

# RELAÇÕES RACIAIS, RACISMO E IDENTIDADE NEGRA NO CANDOMBLÉ BAIANO DE ALAGOINHAS

RACE RELATIONS , RACISM AND BLACK IDENTITY IN THE BAHIAN CANDOMBLE ALAGOINHAS

Ari Lima

Nana Luanda M. Alves



Vol.10 Número 20

jul./dez .2015

p. 585 - 598

**RESUMO:** De um modo geral, os estudos sobre religiões de orientação africana no Brasil se detêm sobre o modo como estas religiões se organizaram, destacando o maior ou menor grau de sincretismo em relação à religião católica ou o grau de preservação de valores e rituais tidos como originalmente africanos. Embora tenha sido constituída por negros, africanos ou descendentes, ao longo do tempo as religiões de orientação africana passaram também a agregar brancos ou mestiços sem que aparentemente as hierarquias e tensões geradas pelo racismo e desigualdade racial interferissem na prática religiosa. Este trabalho propõe identificar a prática religiosa do candomblé em Alagoinhas, seu público constituente em termos de identidade racial, supostas relações raciais e o dinamismo destas relações nos espaços destas práticas religiosas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Raça. Alagoinhas. Religião. Candomblé.

**ABSTRACT:** In a general way, studies on african religions guidance in Brazil have about how these religions were organized, highlighting the greater or lesser degree of syncretism in relation to the Catholic religion or the degree of preservation of values and rituals taken as originally africans. Although it was constituted by black, african or descendants, over time the african guidance religions also started to add white or half-breed without apparently hierarchies and tensions generated by racism and racial inequality interfering in religious practice. This work proposes to identify the religious practice of candomblé in Alagoinhas, their constituent public in terms of racial identity, alleged racial relationships and the dynamics of these relationships in the spaces of these religious practices.

**KEYWORDS:** Race. Alagoinhas. Religion. Candomblé.

Contrariando a tendência da maioria dos trabalhos sobre práticas religiosas afrobrasileiras, neste trabalho, propomos uma discussão sobre prováveis relações raciais e o

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Professor Permanente e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Campus II/UNEB). arilima2004@uol.com.br.

<sup>2</sup>Graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Bolsista de IC pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia FAPESB - 2012-2014). Desenvolve pesquisa sobre relações raciais e a história do candomblé em Alagoinhas, Bahia. nanaluanda2@gmail.com.

dinamismo destas relações em terreiros de candomblé da cidade de Alagoinhas, localizada no litoral norte, a 120 km de Salvador, capital do estado da Bahia. De antemão, acreditamos ser necessário apresentar alguns conceitos e posicionamentos fundamentais. Neste sentido, recusamos definir e categorizar o candomblé como uma “religião de matriz africana”. Em vez disso, inspirados na definição de Sidney Mintz e Richard Price (2003) para uma “cultura afro-americana”, preferimos referi-lo como uma religião de orientação africana. Ou seja, por um lado, acreditamos que esta religião se formou e permaneceu ao longo da história através do empenho de africanos e descendentes que, no Brasil, reconstituíram laços de parentesco, assim como rituais e mitos de deuses originalmente cultuados em África. Por outro lado, observamos que esta religião, como tal, foi determinada historicamente, social e culturalmente pelo modelo de colonização portuguesa, pelo longo período de escravidão negra e permanente hegemonia branca. Logo, é uma religião que remete à África, mas que não pôde prescindir da realidade histórica, social e cultural onde se encontravam seus fundadores. Em suas variações no Brasil, esta religião tem agregado majoritariamente negros, mas também mestiços e brancos. Tem se constituído como uma reserva de memória, de relações e laços sociais supostamente africanos, mas também de aspectos gerados durante a colonização, a escravidão e o pós-escravidão, tal como o sincretismo cultural e religioso, a experiência da raça, do racismo e das desigualdades raciais.

Do mesmo modo, é preciso esclarecer nossa compreensão da noção de raça e da prática do racismo no contexto brasileiro e, particularmente baiano. Isso se faz necessário, primeiro, porque atentamos para a controvérsia no modo como se define e se compreende a raça e o racismo em diversos autores e no senso comum, segundo, porque estamos certos que a raça e o racismo incidem diretamente sobre a constituição da identidade negra, sobre as relações de poder entre negros e brancos, sobre as políticas de estado e sobre processos de legitimação de práticas que discriminam uns em detrimento de outros.

Ao analisar estudos clássicos sobre as relações raciais no Brasil (FREYRE, 1989; PIERSON, 1967; LANDES, 1967; RAMOS, 1988; AZEVEDO, 1996; WAGLEY, 1963) percebe-se que a preocupação da elite racial do país com a alta taxa de miscigenação produziu ideologias que se relacionam e se complementam, e que, por sua vez, foram responsáveis por influenciar a forma de pensar da sociedade. A revisitação dos estudos de autores clássicos foi feita aqui na perspectiva de que para se compreender as relações raciais no Brasil, é necessário percorrer o processo histórico de construção da nossa sociedade e entender o lugar que a raça teve nesse processo. Nestes autores, predomina a ideia de que no Brasil constituiu-se uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social das pessoas de cor a cargos oficiais ou as posições de prestígio. Essa ideia, bastante difundida tanto na Europa como nos Estados Unidos, ressaltava ainda que as relações entre senhores e escravos eram até harmônicas e que a escravidão no Brasil teve um caráter mais humano e suportável. Nesse contexto, acabou-se considerando que os problemas que a população negra enfrenta não são muito diferentes dos da maioria dos pobres que existem no país; ou seja, o que ocorreria aqui não seria um problema de racismo ou discriminação, mas de falta de inserção dessa população em condições de trabalho e vida melhores.

