CANDOMBLÉ EM ROSA, VERDE E PRETO.
RECRIANDO A HERANÇA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA
NA ESFERA PÚBLICA DE SALVADOR, NA BAHIA¹

*Mattijs Van de Port*²

Candomblé, o culto afro-brasileiro baseado na possessão espiritual, que será discutido no presente artigo, vem sendo intensamente estudado pelos antropólogos. Desde as primeiras explorações etnográficas realizadas por Nina Rodrigues (1935) em Salvador no final do século XIX às reflexões pós-modernas de Muniz Sodré (2002) sobre o significado contemporâneo do candomblé, a tendência é enfatizar a “divindade” africana que dá vida às práticas e aos rituais do culto. Entretanto, o foco dado ao culto é invariavelmente destinado àquilo que lhe é distintivo e singular, ressaltando a forma pela qual o candomblé difere do mundo em que opera, em vez de atentar para aquilo que o torna parte deste mundo. O terreiro é muitas vezes retratado como um universo a parte. Nas páginas que seguem, discutirei o fato de uma abordagem como essa tornar inteiramente obscura a inserção do candomblé na sociedade baiana, da mesma forma que também obscurece as maneiras complexas através das quais a sociedade baiana está envolvida na realização do culto. A fim de sublinhar a questão de que um estudo sobre o candomblé não deve mais ficar confinado aos terreiros de Salvador, proponho-me a começar por um lugar convenientemente incomum: um salão de beleza extravagante denominado *Beleza Pura*, localizado em um bairro nobre de Salvador.

¹ A versão original deste artigo foi publicada em: Van De Port, Mattijs Candomblé in Pink, Green and Black: Rescripting the AfroBrazilian Religious Heritage in the Public Sphere of Salvador, Bahia. In: *Social Anthropology* v. 13, n. 1, p. 3–26, 2005.

² Mattijs van der Port é professor e pesquisador do departamento de Antropologia da Universidade de Amsterdam, Holanda. Contato: m.p.j.vandeport@uva.nl

Foi nesse local onde Emerson comunicou-me sobre o próximo evento no famoso terreiro de uma sacerdotisa chamada Mãe Stella. Emerson era o meu cabeleireiro, um rapaz de pouco mais de trinta anos, nascido na capital baiana, filho de pais indianos e criado em Madras, diz-se satisfeito por estar de volta ao Brasil. Brasileiríssimo, como ele próprio gostava de se descrever. Na segunda vez em que me atendeu, Emerson já confessara que era “do candomblé”. Tive a impressão de que ele não parecia muito discreto quanto ao fato de ser adepto ao culto. Ele não fez nenhum esforço para diminuir a sua voz nem olhou ao redor nervoso, como costuma acontecer quando o candomblé é citado em lugares públicos.

Tomemos como exemplo o seu amigo, Toninho, que eu também conhecera. Toninho trabalhou em uma loja de fotografia onde eu passaria a levar meus filmes para revelação. Nós nos conhecíamos de alguns bares GLS que frequentávamos, e durante meses ele me observou entrando na loja para buscar fotos relacionadas com o universo do candomblé (acessórios, estátuas de orixás, altares, celebrações etc.). Embora já tivéssemos até discutido sobre alguns aspectos técnicos dessas fotografias e ele tivesse comentado sobre as que mais gostava, Toninho nunca havia dado a entender que era adepto ao culto. Eu só soube quando o encontrei durante uma celebração no terreiro do Pai João, na Federação, um bairro popular. Parecia que ele estava ligado ao terreiro como um *ogã-de-faca*, o responsável pelo sacrifício de animais.

“Então você descobriu a nossa *ekédi*”, brincou Emerson, quando eu lhe contei sobre meu encontro (a função da *ekédi* é comparável à função do *ogã*). Dei risada. A imagem de Toninho abatendo cabras e galinhas com uma faca não colaborava com a tentativa de Emerson de feminilizar Toninho. Por outro lado, as sobrancelhas depiladas e as roupas da moda também pareciam incompatíveis com suas tarefas no ritual. Depois de tê-lo encontrado no terreiro do Pai João, Toninho começou a me avisar, quando nós nos encontrávamos na loja, falávamos sobre os próximos eventos do mundo do candomblé. Ele sempre o fazia de uma forma altamente discreta – certificando-se de que nenhum de seus colegas ou clientes escutasse a nossa conversa. “Há muito preconceito”, explicou, quando indaguei sobre sua discrição.

Foi Emerson quem me incentivou a ir em um evento no terreiro da Mãe Stella. Ele me entregou um jornal e disse para ler o anúncio. “Venha para a noite de abertura”, disse, acrescentando que seria “muito interessante” para a minha pesquisa. Toninho também estaria lá e eu poderia conhecer alguns de seus outros amigos. Em casa, li que se tratava da *Semana Cultural da Herança Africana na Bahia* e que uma série de especialistas do candomblé, nacionais e internacionais, estariam presentes. Recortei o anúncio, por ser um exemplo típico da forma pela qual os jornalistas de Salvador reproduzem o discurso dos principais terreiros da cidade, ao copiar e traduzir os termos em Iorubá, respeitosamente, distinguindo-os das tradições religiosas das “nações” de Angola, Jeje e Ketu, a fim de educar o público em geral e ao sublinhar a solenidade e a importância de tudo o que acontece no universo do candomblé³.

Deixei o anúncio em minha escrivania, um pouco duvidoso se deveria comparecer. Pelo que entendi, seria só mais uma reunião, certamente tediosa, da elite do candomblé de Salvador. Pessoas que organizam um ciclo interminável – muitas vezes extremamente autocomplacente – de seminários, debates e feiras. Mas, por outro lado, meu cabeleireiro era um cara simpático e imaginei que seria uma boa oportunidade para encontrar Toninho e seus outros amigos.

Quando fiquei preso em um engarrafamento em São Gonçalo do Retiro, o bairro periférico onde o terreiro da Mãe Stella está localizado, comecei a me dar conta de que minhas suposições sobre o evento estavam equivocadas. As coisas poderiam ser bem diferentes dessa vez. Parecia haver centenas de carros tentando chegar a tempo para a noite de abertura da *Semana Cultural da Herança Africana na Bahia*, buzinando impacientes, enchendo as estradas mal iluminadas e lançando os faróis sobre os vendedores de rua, que corriam de um carro para outro oferecendo castanhas-de-caju, cerveja e sutiãs de alça de silicone. Havia policiais por todos os lados, tentando controlar o tráfego e supervisionar as multidões que adentravam a praça central do complexo do terreiro em um fluxo constante.

³ Para análise de reportagens de jornais sobre o candomblé em jornais da Bahia, e mudanças de abordagens ao longo do tempo, ver Jocélio Teles dos Santos (2000, 68 ff.).

A elite do candomblé estava lá. Reconheci alguns dos ativistas, com seus cabelos com *dreads*, de Oxumaré, uma casa de candomblé de perfil ativista; mulheres elegantes vestindo turbantes e roupas com estampas africanas; homens vestindo roupas típicas da Nigéria, como calças largas e coloridas, camisas do tipo bata e pequenos chapéus combinando.

Logo avistei alguns dos intelectuais e antropólogos que sempre aparecem nesses eventos (antropólogos que, provavelmente, comentavam a minha constante presença em suas notas de campo). Também identifiquei algumas das meninas do coro do terreiro, todas apresentando novos penteados de cabelo trançados e elaborados, e usando o mesmo vestido cor de vinho. O resto do público deveria ser composto por uma parcela significativa de clientes, sócios e afiliados do templo de Ilê Axé Opô Afonjá e, a julgar pelas sandálias de plástico, um grande número de pessoas pertencia à vizinhança local. Como sempre, o lugar estava tomado por homossexuais, pessoas como meu cabeleireiro Emerson e seus amigos, saindo à noite, prestando seus respeitos ao templo, reunindo-se com amigos e flertando um pouco com desconhecidos.

Sobre uma plataforma elevada por trás de uma longa mesa decorada com tecidos africanos, ráfia, folhas de palmeira e cabaças penduradas em uma corda, sentou-se Mãe Stella de Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, com seus convidados de honra. A sacerdotisa estava toda arrumada para a ocasião. O turbante branco, muitos colares coloridos e o vestido de crinolina branca brilhavam nos holofotes – uma espécie de rainha exótica, ofuscando os senhores mais velhos de terno e gravata que se sentaram à sua direita e esquerda: Gilberto Gil, ministro da cultura no recém-eleito governo Lula; Imbassahy, prefeito de Salvador, e dois antropólogos famosos, Julio Braga e Vivaldo da Costa Lima. Esse último lia em bom tom um artigo que tinha escrito para a ocasião: algo sobre os Obás de Xangô, uma assembleia de doze *ministros* – uma função honorária que este terreiro em particular introduziu na hierarquia interna do templo. Vivaldo da Costa Lima certificou-se de destacar a autenticidade dessa particularidade com detalhes de relatos etnográficos da África. A leitura estendeu-se por um longo tempo, num fluxo de palavras que ninguém realmente escutava, mas formando um jogo de

sons – português misturado com *africano* – suficiente para convencer-nos de que estávamos celebrando a ligação da Bahia com a cultura Iorubá.

Quando Gilberto Gil finalmente assumiu o microfone, o murmurinho da plateia logo calou-se. O novo ministro do governo Lula – vindo de helicóptero, especialmente para a ocasião, segundo o que Emerson me contou – lembrou o público de que ele também era um *obá*, um ministro de Xangô. A aceitação de seu novo cargo em Brasília, dizia ele, foi bastante facilitada pelo fato de ele já ser um ministro “no plano principal, isto é, o plano espiritual” muito antes de alcançar sua posição atual como um ministro de Estado. Ele elogiou Xangô, o “grande santo”, e expressou seu mais profundo respeito e o respeito de todos os ministros e parlamentares em Brasília à Mãe Stella, à comunidade de Axé, à Roma Negra que é Salvador, e à Bahia, a “terra abençoada dos Orixás”. Mais de uma vez, ele recebeu uma ovação da plateia em pé. Câmeras de televisão chegavam mais à frente, tentando se aproximar o máximo possível do orador. As pessoas na plateia também tiravam fotos. Um rapaz na minha frente estava gravando o evento em sua câmera digital. Espiando por cima de seu ombro, a pequena tela de LCD, que ele mantinha à sua frente, eu podia ver como ele imediatamente ampliava as imagens de Mãe Stella e Gilberto Gil. Ele aumentou o foco apenas por um momento e imediatamente corrigiu a imagem, voltando a câmera apenas para a sacerdotisa e o ministro.

A abertura da *Semana Cultural da Herança Africana na Bahia* terminou com a entrega dos *Prêmios de Xangô* às pessoas cujo notável apoio à comunidade do candomblé merecia destaque. Acabou virando um verdadeiro show de celebridades à medida que artistas, acadêmicos, atores e personalidades da televisão da comunidade do Axé entregavam estatuetas para artistas, acadêmicos, atores e personalidades da televisão da sociedade em geral.

