

ALÉM DO ESPELHO: REFLEXÕES SOBRE BRANQUITUDE, FOLCLORIZAÇÃO E CANDOMBLÉ NO BRASIL DA DÉCADA DE 1980

Samuel Bastos de Quental¹

DOI: 10.26512/2526-9704.2026.e59809

Resumo: A pesquisa investiga como a branquitude, entendida como relação de poder, atravessa o Candomblé, deslocando-se de uma análise inicial sobre seus efeitos psíquicos e sociais para refletir sobre sua incidência nos terreiros e levantar questões sobre a manutenção do mito da democracia racial, o embranquecimento de símbolos religiosos e o papel político da religião. A pesquisa adota abordagem qualitativa, com análise de fontes e diálogo com a literatura crítica. O trabalho examina o Jornal Praia Verde nos anos 1980, como expressão da Imprensa Negra no enfrentamento à folclorização e ao mito da democracia racial; analisa o sincretismo e a folclorização como dispositivos de racialidade, a partir de Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro e Raul de Xangô; e discute sobre a presença da branquitude nos terreiros, evidenciando tensões entre devoção, privilégio e preservação da centralidade africana. O estudo também dialoga com Neusa Santos Souza, Cida Bento, Lia Vainer Schucman e Lélia Gonzalez, articulando conceitos como Ideal de Eu Branco, pacto narcísico, sincretismo, dispositivo da racialidade e folclorização. Os resultados preliminares indicam que o reconhecimento da branquitude como marcador racial é condição para compreender tanto a história quanto as dinâmicas atuais do Candomblé. Conclui-se que, embora os terreiros sejam espaços de afirmação negra e reinvenção do Ideal de Eu, a presença da branquitude pode reproduzir privilégios, invisibilizar tensões raciais e favorecer processos de embranquecimento. Assim, problematizar tais dinâmicas é fundamental para preservar o sentido político, identitário e espiritual do Candomblé enquanto espaço de resistência negra.

Palavras-chave: branquitude. candomblé. imprensa negra. sincretismo religioso.

¹ Universidade de Brasília. samubas@gmail.com

Resumen: La investigación analiza cómo la blanquitud, entendida como relación de poder, atraviesa el Candomblé, desplazándose de un examen inicial de sus efectos psíquicos y sociales hacia una reflexión sobre su incidencia en los terreiros y sobre la persistencia del mito de la democracia racial, el blanqueamiento de símbolos religiosos y el papel político de la religión. El estudio adopta un enfoque cualitativo, basado en el análisis de fuentes y en el diálogo con la literatura crítica. Examina el Jornal Praia Verde en la década de 1980 como expresión de la Prensa Negra en el enfrentamiento a la folclorización y al mito de la democracia racial; analiza el sincretismo y la folclorización como dispositivos de racialidad, a partir de Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro y Raul de Xangô; y discute la presencia de la blanquitud en los terreiros, evidenciando tensiones entre devoción, privilegio y preservación de la centralidad africana. Asimismo, dialoga con Neusa Santos Souza, Cida Bento, Lia Vainer Schucman y Lélia Gonzalez, articulando conceptos como Ideal del Yo Blanco, pacto narcisista, sincretismo, dispositivo de la racialidad y folclorización. Los resultados preliminares indican que reconocer la blanquitud como marcador racial es condición para comprender tanto la historia como las dinámicas contemporáneas del Candomblé. Se concluye que, aunque los terreiros constituyen espacios de afirmación negra y de reinención del Ideal del Yo, la presencia de la blanquitud puede reproducir privilegios, invisibilizar tensiones raciales y favorecer procesos de blanqueamiento. Por ello, problematizar estas dinámicas es fundamental para preservar el sentido político, identitario y espiritual del Candomblé como espacio de resistencia negra.

Palabras clave: blanquitud. candomblé. prensa negra. sincretismo religioso.

Introdução

Participei da primeira reunião do grupo de pesquisa *EBÓ*², na qual a Prof.^a Dra. Mariléa de Almeida³ apresentou seu projeto sobre o livro *Tornar-se Negro*, de Neusa Santos Souza. Saí da reunião sem saber se produziria ou não um trabalho, questionando como eu, um homem branco, poderia pesquisar temas ligados ao sofrimento psíquico causado pelo racismo. Embora tivesse interesse pela psicanálise e pelos estudos de raça e

² EBÓ: Intelectualidades negras e LGBTQIAP+ como epistemologias para pesquisa, ensino e extensão em História

³ Orientadora deste trabalho. Historiadora e Psicanalista. Professora no Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB), na área de Teoria e Metodologia do Ensino de História.

gênero, ainda não enxergava de que forma poderia contribuir. Ao dormir, já decidido que não participaria da iniciação científica, sonhei com Oxum. Oxum que é rio, o mel que adoça as cabeças, senhora das águas doces, do amor, da fertilidade, da diplomacia, dona do ouro. Orixá articulada, doce, encantadora e guerreira. Oxum que primeiro lava suas jóias para depois lavar seus filhos. No meu sonho, Oxum estava dentro do meu quarto, olhando para o seu espelho. Disse-me que o espelho é uma arma política.