A nosso ver, a descrição das relações raciais brasileiras gerou duas correntes de pensamento: aquela que buscou enfatizar as maravilhas da miscigenação e subestimou as desigualdades raciais e o racismo; e outra que enfocou o problema do racismo e da desigualdade racial, mas que não deu devida atenção ao papel da miscigenação. O que fica evidente ao analisarmos essa produção clássica é o engajamento destes autores com uma política racial bem definida, que objetivava demonstrar uma convivência de raças e etnias diferentes com poucas tensões e colocar o Brasil como um exemplo de democracia racial.

Portanto, em relação à noção de raça, nossa referência são os cientistas sociais que entendem os fatos culturais como construções intelectuais e ideológicas com impactos reais

sobre o mundo e desta forma defendem a utilização do conceito de “raça”, considerando que a ideia da raça é utilizada pelas pessoas no mundo real com propósitos e consequências diversas (ver BANTON, 1977; GUIMARÃES, 1999). Neste sentido, a recorrência e a utilização do conceito de raça se faz necessária na medida em que determinadas estruturas de dominação e discriminação só se fazem inteligíveis se fundamentadas numa teoria onde a ideia de raça é central. Aqui delimitamos, então, a noção de raça que norteia esse estudo: ou seja, a raça como um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural e que se limita ao mundo social. Partindo dessa colocação, como escreve Guimarães (1999, p.31), “não é necessário reivindicar nenhuma realidade biológica das raças para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos”.

Outra discussão importante, para nós aqui, se fixa no campo da construção da chamada “identidade negra”. É evidente que falar sobre a formação das identidades não é simples. As pesquisas realizadas no campo da história cultural contribuíram para pensar a identidade como uma construção simbólica, organizada a partir da ideia de pertencimento. Tomada enquanto representação, a identidade é capaz de produzir coesão social, permitindo a identificação do indivíduo frente à coletividade (PESAVENTO, 2004, p.89-90). Compreendemos, portanto, as identidades como construções múltiplas que se formam por meio de apropriações e ressignificações culturais complexas, gestadas pelas experiências dos grupos e indivíduos que interagem. Nesse sentido, não seria possível pensar uma “identidade negra” única e fixa, já que esta resulta tanto de elementos ligados à autoidentificação, quanto de sentidos impostos pelo “outro”.

A maneira como se delinearão as relações raciais no Brasil influenciou de forma significativa a constituição da identidade negra. 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 a ascensão social. Como afirma Munanga,

a maior parte da população afro-brasileira vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizam os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletiva (MUNANGA, 2004, p. 96).

Por outro lado, se o racismo fez com que parte da população negra desvalorizasse sua origem racial, é importante sinalizar que no Brasil, reconhecer-se como negro é também assumir uma identidade contra-hegemônica. Do mesmo modo, os processos de resistência cultural que se constituem a partir da manutenção de valores e práticas diferentes daqueles impostos pela cultura dominante, acabam funcionando como importantes mecanismos de luta para aqueles sujeitos historicamente excluídos das posições de poder. A preservação ou a atualização de elementos diferenciadores, na qual se baseia a construção da identidade, possui de algum modo uma dimensão política que subverte diversas imposições, deslegitimando a dominação em seus sentidos, objetivos e significados. No contexto dos africanos ou afrodescendentes no Brasil, o campo da religião, das crenças e das práticas rituais parece ter sido o domínio por excelência dessa resistência cultural e identitária.

## **Candomblés de Alagoinhas na contemporaneidade**

Entre os anos 2012-2014, realizamos um levantamento da prática religiosa de orientação africana na cidade de Alagoinhas. A partir disso, salientamos que o candomblé, vertente que damos ênfase, é uma religião viva e como tal sofreu alterações ao longo do tempo, de modo que sua constituição não se dá, hoje, da mesma forma que em outros tempos. Portanto, nossa análise tentou focar não só as continuidades, mas também as diferenciações que, em certa medida, podem explicar ou apontar indícios importantes sobre a constituição dessa prática religiosa.

Para efeito de delimitação, o levantamento foi realizado apenas no perímetro urbano da cidade. Prosseguimos com a localização e identificação dos terreiros de candomblé existentes e, posteriormente, com a realização de visitas de observação e coleta de depoimentos. Os terreiros encontrados dividem-se em nações de candomblé (LIMA, 1984) e a noção de pertencimento a determinada nação ainda é importante para o universo religioso alagoinhense.

Na primeira fase da pesquisa foram encontrados 10 terreiros pertencentes à nação ketu. No entanto, na segunda fase, tivemos acesso aos dados do levantamento realizado durante o segundo semestre de 2013 pela sede regional da FENACAB (Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro), órgão responsável pelo registro dos terreiros. De acordo com esses dados, a área urbana da cidade (sede) possui 30 terreiros de candomblé: sendo 18 pertencentes à nação angola e 12 pertencentes à nação ketu, apesar de nem todos possuírem registro oficial no órgão.

Analisando esses dados percebemos que o campo religioso de orientação africana em Alagoinhas é majoritariamente composto pelos terreiros pertencentes à nação angola. De fato, os primeiros terreiros fundados na cidade eram identificados como pertencentes a essa nação. No entanto, o que podemos constatar é que, apesar da existência da maioria de terreiros angola, os terreiros ketu possuem uma maior popularidade, são mais conhecidos e mais famosos na cidade. Um dos nossos entrevistados nos informou que

essa proliferação de ketu começou há poucos anos. A partir do momento que o pessoal antigo do angola foi falecendo, o ketu veio levantando. Aqui o terreiro de ketu que eu conheci, o primeiro foi esse João, eu andava lá. Mas ele tocava o ketu e por ter mais pessoas do angola, ele fazia mais no angola. Agora é muito recente essa coisa de ketu aqui em Alagoinhas, é muito recente, num é velho não (Entrevistado E em 10/04/2014).