Durante todo o tempo, Mãe Stella permaneceu sentada, acenando com a cabeça de turbante de forma apreciativa quando os méritos dos vencedores eram proclamados e sorrindo vagamente para ninguém em particular. Em um dado momento, ela sussurrou algo no ouvido de Gilberto Gil, que estava sentado à sua direita. Ela também comunicou alguma coisa ao prefeito de Salvador, que estava sentado à sua esquerda. Mas essas atitudes

eram para o povo ver, e não escutar, uma vez que ela nunca se dirigiu ao público. Nenhuma palavra de boas-vindas e nenhuma palavra de gratidão. Nada. Nenhuma palavra sequer saiu de seus lábios. “Ela é muito humilde”, foi o que Emerson me disse quando lhe perguntei sobre ela não falar ao público. Eu sabia do que ele estava falando. As pessoas sempre me diziam, uma e outra vez, o quão humilde Mãe Stella era. Humilde e simples eram os termos que usavam. Porém, não era isso que eu estava vendo durante essa noite de abertura. Em meio às frases vazias e aos clichês que pintavam a paisagem sonora de tal ofício, Mãe Stella permaneceu em silêncio, uma verdadeira rainha sagrada, irradiando poder e potência capazes de colocar ministros, prefeitos e acadêmicos na sombra.

Até aqui, procurei apresentar um pouco os locais que visitei para minha pesquisa a fim de introduzir o tema que pretendo discutir neste artigo: a circulação do candomblé (símbolos, estética, ritmos, filosofias e cosmovisões) através de vários circuitos da esfera pública de Salvador. O fato de que nos dias de hoje o candomblé de Salvador volta-se para o mundo de cabeleireiros, políticos, artistas, celebridades e intelectuais, demanda que sua história seja contada: a história de como uma crença *primitiva* e também a lembrança *incômoda* da constante presença da cultura africana no estado da Bahia se transformou em uma parcela estimada da herança cultural; como o consolo e o alívio final dos *pobres* e *desesperados* tornaram-se o ponto de encontro onde os altos e poderosos exibem sua dedicação às antigas tradições da Bahia; e como uma presença invisível, comentada entre sussurros pelos cantos encobertos da vida pública, transformou-se em um fenômeno altamente exposto no centro dos holofotes da atenção pública. Porém, esta história terá de ser contada em outro momento. Este artigo terá como foco as consequências que essas transformações podem acarretar para o estudo acerca do culto.

Minha descrição dos acontecimentos no templo da Mãe Stella indica que as fronteiras entre o candomblé e a sociedade em geral são altamente permeáveis: em Salvador, o candomblé “está em todo o lugar” e, inversamente, a sociedade em geral está buscando, e encontrando, acesso aos

templos. Essa observação está nitidamente em desacordo com a forma como o culto é descrito em muitos trabalhos antropológicos (Landes, 1947; Carneiro, 1948; Bastide, 1958; Verger, 1981; Santos, 1986). O que encontramos é o candomblé descrito como um universo fechado, envolto em mistério, guardado por sigilo e acessível apenas através de iniciação. De acordo com essa visão, o projeto antropológico “clássico” é o estudo do candomblé “em seus próprios termos”. Neste artigo, discutirei que tal projeto implica uma tarefa altamente problemática. À medida que cada vez mais grupos têm se interessado pelo culto e cada vez mais releituras e reinterpretções da cosmologia e dos rituais práticos do candomblé começam a circular, torna-se ainda mais difícil decidir quais termos poderiam ser rotulados como sendo “próprios do candomblé”. Da mesma forma, à medida que cada vez mais grupos afirmam pertencer ao universo do candomblé e adotam práticas e crenças derivadas do culto, torna-se cada vez mais difícil argumentar que os antropólogos deveriam aceitar as condições do sacerdócio que eles, e apenas eles, podem decidir aquilo que se qualifica como o *verdadeiro* e *autêntico* candomblé.

Uma abordagem alternativa (ou complementar) para o estudo do candomblé, cuja exploração eu considero válida, leva em conta a ausência de um candomblé “definitivo” ou “principal” como ponto de partida de sua investigação. Tendo em mente o alerta de Talal Asad (1993, p. 31) para nunca se esquecer do fato de que as declarações sobre o que constitui a “essência” de uma religião são inextricavelmente ligadas a – e trabalham a serviço de – configurações específicas de poder, adotarei uma postura cética diante de qualquer grupo que afirmar representar o único e verdadeiro candomblé. Uma exploração do candomblé vigente com os discursos e práticas dos movimentos homossexual, ecológico e negro, na Bahia, permite insinuar que o culto pode ser abordado como um conjunto de símbolos e práticas flexíveis, sempre em metamorfose e transformação, devido à sua expansão, o que desafia todas as suas tentativas de fixação e, de todas as formas, obstrui o projeto clássico de estudar o candomblé “em seus próprios termos”.

TRABALHANDO NOS TEMPLOS, ENTREVISTANDO SACERDOTES, ENTRANDO NO PROCESSO DE INICIAÇÃO

A sugestão de que estudar candomblé é estudar a circulação de símbolos e práticas em novos contextos implica uma ruptura completa com a forma pela qual o culto foi estudado no trabalho exemplar e altamente influente de antropólogos como Ruth Landes (1947), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1958), Pierre Verger (1981) e Juana Elbein dos Santos (1986). Para esses autores – e para muitos de seus seguidores – três pontos de partida metodológicos destacam-se como indispensáveis para qualquer pesquisa bem sucedida sobre o culto: (i) a designação do templo como o *locus* principal de pesquisa, (ii) a designação dos sacerdotes como principais exegetas do culto e principais interlocutores do pesquisador e (iii) a ideia de que uma metodologia semelhante à iniciação em si é a *via régia* para o conhecimento sobre o culto. A pressão para adotar essas diretrizes metodológicas é considerável. Fui questionado mais de uma vez por colegas da área (bem como pelos sacerdotes e adeptos ao culto) sobre qual templo em particular eu estava estudando e se eu já estava no processo de iniciação. Minha insistência em estudar as aparições públicas do candomblé suscitou comentários como o deste sacerdote: “Ah, entendo, você quer me perguntar sobre as coisas superficiais!”

Embora não seja de meu interesse desconsiderar os méritos desta abordagem particular (estou muito ciente do quanto dependo das monografias *clássicas* para compensar as muitas lacunas de meu conhecimento), acredito que essa abordagem em questão tende a reproduzir uma construção muito particular do culto. E o que é pior, se uma pessoa prender-se ao triângulo metodológico templo-sacerdote-iniciação, é muito provável que essa pessoa reproduza os pontos cegos que vêm com essa construção particular, fingindo não existir casos tais como o descrito acima, ou abolindo-os como *coisas superficiais*. Permitam-me elaborar minha crítica.

Começarei pelo fato de que o templo é designado como o principal local de pesquisa na maioria dos estudos. Este terreiro é o lugar, o “universo”, em que o antropólogo tem de posicionar-se, a fim de ser capaz de estudar o

culto “por dentro”. Não é um lugar de fácil acesso, uma vez que é protegido por todos os mecanismos de defesa próprios de um culto com uma longa história de perseguição. Sendo assim, boa parte da pesquisa é destinada a encontrar uma maneira de entrar no templo, superando resistências e criando um clima favorável ao diálogo entre sacerdotes e adeptos ao culto. Isso pode ser visto como uma das razões pelas quais os pesquisadores de candomblé que finalmente conseguem ter acesso ao templo, tendem a focar nos tesouros que encontram “dentro” do candomblé: sua rica mitologia, seus elaborados rituais, suas regras e regulamentos altamente complexos, o uso do Iorubá como sua linguagem “litúrgica” e sua cosmologia particular. Como resultado deste foco, entretanto, o culto é frequentemente retratado como algo totalmente singular, um mundo exótico e encapsulado “em si mesmo”, um universo religioso fechado e, de alguma forma, atemporal dentro da sociedade baiana. Curiosamente, o fato de que o sincretismo desempenhou (e continua a desempenhar) um papel tão proeminente na formação das práticas e crenças do culto tem sido notado por todos os pesquisadores, mas isso não diminuiu a “singularidade” do culto. Roger Bastide, por exemplo, embora reconhecendo plenamente o impacto transformador que a sociedade, a história e a cultura executaram sobre o culto, anunciou em *O Candomblé da Bahia* que pretendia estudar o candomblé “[...] como realidade autônoma, que pode certamente compreender elementos de diversas origens, mas que, não obstante, forma um conjunto coerente que pode ser estudado em si mesmo” (Bastide, 1958, p. 28).

Além disso, esse “mundo-em-si-mesmo” é muitas vezes entendido como essencialmente “africano”. Pierre Verger, tanto em seu trabalho antropológico quanto fotográfico, chama a atenção para a “sobrevivência africana” na Bahia de forma considerável, e é preciso apenas abrir o clássico *Os Nêgô e a Morte*, de Juana Elbein dos Santos (1986), para ter ciência de que se está prestes a estudar um fenômeno africano, em vez de brasileiro: todos os termos do culto – inclusive nomes como Xangô, Orixá e Exu, com os quais todos os baianos estão familiarizados – estão escritos em itálico e de acordo com as regras de ortografia do Iorubá “[...] segundo a convenção internacionalmente adotada pelos institutos especializados na Nigéria” (1986, p. 26, nota 1).

Xangô, Orixá e Exu são, assim, transformados em seres exóticos chamados Sango, Òrìsà e Èsù.

Este foco na separação e alteridade do candomblé tem impedido muitos pesquisadores de enxergarem o que poderíamos chamar de “brasilidade” ou “baianidade” do candomblé, ou seja, as semelhanças marcantes entre esse culto e outras denominações religiosas com as quais ele precisa competir naquilo que os estudiosos brasileiros referem-se como o mercado dos bens de salvação. Por exemplo, achei surpreendente que na vasta literatura sobre o candomblé, muito pouco fora dito sobre a natureza barroca de seus rituais e de sua estética (porém, ver Montes, 1998). Da mesma forma, o famoso “rompimento com o sincretismo” pela anteriormente citada Mãe Stella e outras sacerdotisas de liderança em Salvador, divulgado ao público em um manifesto em 1984, assim como a consequente reafirmação do culto, é frequente e facilmente entendido como o apagamento bem-sucedido de uma mentalidade católica no candomblé.

