

O CANDOMBLÉ COLORIDO

Ari Pedro Oro

A perspectiva cromática do candomblé nos é proposta metaforicamente por Matthijs Van de Port¹ para discorrer sobre a presença desta religião de matriz africana no espaço público. Mais especificamente, trata-se da análise de três circuitos nos quais o “banco de símbolos” do candomblé pode ser encontrado: na cena homossexual, no discurso ecológico e no movimento negro.

Estamos, neste caso, diante de considerações em que o autor percebe uma leitura cor de rosa do candomblé, presente na Parada do Orgulho Gay, realizada em Salvador, na Bahia, em 2003, aberta que foi com uma ode a Exu, bem como em bares e clubes, onde ocorre o “[...] espetáculo de homossexuais encontrando a esfera pública, adornando-se com sinais e símbolos do candomblé (Van de Port, 2012, p. 140)”.

Outra cena analisada pelo autor é o Dia Mundial do Meio Ambiente, no qual o candomblé também se inscreve na esfera pública acionando elementos icônicos do culto que servem à interpretação ecológica. Aqui, aparece a cor verde, associando os orixás com determinados elementos da natureza, demonstrando preocupação com o meio ambiente.

Enfim, as leituras “pretas” aparecem no movimento negro, o qual, a partir da década de 1990, após um período de distanciamento do candomblé, aproximou-se deste último enquanto uma espécie de “reliquia cultural”, importante para fortalecer política e simbolicamente as causas e as lutas movidas pelos ativistas negros.

¹ No texto *Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia*, publicado originalmente em inglês, em 2005, e constitui objeto de considerações neste volume da *Debates do NER*.

Assim sendo, argumenta o autor, “[...] 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 (Van de Port, 2012, p. 156)”.

Ao discorrer sobre as três cenas de inserção do candomblé na sociedade baiana, assim como o envolvimento dessa sociedade na realização dos cultos afro-religiosos, Van de Port está, indiretamente, criticando os pesquisadores que consideram o Candomblé como que se situando à margem da sociedade. Ou seja, este autor afirma que “[...] um estudo sobre o candomblé não deve mais ficar confinado aos terreiros de Salvador (Van de Port, 2012, p. 123)”. Porém, aqui pode-se questionar o autor interpelando-o se assim ocorreu, sempre, ao longo do tempo. O tom normativo da afirmação surge como uma advertência correta mas que não pode fazer tábula rasa dos textos produzidos sobre o candomblé que se inserem exatamente na proposta do autor.

Ao propor esta ressalva, Van de Port está questionando o “triângulo metodológico templo-sacerdote-iniciação”, utilizado por uma parcela dos pesquisadores do candomblé. Isto é, ele está relativizando concepções que indicam a necessidade de se realizar pesquisa num único templo, de se auscultar (somente) a voz dos sacerdotes e de se submeter à iniciação como condição de conhecimento, aprendizagem e saber sobre o candomblé. Uma tal metodologia, prossegue o autor, “[...] afasta o pesquisador da investigação de toda a miríade de conexões, intercâmbios e diálogos entre esses circuitos e os templos (Van de Port, 2012, p. 134)”. Daí a sua sugestão de não somente priorizar o circuito particular do templo e suas lideranças, instigado pela iniciação, mas, sobretudo, de se perceber o “banco de símbolos” acionados pelo candomblé “[...] em relações de troca com circuitos cada vez mais amplos da ‘economia de representação’ da Bahia (Van de Port, 2012, p. 135)”.

Novamente o autor está chamando a atenção para o aspecto significativo da permeabilidade das fronteiras entre os templos de candomblé e a sociedade em geral, algo, porém, que não está de todo ausente no foco de interesse de pesquisadores do candomblé, notadamente os antropólogos radicados na Bahia.

Registradas essas propostas metodológicas e epistemológicas de Van de Port e relativizadas algumas de suas críticas endereçadas aos estudiosos do candomblé, eu gostaria de desenvolver dois aspectos que o antropólogo holandês apresenta nas primeiras páginas do seu texto. O primeiro concerne à intolerância religiosa que atinge as religiões afro-brasileiras e o segundo diz respeito à suposta herança cultural iorubana associada ao candomblé da Bahia.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Mattijs Van de Port relata que o cabeleireiro Emerson, que trabalha no salão de beleza *Beleza Pura*, localizado em um bairro nobre de Salvador, contrariamente ao que ocorre normalmente, declinou-lhe de forma clara e aberta, sem rodeios e subterfúgios, o seu pertencimento ao Candomblé. Nas palavras do autor: “Ele não fez nenhum esforço para diminuir a sua voz e nem olhou ao redor nervoso, como costuma acontecer quando o candomblé é citado em lugares públicos (Van de Port, 2012, p. 124)”.

Por outro lado, ao referir-se a Toninho – amigo de Emerson, trabalhador numa loja de fotografia, que no interior da mesma lhe relatava os eventos que ocorriam no mundo do candomblé em Salvador – o autor do texto asseverou: “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 (Van de Port, 2012, p. 124)”.

