

‘Wij zijn geen folklore, wij zijn een religie!’

Candomblé en de strijd om als Afrikaanse religie erkend te worden

*Mattijs van de Port**

Summary

‘An increasing number of priests from candomblé – an Afro-Brazilian spirit possession cult – publicly demand that their creed is recognized as a full-fledged ‘religion’. In this article I discuss how this demand is part of a larger political project whereby candomblé priests seek to assert their voice in the public sphere of Salvador, Bahia, thus to counter the all out appropriation of candomblé myths, symbols and aesthetics by cultural entrepreneurs, tourist organizations and other outsiders. While candomblé has proven quite successful in these attempts, I show that the demand to be recognized as a ‘religion’ comes at a price: far from being a neutral term, ‘religion’ is a thoroughly Christian format. All creeds that make a public claim to be a ‘religion’ thus require to refashion themselves along this Christian model.

Wij zijn geen cult, geen sekte, geen folklore, wij zijn een religie!’ Aldus Mãe Stella, een beroemde candomblé priesteres uit Salvador da Bahia (Brazilië). Over de achtergronden van haar stellige uitspraak, en de vaak felle debatten waarin deze uitspraak ligt ingebed, zal ik in dit artikel nog komen te spreken. Eerst wil ik wijzen op het dilemma waar ik – mede door deze uitspraak – als onderzoeker van candomblé voortdurend heb geworsteld: moet ik de Afro-Braziliaanse geloofsvoorstellingen en praktijken die onder de noemer candomblé zijn gegroepeerd nu wel of niet als ‘religie’ in mijn teksten opvoeren?

Mãe Stella is een belangrijke figuur in candomblé, en verdient alle respect voor de jarenlange strijd die ze voert tegen de vooroordelen die er (nog steeds) bestaan over candomblé als een mindere, primitieve (want ‘Afrikaanse’) godsdienst. Dat alleen al zou voldoende reden kunnen zijn om haar benoeming van candomblé als zijnde een ‘religie’ over te nemen. Waarom dan toch moeilijk doen?

* Prof Dr. M.P.J. (Mattijs) van de Port is als hoogleraar populaire religiositeit verbonden aan de Vrije Universiteit van Amsterdam.

In *The Genealogy of Religion* (1993) heeft Talal Asad onderzoekers geadviseerd zich vooral niet te mengen in de lokale debatten of een bepaald geloof of bepaalde praktijk nu wel of niet in aanmerking komt voor het label (waarachtige) ‘religie’. Opvattingen over welke geloofsvoorstellingen en praktijken in aanmerking komen voor het label ‘religie’ – en welke niet – kunnen van tijd tot tijd en van plaats tot plaats verschillen. Wat in de middeleeuwen als ‘religie’ werd aangewezen was niet hetzelfde als wat wij vandaag de dag als ‘religie’ benoemen. Maar ook in het huidige tijdsgewricht is er geen overeenstemming over wat ‘religie’ nu eigenlijk is: activiteiten als de pelgrimstocht naar Santiago de Compostella, het bezoeken van een *dance event* onder invloed van Ecstasy, het bekijken van Mel Gibson’s *The Passion of the Christ*, het bezoeken van de nachtmis, het volgen van een yogacursus in het lokale buurthuis of het bijwonen van een-avondje-bij-Jomanda-in-Tiel kunnen als ‘religieus handelen’ worden benoemd, maar ook als ‘seculier tijdverdrijf’.

Asad meent dan ook dat het beter is uit te gaan van de gedachte dat ‘religie’ altijd een *emic category* is. Er kan geen universele – transhistorische en transculturele – definitie van religie worden opgesteld op grond waarvan ondubbelzinnig kan worden vastgesteld of activiteiten ‘religieus’ of ‘niet-religieus’ zijn: ‘... not only because [the] constituent elements and relationships [of such a definition] are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes’ (1993, 29; voor vergelijkbare kritieken op het religiebegrip zie bijvoorbeeld Chidester 1996; Beyer 2003; 2006). Welk label aan een bepaalde activiteit of geloofsvoorstelling wordt toegekend heeft alles te maken met wie er aan het woord is; wie toegang heeft tot de spreekbuizen van een samenleving; en wie in de publieke ruimte de macht heeft tot het opleggen van de definities. Anders gezegd, de bepaling van wat ‘religieus’ is, en het al dan niet toekennen van dat label, is een door en door politiek gegeven.