Acordei pensando naquilo. Lembrei do que a Prof.^a Mariléa havia falado na reunião sobre o livro de Neusa Santos Souza, sobre o *Ideal de Eu Branco*, sobre o reconhecimento de si, sobre a construção das subjetividades negras, pensei na importância de olhar para si mesmo e reconhecer-se.

O conceito de *Ideal de Eu Branco*, trabalhado por Neusa Santos Souza em *Tornar-se Negro* (1983), é central para a compreensão da constituição psíquica do sujeito negro em uma sociedade estruturada pelo racismo. Esse ideal funciona como um modelo normativo de identificação imposto ao indivíduo negro, que, ao se desenvolver, não encontra referências positivas de si, mas é confrontado com padrões de beleza, comportamento e existência moldados pela branquitude. Trata-se aqui de um ideal de ego que não é neutro, mas sim racializado: é branco. Essa imposição opera como uma violência contínua, pois a experiência de ser negro, segundo Souza (1983), é ser interpelado a todo momento a encarnar um corpo que não é o seu — o corpo branco — e a rejeitar sua própria corporalidade e história.

Olhei para mim e percebi que, enquanto pessoa branca, também sou atravessado por um marcador da raça, marcador que, por ser branco, é naturalizado. Como trabalhar com as relações raciais a partir do auto-reconhecimento? O espelho é uma arma política. Saber reconhecer-se também é. Compreender que pessoas brancas também são marcadas por raça, e que a branquitude se organiza enquanto coletivo a partir de um pacto narcísico⁴ não verbal (Bento, 2022), é essencial para pensar as relações raciais no Brasil.

Inicialmente, o objetivo da pesquisa era analisar como a branquitude reprime a memória de violência racial, permitindo a continuidade do racismo; como contribui sistematicamente para a manutenção de seus privilégios; e como participa da negação do sofrimento psíquico da população negra no Brasil. Também se buscava descobrir de que

⁴ O pacto narcísico refere-se a um acordo inconsciente que sustenta a coesão de um grupo ou sociedade a partir da identificação com um ideal comum, garantindo reconhecimento mútuo entre seus membros e a manutenção de um pertencimento coletivo.

maneira os estudos sobre a branquitude podem oferecer subsídios para o ensino de História, possibilitando o trabalho com a memória coletiva reprimida de violência racial e com a perpetuação dos privilégios brancos. No entanto, apesar desses objetivos, do onírico às minhas vivências pessoais, tudo apontava para o Candomblé. Foi então que conversei com a Prof.^a Mariléa de Almeida e sinalizei que estava muito afetado pela minha experiência enquanto candomblecista e que gostaria de pesquisar algo relacionado a isso. A ideia agora, ainda meio indefinida e irrestrita, era investigar de que modo a branquitude, pensada como uma relação de poder, atravessa as relações raciais dentro do Candomblé.

Foi quando participei do XI Encontro Regional de História da ANPUH-DF: Gênero, Raça e Classe e os 60 anos do golpe civil-militar, que ocorreu na Universidade de Brasília entre os dias 9 e 11 de dezembro de 2024. Participei como ouvinte da mesa-redonda *Intelectualidades negras e ditadura militar* e aguardava ansioso a fala da Prof.^a Dra. Ana Flávia Magalhães Pinto⁵.

A professora, de última hora, mudou o tema de sua apresentação na mesa. Ali mesmo, decidi falar sobre a imprensa negra durante e após a ditadura militar. Citou diversas mulheres e homens negros que criaram espaços para discussões raciais, espaços onde pessoas negras podiam existir. Foi então que mencionou o *Jornal Praia Verde*, um periódico produzido em Brasília, na década de 1980, com teor político e religioso. Meus olhos brilharam. Conversei com a Dra. Ana Flávia, que me deu acesso a duas edições do *Praia Verde* de seu arquivo pessoal.

Na encruzilhada da pesquisa, encontrei um caminho possível.

A metodologia adota abordagem qualitativa, fundamentada na análise de fontes e no diálogo com a literatura crítica. O trabalho se organiza em três partes: (1) estudo do *Jornal Praia Verde* na década de 1980, expressão da Imprensa Negra que denunciou a folclorização das religiões afro-brasileiras e confrontou o mito da democracia racial no contexto da redemocratização; (2) análise das categorias “sincretismo religioso” e “folclorização” como dispositivos de racialidade, a partir de autores como Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro e Raul de Xangô, articulando resistência e apropriação branca; (3) discussão sobre a presença da branquitude nos terreiros, evidenciando tensões entre devoção, privilégio e preservação da centralidade africana.