Ambos os registros apontam para um dos mais graves problemas enfrentados pelos membros das religiões afro-brasileiras: a discriminação religiosa de que são vítimas, histórica e presentemente. Neste sentido, vale destacar que para moldar o imaginário social desqualificador do negro e das religiões afro-brasileiras contribuíram tanto intelectuais quanto a igreja católica e o Estado brasileiro.

De fato, Norton Correa destaca o papel ocupado pelos intelectuais – médicos e psiquiatras, sobretudo – que no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX defendiam “teorias evolucionistas clássicas, em que a

questão das raças pontifica, mas disfarçada sob o manto da ‘eugenia’” (Correa, 1998, p. 170). Também escritores, jornalistas e mesmo sociólogos colaboraram para que, ao longo do século XX, fossem fortificados estigmas e preconceitos contra o negro em geral e contra as religiões afro-brasileiras em particular (Id. Ibid.). Todos, finaliza esse autor, “[...] contribuíram para reforçar e justificar os preconceitos raciais dos brancos contra os negros e acentuar, nestes, a auto-imagem negativa que constroem sobre si mesmos” (Id. Ibid., p. 199).

Além dos intelectuais, a igreja católica também teve um papel importante na produção histórica de representações negativas sobre as religiões afro-brasileiras. A hierarquia católica condenou abertamente as práticas religiosas dos negros (em 1890, 1915, 1948 e 1953) e desencadeou, na década de 50, uma luta apologética contra as religiões não-cristãs, entre as quais as afro-brasileiras (Oro, 1997, p. 10-11). N. Correa sustenta que a igreja se valeu da sua condição de religião de elite “[...] tanto para acionar diretamente o Estado no sentido de enviar a polícia contra as casas de culto, como utilizar o púlpito e os meios de comunicação de massa para desqualificar tais religiões perante a opinião pública” (Correa, 1998, p. 199).

Enfim, o Estado, com suas exigências burocráticas e legais para o funcionamento dos terreiros e a realização de rituais, também produziu “tanto uma forma de repressão como de desqualificação”, além de pôr em prática o aparato repressivo, com a ação policial de “invasão de templos, prisão de seus integrantes, apreensão de objetos rituais” (Id. Ibid., p. 207).

Vagner Gonçalves da Silva assim sintetiza o quadro histórico de discriminação e perseguição contra as religiões afro-brasileiras:

[...] foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (Silva, 2007, p. 23-27).

Além disso, como recorda Reginaldo Prandi, quando imaginava-se que o fantasma persecutório estatal havia passado, surgem

[...] novos inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendedores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio” (Prandi, 2003, p. 23).

Prandi está se referindo às igrejas neopentecostais que desfecharam contra as religiões afro-brasileiras uma verdadeira “guerra espiritual”. Vagner da Silva (2007) relata várias situações de violência neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras, retiradas tanto da imprensa quanto da literatura acadêmica, e as classifica em cinco tipos diferentes de ataques:

1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos. (idem, p. 10)

Também Van de Port menciona em seu texto os ataques que as igrejas neopentecostais movem contra o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, assim como outras formas de discriminação religiosa.

A CULTURA IORUBÁ

Outro evento etnografado por Van de Port, por ocasião de sua pesquisa em Salvador, ocorreu no Ilê Axé Opô Afonjá, dirigido pela Mãe Stella de Oxossi. Tratava-se da Semana Cultural da Herança Africana na Bahia, que reuniu diversas autoridades, entre elas o então Ministro da Cultura Gilberto Gil e o prefeito de Salvador, Antonio José Imbassahy. Tal evento, diz o autor,

ocorreu “[...] para convencer-nos de que estávamos celebrando a ligação da Bahia com a cultura iorubá (Van de Port, 2012, p. 127)”.

Vale a pena recordar, neste sentido, a tese de J. Peel (2000) e de J. Lorand Matory (1998), segundo a qual a “pureza nagô” e a ideologia da cultura iorubá, que foi colada ao candomblé baiano, derivou de um contexto geopolítico não apenas brasileiro mas transatlântico. Consiste num produto de um diálogo transatlântico, ainda em processo.

De fato, para aqueles autores, a estruturação do candomblé foi favorecida pela construção da nação iorubá, enquanto uma nação transatlântica, iniciada no século XIX que se seguiu ao longo do século XX, tendo hoje em dia como suas principais metrópoles as cidades de Lagos, Ibadan e Oyo, na Nigéria; Havana, em Cuba; Oyotunji, na Carolina do Sul²; New York, Chicago, Los Angeles e Miami, nos Estados Unidos; Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, no Brasil.

Esclarecem os autores que na África, até o final do século XIX, os iorubás situavam-se no mesmo nível de outras etnias, como minas, angolas. Porém, nesse período, ocorre uma confluência de elementos que vão contribuir para a gênese da “renascença iorubá”. Tais elementos vinculam-se ao surgimento, em Lagos, na Nigéria, de uma elite negra, intelectual e comercial, denominada “saros”, formada pelos missionários britânicos, e, por outro lado, pela ação de professores, comerciantes e viajantes.