Outras pesquisas já realizadas sobre o tema na cidade corroboram este ponto de vista:

Em Alagoinhas, durante muito tempo, prevaleceram os terreiros da nação angola. Esta supremacia banto começou a sofrer modificações em torno dos anos 1990, quando começam a chegar à cidade os primeiros terreiros ketu. Apesar de terem sido inicialmente rejeitados pela comunidade de terreiro alagoinhense, o modelo ketu rapidamente se espalhou. Não houve uma leva de novos terreiros sendo fundados, mas redefinições identitárias. Os terreiros identificados com o modelo angola vão, pouco a pouco, adaptar-se a esta nova nação (NASCIMENTO, 2012, p. 32).

A predominância de terreiros angola na cidade contrasta com a popularidade alcançada pelos terreiros ketu. Esta é uma questão importante, primeiro, porque, provavelmente devido a essa “popularidade”, os terreiros ketu constituíram um campo de acesso mais fácil à pesquisa que os terreiros angola. Segundo, porque as entrevistas revelaram a existência de uma divergência, mesmo que não exposta diretamente por todos, entre os adeptos das duas nações. Na perspectiva de um adepto da nação angola,

Existe sim o preconceito dentro das próprias nações do candomblé, essa rivalidade. Porque tem sete nações no candomblé: o angola, o ketu, o alaketu, o jêje, o fon, o congo e o ijexá. Hoje o predominante, o fortemente cultuado é o angola, o congo, o ketu e o alaketu. São as quatro nações que, vamos dizer são duas, porque são ramificações: angola-congo e ketu-alaketu. Mas a nossa nação irmã, de ketu, tem essa arrogância com a outra nação, com nós angoleiros [...]. Chamam a nossa nação até de “umbanda melhorada”. Quer dizer, desfazem da umbanda e chamam a nação de angola de “umbanda evoluída”. No entanto, não sabem eles, que a nação de angola foi a primeira nação que chegou ao solo da Bahia. Foram os bantos que chegaram pra cá. Então, a própria palavra candomblé descende do nosso alfabeto. Não é iorubá, é banto. Não vem do dialeto iorubá. Quem próprio nomeou a religião. Que a religião era só culto ao orixá, não tinha nome; quem nomeou candomblé foi a nação de angola. É o que falta. É o respeito que as outras nações, sobretudo a nação de ketu, tem que ter com a nação de angola, que não tem. Então existe ainda esse tipo de rivalidade (Entrevistado M em 31/01/2014).

Como observamos, a divergência é pautada por temas como legitimidade, tradição e pureza. Percebemos nos discursos que enquanto o candomblé ketu é tido como sinônimo de pureza e legitimado como mais próximo dos valores africanos, aquilo que se encontra fora desse universo, ou seja, o candomblé angola, é apontado como uma “religião impura”, deturpada e distante daquilo que originalmente se cultuava em África. Assim, como argumento, os terreiros ketu utilizam o discurso de pureza para atacar os terreiros angola, comparando-os com as práticas de feitiçaria e com a umbanda. Por sua vez, os terreiros angola consideram sua nação como a mais antiga na prática do candomblé e argumentam que teria sido a nação angola aquela que deu origem ao próprio candomblé ketu.

É importante colocar que esse é um debate presente não só entre os adeptos do candomblé, mas também em diversos autores que pesquisaram as religiões de orientação africana no Brasil e que aqui tomamos como referência (RODRIGUES, 2005; CARNEIRO; 2008; BASTIDE, 1985). Desde o século XIX, esses pesquisadores privilegiaram em seus estudos históricos ou antropológicos, o grupo de africanos iorubás e sua tradição religiosa como modelo de organização do candomblé. Assim, quando se pretende identificar e descrever a presença de uma herança africana na Bahia e no Brasil, geralmente se recorre à tradição iorubá-ketu. Ao elegerem essa tradição como modelar, os pesquisadores acabaram desprezando as importantes contribuições das manifestações religiosas bantos para a formação do candomblé. Isso repercutiu não só no meio acadêmico, mas também na visão do senso comum e nas relações do povo de santo.

No entanto, ao que parece, pelo menos em relação à prática afro-religiosa alagoanhense, os discursos originados dessa disputa são utilizados na tentativa de legitimar os terreiros, cada um a sua maneira. Essa conclusão foi feita a partir da identificação de discursos ambíguos e de práticas que se entrelaçam: os terreiros que se dizem pertencentes à nação angola possuem elementos da nação ketu, e o contrário também ocorre. Isso reforça a perspectiva de que o termo nação, para além de designar modalidades de ritos e forma de organização, é também um manejo político e ideológico que funciona como um fator de identificação coletiva e legitimação social (PARÉS, 2007, p. 101).

No que diz respeito à distribuição geográfica dos candomblés, observamos que os terreiros permanecem localizados em bairros populares, nos quais a população é constituída em sua maioria por negros e mestiços pobres. Aqueles terreiros que, por ventura, se localizam em bairros de classe média, encontram-se afastados das demais casas da rua, geralmente em sítios com grande área verde. Cabe notar que há também casas localizadas próximas ao centro urbano. São terreiros com um caráter doméstico, localizados em espaços pequenos, geralmente no interior da casa da mãe ou pai de santo. No entanto, esse não é um fenômeno novo. A questão da territorialização dos candomblés foi caracterizada por Edison Carneiro como um “fenômeno de cidade”, estando os cultos, já no século XVIII,

localizados no quadro urbano ou suburbano, com algumas exceções no meio rural. Assim, tomando como exemplo a Bahia e priorizando o modelo nagô, o autor afirma que

O culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadro rural – ou seja, a fazenda ou a mata. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade, que só viria a ter nos centros urbanos. Ora, o modelo nagô se sobrepôs as diferenças tribais em matéria religiosa exatamente quando a massa escrava, acompanhando o fazendeiro e o minerador, se adensava nas cidades, ocupando-se em misteres diversos daqueles para os quais chegara ao Brasil (CARNEIRO, 2008, p. 11).