⁵ Professora adjunta do Departamento de História da UnB. Atua no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) e Direitos Humanos (PPGDH) também da UnB.

1. O Jornal Praia Verde na década de 1980

O *Jornal Praia Verde*, cujas duas edições que tenho em mãos são datadas de 1985 e 1986, apresenta diferentes direções ao longo de sua publicação. José Lucena de Araújo foi o diretor-geral da edição n. 1 do ano I (setembro de 1985), enquanto, no expediente da edição n. 4 do ano II (junho de 1986), consta o nome de Chico Piauí como diretor-geral. Uma das dificuldades que encontrei ao analisar essas fontes foi o fato de nem todas as matérias estarem assinadas por seus autores; algumas trazem apenas um primeiro nome ao final do texto, o que me impede de atribuir com segurança a autoria de determinados conteúdos. Pretendo analisar o *Jornal Praia Verde* como expressão da Imprensa Negra na década de 1980, investigando de que forma o periódico atuou como espaço de produção e circulação de discursos que contestavam o mito da democracia racial, defendiam a valorização das religiões afro-brasileiras e denunciavam processos de folclorização e embranquecimento de seus símbolos e práticas.

O período de circulação do Praia Verde coincide com o momento de transição democrática no Brasil, marcado pelo fim da Ditadura Militar⁶. A redemocratização trouxe consigo o desafio de consolidar um Estado Democrático de Direito em meio às expectativas de reformas políticas e sociais, impulsionadas por um maior tensionamento popular desde o início dos anos 1970, com a atuação de movimentos oposicionistas, sindicalistas, organizações revolucionárias, do movimento estudantil e do movimento negro — que retornara durante a ditadura com a criação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978. Essas instituições populares marcaram presença no período de transição democrática e na participação da Assembleia Nacional Constituinte⁷.

À época, o Movimento Negro Unificado ampliava suas ações e tencionava os espaços ao lutar por políticas públicas efetivas na busca de melhores condições para a população negra. Paralelamente, promovia o diálogo com movimentos africanos e da diáspora, consolidando a ideia de uma solidariedade global negra e buscando a construção

⁶ A Ditadura Militar se iniciou com o golpe de 1964 e teve seu encerramento com a posse do presidente José Sarney, vice de Tancredo Neves, que veio a falecer antes mesmo de ser empossado em 1985, dando início a uma nova paisagem política após 21 anos de autoritarismo.

⁷ A Assembleia Nacional Constituinte foi o órgão legislativo instalado em 1987, responsável por elaborar a Constituição Federal de 1988, marcando o processo de redemocratização do Brasil após o regime militar (1964-1985). Teve ampla participação popular, com milhares de emendas e propostas enviadas por movimentos sociais, organizações civis e cidadãos, consolidando o caráter democrático da nova Constituição.

de uma identidade político-cultural negra, em oposição ao mito da democracia racial⁸ enquanto “identidade nacional”.

Acerca do mito da democracia racial, uma matéria da edição n. 4 do *Praia Verde* de 1986 me chamou atenção. Se trata de uma coluna escrita por Wilson Veleci, intitulada *Democracia racial?*:

Em sua viagem a Portugal e Cabo Verde o Presidente José Sarney, em seus discursos condenou e repudiou o regime "aparthied" da África do Sul, usando como exemplo forte para condenar esta política racista a imagem da nossa "democracia racial". Mas será que existe democracia racial neste País? Se formos fazer uma comparação entre o regime "aparthied" e a nossa "democracia racial" veremos que não diferem em nada. [...] Peço aos nossos governantes que parem de ilustrar no exterior uma democracia racial que não existe e façam uma reforma social para acabarmos com este "aparthied" camuflado (democracia racial) que vem colocando Negros e índios à margem da sociedade (*Praia Verde*, n. 4, 1986).

A coluna de Wilson Veleci exemplifica a oposição do jornal aos discursos da chamada democracia racial. O trecho inicia com uma crítica direta à comparação feita pelo então presidente José Sarney, que, ao condenar o apartheid sul-africano, utilizou a “democracia racial” brasileira como exemplo de convivência harmônica entre brancos e negros. O texto questiona se realmente existe democracia racial no Brasil, contrapondo essa ideia à realidade vivida pela população negra. Ao utilizar a expressão "apartheid camuflado", o autor sugere que, embora o Brasil não tenha um sistema segregacionista oficial como foi o apartheid, existe uma estrutura de exclusão racial, de maneira mais velada e institucionalizada. A crítica vai além da forma e aponta para a construção das relações raciais no Brasil, desafiando a visão de que o país seria um modelo de integração racial.

