *pautas do mundo* que tendem a causar desequilíbrio e gerar conflitos) ao argumentar não só acerca do espaço religioso (*Terreiro*), considerando pautas que são, ou não, condizentes com o mesmo. Ele destaca que não só é possível, do seu ponto de vista, que o praticante da Umbanda tenha um — “viés político” — e um — “viés espiritual” — que não necessariamente estejam em acordo, como argumenta que, em sendo assim, esses não devem se misturar. Deve

haver uma separação, o que parece ser uma medida a fim de resguardar a *Casa* de alguma iniciativa com o intento de implantar uma orientação *política*.

Mas, nesse sentido, Lucas é diferente de Marta, quando não apresenta um interdito quanto às *pautas do mundo*. Ele não se opõe ao debate — “eu sou contra a implementação” — diz ele. Em sua justificativa, ele evoca o que discutimos no início desse capítulo, o aspecto institucional do *Terreiro*, pois destaca que o mesmo não deve, institucionalmente, assumir um viés *político*. A gravidade do que seria essa implementação para Lucas é tamanha que ele a afirma como eventual motivo para ele deixar a *Casa*. A seguir ele exemplifica o que poderia ser essa “implementação”:

— ‘A Casa agora levanta a bandeira do PSOL’ — Pronto, não é isso. Eu acho que não é essa a função de uma casa de axé. Pode ser que tenham casas de axé que venham com essa função. Eu não sou contra, mas aquela Casa que eu vi crescer, eu acho que não condiz. (Lucas, 2022)

Novamente Lucas acrescenta camadas ao que estamos analisando acerca do que é a percepção dos integrantes da *Casa* sobre essas questões. Ele aciona a categoria “função” ao afirmar que — “assumir um viés político” — não seria a função da sua *Casa de axé*. A ideia de que o *Terreiro* tem uma “função”, é facilmente aproximada da ideia de “missão”, nos termos de uma leitura da *Casa* como dotada de uma institucionalidade. Ela, como qualquer outra instituição, tem uma “missão”, ou, lembremos o capítulo anterior, a *Casa* tem uma *Lei* a cumprir. Que, na visão de Lucas, não seria compatível com assumir uma orientação *política*. É importante destacar que ele não rejeita a possibilidade de outras *casas de axé* o fazerem, mas ressalta que essa não seria a “função” da sua *Casa de axé*, da qual ele é um dos fundadores, um dos *sete primeiros*.

Sigamos no esforço para melhor compreender a rejeição às *pautas do mundo*, pensando a partir da fala de Lucas: quando ilustra seu argumento trazendo o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) como exemplo, ainda que não detalhe o motivo da sua aversão. Porém, levemos em conta a afirmação da *ialorixá*: à época da eleição presidencial, mais da metade das suas *filhas, filhos* e filhas eram bolsonaristas<sup>75</sup>. Talvez isso possa desenhar alguma pista para compreensão, haja vista que o PSOL, juntamente com o partido dos Trabalhadores (PT), sempre foram alvos preferenciais dos apoiadores do ex-presidente. Tal mira, sobretudo, por uma intensa discordância ideológica atravessada por pautas, entre outras, de cunho moral, identitário e agrário.

---

<sup>75</sup> Apoiadores do ex-presidente do Brasil (2019-2022), Jair Messias Bolsonaro.



Importa destacar que não sei se Lucas era apoiador do ex-presidente Bolsonaro. O intuito, ao fazer essas conjecturas, é essencialmente o de considerar que, dado o contexto do alinhamento político/partidário de boa parte das pessoas da Casa, sinalizado por Francisca, tais elementos podem fazer parte da preocupação de Lucas acerca da possibilidade de implementação de um viés político no *Terreiro*.

Somo aos relatos anteriores, o de mais uma interlocutora, Rute. Como já comentado no início desse capítulo, há um grupo de Whatsapp da Casa, o — “institucional da Casa” — como ouvi várias vezes algumas interlocutoras se referirem a ele. Rute relatou o seguinte sobre esse espaço de interação virtual de caráter institucional:

É um grupo que a gente não pode discutir várias coisas. Tem umas regras internas que muitas delas não fazem o menor sentido. Todas as vezes que a gente chega num lugar pra colocar alguma discussão em curso, sempre tem uma galera que vem com papo de que — ‘aqui a gente não discute, tal e tal coisa’. Aqui não é lugar pra isso’. (Rute, 2022)

O que percebo mais uma vez, semelhante ao que já apresentei com as falas de outras interlocutoras, é uma dinâmica do interdito a determinadas pautas, por serem estas incompatíveis com o espaço da Casa, com sua *Lei*.

A fala de Marta, apresentada anteriormente, ao classificar a discussão do perfil racial do *Terreiro* como *pautas do mundo*, me sinalizava uma aparente resistência, talvez não só dela. Que talvez indicaria a abordagem acerca da temática racial, entre outras, como a questão mais sensível de ser abordada dentro do *Terreiro*. Rute e Marta tinham quase o mesmo tempo de filiação à Casa. Marta estava no *Terreiro* já há sete anos e Rute há seis. Quando conversamos, eu e Rute, a partir do que ela me trazia, a questioneei se o racismo enquanto tema era algo abordado na Casa, se era assunto das conversas coletivas naquele espaço. Ela respondeu da seguinte forma:

Então, até muito pouco tempo atrás, muito pouco tempo atrás mesmo, meses atrás, [a palavra] racismo nunca foi proferida. É muito recente, muito recentemente, deve ter meses. Eu consigo localizar mais ou menos os meses, porque foi uma conversa que eu tive com o bábá. Eu, minha companheira e uma outra irmã de axé, uma mulher branca inclusive, que a gente conversou algumas coisas e a gente foi ter uma conversa com ele, falando — ‘Olha, não dá’. A gente precisou fazer um documento escrito pra ele, levamos pra ele, conversamos com Seu Zé [Zé Pulintra], depois mostramos pra ele, falando pra ele assim, o que que era racismo, como é que esse racismo se expressava dentro do Terreiro. Quais eram as nossas questões ali em relação a isso, e acho que a partir desse momento, desse encontro que a gente teve com ele, a palavra racismo, ela é usada no Terreiro hoje. (Rute, 2022)

A fala de Rute não se distancia do que eu vinha observando até aqui. Ela confirmou que havia uma ausência (talvez resistência) ao diálogo sobre racismo

dentro do *Terreiro*. Sua afirmação também acrescentou uma certa temporalidade (alguns meses) de quando houve alguma mudança naquilo que antes parecia mesmo estar posto como interdito para essa discussão. Ainda que essa discussão tenha passado a ocorrer em algum nível, Rute contou que ela considerava que ainda se tratava de uma abordagem muito superficial e que se falava de racismo como algo que acontece fora da *Casa*. Nesse sentido, até haveria um discurso que admitia a existência do racismo, mas esta não seria a realidade do *Terreiro*.

E assim, sempre numa fala muito generalista — ‘A gente precisa acolher a todos, pra que não chegue situações de racismo, de machismo’. Aí quando menciona o racismo, sempre fala — Ah, a gente acolhe o preto, o branco, o amarelo, vermelho, azul’. Quando coloca o vermelho, o amarelo ou vermelho, azul... já acabou bem aí, né? Você não tem essas cores. (Rute, 2022)

Rute não considerava que a discussão sobre racismo tenha passado a acontecer de forma satisfatória. Ela mencionou que, quando procurou em outros momentos o *bàbá* para conversar, sentiu que havia uma limitação por parte dele, uma falta de conhecimento acerca do tema do racismo. Ela também afirmou que não sentia da parte dele ou das outras pessoas da *Casa*, um real esforço em melhor se informar sobre o assunto. Nesse sentido, ela conta ainda que, diante dessa realidade, ela tem estudado e se aprofundado na temática racial, bem como estudado sobre o próprio *terreiro* de Umbanda enquanto um espaço afroreligioso, e que seguia tentando levar essas discussões para dentro da *Casa*.

Nesse movimento de mobilizar as *pautas do mundo*, Rute relatou que em algumas oportunidades, mulheres brancas (também *filhas da Casa*) afirmaram que algumas das suas colocações faziam sentido, mas que ela as apresentava de forma muito “raivosa”. Ela relata como isso a incomodou profundamente. Como, apesar delas não terem dito nesses termos, ela sentia que a ideia era comunicar que ela ainda precisava de “evolução”, — “um conceito kardecista”<sup>76</sup> —, destacou ela, acrescentando que entendeu como — “Eu não estou pronta ainda. Eu tenho muito trânsito, tenho muita evolução” —, leia-se, ser cordeira — “você é muito brava, você é muito raivosa”. A situação relatada por Rute e o destaque que ela dá ao fato de ela,

---

<sup>76</sup> As colocações de profundo incômodo de Rute acerca do que ela chama de “elemento kardecista”, estão muito ligadas à discussão da segunda parte do capítulo anterior, quando busquei apresentar as disputas no processo de instituição da Umbanda e a constituição de uma história “oficial” dessa. Como houve um movimento de distanciar a Umbanda de qualquer influência/referência africana e aproximá-la, sobretudo, do cristianismo e do kardecismo. Do último seria herdada a ideia de “evolução”: *entidades* que seriam “primitivas”, “menos evoluídas”, como apresentei. África, representava o “primitivismo”, enquanto o kardecismo e o cristianismo representavam a “civilização” e a “evolução”.

uma mulher negra, ser classificada como “raivosa” ao pautar discussões que considerava relevantes para o *Terreiro*, recordou-me imediatamente da fala de um outro interlocutor.

Ao falar das suas impressões a respeito das iniciativas de pautar as discussões dentro da *Casa*, em relação ao *terreiro* enquanto um espaço negro e de orientação africana, Carlos sinalizou que essa discussão já foi feita dentro da *Casa*. Contudo, ele indicou que não se havia chegado a um consenso. Nesse sentido, Carlos considera que isso seria parte de um processo que já ocorrera antes na história da Umbanda, a “reafricanização”. Dito isso, ele deu destaque à forma como essas discussões são pautadas na *Casa*: “E aí elas levam pra dentro da Casa essas questões, elas já levam no tom que se torna quase bélico, quase de exclusão, quase de... sabe de... sei lá” (Carlos, 2022). Ainda nesse mesmo contexto, ele acrescenta:

Então, é... muito desses embates assim, muito dessas questões levadas por outros caminhos que não são os adequados. Levando pra outros caminhos que eu falo, adequados, no sentido do diálogo. Das posições, cada um tem a sua, faz do seu jeito. Mas, ao se colocar, ao se propor, elas se tornam muito, muito, muito agressivas. (Carlos, 2022)

Quando falo de temas que perpassam a questão racial, refiro-me a dois aspectos principais: primeiramente, a como o racismo enquanto tema é abordado ou não na *Casa* e de que forma ele é abordado. Nesse caso, o que acessamos a partir da fala de Rute é que havia uma completa ausência de qualquer discussão sobre o tema na *Casa* e que tal realidade teria passado por uma mudança a partir de uma mobilização dela com outras mulheres, negras e brancas. Porém, mesmo com essa mobilização e algum nível de receptividade da *linha de comando*, na figura do *babalaô*, o tema não era tratado com a devida profundidade e compromisso.

Segundamente, as discussões relativas ao resgate de uma “ancestralidade negra” e “africana” dos *terreiros* de Umbanda, bem como ao perfil racial desses espaços, pensando mais diretamente na presença majoritária de pessoas brancas e minoritária de pessoas negras, bem como possíveis impactos dessas presenças racializadas. Aspecto no qual não aparece um interdito à discussão a qual Carlos chamou de uma “reafricanização”, mas é trazido à superfície um profundo incômodo com — “a forma como a discussão é feita”. Segundo ele, “agressiva” e “bélica”, uma forma “inapropriada”. Carlos não deu detalhes do que seria essa agressividade, mas sua fala revela que, mesmo quando há uma abertura para discussões em torno dessas temáticas, há uma situação de tensão e/ou conflito que se apresenta.

#### IV. “Não é porque não tem briga, que tem paz”

Em uma das ocasiões em que estive na *Casa*, numa segunda-feira à noite no *desenvolvimento*, ouvi de Rute uma pergunta que seria muito importante para pensar as implicações acerca do perfil racial do *Terreiro*. Sua questão expressaria algo que me mobilizara emocionalmente, de forma muito intensa, desde a primeira vez que fui à *Casa*, mas que ainda não havia conseguido elaborar bem enquanto categoria de análise. Irei recuperar esse momento.

Eu estava sentado na varanda dos *pacientes*, enquanto todas as pessoas *filhas* da *Casa* estavam dentro do *congá* compartilhando suas experiências acerca da *mediunidade*. A certa altura, Rute perguntou às pessoas *mais novas* da *Casa* — “Gostaria de saber se vocês se sentem acolhidas na *Casa*?”. Pronto, aquilo sintetizava meu sentimento, meu incômodo vivenciado nas primeiras vezes que estive na *Casa*. O que já sinalizei aqui em outro momento ao questionar se o meu incômodo, enquanto pessoa negra, poderia ser o das pessoas negras filiadas à *Casa*. A pergunta de Rute veio a ser também a minha pergunta, integrada às minhas análises, especialmente, como parte do roteiro semiestruturado para as entrevistas.

Coincidentemente, uma vez que não escolhi as pessoas que eu entrevistaria (elas foram indicadas por outras interlocutoras), Rute veio a ser uma das pessoas entrevistadas e, ao longo da conversa, ela comentou sobre o seu objetivo ao ir para as reuniões de *desenvolvimento*:

Eu tenho um propósito muito claro, eu vou na segunda-feira pra causar tumulto, pra tirar as pessoas do conforto. Eu vou e faço as perguntas mais viscerais que eu posso fazer, de uma forma que entendo que aquelas pessoas vão de alguma forma sair do seu lugar de conforto ou minimamente elas vão se incomodar. Meu objetivo no desenvolvimento é esse, eu venho aqui pra provocar. (Rute, 2022)

Era mais uma expressão da insistência de Rute em mobilizar as *pautas do mundo* na *Casa*. Aquela não era, inicialmente, uma *gira*, era exatamente uma reunião onde a conversa aberta, coletiva e o compartilhamento de experiências era o objetivo. A ocasião era mais do que adequada aos olhos de Rute. Ela compreendeu que pensar e debater as temáticas raciais naquele espaço, passava também por aquilo que ela identificou como *acolhimento*. É acompanhando a compreensão de Rute, e novamente dialogando com a minha própria experiência de ingresso no campo, que

trago a seguir as impressões das interlocutoras sobre *acolhimento* na *Casa*, bem como os tensionamentos e as diferenciações relacionais num espaço de convivência inter-racial.

Das oito pessoas que entrevistei, apenas Rute afirmou não se sentir acolhida na *Casa*. A primeira pessoa que entrevistei, Dani, disse que se sentia muito acolhida na *Casa* e atribuiu esse sentimento a não ser aquele um espaço religioso que oprime com o que ele chamou de — “culpa cristã”. Já Ester, disse que se sentia acolhida por todas as pessoas da *Casa* — “fisicamente e espiritualmente”. Ela destacou o fato de ser uma mulher gorda e de como pode contar com a compreensão das pessoas do *Terreiro* com relação às necessidades decorrentes dessa condição física. Dani e Ester são as pessoas *mais novas* que entrevistei. Débora, que é uma das *mais velhas* junto a Marta e Rute, afirmou que sempre se sentiu muito acolhida na *Casa* e que mesmo reconhecendo que — “em questões raciais” — o *Terreiro* tenha — “muito a melhorar” — sente que se precisar sentar e conversar sobre essas questões, ela será ouvida e que isso é o que importava para ela naquele momento.

Marta, afirmou que nunca teve outro sentimento que não o de *acolhimento* e pertencimento à *Casa*. Assim como ela, Tiago também afirmou que, apesar das diferenças de opiniões e pensamentos com as demais pessoas do *Terreiro*, ele se sentia — “cem por cento” — integrado e acolhido pela sua *Casa*. Lucas, umas das pessoas não só *mais velhas*, mas parte daquelas que fundaram a *Casa*, diz que se sente acolhido todos os dias no *Terreiro*. Ele colocou que, com relação à *Espiritualidade*, nunca se sentiu — “não acolhido” — mas, que já se sentiu não acolhido pelos seus *irmãos*. Contudo, Lucas destacou que — “[...] eu entendo que é mais uma coisa que eu tenho que desenvolver internamente, do que passar essa responsabilidade pra eles”.

Quero chamar atenção para essa colocação de Lucas. Ele entende que mesmo quando se sentiu *não acolhido* pelos seus *irmãos*, isso não dizia respeito àqueles, mas a si mesmo como algo que ele precisava — “desenvolver internamente”. Essa ideia de que o sentimento de não acolhimento seja algo de uma ordem subjetiva/espiritual de quem se sente *não acolhido*, e não algo que também está relacionado a uma coletividade na qual essa pessoa está incluída (em um conjunto de relações), também foi trazida por Carlos ao falar sobre o seu entendimento do que seja *acolhimento*. Tanto ele quanto Rute, ao serem perguntados sobre se sentirem acolhidas na *Casa*, responderam tensionando a noção de *acolhimento*.

Carlos, recordemos, que também é uma das pessoas fundadoras do *Terreiro*, disse que se sente acolhido e que esse sempre foi o sentimento dele, que não seria algo de agora. Dito isso, ele expressou a sua percepção do que seja *acolhimento* naquele espaço religioso:

Tem gente que entende acolhimento como aquela coisa do colo. Que você tem que ser colocado no colo, ser ninado, acariciado, não ser contrariado, isso é acolhimento. Tem gente que pra acolhimento tem que ser acolhido ideologicamente. Ele tem que entender que o posicionamento político dele tem que estar reverberado de alguma forma dentro daquele espaço. E aí os símbolos, os gestos, as posturas, as falas. Então ele se sente acolhido a partir do momento que ele consegue identificar esses elementos. (Carlos, 2022)

Carlos seguiu expondo que o acolhimento com relação às pessoas negras no *Terreiro* passa pelo respeito, pelo reconhecimento e valorização dessas pessoas, que é nessa dinâmica relacional que elas se sentiriam acolhidas. Já com relação às pessoas brancas (que ele preferiu nomear de “não-negras”) o acolhimento se dá quando essas pessoas, ao visualizarem os elementos, imagens e pessoas que ali estão, e mesmo não sendo elas pessoas negras, elas sentem que podem estar ali, isso é *acolhimento*.

Ao falar sobre essa ideia de *acolhimento* com relação às pessoas brancas, Carlos levou-me a refletir novamente sobre o perfil racial da sua *Casa* (um espaço constituído por uma maioria branca) e qual poderia ser a percepção e o sentimento de uma pessoa branca ao pisar pela primeira vez naquele espaço. Ao que me perguntei se, de fato, essa pessoa poderia ter alguma dificuldade de se sentir acolhida. Pensando até por uma ótica da identificação visual, no sentido de que ela encontraria um espaço ocupado de forma majoritária por pessoas racialmente identificadas com ela. Quanto a outros elementos visuais, como as imagens dos orixás representadas enquanto figuras pretas, talvez fosse um ponto de tensão quanto a uma sensação de identificação ou não. E ao fazer essas considerações, tenho em mente o meu sentimento enquanto uma pessoa negra que, quando estive na *Casa* pela primeira vez, me senti profundamente incomodado e não identificado com a maioria das pessoas que lá estavam.

Seguimos conversando e ele acrescentou mais um elemento à sua compreensão de *acolhimento* no âmbito do *Terreiro*. Carlos entendia que as pessoas, em geral, chegavam ao *Terreiro* trazendo as suas “dores” para aquele espaço. Pelo contexto de toda a sua fala, entendo que aqui não se tratavam de dores do ponto de vista estritamente físico, mas referente também ao âmbito psicoemocional. Portanto,

o acolhimento passaria por acolher e cuidar dessas “dores”, ou como ele também afirmou, como estas podem ser — “curadas dentro daquele espaço”. Nesse sentido, Carlos afirmou que ele chegou ao *Terreiro* levando muitas “dores” e, que no processo de ser “curado”, ele foi se sentindo cada vez mais acolhido. Porém, fez questão de destacar que ele se permitiu ser “curado”, o que seria fundamental nesse processo e que nem sempre as pessoas se deixam ser “curadas”.

Carlos concluiu a sua fala sobre *acolhimento* ressaltando que, no seu processo de sentir-se acolhido na *Casa*, foi muito importante o *acolhimento* da *entidade regente* da *Casa*. Essa que, inclusive, em dadas ocasiões o chamava de — “meu bábá preto” —, uma vez que ele teria sido convidado a exercer o sacerdócio na Umbanda. Ele ainda acrescentou:

O acolhimento pra mim foi muito na questão, a minha identitária, a minha de ancestralidade, a minha questão de visão de mundo. As minhas relações íntimas comigo mesmo, de eu não precisar mais criar camadas pra poder lidar com as pessoas, pras pessoas quererem gostar de mim ou não. (Carlos, 2022)

Tendo passado por todos esses relatos, em especial o de Carlos, que buscou refletir sobre a própria ideia do que seja *acolhimento*, seguimos para o relato da única pessoa que disse não se sentir acolhida na *Casa*. Lembrando que se trata de uma mulher negra, das *mais velhas* do *Terreiro*. Rute afirmou que, a partir de como entende *acolhimento* atualmente, ela não se percebe devidamente acolhida na *Casa*. Ela frisou que não se tratava de as pessoas não a acolherem — “logo de cara” — por ser ela uma mulher negra, não seria esse o caso. Ela considerou que o acolhimento não poderia se encerrar em um — “tudo bem você estar aqui”.

As pessoas até têm um amigo negro. Até têm uma irmã de axé, negra. Mas, naquilo que eu entendo que é necessário, que é um aprofundamento das discussões raciais dentro do *Terreiro*, de como que a gente encontra uma comunidade ainda bastante racista, mesmo dentro de um *Terreiro* de Umbanda (Rute, 2022).

Para Rute, esse — “tudo bem você estar aqui” — tem um limite bem estabelecido e que, segundo ela, seria até o momento em que ela busca pautar de forma mais aprofundada as questões que perpassam o racismo — “nesse sentido, eu acho que tem muitos caminhos fechados, curiosamente, no lugar onde paira Exú. Isso não faz o menor sentido” (Rute, 2022).

Ela ainda contou sobre como entende que há uma necessidade de que as pessoas repensem suas próprias práticas naquele espaço religioso. Uma necessidade de romper com a — “alienação” — com relação a uma dinâmica relacional que,

segundo ela, — “perpetua o racismo”. Rute ainda reiterou que não é o sincretismo presente na *Casa*, nas imagens de santos e *orixás*, por exemplo, o que mais a incomoda, mas sim o que ela nomeou de um *discurso branco*, que estaria muito presente no *Terreiro* e que se expressaria em um certo — “linguajar” — que apareceria também nas falas das próprias *entidades*.

E se é nosso entendimento que o guia<sup>77</sup> compartilha um pensamento conosco, daquilo que a gente é, daquilo que a gente pode ser, no máximo de uma expressão, então a gente tem sim, expressões racistas desde o sincretismo, desde a forma como a gente é orientado, ou não orientado. (Rute, 2022)

A existência desse *discurso branco* que Rute afirmou estar presente nas falas das *entidades* instigou-me a pensar o próprio fenômeno da *incorporação*, sob a experiência que também havia me mobilizado desde a minha primeira ida ao seu *Terreiro*. Na ocasião, fui atendido por aquele primeiro *Exú*, que me falou sobre como a raça, enquanto uma questão social e relacional (nas minhas palavras), não era algo relevante para os *desencarnados*, apenas para nós, os *encarnados*. Possibilitando compreender que naquele espaço (*Terreiro*) todos eram bem-vindos — “sem distinção”. Rute retomou essa discussão mais adiante e ajudou minha reflexão sobre o lugar das *entidades* e da *incorporação* nessa dinâmica relacional da *Casa* que, a partir do que ela me contou e do que ouvi também de uma outra interlocutora, estaria de alguma forma atravessada por esse *discurso branco*.

Quando entrevistei Débora (também uma mulher negra, *ogã*<sup>78</sup>, das *mais velhas* da *Casa*), ela apresentou uma leitura muito próxima do que Rute já havia expressado. Débora, inclusive, destacou que Rute se tornou uma — “referência de mulher preta” — para ela no *Terreiro*. Expressou que teria sido a partir de diálogos entre ambas que ela havia começado a ler determinadas situações como racismo e influência da branquitude no *Terreiro*, que lhe ocorriam antes sem assim serem percebidas.

Eu percebi coisas que realmente não estavam me fazendo bem. Às vezes, eu acho que em processos de consulta<sup>79</sup> têm uma coisa muito do embranquecimento, tipo uma falta de cuidado do médium com você, tipo assim, da sua história, de não compreender. É tipo assim — ‘Ah você sofreu racismo, você precisa ser forte e perdoar a pessoa’. Nem sempre é tão fácil assim. (Débora, 2022)

---

<sup>77</sup> O mesmo que *entidade*.