No caso específico de Alagoinhas, a presença de terreiros no centro urbano pode estar ligada a outra característica dos candomblés da cidade: o pequeno número de pessoas que forma a comunidade de cada terreiro. Os candomblés possuem um grupo menor de pessoas que mantém cotidianamente as principais atividades de culto e um grupo maior de filhos de santo que se fazem presentes nas festas e nos rituais mais importantes, mas, em geral, são grupos pequenos. É possível que essa menor complexidade organizacional possibilite o funcionamento dessas congregações religiosas nos pequenos espaços do centro urbano. Essa característica difere bastante dos terreiros tradicionais encontrados, por exemplo, em Salvador e Cachoeira, famosos pela constituição de grandes e extensas famílias de santo.

Não localizamos em Alagoinhas a prática “individual” (PARÉS, 2007, p. 140) de culto e, para o que aqui nos propomos, a prática em comunidade é o modelo que nos possibilita uma melhor análise. Essa característica “individual” só aparece quando direcionamos a observação para os chefes dos terreiros, ou seja, os pais e mães de santo e, ainda assim, tratam-se de questões ligadas à liderança e ao caráter pessoal (e não necessariamente individual) que esta assume.

É importante ainda notar “que nem sempre houve pais e mães e que, antigamente, o candomblé era, nitidamente, um ofício de mulher” (CARNEIRO, 2008, p. 111). Além de Carneiro, a pesquisa da antropóloga Ruth Landes também argumenta que o candomblé foi, desde seu início, conduzido pelas mulheres. No entanto, Nicolau Parés (2007) adverte que apesar das mulheres constituírem maioria entre os participantes da religião, a superioridade feminina na liderança das congregações religiosas seria um fenômeno recente, atingido apenas no período do pós-abolição. Para o autor, o caráter masculino das lideranças religiosas na Bahia do século XIX, seria uma herança das culturas da África ocidental e central. Em África, atribuíam-se aos homens um maior status religioso e esse prestígio foi mantido na Bahia enquanto houve africanos. O “poder do feiticeiro africano” foi utilizado pelas lideranças religiosas para manter sua hegemonia. Apenas a partir do século XX, quando a presença dos africanos foi diminuindo, as mulheres crioulas assumiram a liderança de forma majoritária (PARÉS, 2007, p. 145).

Em Alagoinhas, entretanto, dos terreiros observados, doze são chefiados por homens e dezoito por mulheres. Não foi possível identificar se essas diferenças de gênero interferem no prestígio social das casas, mas é perceptível a grande influência exercida por algumas mães de santo no ambiente comunitário. O prestígio dessas mulheres advém da autoridade que elas passam a ter pelas suas qualidades: conhecimento, domínio, força, eminência, carisma, assim como das suas conturbadas trajetórias de vida à frente de suas unidades familiares. Seus terreiros, muitas vezes, constituem centros de mobilização para o enfrentamento da pobreza e das desigualdades sociais, prestando serviços em diversas áreas e assumindo, inclusive, responsabilidades que deveriam ser do poder público.

A ênfase dada aqui ao aspecto das lideranças femininas difere da análise feita por autores como Carneiro (2008) e Landes (1967) que apontavam para um lugar social cuja origem se encontrava num princípio religioso previamente estabelecido e para a existência de um tipo ideal feminino na organização religiosa – ou seja, papéis de liderança femininos,

exclusivamente. É importante colocar que a existência deste papel independe de seu preenchimento por pessoas singulares e independe, também, quase sempre do sexo biológico a que estas pessoas pertencem. 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.

Até aqui tecemos considerações gerais acerca da prática afro-religiosa em Alagoinhas na contemporaneidade, fazendo referências a autores fundamentais e ao processo de formação inicial do candomblé na cidade. O levantamento de terreiros existentes, sua localização e demais características discutidas, além de úteis para o mapeamento dessa prática, permitiram observar as peculiaridades no contexto de uma cidade localizada no interior do estado, já que, de um modo geral, os estudos sobre religiões de orientação africana na Bahia concentraram suas análises sobre as regiões de Salvador e Cachoeira – locais onde tradicionalmente teria havido o desenvolvimento destas práticas. Portanto, ampliamos o campo de pesquisa para uma região que ainda não foi devidamente estudada.

### **Tensões raciais no universo dos candomblés de Alagoinhas**

Desde o final do século XIX, as religiões de orientação africana seguramente são um dos temas mais estudados no que diz respeito à problematização da presença africana e negra no Brasil. Como já dissemos antes, embora pouco explorada, a experiência da raça, do racismo e das desigualdades raciais se constitui num aspecto importante também no contexto do candomblé (AMARAL e SILVA, 1993; ORO, 1996). Propondo problematizar estes temas no âmbito religioso, tentamos alargar a compreensão do significado da prática religiosa para o negro, mas também o que sejam a raça, as relações raciais, o racismo onde, a princípio, não deveriam estar ou parecem não estar.

Neste sentido, embora tenhamos observado e coletado depoimentos em vários terreiros, privilegamos o estudo de caso de um terreiro de Alagoinhas. Desta forma, escolhemos um terreiro ketu, o Ilê Axé Oyá Ladê Inan, fundado em 2008. Neste terreiro, foram realizadas visitas de observação e entrevistas com a chefe da casa e seus outros membros: filhos de santo, iniciados e frequentadores. A escolha se deu pelo perfil dos membros do Ilê Axé Oyá Ladê Inan. A maioria destes são artistas ou pessoas ligadas à arte. No terreiro há também grande circulação de intelectuais, acadêmicos e pessoas com acesso a outros conhecimentos – o que difere de certa maneira das demais casas observadas.