O segundo ponto a ser levantado é que na abordagem “clássica” para o estudo do candomblé, os sacerdotes são os principais interlocutores de qualquer pesquisador⁴. Isto não é só porque eles são os notórios especialistas no assunto religião. No candomblé, o sigilo é uma grande preocupação e quebrar sigilos implica castigo divino, o que faz com que muitos adeptos ao culto hesitem muito em falar. Muitas vezes, os sacerdotes são as únicas pessoas autorizadas a falar com pessoas de fora do culto. Como esclarecerei, o sacerdócio do candomblé segue uma agenda política própria e os sacerdotes tendem a ter ideias muito francas sobre como o candomblé deveria ser representado diante do mundo exterior. Por exemplo, os sacerdotes tendem a apoiar a ideia de o candomblé ser um universo fechado, regido por suas próprias leis e regulamentos e acessível apenas após longos anos de iniciação. Essa representação particular faz jus aos seus interesses em fazer uma clara distinção entre o candomblé do templo que é “verdadeiro” ou “autêntico” e as formas “copiadas”, desprovidas de qualquer importância

⁴ Para discussão e desconstrução mais elaboradas do trabalho antropológico em templos de candomblé, ver Valter Gonçalves da Silva (2000).

religiosa, que agora estão circulando na esfera pública. Muitos sacerdotes também apoiam – ou pelo menos fazem de conta – a “africanização” do culto, tendendo a dar destaque a tudo o que contribui para essa imagem em particular e negando tudo o que entrar em conflito com ela. Além disso, a maioria dos sacerdotes quer que tal imagem singular reconheça que sua crença é uma “religião” – e não um “culto”, uma “seita” ou uma “prática” religiosa. Também aqui, deve-se concluir que a agenda política do sacerdote trabalha contra a instrução do antropólogo para manter em mente o alerta bem colocado por Talal Asad (1993) para não essencializar “religião” como um dado universal.

Embora a experiência e o conhecimento do sacerdócio seja claramente uma fonte fundamental de informação, o trabalho do antropólogo não está, em minha opinião, sendo positivo se vai ao encontro do que os sacerdotes consideram serem as formas “superficiais” e “profundas” ou “verdadeiras” e “copiadas” do candomblé. Um ponto de partida preferível na investigação antropológica deveria ser o pensamento de que ninguém pode pretender estar representando “o verdadeiro candomblé”. O candomblé que passa pela cabeça dos clientes e trabalhadores em um salão de beleza (assumindo uma imagem de interpretação astrológica) certamente não é o mesmo candomblé que figura na imaginação de um sacerdote e sua iniciação em um templo na periferia de Salvador. No entanto, não cabe ao antropólogo apontar qualificações sobre qual é o mais “profundo” ou “autêntico”. O fato de sacerdotes fazerem tais qualificações e de alguns colegas antropólogos estarem trabalhando para legitimá-las – como vimos na abertura deste artigo – são fatos etnograficamente interessantes que deveriam ser estudados. Contudo, essas qualificações certamente não deveriam ser o ponto de partida de uma pesquisa.

Uma terceira característica recorrente dos estudos “clássicos” sobre o candomblé é a de que uma metodologia semelhante à iniciação em si é a *via régia* para o conhecimento sobre o culto: o pesquisador precisa ir a fundo às práticas cotidianas do templo escolhido e se submeter ao regime religioso. Assim, com o tempo, começará a compreender como funciona o universo do candomblé. A partir disso, Juana Elbein dos Santos escreveu:

Como a religião *Nagô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela *transmissão* e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente (Santos, 1986, p. 17).

Esta perspectiva metodológica adota a noção sacerdotal de uma revelação mística gradual e limitada pelo tempo, bem como *tropos* sacerdotais de profundidade e superficialidade. A descrição com a qual se inicia este artigo, no entanto, deixou claro que uma trajetória de pesquisa que estimula a mergulhar mais e mais fundo no “mundo interior” do templo tende a negligenciar o fato de que na superfície, o candomblé sofre mutações em formas cada vez mais novas e aparece em lugares cada vez mais novos. Em outras palavras, uma metodologia semelhante à iniciação não é capaz de capturar o candomblé da classe média de Salvador, o candomblé dos jornais locais, o candomblé dos bairros pobres, o candomblé dos homossexuais, dos ativistas negros e dos políticos de todos os tipos, o candomblé da cena cultural e da indústria do entretenimento ou o candomblé do turista. Uma metodologia dessas também afasta o pesquisador da investigação de toda a miríade de conexões, intercâmbios e diálogos entre esses circuitos e os templos.

Seguindo minha crítica da abordagem “clássica”, sugiro expandir nosso campo de investigação para abranger todos aqueles circuitos em que o candomblé está “cumprindo o seu dever”, ao invés de priorizar um circuito particular – o templo – como o local do “verdadeiro” ou “autêntico” candomblé; uma voz particular – o sacerdote ou iniciado – como o principal articulador a respeito de como devem ser entendidos os significados do candomblé; e um método particular – a iniciação – como a incursão favorável para o conhecimento do culto. Obviamente, não sou o primeiro antropólogo a defender uma abordagem alternativa para o estudo do candomblé. Na década de 1990, em uma visão geral da academia brasileira sobre o assunto, Monique Augras lamentou a produção contínua de estudos

“puramente descritivos” sobre o culto. Em sua conclusão, Augras notou um novo desenvolvimento interessado na maneira como o candomblé está inserido na sociedade brasileira (Augras, 1998, p. 100). Peter Fry (1982), Beatriz Gois Dantas (1988), Yvonne Maggy (1992), Patricia Birman (1995), Vagner Gonçalves da Silva (1995; 2001), Stephania Capone (2000), Rita Amaral (2002), Paul Christopher Johnson (2002) e Jocélio Teles dos Santos (2000) são apenas alguns dos antropólogos que destacaram o caráter permeável das paredes do templo⁵.

Minha proposta é radicalizar as linhas de pensamento que foram estabelecidas por esses estudiosos. Em vez de continuar a pensar o candomblé como um culto religioso, devendo ser descrito em suas particularidades genéricas, gostaria, em primeiro lugar e acima de tudo, de pensar nele como um importante “banco de símbolos” que entra em relações de troca com circuitos cada vez mais amplos da “economia de representação” da Bahia (Keane, 2002)⁶. Essas relações de troca entre o candomblé e os mundos da literatura, das artes, do entretenimento, da ciência e da política podem ser rastreadas até a década de 30, época em que o candomblé passou a desempenhar um papel cada vez mais importante como um marcador da identidade baiana. Como resultado de um nacionalismo brasileiro emergente que procurou reimaginar a nação como uma mistura única das raças branca, indígena e africana, tornou-se possível uma reavaliação positiva da herança afro-brasileira. As práticas afro-brasileiras culturais, como o samba e a capoeira, tornaram-se populares em todo o Brasil e a beleza das práticas afro-brasileiras religiosas passou a ser apreciada. As elites culturais da Bahia (em sua maioria branca) estavam ansiosas para lucrar com este interesse renovado e passaram a

⁵ Curiosamente, com exceção de Santos, todos trabalharam fora da Bahia, que é considerada o berço da “tradição” e “ortodoxia” do candomblé. Tende-se a acreditar que lugares como Rio de Janeiro e São Paulo permitem uma abordagem mais aventureira para o candomblé do que as congregações fortemente unidas dos antropólogos e sacerdotes de Salvador.

⁶ Meyer adotou o termo “economia de representação” de Keane para “capturar as formas pelas quais as práticas e ideologias colocam palavras, coisas e atitudes em complexa articulação uns com os outros” e sugere que a noção de economia de representação é útil para compreender as tensões sobre as relações entre e o valor de certas expressões culturais na nova paisagem midiática de Gana (2004, p. 94, *tradução livre*).

explorar a rica herança cultural da população esmagadoramente negra de seu estado de origem. Sem dúvida, um de seus motivos foi atualizar a imagem da Bahia, que na época era considerada uma região decadente e pobre, totalmente provinciana e isolada da federação brasileira. O candomblé provou ser uma fonte inesgotável de pura inspiração. Mais de uma vez, o escritor Jorge Amado voltou-se para o candomblé em suas representações literárias sobre a vida baiana⁷, assim como fizeram seus contemporâneos, o escultor Carybé e o compositor Dorival Caymmi. No final dos anos 60, uma nova geração de artistas baianos, reunidos em um movimento cultural conhecido como Tropicália, incluindo nomes como Gilberto Gil e Caetano Veloso, descobriu o candomblé e começou a explorar seu misticismo e espiritualidade. A partir da década de 70, essa celebração da herança afro-brasileira na Bahia recebeu apoio total do Estado, à medida que o turismo cresceu e a Bahia procurou promover-se no mercado turístico como um destino de férias “exótico” e “misterioso”. A publicidade das imagens, estéticas, ritmos e mitos do candomblé aceleraram a um ritmo jamais visto. “O candomblé virou moda”, como diz a frase muitas vezes repetida, sendo novidade em cada vez mais cenários e de diferentes formas.

A importância da circulação dos itens a partir do “banco de símbolos” do candomblé e das transformações e reavaliações que sofrem à medida que passam de um cenário para outro mostra que a “religião” se torna uma das muitas formas pelas quais o candomblé atua lado a lado com o comércio, a arte, o entretenimento e o espetáculo turístico. Esta abordagem – exemplos muito interessantes podem ser encontrados na obra de Armando Salvatore (1997) sobre a esfera pública muçulmana e de Birgit Meyer (2004) sobre a “pentecostalização” da esfera pública de Gana – destaca a permeabilidade das fronteiras entre os templos de candomblé e a sociedade em geral, estimulando a tomada de consciência acerca dos movimentos circulares constantes dos quais o candomblé se serve: os símbolos, as ideias e a estética migram do terreiro para a arena pública, onde adaptam-se a novos formatos e estilos e encontram novos públicos. A partir desse momento, esses públicos começam

⁷ Para visão geral, *ver* Hamilton (1967).

a produzir seus próprios entendimentos (e suas fantasias) a respeito do que se trata o culto e passam a interagir com a comunidade religiosa, levando de volta para o templo as suas interpretações pessoais⁸.

Outra vantagem dessa abordagem é que ela trata o candomblé como se estivesse sempre em formação, permitindo ao pesquisador ficar longe daquelas discussões intermináveis sobre o que é “puro”, o que é “corrompido”, o que é “verdadeiro” e o que é “falso” no candomblé. Na verdade, o pesquisador é estimulado a considerar essas tentativas de definição como mudanças em um campo político em que vários grupos afirmam a verdade. O entendimento do candomblé dentro de uma economia de representação também implica um movimento reflexivo por parte do pesquisador: os estudos e pesquisas sobre o candomblé são parte integrante dos movimentos circulares nos quais o candomblé é feito e refeito, definido e redefinido, re-escrito e re-executado. Por fim, essa abordagem permite ao estudo do candomblé falar a questões maiores, como a mudança dos papéis da religião e da tradição na esfera pública emergente no Brasil e em outros lugares.

Para explorar essa abordagem alternativa para o estudo do candomblé da Bahia e avaliar como ela pode ampliar nossa compreensão da herança religiosa afro-brasileira, limitarei esta análise a três circuitos nos quais os itens do banco de símbolos do candomblé podem ser encontrados em circulação: a cena homossexual, o discurso ecológico e o movimento negro. Este enfoque permite oferecer respostas mais detalhadas e etnograficamente fundamentadas para as seguintes questões: por que grupos com agendas políticas tão diferentes adotaram elementos do candomblé para articular a sua causa? Qual é o papel dos elementos adotados em seus novos circuitos? De que maneira esses elementos são moldados para servir aos diversos projetos em que estão inseridos? De que forma esses elementos transformados, retrabalhados e ressignificados na esfera pública trabalham seu retorno ao terreiro e articulam-se (ou desencontram-se) com as agendas políticas do sacerdócio do candomblé?