<sup>78</sup> Feminino de *ogã*. Esta é uma singularidade da *Casa*. Na grande maioria dos *terreiros*, o cargo é exercido apenas por homens.

<sup>79</sup> O mesmo que *atendimento*.



Mais adiante, Débora acrescentou que percebia um — “apressar do passo” — das pessoas *mais novas* na *Casa* para *incorporar* e que nessa pressa, não desenvolveriam a responsabilidade necessária para a experiência da *incorporação*. Ela também afirmou que, antes de começar a vivenciar a *incorporação*, as pessoas deveriam buscar entender — “o espaço que você pisa. O que que isso representa. O que que é Umbanda, o que que é a história da Umbanda”. Para ela, algumas pessoas querem *incorporar* um *Preto-velho* sem ter consciência do que é um *Preto-velho*. Ainda sobre alguns *atendimentos* com as *entidades* na *Casa*, ela disse — “Tem algumas consultas que parece que é muito coaching falando com você, e não é isso que eu busco”. Débora acreditava que essas pessoas veem a *incorporação* como algo que pode estar descolado do contexto histórico e social em que a Umbanda surgiu, bem como o contexto em que a religião é vivenciada hoje. Sua fala, ao que me pareceu, expressa como o interesse dessas pessoas seria apenas na vivência da *mediunidade*, não percebendo esse contexto histórico/social como relevante ao ponto de ser integrado à vivência em questão.

Rute retomou as repercussões desse *discurso branco* na vivência da *incorporação* na *Casa* quando eu a perguntei se ela acreditava que o fato do *Terreiro* ter um perfil racial de maioria branca, influenciava na forma como a *Casa* vivenciava a Umbanda.

É sempre um discurso meritocrático. E isso, acho que pesam nas coisas práticas. E pra mim o que é mais grave é quando essa expressão encontra uma saída no encontro com o sagrado. Quando as pessoas incorporam e as suas entidades falam coisas muito meritocráticas. Porque eu também escuto esse tipo de coisa quando eu tô ali fazendo uma cambonagem, eu percebo esse tipo de elemento branco, nesse encontro dessa consciência com o espírito que essa pessoa tá incorporando. Aí eu falo — ‘é sério que um Preto-velho pensa assim?’ — eu me questiono. (2022)

Tanto Rute quanto Débora, veem esse *discurso branco* ou essa — “falta de cuidado” —, como disse Débora, se espriar para outras situações e contextos relacionais dentro do *Terreiro*. Débora falou que as pessoas da *Casa*, para além do contexto da *incorporação*, em outros momentos de conversa e interação, não levam em consideração as — “questões raciais que podem vir a machucar você”.

Então, acho que em alguns momentos, de algumas conversas que eu já tive, eu acho que eu senti um pouco disso, dessa falta de noção das pessoas, de entender que a gente tá num espaço que precisa ser mais diversificado, que precisa respeitar mais a diversidade, não só de pessoas pretas, mas como de pessoas homossexuais, LGBT’s, pessoas trans. (Débora, 2022)

Rute destacou que o *discurso branco* que ela percebeu no *Terreiro*, tem sempre um caráter muito meritocrático, como já pontuado anteriormente e apontado por ela nas falas das *entidades*. Essa compreensão meritocrática tem influência também, segundo Rute, na expectativa de como as pessoas devem contribuir com a *Casa*.

[...] desde como que a gente contribui com as coisas administrativas, com a própria limpeza da Casa, com a manutenção da Casa. É muito comum escutar — ‘Ah, as pessoas não têm dez reais para dar na contribuição mensal da Casa? Você não tem porque? Dá seus pulos.’ — as pessoas falam muito isso — ‘Vai fazer seu corre. Tá trabalhando pouco. Vai vender brigadeiro não sei aonde. Vai fazer não sei o quê.’ — elas têm muito esse discurso de — ‘você quer, você consegue.’ — Que é um discurso muito branco, na minha leitura. (Rute, 2022)

Duas perguntas do roteiro de entrevista eram direcionadas especificamente para investigar a percepção das interlocutoras sobre a influência ou não do perfil racial da *Casa* em dois aspectos: as relações em geral e o modo como se vivencia a Umbanda no *Terreiro*. Nesse sentido, das cinco pessoas negras entrevistadas, sendo quatro mulheres e um homem (Carlos<sup>80</sup>), com relação ao primeiro aspecto, três das interlocutoras responderam que o perfil racial da *Casa* (maioria branca) interferia nas relações em geral, sendo que uma delas, Ester, respondeu da seguinte forma:

[...] eu não sei se eu digo que interfere negativamente. Eu acho que tem menos pessoas que passaram pelo que eu passei. Tem menos pessoas que sabem o que eu sofro e sinto todo dia, isso é fato. Mas dessas pessoas brancas, que não têm a mesma vivência que eu, tem muitas pessoas empáticas, tem muitas pessoas, como é que eu posso dizer? Que se solidarizam comigo. (Ester, 2022)

Ressalto que minha pergunta não partiu de uma expectativa explícita de adjetivação nos termos que Ester respondeu, negativamente ou positivamente, mas apenas indagava sobre a influência ou não. Quanto às outras duas interlocutoras, Rute e Débora, que também apontaram a influência do perfil racial sobre as relações em geral, indicaram exatamente que essa influência se materializa na produção de um *discurso branco* que aparece na dinâmica relacional das pessoas dentro do *Terreiro*.

Apenas Marta afirmou não perceber nenhuma influência desse aspecto sobre a dinâmica das relações em geral na *Casa*. Curiosamente, foi exatamente respondendo sobre essa questão que Marta apresentou a noção de *pautas do mundo*, logo após afirmar que ela mesma nunca teve — “problema com ninguém” — mas que

---

<sup>80</sup> As duas perguntas a que me refiro aqui, estão entre essas que não foram feitas ao Carlos, pelos motivos já pontuados anteriormente.

— “às vezes, acontecem algumas rugas entre pessoas, principalmente quando começa a mexer com essa... não com pautas que sejam relativas a *Casa*, mas pautas do mundo”. Ou seja, mesmo afirmando não ver essa influência, ela indica um ponto de conflito (“rugas”) que é decorrente da introdução de *pautas do mundo* que, como vimos anteriormente, estão diretamente associadas ao debate da temática racial dentro do *Terreiro*.

Quanto às pessoas brancas entrevistadas, Dani respondeu sinalizando que ela não poderia responder a essa pergunta por não ser esse o seu “lugar de fala”<sup>81</sup>. Ela disse — “eu vejo isso do meu espectro racial e jamais isso pode substituir a visão de uma pessoa preta”. Quando Dani faz sua consideração acerca da ideia de “lugar de fala” para não responder objetivamente à pergunta, eu vejo duas possibilidades para localizar sua resposta. Primeiro, pode ser aquilo que o complemento da sua resposta sinalizou, um cuidado para não se posicionar num “lugar” que só uma pessoa negra poderia fazer com propriedade e legitimidade. O que me pareceu ser realmente sua motivação. Porém, acho importante acrescentar também a minha percepção de que a popularização da noção de “lugar de fala” contribuiu para seu esvaziamento conceitual e, conseqüentemente, uma série de distorções.

Por diversas vezes pude observar, sobretudo pessoas brancas, lançando mão da noção de “lugar de fala” para se esquivarem de um efetivo posicionamento quando interpeladas acerca de questões raciais, uma vez que, enquanto pessoa branca, não seria seu “lugar de fala”. Considero que, para compreensão dessas dinâmicas relacionais, sua análise e mesmo para a tomada de medidas em vista da superação do racismo, é fundamental que quem é parte da dinâmica relacional assuma a sua posicionalidade.

Nesse sentido, a posicionalidade de uma pessoa branca na dinâmica das relações raciais ou no debate acerca dessas relações, é a de pessoa branca, de parte integrante dessas relações. Em outras palavras, todo mundo tem lugar de fala, na medida em que são parte da dinâmica relacional. Pessoas brancas são as principais agentes do racismo que opera nessas relações. Portanto, é desse lugar que lhes é possível falar: assumindo a sua posicionalidade e tendo consciência do que significa

---

<sup>81</sup> Conceito que destaca a importância de reconhecer a experiência subjetiva e as perspectivas individuais ao abordar questões sociais, compreendendo que uma pessoa é moldada por sua posição social, cultural e identitária. Para uma compreensão mais aprofundada do conceito, conferir: Spivak (2010); Lorde (2020); Kilomba (2019) e Collins (2019).

ocupar o lugar social que ocupam, enquanto pessoas brancas, numa sociedade estruturalmente racista.

Diferente de Dani, Lucas afirmou que não vê nenhuma influência nesse aspecto e justificou sua resposta — “Lá, independente da raça, que a gente vê, todo mundo é igual, todo mundo exerce o mesmo trabalho, todo mundo sua do mesmo jeito”. Já Tiago, afirmou que a influência é mínima e que aconteceram — “alguns casos”— sem dizer exatamente o que teria acontecido e complementou:

Nem sempre a gente... tem pessoas que sabem lidar com a dor dos outros e tem pessoas que não tem esse conhecimento ainda de lidar com a dor dos outros. Então tem que ter esse respeito. Isso funciona tanto pra questão racial, quanto a questão do dia a dia, coisa que foi vivida, momentos financeiros, vamos dizer assim, um exemplo, tá? (Tiago, 2022)

Ao citar superficialmente — “alguns casos” — Tiago destacou que esses sempre foram — “bem conduzidos pela linha de comando” — e reiterou ainda que algo que ele gosta na *Casa* é o fato de que — “a discussão está sempre aberta [...]”. O nosso *bàbá*, ele recebe as solicitações e essas dúvidas e os ‘embates’, entre aspas, e tudo é muito bem conduzido por eles. Isso dá unidade”.

Já com relação ao segundo aspecto dessa possível influência do perfil racial da *Casa*, que diz respeito ao modo como o *Terreiro* vivencia a Umbanda, das quatro interlocutoras negras, Rute e Débora afirmaram que veem influência. Débora sinalizou aquilo que já foi apontado anteriormente como uma pressa das pessoas *mais novas* do *Terreiro* em *incorporar* e um deslocamento entre a vivência da *mediunidade* e uma consciência de um contexto histórico/social da Umbanda. Rute reafirmou a potência do *discurso branco* presente inclusive na experiência da *mediunidade* vivida na *Casa*. Já Marta, ao ser perguntada se haveria alguma influência nesse aspecto, respondeu — “Acho que não. Acho que não”. Quanto à Ester, disse que no aspecto espiritual — “nada interfere”.

Ainda sobre o aspecto em questão, dois entre interlocutores brancos, Lucas e Tiago, afirmaram não haver influência. Lucas, ao responder, também disse o seguinte:

[...] sempre época de eleição, eu já pude ver quatro eleições na Casa, então eu digo isso até com certa propriedade, sempre dá uma confusão justamente por conta desse viés político com o viés do que é ser umbandista, o que é ser um sacerdote de Umbanda. (Lucas, 2022)

Acho curioso como Lucas traz novamente o aspecto político/eleitoral ao ser questionado sobre a influência ou não do perfil racial da *Casa* sobre o modo como o *Terreiro* vivencia a Umbanda. O que me parece reforçar como as *pautas do mundo*

parecem não só abranger a temática racial e a questão política/partidária/eleitoral, como são percebidas de forma estreitamente relacionadas.

Dani, por sua vez, respondeu novamente ressaltando que a sua percepção é do lugar racial de uma pessoa branca, e que “sim”, percebe essa influência.

[...] porque ainda que eu ame minha Casa de axé e seja o meu lugar, é preciso reconhecer, que quando a gente tá falando de uma vivência de pessoas majoritariamente [brancas] dentro de uma religião de matriz africana, isso vai influenciar. Então, é algo que é preciso reconhecer. (Dani, 2022)

Para além daquilo que aparece como interdito para as *pautas do mundo* e o claro tensionamento que a discussão dessas pautas gera no âmbito do *Terreiro*, há ainda outros desdobramentos relacionais que me foram apresentados pelas interlocutoras Rute e Débora em dois aspectos, com relação às pessoas negras *filhas da Casa*: a fragilidade do vínculo dessas pessoas com o *Terreiro* e a diferença de tratamento em alguns contextos.

Foi até uma coisa que conversei com o Seu Zé, uma vez eu falei —‘Uai, cadê essas pessoas negras desse Terreiro? O Terreiro só tem gente branca, que que é isso?’ — Só que essas pessoas [pessoas negras] não duram, né Lidomar? Elas vão embora. (Rute, 2022)

Rute me trouxe essa sua percepção de como as pessoas negras tendem a apenas passar pela *Casa* e não durarem muito, ressaltando mais uma vez como as pessoas negras são minoria ali, homens e mulheres. Sendo que os homens negros são em um número menor ainda, segundo ela. Rute falou sobre como esses homens acabam não permanecendo no *Terreiro*, muitas vezes por questões de — “sobrevivência”. Alguns teriam “se obrigado”, pelo contexto socioeconômico, a voltar para casa dos pais ou mesmo mudarem para outros Estados ou cidades, em busca de melhores condições de vida. Rute destacou que boa parte desses homens negros que passaram pelo *Terreiro* eram gays<sup>82</sup>. Isso era algo que mobilizava sua reflexão e a incomodava muito.

Com relação às mulheres negras, Rute salientou que nota um tratamento diferenciado para com as mesmas. Quando esteve à frente da cozinha/cantina do *Terreiro*, ela sentia ser cobrada de um jeito que não era o mesmo adotado com as mulheres brancas quando ocuparam a mesma posição — “[...] o tom com o qual as

---

<sup>82</sup> Recordando os dados quantitativos já apresentados anteriormente no primeiro capítulo: eles corroboram com a fala de Rute, uma vez que o total de homens negros na *Casa* que responderam ao levantamento, representam apenas 12,9% do total de pessoas que compõem o *Terreiro*. Sendo que entre esses homens negros, apenas um (1) se afirmou gay, enquanto todos os outros que apareceram na amostra afirmaram ser heterossexuais. Esse homem gay foi o interlocutor Carlos.

mulheres negras são cobradas no Terreiro, ele é um tom muito diferente”. Ela entendia que faltava sensibilidade das pessoas brancas em compreender que pessoas negras e pessoas brancas não escutam — “as mesmas coisas da mesma forma” — e que, mais do que uma falta de sensibilidade, haveria uma indisposição ao diálogo e à aprendizagem com relação a isso.

Eu já vi mulher preta naquele Terreiro escutar sapos, assim, humilhantes, humilhantes. Enquanto que mulher branca teve pedido público de desculpas quando isso aconteceu. Então, eu acho que a gente sabe o que que isso significa. (Rute, 2022)

Com relação a essa diferença de tratamento relatada por Rute, ela acrescentou mais um aspecto, esse ligado à maternidade, que está associado a questão da permanência no *Terreiro*. Algo relativo ao fato dessas mulheres, assim como os homens, “passarem”, não permanecendo naquele espaço religioso. Segundo Rute, quando as mulheres negras da *Casa* tornam-se mães elas não permanecem no *Terreiro*.

Porque assim, as crianças brancas que chegam... as pessoas são muito jovens no Terreiro, então elas estão tendo filho agora. As crianças que chegam, filhas das pessoas da *Casa*, são super bem acolhidas, todo mundo olha, tem aquele compartilhar de olhares. As mulheres negras têm filhos e elas vão embora do terreiro. Porque já é toda uma logística sair com criança, ainda mais pra participar de um ritual, você precisa tá... Ninguém compartilha esse olhar com as crianças negras do Terreiro. Ninguém fica olhando as crianças no Terreiro. Então as mulheres vão embora. (Rute, 2022)

Rute apresentou esses aspectos como fatores que expressam a fragilidade do vínculo dessas pessoas com o *Terreiro*. Ela relatou que, em uma conversa com uma amiga que também é da *Casa*, essa amiga havia expressado exatamente o quanto sente a sua relação com o *Terreiro* como frágil. Sua amiga teria dito — “A qualquer momento, eu sinto que posso ser expulsa”. Tendo contado isso para mim, Rute reiterou que, em todo o seu tempo na *Casa*, nunca viu ninguém ser expulso. Que já havia presenciado ameaças de expulsão que não se concretizaram. Ainda assim, ela acreditava que isso contribuía para a manutenção da fragilidade desse vínculo. Ela ainda afirmou que — “[...] eu tenho certeza que nenhuma pessoa branca se sente tão ameaçada de ir embora. Ela não se sente com a corda no pescoço. E eu falava pra essa irmã — ‘Porra! Mas isso está errado!’” (Rute, 2022).

Na sequência do nosso diálogo, ela relatou ainda como percebia essa fragilidade na sua própria vinculação à *Casa*. Disse que nunca considerou sair da Umbanda, mas que já havia considerado deixar o *Terreiro* por estar insatisfeita com o modo como a *Casa* lida com as discussões, com as situações relacionadas à questão

racial, ao racismo. A sua insistência em permanecer na Casa, mesmo já tendo pensado várias vezes — “O que que eu tô fazendo aqui” —, seria por ainda acreditar que poderia — “comprar brigas” — para que algo viesse a mudar com relação a isso. Sua permanência se dava também na medida em que compreendia o espaço da Casa como um lugar de resistência.

Semelhante ao que expressou Rute, Débora também trouxe nas conversas como já considerou deixar a Casa. Ela relatou que, ao se aproximar e dialogar muito com Rute, ela passou a perceber determinadas situações a partir de uma leitura racial. Movimento pelo qual acabou percebendo certas agências como próprias da branquitude. Antes ela só procurava — “andar na linha” e — “seguir a lei” — para não dar motivo algum para chamarem a sua atenção. Comportamento esse, segundo ela, muito próprio da sua socialização enquanto mulher negra, que sempre precisou ter essas precauções. — “Então, durante muito tempo foi muito fácil estar lá, sem questionar, porque eu só queria seguir a lei e ser acolhida mesmo” (Débora, 2022).

Chama muito a minha atenção o modo como Débora associava *acolhimento* ao “não questionar”. Considerando ainda que ela mesma relatou sua relação com a Casa em termos de “andar na linha” e falou de *acolhimento* nesses mesmos termos, seu relato só reforçou a ideia de que a Casa, ao que me parece e como já sinalizei antes, tem na discussão acerca da temática racial um ponto sensível e que quando levantado é visto como: “agressivo”, “bélico”, “sair do eixo”, “criar cisões”, algo que só gera tensão e conflito. Algo que desestabiliza a ordem das coisas, ou melhor dizendo, das relações construídas naquele espaço sagrado. Débora concluiu sua fala sobre isso da seguinte forma:

Então, já pensei em sair sim [da Casa], pela dificuldade de convivência entre as pessoas, e eu acho que às vezes a linha de comando, que é quem comanda a Casa, também tende a apaziguar as coisas ao invés de criar o debate. Então isso também estava me incomodando. — ‘Ah, pra não ter briga’ — não falar sobre isso. Não. A gente tem que falar sobre isso. Tem que falar sobre isso. Porque não é porque não tem briga, que tem paz. (Débora, 2022)

Seu relato também reforçou algo que já tinha chamado minha atenção antes a partir de outras falas das interlocutoras que, mesmo quando citam (às vezes, muito superficialmente) situações que ocorreram na Casa relacionadas às *pautas do mundo*, em que precisaram da intervenção da *linha de comando*, e que essa — “soube conduzir bem”. O que me pareceu, no entanto, que o “conduzir bem” seria exatamente isso que Débora apontou, um “sossegar as coisas” e não alimentar um debate que

possa vir a gerar algum benefício, algum aprendizado com relação à temática racial, em especial com relação ao racismo.

Seguindo nesse fluxo sobre os elementos que perpassam a questão racial na *Casa*, vamos a mais um ponto. Desde o início da pesquisa, ao observar e posteriormente comprovar pelo levantamento demográfico que o *Terreiro* tinha um perfil racial majoritariamente branco, tive questões sobre qual seria o motivo para essa configuração. Qual seria o processo que teria levado a essa composição racial? Uma pergunta que me mobilizou bastante, ao ponto de ser incluída no roteiro para as entrevistas. Quero, primeiramente, trazer as impressões das pessoas brancas sobre essa questão.

Lucas, reconhecendo que a *Casa* é composta majoritariamente por pessoas brancas ou, nos termos dele – “majoritariamente caucasianas” –, afirmou não saber o motivo. Mas disse também não acreditar que – “[...] a Espiritualidade faz essa seleção por conta de cor, sabe? Eu acho que é o momento. Eu acredito muito nisso, que é momento”. Mesmo tendo respondido inicialmente dessa forma, mais adiante ele afirmou que o motivo do *Terreiro* ter mais pessoas brancas, poderia ser por — “pagamento de carma”<sup>83</sup>.

[...] os brancos do passado cometeram muitos crimes. E eu acho que uma casa de Umbanda, quando traz um branco, que não sofre preconceito, que não tem uma vida difícil, que não ganha menos por ser branco, que não sofre preconceito ao andar na rua, tem uma vida muito mais suave, e eu não vou negar que é mais suave, eu acredito que é meio que pra compensar uma origem escravista, uma origem de preconceito. (Lucas, 2022)

Confesso que achei muito estranha a resposta de Lucas e não consegui encontrar sentido. Isso só me chamou a atenção quando transcrevi a entrevista. A ideia de *carma*, aliada a compensação, ao meu ver, não parece fazer sentido. Pessoas brancas, escravistas, privilegiadas que reencarnam sob um carma que novamente as trouxe enquanto pessoas brancas e privilegiadas, como isso poderia ser

---

<sup>83</sup> A ideia de “carma” evocada por Lucas, muito provavelmente, está diretamente ligada à influência do Espiritismo Kardecista na formação da Umbanda, como abordado no capítulo 1. O “carma” ou “karma”, é a ideia de uma “lei natural” que conecta diretamente ações a seus efeitos, baseando-se em princípios morais. Originário de filosofias orientais como hinduísmo e budismo, de onde o kardecismo se apropriou, o “karma” sugere que boas ações resultam em consequências positivas, enquanto ações negativas levam a efeitos adversos. A associação com a reencarnação implica que o “karma” pode influenciar não apenas a vida atual, mas também vidas futuras, determinando a condição do indivíduo. O Espiritismo Kardecista reconhece princípios semelhantes, ligando causalidade moral à consciência e intenção do indivíduo, com extensão dos efeitos através de reencarnações.



compensação? Me parece que Lucas buscou se esquivar da pergunta, buscando pela via da espiritualidade uma forma de amenizar a questão.

Já Tiago, explicou que acredita que o motivo possa ser uma questão *energética* – “Por exemplo, eu cheguei através de uma amiga. Mas tem um porquê eu cheguei através dessa amiga também. Tudo é uma composição. Então não é... não foi opção, acredito eu, da Espiritualidade” (Tiago, 2022). Ao questionar Dani sobre esse ponto, ele respondeu numa direção diferente, sem qualquer referência à *Espiritualidade*. Ele afirmou que, como a Casa teve seu início na residência do *bàbá*, por conta disso, o público inicialmente seria muito — “nichado”. Pessoas que o *bàbá* conhecia, amigos e familiares. Assim teria sido durante bastante tempo restrito aos *nichos*, inclusive das pessoas que iam chegando e convidando os seus próprios *nichos*. Porém — “[...] depois, quando a Casa se estruturou, aí sim, eu acredito que começou a chegar mais em outras pessoas, entre elas, de pessoas fora desse nicho, de pessoas de outras etnias” (Dani, 2022).

Vejamos as impressões das interlocutoras negras. Marta respondeu dizendo que não se pegava pensando nisso — “Eu não faço ideia” — e complementou reiterando que, para ela, não fazia diferença a cor das pessoas — “O externo dela não me interessa. O que interessa é a missão que ela tem, é o que está dentro dela pra ela exercer”. Ao falar sobre isso, Marta também contou da reação de *Seu Zé Pulintra* quando da ocasião em que ela aceitou o convite para se tornar *filha da Casa* — “[...] me lembro que quando eu cheguei, seu Zé ria tanto, e eu ficava sem entender. Ele falando — até que enfim estou começando a colocar cor nessa Casa”.

Débora me respondeu também apontando para um outro aspecto, não abordado pelas outras pessoas. Ela afirmou que passou a perceber que não se trazia muito a questão da — “pretitude” — no *Terreiro*. Trazer essa questão, segundo ela, perpassaria lembrar e valorizar o fato de seus ancestrais serem pretos. Abordar isso seria uma questão de *acolhimento* e respeito com as pessoas negras que fazem parte da Casa. Ela concluiu destacando que o motivo do perfil racial ser de maioria branca, seria — “não só pelas pessoas serem brancas, mas pelo conteúdo ser branco também, dentro da Casa”. Já na entrevista com Ester, ela também acrescentou um outro aspecto, ressaltando o fato de o *Terreiro* ser localizado em uma região de difícil acesso.