Lélia Gonzalez, no texto *A categoria político-cultural de Amefricanidade* (1988), compreende o mito da democracia racial como uma das mais sofisticadas e perversas formas de sustentação do racismo no Brasil. Para ela, esse mito construiu a falsa ideia de uma convivência harmoniosa entre brancos, negros e indígenas, quando na realidade encobriu uma estrutura social marcada pela violência simbólica e pela marginalização dos grupos não-brancos. A essa lógica, Gonzalez (1988) dá o nome de racismo por denegação:

⁸ O mito da democracia racial - ideia difundida com maior popularidade a partir da década de 1930, com a publicação do livro *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, exclamava, sobretudo, que no Brasil as relações raciais eram harmoniosas.

um sistema que nega a existência do racismo ao mesmo tempo em que o pratica, impedindo que se reconheça a branquitude como posição de privilégio e o racismo como um problema estrutural. Esse mecanismo ideológico não apenas oculta a opressão, mas também a perpetua, ao fazer com que o sujeito negro internalize um Ideal de Eu branco — ou seja, um modelo de identidade baseado na negação de si e na aspiração à branquitude.

Nesse processo, o mito da democracia racial opera como um dispositivo de poder, pois reforça a naturalização da subalternidade ao afirmar que “no Brasil não existe racismo porque o negro reconhece o seu lugar” (Gonzalez 1988, p. 73). Ao desmascarar essa falsa harmonia, Lélia Gonzalez oferece uma crítica contundente ao colonialismo-imperialismo que estrutura a sociedade brasileira, mostrando como o mito da democracia racial atua como uma forma de violência simbólica constante, que mina a identidade negra e mantém as hierarquias raciais sob o véu da cordialidade.

Na transição democrática, o Movimento Negro, que tinha uma capilaridade nacional e abrangia diversas entidades negras, ganhava uma nova gramática de luta com a participação de grandes intelectuais negros e negras, como Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Neusa Santos Souza, Abdias do Nascimento, a própria Lélia Gonzalez e outros.

As trocas e os encontros entre esses pesquisadores foram essenciais para a continuidade das lutas e conquistas do Movimento Negro durante aquele período conforme aponta Amílcar Araújo Pereira (2010, p. 96):

[...] as redes de relacionamento entre os militantes negros brasileiros foram se constituindo em âmbito nacional a partir da década de 1970. Essas redes possibilitaram a difusão de informações e elementos importantes para a organização do movimento em todo o país.

Nesse contexto, o *Jornal Praia Verde* atuava como espaço de expressão e articulação política, cultural e religiosa da população negra, alinhando-se às pautas do Movimento Negro nos anos 1980. Sua análise permite compreender como a imprensa negra — que não é uma novidade do século XX, mas parte de uma longa tradição de resistência e produção intelectual no Brasil — se inseriu nas disputas simbólicas e políticas do período.

1.1 A Imprensa Negra e o *Praia Verde*

Os jornais da chamada Imprensa Negra, como o *Praia Verde*, desempenharam um papel essencial nesse processo. Esses periódicos buscavam construir um diálogo entre a população negra, funcionando como instrumentos de formação e divulgação. Por meio de suas publicações, abordavam temas relacionados à autovalorização da população negra, suas visões de mundo, suas formas de agenciamento e participação política, cultural e religiosa. Dessa forma, os jornais contribuíram para consolidar a luta por direitos e o reconhecimento da centralidade da cultura negra no Brasil. Sobre o papel da Imprensa Negra neste período, a pesquisadora Karina dos Santos Machado (2023, p. 13) diz que:

O surgimento desses jornais, em meados dos anos 1970 e 1980, expressaram o retorno de parte dos Movimentos Negros no Brasil, após a intensa repressão dos primeiros anos da Ditadura. Foi a partir dos jornais que esse Movimento divulgava seus principais debates, e diferentes opiniões.

Importante ressaltar que, como aponta Ana Flávia Magalhães Pinto (2006), a atuação da Imprensa Negra no Brasil precede a abolição, evidenciando-se no século XIX com jornais como *O Homem de Cór* (1833), o que demonstra que, desde antes da abolição formal da escravidão, existiam experiências de imprensa que tratavam de assuntos de interesse à população negra.

Neste sentido, o *Praia Verde*, na década de 1980, apresenta-se como um espaço de diálogo e divulgação das religiões afro-brasileiras, bem como de debate sobre questões políticas contemporâneas, em âmbito nacional e internacional. Configura-se, ainda, como um espaço de autonomia no qual, à luz das reflexões de Neusa Santos Souza (1983), se torna possível a emergência de um discurso do negro sobre si mesmo.