⁸ Salvatore (1997) argumentou que, com a criação de uma esfera pública moderna no Egito, o conhecimento religioso e os modos de disciplina tiveram de ser reformulados nas formas públicas, de acordo com padrões de comunicação padronizados e comercializáveis.

CANDOMBLÉ EM ROSA

Estive atento à adoção de símbolos do candomblé pela emergente cena homossexual em Salvador durante a Parada do Orgulho Gay de 2003. Essa Parada Gay abriu com uma ode a Exu, um deus do panteão afro-brasileiro. Rodeado por *gogo boys* musculosos vestidos com sungas de estampa de animais, travestis vestidos escandalosamente, balões rosa e bandeiras de arco-íris, uma famosa cantora negra cantava a sua oração. Enormes alto-falantes faziam sua voz estourar sobre as centenas de milhares de pessoas reunidas em Campo Grande, no centro da capital baiana. Quando perguntei a alguns amigos se o hino havia sido realmente cantado em Iorubá – era difícil de escutar o som com nitidez, uma vez que os alto-falantes o distorciam consideravelmente – eles ficaram um tanto incomodados. “O quê? Hã? Sim.” Para eles, eu obviamente os importunava com detalhes sem importância, coisas que só um antropólogo iria querer saber em um momento alegre e excitante para a comunidade homossexual.

Contudo, alguém decidira que a Parada Gay começaria com uma ode a Exu. As razões mais óbvias para que essa divindade especial seja qualificada para iniciar a marcha não são muito difíceis de entender. Já mencionei que o candomblé tornou-se o marcador dominante da identidade baiana. Destacar os aspectos baianos do desfile significaria, portanto, incluir itens do banco de símbolos do candomblé. Mais especificamente, Exu é o mensageiro entre seres humanos e deuses, e no pensamento afro-brasileiro a sua presença é fundamental para “abrir os caminhos” da realização pessoal. Agradar a Exu com elogios e oferendas é o procedimento necessário para obter suas bênçãos. Daí o hino abrindo a marcha e as vinte e poucas sacerdotisas desfilando à frente da parada, em trajes completos, espalhando pelas ruas a tradicional pipoca.

Além disso, Exu possui algumas particularidades que ressoam bem com interesses homossexuais. Por ser o mensageiro entre seres humanos e orixás (divindades do panteão afro-brasileiro), Exu é constantemente convocado para os cultos em sua homenagem, na busca de realizações pessoais. Ele é, portanto, considerado um conhecedor genuíno do desejo humano –

incluindo, de maneira enfática, o desejo sexual. O fato de Exu ser geralmente representado como uma figura demoníaca, empunhando um luxuoso e sugestivo objeto fálico ereto certamente não é coincidência. Leituras mais recentes e populares de artistas e poetas contemporâneos sugerem que Exu simboliza as contradições da vida urbana moderna: ele é o senhor das ruas da cidade e o padroeiro dos marginais e impotentes. Contradição, marginalidade, vivência nas ruas: esses também são conceitos que ressoam com as experiências de vida de muitos homossexuais da Bahia.

Há, no entanto, muito mais sobre a conexão entre homossexuais e candomblé. Quando, após o evento, comentei a presença de imagens do candomblé em uma parada do orgulho gay, nenhum de meus amigos manifestou qualquer surpresa. Para eles, a forte conexão entre o culto afro-brasileiro e a homossexualidade era evidente. Eles diziam coisas como “é claro, todos os sacerdotes são gays.”, ou que os templos estão “[...] repletos de gays”. É difícil não notar a presença de homossexuais nos templos do candomblé, e os antropólogos têm levado a fundo essa discussão. Em uma discussão interessante sobre o que poderia atrair os gays para os templos do culto no Rio de Janeiro, Patricia Birman (1995) destacou uma afinidade entre o desejo de ser gay e o espectro disponível de papéis de gêneros alternativos dentro do candomblé. Segundo Birman, o transe e a possessão oferecem uma oportunidade (muitas vezes irresistível) aos gays de terem seus corpos masculinos invadidos por orixás femininos, como Iansã e Oxum, ou por espíritos do sexo feminino, como Maria Padilha e Cigana. Dada a certeza de que no candomblé a possessão implica a aniquilação do sujeito, que é posteriormente substituído pelo espírito invasor, a prática permite aos gays não somente vestir-se como mulheres, mas também tornar-se a mulher de seus sonhos. Em outras palavras, a autora mostrou a forma pela qual os gays colocam uma prática religiosa de possessão divina a serviço da alternância de gênero que eles buscam (Birman, 1995). Além disso, Peter Fry (1982) ressaltou que antigamente o terreiro chegou a ser conhecido como um lugar frequentado de gays, esta designação se tornou uma espécie de profecia autorrealizável: os “homens de verdade” passaram a evitar os templos com medo de serem rotulados como gays, enquanto homossexuais passaram a

frequentar os templos para poderem sentir-se como tal, para “caçar” outros homens ou para se proteger de famílias hostis. (Fry, 1982).

O que é interessante sobre a Parada Gay, entretanto, é que dificilmente se qualifica como um exemplo de gays em busca de refúgio ou possibilidade de autorrealização nos confins protegidos do templo do candomblé. Pelo contrário, o que vemos aqui é o espetáculo de homossexuais encontrando a esfera pública, adornando-se com sinais e símbolos do candomblé⁹.

Com atenção, é possível encontrar imagens do candomblé adotadas em muitos outros locais públicos na cena homossexual em Salvador. Anchor Marujo, por exemplo, é um bar GLS de classe baixa, em homenagem a uma entidade bem conhecida do panteão afro-brasileiro, Marujo. Esse espírito de um marinheiro espanhol insensível, muitas vezes toma posse de pessoas e é marcante pela forma como se gaba de suas proezas sexuais, seu alcoolismo e sua linguagem vulgar (Santos, 1995, p. 126). O bar tem um pequeno altar com a sua estátua, algumas oferendas e velas acesas. Sempre impressionou-me a forma como o espírito marinheiro adorado, vestindo um uniforme branco, imaculado no cenário de um bar GLS, funde-se perfeitamente com o ícone homossexual mundial visto em pornografia e filmes como o *Querelle-de-Brest*. Em contrapartida, a forma como os orixás estão sendo representados em periódicos do Rio de Janeiro é altamente sugestiva de como as estéticas de academia/sauna estão entrando na iconografia religiosa. O Rio é uma cidade famosa pela corpolatria e esses orixás aparecem todos bastante musculosos.

Outro local público em Salvador onde se pode notar a presença do candomblé e de homossexuais é o Korin Efan, um clube de carnaval ou *afoxé*. No Korin Efan, são organizados ensaios semanais que são uma mistura curiosa de terreiro de candomblé e boate GLS. Canções e ritmos sagrados são apresentados para reavivar o espírito da plateia quase que exclusivamente homossexual, muitos dos quais são adeptos ao culto ou até mesmo sacerdotes (um deles sempre aparece no clube em trajes de sacerdote). Há bastante paquera e, na pista de dança, todos divertem-se muito, imitando possessões, zombando do comportamento autoritário de sacerdotes e exagerando nas

⁹ À exceção de Wafer (1991).

danças de espíritos orixás e caboclo. “Candomblé com cerveja”, como um amigo costumava chamar essas reuniões.

Ema Toma Blues, uma produção teatral de sucesso produzida por uma atriz transexual chamada Valéria, fornece-nos um último exemplo de como o candomblé aparece na cena homossexual. O espetáculo conta a história de vida da travesti Ema, seguindo a típica sequência – ambições luxuosas, sonhos desfeitos, noites de bebedeira e cigarros sem fim. Como ela perdeu a voz, Ema buscou – como muitos brasileiros – consolo na religião, primeiro com os católicos (que são representados como um bando de hipócritas, sedentos por prazer) e depois com os pentecostais (que tomam seu dinheiro e a aconselham a começar a fazer playback). Apenas quando o candomblé entra em cena é que a vida de Ema toma um rumo positivo. Em seus sonhos, o orixá Xangô aparece na forma de um homem negro maravilhoso, que recupera a voz de Ema e a devolve para a fama.

Considerando as relações duradouras e bem estabelecidas entre o candomblé e os homossexuais, não é de se surpreender que os elementos do universo do candomblé migrem para as localidades onde há uma subcultura homossexual emergente. A presença de imagens e rituais do candomblé na Parada Gay, no entanto, leva a exploração desses elementos um passo mais adiante. Considere a forma como o organizador Marcello Cerqueira, avaliou o evento:

Nossa Parada Gay foi abençoada pelos deuses, me refiro aos deuses chamados em um momento como esse: Dionísio, Baco, Sapho, Logun-Edé, Exu. Eles desceram, brincaram com a multidão e se mostraram solidários conosco ao mandar um arco-íris para nos abençoar, um dos maiores símbolos da natureza que serviu como um soco no estômago de todos os homofóbicos¹⁰.

Aqui, uma afinidade pré-existente entre gays e o universo do candomblé fica publicamente traduzida na ideia de que o candomblé é uma religião exemplar, à medida que a “tolerância” para com a diferença sexual está em

¹⁰ Disponível em: www.ggb.org.br/editorial.html, 13 de Julho de 2003. Acesso em: 13 jul. 2003.

causa. Os deuses estão conosco, é o que Cerqueira está dizendo. Em outras palavras, um discurso local e particular conquista espaço como discurso global da emancipação dos direitos homossexuais, e vice-versa.

É nessa reformulação do candomblé como uma religião em que se deve procurar as consequências transformadoras da circulação da imagética do candomblé, através de vários circuitos da esfera pública de Salvador. Em estudos sobre o tema, encontram-se exemplos muito claros do colapso do ativismo político e da religião. O sociólogo Reginaldo Prandi (1996), por exemplo, fala sobre o candomblé como “a religião dos excluídos”. Ele observa que “[...] nenhuma instituição social no Brasil, afora o candomblé, aceitou o homossexual como uma categoria que não precisa necessariamente esconder-se, anulando-o enquanto tal” e, em seguida, exclama – “Grandíssima e exemplar é a capacidade do candomblé de juntar os santos aos pecadores, o maculado ao limpo, o feio ao bonito”. (Prandi 1996: 33). João Silvério Trevisan (2000), historiador cujo trabalho baseia-se em São Paulo e autor de um livro sobre a homossexualidade no Brasil, ressalta que o movimento homossexual tem muito a aprender com os afro-brasileiros, que conseguiram superar as adversidades de sua história trágica, permanecendo fiéis às suas culturas e crenças africanas. Ele sugere que para nutrir nossa vida interior e encorajar a nossa autoimagem, é fundamental revelar os mitos antigos que estão relacionados a nós e podem funcionar como nossas raízes. Em outras palavras, façamos trabalhos arqueológicos para recuperar o que foi velado durante séculos de civilização judaico-cristã¹¹.