Eu já prestei atenção que uma pessoa não consegue ir pra Casa a pé. E se for de ônibus você não consegue descer na parada de ônibus, atravessar ali a pista principal, que é uma via de velocidade rápida, e você andar ali, que

you have to descend a path. Here you enter, here you have to descend a path of stone, dark, because you won't have the light of the car, ingrems, dressed in white, after the sun sets, that is not late, but the sun has set, and I think that for this reason we have few black people in the terreiro. (Ester, 2022)

Ester still called my attention to the fact that some people depend on a car to reach the *Terreiro*. When it is not possible to have a car, some of these people cannot go. She pointed out that this would be a reality for black and white people who integrate the *Casa*. However, right after, she herself acted on a category that reminds me of social class, to read the situation in the following terms:

Mas eu gosto de acreditar que é por causa disso, porque as pessoas periféricas e pretas do nosso Terreiro, vão por amor e deixam de ir por necessidade, e não o contrário. É triste até falar nisso, né? Que tem poucas pessoas pretas porque não é acessível. Mas não foi uma escolha da Casa assim, sabe? [...] mas é uma questão de necessidade espiritual mesmo [estar localizado naquela religião]. (Ester, 2022)

Just Rute, she gave me an answer that encompasses aspects already presented by Dani, Débora and Ester. Let's see:

[...] ela [a Casa] se situa, o território dela, num lugar de muito difícil acesso. Eu acho que pra além do acesso, tem aquilo que as pessoas vão se identificando. Porque as pessoas entram no Terreiro a convite do Seu Zé. Mas, pras pessoas estarem lá, alguém convidou. Então, se eu tenho a maioria das pessoas ali do Terreiro, são brancas, elas têm um círculo de pessoas brancas nas suas relações pessoais e elas se identificam com os valores brancos do Terreiro, chamam essas pessoas brancas e Seu Zé, de alguma forma se identifica com essas pessoas também, o Seu Zé, o bábá, eu não sei. Eu ainda estou pensando sobre essas coisas. E vai se retroalimentando. E aí essa pessoa entra e vai chamar seu círculo de pessoas brancas pra frequentar o Terreiro. Essas pessoas vão e as pessoas são convidadas a entrarem e aí vai numa crescente sem fim. Tanto que tem uns círculos muito assim, dá pra identificar, a galera que veio não sei da onde, que mora não sei onde. Tem grupos muito definidos, o caminho que essas pessoas fizeram pra chegar ali. (Rute, 2022)

Rute, therefore, brought me aspects regarding the location of difficult access to the *Casa*; the "content" (in terms of Débora), that Rute called "values", with which the white people would identify; and the "groups", that Dani called "niches".

In the end, I bring the perception

of Carlos on the subject. He responded justifying the presence of white people — "non-black people" — starting from what would motivate them to search for Umbanda. A search for something they would not have found in other religious spaces, a — "ancestrality".

Então por isso que tem, eu percebo uma busca muito grande e é exatamente uma... aquilo que eu falei com você, a partir do seu propósito de vida, a partir do seu desejo, o que você deseja pra vida, a Umbanda acaba se comunicando. Então por isso que tem, eu percebo uma participação significativa de pessoas não-negras dentro da Umbanda e que elas estão em busca dessa ancestralidade. Independente de se considerar a Umbanda sincrética ou não. Seja lá o que for. Mas elas estão em busca de algo pra elas. E ali elas são acolhidas. (Carlos, 2022)

A resposta de Carlos me chama muito atenção, pois me leva a compreender que ele está falando sobretudo da identificação dessas pessoas com a Umbanda, e nesse caso, a Umbanda que a sua *Casa* vivencia. E, se eu parto dos dados que até aqui têm comprovado que a *Casa* tem um perfil racial majoritariamente branco (compreensão sem questionamentos por parte das interlocutoras), isso significaria que pessoas brancas têm mais facilidade de se identificar com a *Casa* e, a partir dessa identificação, se sentirem acolhidas no espaço do *Terreiro*? O fato é que a resposta de Carlos, sob esse aspecto da identificação das pessoas, dialoga diretamente com o que Rute também já havia apresentado, falando exatamente desse processo de identificação das pessoas com a *Casa*, com o *bàbá*, com as *entidades*.

Na sequência da sua resposta, Carlos também falou de embranquecimento. Que segundo ele, perpassava uma — “tomada de consciência” — que estaria relacionada, por exemplo, à uma perspectiva política, que essas pessoas adotariam no seu cotidiano, no seu *macro universo* e para a qual não encontrariam conexão dentro do *Terreiro*.

E aí eu acho que é muito nessa questão ainda do embranquecimento. Estão cegas ainda. É aquela coisa, é como se tentasse tirar, separar uma coisa da outra — ‘Ah eu vou lá pela, pela religião, eu não vou lá pela cultura dos povos originários. Eu não vou lá pela cultura de origem africana, de matriz africana. Eu vou lá pra me curar’. Se tem relação com esses outros contextos, não me interessa’ — e aí é a grande questão nos embates, porque você vê, muita das vezes, as pessoas dentro e com a concepção, uma visão de mundo totalmente contrária. Contrária àquela proposta, contrária àquele contexto. Contrário a tudo. (Carlos, 2022)

Carlos seguiu expressando que, diante desse posicionamento que supostamente não encontraria conexão dentro da *Casa*, em vários momentos foram mobilizados conflitos, tensionamentos e mesmo questionamentos acerca da presença dessas pessoas na *Casa*. Um questionamento que o incomodava muito. Ele destacou que aquele era um espaço de acolhimento para todas as identidades e posições políticas. Como não poderia ser um espaço, apesar de político, de exclusão, pois essas pessoas certamente já teriam sido excluídas de outros espaços. Que elas

estariam em busca de *cura*, e aquele seria um espaço de *cura*. Ao falar novamente sobre *cura*, Carlos também trouxe o seguinte:

Agora quando, um exemplo, alguém chega ao ponto de falar que, como eu ouvi, que se revolta que na nossa Casa só tem gente branca, a maioria é branca. Eu olho pra essa pessoa e falo assim, você precisa se curar. Ela só vê gente branca. Só vê a maioria das pessoas brancas. Então você precisa se curar. Você está com problema. (Carlos, 2022)

O relato de Carlos sinalizou alguns pontos importantes que me soam também conflitantes. Num primeiro momento ele destacou como essas pessoas, brancas, se identificam com a *Casa*. Num segundo momento ele relatou como essas mesmas pessoas também trazem um posicionamento político que não encontraria “conexão” naquele espaço, mas que, apesar disso, elas eram acolhidas. Pois seria essa a função do *Terreiro*, acolher sem distinção. Afinal, a *Lei da Casa* também se traduzia em *acolhimento universal*, lembremos. Elas também estariam em busca de *cura*. Carlos, no entanto, não expressou do que essas pessoas, supostamente, desejavam ser curadas. Mas, ao se referir a quem percebe e questiona a presença majoritária de pessoas brancas na *Casa*, ele alegou categoricamente que quem assim se posicionava precisava exatamente de *cura*, pois só enxergava pessoas brancas.

É importante lembrar que, pelos relatos das interlocutoras, quem esteve de forma recorrente questionando e tencionando a questão racial dentro do *Terreiro*, foram as mulheres. Ainda, como me confirmaram outras interlocutoras, inclusive a *ialorixá*, em sua maioria eram mulheres negras. Assim, a fala de Carlos novamente vai ao encontro de outros relatos (como o de Lucas), ao transferir a responsabilidade do incômodo com algo que se manifesta nas relações construídas naquele espaço social para o sujeito que se sente incomodado. Ao ponto dessa pessoa necessitar de *cura* ou mesmo de *evolução*, nunca sendo, sob essa ótica, uma responsabilidade, no mínimo, compartilhada com as demais pessoas que constituem relações dentro do *Terreiro*.

Dada a afirmação de Carlos sobre a posição política que, supostamente, não encontraria conexão na *Casa* e o possível deslocamento das pessoas brancas com relação aos aspectos sociais e culturais do *Terreiro* (no que diz respeito a cultura de povos indígenas e africanos que de alguma forma o constituem também), poderíamos supor que essas pessoas também precisariam de *cura*? Já que teriam uma visão talvez preconceituosa e/ou racista, com relação a essas influências culturais que estão

presentes na Umbanda? Se supomos que sim, essa seria uma das necessidades de *cura* dessas pessoas para sua *evolução*.

Como essas pessoas poderiam ser curadas, uma vez que os relatos das interlocutoras demonstram que há um interdito que impede uma discussão profunda sobre racismo e/ou sobre outros aspectos culturais e sociais que envolvem a questão racial no *Terreiro*? Qual seria o “preço” do *acolhimento* para pessoas brancas e negras no *Terreiro*? Seria exatamente o apaziguamento da temática racial sempre que ela surge, geralmente levantada por mulheres negras? Seria uma postura da *linha de comando* que, como os relatos apontam, mesmo quando não interdita a abordagem do tema, o faz com relação ao seu debate aprofundado, educativo e a fim de elucidar as questões em torno do problema? O *acolhimento*, portanto, seria trabalhar pelo conforto das pessoas, em geral brancas, que não gostam de serem confrontadas com a questão racial, interditando essa *pauta do mundo*? Ato contínuo, o *acolhimento* de pessoas negras estaria condicionado a não insistir no debate sobre raça, racismo, relações étnico-raciais num *Terreiro* que é majoritariamente branco?

Essas são algumas das questões que me mobilizam a ensaiar certas conclusões para o capítulo, de modo que possamos fazer, ainda, outras discussões em diálogo com o que aqui foi apresentado e analisado. Ao longo desse capítulo, procurei apresentar e discutir as percepções das interlocutoras da pesquisa acerca das dinâmicas relacionais do *Terreiro* sob o aspecto racial, partindo da constatação de que a *Casa* é composta majoritariamente por pessoas brancas. Sendo esse perfil racial reconhecido pelas interlocutoras, trouxe suas percepções quanto às influências dessa configuração racial sobre as dinâmicas relacionais, bem como sobre o modo que se vivencia a prática da Umbanda na *Casa* e a maneira como o racismo e a raça, enquanto temas, são abordados no *Terreiro*. A partir dos relatos das interlocutoras sobre esses pontos, proponho-me agora a retomar algumas das questões apresentadas para tecer considerações a título de possíveis fechamentos da seção.

Retomo, inicialmente, os relatos das interlocutoras a partir das perguntas que questionaram de forma direta sobre o fenômeno do racismo. Meu intento foi destacar as impressões e percepções das interlocutoras, levando em consideração suas respostas em relação ao racismo, sua própria identificação como pessoas racistas ou não, e suas experiências enquanto possíveis alvos do racismo. A partir disso, foi possível observar como a maioria das interlocutoras negras apresentaram uma visão crítica e consciente do racismo presente na sociedade brasileira, enfatizando sua

intensidade e suas manifestações. Elas reconheceram a influência do racismo estrutural em suas próprias vidas, embora também tenham apontado para um processo de desconstrução dessa tendência racista.

Por outro lado, as pessoas brancas entrevistadas demonstraram diferentes níveis de compreensão em relação ao racismo no Brasil. Algumas delas reconheceram a existência do racismo no país e a possibilidade de terem apresentado atitudes racistas no passado, enfatizando a importância da conscientização e da mudança. Outros demonstraram uma visão mais complacente e sugeriram que o racismo seja resultado da ignorância. Seus relatos, à exceção de Dani, ao mesmo tempo que reconhecem a existência do racismo, seguem a dinâmica do distanciamento do fenômeno. O racismo, como destacou Rute em uma de suas falas, está sempre fora, distante, no outro ou mesmo no passado. Nunca, ou quase nunca, está no próprio sujeito, no aqui e agora. Uma posição discursiva de alguém que reconhece a existência do racismo e, às vezes, até mesmo do privilégio intrínseco à branquitude. Mas que, ao mesmo tempo, não demonstra disposição para participar ativamente de um processo de mudança que, obviamente, envolveria abrir mão de seus privilégios. Essa é uma característica que Lia Schucman (2012) também encontrou ao pesquisar a branquitude paulistana.

[...] foi possível perceber o quão ambíguo é o reconhecimento dos privilégios para os sujeitos, pois me pareceu que eles sentiam pesar e vontade de mudança em seus depoimentos sobre os privilégios que viviam em seus cotidianos. No entanto, e no decorrer das entrevistas, percebi que reconhecer os privilégios não era ao mesmo tempo querer abrir mão deles. (2012, p. 76)

Ao longo dos relatos trazidos na sequência, foi possível constatar certos interditos quanto ao debate acerca da questão racial na *Casa*. Interditos totais ou parciais, que estavam relacionados também a uma esperança de mudança na dinâmica relacional do *Terreiro*. Expectativa essa levantada por parte das pessoas, sobretudo mulheres negras, que introduziam *pautas do mundo* na *Casa* e enfrentavam a resistência do status quo num ambiente composto em maioria por pessoas brancas. Essas diferenças de percepção e atitude em relação à questão racial, presentes nas falas das interlocutoras, revelaram a constituição de uma espacialidade, traduzida em *dentro, fora, micro e macrouniverso*, que constituía o *Terreiro*. Sendo essa espacialidade atravessada pela agência de quem insistia em transportar as *pautas do mundo*.

Constatamos que o *Terreiro* é compreendido, por parte das interlocutoras, como estando configurado por essa espacialidade (*dentro, fora, micro e macrouniverso*). Assim, a *Casa* seria um espaço menor que integra um espaço maior, o *mundo*, nos termos da interlocutora Marta. O que estabelece as fronteiras que separam essa espacialidade, seria a construção do interdito daquilo que pode ser pautado ou não dentro deste *microuniverso*. As *pautas do mundo* são um elemento estranho, incompatível e desequilibrador da ordem estabelecida no *Terreiro*. As *pautas do mundo* compreendem as discussões que perpassam a *política* partidária/ideológica, raça e racismo. Essas últimas compõem o discurso que questiona a configuração racial da *Casa* e seus impactos objetivos sobre as relações e a vivência da Umbanda que se pratica no *Terreiro*. Por mais que se possa diferenciar os aspectos *político* e racial, na *Casa* eles se apresentam estando intimamente relacionados.

As fronteiras dessa espacialidade incidem diretamente sobre a possibilidade de debater acerca do racismo e de outras questões que envolvem a temática racial dentro do *Terreiro*. A classificação desse debate como *pautas do mundo*, viabiliza seu interdito sob a justificativa dele não ser adequado ao espaço que, institucionalmente, não pode se distanciar da sua missão fundadora (*cumprimento de Lei*) que se traduz em *acolhimento universal*. A insistência na pauta racial e sua implementação, significaria uma tomada de posição que seria lida como *viés político*. Ao qual a *Casa* não poderia se comprometer, uma vez que essa tomada de posição resultaria no não *acolhimento* de um grupo de pessoas. O que, ato contínuo, iria ferir diretamente a *lei* do *acolhimento universal*.

Silvio Almeida (2019) ao discutir o fenômeno do racismo também em âmbito institucional, destaca o aspecto da “neutralidade racial”, como um elemento da discriminação indireta, na qual se ignora a condição de grupos minoritários na estrutura social. A “neutralidade racial” está presente quando a discriminação não se dá de forma intencional. Situação na qual é comum negarem sua ocorrência, uma vez que ninguém estaria de forma consciente/intencional atuando para sua efetivação, de modo que se não há intenção clara, não há discriminação racial.

Essa interdição para o debate, reafirmando, pode ser total ou parcial. Como sinalizou Rute, a palavra “racismo” não era nem mesmo mencionada no *Terreiro* até que a mobilização das mulheres, sobretudo, negras da *Casa* tencionou essa realidade. Vale destacar que elas o fizeram, inclusive, lançando mão da materialidade

documental (importante recurso da institucionalidade) ao entregarem para seu Zé *Pilintra* um texto explicativo do que seria o racismo e as práticas racistas que poderiam estar sendo reproduzidas na *Casa*. Esse fato teria, segundo Rute, tirado a situação de uma interdição total, quando não se falava de racismo, para uma interdição parcial. Contexto a partir do qual se passou a admitir e fazer menção ao termo, porém sem que o debate acontecesse de forma aprofundada e elucidativa.

Diante da insistência da inserção das *pautas do mundo*, foi possível perceber também uma estratégia de resistência para garantir a manutenção do interdito. Rute trouxe em seu relato a figura de uma *irmã* branca que, diante da sua fala que apresentava questões que precisavam de melhoria na *Casa*, lhe havia respondido classificando a fala da interlocutora como agressiva ou raivosa. Ao que, naquele momento, Rute compreendeu como um juízo que lhe colocava em um lugar de alguém que ainda necessitava de muita “evolução”. Schuman (2016) encontrou na branquitude paulistana, a crença de uma suposta superioridade ética, moral e cultural em relação a outras identidades raciais e culturais. Lélia Gonzalez (2020) também chamou a atenção para a impossibilidade de mobilidade social, ainda que no campo do imaginário, capaz de conceber a mulher negra em outra posição ou papel social que não o de empregada doméstica, passista ou mucama. Ela está sempre abaixo, aquém da posição que brancos ocupam, inclusive, ética, moral e culturalmente falando. De modo que a posição social que a mulher negra ocupa, inclusive do ponto de vista simbólico para a branquitude, não confere à mulher negra a legitimidade para se posicionar em espaços operados pela branquitude.

Consideremos ainda que, quando Carlos, sem apresentar nomes, afirma que as pessoas que pautam a temática racial dentro da *Casa* (que, segundo *ialorixá* Francisca, são sobretudo mulheres negras) o fazem de uma forma “bélica” e “agressiva”. Qual o efeito dessa fala, nesses termos, sobre o próprio discurso e quem o faz, para introduzir as *pautas do mundo*, atravessando as fronteiras da espacialidade imposta? Ambas as situações, o discurso da *irmã* branca e o relato de Carlos (um homem negro), soam a mim como uma tentativa de deslegitimar o discurso em si ou as suas interlocutoras, majoritariamente, mulheres negras.

No caso da *irmã* branca que repreendeu Rute, é interessante lembrar como apresentado no primeiro capítulo, que a *Casa* é composta por uma ampla maioria (68,9%) de mulheres cis. No entanto, quando uma mulher negra se manifesta, apontando questões a serem observadas para a melhoria das relações dentro daquele



espaço de convivência, é exatamente uma outra mulher, porém branca, que descredibiliza sua fala. O feminismo negro, historicamente, tem discutido a farsa de uma “universalidade” da noção de mulher a partir do referencial branco, que nega voz às mulheres negras (Bento, 2016; Kilomba, 2019; Collins, 2019; hooks, 2019; Lorde, 2020; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2023).

Nesse falso universalismo, a realidade, e as preocupações e reivindicações de mulheres *negras* tornam-se específicas e legítimas, enquanto as experiências de mulheres *brancas* prevalecem como universais, adequadas e legítimas, como geralmente argumentado por feministas brancas: feminismo é sobre sexismo, não sobre racismo. [...] Ao conceituar o gênero como o único ponto de partida da opressão, teorias feministas ignoram o fato de que mulheres *negras* não são somente oprimidas por homens — *brancos* e *negros* — e por formas institucionalizadas de sexismo, mas também pelo racismo — tanto de mulheres *brancas* quanto de homens *brancos* —, além de por formas institucionalizadas de racismo. (Kilomba, 2019. p. 102-103)

“Raivosa” e “bélica”, foram alguns dos termos usados por Carlos (homem negro) para adjetivar a forma como algumas das pessoas (novamente, mulheres negras, sobretudo) insistem nas *pautas do mundo* na Casa. Homens negros, e sobre isso a muito o feminismo negro também aponta, podem estar junto às mulheres negras na luta antirracista, mas isso não os exime de serem historicamente agentes da opressão de gênero (Collins, 2019; Gonzalez, 2020). Novamente, quando não se interditam as *pautas do mundo*, a busca é por interditar quem levanta a voz, por não ser a forma considerada adequada. Audre Lorde (2020), faz considerações muito importantes sobre essa dinâmica relacional, em “Os usos da raiva: as mulheres negras reagem ao racismo”:

Eu falo de forma direta sobre uma raiva específica em uma conferência acadêmica, e uma mulher branca diz: “Diga como você se sente, mas não fale disso com tanta rispidez, ou eu não consigo te ouvir”. Mas é meu jeito de falar que a impede de ouvir ou a ameaça de uma mensagem de que a vida dela pode mudar? (p. 156).

Para Audre Lorde, a raiva é mais do que apropriada, é legítima reação diante do racismo, da inércia de quem não se dispõe a trabalhar pelo fim da opressão racial. A raiva para Lorde é potência para a luta das mulheres negras, é empoderamento e tem a mudança como sua finalidade. Mais do que isso, é também “saudação às minhas irmãs que se foram” (2020, p. 162). A autora ainda reitera que,

Rejeitar a raiva das mulheres negras com desculpas e pretextos de intimidação é não conceder poder a ninguém — é apenas outra forma de preservar a cegueira racial, o poder de um privilégio incontestado, inviolado, intacto. [...] Povos oprimidos são sempre solicitados a serem um pouco mais flexíveis, a preencherem a lacuna entre a cegueira e a humanidade. (2020, p. 165)

Ainda acerca da dinâmica do interdito, Abdias do Nascimento, em “O Genocídio do Negro Brasileiro” (2016), faz uma abordagem macro dessa interdição do debate racial, ao analisar a proibição da discussão sobre raça no Brasil. Para ilustrar essa proibição, o autor menciona um importante momento da história do país:

O ato de 1899, do Ministro das Finanças Rui Barbosa, ordenando a incineração de todos os documentos - inclusive registros estatísticos, demográficos, financeiros, e assim por diante - pertinentes à escravidão ao tráfico negreiro e os africanos escravizados. Assim, supunha-se apagar a "Mancha Negra" da história do Brasil. (2016, p. 69)

O ato desse famoso personagem da história do Brasil (um homem branco de ascendência europeia) é, de fato, muito adequado para ilustrar o *modus operandi* da branquitude, historicamente detentora do poder político, econômico e simbólico no Brasil. A “neutralidade racial” (Almeida, 2019) presente nas discussões sobre raça, seja pelo total silenciamento ou pela fuga ao mencionar apenas de forma absolutamente superficial, aparece nas falas de interlocutores das pesquisas sobre branquitude realizadas por Lia Schuman (2012) e Cida Bento (2016; 2022). Há, por parte das pessoas brancas, um profundo silêncio ou uma indisposição para refletir sobre os efeitos das relações raciais em uma sociedade estruturalmente racista, como é o Brasil. E quando essas pessoas ocupam lugares de prestígio e poder, como no caso do eminente político e jurista Rui Barbosa, elas podem implementar, institucionalmente, ações que efetivam o interdito a qualquer discussão acerca da raça, ateando fogo à realidade que os incomoda.

Essa dinâmica é própria da branquitude, como bem discute Cida Bento (2022) ao mencionar que os principais cargos de liderança e gestão nas empresas, públicas e privadas no Brasil, são ocupados por pessoas brancas que oferecem resistência a tratar da questão racial em seu ambiente de trabalho, e que podem contribuir diretamente para impedir ou dificultar o ingresso e ascensão de pessoas negras nessas instituições. A justificativa para o silenciamento também é apontada por Abdias do Nascimento (2016) e, ainda, aparece nos trabalhos de Schucman (2012) e Bento (2022), bem como nas falas de algumas das interlocutoras dessa pesquisa.

O processo tem sua justificativa numa alegação de "justiça social": todos são brasileiros, seja o indivíduo negro, branco, mulato, índio ou asiático. Em verdade, em verdade, porém, a camada dominante simplesmente considera qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa. (Nascimento, 2016, p. 69)

O discurso da branquitude busca justificativa na suposta igualdade entre os diferentes grupos étnico-raciais que compõem a sociedade brasileira. O velho, porém,

resistente discurso da “democracia racial”. Mais do que isso, insistir no debate racial, lembra Abdias do Nascimento, é insistir, segundo a ótica do grupo dominante, em uma “ameaça à segurança nacional, tentativa de desintegração da sociedade brasileira e da unidade nacional” (2016, p. 69). Ou seja, a justificativa perpassa a suposta igualdade, “somos todos brasileiros”, ou poderia ser dito, “somos todos irmãos”, ou ainda, “somos todos umbandistas”.

O discurso não soa estranho, pois está muito presente na fala de alguns interlocutores dessa pesquisa: pessoas brancas que estão bem afinadas ao discurso da branquitude. A fala que evoca a “unidade” também esteve presente nos relatos aqui apresentados. Tiago, ao mencionar os debates na *Casa* e a condução do *bábá* ou da *linha de comando*, por exemplo, afirmou que isso trazia “unidade” para a *Casa*. Importa recordar que, quando contrastamos essa condução da *linha de comando* com as falas de outras interlocutoras, concluímos que a condução contribuía para o apaziguamento das relações e o não para aprofundamento do debate. Ou seja, trabalhando diretamente pela manutenção do interdito para com as *pautas do mundo* a fim de manter a ordem da espacialidade estruturada.