Um dos propósitos do *Jornal Praia Verde* é justamente o de propagar este grito. Seu propósito maior é divulgar a cultura e os cultos afro-brasileiros, próprios de povos que frequentemente são injustiçados e

constantemente estão gritando esta injustiça ao mundo. É o caso do *apartheid* na África do Sul, enfocando aqui em entrevista com Francisco José Pereira. Enquanto isso, aqui no Brasil, em clima de Nova República, é criada a Assessoria para Assuntos do Negro do Ministério da Cultura cujo assessor é Carlos Moura, que fala de suas metas. Dedicamos atenção especial aos cultos de origem africana, a Umbanda e o Candomblé, religiões que congregam quase cinquenta milhões de adeptos em todo o país. Os assuntos esotéricos de todos os gêneros também ocuparão espaços nestas páginas. O nosso lazer não foge a estas características e ainda teremos colunas sobre publicações nestas diversas áreas e entrevistas com pessoas que se interessam, trabalham e defendem a cultura afro-brasileira (*Praia Verde*, n. 1, 1985).

O *Praia Verde*, enquanto jornal religioso, contribuía para a desestigmatização das religiões de centralidade africana. Um exemplo disso é a coluna *Abiã*⁹ na edição n. 1, onde encontro um trecho, de autoria de Ataíde, que aborda o medo que as pessoas têm ao encontrar um Ebó¹⁰ em uma encruzilhada, fruto da demonização das práticas de terreiro (p. 8, 1985). Algumas colunas trazem curiosidades sobre os Orixás, divulgam giras¹¹ que aconteceriam em vários terreiros do Distrito Federal e entorno, lançamentos de candidaturas negras ao Congresso Nacional, além de discussões políticas que envolviam os interesses do Movimento Negro.

2. Sincretismo e folclorização como dispositivos de racialidade

Uma coluna que me chamou atenção foi uma entrevista concedida por Raul de Xangô, conhecido como “bruxo-mor”. Raul de Xangô era um líder espiritual bastante popular no Distrito Federal, onde morava desde 1967. Apesar de ser um sacerdote branco, ele criticou, em sua entrevista, a utilização de símbolos brancos nos cultos afro-brasileiros.

O sincretismo no Brasil foi algo forte e dominador. Da forma como ele se deu, os negros procuravam driblar os senhores de escravos usando imagens de santos católicos. No entanto, salienta o babalorixá, favorecer um racismo velado, veja o exemplo da Santa Bárbara, loura, e pior, em vez de se ligarem aos orixás ligaram nos santos, ficando com o branco. Faz questão de frisar que o sincretismo hoje não tem nenhuma

⁹ Abiã é nome dado a uma pessoa que frequenta um terreiro de Candomblé, mas ainda não passou pelo processo de iniciação. Em geral, é considerada filha ou filho de santo em fase de aprendizado e integração na comunidade religiosa.

¹⁰ Ebó é um termo de origem iorubá que se refere as oferendas ou sacrifícios realizados nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, com o objetivo de equilibrar energias, pedir proteção, agradecer ou remover obstáculos espirituais.

¹¹ Gira é o termo usado nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, para designar o ritual coletivo em que se realizam os trabalhos espirituais, incluindo cantos, danças, incorporações e atendimentos aos consulentes.

influência, a resistência existente em mantê-lo é por falta de fundamento. "O respeito mas não utilizo"(*Praia Verde*, n. 4, 1986).

No sincretismo brasileiro, Santa Bárbara é relacionada à Oyá, que é a Orixá dos ventos, tempestades e mudanças. Guerreira poderosa, quem domina os raios ao lado de Xangô e conduz os espíritos dos mortos ao Òrun¹². É veloz, intensa e livre, representa a força feminina que enfrenta e transforma, sem temer os caminhos que se abrem diante dela. Sua presença é movimento, coragem e vida que não se deixa conter. *Ìyá Mésàn Òrun*, "a mãe dos nove cantos do mundo"¹³.

Raul de Xangô problematiza o sincretismo religioso no Brasil, que historicamente foi uma estratégia de resistência utilizada pelos escravizados para preservar suas crenças sob a vigilância e repressão do catolicismo imposto pelos colonizadores. Embora o sincretismo tenha possibilitado a sobrevivência de elementos das religiões africanas, Raul critica o fato de que, ao se associarem os orixás aos santos católicos, houve uma migração simbólica que, em sua visão, favoreceu um "racismo velado".

Essa crítica reflete a tensão entre a afirmação das expressões afro-religiosas em seus próprios termos e a adaptação forçada a uma estrutura de dominação branca. A referência a Santa Bárbara como "loura" expõe uma desconexão racial, evidenciando como o sincretismo pode invisibilizar a centralidade negra nos cultos. Ao rejeitar a manutenção contemporânea do sincretismo, Raul destaca uma valorização aos fundamentos das religiões afro-brasileiras.