Em sua proposta para “dar início” ao que deve se tornar um culto religioso homossexual, o autor primeiro seleciona seus ícones gregos do homossexualismo (Ganimedes, Apolo, Dionísio, Aquiles e Pátroclo, Hércules e Iola), em seguida, pondera a utilidade de São Sebastião (“que teve o corpo nu perfurado com flechas, até a morte, por seus soldados, em um ato de sadismo homoerótico indisfarçável, que atraiu tantos artistas a este santo – de Michelangelo – na pintura a Yukio Mishima, na literatura, e

¹¹ João Silvério Trevisan, *Histórias que a escola não conta*. Disponível em: www.athosgls.com.br/comportamento/visualiza.php?arcd=672&arcd_autor=39. Acesso em: 20 set. 2004.

Derek Jarman, no cinema”)¹². Em seguida, o autor ressalta que “em particular para os brasileiros, o candomblé oferece vários orixás com gênero ambíguo, como Oxalá, Iansã, Logum-Edé e Oxumaré”¹³.

Outra área em que as leituras ativistas dos homossexuais acerca do candomblé tornam-se visíveis é a luta contra a epidemia de AIDS. *Odo Aye* é um filme documentário sobre a reação da comunidade do candomblé diante da AIDS. O filme foi exibido em vários festivais de cinema internacionais e ao ler o anúncio do filme em um site americano é inevitável a impressão de que o candomblé não é exatamente uma religião exemplar no incentivo ao sexo seguro:

O candomblé reconhece sua responsabilidade particular em reagir à crise da AIDS. Acreditamos que o sexo, o corpo humano e todas as suas secreções possuem ashé [sic]. O candomblé vê o sexo como “uma importante fonte de prazer vital para a vida” e não “impede ninguém de fazer sexo assim como não impedimos ninguém de transpirar”. Além disso, os rituais do candomblé envolvem sacrifício e cortes superficiais. Como resultado do alto risco dos rituais do candomblé e de sua atitude positiva em relação ao sexo, os adeptos sentem-se compelidos a se envolver na luta pela prevenção da AIDS.

Assim, como programas que incentivam a troca de seringas, o candomblé ensina técnicas para a limpeza dos instrumentos utilizados em rituais. Seus sacerdotes e praticantes distribuem preservativos e panfletos durante o Carnaval. Muitos dos sacerdotes principais tornaram-se especialistas em

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

medicina alternativa. Eles usam a música para promover a justiça social e ensinar a prevenção¹⁴.

O exemplo anterior também destaca a forma como a designação do candomblé como uma “religião *gay-friendly*” é acolhida em lugares muito distantes da Bahia, começando a figurar no imaginário social de públicos cada vez mais novos. Adotando uma postura similar, temos o estudo chamado *Queering creole spiritual traditions. Lesbian, gay, bisexual and transgender participation in African-inspired traditions in the Americas* (Conner; Sparks, 2004), divulgado nos Estados Unidos sob o slogan “Conheça o coração e a alma de praticantes LGBT das religiões Vodun e Iorubá!”

Esses exemplos podem ser suficientes para dar uma indicação de como o candomblé é reinterpretado, tornando-se o “favorito” de ambas as cenas homossexuais locais e globais. O que é importante sobre essas reformulações do candomblé é o fato de que os grandes segmentos do sacerdócio (muitos dos quais homossexuais) parecem adotar esse tipo de pensamento. Observe meu encontro com Pai João, o sacerdote do templo onde Toninho, o rapaz da loja de revelação fotográfica, atua como ogã-de-faca. Pai João foi indicado durante minha procura por um sacerdote a fim de conhecer mais sobre os orixás que “governam” minha mente e ele fora descrito como um homem “jovem e muito legal”. Ao chegar em seu templo, Pai João levou-me até o altar. Primeiro, perguntou sobre meu signo astrológico (o que me pareceu fora de contexto), em seguida, jogou os búzios para saber mais sobre meus orixás. Depois, sugeriu que eu perguntasse alguma outra coisa em que eu estivesse interessado em saber. “Por exemplo, sobre a sua vida amorosa”, sugeriu. Eu disse a ele que estava tendo um caso um pouco complicado

¹⁴ Disponível em: <http://ccat.sas.upenn.edu/csblac/Text/Programs/Present/Shaping/Cypriano.html>. Acesso em: 20 set. 2004. Embora certamente seja verdade que as campanhas de sexo seguro têm encontrado ampla resposta na comunidade do candomblé (Mott; Cerqueira, 1998), e embora seja digno de atenção para essa discussão que foi o *Grupo Gay da Bahia* que iniciou o *Projeto Candomblé, Saúde e Axé* e que esse mesmo GGB publica uma revista mensal chamada *Alafia: Jornal do Povo do Candomblé*, repleto de conselhos e relatórios à crise da AIDS, não posso deixar de reconhecer que o imaginário do candomblé também subscreve o sexo inseguro. Um amigo confessou ter praticado sexo inseguro, explicando que não fora ele, mas um espírito chamado Maria Padilha que o induzira ao ato.

com um baiano, e expliquei que era homossexual. Pai João imediatamente deteve-se a essa informação, dizendo que soube desde o momento em que entrei e que também era homossexual. A partir daí, então, remodelou suas explicações sobre o culto em um “discurso homossexual”, dizendo que “nós gays” em particular precisamos de nossos protetores divinos, porque somos “pessoas muito sensíveis” e sabemos mais do que qualquer outra pessoa que há coisas na vida que só podemos compartilhar com o nosso orixá, “mesmo que, na realidade, preferíamos poder discutir essas questões com nossas mães”. Ao final da consulta, ele revelou que ao entrar no templo, reconheceu-me do Anchor Marujo, o bar GLS no centro de Salvador. Pediu-me para checar minha saúde pelo menos uma vez por ano e me cobrou um valor considerável em dinheiro pela consulta.

Outro bom exemplo de um sacerdote que reproduz um discurso homossexual é um *babalorixá* chamado Baba Ogu Dare, que mantém um site em que homossexuais preocupados podem conhecer as opções religiosas que lhes restam após assumirem a homossexualidade. Esse Baba Ogu Dare afirma que:

O conceito de pecado é um conceito cristão que não existe nas religiões puras da África. De acordo com todos os ódus africanos, todas as pessoas nascem predestinadas a um destino já definido para elas, assim, se um ser humano nasce com uma predestinação heterossexual, bissexual ou homossexual, isso já estava nos planos da criação. Todos os indivíduos são criados para cumprir um papel no mundo. E esses papéis não são necessariamente os mesmos. O que ultimamente tem se entendido por “natural” nada mais é do que a interpretação da Judéia acerca de uma tribo nômade do deserto que considerava a homossexualidade negativa por interferir na sua procriação¹⁵.

¹⁵ Disponível em: www2.uol.com.br/mixbrasil/id/entende.htm. Acesso em: 20 set. 2004. No entanto, outro padre, José Luiz Lipiani, afirma em sua obra *Orixá's, comportamento e personalidade de seus filhos* (1999), que “[...] os homossexuais são geralmente muito atingidos pelo preconceito social. Esta atitude é claramente errada, pois, sendo filhos de Deus, nossos irmãos e irmãs não merecem a discriminação. Se tudo o que existe é obra de Deus, devemos entender e aceitar essas pessoas como tal.” Ele entende a homossexualidade como uma forte presença de um orixá feminino no ser de um corpo masculino (Lipiani, 1999, p. 30).

Muitos dos meus amigos homossexuais de Salvador também reproduziam esse tipo de pensamento. Eles também salientavam a ausência da moral cristã no candomblé. Destacavam a ambiguidade do gênero de Oxumaré (o orixá que é seis meses do ano um homem e seis meses do ano uma mulher) e o caráter andrógino de Logun-Edé e Iansã. Indicavam o grande número de sacerdotes homossexuais e se deliciavam com fofocas sobre os casos assumidos entre sacerdotisas lésbicas. Gostavam de chamar a atenção para o fato de que as grandes divas da MPB, como Maria Bethânia e Gal Costa, são lésbicas e iniciadas no culto. Voltaram minha atenção para o “evidente” homoerotismo na fotografia de Pierre Verger. Enfatizaram a forma como *o povo do santo* era parceiro na adversidade, à medida que fora igualmente perseguido no passado e era atacado hoje em dia pelas igrejas pentecostais, cada vez mais poderosas. Por último, mas não menos relevante, muitos gostavam de ir para as festas do candomblé, pois sabiam que o local estaria “repleto de gays” e que poderiam encontrar amigos, paquerar desconhecidos e se identificar com o esplendor do culto de forma geral.

Em suma, o que encontramos na esfera pública é uma releitura dos elementos do candomblé em termos de ativismo homossexual e uma fusão da imagética do candomblé com uma iconografia homossexual global que de alguma forma encontra o seu caminho de volta para o culto.

CANDOMBLÉ EM VERDE

Não muito tempo antes da Parada Gay, por ocasião do Dia Mundial do Meio Ambiente, o candomblé encontrou outro papel para desempenhar na esfera pública. Um jornal soteropolitano informou que:

Pesada foi a batucada de ontem, durante o Dia Mundial do Meio Ambiente, no Parque São Bartolomeu, onde várias organizações do distrito Ferroviário organizaram um fórum para prestar uma homenagem aos inquices, orixás, voduns e caboclos, que, em religiões de origem africana, são os defensores da natureza primordial (*A Tarde*, 6 de Junho de 2003).

O que vemos aqui é como uma “reverência inerente para as forças da natureza no candomblé”, já assumida, é projetada para uma preocupação global com as questões ambientais. Esta reformulação dos orixás como ativistas ambientais não é por acaso. Elementos icônicos do culto servem à interpretação ecológica: a adoração de árvores, a associação de cada orixá com determinados elementos naturais – como florestas, cachoeiras, mares, tempestades e fogo – e o conhecimento de medicina natural, amplamente aclamado. O chamado “Ossain”, de acordo com o que li em um *website*, não é apenas “o orixá das folhas, ervas e vegetação e o senhor da medicina”, mas também “o patrono da ecologia”¹⁶. Outro *website* apresenta o culto como um movimento ecológico *avant la lettre*, citando uma sacerdotisa baiana que, “já nos idos de 1902”, formulou o ditado ecologista de que o abuso da natureza sempre voltará para o abusador:

Não se tira uma folha seca de uma árvore se não for necessário: isso é como matar uma pessoa. Alguém gostaria de perder um braço, um olho ou um pé? Por que arrancar uma flor e jogá-la fora? Candomblé é natureza viva. Não se pode haver adoração ao orixá se não houver terra, floresta, rio, céu, relâmpagos, trovões, vento, mar... Agredir a natureza é agredir ao orixá¹⁷.

Como no caso dos ativistas homossexuais, há uma série de intelectuais reconhecidos que podem esclarecer as ligações entre ecologia e candomblé. Antônio Risério (2002) escreve que a “sacralização da natureza” é uma das principais fontes de sua fascinação pelo candomblé e elogia “[...] essa cosmovisão em que árvores, lagos e rios são entendidos como locais de manifestação do divino” (Risério apud Pretto; Serpa, 2002, p. 9-10). Muniz Sodré (2002), um dos principais estudiosos do candomblé no Brasil, que estudou na Sorbonne, argumenta que o candomblé de fato precedeu o movimento ambientalista e pode, portanto, ser considerado uma maneira

¹⁶ Disponível em: <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/ossain.html>. Acesso em: 20 set. 2004.