Em diálogo com Abdias do Nascimento (2016), o *Terreiro* enquanto instituição inserida no contexto brasileiro, o *microuniverso* que integra um *macrouniverso*, tem reproduzido relações de forma muito alinhada ao que o autor analisou de forma macro na sociedade brasileira. Além disso, também foi possível encontrar perspectivas distintas quanto à ideia de *acolhimento* no *Terreiro*. Com apenas uma pessoa, Rute, declarando não se sentir acolhida na *Casa*.

Rute acreditava que o acolhimento, no contexto do *Terreiro*, estava profundamente atrelado a um compromisso de se pautar e debater de forma fecunda, o racismo e outras questões que envolvem a temática racial como, por exemplo, o reconhecimento do espaço do *Terreiro* como um território de ancestralidade de herança africana e indígena. Entre as diferentes perspectivas, alguns interlocutores apresentaram um aspecto que considero muito relevante para a dinâmica relacional na *Casa*, o fato de o sentimento de não *acolhimento* ser de inteira responsabilidade de quem não se sente acolhido, e que essa pessoa estaria necessitada de *cura* e/ou *evolução*.

Foi pensando o *acolhimento* que compreendi a relevância da identificação das pessoas com a *Casa*. Identificação em relação a alguns aspectos, entre eles, à identidade racial das pessoas que compõem a *Casa* e, nos termos de Débora, com o

— “conteúdo branco” — da mesma. A identificação, portanto, poderia se dar quando as pessoas brancas se deparam com um *Terreiro* que é composto majoritariamente por pessoas também brancas. E esse aspecto da identificação, é abordado por Lia Schucman (2012) quando apresenta a fala de um dos interlocutores da sua pesquisa que afirma (p.75) que, apesar de não ser racista, só contrata vendedores brancos para sua loja por uma questão de identificação da sua clientela, que seria majoritariamente branca.

Ao considerar o ingresso de pessoas brancas em *casas* afrorreligiosas e retomando a ideia de “conteúdo branco”, trago a seguir as falas dos *babalorixás* Hendrix Silveira, homem branco da tradição do Batuque no Rio Grande do Sul, e Sidnei Nogueira, homem negro do Candomblé de São Paulo, os quais pude entrevistar para um dos episódios do podcast “O Hebreu”. Com o intuito de pensar não só a identificação dessas pessoas ao ingressarem nos *terreiros*, mas o que a sua presença nesses espaços pode significar, é que trago a percepção dos dois entrevistados acerca disso.

Naquela ocasião, *bàbá* Hendrix contou sobre como percebia que, assim como as pessoas negras ao ingressarem nas igrejas (como foi o caso das “black churches” nos Estados Unidos), teriam levado junto a sua — “negritude” — quando as pessoas brancas ingressam nas religiões de orientação africana, elas levam junto a sua — “branquitude” — e seus valores, como o — “individualismo e “a ideia de mercado”. Ele ainda acrescentou:

Agora, ela [pessoa branca] vem e entra no terreiro e ela vê apenas o orixá. Ela não vê toda a cultura, tudo o que está em volta do terreiro, toda a tradição, toda epistemologia negro-africana, toda a civilização negro-africana que permanece no intramuros das Comunidades tradicionais, e esse é que é, no meu entendimento, o problema hoje: o apagamento da cultura negra. [...] Brancos para se legitimar dentro da tradição, a primeira coisa que dizem é — “Orixá não tem cor.” (O Hebreu, 2021, min. 52:52-53:45).

Já *bàbá* Sidnei Nogueira, afirmou o seguinte:

O branco, ele entra no Candomblé, e se não tiver uma liderança forte, né, para dizer — ‘Olha, você entrou num território negro, de ancestralidade negra, de história do escravismo no Brasil. Um território quilombola, um território contracolonial’ — se não tiver essa liderança, ele entra e continua sendo o branco, inclusive capaz de receber o orixá branco. Ele diz que é branco — ‘Energia’ — eles falam — ‘orixá é energia’. Aí destitui toda a identidade, a historicidade, a origem, do mesmo jeito que fez com Jesus. É a mesma coisa, do mesmo jeito que eles fizeram a mesma coisa com Jesus. Quando eles entram no candomblé, eles querem fazer com os orixás. (O Hebreu, 2021, min. 57:10-57:58)

Percebo algumas aproximações entre as falas dos dois *babalorixás* e as falas de algumas das interlocutoras da pesquisa, não só nesse capítulo, como no anterior. As falas de ambos apontam para um esvaziamento da historicidade, da “cultura” e da “epistemologia” que compõem esses espaços religiosos de orientação africana. Sobre o destaque que *bàbá* Sidnei faz acerca do papel da liderança, no caso da pesquisa de Lima e Alves (2015), apresenta-se algo nessa mesma direção:

No entanto, faz-se necessário o registro das percepções acerca de como se articula a questão da liderança nos candomblés de Alagoinhas, já que é o posicionamento dessa liderança que influencia, e na maioria das vezes determina, a maneira como a comunidade do terreiro lida com as questões referentes à raça e ao racismo, à identidade negra, à valorização da cultura africana – temas de suma importância para este trabalho. (p. 591).

O que também faz com que me recorde das declarações de Débora sobre a experiência de *mediunidade* que, conforme percebida por ela na *Casa*, não levaria em conta os significados históricos e sociais do que seria o *Terreiro* de Umbanda e de quem seriam as *entidades* que ali eram recebidas. Não seria esse esvaziamento um processo de refazimento do “conteúdo do *Terreiro*”? Não estaria associado a esse esvaziamento o próprio embranquecimento abordado desde o capítulo anterior? Seria isso a operacionalização de valores da branquitude, na implementação de um “discurso branco”, apontado por Rute? Esse discurso, segundo ela, lembremos, seria caracterizado, sobretudo, por uma ideia de meritocracia.

De fato, o discurso meritocrático é um recurso recorrente da branquitude (Schucman, 2012; Cida Bento, 2022) que, segundo Silvio Almeida (2019), possibilita que a desigualdade racial, que limita pessoas negras à pobreza, ao desemprego e outras formas de privação, “seja entendida como falta de mérito dos indivíduos” (p. 51). Ou seja, o discurso meritocrático agenciado pela branquitude é completamente esvaziado de qualquer historicidade acerca do processo de colonização e escravização da população negra e indígena.

A construção dessa ambiência formada por pessoas majoritariamente brancas que reproduzem valores como o da meritocracia (um elemento do discurso da “democracia racial” que busca se sustentar numa suposta igualdade dos sujeitos e, assim sendo, nega a injustiça social que permeia a raça no Brasil) parece-me contribuir significativamente para a fragilização do vínculo de pessoas negras com um *terreiro* que reproduz esse mesmo discurso. Tal fragilidade parece ter, ao longo do tempo, colaborado com a preservação de um perfil racial de maioria branca. Perfil esse que se constituiu, como pudemos perceber nos relatos das interlocutoras, sendo

também afetado por um recorte de classe. Principalmente, quando consideramos que a localização do *Terreiro* e a possibilidade de deslocamento das pessoas até lá, depende da capacidade das pessoas de acessarem meios de locomoção públicos ou privados.

A formação desse perfil também foi apresentada como estando ligada aos grupos sociais ou “nichos”, nos termos de Dani, com os quais as pessoas que entram na *Casa* se relacionam. Como Rute nos apontou, sendo a *Casa* constituída por uma maioria branca e considerando que os espaços sociais onde essas pessoas estão inseridas também sejam de maioria branca, o processo de ingresso se retroalimenta de modo a fazer a manutenção da maioria branca no *Terreiro*.

Por fim, retomando o diálogo com Cida Bento (2022), nas instituições majoritariamente brancas, a presença de pessoas negras sempre soa como ameaça, uma vez que a branquitude está sempre preocupada em manter seus privilégios e sua dinâmica de poder. Sob esse aspecto, faz sentido que qualquer movimento que busque instituir um debate profundo sobre as formas de racismo presentes em uma instituição, seja recebido como um elemento estranho e desestabilizador da ordem vigente.

Não podemos deixar de observar que as falas mais enfáticas sobre a incompatibilidade da pauta racial dentro do *Terreiro* partiram de duas pessoas negras, Marta e Carlos. O que geralmente é apontado pela branquitude como uma profunda contradição entre pessoas negras é, na verdade, mais uma expressão da dinâmica de funcionamento das diversas formas de racismo. Silvio Almeida (2019) nos recorda que o fato de uma pessoa ser negra não resultará, necessariamente, em que ela se posicione favoravelmente àquelas que seriam as demandas do povo negro. Ao que pese o fato de, segundo as interlocutoras, *bàbá* Antônio ser um homem pardo<sup>84</sup>, a principal figura de autoridade da *Casa*, a única pessoa que não é branca à integrar a *linha de comando*, é referido por parte das interlocutoras como alguém que trabalha pelo apaziguamento da pauta.

A base para o pensamento apontado por Almeida, seria a falsa ideia de que “membros de minorias pensam em bloco e que não podem divergir entre si” (Almeida, 2019, p. 69). O mesmo argumento, a mesma expectativa, nunca é aplicada às

---

<sup>84</sup> A percepção racial das interlocutoras acerca do *bàbá* é divergente. Algumas, durante as entrevistas ou em conversas informais, se referiram a ele enquanto um homem branco, a exemplo de Bárbara, meu primeiro contato da *Casa*.

peessoas brancas. Uma vez que essas, detentoras de autonomia intelectual, podem pensar e agir de forma individual.

É muito importante também recordar que a branquitude é um conjunto de valores e práticas operacionalizadas a partir da raça, com o objetivo de se manter o *status quo*. Em um contexto social onde a dinâmica do exercício do poder está nas mãos de uma maioria branca, a reprodução dos valores e do discurso que trabalham pela manutenção do poder da branquitude pode vir a contar, também, com pessoas negras. Essas que, por diversos motivos, podem vir a aderir àquele conjunto de valores, inclusive, como condição para se adequar a estrutura das relações sociais (Souza, 1983).

Carlos e Marta têm em comum uma postura que não busca tencionar a dinâmica relacional da Casa a partir de um debate que tenha como ponto de partida a questão racial. Nesse sentido, estão em harmonia com a *linha de comando* que é composta por uma maioria branca e que vinha adotando uma postura apaziguadora do debate racial. A consciência racial (ou sua ausência) e a disposição para o diálogo sobre o racismo, são fatores que impactam a construção de relações inter-raciais. De modo que uma mudança de postura institucional que busque efetivamente combater o racismo no *Terreiro*, precisa rever sua política do interdito quanto ao debate profundo e propositivo acerca das questões que envolvem a raça e o racismo.

### Capítulo 03

#### O “Homem universal” e a construção do “outro” no processo de invisibilização do visível

Ao questionar as pessoas entrevistadas sobre a sua autopercepção racial, pude notar diferenças dessa autopercepção, na medida em que pessoas brancas parecem não pensar muito sobre isso e/ou acrescentam, narrativamente, muito pouco ou nada ao fato de se reconhecerem brancas. Ao questionar as interlocutoras negras sobre esse mesmo ponto, ao menos três delas (mulheres negras) falaram sobre como seu reconhecimento enquanto pessoa negra havia sido um processo, em alguma medida, também de tomada de “consciência” do que significa ser negro no Brasil. Esse foi exatamente um dos pontos de interlocução que mais me atravessou, pessoalmente. Não me detive apenas no fazer perguntas, nós conversamos sobre isso. Compartilhamos, sob esse aspecto, nossas vivências enquanto pessoas negras. Compartilhei brevemente com cada uma delas, como para mim nunca foi óbvio ser um homem negro. Como minha trajetória de vida me colocou diante de várias situações e contextos que se somaram até que eu viesse a ter uma consciência minimamente madura do que significa ser um homem negro e gay no meu país.

É sobre essa interlocução que quero pensar e discutir neste capítulo, de modo a fazer considerações sobre características que perpassam o processo de “tornar-se negro” (Souza, 1983), pensando minha própria trajetória pessoal em diálogo com as interlocutoras da pesquisa, bem como com alguns trabalhos importantes de autorias que já se debruçaram sobre a questão da autopercepção racial, inclusive de pessoas brancas. Considerando que a autopercepção racial e a construção de uma “consciência racial”, são aspectos importantes que dialogam com o cenário apresentado no capítulo anterior, onde o *Terreiro* se configura a partir de uma espacialidade que institui um interdito, que tem na *lei do acolhimento universal*, sua justificativa, de modo que passa a operar pela lógica da “neutralidade racial” (Almeida, 2019), a discussão aqui proposta a partir da compreensão da racialidade enquanto elemento central, pode contribuir para outras considerações analíticas do que já foi exposto anteriormente, inclusive quanto à posicionalidade que cada pessoa pode assumir ou não enquanto partícipe da dinâmica relacional inter-racial.

#### I. Tornar-se Negra/o



Eu nasci no Ceará, na zona rural de uma pequena cidade da região metropolitana de Fortaleza no ano de 1991. Chorozinho fica distante cerca de setenta quilômetros da capital cearense. Há um discurso recorrente que repercute historicamente em certos contextos da sociedade cearense, a busca por negar a existência de pessoas negras e indígenas no Ceará<sup>85</sup>. Esse dado já pode sinalizar os percalços na trajetória pessoal de cearenses que se percebem enquanto pessoas negras, em se reconhecerem racialmente como tais, em uma sociedade que, historicamente, buscou negar sua existência.

Meu pai é um homem negro que não chega a ter a pele retinta, mas com o tom de pele mais escura e com traços acentuados que muito dificilmente permitiriam que alguém o percebesse, fenotipicamente, enquanto um homem branco. Meus avós paternos eram também negros. Já minha mãe é uma mulher branca, filha de um homem negro e uma mulher branca. Tenho dois irmãos mais velhos, sendo que meu irmão do meio, como eu o percebo, é um homem negro de pele clara e meu irmão mais velho é um homem branco. Não sei como ambos se percebem racialmente, pois nunca tivemos essa conversa. Aliás, a questão racial em nossa casa nunca foi um tema de discussão. Uma conversa que trilhasse esse caminho de pensar a autopercepção ou que trouxesse alguma discussão sobre racismo, nunca existiu. O próprio termo, racismo, não me recordo de tê-lo ouvido durante minha infância toda, nem mesmo na escola. Talvez somente na minha adolescência, porém, também não me recordo de um contexto específico onde isso possa ter se dado.

Meu pai, ainda hoje, é um homem analfabeto que aprendeu a desenhar o próprio nome para não ter de passar pelo constrangimento de assinar com o dedo<sup>86</sup>. Já minha mãe cursou até o terceiro ano do ensino fundamental, mas não chegou a concluir. Ela sabe ler e escrever. Destaco o contexto escolar dos meus pais para sinalizar que ambos não tiveram uma trajetória escolar longa e que, mesmo no caso da minha mãe, o espaço escolar era sobretudo para alfabetizar e não para pautar discussões acerca da realidade social do contexto em que viviam. Meus pais, até onde sei, nunca tiveram algum envolvimento político no sentido partidário ou em algum

---

<sup>85</sup> Ratts (1998; 2016), Sousa (2006), Antunes (2012), Marques (2013), Barbosa e Mariz (2021), são algumas das produções sobre o tema que podem ser consultadas para se ter um panorama da discussão.

<sup>86</sup> No Brasil, é comum que pessoas não alfabetizadas, que não sabem assinar seu próprio nome, usem a sua impressão digital como assinatura.

movimento social que lhes tenha apresentado discussões acerca da raça e do racismo enquanto fatores estruturantes da sociedade.

As minhas primeiras experiências de racialização se deram ainda na infância. Me recordo que meus irmãos costumavam me chamar de *neguinho*. Lembro também de forma muito marcante, de um vizinho e amigo da nossa família, que me chamava de *Ereré*. Era uma referência ao personagem *Uerê*, uma criança indígena, da novela “O Rei do Gado”<sup>87</sup>. Eu lembro que não gostava e ficava muito incomodado com a comparação, não queria “ser índio”. Obviamente, exatamente por eu não gostar, esse se tornou um dos meus apelidos pelo qual alguns dos meus primos e amigos me chamavam.

Também me recordo das minhas tias maternas sempre falarem diretamente para mim ou para outras pessoas na minha presença, que eu era *moreninho*, mas não negro. Era também muito recorrente, quando eu saía com minha mãe, que as pessoas perguntassem para ela se eu era *filho da Lídia*. Tia Lídia é uma mulher negra, uma das irmãs da minha mãe, de longe a de pele mais escura entre elas. Inúmeras vezes essa situação se repetiu, até a minha adolescência e juventude, quando as pessoas já perguntavam diretamente para mim, se eu era *filho da Lídia*. Elas ficavam surpresas quando recebiam a negativa. Tia Lídia é uma mulher fenotipicamente negra e todos os seus filhos também o são. Para essas pessoas, eu não parecia com minha mãe e tinha um tom de pele muito distante dos meus irmãos, logo, não poderia ser filho dela. Eu era *escurinho demais*, só poderia ser *filho da Lídia*. Lembro também de ter ouvido inúmeras vezes minha mãe contar em tom bem-humorado, que quando eu nasci, o patrão do meu pai, um homem branco, ficou supresso com o quanto eu era *escurinho* e, sendo eu o filho caçula, ele teria dito — “Foi a raspa do tacho, por isso saiu mais *escurinho*”.

Da minha infância até à adolescência, além do apelido *Ereré*, eu era chamado pelas outras crianças, tanto na escola quanto na rua, de: *tição*, *toco*, *saci* e *formigão preto*. Isso se somava a “piadas” e xingamentos que faziam referência ao meu nariz (grande e largo) e aos meus trejeitos afeminados. Diante de todo esse contexto, de afirmação de outras pessoas sobre o que eu era ou não (*negro*, *índio*, *moreno*, *viado*), eu não tenho muitas recordações de, durante a minha adolescência, ter me afirmado negro. Me recordo de uma única situação, quando eu estava ainda cursando o

---

<sup>87</sup> Telenovela produzida pela Rede Globo de Televisão, exibida entre os anos de 1996 e 1997.

segundo ano do ensino médio. Um dos meus primos e amigos de infância, não sei por qual motivo, disse para um grupo de garotos da escola, com quem eu não tinha nenhuma relação, por serem eles conhecidos por fazerem bullying com outras pessoas, que um dos meus apelidos na infância era *formigão preto*. Na hora do intervalo, ao passar por eles no pátio da escola, eles começaram a me chamar por esse apelido, gritavam e davam risada. Lembro de não conseguir olhar para trás ao ouvir. Acho que eu tentava fingir que não era comigo, mesmo tendo absoluta certeza de que se referiam a mim. As demais pessoas no pátio também, muito provavelmente, perceberam que era a mim a quem estavam se dirigindo.

Lembro de me sentir muito constrangido, de ter ficado com muita raiva e vontade de chorar. Passei reto pelo pátio e segui diretamente para a diretoria da escola e entrei na sala da diretora sem pedir licença, com um misto de choro e muita raiva. Eu esbravejei para ela que aquilo era racismo, que racismo no Brasil era crime e alguém precisava tomar uma providência sobre aquela situação, pois eu não iria admitir que isso continuasse. Eu não lembro qual foi a resposta da diretora da escola. Não me recordo do que aconteceu depois disso, mas também não lembro da situação se repetir. Acho muito significativo que uma das minhas únicas memórias de autoafirmação racial na adolescência, tenha sido uma situação que teve como gatilho um xingamento racista.

O processo que busca insistentemente apagar de alguma forma a nossa negritude, também se fez presente durante esse período do ensino médio. Da *morenidade* que me havia sido atribuída ainda na minha infância pelas minhas tias, e que ganhou outros contornos, agora sob o discurso de — “No Brasil ninguém é branco ou negro, somos todos pardos” — dizia uma das minhas professoras. Esse processo de insistente negação da nossa negritude, no contexto das nossas relações, Grada Kilomba chama de “invisibilização do visível” (2019, p. 145-146). Ao abordar o caso de mulheres negras na Europa, mostra como recorrentemente elas escutam pessoas brancas do seu círculo de relações, afirmando — “Pra mim, você não é negra”. O que revela uma percepção negativa sobre a negritude, mas que não é explicitamente verbalizado. A negativa, nesse contexto, parece ser expressada quase num sentido de “livramento” daquela que seria a condição de ser negra. Voltando a minha trajetória, até ali, era de uma profunda negação, que a princípio nem partia de mim mesmo, mas das pessoas ao meu redor, que negavam o fato de eu ser negro. Porém,

eu era *escuro* o suficiente para ser alvo de xingamentos e “piadas” racistas na escola e na rua.

Obviamente, esse processo de fora para dentro, da classificação imposta por terceiros, gerou consequências na minha autopercepção. Eu, de fato, em algum momento, assumi para mim mesmo, que não queria que me reconhecessem como negro. Me recordo que desde o período do ensino médio (2007 a 2009) até boa parte da minha juventude, essa minha negação passava sobretudo por uma questão estética. Eu não me considerava atraente e não costumava sentir atração por pessoas negras. Havia uma direta associação minha entre um padrão estético e as pessoas brancas, elas eram bonitas. Todo esse processo foi ainda profundamente atravessado pela negação da minha homossexualidade, só acolhida publicamente em 2019.

Esse elemento estético da minha própria negação acerca da minha negritude, é parte dos vários aspectos que constituem o racismo enquanto fenômeno de caráter fenotípico. Como reitera José Jorge de Carvalho (2008, p. 10), a “ideologia de um corpo branco perfeito”, foi forjada no âmbito de uma geopolítica colonialista, que teve a inferiorização de populações “não-brancas” como um dos elementos de dominação. Carvalho recorda ainda, que o “racismo fenotípico”, enquanto realidade imposta, é produto dos processos de colonização do século XVI. Esse processo de dominação, gestou o que o autor chama de “pigmentocracia”:

[...] quanto mais claros (ou menos escuros) de pele, menos discriminados; e, quanto mais escuros, mais facilmente situados na parte inferior da hierarquia dos seres humanos e, portanto, mais discriminados, excluídos e passíveis de serem eliminados da face da terra. (2008, p. 05)

Anos depois, quando ingressei no ensino superior em 2015, primeiro na graduação em psicologia numa faculdade particular que acessei graças ao FIES<sup>88</sup>, eu já assumia ser uma pessoa negra. Porém, essa constatação não era, de forma alguma, acompanhada de orgulho ou de um discurso político sobre autoafirmação de pessoas negras enquanto algo potente. Era uma constatação silenciosa, àquela altura incontornável, mas também era algo que não estava disposto a tocar, a compartilhar em conversas com amigos. Eu era negro — “Isso não queria dizer nada”. Ou seja, minha postura era a “fantasia” a qual Grada Kilomba (2019) denuncia, a saber, “o

---

<sup>88</sup> O Fundo de Financiamento Estudantil (Fies), criado pela Lei nº 10.260, de 12 de julho de 2001, é uma ação do Ministério da Educação que financia cursos superiores não gratuitos com avaliação positiva no Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (Sinaes). Disponível em: [http://portalfies.mec.gov.br/?pagina=faq#:~:text=O%20que%20%C3%A9%20o%20Fies,da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Superior%20\(Sinaes\)](http://portalfies.mec.gov.br/?pagina=faq#:~:text=O%20que%20%C3%A9%20o%20Fies,da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Superior%20(Sinaes)). Acessado em 20 de dezembro de 2023.

racismo é ‘algo’ nas estruturas das relações sociais, mas não um determinante dessas relações” (p. 71). O que representa uma leitura socio-histórica que esvazia a potencialidade nefasta do racismo de tal forma, que este é visto como algo “fora” ou “do passado”.

No ano seguinte, 2016, fui aprovado e ingressei no curso de ciências sociais na Universidade Federal do Ceará (UFC). Por mais que houvesse a disponibilidade de cota racial atrelada ao contexto socioeconômico para ingresso no curso, eu não fiz uso dessa categoria. Optei apenas pelas cotas destinadas a quem havia cursado todo o ensino básico em escolas públicas. Minha decisão acerca das cotas, respondia à minha percepção, à época, de que não deveria haver cota racial nas universidades, muito por ter sido cooptado por um discurso meritocrático e anti-cotas. Não acreditando na legitimidade dessa política, eu não faria uso dela.

Meu ingresso na UFC, mais especificamente no curso de ciências sociais, foi fundamental para uma completa mudança da minha autopercepção racial e do meu entendimento acerca da raça e do racismo como elementos constituintes da sociedade brasileira. Infelizmente, muito menos pelos teóricos e teóricas estudados, num cânone primordialmente eurocêntrico e pelas aulas ministradas por um corpo docente majoritariamente branco. Muito mais pelos diálogos com colegas e amizades, sobretudo negras, que me ajudaram a compreender o lugar que a raça ocupa na estrutura social no Brasil. A proximidade e os diálogos com essas pessoas, mudaram não só a minha percepção política, minha postura enquanto cientista social, mas também a minha autoestima enquanto homem negro e gay. O meu padrão estético mudou. Foi quando passei a me sentir atraído também por pessoas negras e me envolver afetiva e sexualmente com elas, assumindo também um lugar de me reconhecer enquanto um homem bonito e atraente, lugar absolutamente inacessível para mim em um passado recente.