A nosso ver, o candomblé não representa somente um complexo sistema de crenças que alimenta o comportamento religioso de seus membros. Ele se constitui também como uma fonte e herança cultural dinâmica, geradora permanente de valores e comportamentos que se sobrepõem à dimensão religiosa. Logo, o candomblé precisa ser entendido de uma forma mais ampla que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma maneira especial de interação de seus membros com os elementos do meio social.

Sobre essa função social exercida pelo candomblé, Roger Bastide (1985) nos informa que a religião africana, nos tempos da Colônia e também posteriormente, passou a ser entendida como um fator de ajustamento do indivíduo à sociedade. No seio de uma sociedade de estrutura escravista, o negro não podia se defender materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos e refugiou-se nos valores místicos. A religião desempenhou um papel fundamental na resistência contra o branco, sendo portanto, uma resistência religiosa e social (BASTIDE, 1985; PRANDI, 1997). Enquanto a

abolição desagregou a comunidade negra, o candomblé serviu de refúgio e de apoio para esta população. Pela função social que exerceu, e de certa forma ainda exerce, e por ter sido reconstituído no Brasil pelos africanos e seus descendentes, o candomblé ficou conhecido tradicionalmente como uma “religião negra”, que serviu como instrumento de solidariedade para os membros dessa raça. Isto não significa, porém, que ele não era frequentado por uma população não negra pobre. Sabemos que desde os seus primórdios os candomblés receberam indivíduos da elite branca e essa presença era estimulada pelos sacerdotes negros, como estratégia de legitimação e de proteção da religião (REIS, 2008).

Ainda assim, o candomblé permaneceu circunscrito às populações negras, como religião étnica, até a década de 60. A partir desse período, ocorreram na religião diversas transformações. Entre elas, sua expansão no meio urbano e num mundo capitalista, a ênfase em um caráter de religião universal, aberta a todas as raças, classe sociais, gêneros e modos de vida. Deixou de ser uma religião étnica para ser uma religião de todos, delimitando uma nova configuração racial e de classe (SILVA e AMARAL, 1996).

A importância que a raça assume, hoje, dentro das comunidades de terreiro pode ser caracterizada como uma forma de resistência cultural e de construção de uma identidade. No entanto, já não se observa uma separação racial explícita, como ocorria no início da formação do candomblé. Nos terreiros de candomblé de Alagoinhas, por exemplo, ainda podemos encontrar uma maioria fenotipicamente negra (ainda que nem sempre se defina como tal) e mestiça entre os adeptos e frequentadores, mas a presença de pessoas fenotipicamente brancas é crescente.

A maioria de nossos entrevistados perpetua o discurso da não existência de tensões raciais no âmbito religioso e, aparentemente, isso se mantém em relação à hierarquia dentro do terreiro. Os 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. Como colocou um dos entrevistados, “se você tem dinheiro, tudo fica mais fácil. Sem dinheiro você consegue, mas demora um bom tempo” (Entrevistada S em 20/03/2013).

Se lembrarmos de que historicamente a parcela branca de nossa população sempre foi, e ainda é mais favorecida economicamente que a parcela negra, a afirmação acima pode nos indicar que o acesso dos brancos - e seu *status* dentro do candomblé - acaba sendo facilitado pela utilização do dinheiro como recurso, situação equivalente, aliás, a outros contextos já estudados (PINTO, 1998; HASENBALG, 1979). A propósito, ao pesquisar a questão racial nos candomblés paulistas, Rita do Amaral e Vagner da Silva perceberam que

[...] o acesso crescente de brancos de classe média, muitas vezes intelectualizados, aos cargos mais altos da estrutura hierárquica [ogãs e equeudes] e principalmente a chefes de terreiro [pais ou mães de santo] tem gerado certas respostas por parte dos negros que mostram a existência de conflitos relacionados às possibilidades de obtenção de prestígio e poder no interior da comunidade religiosa (AMARAL e SILVA, 1993, p. 100).

Esses autores afirmam também que os brancos procuram o candomblé, quase sempre, na tentativa de resolver problemas que em outras instâncias não conseguiram solucionar. Sua entrada na religião está frequentemente ligada a sua condição financeira e à utilização do dinheiro; através dele, os brancos têm a possibilidade de contornar o “sinal negativo” que a raça lhes confere. Por outro lado, para Bastide, a utilização do dinheiro está relacionada à troca, a uma manutenção do equilíbrio das forças que atuam no candomblé.



“[...] se é preciso pagar para consultar Ifá, para realizar um ritual mágico, para se iniciar ou para dar de “comer sua cabeça”, isso não é uma compra, é a contrapartida obrigatória do excesso de ser, de força, de vida que em troca recebemos” (1985, p. 318). No entanto, mais a frente este mesmo autor afirma que “o fator econômico tende, em todo caso, a tomar um lugar cada vez mais importante na vida do candomblé, modificando simultaneamente sua estrutura e seu funcionamento” (BASTIDE, 1985, p. 323).

No caso do nosso contexto de pesquisa, percebemos, muitas vezes, a existência de uma negociação em que os brancos, através do dinheiro, tornam-se necessários à sobrevivência dos terreiros; a entrada dos brancos torna-se uma concessão necessária à manutenção da casa. Uma de nossas entrevistadas (fenotipicamente branca), assim nos descreve o tratamento dispensado a ela pelos demais:

Algumas pessoas associam o fato de você ser branca a você ter dinheiro. E aí começam várias conversas. Teve uma festa que a gente foi que as pessoas estavam curiosas, e com uma curiosidade específica em cima de mim. É uma pessoa perguntou pra Mãe (...), a meu respeito, assim muito curiosa: onde eu morava? O que eu fazia? Possivelmente interessada na minha condição financeira. Então acontece isso também. As pessoas fazem essa articulação (Entrevistada J em 11/10/2013).