¹⁷ Disponível em: <http://www.memorialdoimigrante.sp.gov.br/realizad/Orixas.html>. Acesso em: 20 set. 2004.

protoecológica de se estar no mundo. A exposição de Sodré, um notável exemplo de uma tentativa de fazer o candomblé preceder ao invés de seguir as tendências mundiais, merece ampla citação:

Tempos atrás, vivi no terreiro baiano do Axé Opô Afonjá um instante radicalmente ecológico. Era uma tarde de meio de semana, e eu levava a visitar o espaço da comunidade-terreiro alguns amigos meus. Depois da visita as casas, um ogã (título honorífico de certos membros do culto) conduziu-nos até o mato: queria presentear um dos visitantes com uma muda de planta. Ali, cercados de vegetação, todos viram-no abraçar um tronco – o velho Apaoká –, murmurar algumas palavras e pedir licença a árvore para arrancar-lhe um broto. A cena me é ainda intensa na memória, talvez porque em sua simplicidade contraste a fundo com um discurso que vem ganhando foros na urbe contemporânea (ganhando, inclusive, lugares nos parlamentos) – o da ecologia. Não se tratava ali de falar sobre a relação que o indivíduo tem com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural, a árvore, se tornasse parceira do homem num jogo em que cosmos e mundo se encontram. Aí está uma postura ecológica radical – distante das apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno-burguês – porque não resulta de nenhum voluntarismo individualista, mas de uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado (Sodré, 2002, p. 167).

Ainda mais interessante é o exemplo de outro antropólogo, Reginaldo Prandi, que lança o retorno de um orixá há muito esquecido, chamado Onilé, a Mãe-Terra:

Nesse clima de “retorno ao mundo natural”, de preocupação com a ecologia, um orixá quase inteiramente esquecido no Brasil vem sendo aos poucos recuperado. Trata-se de Onilé, a Dona da Terra, o orixá que representa nosso planeta como um todo, o mundo em que vivemos. O mito de Onilé pode ser encontrado em vários poemas do oráculo de Ifá, estando vivo ainda hoje, no Brasil, na memória de seguidores do candomblé iniciados há

muitas décadas. Cultuada discretamente em terreiros antigos da Bahia e em candomblés africanizados, a Mãe-Terra desperta curiosidade e interesse entre os seguidores dos orixás, sobretudo entre aqueles que compõem os seguimentos mais intelectualizados da religião. Onilé é assentada num montículo de terra vermelha e acredita-se que guarde o planeta e tudo que há sobre ele, protegendo o mundo em que vivemos e possibilitando a própria vida¹⁸

Também aqui, podemos concluir que os elementos do candomblé servem perfeitamente para dar ênfase ao local na preocupação global com o meio ambiente. E aqui, também, fui confrontado com casos em que estas releituras do candomblé informam as ações das pessoas. Um grupo de amigos que quiseram participar da oferenda anual para a deusa do mar, Iemanjá, organizou um balaio ecológico, que é a cesta de presentes lançada ao mar para a deusa. Essa não era uma cesta como as outras – normalmente preenchidas com pentes de plástico, batons, bonecas, flores, broches e frascos de perfume que convém à vaidosa deusa – mas um balaio totalmente biodegradável preenchido com comida, flores naturais e recortes de papel. Certificaram-me de que o balaio ecológico certamente agradaria a deusa do mar; de acordo com o folclore, os presentes que retornam para a costa baiana não agradam Iemanjá, o que é mais provável de acontecer com um pente de plástico ou uma boneca *Barbie* do que com matéria orgânica.

Tal como acontece com as leituras do candomblé por parte dos ativistas homossexuais, os membros do sacerdócio aparecem nos circuitos onde a economia de representação adota os itens do banco de símbolos do candomblé. Por exemplo, os sacerdotes aparecem na televisão em um programa chamado *Saúde Alternativa*, e a produção audiovisual (intitulada *Esse é nosso universo, essa é nossa crença*) vista por todo visitante do pequeno museu sobre o complexo de Ilê Axé Opô Afonjá é uma sequência infinita de imagens da natureza (matas, animais, árvores, plantas e água). O narrador do vídeo explica que os orixás devem ser entendidos como “fenômenos da natureza, forças vitais”.

¹⁸ Texto retirado do *website* do autor: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/>. Acesso em: 20 set. 2004.

CANDOMBLÉ EM PRETO

Os movimentos da emancipação negra são exemplos mais óbvios e lógicos de um circuito no qual o candomblé é traduzido e mapeado para projetos políticos alheios¹⁹. Jocélio Teles dos Santos (2000), em sua visão valiosa e bem específica acerca do entrelaçamento progressivo do candomblé com as políticas emancipatórias dos negros na Bahia, mostrou que até a segunda metade da década de 1970 os movimentos negros realmente demonstraram uma relutância surpreendente para se aproximar do candomblé. A ideologia marxista governou os discursos ativistas da época, propagando um entendimento do candomblé como uma “seita” e em última análise, como uma instituição alienante, notavelmente devido à veneração por santos católicos e laços com instituições católicas. Além disso, a forma como sacerdotes e sacerdotisas do candomblé buscavam laços de proteção com os detentores do poder branco volta-se reiteradamente contra eles (Santos, 2000, p. 192).

No início de 1990, entretanto, o candomblé tornou-se uma espécie de fetiche, uma relíquia cultural dotada de tanto prestígio e poder que dava a impressão de que até mesmo os movimentos negros não poderiam mais resistir aos seus sedutores feitiços. A partir de 1930, as elites culturais (brancas) da Bahia passaram a celebrar o candomblé como o marcador principal da herança cultural baiana. Primeiro, surgiu uma geração que incluía o escritor Jorge Amado, o escultor Carybé e o compositor Dorival Caymmi, em seguida, foi a vez da contracultura do movimento Tropicália, ao final dos anos 1960 (Dunn, 2001). A partir dos anos 1970, essa celebração da herança religiosa afro-brasileira recebeu apoio total do Estado da Bahia, à medida que o turismo cresceu e a Bahia procurou se promover no mercado turístico como um destino de férias “exótico” e “misterioso” (Pinto, 2001).

Além disso, o trabalho de Michel Agier (2000) sobre as organizações tradicionais do carnaval negro em Salvador mostra que, paralelamente a esse desenvolvimento, a imagética do candomblé também foi retomada

¹⁹ Isso pelo fato de que não há nenhum movimento como esse, *ver* Covin, 1996.

nestes círculos. Radicalizados por exemplos norte-americanos do poder negro e propagando os slogans do movimento *black-is-beautiful* (preto-é-lindo) da época, os negros procuraram reconstruir a estética da negritude e glorificaram suas raízes africanas, encontrando no candomblé um rico reservatório de rituais e formas simbólicas. Em seu estudo sobre os *afoxés* de Salvador, Antonio Risério (1981) mostra um exemplo do que aparentavam essas apropriações:

Veja-se o caso do afoxé Baduê. Moa é sincero, diz logo que o pessoal de lá não entende muito de candomblé (“a gente só sabe um pouquinho”). “Nós somos esforçados, somos curiosos”, diz ele. E acrescenta: “quem entende mesmo, não quer ensinar”. O Badauê não tem nenhum vínculo especial com qualquer terreiro de candomblé. No entanto, muitos filhos e filhas de santo, e mesmo algumas mães-de-santo, saem no Badauê, e exemplo da ialorixá Omim Baim. “É com elas que a gente tem ligação”, esclarece Moa – “elas dão muita força pra gente”. O Badauê tem também uma “madrinha”, uma mãe-de-santo, Dona Lili, moradora do Engenho Velho de Brotas. É ela quem faz os trabalhos de saída do afoxé, de preparação dos ensaios, etc. Antes de cada ensaio do Badauê, faz-se o despacho, o padê. Além disso, sempre que pinta festa grande, tipo festival de música, e logo antes de carnaval, há “matança”, o sacrifício ritual de animais. Por outro lado, se os cânticos não são mais religiosos, eles remetem, quase que invariavelmente, a religião, aos orixás e seus signos e elementos (Risério 1981: 57-8).

Esses exemplos sugerem que, junto aos poderes ocultos pelos quais o candomblé sempre foi conhecido (e temido), o culto acumulou tanto prestígio, vindo de tantas direções diferentes, que se tornou um ícone poderoso em si mesmo. Parece razoável sugerir que o potencial político adquirido pelo candomblé não pôde mais ser negado pelos ativistas negros, os quais, de fato, passaram a realizar tentativas de reivindicar o culto como parte, de alguma forma, inalienável da herança afro-brasileira, ao invés de baiana. Além disso, quando lideravam terreiros em Salvador, romperam publicamente com o sincretismo, a fim de restaurar as suas “verdadeiras” raízes africanas (o que aconteceu com a publicação de um manifesto, em 1984), dando visibilidade

a um novo sermão do candomblé como um local de resistência africana em ambientes hostis.

Risério (1981, p. 83) escreve que, “[...] no Brasil, o candomblé funcionou como uma espécie de Quilombo pacífico e sagrado, um centro de resistência cultural e da identidade étnica e social dos negros, salvando-os da desaffricanização total”. David Covin (1996, p. 48) relata que, no início de 1990, o Movimento Negro Unificado, de origem baiana, incluiu em seu programa de ação o objetivo de “[...] trabalhar pela liberdade da cultura e da religião dos afro-brasileiros”, restaurando a produção cultural de “espaços culturais e religiosos” da população negra e, “sistematicamente”, lutando contra a sua comercialização, folclorização e distorção. Santos (2006, p. 76) fornece muitos exemplos da retórica que passou a dominar o discurso emancipatório negro:

Tanto o povo afro-brasileiro quanto sua religião sempre foram alvos de graves ataques promovidos ao longo dos séculos pela Igreja Católica e pelas igrejas protestantes – nos últimos tempos cada vez mais virulentas –, com o objetivo, bem conhecido pela comunidade negra, de erradicar de sua consciência a experiência e a sagrada visão de mundo [de seu passado africano].

Por mais breve e impressionista que possa parecer, essa descrição permite a observação de que a aproximação dos movimentos negros com o candomblé surgiu através de trocas múltiplas e complexas entre vários circuitos. E, assim como vimos sobre as releituras “rosa” e “verde” do candomblé, tais leituras “negras” entram em circulação e retornam para os templos.

Na retórica dos principais templos de Salvador que apoiam o rompimento com o sincretismo e abraçam a reaficanização do candomblé, pode-se certamente destacar elementos de um discurso emancipatório negro. Alguns desses templos iniciaram programas sociais, e as escolas da vizinhança passaram a estimular o reforço da autoestima e da conscientização dos afro-brasileiros. Jocélio Teles dos Santos (2000, p. 120), porém, argumenta que o sacerdócio do candomblé certamente não adotou a retórica política dos movimentos negros ou está “racializando” sua política

vis-à-vis a sociedade em geral. Se muito, diz o autor, o sacerdócio procura capitalizar o apoio político e a legitimidade que o projeto de emancipação negra obteve nas últimas décadas. Contudo, nunca perde de vista o objetivo final, que é a legitimação avançada e o reforço de sua religião (Santos, 2000, p. 198).