O contato com autoras e autores negros só chegou já no final da minha graduação (2018/2019), porém, fora de qualquer disciplina ministrada no meu curso e muito pelo diálogo com amizades negras e por frequentar, juntamente com elas, espaços de debate racial no âmbito acadêmico, bem como cursos e atividades de extensão universitária dedicadas à temática racial, geralmente mobilizados por discentes. Esse processo que entendo como a construção de uma “consciência racial”, foi que me permitiu, inclusive, compreender que várias situações vividas ao longo da minha trajetória, estavam carregadas de manifestações racistas as quais eu

não havia identificado antes. Eu não tinha recurso cognitivo/formal o suficiente para dar nome à violência vivenciada que era, sem dúvida, a expressão das várias formas de racismo. Daí em diante isso nunca mais me passou despercebido. O que também não significa que eu tenha aprendido ou conseguido reagir a todas as situações posteriores.

Uma das que mais me marcaram, aconteceu quando eu já estava residindo aqui em Brasília, no início de 2020. Morávamos eu e ronaldo, que também é uma pessoa negra, mais uma amiga branca, em um condomínio de classe média, em frente ao Colégio Militar de Brasília, na Asa Norte, região central da capital federal. Havíamos pedido uma pizza e eu desci para pegar na portaria. Quando voltava para o nosso apartamento, um vizinho, homem branco, estava de pé na entrada do bloco e ao me ver com a pizza, estendeu as mãos para pegá-la. Eu estranhei e respondi com um sorriso — “Essa é minha” — ao que ele se assustou e pediu desculpas. Enquanto eu subia as escadas de volta para o apartamento, fui entendendo o que tinha acontecido. O vizinho, certamente, havia me confundido com um entregador.

Mesmo estando eu de camiseta, chinelo e shortinho curto, o fato de ser um corpo negro, naquele espaço majoritariamente branco, me colocava em um único papel possível, o de prestador de serviço, um entregador. Durante todo o tempo em que moramos lá, além de mim e da minha companheira, ronaldo, a única pessoa fenotipicamente negra que encontramos foi um dos porteiros que, inclusive, chegou a barrar ronaldo, logo quando ela se mudou para aquele condomínio, mesmo estando ela com a chave da porta em mãos. Não estava no imaginário do meu vizinho branco, nem do porteiro negro, que eu e minha companheira pudéssemos ser também moradoras daquele condomínio. Ao entrar no apartamento, eu tremia de nervoso, estava em choque com o que tinha acontecido. Contei para a ronaldo e nossa amiga e ao ouvir o meu relato, ela, mulher branca, caiu na gargalhada. Ela, diferente da minha companheira, não percebeu do que se tratava. Ela não tinha repertório, vivência que a possibilitasse entender a gravidade daquela situação. Uma mulher branca, loira e de olhos claros, jamais passaria por uma situação dessas. Não aqui, no Brasil, muito menos em Brasília. Quem, em sã consciência, a confundiria, naquele condomínio, com uma entregadora de comida?

Foi esse sentimento de só conseguir, anos depois, dar nome às violências raciais, que revivi, que acessei enquanto falava com algumas das interlocutoras negras da pesquisa. Duas delas, me fizeram relatos que perpassam esse mesmo

lugar do processo de reconhecimento da própria identidade racial e a possibilidade tardia de nomear as violências vividas. Rute me contou que só na vida adulta, na altura de seus vinte e poucos anos, é que, de fato, se entendeu enquanto uma mulher negra.

É uma construção de percepção recente. [...] Não que eu não soubesse antes, mas assim, eu acho que é uma percepção hoje com mais profundidade, com mais marcas, com mais nome. Antes eu vivia a expressão do que era. Eu vivia um efeito de ser uma mulher negra sem conseguir nomear o que era isso, ser uma mulher negra desse contexto de Brasil, de Brasília. (Rute, 2022)

A fala de Rute sobre — “dar nome” — me remete exatamente a essa experiência do processo, da — “construção” — como ela diz. Dar nome ao que somos, ao que vivemos, a como somos vistas em uma sociedade dominada pela branquitude. Essa noção da percepção racial sobre si, enquanto processo, também apareceu na fala de Débora — “Isso é um processo longo” — me relatou ela. Sua fala me ressaltou o lugar do fenótipo e do contexto sociorracial em que cresceu e foi socializada.

Eu tenho traços finos e eu não sou uma preta retinta e durante muito tempo eu não me via como uma mulher branca, claramente, mas também era muito difícil me colocar como uma mulher preta. Porque eu sempre convivi em espaços muito brancos. Eu fui adotada logo quando eu nasci, então meus pais sempre me deram condições ótimas, maravilhosas de estudar na melhor escola de inglês, na melhor de Brasília, pagaram a minha faculdade. Então, eu sempre estive muito rodeada de pessoas brancas, meus círculos, a maioria das pessoas são brancas. Sempre percebi a diferença no tratamento em alguns lugares, algumas situações. Aí esse ano eu fui começando a, depois do processo de terapia muito intenso, fui começando a me entender como uma mulher preta e colocar nome em situações que eu vivi, de racismo. Então, hoje em dia, eu me reconheço como uma mulher preta. (Débora, 2022)

Débora, pelo seu tom de pele mais claro, acessou um lugar parecido com o meu, que poderia ser esse da “morenidade”, que nos nega a identidade negra, mas que, na convivência com a branquitude, está o tempo inteiro nos recordando que não somos brancas. Assim, o racismo mobilizado pela branquitude, é negado, interditado. Haja vista a também negação, operada pela branquitude, da nossa própria identidade racial, nesse jogo ambíguo das relações raciais no Brasil. Ambíguo porque opera a afirmação ou negação da nossa identidade racial, conforme a necessidade mobilizada em cada contexto singular das relações sociais, conforme veremos um pouco mais adiante.

Das interlocutoras negras, Ester foi a única que não me relatou que a sua autopercepção racial se deu enquanto um “processo” ou que tenha passado por situações que buscavam apagar/negar o fato dela ser uma mulher negra. Talvez, o fato de Ester ser uma mulher negra de pele retinta, com evidentes traços negros, a única que conheci no *Terreiro*, seja um fator fundamental para que sua experiência,

nesse quesito, se distancie das outras interlocutoras negras. Isso porque, no Brasil, o racismo é sobretudo fenotípico, podendo também estar atrelado a aspectos socioculturais de origem africana ou indígena (Souza, 1983; Carvalho, 2008; Lima e Alves, 2013). Quanto mais distante do ideal branco, o “modelo universal” de humanidade (Almeida, 2019), mais perto da desumanização você estará. Mais precária será a sua vivência em sociedade, uma vez que ela está organizada a partir da dinâmica relacional e valorativa da branquitude, definindo padrões estéticos e morais que estabelecem hierarquias sociorraciais, pigmentocráticas (Carvalho, 2008), que definirão o lugar que a pessoa negra irá ocupar na estrutura social.

Nesse sentido, minha leitura da afirmação de Ester, é que, alguém negro de pele retinta, não oferece à branquitude as possibilidades de manejo ambíguo, a qual ela lança mão para a negação da negritude, que pode ser acionada em outros contextos, diante de outros sujeitos, conforme o interesse do ator branco. Podendo ainda, assumir contornos ainda mais singulares, do ponto de vista da mobilidade social, sendo esse corpo atravessado pelo gênero. De modo que às mulheres negras é imposta uma rigidez ainda maior com relação ao lugar social a elas destinado na estrutura social (González, 2020; Bento, 2016; 2022). Essas experiências, podem também assumir formas mais complexas quando atravessadas pela transgeneridade e pelas sexualidades não normativas estando em intersecção com a raça. De modo que essas pessoas, podem ser ainda mais distanciadas de um ideal de “humanidade” (Nascimento, 2019; Akotirene, 2019; Odara, 2020).

O lugar onde a minha vivência se encontra com a das interlocutoras, possibilitando um diálogo é exatamente no momento em que o racismo entra em cena. É possível perceber, em nossas vivências, que a experiência do racismo é parte latente do processo de autopercepção racial. Entendemos, reafirmamos ou mesmo negamos a nossa negritude no momento em que a violência racista nos recorda, e demarca, o nosso lugar em uma estrutura social racista. Exatamente o que Débora destaca quando afirma que só depois de ter dado nome (racismo) a situações vivenciadas, é que ela conseguiu se autoafirmar enquanto uma mulher negra. Já eu, a primeira vez tendo verbalizado para terceiros, ser um homem negro, o fiz após ser alvo de ofensas racistas na escola. A construção dessa identidade racial, no Brasil, é profundamente atravessada pelo racismo e tem a branquitude como operadora primária, que tem na construção de um/uma outro/outra, diferente de si, a nomeação do lugar sociorracial que nós, pessoas negras, somos levadas a ocupar, numa



estrutura hierarquizada a partir de uma lógica que privilegia a ocupação de lugares e espaços de poder pela branquitude.

Neusa Santos, em “Tornar-se Negro” (1983), já destacava a construção social do sujeito negro, sua racialização como tal, intimamente atrelada a dinâmica de uma sociedade organiza em classes sociais, como é o caso do Brasil, tendo em seu processo histórico de formação, a realidade do regime de escravidão operado pela branquitude durante o período colonial.

A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior (Souza, 1983, p. 19).

O contexto socio-histórico da colonização é parte fundante da formação desse sujeito negro, da sua ética, dos seus valores, da sua moralidade, comportamento e representação simbólica de si mesmo. A autora mostra como o processo de racialização e a busca pela mobilidade social de pessoas negras estão atrelados na sociedade brasileira. Imbricados em uma dinâmica com ares de ambiguidade, inclusive afirmando a racialidade da pessoa negra. Mas como recurso de construção do discurso da *democracia racial* que busca na exceção a afirmação da regra, que afirma que o negro pode vencer, ascender pelos seus próprios méritos se ele for esforçado, uma vez que não existiria desigualdade social de base racista, “somos todos um só povo”.

Esse discurso por uma suposta “igualdade”, também já denunciava Frantz Fanon (2020), como sendo mais uma estratégia do colonialismo, para manutenção do seu racismo velado. Uma estratégia de alienação do negro, com vistas na distribuição dos privilégios da classe branca dominante. Ao mesmo instante que, ascender não representará a imunidade de ter a sua racialidade reafirmada pela branquitude como forma de despestrígio; como reafirmação de uma dinâmica hierárquica que intenta lembrar a pessoa negra, que mesmo tendo ela feito todo um percurso que lhe aproximaria da brancura, (lugares de prestígio econômico/simbólico) continuará sendo negra/negro, quase tão “bons”, quanto os brancos, mas ainda não. Ainda sob essa mobilidade, Ari Lima e Nana Alves, reiteram:

A estratégia de integração nacional e de mobilidade social dos negros, mesmo aqueles que passaram a se organizar politicamente em torno da raça, passou pela recusa dos valores culturais africanos, afro-brasileiros e populares e pela incorporação dos valores das elites brancas. O processo de branqueamento fez com que os sujeitos que se encontrassem mais próximos do ideal de brancura fossem mais valorizados e reconhecidos positivamente,

enquanto a ligação com a origem negra configurou-se como um obstáculo à ascensão social. (2015, p. 587)

Quando Débora me contou do seu lugar de privilégio de classe, tendo sido educada, socializada em espaços majoritariamente brancos, pude perceber que isso não a isentou dos olhares da branquitude que buscavam recordá-la da sua racialidade negra. Olhares que a vigiavam como que na expectativa de que, em algum momento, ela iria ceder a sua “natureza” e pisar fora da linha. No capítulo anterior, apresentei exatamente a fala de Débora de como ela entendia ter sido educada para — “andar na linha”. Nesse cenário, um corpo negro continua sendo um corpo negro, seja na melhor escola de Brasília, seja em um condomínio de classe média na Asa Norte.

Grada Kilomba em seu livro “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano” (2019), tendo feito sua pesquisa dialogando com as trajetórias pessoais de mulheres negras no contexto europeu, também apresenta como o processo de racialização de suas interlocutoras é profundamente atravessado pelo racismo que, operado pela branquitude, afirma sua identidade negra em dado momento, mas as rejeitam em outro, num movimento que busca também negar o próprio racismo. A autora articula a construção dessa racialização a partir da concepção da “diferença” ou do/da “diferente”, que é concebida pela própria branquitude quando se autodefine como o modelo referencial do qual as/os outras/os serão diferenciadas/os. A “diferença”, portanto, é uma construção da branquitude que torna o que dela difere em outro/outra, o “não-branco”. Ainda conforme Kilomba, a concepção dessa alteridade está profundamente constituída por valores hierárquicos que constroem uma imagem para as pessoas negras sob estigmas, desonra e inferioridade (p. 75).

Neusa Santos Souza (1983) e Virgínia Bicudo (2010), também ajudam a compreender como a branquitude<sup>89</sup> se constitui enquanto um modelo, um referencial pelo qual a população negra é socializada de modo a orientar-se na busca pela aceitação e pela ascensão social. Ambas, a partir das interlocutoras de suas pesquisas, mostram como havia um movimento por parte significativa das pessoas negras no Brasil, em busca de um “branqueamento”. Este poderia se constituir pela formação escolar/acadêmica, pela ascensão de classe, pelo casamento com pessoas brancas, o que Fanon (2020) também destacou, com a ideia de pessoas brancas como “parceiras ideais” para que pessoas negras caminhassem na direção do

---

<sup>89</sup> As autoras não fizeram uso do conceito de “branquitude”. Quando o trago aqui, é num movimento de “atualização” das suas discussões, em diálogo com outras autorias.

branqueamento; ou ainda pela intervenção estética para eliminar ou amenizar traços fenotípicos negroides (Carvalho, 2008). Sempre numa dinâmica de, em reconhecendo-se enquanto pessoa negra, buscar se distanciar ao máximo dessa identidade, sob o estigma sempre da inferioridade do ponto de vista estético, econômico, cultural e mesmo intelectual.

Encontrar esses aspectos nas pesquisas de Neusa Santos, Virgínia Bicudo e Frantz Fanon, me soa familiar, quando novamente olho para minha própria trajetória. Me recordo de como já na minha pré-adolescência, eu passei a desprezar completamente a estética do meu nariz. Quando também nesse período, comecei a pensar no que eu queria ser quando crescesse. Durante um tempo, era médico, advogado, ator, profissões que eu tinha como referência de pessoas muito ricas. Eu assim sonhava, também por perceber nessas profissões uma saída econômica, que inclusive me permitiria investir em uma cirurgia plástica, que finalmente apagasse para sempre aquele nariz que me deixava horroroso e que era motivo de piada dos colegas na escola e na rua.

Essa “necessidade” de branquear-se apresenta-se a partir de um processo que constrói uma imagem de negritude absolutamente negativa, desde muito cedo exposta às pessoas negras pela branquitude. Como bem destacou Lélia Gonzalez, ao lançar mão do discurso da branquitude a nosso respeito.

Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados. (Gonzalez, 2020, p. 78)

Mesmo quando não se apresenta uma imagem essencialmente negativa da negritude, a imagem a qual acessamos por meio de ficções (revistas, quadrinhos, televisão, filmes) e que nos socializam desde a infância, aponta Grada Kilomba, criam “uma relação alienada da criança com a negritude, já que os heróis desses cenários são brancos e as personagens negras são personificações de fantasias brancas” (2019, p. 154). Essa dinâmica relacional orientada pela branquitude na socialização de sujeitos em uma sociedade estruturalmente racista, como a nossa, cria um fato fundamental apontado por Neusa Santos (1983), de que nesse contexto social não haveria um “discurso do negro sobre o negro” (p. 17). Como Fanon (2020, p. 28) também afirmava, a referida “alma negra é uma construção do branco”. O discurso sobre nós, que nos é transmitido desde “sempre”, é produzido pela branquitude. Esse

discurso, no Brasil, já dizia Lélia Gonzalez (2020), é o da “democracia racial”, que trabalha incansavelmente pelo apagamento da realidade histórica da violência colonial escravocrata, a fim de viabilizar a ficção da meritocracia que permitiria às pessoas negras “esforçadas” a ascensão de classe. Ao mesmo tempo, sob os mesmos valores, também se constrói a naturalização dos lugares sociais a serem ocupados pela população negra: doméstica, porteiro, trombadinha, cozinheira, favelado, entregador de comida. Seja o discurso, sejam as imagens sobre as pessoas negras, a produção destas, na dinâmica estruturante da sociedade brasileira, tem como mentora a branquitude.

## II. O humano universal

Nas entrevistas com as pessoas brancas, interlocutoras da minha pesquisa, pude perceber de forma muito evidente a pouca ou nenhuma reflexividade acerca do lugar racial que ocupam. E mesmo quando há uma percepção crítica, consciente dos privilégios que lhes são assegurados em um contexto social hierárquico de base racial, não há uma narrativa semelhante às que apresentei anteriormente, no que diz respeito a autopercepção racial enquanto um processo. Não parece haver um “tornar-se branco”. Parte constituinte da racialidade do sujeito branco, portanto, é exatamente não pensar sobre isso (Piza, 1998). Quando questionei Lucas sobre como ele se percebia do ponto de vista racial, ele me respondeu da seguinte forma:

Me percebo caucasiano, descendência europeia, parte da minha família é de descendência italiana e outra parte da minha família tem raiz indígena, aqui no Brasil. Mas eu me identifico caucasiano, acho que é esse o termo, raça branca, como chama. Não gosto de falar raça, porque ela dá uma conotação muito de animal, entendeu? (Lucas, 2022).

Uma das primeiras coisas que me chamou atenção foi o termo usado por Lucas, “caucasiano”. Eu mesmo, até então, nunca tinha ouvido uma pessoa branca se identificar como caucasiana. Apesar de ainda haver insistência no uso deste termo em alguns espaços, este vem sendo problematizado, principalmente por conta da sua origem racista<sup>90</sup>, sobre a qual acredito que Lucas não estivesse ciente.

---

<sup>90</sup> [...] a origem dessa substituição terminológica [branco por caucasiano] remonta a um antropólogo alemão do século XVIII, precursor da falsa “ciência” da frenologia, usada pelos racistas até meados do século XX. Assemelha-se, portanto, à ideia dos “arianos”, cultivada miticamente ao extremo pelos nazistas (Lindgren-Alves, 2017, p. 115).

Mesmo que minha pergunta não tenha questionado acerca da “ascendência” de Lucas, e sim sobre sua autodefinição racial, a afirmação de uma origem europeia de parte da sua família parece ser um elemento muito importante na composição de sua resposta, antecedendo o complemento de que a outra parte seria de — “raiz indígena”. Essa dupla origem pode ser muito bem harmonizada com o discurso da democracia racial. O Brasil como essa “mistura harmoniosa” que formou a identidade do “povo brasileiro”. O mito da democracia racial, lembremos, presta um importante (des)serviço à análise das relações raciais no Brasil, quando busca amenizar ou apagar completamente o processo histórico de profunda violência para com a população negra escravizada e os povos indígenas, na produção dessa “miscigenação”, tão romantizada por Gilberto Freyre (2006). No entanto, a resposta de Lucas não buscou nesse argumento uma forma de negar a sua branquitude, uma vez que ele se afirmou indubitavelmente nesse lugar. Não me pareceu haver por parte dele uma tentativa de negar a miscigenação em busca de uma autoafirmação que recorre ao “branco original”, o “branco europeu” (Schuman, 2012).

Essa sinalização de origem, de “ascendência europeia”, na construção de uma identidade da pessoa branca, também apareceu na fala de várias das pessoas entrevistadas por Lia Schucman (2012) na produção de sua pesquisa com a branquitude paulistana. Uma noção de “ancestralidade” (europeia) somada aos traços físicos (fenótipo) comporiam, na percepção das interlocutoras de sua pesquisa, a identidade racial da pessoa branca. Essa origem europeia também aparece reforçando aspectos hierárquicos dessas relações sociorraciais quando afirmam uma superioridade da cultura europeia em comparação a outras. Essa suposta superioridade da cultura branca/europeia, desconsidera as culturas de povos colonizados, como se cultura não tivessem, como mais uma estratégia de dominação colonial (Fanon, 2020).

Retomando a construção dessas hierarquias, Schucman (2012) apresenta como estas também se dão de forma endógena para a própria branquitude, haja vista que para os interlocutores de sua pesquisa, haveria um ideal de brancura que colocaria o sujeito “branco europeu” em uma posição de superioridade ao “branco brasileiro”, sendo o europeu o “branco original”, o que não se miscigenou (2012, p. 84-85). Schucman ainda destaca que, por mais que se apresente uma narrativa de origem/cultura como algo que se somaria aos aspectos fenotípicos, origem e ascendência seriam apenas uma “metáfora da raça” (2012, p. 88).

A hierarquia se confirma como parte fundamental das construções de identidades raciais, assim como o papel desempenhado pela alteridade nessa construção. “A identidade é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros, portanto só existe em relação a uma alteridade” (Schucman, 2012, p. 70). Por mais que a pessoa branca só venha a se deparar com sua branquira ao olhar para a/o sua/eu “outra/o”, uma vez que ser branco é não pensar sobre isso, a racialidade do branco não se dá por preconceito racial que o nomearia como tal, como é o caso de pessoas negras nos relatos anteriormente apresentados. Muitas vezes tomando consciência de sua negritude mediante uma situação de racismo. A constatação por parte da branquitude acerca dessa/e que dela difere, é tão somente para (auto)afirmar sua suposta universalidade e superioridade em termos morais, éticos, culturais, intelectuais e estéticos. Sobre essa suposta superioridade, calçada pela ideia de uma “humanidade universal”, Carvalho (2008) contextualiza bem:

Essa referência generalizada do mundo ocidental como sinônimo de humanidade plena centrou-se primeiramente na superioridade militar (pois foi pelas armas que os europeus dominaram os outros continentes); logo, na econômica, por controlar o comércio e a expansão do capitalismo; paralelamente, o controle político, por impor e dispor dos regimes locais segundo seus interesses; depois, o controle científico e artístico, ao desqualificar os saberes e valores estéticos locais e universalizar os padrões ocidentais nas ciências e nas humanidades. (p. 01-02)

Ainda considerando essa suposta superioridade, recorro da afirmação de Hendrix Silveira (2020) sobre as sociedades orientadas por valores cristãos, como marca da cultura euro-ocidental. Herança do processo de colonização, o Brasil é uma sociedade “cristianocentrada”. “Embora vivamos em uma sociedade secularizada, não estamos livres de paradigmas religiosos. A Igreja se inscreve como o centro irradiador de ideias que fundamentam comportamentos [...]” (p. 109).

Essa superioridade que a branquitude a si atribui, nega completamente o seu lugar de privilégios. Quando não busca justificativa numa superioridade de caráter “cultural”, haja vista sua “ancestralidade europeia” (Schucman, 2012, p. 74), se fia no discurso meritocrático que também nega completamente o contexto histórico do qual é herdeira, a escravidão no Brasil. Essa negação de sua herança é muito bem pontuada por Cida Bento (2016; 2022). Quando o interlocutor Lucas, disse não gostar de “falar raça”, por que isso o remeteria a uma ideia de animalidade, eu o expliquei em que sentido as ciências sociais utilizam o termo raça, afastando qualquer conotação biológica. Mas essa resistência de Lucas me parece só reforçar essa marca da negação, do não pensar sobre, do não discutir a questão racial e do racismo e

muito menos pensar no seu próprio papel/lugar nessa estrutura social racista. Pensar sobre, discutir sobre, está no campo do incômodo, do que se prefere evitar. Isto, sem dúvida, é um privilégio da branquitude. É parte do seu pacto narcísico de autopreservação enquanto grupo social (Bento, 2016; 2022).

Schucman (2012, p. 76) ainda nos ajuda nessa análise quando mostra que mesmo quando há por parte da branquitude o reconhecimento de seus privilégios, há um aspecto de ambiguidade nessa constatação, que mesmo ao admitir seus privilégios, isso não irá significar a disposição de abrir mão deles. Lucas, algumas vezes durante a entrevista, pontuou que entendia que, enquanto um homem branco, era privilegiado em vários aspectos. Demonstrou algum entendimento acerca da violência e da discriminação as quais pessoas negras estão expostas no contexto social brasileiro.

Ainda assim, Lucas não vê com bons olhos a introdução de pautas que para ele são enviesadas, classificadas como *política*, e como vimos no capítulo anterior, *política e raça no Terreiro* estão profundamente atreladas à composição das *pautas do mundo*. Lucas, inclusive, não acha que o fato de sua *Casa de axé* ser de maioria branca, interfira nas relações dentro da *Casa* ou na forma como ela vivencia a Umbanda. Esse posicionamento mostra um reconhecimento da existência da raça enquanto um elemento partícipe da dinâmica social, porém, no âmbito do *Terreiro*, não lhe atribui relevância suficiente para interferir no modo em como se orientam as relações sociorraciais, inclusive estabelecendo hierarquias que demarcam lugares de prestígio e desprestígio. O que até se reconhece, quando ele afirmou que pessoas negras chegam a ganhar menos por serem negras, mas isso se daria em determinados espaços sociais. Mesmo quando há o reconhecimento de tal dinâmica social, esta é uma realidade exógena ao espaço onde se está inserido (Kilomba, 2020), o *Terreiro*.