Sobre o sincretismo, evoco aqui, Abdias do Nascimento, em seu livro *Genocídio do Negro brasileiro*, de 1978, onde o autor denuncia o sincretismo religioso e a folclorização da cultura afro-brasileira como instrumentos de dominação e apagamento, desconstruindo a narrativa oficial que os descreve como processos harmônicos de fusão cultural. Para Abdias, o sincretismo entre as religiões africanas e o catolicismo no Brasil se deu como imposição violenta e estratégica, contudo necessária para que os africanos e seus descendentes protegessem sua ancestralidade e suas crenças diante das investidas destrutivas da brancura.

Ao citar Roger Bastide, Abdias aponta que o sincretismo foi uma máscara posta sobre os deuses negros para benefício dos brancos (Nascimento, 1978, p. 108). Recusa a ideia de sincretismo como fusão voluntária, criticando sua divulgação como um processo

¹² Òrun refere-se ao "céu" ou "mundo espiritual" na cosmologia iorubá, em contraste com Ayé (o mundo físico).

¹³ Tradução dos meus mais velhos.

“científico” de domesticação da religiosidade negra, quando na realidade se tratava de um mecanismo de sobrevivência frente à violência do catolicismo. Para Abdias, o verdadeiro sincretismo ocorre apenas entre as próprias culturas africanas, como entre candomblés de origem angolana, congoleza e iorubá, ou nas interações com as espiritualidades indígenas, onde houve a coexistência pacífica¹⁴.

A constatação de Raul de Xangô se conecta com as minhas primeiras inquietações em relação a este trabalho. Percebo, em minha vivência particular, enquanto pessoa de Candomblé, que existem ambivalências nas relações raciais nos terreiros e que as religiões afro-ameríndias brasileiras são significativamente frequentadas por pessoas brancas e estão continuamente sujeitas à cooptação pela intromissão da branquitude, seja no dia a dia, nos símbolos, nos cultos ou, até mesmo, nos espaços externos aos terreiros. Essa observação aponta para as dinâmicas de poder e privilégio racial dentro do campo religioso, evidenciando a ambivalência entre inclusão e continuidade de estruturas de desigualdade racial.

[...] Uma coisa curiosa que Raul de Xangô constata são candomblés cheios de brancos justificando que os Negros ensinaram os brancos a serem Negros. Mas mesmo assim o preconceito existe em relação ao candomblé, poucas pessoas o assumem totalmente. As perseguições sofridas pelo candomblé, ilustra Raul, são meramente pelo absurdo de exigir diplomas de seus dirigentes não vendo hoje a perseguição policial e social. Exemplificou com a facilidade encontrada na compra de seu lote no GDF obtendo ótimas condições de pagamento bem como sua localização ser reservada às igrejas. Portanto não acredita que ultimamente haja tanta perseguição. O perigo que ele vê é a folclorização do candomblé provocando uma descaracterização (*Praia Verde*, n. 4, 1986).

Raul de Xangô também identifica a folclorização do Candomblé como um dos maiores riscos enfrentados pela religião. A folclorização implica a redução da prática religiosa a um espetáculo cultural desprovido de profundidade espiritual e política, o que pode levar à sua descaracterização. Essa preocupação dialoga com críticas de Abdias do

¹⁴ Neste trabalho, a análise do sincretismo religioso parte da perspectiva crítica de Abdias do Nascimento, para quem, no contexto afro-brasileiro, o sincretismo se constituiu como imposição violenta e instrumento de dominação, ainda que tenha operado como estratégia de sobrevivência frente à repressão colonial-cristã. É importante frisar, contudo, que o conceito de sincretismo não é homogêneo: existem interpretações distintas e, por vezes, conflitantes. Luiz Antonio Simas (2013), por exemplo, compreende o sincretismo como um “acréscimo de força vital”, enfatizando seu potencial criativo e integrador. Para o autor, práticas como a encantaria revelam um sincretismo capaz de reunir orixás, santos católicos e entidades indígenas em novas configurações espirituais, enriquecendo a experiência religiosa brasileira. Simas, porém, também critica a “folclorização pitoresca” dessas manifestações, que, assim como na leitura de Nascimento, é vista como um processo de esvaziamento das práticas afro-brasileiras.

Nascimento sobre como elementos das culturas afro-brasileiras são apropriados e descontextualizados. Abdias critica a folclorização da cultura afro-brasileira, entendida como manipulação que reduz manifestações culturais a meras curiosidades e entretenimento, esvaziando seus significados espirituais e filosóficos. Essa redução a “folclore” opera como estratégia insidiosa de marginalização, ao mesmo tempo em que explora tais práticas para lucro turístico e reafirma a rejeição étnica (Nascimento, 1978, p. 118).