Como mostra a abertura do presente artigo, o procedimento venerável de estabelecer relações com os detentores do poder (muitos deles brancos) para aumentar o próprio poder e prestígio ainda está muito em uso. Isso pode ser tomado como um novo sinal de que há limites claros em relação às tentativas do movimento negro de recuperar o terreiro como um local que, de alguma forma, pertence “organicamente” aos negros. Essa tendência do sacerdócio estabelecer ligações, ou mesmo acomodar-se, com os brancos também vem à tona em um artigo chamado *A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*, de Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral (1993). Os autores vividamente descrevem os tipos de tensões que podem surgir devido ao aparecimento simultâneo de um discurso político racializado e de um número crescente de brancos dentro dos templos e em suas hierarquias. É uma história um tanto triste, à medida que, em conflitos de poder, prestígio e favores sacerdotais, pode-se observar ambos os grupos destacando o valor das características (estereotipadas) que lhes são atribuídas. Assim, os negros iniciados no culto afirmam ter mais acesso ao axé, à força de vida mágico-religiosa do candomblé e glorificam suas proezas na dança e no ritmo, enquanto os brancos, também iniciados, capitalizam a sua posição social, educação e poder econômico. Em nível teológico, os autores observam o surgimento de reinterpretações da cosmologia e das práticas rituais do candomblé que acomodam, explicam ou justificam a presença de brancos no candomblé. Por exemplo, no novo discurso teológico, os orixás – popularmente considerados como figuras antropomórficas “negras” e “africanas” – tornam-se energias abstratas e universais (Gonçalves da Silva; Amaral, 1993, p. 120).

De maneira semelhante, um sacerdote branco de Salvador disse-me que os orixás são tão antigos que precedem a divisão racial da humanidade. Porém, tais desenvolvimentos estão longe de serem cristalizados. As

dificuldades teológicas decorrentes da ascensão dos brancos nos templos e as acrobacias retóricas que se tornaram necessárias para justificar esse fato estão bem ilustradas nas palavras de Mãe Stella encontradas na introdução da biografia de uma antropóloga francesa, Gisele Cossard, que se tornou uma sacerdotisa do candomblé e abriu um templo no Rio de Janeiro. Em uma tentativa evidente de acomodar tanto Cossard quanto o projeto de reafirmação no candomblé, Mãe Stella destaca o fato de que a antropóloga/sacerdotisa era filha de um diplomata, nascida em Tânger, no Marrocos:

Gisele Cossard, esta garota francesa, foi chamada desde o nascimento pelo orixá, o que é surpreendente, sendo ela uma mulher de nascimento e origem européia. Muitos outros lugares poderiam lhe servir de berço acolhedor pelo nascimento, tendo em vista a profissão do pai. Contudo, nasceu no limite entre a Europa e a África: viu a luz, pela primeira vez, em Marrocos, um lugar onde a cultura africana é forte e ativa, a começar pela tradição musical respeitada. Nada mais natural do que esta 'francesa africana' ser chamada pelo orixá em sua plenitude. (Mãe Stella, apud Dion, 1998, p. 7).

CONCLUSÕES: VERSÕES E PAPÉIS

Apresentei três exemplos da circulação de imagens do candomblé em vários circuitos da esfera pública. Agora é hora de concluir com uma discussão sobre o que se adquire através do estudo do candomblé como um conjunto de símbolos e práticas em movimento, ao invés de como um universo fechado na sociedade baiana.

O que foi discutido até aqui é o fato de que, muito além dos templos do candomblé, são criadas versões a serem seguidas por uma comunidade (imaginada) do candomblé e que essas versões que tratam de temas tão diversos como a tolerância do estilo de vida homossexual, a emancipação

negra ou a consciência ecológica²⁰. A noção de uma contínua re-escrita do culto levanta dois conjuntos de questões que precisam ser abordadas. O primeiro conjunto diz respeito ao fato de pessoas tão diferentes desenvolverem um interesse pelo candomblé. Não somente os ativistas homossexuais, ecologistas e negros adotaram o candomblé como o seu “negócio”, mas feministas, católicos progressistas, sindicalistas, turistas, artistas e políticos populares conservadores estão, da mesma forma, ocupados em recriar a herança religiosa afro-brasileira, garantindo que sua visão ideológica particular receba o papel principal. A própria diversidade de leituras sugere que uma explicação para a apelação ao candomblé não pode ser limitada às particularidades de um ou outro circuito. Algo no candomblé transcende essas diferenças e cabe a nós questionarmos o que seria este “algo”. Um segundo conjunto de questões refere-se ao fato de que o sacerdócio do candomblé realmente se envolve na criação dessas releituras, fazendo necessária a pergunta: Por que eles fariam isso?

²⁰ Esta observação é altamente remanescente de processos descritos por Beatrice Góis Dantas em seu aclamado estudo *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil* (1988). Os textos analisados por Dantas foram escritos nos anos 1930 e 1940 por intelectuais brancos que procuravam destacar a “pureza” e a “africanidade” de uma tradição particular (*nagô*) no universo altamente heterogêneo do candomblé. Sua pesquisa em um terreiro em Sergipe, estado vizinho da Bahia, revelou que, em grande parte, esses textos foram escolhidos pelos membros do culto. Por analogia com as descobertas de Dantas, poderíamos dizer que há uma série de escritores do candomblé datados do início do século XXI. O antropólogo baiano Ordep Serra, em um livro longo e venenoso, critica o trabalho de Dantas, acusando a autora de negar qualquer atividade por parte dos *candomblézeiros* (Serra, 1995). Embora reconhecendo as interações e os intercâmbios entre os intelectuais baianos e o sacerdócio do candomblé, Serra rejeitou a sugestão de que os candomblézeiros teriam sido influenciados por intelectuais tanto quanto sugere a análise feita por Dantas (de acordo com sua leitura do livro). Serra ressaltou as contribuições autênticas de sacerdotes e intelectuais negros às reformulações do culto, abrindo uma discussão que vai bem ao encontro dos debates atuais sobre raça no Brasil, embora não chegue facilmente a um final conclusivo. A crítica de Serra – se pretende avaliá-la – lembra-nos de perguntar a nós mesmos como as agendas políticas de alguns sacerdotes do candomblé podem coincidir com aquelas dos autores. (*tradução livre*)

Deixe-me começar pelo fato de tantos grupos diferentes atraírem-se pelo candomblé. Sugiro que o caso do candomblé seja um exemplo claro dos novos papéis que foram projetados para o conceito de “tradição” no mundo pós-moderno. Como vimos, na economia de representação da Bahia, o candomblé tornou-se uma linguagem de “autoctonia” ou “pertencimento” a um mundo globalizado. Assim, o candomblé fornece a homossexuais, ecologistas e ativistas negros da Bahia, bem como a outros grupos, um vocabulário que lhes permite transformar o global em local e o local em global. Isto dificilmente trata-se de uma descoberta revolucionária para as pesquisas. Quero salientar, contudo, a importância dessas articulações locais em torno das preocupações globais. Os processos de globalização tendem a trazer à tona sentimentos de alienação. Em Salvador, por exemplo, adotar uma identidade rotulada como “homossexual” implica um sério risco de se tornar um estranho em seu próprio mundo social e cultural. As pessoas estão assumindo esse risco cada vez mais, provavelmente porque há o surgimento de uma cena homossexual alternativa, prometendo um pertencimento a uma comunidade global. Não há como negar o apelo a tal promessa. Essa comunidade global pode mostrar seus contornos em praias GLS, onde os turistas homossexuais misturam-se a homossexuais locais e chegam até mesmo a gerar “sentimentos de pertencimento” nas noites de discoteca²¹. No todo, entretanto, a “comunidade homossexual global” continua a ser uma entidade abstrata que, para muitos, está fora de alcance. Redefinir o candomblé como uma religião *gay-friendly* pode oferecer o retrato de uma fantasia na qual o indivíduo pode convencer a si mesmo (e a outros) de que não está se “distanciando” da Bahia, mas agindo diretamente dentro dos limites da baianidade. Da mesma forma, não é muito difícil imaginar como um erudito baiano, educado na Sorbonne, em Paris, tenha interesse em retratar o candomblé como um movimento ecológico *avant-la-lêttre*: o ranger de Muniz Sodré, cuja pretensão de prestígio intelectual (“eu sou um doutor da Sorbonne”) implica reconhecer a superioridade ocidental, é quase audível nas entrelinhas do texto que citei anteriormente. O próprio candomblé

²¹ Lembro-me vividamente de multidões em um clube GLS de classe baixa cantarem junto com Whitney Houston e Celine Dion, com todas as suas forças, embora nenhum deles, de fato, falasse inglês.

o permite fazer uma espécie de jogo com o tempo – nós, africanos, estamos fazendo isso muito antes de se tornar moda entre os pequeno-burgueses – e o ajuda com seus dilemas, também.

Uma avaliação do que o candomblé “faz” nos novos circuitos em que aparece também destaca o quanto o candomblé está em linha com o papel das igrejas católica e evangélica no campo político, à medida que proporciona atividade política com uma forte ligação religiosa. Quero salientar que os ativistas homossexuais citados, que louvam os orixás por abençoarem a Parada do Orgulho Gay ou por ponderarem a possibilidade de fundar um culto religioso para os homossexuais, assim como os ativistas negros que louvam orixás, podem ser muito mais sérios e muito menos irônicos do que um leitor ocidental poderia supor. Teorias da secularização – por mais que sejam válidas no mundo ocidental – são simplesmente inúteis na Bahia, onde as pessoas se apresentam sempre na frente de uma plateia de santos, espíritos e deuses. Um projeto político que não demonstra, de uma forma ou de outra, sua aliança com os santos e faz publicidade de suas raízes junto ao sagrado, não chegaria muito longe na Bahia (daí a famosa declaração pública de Fernando Henrique Cardoso, o ex-presidente brasileiro, que disse considerar-se um “cartesiano com um toque de Vodun”). A presença de tantos políticos na cerimônia pomposa que descrevi no início deste artigo, bem como a confissão pública de Gilberto Gil de que o seu Ministério de Xangô seria “de nível espiritual e, portanto, mais importante, do que seu cargo em Brasília” são bons exemplos. No entanto, a necessidade de demonstrar ligações com o sagrado também apareceu em um pequeno gesto de ativistas da UNEGRO²² que uma vez presenciei: eles haviam organizado um debate público em um moderno prédio universitário, cuja sessão começou publicamente com as mesas sendo cobertas por um simples plástico laminado e redecoradas com folhas de uma planta conhecida no candomblé como a Espada-de-Ogum, tendo o poder de afugentar as forças malignas. Só pelo fato de colocar uma folha em cada mesa, eles conseguiram transformar completamente o quadro da ocasião.