O depoimento acima evoca um argumento, já apontado por Vivaldo da Costa da Lima (2003), de que o candomblé reconhece o praticante situado num grupo socialmente reconhecido e aceito e lhe transfere *status* e segurança. Em alguns dos casos que observamos, de fato, o fator econômico e o *status* que o praticante possuía fora do círculo religioso também determinava qual o tratamento que ele tinha dentro da religião. Do mesmo modo, o lugar ocupado pelos entrevistados na estrutura social e econômica mais ampla influencia diretamente na relação que estabelecem com o candomblé e na valorização atribuída à cultura negra e à herança africana.

Entre todos os entrevistados, poucos se definiram como negros. A maioria, apesar de apontar uma herança cultural negra, se colocou como mestiça. De fato, observamos, entre os entrevistados, que o lugar social e econômico que ocupam, bem como o acesso a cultura oficial e ao conhecimento escolar, influenciaram a construção de suas próprias identidades raciais. Os entrevistados que demonstraram uma percepção do candomblé como meio de valorização e resistência da cultura negra foram exatamente aqueles com uma melhor condição econômica e que tiveram acesso maior ao conhecimento e estudo formal.

Nesse contexto, o que pudemos constatar é que a diferenciação de poder aquisitivo e de classe camufla a diferenciação racial de tal maneira que, para a maioria de nossos entrevistados, a questão racial é colocada num plano secundário. Foi perceptível inclusive, a dificuldade que ainda existe em se fazer referência ou associação à questão racial e, ainda mais, à raça negra. Isso indica que, mesmo depois de muitos avanços, ser negro ainda figura no imaginário da população brasileira como uma característica negativa, associada ao passado brutal da escravidão e à violência imposta pelo racismo.

Contudo, no que tange à ideia da herança africana do candomblé, percebemos uma alusão positiva no discurso dos entrevistados. Todos, de certa maneira, referem-se sempre à origem africana da religião, mas o fazem de maneira diferenciada. Um pai de santo autodeclarado negro, por exemplo, afirmou que o candomblé seria uma “religião de africanos e de negros” (Entrevistado G em 20/09/2012). Outro pai de santo, fenotipicamente branco, identificou e fez referência à origem africana da religião, mas não a coloca como sendo de negros (Entrevistado D em 20/09/2012).

O que se percebe é que a referência à origem africana se faz de maneira diferente em cada entrevista. Na primeira, a referência é feita com orgulho e autoconfiança quando sugere ao depoente uma atitude de reconstrução de negritude e identificação com os negros

em termos étnico-raciais. Na segunda, África é mencionada e mantida como um lugar de memória neutro, uma terra de onde se originaram os preceitos da religião, mas não suscita conotação racial. De qualquer forma, ambos os discursos parecem tentar legitimar a sua prática religiosa apontando fidelidade à tradição africana: seja ela uma tradição africana racializada (evoca os negros) ou uma tradição africana desracializada engajada na manutenção de valores africanos.

A referência à herança africana do candomblé é tão importante que se desenvolveu a crença de que a adesão ao culto de orientação africana poderia fazer com que o adepto se tornasse também “africano”. De mesmo modo, outra crença de senso comum mais generalizada passou a associar “África” a “negro”, fazendo com que “africano” e “negro” passassem a ser entendidos como sinônimos. Assim, o candomblé, tido como símbolo da cultura negra, poderia, além de africanizar, também enegrecer. Esse ponto de vista pôde ser observado nas entrevistas realizadas, mas também já se manifestou na literatura acadêmica sobre a religião, embora de maneira distinta.

Na literatura acadêmica, Nina Rodrigues, por exemplo, argumenta que o candomblé seria produto da biologia do negro. Para ele, raça e cultura estariam intimamente ligadas, sendo a última transmitida geneticamente. Assim, mesmo que membros das “raças superiores” pudessem “se tornar negros” em suas práticas e costumes, devido às questões biológicas, estaria o negro propenso a desenvolver as expressões da crença na magia e na feitiçaria de forma plena (RODRIGUES, 1988). Também Roger Bastide (1985) reconhece o candomblé como fenômeno cultural onde todos podem participar “africanizando-se”, corroborando a ideia de que o ingresso no candomblé representaria o ingresso em uma “civilização africana”. Por sua vez, Muniz Sodré (1987) vai mais além assinalando que haveria um modo de ser essencial do negro, reproduzido, sobretudo, no candomblé, espaço privilegiado para a reprodução de uma voz (negra) que o mito da democracia racial tentou calar.

No caso dos depoimentos dos próprios adeptos entrevistados, a vinculação entre o potencial mágico no candomblé e a raça negra não se baseia em questões biológicas, e aparece de forma muito sutil, sempre camuflada por um discurso que considera o candomblé uma “religião de todos”. Segundo esses adeptos, o que importa acima de tudo é a força religiosa da pessoa, independente da cor da pele ou do grupo racial ao qual pertença. No entanto, quando perguntamos a uma entrevistada quais os serviços mais procurados por brancos e negros no candomblé, ela coloca:

Eu acho que os negros procuram mais porque eles têm mais aquela descendência no candomblé. E os brancos procuram porque precisam, ou então procura para fazer trabalho: uma limpeza de corpo, para conseguir marido, alguma coisa assim. Também se precisar ser feito [no santo], se faz. Não têm esse negócio de cor não. Agora os negros, eu acho que eles têm mais aquela força do candomblé. Até na hora que eles pegam o orixá, eu acho assim uma coisa mais gostosa (Entrevistada S em 20/03/2012).