Dialogando ainda com Sueli Carneiro em *Dispositivo da Racialidade* (2023), compreendo a folclorização como um dispositivo de poder. O dispositivo de racialidade, conforme desenvolvido por Sueli Carneiro, inspirada em Michel Foucault, é uma arquitetônica conceitual utilizada para compreender como a racialidade opera na sociedade brasileira. Ele se manifesta pela articulação de múltiplos elementos que produzem poderes, saberes e subjetividades e, ao mesmo tempo, negam e interditam outros poderes, saberes e subjetividades. Aqui percebo que a folclorização atua para manter e reproduzir a estrutura racial, convertendo práticas culturais afro-brasileiras em objetos de consumo ou curiosidade, sem reconhecê-las como expressões legítimas de espiritualidade, filosofia e produção de saber.

Nesse sentido, compreender a folclorização como dispositivo de racialidade implica reconhecer que sua eficácia não se limita à despolitização das práticas afro-brasileiras, mas está diretamente articulada à manutenção da centralidade branca como norma silenciosa. Se o dispositivo opera produzindo saberes e subjetividades ao mesmo tempo em que interdita outros, ele o faz a partir de um ponto de enunciação racialmente situado. Assim, a transformação das religiões afro-brasileiras em objeto exótico, espetáculo cultural ou patrimônio desprovido de densidade política não ocorre de forma neutra, mas responde a uma lógica que preserva a hierarquia racial. É precisamente nesse ponto que a noção de branquitude se torna fundamental para aprofundar a análise, pois permite identificar o lugar estrutural a partir do qual tais dispositivos se organizam e ganham legitimidade social.

Para Lia Vainer Schucman (2020), a branquitude é uma construção sócio-histórica e ideológica que se manifesta como posição de poder e privilégio atribuída aos indivíduos identificados como brancos. Mais do que uma característica biológica, trata-se de um lugar simbólico e socialmente construído, que se estabelece a partir da ideia falaciosa de superioridade racial branca e se mantém por meio de relações de desigualdade racial. A

racialidade branca, muitas vezes não nomeada, assume o papel de norma e padrão de humanidade. Essa posição garante maior acesso a recursos, direitos e oportunidades, sustentando-se também por meio da invisibilidade estratégica que naturaliza os benefícios obtidos pelos brancos e desassocia a desigualdade racial de sua própria atuação histórica. (Schucman, 2018).

Ao reduzir manifestações afro-brasileiras a meros elementos folclóricos, esse processo esvazia seus sentidos espirituais e culturais, negando-lhes profundidade, historicidade e complexidade. Torna-se, assim, uma técnica insidiosa que transforma expressões religiosas, artísticas e filosóficas em espetáculos exóticos voltados ao entretenimento, sobretudo do olhar branco. Esse esvaziamento não ocorre de forma neutra, mas serve como fortalecimento da branquitude, que valida a cultura negra apenas quando esta se submete aos seus moldes e interesses, negando sua autonomia e espiritualidade própria. Em última instância, a folclorização das religiosidades afro-brasileiras retira do negro a possibilidade de ser reconhecido como produtor de saber, enquanto o branco permanece como sujeito universal e produtor legítimo de conhecimento.

3. Considerações finais: branquitude e Candomblé

À luz das discussões apresentadas, torna-se evidente que a análise da folclorização como dispositivo de racialidade conduz, à centralidade da branquitude como estrutura organizadora dessas dinâmicas. Se a folclorização atua despolitizando e esvaziando as religiosidades afro-brasileiras, é porque opera a partir de um regime de poder que preserva a normatividade branca e sua posição privilegiada na produção de sentidos. Assim, pensar o Candomblé em relação à branquitude não significa questionar sua potência espiritual ou política, mas evidenciar as tensões que emergem quando uma religião historicamente constituída como espaço de resistência negra passa a ser atravessada por lógicas que reproduzem hierarquias raciais. Mais do que mera beneficiária dessa estrutura racial, a branquitude constitui-se como instância ativa de sua produção e reprodução, seja por mecanismos explícitos de exclusão ou pela manutenção de discursos como o da democracia racial, que amenizam conflitos e eximem a branquitude da responsabilidade pelas desigualdades.

Em consonância com essa leitura, a análise do *Jornal Praia Verde* evidencia que os espaços de imprensa negra e de religiosidade afro-brasileira constituíram-se, na década

de 1980, como territórios estratégicos de resistência e afirmação da identidade negra. Mais do que um simples veículo informativo, o *Praia Verde* operou como instância de produção de saber e de intervenção política, articulando dimensões culturais e religiosas na confrontação direta ao mito da democracia racial. Ao recusar a folclorização e afirmar as expressões afro-brasileiras em seus próprios referenciais epistemológicos e espirituais, o jornal tencionou a normatividade branca e reivindicou para a população negra o lugar de sujeito histórico e produtor legítimo de conhecimento.