Os “saros” resultam da própria diáspora interna africana, do princípio do século XIX, quando navios ingleses capturavam navios negreiros que partiam do Golfo de Guiné e realocavam os cativos em Freetown, na Serra Leoa, onde seus descendentes eram chamados de “creoles” ou “krios”. Tais cativos eram convertidos e escolarizados pelos missionários ingleses e, com o passar do tempo, tornaram-se uma classe muito influente de africanos, com educação ocidental, a tal ponto que, no final do século XIX, em razão de seu grau de instrução e do domínio das convenções sociais inglesas, atingiram sucesso comercial e alcançaram postos no governo colonial inglês, emergente em Lagos. Além disso, sua formação mais erudita permitiu que alguns deles,

² Sobre esta comunidade afro-americana, ver o livro de Capone, 2011.

tornados missionários “saros”, produzissem os padrões ortográficos e léxicos pelos quais o iorubá seria estabelecido como língua escrita. Na tradução da bíblia e numa língua que todos pudessem entender (os iyo, os egba, os ekiti, ibeju etc), os “saros” produziram uma linguagem *standard*, a língua que reificou a unidade étnica “iorubá”.

O pensamento desses missionários anglicanos negros influenciou de tal forma o discurso colonial inglês que, por volta de 1880, o governador de Lagos, Alfred Moloney, visando ao desenvolvimento econômico de Lagos e seu interior, fez o convite para o retorno de afro-brasileiros. Chamou-os não de “retornados do Brasil”, mas de “iorubás repatriados”. Em 1890 e 1891, o governo colonial subsidiou viagens regulares e foi implementada uma linha experimental de navio a vapor entre Lagos e as cidades da costa do Brasil.

Outro aspecto que está presente na constituição da nação iorubá e do seu prestígio concerne ao trabalho coletivo dos viajantes negros livres, mercadores e peregrinos retornados do Brasil. Mas não se trata propriamente dos “retornados” (que libertos, deixaram o Brasil e se instalaram na África), e sim dos “reingressados”, os que voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens, mercadorias e ideias, nos dois sentidos, durante o período importantíssimo da formação do Candomblé. Diga-se de passagem que, de 1829 até 1899, cerca de 8.000 afro-brasileiros retornaram para região do Golfo de Guiné. Estes retornados afirmaram-se como mão de obra especializada na arquitetura e em técnicas de construção da Lagos colonial. Eles também forneciam aos africanos da região do Golfo da Guiné mercadorias e serviços identificados como provenientes “do país do homem branco”, ao mesmo tempo em que forneciam aos brasileiros objetos religiosos e serviços autenticados por uma origem africana.

Assim, na competição comercial com produtos europeus, aqueles comerciantes detinham um trunfo, a da comercialização de bens religiosos “iorubás”, tidos como da “pureza africana”. Por isso mesmo, os autores anteriormente mencionados sustentam a tese de que a “pureza nagô” constitui, acima de tudo, o grande capital ideológico da burguesia viajante da diáspora iorubá, mais do que uma pretensa invenção das elites euro-brasileiras.

Como se vê, a “tradição iorubá” surgiu de desenvolvimentos históricos particulares, bem como de um conjunto particular de interesses financeiros, profissionais e ideológicos que atravessavam o Atlântico. Neste contexto, destacaram-se professores de inglês africanos, assim como comerciantes e viajantes afro-brasileiros, como Martiniano do Bonfim e Lourenço Cardoso, os quais apresentaram ao meio cultural da Bahia a ideologia da “pureza africana” e da superioridade “iorubá”, enaltecida que é, até certo ponto, ainda no presente, como testemunhou Van de Port em sua pesquisa realizada na Bahia.

O antropólogo holandês chama a atenção para o fato de que a celebração da herança iorubá no candomblé ocorreu não somente no evento anteriormente mencionado, realizado no terreiro de Mãe Stella, mas é também reproduzida num amplo conjunto de publicidade e de imagens acionadas pelo próprio Governo do Estado da Bahia ao incrementar o turismo que exalta o candomblé.

Embora a questão da “pureza nagô” seja um ponto controvertido, outro, menos polêmico e mais promissor resume o foco de Matteijs van de Port nesse seu texto policromado: o de que o Candomblé, com seus símbolos, sua estética, seus ritmos, suas filosofias e cosmovisões, inscreve-se em vários circuitos da esfera pública de Salvador, havendo, portanto, “[...] 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 (Van de Port, 2012, p. 160)”.

REFERÊNCIAS

CAPONE, Stefania. *Os yorubá do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CORREA, Norton Figueiredo. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. São Paulo. Tese (doutorado), PUCSP, 1998.

MATTORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 9 out. 1998, p. 263-292.

ORO, Ari Pedro. Neo-pentecostais e afro-brasileiros. Quem vencerá esta guerra?. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, n. 1, Ano 1, 1997. p. 10-36.

PEEL, J. D. Y. *Religions Encounter and the Making of the Yorubá*. Indiana University Press, 2000.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: *Civitas*, Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre: Editora da PUCRS, v. 3, n. 1, jun. 2003. p. 15-33.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-27.