Como podemos observar, a entrevistada invoca o argumento da “descendência” para justificar a busca das pessoas negras pelo candomblé, mesmo afirmando não haver uma diferenciação de cor. Ou seja, mesmo que a raça ou a cor não se configure como uma barreira para a entrada e permanência na religião, pertencer à raça negra ou ser dela descendente parece conferir maior legitimidade ao praticante. Nessa perspectiva, não é raro que adeptos fenotipicamente brancos passem a se identificar como negros, reconstruindo sua identidade racial e cultural. Assim, uma de nossas entrevistadas descreve:

A casa que eu frequentava era uma casa bem misturada, não tinha muito essa separação entre negros e brancos. Todos, mesmo de peles claras, se afirmavam

negros. Então isso que era mais interessante. Uma das minhas irmãs é bem clara com os cabelos encaracolados, e ela fala: eu sou negona amarela (Entrevistada K em 05/04/2013).

Assumir uma identidade negra pode se constituir numa estratégia utilizada pelos adeptos brancos para contornar o fato de serem agentes de uma religião de origem negra. Nesses casos, a identidade racial seria gestada não pelo fenótipo, mas sim pela ideologia, pelo sentimento de pertencimento. Assim, o candomblé seria a via de construção de uma identidade negra multifacetada que estaria ligada, não só às representações raciais dos próprios atores sociais implicados na prática religiosa, mas também à atitude de valorização e manutenção de uma cultura.

Nas entrevistas realizadas no terreiro ketu Ilê Axé Oyá Ladê Inan, pudemos constatar que essa teoria nativa da raça, expressa a partir da mobilização de um sentimento de pertencimento, relaciona-se diretamente com a própria concepção religiosa e institucional do candomblé e no modo como se articula e se mantém uma identidade racial e cultural. Em entrevista com a mãe-pequena deste terreiro, ao ser questionada sobre o caráter de resistência e preservação da cultura negra das religiões de orientação africana no Brasil, em contraponto ao discurso de uma “religião aberta a todos”, ela disse:

O candomblé nasceu de uma religiosidade de resistência, mas também nasceu de uma religiosidade de aglutinação, de reunião, porque isso é um princípio africano, de reunir. O candomblé não foi uma religião de negros porque a gente disse: “a gente não quer vocês aqui”. Não! É uma religião de negros por se tratar de uma forma de culto exercida pela cultura africana, pela África negra, porque tem branco na África também. Ele é uma expressão de uma fatia da sociedade. É por isso que ele é uma religião de negros (Entrevistada F em 01/10/2012).

O que se observa a partir da fala da entrevistada é que o fato do candomblé reunir e aglutinar pessoas de classes e raças diversas, não exclui seu caráter de ser uma religião de negros, já que esta função do candomblé tem sua origem exatamente na herança africana. Isso se traduz não só no discurso como também na prática dessa comunidade de terreiro, na sua busca pela valorização dessa origem negra/africana, mesmo que nem todos os seus adeptos se definam racialmente como negros ou fenotipicamente pareçam pertencer a essa raça. Ao longo das entrevistas foi possível, inclusive, perceber a associação que se faz do discurso da militância pela valorização e preservação do candomblé ao discurso de militância pelo negro e pela construção da identidade negra. Um exemplo desta associação é o seguinte depoimento:

Eu sou militante do candomblé. Eu faço um teatro negro que é pautado matricialmente pelo candomblé. Eu não sou ligada ao movimento negro só por conta da questão [racial]. Na minha cabeça, não entra como um militante pode ser do movimento negro e não gostar do candomblé. [...] Porque se você compreender que o candomblé não é uma instituição religiosa, o candomblé vai além do fator do *religari*, da religião, [...] dessa coisa que se separou no mundo ocidental da vida social e da vida religiosa você vai entender que até pra ser preto era muito importante compreender o que é candomblé (Entrevistada F em 01/10/2012).

O depoimento evoca o argumento, já discutido anteriormente, de que o candomblé, sendo um símbolo da cultura negra, teria o poder de ideologicamente africanizar e enegrecer seus praticantes. Isto nos parece importante, na medida em que indica posicionamentos sobre as questões de raça e cor vivenciadas na prática do candomblé. Ou seja, as falas dos nossos entrevistados tendem a afirmar que a construção da identidade racial negra está vinculada à própria iniciação e participação no candomblé, porque o candomblé seria uma religião negra, com origens e raízes negras, e o branco pode também tornar-se

negro através da iniciação, do transe e da prática religiosa. Inclusive, o candomblé está “enegrecendo o branco”. Segundo a entrevistada, “o candomblé começou a ficar multicolorido, mas todo mundo era descendente de africano. (...) o candomblé se multicoloriu, mas não se branqueou” (Entrevistada F em 01/10/2012). Percebe-se então uma evidente distinção entre a presença de pessoas de raças diferentes dentro da religião, ou seja, um candomblé “multicolorido” e o esquecimento ou abandono das tradições e origens negras, o “embranquecimento”.

Na verdade, para ela, o verdadeiro embranquecimento é fruto das ações daqueles que não fazem parte da comunidade de terreiro e, em suas ações de intolerância religiosa, produzem manifestação racial e racismo que têm o intuito de fazer desaparecer a cultura negra. Assim,

A militância passa também pela defesa, por essa coisa da luta contra a intolerância, porque está muito complicado. Porque o racismo ele se sofisticava. O sistema discriminatório, a extinção do negro na sociedade brasileira, no mundo todo de uma forma, ele vai se sofisticando, vai se desmembrando parecendo ser uma coisa, mas na verdade é aquilo. Então, por exemplo, quando você vê todo esse processo do crescimento dos neopentecostais, esse crescimento, essa facilidade de abrir igrejas, essa isenção de imposto, tudo isso e esses caras ganhando poder político, poder econômico, poder social, poder midiático, poder de segurança, né? Porque tem dinheiro. E eles se voltarem contra as comunidades de axé, é sim uma manifestação racial. É sim uma forma de “vamos invisibilizar essas pessoas, já que eu não posso exterminar da face da terra, não tenho como fazer isso, eu posso embranquecer por consciência”. E o cristianismo nada mais é que um embranquecimento e um embranquecimento poderoso (Entrevistada F em 01/10/2012).