²² União de Negros pela Igualdade

Um terceiro ponto que pode ser levantado com essa discussão é que o candomblé lança projetos políticos em um quadro de “vitimização”. Optar pelo imaginário do candomblé é invocar todos os tipos de emoções associadas à escravidão, perseguição, injustiça histórica, negação de um direito de existência e ao sofrimento dos fracos, pobres e miseráveis, incorporadas pela história do candomblé (e dos afro-brasileiros em geral). Contra este catálogo de tragédias, no entanto, sempre se pode apontar para a perseverança da fé afro-brasileira, bem como o orgulho e a autoestima da comunidade do candomblé, que conseguiu sobreviver a todas as dificuldades da sua história. O apelo deste enquadramento por parte de contra-movimentos é evidente (“sua perseguição é a nossa perseguição, seu sofrimento é o nosso sofrimento”). As políticas populistas das elites baianas, porém, são igualmente bem servidas com as possibilidades retóricas de vítimas, seja em relação aos sentimentos sobre o estado federal (“Nós baianos sempre fomos discriminados por aqueles estados do sul”), ou em tentativas de criar uma imagem populista (“Você pode pensar que vivemos em nossas torres de ouro, mas sabemos do sofrimento do povo também”).

Quanto à questão das razões de o sacerdócio começar a representar as versões singulares escritas para suas práticas religiosas, é relevante revisitarmos o início deste artigo. A cerimônia de abertura mostrou o quão bem sucedidos alguns templos se tornaram ao atualizar e expandir a política, consagrada pelo tempo, de criar funções honorárias para pessoas influentes que estão do lado de fora do templo. Embora mantenha publicamente uma imagem da religião dos oprimidos (lembrando a localização periférica do templo de Mãe Stella e Emerson dizendo que ela era uma mulher “humilde”), Ilê Axé Opô Afonjá, o templo sob discussão, consegue mobilizar uma impressionante coleção de figuras poderosas. Neste templo específico, não é apenas um “ogã-nato” que é oferecido às figuras externas ao templo – função que não exige um longo processo de iniciação nem o “recebimento” de espíritos através da possessão –, mas também uma cadeira no “ministério de Xangô”, uma instituição de 24 cadeiras que foi criada em 1937 dentro desse terreiro, com a finalidade possível (e efeito definitivo) de permitir que pessoas de fora cada vez mais influentes componham suas hierarquias. A entrega dos

prêmios de Xangô para celebridades que se distinguem como benfeitores da comunidade do candomblé durante a cerimônia que descrevi, pode ser vista como um novo formato em que este tipo de política é lançado.

Hoje, estas políticas parecem ser motivadas por uma série de considerações. Primeiro, há uma profunda preocupação com a expansão de igrejas neopentecostais que continuamente atacam o candomblé, dizendo que o candomblé é nada menos do que o reino do diabo. Na Bahia, um temor de completa perseguição tem diminuído um pouco agora que o culto foi oficial e legalmente reconhecido como uma das religiões do estado. Porém, o sacerdócio é muito consciente das condições menos favoráveis do candomblé em outros estados, como São Paulo e Rio de Janeiro, onde as igrejas pentecostais demonizam e marginalizam o culto, como antigamente. O sacerdócio do candomblé tem, portanto, interesse em manter a imagem da Bahia como “a terra abençoada dos orixás”, assim como uma exibição pública das ligações com políticos altamente influentes e acadêmicos conceituados auxilia contra a ameaça de igrejas neopentecostais. A maneira com a qual a comunidade do candomblé recentemente começou a sublinhar a sua dedicação à tolerância também deve ser entendida diante da ameaça das igrejas pentecostais e pode explicar a facilidade com que os sacerdotes adotam questões “liberais”, como os direitos dos homossexuais, a ecologia ou a emancipação negra.

Em segundo lugar, a criação destas funções honorárias e a demonstração pública das alianças que um templo consegue mobilizar devem ser entendidas em relação às tentativas do sacerdócio para aumentar a respeitabilidade do culto *vis-à-vis* uma sociedade que ainda tem muito preconceito em relação ao candomblé (*vide* a descrição de Toninho em anunciar publicamente a sua pertença a um templo). Por todo o seu prestígio, na mente popular, o candomblé é facilmente ligado à magia negra, às forças ocultas e à macumba. Os principais templos procuram fugir desses preconceitos, principalmente adotando a distinção antropológica entre religião e magia, bem como posicionando suas crenças nessa primeira categoria (Maggy, 1986; Capone, 2000). Eles também lançaram uma ofensiva de relações públicas para promover essa compreensão do candomblé como uma religião – o que parece ser uma atitude muito bem sucedida. Como comentei

anteriormente, é impressionante ver como os dois principais jornais da Bahia parecem estar sob uma (auto)censura muito rigorosa, evitando aqueles relatos sensacionalistas sobre macumba que se encontram em outros lugares no Brasil, sempre fazendo o possível para educar o público com visões do candomblé muito ortodoxas e reproduzindo a natureza solene e sagrada da religião afro-brasileira.

Que há limites para este jogo junto às versões que foram criadas em outros lugares, é evidente. Especialmente no campo do entretenimento, o sacerdócio tenta limitar o uso de imagens do candomblé, por medo de uma “profanação” do culto. Como bem ilustrado na noite de abertura da *Semana Cultural da Herança Africana na Bahia*, os sacerdotes do candomblé dificilmente podem ser descritos como seres submissos: eles estão ocupados, produzindo cenários para uma forma pública do candomblé, criando versões a serem promulgadas por políticos, ativistas e antropólogos.

A conclusão mais geral que este artigo permite – e ousa dizer que isso tem relevância para além do estudo do candomblé – é que as categorias bem estabelecidas dentro das quais os antropólogos têm procurado delinear seus objetos de investigação requerem revisão. O candomblé é parte de um mundo em que atuam as forças da globalização e a comunicação de massa: tenho mostrado que as paredes entre o templo e a sociedade em geral são altamente permeáveis e que, atualmente, o “mundo inteiro” está envolvido em criar e recriar o candomblé. Em tal mundo, faz pouco sentido tentar conter o candomblé dentro da noção antropológica limitada de um “culto”.

Minha proposta de estudar o candomblé como um banco de símbolos na economia de representação da Bahia implica estar ciente das múltiplas conexões entre o culto e os circuitos através dos quais circulam seus mitos, seus princípios de crenças, seus símbolos, sua estética e suas práticas. Acima de tudo, chama a atenção para o trabalho de transformação dos diálogos que ocorrem graças a essas circulações: o que acontece quando a compreensão passa pelas infinitas cadeias de comunicação entre sacerdotes e antropólogos, políticos, iniciados, ativistas homossexuais, apresentadores de *talk-shows* e assim por diante? Esse enfoque na circulação rompe com a priorização de templos como locais favoritos e de sacerdotes como exegetas do culto. Em

vez disso, estimula analisar o fato de algumas pessoas alegarem representar o verdadeiro candomblé, enquanto as demais apoiam ou contestam essas alegações. Além disso, estimula investigar os recursos que as pessoas utilizam para fundamentar suas alegações e considerar as razões pelas quais algumas imagens do candomblé encontram apoio enquanto outras, igualmente presentes, permanecem obscurecidas. Com efeito, o foco na circulação leva em consideração a possibilidade de que a representação contínua do candomblé como um universo fechado faz parte de uma estratégia de política interna que visa a lidar com a permeabilidade das paredes do templo.

Tradutora: Larissa Schmitz Hainzenreder
Cotradutora: Rosalia Angelita Neumann Garcia
Revisor Técnico: Rodrigo Toniol

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris: Éditions Parentheses, 2000.
- AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- AUGRAS, Monique. Tendances actuelles de la recherche sur les cultes afro-brésiliens. In AUBRÉ, Marion (ed.), *Religions. Orthodoxie, heterodoxie et mysticisme*, 1998, p. 87-105 [= *Cahier du Brésil Contemporain*, p. 35-36.]
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Editora Schwarz, 2000 [1958].
- BIRMAN, Patricia. *Fazer estilo, criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EduERJ, 1995.

CAPONE, Stephania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 2000.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 [1948].

CONNOR, Randy P.; SPARKS, David H. *Queering creole spiritual traditions. Lesbian, gay, bisexual and transgender participation in African-inspired traditions in the Americas*. Binghamton: Harrington Park Press, 2004.

COVIN, David. 'The role of culture in Brazil's unified black movement. Bahia in 1992'. *Journal of Black Studies* v. 27, p. 39-55, 1996.

DANTAS, Beatrice Góis. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

DION, Michel. *Omindarewa. Uma francesa no candomblé. A busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

DUNN, Christopher. *Brutality garden. Tropicália and the emergence of a Brazilian counterculture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

FRY, Peter. *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HAMILTON, Russell G. 'Afro-Brazilian cults in the novels of Jorge Amado', *Hispania* v. 50, p. 242-252, 1967.

JOHNSON, Paul. *Secrets, gossip and gods. The transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KEANE, Webb. 'Sincerity, "modernity" and the Protestants', *Cultural Anthropology* v. 17, p. 65-92, 2002.

LANDES, Ruth. *The city of women*. New York: MacMillan, 1947.

LIPIANI, José Luiz. *Orixás. Comportamento e personalidade de seus filhos. Compreender melhor a si mesmo e a seus semelhantes através da umbanda*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

MAGGY, Yvonne. *Guerra de orixa. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *Medo do feitiço. Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MEYER, Birgit. "Praise the Lord". Popular cinema and Pentecostalite style in Ghana's new public sphere'. *American Ethnologist* v. 31, p. 92-110, 2004.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado. Entre o publico e o privado. In: MORITZ, Lilia, 1998.

MOTT, Luis; CERQUEIRA, Marcello (Eds.). *As religiões Afro-Brasileiras na luta contra a Aids*. Salvador: Editora CBAA, 1998.

PINTO, Roque. Como a cidade de Salvador empreende a produção do exótico através do texto da baianidade: Dissertação (mestrado em sciences sociais) Universidade de Salvador, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.

PRETTO, Nelson de Lucca; SERPA, Luiz Felipe Perret (Eds.). *Expressões de Sabedoria. Educação, vida e sabers. Mãe stella de oxóssi, juvany viana*. Salvador: Edufba, 2002.

RISÉRIO, Antonio. *Carnaval ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935 [1900].

SALVATORE, Armando. *Islam and the political discourse of modernity*. Reading, NY: Ithaca Press. SANTOS, Juana Elbein dos, 1986 [1998]. *Os nêgô e a morte. Pà de, asè sè e o culto é gun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SCHWARCZ (ed.). *História da vida privada no Brasil*, p. 63-173. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, v. IV, p. 63-173.

_____. A cultura no poder e o poder da cultura. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. (Doutorado em Ciência Social). Universidade de São Paulo, 2000.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petropolis: Vozes, 1995.

_____. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora USP, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita. 'A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos* v. 25, p. 99-124, 1993.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2002.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso. A homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. São Paulo: Record, 2000.

VERGER, Pierre. *Orixás, deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

WAFER, Jim. *The taste of blood. Spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.