### **III. Consciência Racial ou “Cuidado de si”**

Considero interessante também pensar esse processo de autopercepção racial em diálogo com a possibilidade de construção daquilo que comumente chamamos nos espaços de militância dos movimentos negros ou no meio acadêmico, de “consciência racial”. No meu primeiro contato com Dani, quando ele me procurou no *Terreiro* para me dar boas-vindas e se disponibilizar para contribuir com minha

pesquisa, na breve conversa que tivemos, lembro de ter sintetizado a conversa da seguinte forma — “Dani é uma pessoa branca com consciência racial.” — foi o que anotei no meu caderno de campo. Posteriormente repassando isso para meu diário de campo, parei para pensar melhor o que seria essa *consciência racial*. Me dei conta que eu mesmo quase sempre concebia a ideia de *consciência racial* em referência à consciência de pessoas negras acerca delas mesmas e em suas relações com pessoas brancas, mas não de pessoas brancas da mesma maneira.

Naquela altura, eu ainda não havia entrevistado ninguém da Casa, Dani viria a ser a primeira pessoa. Quando entrevistei elu, essa minha impressão inicial de alguém com *consciência racial*, se reafirmou, uma vez que Dani demonstrava ter uma percepção muito consciente do lugar racial que ocupa, reconhecendo seus privilégios, pontuando a urgência de se debater as questões raciais e de tornar os espaços sociais, inclusive o *Terreiro*, mais diversos e representativos também do ponto de vista racial. Havia uma clara disposição em promover o debate e de contribuir pessoalmente de alguma forma. Entendi, inclusive, que sua iniciativa voluntária para contribuir com minha pesquisa era parte desse movimento seu.

Portanto, o que aqui estou inicialmente nomeando de *consciência racial* é fruto, sobretudo, da minha elaboração a partir da interlocução com as pessoas entrevistadas, bem como da minha experiência enquanto uma pessoa negra engajada na luta antirracista. Para citar duas frentes de luta em que tenho me inserido, destaco minha atuação enquanto membro do Coletivo Zora Hurston, já mencionado no capítulo 1, sendo o Coletivo um espaço tanto de luta política pela integralidade do comprimento das ações afirmativas, quanto de acolhimento a discentes negras/os que chegam ao PPGAS/UnB. O Hebreu podcast, também já mencionado, é outra frente onde construo diálogos que denunciam e buscam contribuir para a superação do racismo religioso.

O que entendo por *consciência racial*, portanto, é a compreensão que parte de uma leitura racial da pessoa acerca de si mesma, das outras pessoas, dos espaços e das relações sociais. Estando esta consciente dos impactos estruturantes de uma herança histórica colonial/escravocrata, como é o caso do Brasil, na constituição da estrutura social. Bem como a dinâmica organizacional que orienta classes sociais com base na raça, em um sistema de prestígio e desprestígio que tem a branquitude enquanto modelo de humanidade, orientando os valores morais, éticos e estéticos das relações sociais e a própria possibilidade de mobilidade entre as classes sociais



constituídas num modelo hierárquico sociorracial. Acrescento ainda um aspecto em comum nos discursos e posturas tanto de Dani quanto das pessoas negras que lancei mão enquanto referência de vivência, no contexto da minha trajetória pessoal, me refiro à disposição para atuar na luta antirracista.

Dito isto, quando segui com as entrevistas, tinha uma expectativa dupla, pelo que já tinha observado e ouvido na *Casa*. A primeira era de que outras pessoas brancas possivelmente não teriam uma *consciência racial* com a maturidade que eu havia encontrado em Dani. Essa expectativa, obviamente, também partia da discussão apresentada a pouco, de que a branquitude em geral não pensa a questão racial e muito menos a própria racialidade. Minha convivência com pessoas brancas ao longo dos anos, também apontava para esse mesmo lugar, não de *consciência racial*.

Como disse anteriormente, não pensava nestes termos com relação a pessoas brancas, mas convivendo cotidianamente com pessoas brancas, raramente às ouvi dialogar sobre questões raciais, percebendo-se enquanto pessoas também racializadas e minimamente conscientes do processo histórico que alicerça a realidade social dos nossos dias. Quando muito, sem dúvida, as vi expressar a sua enorme ignorância e/ou racismo quanto ao tema. Partindo ainda desse lugar de percepção, a minha convivência com pessoas negras, a primeira referência que acesso é das amigas e colegas da época da graduação, integrantes de movimentos sociais, mobilizados na luta antirracista e outras de quem me aproximei já no contexto da pós-graduação. Neste sentido, minha expectativa, talvez ingênua, era de encontrar interlocutoras negras com *consciência racial*, nos termos aqui sugeridos, como essas pessoas negras com quem convivi nos últimos anos.

E, de fato, as primeiras pessoas negras que entrevistei, mulheres negras, para ser mais preciso, encontrei compreensões raciais sobre si mesmas, das relações e dos espaços sociais em que estavam inseridas, bastante conscientes do ponto de vista racial. Porém, com algumas diferenças de percepção com relação à temática racial, sobretudo no que diz respeito ao racismo, quando o espaço em questão era o *Terreiro*. Me refiro ao modo como relatam o quanto o racismo é uma experiência evidente de suas vidas cotidianas, porém, nem todas tinham essa mesma percepção quanto ao espaço relacional do *Terreiro*, como pude apresentar no capítulo anterior. Ou seja, algumas dessas interlocutoras, mesmo demonstrando *consciência* de que a sociedade brasileira é racista, parecem operar uma suspensão, talvez inconsciente,

dos impactos dessa configuração social na qual o *Terreiro*, enquanto uma instituição social, está inserido. Pude observar esse fenômeno também com relação a interlocutores brancos, que reconheceram o lugar que o racismo ocupa na sociedade brasileira, porém, parecendo prevalecer a ideia de que o racismo é um fenômeno quase (ou) sempre, de caráter exógeno ao espaço social (*Terreiro*) onde se está inserido.

Observando, portanto, a construção de uma *consciência racial* de pessoas brancas e negras, no contexto das interlocuções da minha pesquisa, percebo que as experiências aqui analisadas, tanto da minha própria trajetória, quanto das interlocutoras, apresentam aspectos que dialogam com apontamentos de outros trabalhos (Souza, 1983; Bicudo, 2010; Schucman, 2012; Bento, 2016; 2020). Sobretudo acerca da percepção que têm com relação à herança colonial, da qual pessoas negras são herdeiras da precariedade, em uma sociedade de classes fundada em um passado escravista. Enquanto pessoas brancas, no mesmo contexto, herdaram uma série de privilégios que lhes assegura, sobretudo, posições de poder que lhes permitem atuar na manutenção da hierarquia sociorracial estabelecida. Fato também dado, que a branquitude raramente reconhece que não só a população negra é herdeira do colonialismo escravocrata, mas ela também o é, de forma muito singular (Bento 2016; 2020; Schuman, 2012).

De modo que ter ciência desse passado não significa ter *consciência racial*, uma vez que mesmo diante de tal realidade a branquitude ainda lança mão do mito da democracia racial e aciona o famigerado discurso da meritocracia para desvencilhar as desigualdades sociais do país de qualquer aspecto discriminatório de base racial. Essa característica da branquitude que dá corpo ao seu discurso, também alcança pessoas negras que são mobilizadas por uma estrutura social orientada pelos valores da branquitude, que impõe o seu embranquecimento, caso estas desejem alcançar algum grau de mobilidade na estrutura de classes, seja na conquista de um capital simbólico ou econômico (Souza, 1993; Bicudo, 2010).

Lélia Gonzalez dá contribuições muito precisas quanto a esse jogo operado pela branquitude. Interessada em compreender o processo de formação da sociedade brasileira a partir da ideia de cultura, Gonzalez buscou seu suporte epistemológico na psicanálise de Freud e Lacan, compreendendo que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (2020, p. 76). Ela recorre à psicanálise ao perceber que, tendo o racismo enquanto sintoma de

sua neurose, a sociedade brasileira opera a partir da negação do racismo, das tensões e das desigualdades sociais dele decorrentes ao reafirmar o discurso da “democracia racial” (2020, p. 78). Sua análise acerca da “neurose cultural brasileira”, sob a perspectiva psicanalítica, recorre a duas noções: *consciência* e *memória*:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. [...] Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (2020, p. 78)

As noções escolhidas por Gonzalez para elaborar sobre o modo como a cultura brasileira, sob essa *consciência*, lida com a história de formação dessa sociedade, sobretudo no que diz respeito ao seu passado colonial escravista, mostra como a formação dessa *consciência* se forja pelo mito da “democracia racial”. É com base nessa constatação do modo como a branquitude opera seu jogo, que Gonzalez propõe uma “volta pelo tempo da escravidão” (2020, p. 81) a fim de jogar luz sobre a *memória* que nos possibilita compreender os impactos da escravidão na constituição da cultura que compõe a sociedade brasileira. Uma cultura que se empenha em atualizar a *consciência* do mito da democracia racial, em detrimento de uma *memória* que denuncia sua violência e segregação.

Novamente olhando para minha própria trajetória, como já sinalizado anteriormente, as relações construídas no espaço da Universidade tiveram papel fundamental no meu processo de autopercepção racial, mas não só, foi também por meio desse conjunto de relações que pude desenvolver e amadurecer *minha consciência racial*. Os diálogos, as leituras, a atuação coletiva na luta antirracista, me possibilitaram compreender de forma muito mais ampla o significado de ser uma pessoa negra no Brasil com todos os impactos que nos chegam como consequência de sermos socializados em uma sociedade estruturalmente racista.

Portanto, reafirmando o que já expressei aqui, compreendo a *consciência racial* para além da *autopercepção racial*. Nesse sentido, olhando para a experiência de outras pessoas negras, nossas trajetórias também se encontram nesse ponto, nos modos de como essa consciência racial é forjada, passando ela pela formação não só a partir da leitura de importantes intelectuais negras e negros, mas também pelo envolvimento coletivo com as lutas antirracistas. E, novamente olhando para meu caminho e das interlocutoras da pesquisa, pode se somar ainda o processo de autocuidado, no meu caso e de Débora, a psicoterapia foi um recurso muito potente

para robustecer essa *consciência*. Ou ainda, nos termos de Sueli Carneiro (2023, p. 311), quando localiza o “cuidado de si” no processo relacional que busca também o cuidado do outro, no “pertencimento a uma causa” com o intento da “emancipação coletiva”.

Quando Sueli Carneiro traz a ideia de consciência racial em “Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser, como fundamento do ser” (2023), ela o faz mostrando como essa consciência está intimamente relacionada à luta antirracista, entendendo esta como “cuidado de si” e tendo a *consciência racial* como importante instrumento da luta política dos movimentos negros. Inclusive tendo protagonistas da luta antirracista como figuras inspiradoras, provocadoras de um despertar da *consciência racial*. Carneiro também pontua a complexidade de transformar a identidade racial individual em consciência política fundada na racialidade. O que corrobora com a afirmação que fiz de compreender a *consciência racial* para além da autopercepção racial, mas de como o amadurecimento dessa *consciência* está também relacionado a uma atuação política.

Maria da Silva (2001) ao investigar o antirracismo no Brasil, também fez importantes considerações sobre a ideia de *consciência racial*. Silva mostra em seu estudo, que a consciência política é precedida pela *consciência racial* (p. 40), ao analisar as trajetórias de seus interlocutores envolvidos com a luta antirracista desde os anos de 1970. Novamente, ao se investigar a construção de uma *consciência racial*, que perpassa a autopercepção racial dessas interlocutoras, Silva também se depara com os impactos da sociabilidade de crianças negras inseridas em uma sociedade orientada e estruturada por valores da branquitude, levando-as desde muito cedo a uma compreensão de desprestígio acerca delas mesmas (2001, p. 41-42). A fala de uma de suas interlocutoras me chamou muita atenção, uma vez que dialoga intimamente com o que temos discutido neste capítulo, vejamos: “É a única coisa que eu tenho para agradecer a esse país. Exatamente: à violência da discriminação racial que me tornou uma mulher consciente (T. S.)” (2001, p. 44).

A fala de sua interlocutora me deixa atordoado, pela crueza com que localiza novamente a presença marcante da violência racial na construção dessa identidade negra, dessa *autopercepção racial* e da elaboração de uma *consciência racial*. Longe de tomar a fala dessa interlocutora como a romantização de uma ética do sofrimento como instrumento de educação/formação, mas apenas para reafirmar como o racismo integra de forma tão evidente as nossas trajetórias enquanto pessoas negras,

inclusive nessa tomada de *consciência*. É também olhando para o lugar do racismo nesse processo que Maria da Silva analisa que essa tomada de *consciência* pode gerar tanto uma “revolta pessoal, quanto o engajamento político nas ações coletivas visando reparar as injustiças sociais” (2001, p. 44). Porém, ainda segundo a autora, essa tomada de consciência que, como apresentado, pode se dar por eventos traumáticos mediante a violência do racismo, pode levar a uma realidade de “apatia, medo do confronto aberto ou paralisia” (p. 45). Ou seja, nesse contexto, não necessariamente, ter acessado o lugar da *consciência racial*, mobilizaria necessariamente uma atuação política na luta antirracista, dado as singularidades da formação dessa consciência no âmbito da sociedade brasileira.

A análise desse processo de construção da *consciência racial*, contribui para a compreensão também da postura, do discurso e das possibilidades de atuação acerca da pauta racial, de pessoas negras e brancas no *Terreiro* onde realizei minha pesquisa de campo. Pessoas negras, mesmo alcançando algum nível de *consciência racial*, podem, em determinados contextos, permanecerem apáticas diante relações atravessadas pelas várias formas de racismo, motivadas pela evitação do conflito, haja vista a construção traumática da qual esta pode ter se originado. Assim como podem ser mobilizadas por esta tomada de *consciência* a fim de atuarem efetivamente na luta antirracista, no combate às desigualdades raciais. Atores brancos também podem, mesmo quando se permitem refletir e reconhecer os privilégios dos quais são herdeiros mediante o escravismo colonial, não se disporem a abrir mão dos seus privilégios, sempre acionando o discurso meritocrático e a falácia do mito da democracia racial, mobilizando o pacto que lhes garante a manutenção do poder econômico, político e simbólico.

Há, porém, pessoas brancas que, como Dani, entendem o lugar que ocupam na estrutura social e se mobilizam para contribuir com o debate racial e a luta antirracista. Por fim, sejam brancas ou negras, há também aquelas que mesmo admitindo a realidade racista da sociedade brasileira, colocam tal realidade em suspensão, quando consideram o espaço onde estão inseridas, um espaço religioso, um *Terreiro* que adota uma postura de apaziguamento de não aprofundamento ou de interdito com relação a pauta racial.

Numa sociedade onde as nuances da *consciência racial* desempenham um papel crucial, a análise tanto dos relatos das interlocutoras da minha pesquisa como da minha própria trajetória, revelam padrões significativos na construção de uma

*consciência racial* entre grupos racialmente distintos. Ao explorar a autopercepção racial, especialmente entre pessoas brancas, destaca-se a tendência de não se refletir profundamente sobre seu lugar racial, muitas vezes recorrendo ao mito da democracia racial, que surge como elemento complicador, na medida que obscurece as tensões históricas que constituem a formação da sociedade brasileira.

A dinâmica entre origem, cultura e privilégios também se mostra complexa, com a ancestralidade europeia sendo curiosamente invocada para reforçar a identidade racial branca. Usando a branquitude de tal artifício, recorda o caminho aberto pela expansão comercial burguesa e pela cultura renascentista, como afirma Silvio Almeida (2019, p. 18), para a concepção do homem europeu enquanto *homem universal*. Apesar desse contexto histórico, a branquitude apresenta resistência em discutir abertamente questões raciais, o que também revela, novamente, outro privilégio seu – a liberdade de evitar desconfortos e o incômodo debate sobre a raça. Mesmo quando esta reconhece os seus privilégios, a disposição de abrir mão deles permanece ambígua, revelando uma tensão na *consciência racial* branca.

Dialogando com o contexto do *Terreiro*, percebe-se que a *consciência racial* não apenas pode moldar as percepções individuais, mas também influenciar dinâmicas sociais dentro desses espaços. A crença em uma espécie de “neutralidade racial” do *Terreiro*, mesmo quando há uma indubitável maioria, fenotipicamente branca, evidencia uma separação entre a *consciência racial* e suas implicações nas relações sociorraciais. De modo que, comparando essas questões com outras análises, como a de Dani, uma pessoa branca com *consciência racial*, destaca-se a relevância do engajamento coletivo na luta antirracista para a construção dessa consciência que não seja só individual, mas também coletiva, de modo a orientar uma postura institucional da Casa. Recordo novamente a contribuição ímpar de Lélia Gonzalez (2020) sobre a “neurose cultural brasileira” e a importância de confrontar a *memória* coletiva para desafiar a *consciência* alicerçada no mito da democracia racial.

Por fim, destaco a maneira como se constroem a autopercepção racial e a *consciência racial*, estando profundamente atreladas à “neurose cultural brasileira” que se fia no jogo da negação dos aspectos históricos, sociais, econômicos e culturais que formaram a sociedade brasileira, em uma perspectiva estruturante a partir da raça, que estabeleceu possibilidades de lugares e papéis sociais de prestígio e desprestígio. De modo que a sociedade de classes no Brasil, dominada pela branquitude, reservou à população negra ex-escravizada a subalternidade não só

econômica, mas também simbólica ao afirmar sua inferioridade moral e cultural, não lhe dando outra escolha senão o embranquecimento como sua tábua de salvação.

## Ensaando conclusões e ponderando rotas para uma etnografia em curso

Foi até uma coisa que conversei com o Seu Zé, uma vez eu falei —‘Uai, cadê essas pessoas negras desse Terreiro? O Terreiro só tem gente branca, que que é isso?’ — Só que essas pessoas [pessoas negras] não duram, né Lidomar? Elas vão embora.<sup>91</sup>

[...] Existe muita beleza no fim. Coloquei um fim e rompi com uma relação religiosa (seita) abusiva. Só me dei conta quase sete anos depois que, sim, era abusivo. Só que (ainda bem) aprendi a me levantar sempre que estiver sendo violentada. Me levantei, rompi (não sem dores) Digeri, consultei os ancestrais, o oráculo, os guias e a mim mesma várias e várias vezes. Ponto final naquela rota [...].<sup>92</sup>

Não lembro exatamente quando, mas em algum momento, uma das redes sociais em que estou, me sugeriu adicionar Rute. Achei que poderia ser mais uma oportunidade de manter contato para além da interlocução que havíamos tido no contexto estrito da pesquisa, ainda assim, entendi aquela possibilidade de contato ainda como parte da pesquisa. Afinal, quando é mesmo que encerramos uma pesquisa? Algum tempo depois de estar seguindo Rute nessa rede social, em setembro de 2023, me deparei com uma postagem, uma foto sua, acompanhada de um pequeno texto de onde extraí o trecho para a segunda epígrafe acima.

Quando entrevistei Rute, enquanto a ouvia, mas principalmente depois da entrevista, fiquei me perguntando por um longo tempo, qual a razão, o que, de fato, a segurava naquele espaço? Ela não parecia estar satisfeita, se é que essa palavra consegue comunicar o que eu supunha que era seu sentimento. Eu saí daquela entrevista me sentindo “pesado” e permaneci reflexivo. Lembro de ter pensado que talvez, eu estando em seu lugar, não conseguiria fazer a escolha de permanecer, de resistir. Afinal, a resistência, o enfrentamento, ainda que o que nos mova seja a esperança da mudança, é extremamente exaustivo de muitas formas.

Diante do seu relato na entrevista, era impossível não considerar também os espaços onde eu estava inserido e tinha de lidar com todas as questões que nos atravessam enquanto pessoas negras. Os desafios de ser parte de uma instituição que apresenta um discurso público muito comprometido com a luta antirracista, mas internamente carrega inúmeras contradições quando o assunto é a questão racial (Bento, 2022, p. 17). Me dei conta que os incômodos, os desafios, o interdito, a posição contraditória de quem assume papéis de poder e autoridade, e por fim, as

---

<sup>91</sup> Interlocutora Rute (2022).

<sup>92</sup> Trecho de uma publicação feita pela interlocutora Rute em uma rede social em 2023.



decisões que Rute tomava naquele contexto, se assemelhavam consideravelmente, nestes aspectos, à realidade que enfrento como discente do PPGAS/DAN/UnB, desde que ingressei no curso de mestrado em 2021. Não foram poucos os atravessamentos do meu campo com o que eu vivia fora dele. Suas reverberações parecem ficar mais nítidas a cada página escrita, o que também me ajuda a compreender tudo que me mobilizou naquele ingresso no campo, ouvindo o que cada *entidade* me falava.

Em outubro de 2023, eu estava em um *terreiro* de Candomblé, aqui em Brasília, para acompanhar uma festa para a qual tinha sido convidado. Enquanto esperava o início da festa, vi Rute chegar com sua companheira, elas também foram convidadas. Fiquei feliz em vê-la, não tínhamos contato desde a sua postagem na rede social. Enquanto esperávamos a festa, ficamos conversando e acabamos falando da sua saída da Casa. Rute me contou como ainda estava se cuidando, espiritualmente e psicologicamente, já que a experiência havia sido traumática e a tinha “ferido” muito. Como eu sabia que ela e Débora eram próximas, quis saber notícias dela, pois não havia tido nenhum contato com ela depois de encerrar o campo. Rute me disse que Débora também havia deixado a Casa logo depois de sua saída e que também estava — “muito ferida com tudo” — buscando se cuidar junto de sua família.

A saída de Rute e Débora, fez reverberar aquela afirmação de Rute — “só que essas pessoas não duram [...]. Elas vão embora.” — aquilo ganhara materialidade diante de mim, pois eu havia acompanhado parte do processo delas. Não era mais um relato, era um fato. Duas mulheres negras que haviam se posicionado enquanto agentes mobilizadoras das *pautas do mundo*, desafiando as fronteiras da espacialidade e seu interdito, haviam também “passado” pelo *Terreiro*. Não posso dizer que fiquei surpreso ao saber, mas acho que eu não esperava que isso fosse acontecer no tempo em que se deu e que me pareceu curto, poucos meses depois das entrevistas.

Eu iniciei minha pesquisa, talvez possa dizer, quando comecei a delimitar um tema. Estava interessado em questões que ajudassem a definir um caminho para a pesquisa de campo, em compreender a dinâmica relacional em um *terreiro* de Candomblé, num primeiro momento, ou Umbanda, conforme surgiram as oportunidades. Queria investigar se aquele espaço (*terreiro*), que costuma ser apresentado ou lido como um espaço de herança cultural religiosa africana, sobretudo, mas também indígena (embora essa última me parecesse ser em menor frequência, tanto por “quem” apresentava quanto por “quem” lia), poderia ser um

ambiente onde as relações inter-raciais seriam reproduzidas acompanhadas dos tensionamentos que observamos no contexto da sociedade brasileira, dado o caráter estrutural que o racismo assume em sua formação (Almeida, 2019).

Eu buscava respostas para as provocações que me foram feitas sobre o perfil racial desses espaços (Candomblé negro; Umbanda branca) tão marcados por uma herança afro-diaspórica. Por essa herança espera-se que também marcado pela racialidade do povo negro. Mas quando esses espaços passassem a contar com uma maior presença de pessoas brancas, seriam ambientes mais propícios à reprodução do racismo?

Ao avançar em uma revisão bibliográfica, encontrei em Silvio Almeida (2019) e Cida Bento (2016; 2022), importantes referências para compreender o caráter institucional do racismo. Sob essa ótica, passou a me interessar, em um diálogo mais próximo com Cida Bento, aquilo que sua pesquisa apresenta muito a partir do contexto das relações de trabalho no meio empresarial, universidades e outras instituições privadas e públicas. Pensando a autora esse espaço institucional como um ambiente que, sendo dominado pela branquitude, atua quase sempre para a manutenção dos seus privilégios, sobretudo no que diz respeito ao acesso a lugares de poder (cargos de gestão, liderança, chefia). Algumas dessas instituições empresariais, por exemplo, estariam empenhadas em preservar uma imagem, que só encontraria representatividade em pessoas brancas. De modo que, só candidatos brancos estariam aptos a ocupar tais espaços (Bento, 2022, p. 9-10).

Para além desses aspectos, seus estudos também dão conta de uma resistência da branquitude não só em aceitar o ingresso de pessoas negras, mas também de interditar a própria discussão sobre racismo (p. 14). O que se desenha no quadro apresentado por Bento (2016, 2022), é o empenho dessas instituições em fazer a manutenção do pacto narcísico da branquitude. Haja vista que, diante da mobilização de pessoas que buscam desempenhar ações antirracistas para a transformação daquele espaço, a branquitude se sente profundamente ameaçada por compreender tais ações como o rompimento de uma normalidade instituída (2022, p. 18).