Além disso, 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, inquices 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.

Considerando os aspectos discutidos, percebemos que a experiência da raça no contexto do candomblé vai além das tensões que constatamos existir entre negros e brancos. Ela perpassa a constituição da identidade dos praticantes e adquire um significado próprio. Se por um lado, os adeptos camuflam as tensões raciais existentes através do discurso de uma “religião aberta a todos”; por outro, constroem uma identidade racial que se baseia num sentimento de pertencimento, mas que também leva em consideração características fenotípicas. Além disso, como a vivência no candomblé não permite uma separação radical entre a vida religiosa e a vida social, algumas práticas de conotação racista, observadas cotidianamente na sociedade, de maneira geral acabam sendo reproduzidas também no contexto religioso. Por isso, é importante frisar que, na prática, as posições assumidas pelos adeptos não são tão distintas e nítidas como apresentadas nas entrevistas. É comum que as pessoas - sejam elas negras, mestiças ou brancas - compartilhem ao mesmo tempo vários posicionamentos, revelando, por vezes, uma aparente “incoerência” entre o discurso e a vivência inter-racial.

### **Considerações finais**

Sobre os aspectos da experiência da raça, do racismo e da construção de identidade negra no contexto das religiões de orientação africana em Alagoínhas, consideramos que esta experiência mantém sua importância na medida em que permeia os discursos e posicionamentos dos adeptos da religião, tanto no interior da comunidade,

quanto fora dela. Se, por um lado, a raça parece não interferir no potencial mágico dos indivíduos, por outro, a maneira como estes lidam com essa experiência perante os demais e perante a sociedade, acaba influenciando o lugar a ser ocupado por eles dentro e fora do universo religioso. Nesse sentido, pode-se afirmar que as questões raciais compõem aspectos importantíssimos na estrutura das práticas desta religião. Além disso, os dados levantados possibilitaram o resgate da história desta religião na cidade de Alagoinhas, considerando as dimensões de intersubjetividade e relações de poder dentro e fora do universo do candomblé (SILVA, 2000).

Também acreditamos que fazer uma análise dos dilemas e dificuldades no âmbito das experiências raciais e religiosas concretas, vividas no candomblé, nos fornece elementos para tentar entender e enfrentar os dilemas que a questão racial desperta nos brasileiros. Mesmo porque, quando nos dispomos a trabalhar com a questão da raça é necessário perceber que, para além de conceitos, estamos lidando com um aspecto bastante subjetivo que envolve a constituição de identidades por si mesmo e pelo outro; identidades individuais e coletivas; identidades afirmadas ao mesmo tempo em que negadas no modo como se enuncia voz, corpo e consciência de si. Além disso, ao realizarmos um estudo que enfatiza as relações raciais no candomblé, abrimos um leque de conexões com temas como identidade negra, cultura brasileira e tradições africanas em suas muitas nuances.

Enfim, o que é necessário observar é que a religião pode ser entendida como prática que possibilita compreender a multiplicidade da experiência e os processos de transformação histórica e social da realidade dos negros. Logo, através do estudo das relações podemos entender melhor a relação entre as determinações materiais e os elementos subjetivos no processo de construção das identidades raciais e de que forma os sujeitos articulam a experiência e a cultura para agir sobre uma situação determinada. Assim é importante colocar em análise o papel da cultura como mediadora das relações e estruturas para perceber que os sujeitos aqui observados não são simples presas de forças externas e determinantes, do mesmo modo, observamos que esses sujeitos têm desempenhado um papel ativo e essencial na criação de sua própria história e na definição de sua própria identidade cultural e social.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. **Estudos afro-asiáticos**. n° 25, dezembro de 1993.
- AZEVEDO, Thales. **As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio**. Salvador: EDUFBA/EGBA, 1996.
- BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora. 1985.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. RJ, Edições Graal, 1979.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.
- LIMA, Vivaldo da Costa. "Nações-de-Candomblé". **Encontro de nações-de-candomblé**.

Salvador, Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. p. 10-26.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade negra versus identidade nacional**. Belo Horizonte. Autêntica; 2004.

NASCIMENTO, Priscila Dias do. **O candomblé de Alagoinhas: entre o modelo nagocêntrico e a intolerância religiosa. Uma discussão sobre o campo religioso alagoinhense**. Trabalho monográfico. UNEB/Alagoinhas. 2012.

ORO, Ari Pedro. As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul. Trabalho apresentado no GT 19 - Relações raciais e etnicidade - do **XX Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 22-26 de outubro de 1996. p.1-24.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jataí. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p.. 89-90.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

PINTO, Luiz Aguiar Costa. **O negro no Rio de Janeiro: Relações de raça numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1997.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro. Etnografia religiosa e psicanálise**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de cachoeira, 1785. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, no. 16, mar. 88/ ago. 88, 1988. p. 57-81,

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: s.l, 2005.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/ ed. Universidade de Brasília, 1988.

SILVA, Vagner Gonçalves da e AMARAL, Rita de Cássia. Símbolos da herança africana. Por que candomblé? In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Leticia Vidor de Sousa (Orgs.). **Negras imagens. Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 195-209.

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, 2000.

SODRÉ, MUNIZ, **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1987.

WAGLEY, Charles. **Race and class in rural Brazil**. Paris: UNESCO, 1963.

WINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas/ Universidade Cândido Mendes, 2003.

Recebido em: 10/06/2014

Aprovado para publicação em: 03/08/2015