A investigação sobre o sincretismo e a folclorização evidencia que práticas históricas, originalmente estratégias de sobrevivência, podem ser apropriadas e ressignificadas de modo a favorecer a branquitude, deslocando a centralidade negra e descontextualizando a religiosidade afro-brasileira. Essa dinâmica se mantém ainda hoje, manifestando-se nas ambivalências que atravessam os terreiros.

Entendo o Candomblé e os terreiros como espaços de resistência — espaços onde os corpos negros podem existir e essa existência é inegociável; espaços de afetividade onde negros e negras podem exercer suas subjetividades e possibilidades de reimaginação do ideal normativo branco imposto à força pela branquitude. Nesse sentido, tenho me perguntado em que medida os "Branços de Axé" se reconhecem como parte do modelo da brancura, em que medida reconhecem seu lugar dentro de uma religião com dinâmicas de centralidade africana e que sofre hoje, para além dos ataques racistas, com o embranquecimento?

A presença da branquitude nos terreiros de Candomblé revela um campo de ambivalências. Por um lado, há brancos que se inserem nesses espaços de centralidade africana movidos por sincera devoção e respeito à liturgia, tornando-se parte de comunidades religiosas que, historicamente, foram forjadas como territórios de resistência negra. Por outro lado, a branquitude carrega consigo um conjunto de privilégios e práticas estruturantes que não se dissolvem automaticamente com a iniciação ou a adesão ao axé. No âmbito da pesquisa, não creio ser interessante investigar as motivações que levam pessoas brancas a se inserirem no Candomblé, tampouco avaliar a legitimidade individual de suas trajetórias religiosas. O foco recai, antes, sobre como a branquitude se comporta dentro e fora dos terreiros.

A ambivalência se manifesta, por exemplo, na possibilidade de que indivíduos brancos se beneficiem simbolicamente de sua inserção no Candomblé, ao mesmo tempo em que, conscientemente ou não, reforçam padrões estéticos e discursivos que

contribuem para o embranquecimento dos símbolos e práticas religiosas. A naturalização estratégica da branquitude, nesse sentido, permite que ela se “camufle” sob o discurso de igualdade — ou da suposta democracia racial — evitando o desconforto de reconhecer os privilégios raciais que atravessam também os espaços sagrados. Assim, o desafio colocado não é apenas o de acolher a diversidade étnico-racial nos terreiros, mas de problematizar como a branquitude, enquanto estrutura, se reposiciona e negocia sua presença nesses territórios. O risco é que, em nome da convivência harmônica, se naturalizem as tensões históricas e se diluam os sentidos políticos e identitários que fazem do Candomblé um espaço de afirmação negra.

Diante disso, pergunto: será que hoje a branquitude ainda tenta sustentar o mito da democracia racial dentro dos terreiros evitando o mal-estar de enxergar sua própria brancura? À quem “serve” o Candomblé? Quais são os perigos de embranquecer os símbolos religiosos? Ao se olhar no espelho, Oxum se enxerga de qual cor?

Referências Bibliográficas

AGUIAR, Lourival Teixeira. *Um estudo de classe e identidade no Brasil: Movimento Negro Unificado (MNU) – 1978–1990*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

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

FERREIRA, Jorge. “O presidente accidental: José Sarney e a transição democrática”. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O Brasil republicano: o tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 26-67.

FRANÇA, Jonas. “Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades”. *Revista Calundu*, v. 2, n. 2, p. 27, 2018.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

JORNAL PRAIA VERDE. Brasília, n. 1, set. 1985.

JORNAL PRAIA VERDE. Brasília, n. 4, jun. 1986.

MACHADO, Karina dos Santos. *Protesto negro: o ressurgimento da Imprensa Negra nos anos finais da Ditadura Civil-Militar pelos jornais do Movimento Negro Unificado (MNU)*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) –

Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2023. Disponível em: <http://repositorio.ufsm.br/handle/1/31498>. Acesso em: 16 jun. 2025.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO – MNU. *Carta de princípios*. São Paulo, 18 jun. 1978. Documento histórico. Disponível em: <https://mnu.org.br/wp-content/uploads/2020/07/CARTA-DE-PRINC%C3%8DPIO-MNU-1.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PEREIRA, Amilcar Araujo. “*O Mundo Negro*”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

REIS, Daniel Aarão. “A transição democrática (1979-1988)”. In: REIS, Daniel Aarão. *Ditadura e democracia no Brasil: do golpe de 1964 à Constituição de 1988*. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 97-115.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer. “Branquitude e privilégio”. In: CICONELLO, André (org.). *Violência e sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro*. São Paulo: Escuta, 2018. p. 137-150.

SCHWARCZ, Lília Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. “No caminho da democracia: a transição para o poder civil e as ambiguidades e heranças da ditadura militar”. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 467-498.

SIMAS, Luiz Antonio. *Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Zahar, 2021.

Recebido em: 26/09/2025

Aceito em: 03/12/2025