Processos de organização, mudança, transformação ou manutenção de instituições sociais e suas relações são objeto de estudo da antropologia. Portanto, entendi que olhar tais aspectos apontados por Cida Bento como integrantes do modo de agir da branquitude seria fundamental ao analisar o contexto de um *Terreiro* de

Umbanda onde não só *filhas, filhos e filmes*, são majoritariamente brancos, mas também o grupo de pessoas responsáveis por sua “gestão”, sua *linha de comando*, também o é.

Considerando que o *Terreiro*, segundo tudo que foi apresentado, sobretudo no segundo capítulo, está configurado a partir de uma espacialidade (*dentro, fora, micro e macro universo*) que institui um interdito para *pautas do mundo*, as quais são compostas por qualquer aspecto que envolva raça, racismo e *política*, há um impedimento claro para que a questão racial seja abordada na *Casa*. Ainda que, em dados momentos, conforme o relato das interlocutoras, mediante a sua insistência em introduzir as *pautas do mundo*, o interdito tenha sido parcial, nunca teria se efetivado um debate profícuo sobre racismo ou outro aspecto que envolva raça.

A *linha de comando* teria sempre trabalhado pelo apaziguamento da discussão, sob a justificativa de preservar a *lei da Casa, lei do acolhimento universal*, adotando uma postura que pode ser definida como “neutralidade racial” (Almeida, 2019). A conduta adotada parece ser a da autopreservação, mobilizada pelo “pacto da branquitude” (Bento, 2016; 2022), uma vez que a branquitude se sentiu ameaçada. Haja vista, como se pôde constatar no que apresentei, o atravessar de fronteiras da espacialidade operado com protagonismo de mulheres negras, ao introduzir as *pautas do mundo*, fora classificado como “agressivo” e “bélico”. Uma ação causadora de conflitos que teria o potencial de “tirar as coisas do eixo”, ameaçando a ordem estabelecida. Há portanto, um elemento também de gênero, que encontra a raça, na medida em que mulheres negras são alvos de uma deslegitimação de sua ação, por toda a produção de uma imagem que delimita, estruturalmente, o espaço social que pode ser acessado por elas, sob vários aspectos (Gonzalez, 2020; Collins, 2019; Lorde, 2020; Bento, 2016; 2022).

A trilha dessas observações, me permite considerar que não só empresas públicas e privadas, organizações públicas e outras mais, investigadas por Cida Bento (2016; 2022), ao atuarem sob os valores da branquitude, podem trabalhar pela interdição da pauta racial. Mesmo espaços fundamentalmente atravessados por uma herança histórica e cultural negra e indígena, é o caso do *Terreiro*, podem reproduzir formas de racismo, inclusive institucional, atuando para a interdição da pauta racial. Essa trilha de investigação também permite observar que dentro do campo das religiões afro-brasileiras, não só no contexto dos Candomblés (Amaral; Silva, 1993; Lima; Alves, 2013; 2015) e do Batuque, mas também da Umbanda, o elemento da

raça está presente na produção de discursos sobre a religião e nos tensionamentos dela decorrentes, no âmbito das relações vivenciadas naquela espacialidade.

Chamo atenção ainda para outro ponto, mesmo o *Terreiro* afirmando acolher a todas as pessoas, sem qualquer preconceito, por ser essa a *Lei da Casa*, que se traduz em *acolhimento universal*, é interessante destacar que, no levantamento feito por meio do questionário objetivo<sup>93</sup>, 100% das pessoas reconheceram que “existe racismo no Brasil”. Destas, 73,8% afirmaram já ter tido ou ainda ter “atitudes racistas”. Considero o quadro curioso pelo fato da *Casa* afirmar ser um espaço que acolhe a todas as pessoas, sem “qualquer preconceito”, ao passo que todas as pessoas que compõem a *Casa* reconheceram que existe racismo no Brasil e a grande maioria admitiu ter tido, ou ainda ter, “atitudes racistas”.

Esse quadro, portanto, dialoga diretamente com os relatos do capítulo 02, quando pudemos observar que há uma compreensão de que o racismo é um fenômeno que está “fora”, uma vez que o aspecto racial é algo que não é relevante dentro daquele espaço. Afinal, “Orixá não tem cor”, “Não importa a cor da Umbanda” e o que interessa é “A missão que ela [pessoa] tem”, não sua cor. Onde “não há raça”, não há o que se falar sobre racismo, não é mesmo? Ainda que a maioria, entre as pessoas que entrevistei, tenha citado influências negras e indígenas na constituição da Umbanda.

Seguindo a trilha, no capítulo três, pude apresentar e analisar o processo de *autopercepção racial* de pessoas negras e brancas e observar que, como nos aponta Edith Piza (1998), a branquitude não costuma refletir sobre a própria racialidade, o que contribui para afinar o olhar sobre os pontos acima destacados. Assim como Schucman (2012) ajuda a compreender dentre outras coisas, as ambiguidades de negação e afirmação da raça na relação com aquela que se torna “a outra” do “universal” de humanidade. Ora negando, ora afirmando essa racialidade a fim de manter seus privilégios uma vez que, como também vimos, assumir privilégios não está relacionado, necessariamente, a abrir mão deles. Pude ainda discutir como *autopercepção racial* e consciência racial estão relacionados, encontrando, principalmente nos processos coletivos de luta antirracista, uma terra fértil para o germinar dessa *consciência* (Carneiro, 2023; Silva 2001).

---

<sup>93</sup> Os gráficos estão disponíveis em anexo.

Subvertendo as ordens, como vez por é necessário fazer, recordo como no primeiro capítulo apresentei um breve panorama da história da Umbanda, destacando as disputas narrativas acerca de suas possíveis origens e de como o elemento da raça também já estava presente desde aquele “primeiro momento”. Uma intensa disputa entre a “Umbanda Branca” e a “Umbanda Negra” (Delgado, 2022), na negação ou na afirmação de sua herança africana (Cumino, 2015; Simas, 2021). Entendo, portanto, que os tensionamentos raciais que estiveram presentes no processo de formação da Umbanda, ainda se fazem presentes hoje e são atravessados por elementos discursivos que já se faziam presentes desde 1930.

Entendo ainda que a pesquisa não está concluída. Esse trabalho escrito faz devido fechamento de parte do que pude observar em campo. Sei que ainda resta muito o que investigar e ainda há muitas perguntas a serem feitas ou que talvez, não tenham sido respondidas de forma satisfatória a quem me acompanhou até aqui. Me anima muito saber que há caminhos etnográficos a serem explorados. Além de que, como bem recorda Vagner Gonçalves da Silva (2015, p. 118),

O texto etnográfico em geral é uma redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do difícil exercício de alteridade realizado entre o antropólogo e seus interlocutores.

Neste sentido, considero importante aprofundar, entre outros aspectos, a compreensão do processo que levou à formação de uma maioria branca na *Casa*. Buscando identificar os percursos feitos pelos primeiros grupos ou “nichos” que ali chegaram, talvez mapeando suas relações sob uma perspectiva racial; pensar ainda aspectos que perpassam a questão da mobilidade e do acesso à *Casa*, sob um recorte de classe; também investigar a singularidade do recorte de gênero, considerando a experiência de mulheres negras que se tornam mães naquele contexto; e talvez, buscar melhor compreender o espaço do *Terreiro*, considerando sua institucionalidade a partir do campo da etnografia das instituições. Mas tudo isso são cenas para um outro percurso etnográfico, logo ali. Obrigado a quem me acompanhou até aqui. Axé!

## Referências Bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo : Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. “A cor do axé - negros e brancos no candomblé de São Paulo”. *Estudos Afro-Asiáticos*. n. 25. p.99-124. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 1993.
- BARBOZA, Edson Holanda Lima; MARIZ, Silvana Fernandes. “No Ceará não tem disso não? Negacionismos e povos indígenas e negros na formação social do Ceará”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 41, nº 87, 2021.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações das civilizações*. 2º volume. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.
- BEAUD, Stéphanie; WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BENTO, Cida. Branquitude e branqueamento no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 27-62, 2016.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BICUDO, Virgínia. “Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo”. In M. C. Maio (Org.), *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo - SP: Sociologia e Política, 2010.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. Brasiliense, 1983.
- BOAS, Franz. (1938) *A mente do ser humano primitivo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sérgio. (Org.). *Pierre Bourdieu: a economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 203-230.
- BOSI, Alfredo (Org). *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.
- BRITTO, Cristina. “O Puro e o Híbrido: o jogo de alteridades na formação representacional da Umbanda branca”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 29, 2019.
- BROWN, Diana. “Uma história da Umbanda no Rio”. in *Umbanda e Política. Cadernos ISER*, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ ISER, 1985.

BROWN, Diana. "O papel histórico da classe média na Umbanda". *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 1, maio 1977 (Não Paginado).

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, José Jorge de. *Studies of Afro-Brazilian cults: a critical and historical review of the main trends of thought*. Dissertação de Mestrado. Queen's University of Belfast, 1978.

\_\_\_\_\_. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, n. 15, ano 7, p. 107-147, julho. 2001.

\_\_\_\_\_. "Bases para uma aliança branco-negro-indígena na luta contra a discriminação étnica e racial no Brasil". *Cadernos Ceris*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 13-34, 2004.

\_\_\_\_\_. A economia do Axé. Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In: BRASIL (Org.). *Alimento: Direito Sagrado. Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2011, v. , p. 35-62.

\_\_\_\_\_. "Racismo Fenotípico e Estéticas da Segunda Pele". *Revista Cinética*, 2008.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CRUZ, Robson Rogério. "*BRANCO NÃO TEM SANTO*": *Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2015.

DAMÁSIO, Ana Clara Sousa. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

DELGADO, Davi Dias. *Cruzes e Encruzilhadas: Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP. 1998.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. FEU: Rio de Janeiro, 1942. disponível em: [https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C\\_autores/Congresso\\_de\\_Umbanda.pdf](https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf). Acesso em: 29 jan. 2024.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da “raça branca”)*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FRANÇA, Jonas. “Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no Candomblé: identidades, espaços e responsabilidades”. *Revista Calundu*. Vol.2, N.2. p. 55-81. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 30ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995 [1933].

GOMES, Raiza Feitosa. *Magistradas negras no Poder Judiciário brasileiro: representatividade, política de cotas e questões de raça e gênero*. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) — Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

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

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia. (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / organização Flavia Rios, Márcia Lima*, Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 75-93.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flavia. (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / organização Flavia Rios, Márcia Lima*, Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 127-138.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO SOU DA PAZ. *Violência armada racismo: o papel da arma de fogo na desigualdade racial*. [s.l.], 2022. Disponível em: [https://soudapaz.org/wp-content/uploads/2022/11/Violencia\\_armada\\_e\\_racismo\\_edicao\\_2022.pdf](https://soudapaz.org/wp-content/uploads/2022/11/Violencia_armada_e_racismo_edicao_2022.pdf). Acesso em 29 de jan. 2024.

hooks, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Tradução Bhuvi Libanio. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019. E-book.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.



LIMA, Ari; ALVES, Nana Luanda M. “Relações raciais, racismo e identidade negra no candomblé baiano de Alagoinhas”. *Educere et Educare*, [S. l.], v. 10, n. 20, 2015.

LIMA, Ari; ALVES, Nana Luanda M. “Vozes negras no candomblé baiano: Quando a raça importa e quando a raça não importa”. *Nau Literária*, [S. l.], v. 9, n. 2, 2013.

LIMA, Ari. “Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, [S. l.], v. 2, n. 51, p. 413 a 433, 2022.

LIMA, Emanuel Fonseca. “Racismo no plural: um ensaio sobre o conceito de racismos”. In: LIMA, Emanuel Fonseca [et al.] (Org.). *Ensaio sobre racismo*. São José do Rio Preto, SP. Balão Editorial, 2019.

LINDGREN-ALVES, José Augusto. “Metamorfoses dos Direitos Humanos, em Reprise”. *Revista Themis*, Fortaleza, v. 17, n. 1, pp. 107-124, jan./jun. 2019.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider: Ensaio e Conferências*. Trad. Stephanie Borges. 1. ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LOPES, Nei. *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LIMA, Ari. “Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, [S. l.], v. 2, n. 51, p. 413 a 433, 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MARQUES, Janote Pires Marques. “A Invisibilidade do Negro na História do Ceará e os desafios da Lei 10.639/2003”. *Poiésis*, Tubarão. V. 7, n. 12, p. 347 – 366, Jun./Dez. 2013.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, wanderson flor do. “Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 18, 2019.

NEPOMUCENO, Lidomar; DAMÁSIO, Ana Clara; CHAGAS, Juliana; VENANCIO, Vinícius; CABRAL, Flávia Freitas. “Onda negra, medo branco: o Coletivo Zora (PPGAS/UnB), suas histórias, lutas e perspectivas”. *Cadernos de Campo (USP)*, v. 31, p. 1-11, 2022.

NEPOMUCENO, Lidomar; DAMÁSIO, Ana Clara; SANTOS FILHO, Miguel; MOURA, Beatriz; CABRAL, Flávia Freitas; CHAGAS, Juliana; LOPES, Joyce Souza; VENANCIO, Vinícius. “Carta-Fala proferida em nome do Coletivo Zora na Mesa de Abertura do V Negras Antropologias - Ações afirmativas e posicionalidades: de quem

é essa luta?”. *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 17, p. 1, 2022.

ODARA, Thiffany. *Pedagogia da Desobediência: Travestilizando a Educação*. 1. ed. Salvador - BA: Editora Devires, 2020.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História Comparada) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, Marcos Davi de. *A religião mais negra do Brasil: porque negros fazem opção pelo pentecostalismo?*. Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

ORO, Ari Pedro. As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul. *XX Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 1996.

ORTIZ, Renato. “Imagens do Brasil”. *Revista Sociedade e Estado* – Vol. 28, n. 3, p. 609-633. [S.L], 2013.

PEIRANO, Mariza. “Etnografia não é método”. *Horizontes Antropológicos*, 20: p. 377-391, 2014.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PINHO, Osmundo. “A antropologia no espelho da raça”. *Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais*, Vol. 2 – n. 1 – 2019.

PIZA, Edith. “Porta de vidro: entrada para a branquitude”. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 63-100, 2016.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Editora Brasiliense, 23<sup>o</sup> edição, 1994.

RATTS, Alex. “A Diferença Negra e Indígena no Território: observações acerca de Fortaleza s do Ceará”. *GEOSABERES: Revista de Estudos Geoeducacionais*, vol. 7, núm. 12, 2016.

RATTS, Alex. “Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará”. *Revista Cadernos Ceru*. Série 2. n. 9 (1998).p.109-127.

REIS, Livia; TEIXEIRA, Jaqueline Moraes. “Religiões e raça”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 41(3): 1-295, 2021.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornelia. “Etnografia: saberes e práticas”. In: PINTO; Céli Regina J.; GUAZZELLI, César Augusto B. *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SANTOS, Jocélio Teles dos; SANTOS, Luiz Chateaubriand dos. "Pai de santo doutor: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos". *Afro-Ásia*, No.48, Jul-Dez., Salvador, 2013.

SARACENI, Rubens. *Umbanda Sagrada: religião, ciência, magia e mistério*. São Paulo: MAdras, 2001.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) — Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation among members of the Shango Cult of Recife, Brazil*. Tese de Doutorado. Queen's University of Belfast, 1984.

\_\_\_\_\_. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB, 1995.

SILVA, Bruno de Alcântara Conde da. *Raça e representação política no Brasil: um levantamento da representatividade negra no Congresso Nacional de 1982 a 2018*. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

SILVA, Joelcio Jackson Lima; FELIX, Thayná da Silva. "Aspectos básicos sobre o sujeito individual e a coletividade nas religiões de matrizes africanas". *Revista Calundu*, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 13, 2021.

SILVA, Maria Palmira da. "O Anti-racismo no Brasil: considerações sobre o estatuto social baseado na consciência racial". *Revista Psicologia Política*, São Paulo, n. 1, v. 1, pp. 37-65, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SILVEIRA, Hendrix. *Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul*. São Paulo (SP): Arole Cultural, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOARES, Cristiane Barbosa. *Interseccionalidade de gênero e raça na docência do ensino superior: representatividade, visibilidade e resistência*. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências) — Universidade Federal do Pampa, Uruguaiana, 2020.

SOUSA, Antônio Vilamarque Carnaúba de. *Da negrada negada: a negritude fragmentada - o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará*

(1982-1995). Dissertação (Mestrado em História Social) — Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

SOUZA, Leal. *O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2020.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileiro. Claros e escuros*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

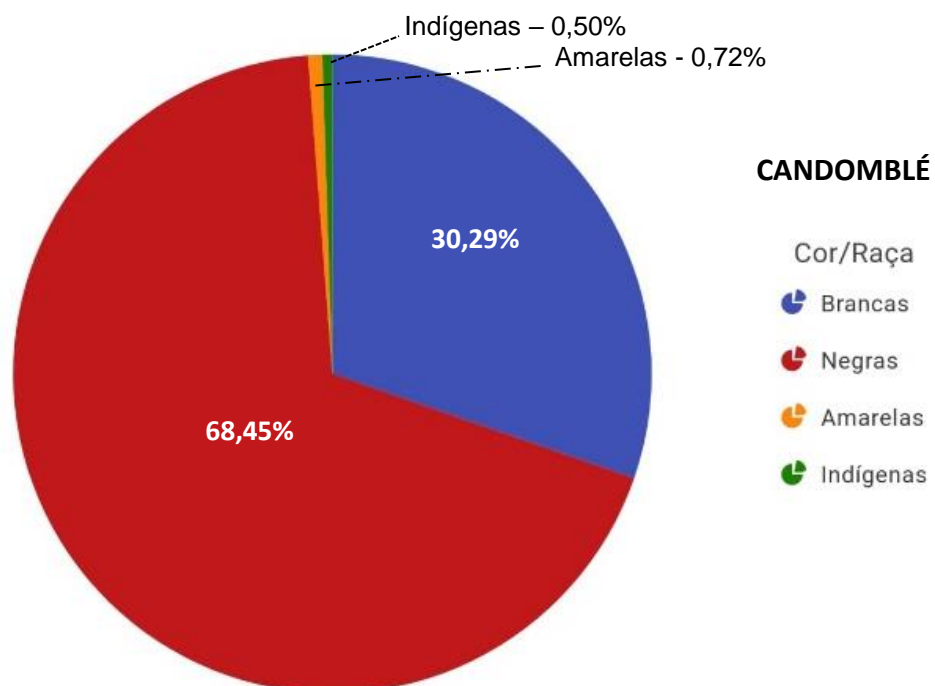
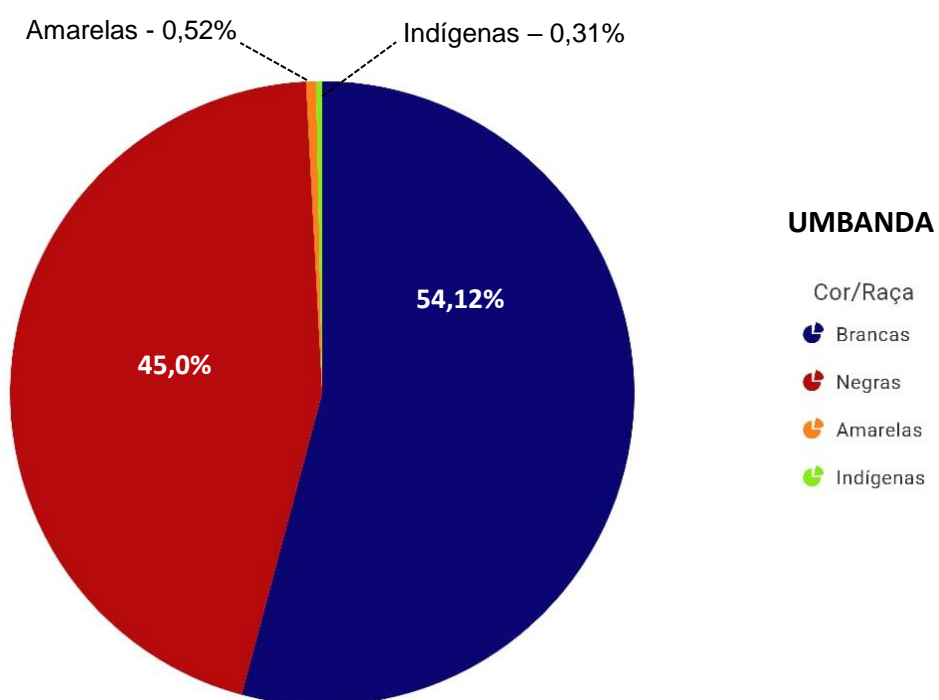
TEIXEIRA, Faustino. "Os dados sobre religião no Brasil em debate". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013.

## Anexo I

Dados do IBGE (2010) - População residente por cor ou raça e religião

TERRITÓRIO NACIONAL: total da população autodeclarada

Umbanda - 407.331; Candomblé - 167.363

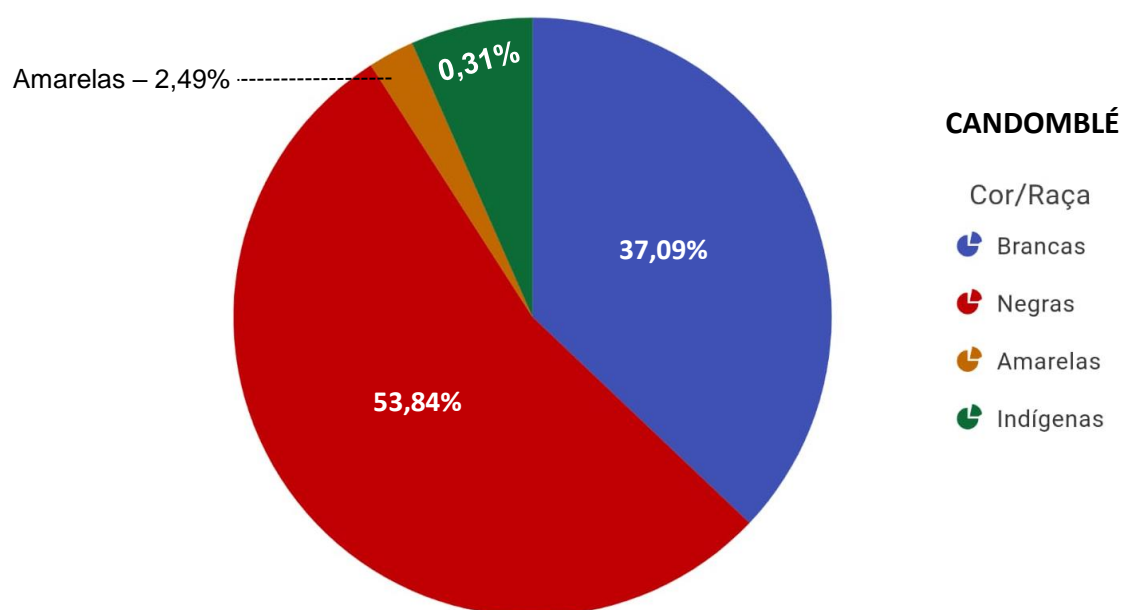
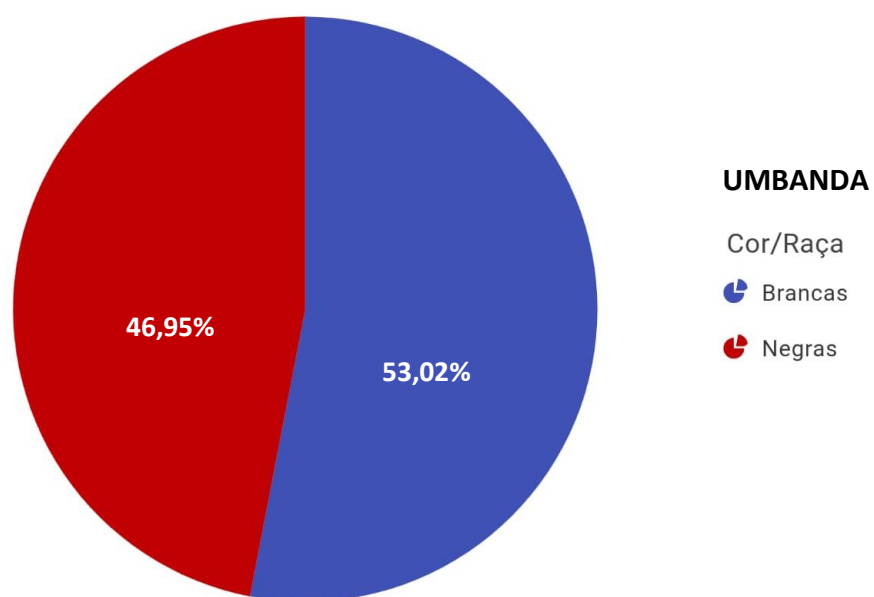


## Anexo II

Dados do IBGE (2010) - População residente por cor ou raça e religião

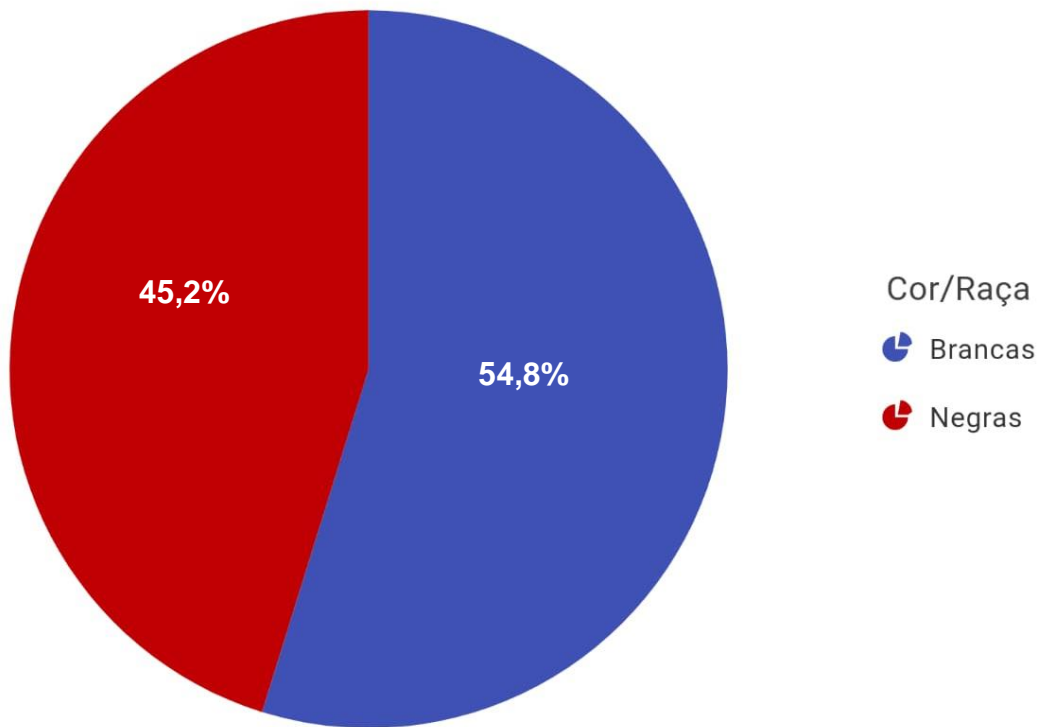
DISTRITO FEDERAL: total da população autodeclarada

Umbandistas - 3.33; Candomblecistas - 2.204



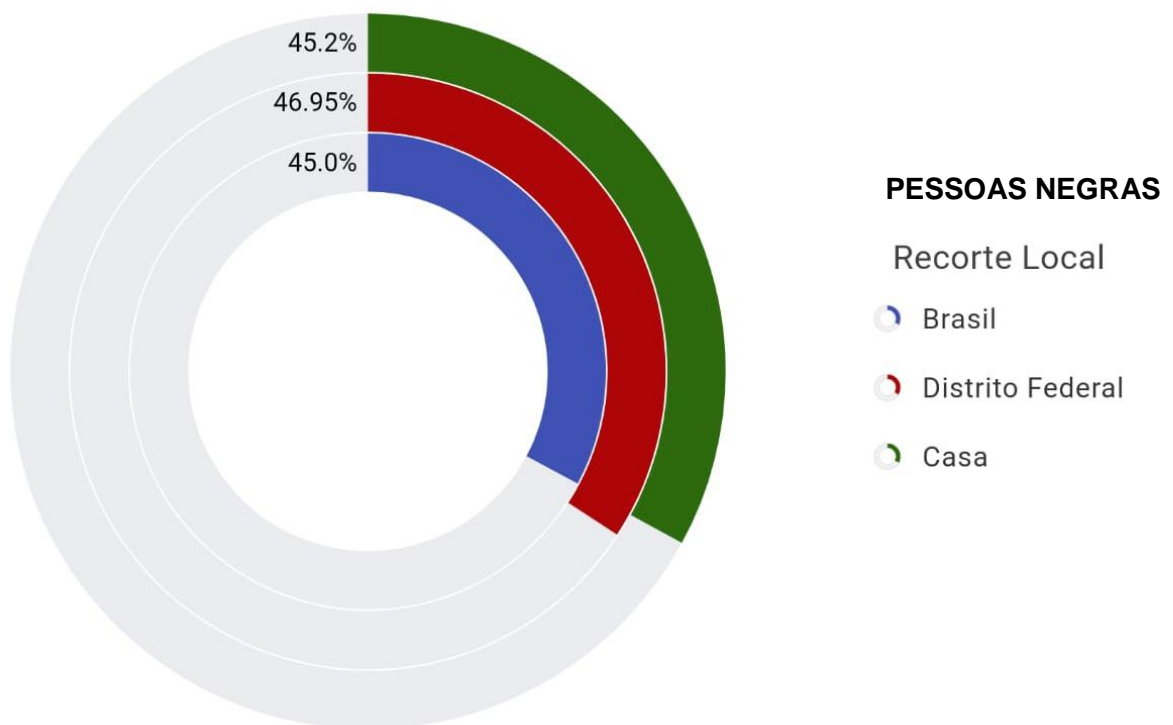
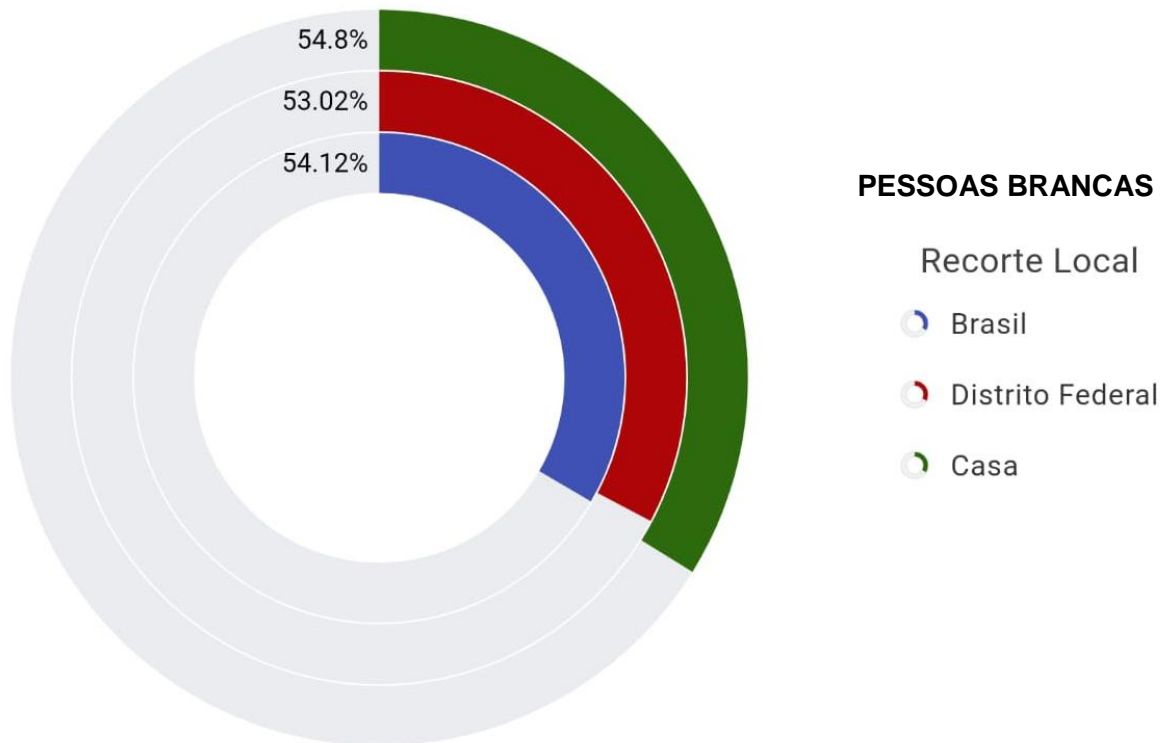
### Anexo III

#### Levantamento feito pelo autor (2022) - Umbandistas por cor ou raça Integrantes da Casa



## Anexo IV

### Levantamento feito pelo autor (2022)<sup>1</sup> - Umbandistas por cor ou raça Comparativo por localidade – Brasil; Distrito Federal; Casa



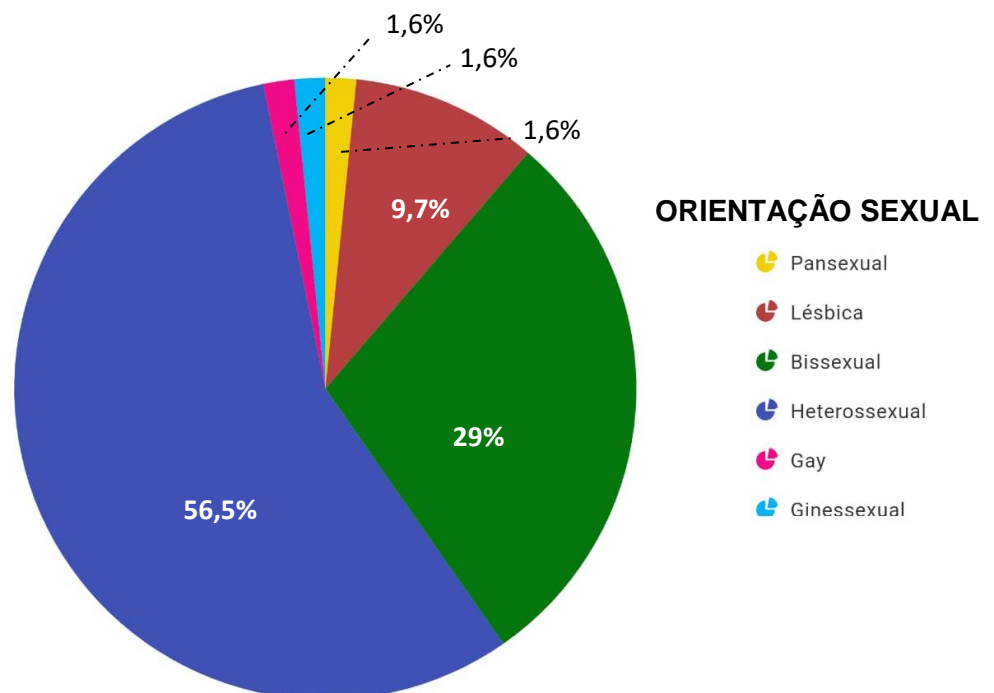
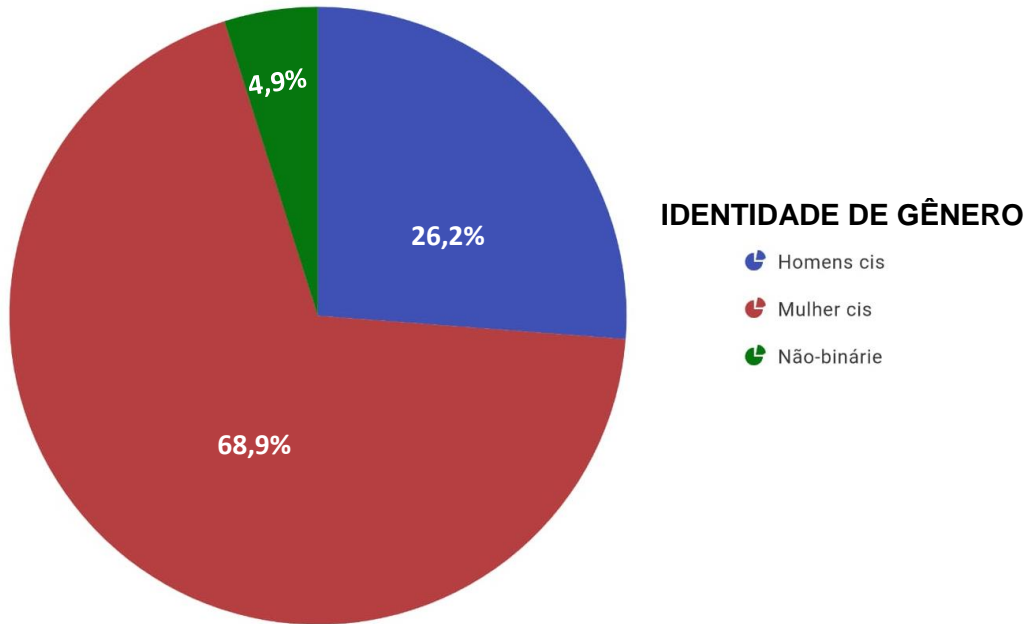
<sup>1</sup> Não foi possível saber o número exato de integrantes da Casa. Segundo a *yalorixá* Francisca, seriam cerca de 100 pessoas. Destas, 62 responderam ao levantamento. Os dados nacionais e distritais são do censo do IBGE (2010).



## Anexo V

### Levantamento feito pelo autor (2022) – Identidade de Gênero e Orientação Sexual

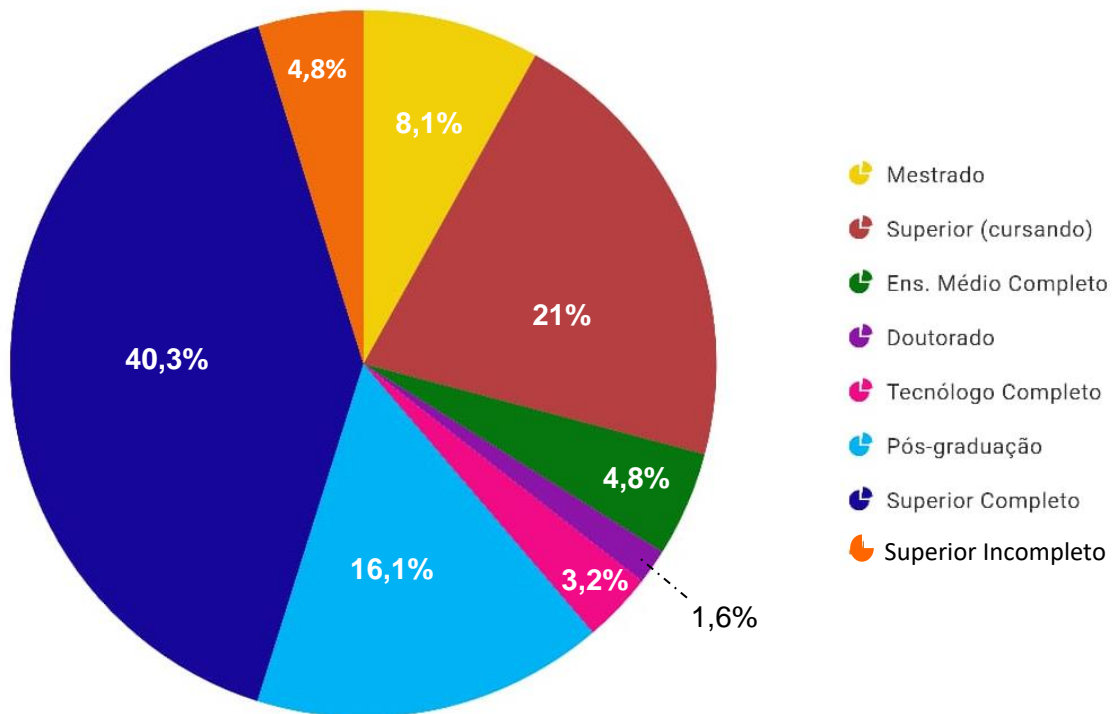
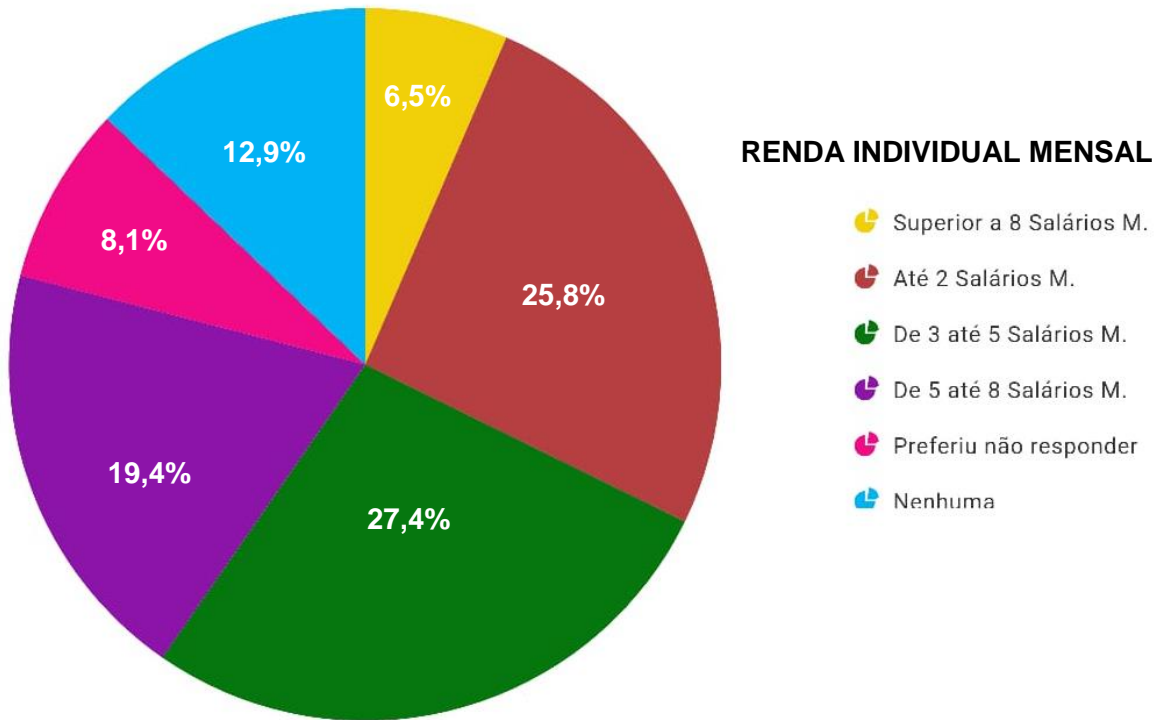
#### Integrantes da Casa



## Anexo VI

### Levantamento feito pelo autor (2022) – Renda Individual Mensal e Formação Escolar/Acadêmica

#### Integrantes da Casa

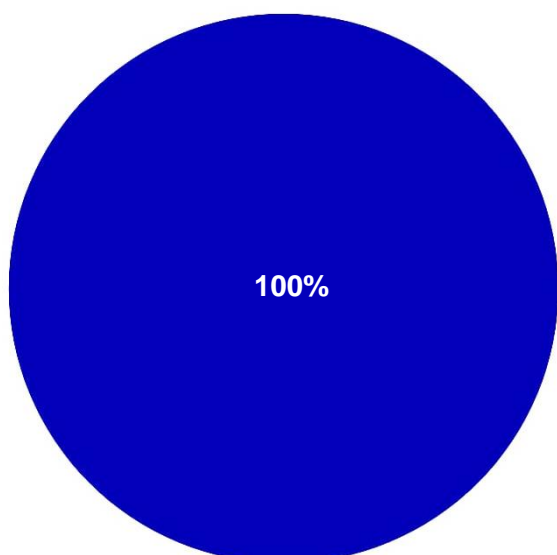


## Anexo VII

### Levantamento feito pelo autor (2022) – Percepções sobre o racismo no Brasil Integrantes da Casa

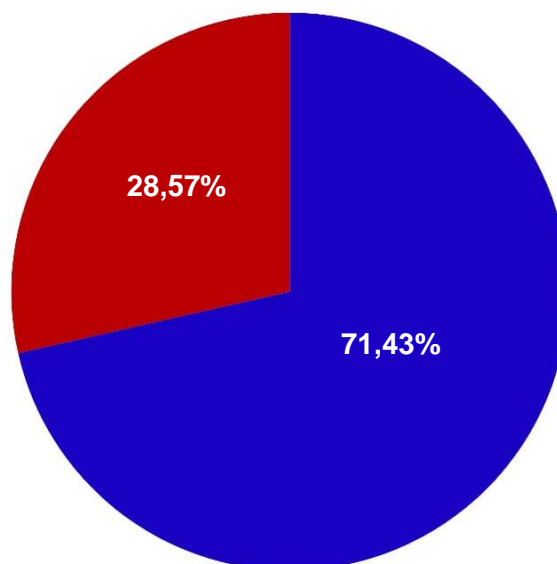
#### EXISTE RACISMO NO BRASIL? RESPOSTAS

Sim. Não. Não sei.



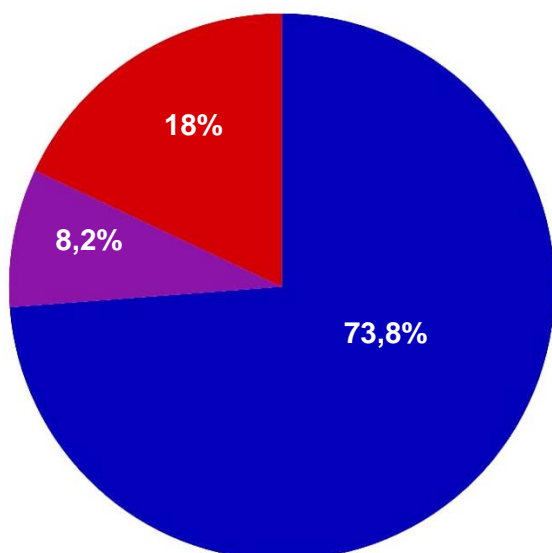
#### JÁ SOFREU RACISMO NO BRASIL? PESSOAS NEGRAS - RESPOSTAS

Sim. Não.



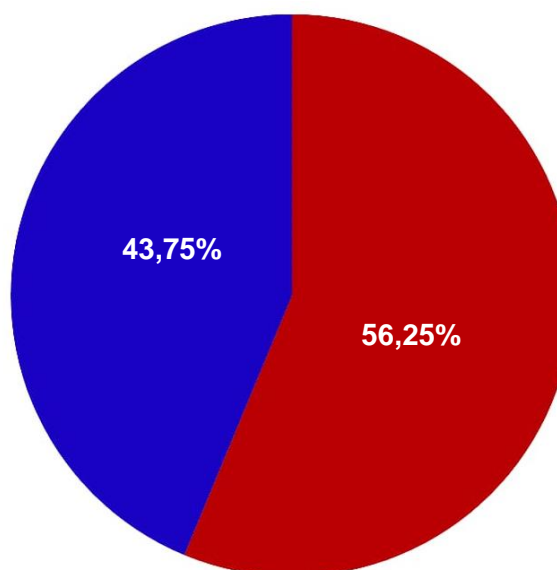
#### CONSIDERA QUE TEM OU JÁ TEVE ATITUDES RACISTAS? - RESPOSTAS

Sim. Não. Não sei.



#### RESPONDERAM “NÃO” OU “NÃO SEI”, SOBRE ATITUDES RACISTAS – POR COR/RAÇA

Negras Brancas



**Anexo VIII**  
**Roteiro de entrevista**

**PARTE I**

1. Há quanto tempo você é umbandista?
2. Há quanto tempo você está nesta Casa?
3. Por que você está nesta Casa? Por que ela, especificamente?
4. O que te levou para a Umbanda, qual foi a sua motivação-primeira para se aproximar da religião?
5. Você era de alguma outra religião antes de entrar na Umbanda? Qual?
6. Você está, atualmente, em outra religião além da Umbanda?

**PARTE II**

7. Você se sente acolhido na Casa?
8. Você já vivenciou alguma experiência na Casa que te gerou desconforto ou fez você se sentir desrespeitado?
9. Você já considerou deixar a Casa ou a Umbanda? Por que?

**PARTE III**

10. Qual a origem da Umbanda?
11. A Umbanda tem influência de outras religiões e espiritualidades? Quais?
12. Você concorda com a afirmação de que “Orixá não tem cor”? Por que?

**PARTE IV**

13. Na sua percepção, qual o perfil racial das pessoas que compõem a Casa? Qual seria o motivo dessa configuração?

14. Você considera que essa configuração racial interfere de alguma nas relações na casa?

15. Você considera que essa configuração racial tenha alguma influência no modo como a Casa vivencia a Umbanda?

16. O fato de ser uma casa de maioria branca, foi ou é motivo de incômodo para você? Por quê?

## **PARTE V**

17. Qual a sua opinião acerca da afirmação, por parte de algumas pessoas, de que a “Umbanda é branca”?

18. Qual a sua percepção sobre casas de Umbanda que fazem a escolha de não usar determinados instrumentos (como o atabaque)?

19. Você acha que o Brasil é um país racista? Por quê?

20. Você se considera uma pessoa racista? Por quê?

21. Você já foi vítima de racismo?

22. Você considera que há, por parte da sociedade brasileira, intolerância religiosa para com a Umbanda? Se sim, o que motivaria essa intolerância?

23. Você já foi vítima de discriminação por ser umbandista? Se sim, por que você acha que ocorre esse tipo de discriminação?

24. Há algo que não lhe foi perguntado nesta entrevista, mas que você gostaria de falar?