Dit is precies wat ik in Salvador heb bestudeerd: de wijze waarop verschillende – religieuze én niet-religieuze – groepen in de publieke sfeer van Salvador doende zijn candomblé te benoemen (of beter gezegd: te ‘classificeren’): als cult, sekte, cultureel erfgoed, folklore, religie, geesteszwakte, bijgeloof, ‘*baixo espiritismo*’ (lager spiritisme), traditie, kosmologie, toeristenvermaak, *curanderismo* (kwakzalverij) of *macumba* (‘zwarte magie’). Al die termen hebben hun eigen geschiedenis, hun eigen lading, hun eigen ‘kleur’, hun eigen connotaties en gevoelswaarden, en daarmee hun eigen politieke gewicht: allemaal positioneren ze candomblé op een andere manier in de publieke sfeer. Mãe Stella kiest voor het aanzien van het eerbiedwaardige label ‘religie’. De Bahiaanse staat benoemt candomblé meer en meer als ‘traditie’ en ‘cultureel

erfgoed': een keuze die wordt ingegeven door de wens om enerzijds de esthetische vormtaal van candomblé te exploiteren voor de vorming van een herkenbare, Bahiaanse identiteit, en anderzijds op afstand te blijven van de meer ongrijpbare, verontrustende dimensies van candomblé zoals die naar voren komen in dierenoffers, het bloedbad dat ingewijden ondergaan, de geestesbezetenheid van de mediums en de manipulatie van occulte krachten. De gestaag groeiende pinksterkerken in Bahia benoemen candomblé op hun beurt ondubbelzinnig als een 'duivelse sekte'. Vanuit een heel andere hoek klinken weer andere geluiden. De Bahiaanse milieubeweging meent op grond van het gegeven dat in candomblé bomen, stenen, rivieren en watervallen als 'heilig' worden gezien dat het hier gaat om een 'proto-ecologische' beweging. Een commentator verwoordt het als volgt:

In het wereldbeeld van candomblé kan alles tot goddelijke woonplaats of rustplaats worden ... Alles kan dienst doen als tempel, een plek waar God zich manifesteert: een bron, een boom, een steen, een meer, een grot. En vanzelfsprekend, het menselijke lichaam. Het is op die manier dat de natuur in haar totaliteit als heilig wordt gezien in de candomblé. Alles dat leeft is sacraal (Riserio, in Pretto & Serpa 2002,9-10).

De zwarte emancipatie bewegingen in Bahia, om een laatste voorbeeld te noemen, zien candomblé toch bovenal als een '*sagrado quilombo*', oftewel, het religieuze equivalent van de quilombos, de historische gemeenschappen waar gevluchte slaven hun verzet tegen de slavernij gestalte gaven.

De terreiros zijn niet enkel religieuze tempels waar een belangrijk deel van de bevolking oplossingen zoekt voor haar problemen; het zijn ook culturele centra en opleidingsinstituten. Want voor lange tijd, en voor een groot deel van onze bevolking – de zwarten in Bahia – waren de terreiros de enige plek waar arme mensen zich konden ontwikkelen. De terreiro was een leerschool die gericht was op een herwaardering van hun cultuur en op de reïntegratie van hun gemeenschap. En zo is het nog steeds. In de terreiros leert men niet enkel de mythen, de rituelen, de gebeden en de complexe liturgie; niet enkel de formules van een religieuze code, de ritmische patronen van de muziek en van de schitterende dansen, de mystieke geheimen en de therapieën van een ver ontwikkelde etnobotanica, de voorschriften van een heilige culinaire traditie, en het spel van de symbolen waarmee op subtiele wijze de religieuze waarden in het lichaam worden geschreven; niet enkel een levenslustige esthetiek, doordrenkt met de liefde voor de rijkdom van de

schepping In de terreiros leren zwarte mannen en vrouwen een geschiedenis kennen die hen werd ontnomen; ontmoeten ze hun voorvaderen; hervinden ze de verloren tijden; volgen ze de tradities die hen in hun waarde laten. Alle mannen en alle vrouwen die worden opgenomen in de schoot van de Afrikaanse voorouders ... leren een broederschap kennen die alle grenzen van kleur en klasse overschrijdt; maken kennis met het goddelijke dat hun oorsprong en hun horizon uitmaakt. Ze leren zichzelf te respecteren en gerespecteerd te worden door anderen (Serra 2003,68-69).

Met deze – en vele andere – benoeringen van candomblé in mijn achterhoofd werd het vrijwel onmogelijk mij te bekennen tot de ene dan wel de andere classificerende, veralgemeniserende term. Er is immers geen kennistheoretisch motief om de benoeming van candomblé als zijnde een ‘religie’ te laten prevaleren boven andere benoeringen. Als antropoloog kun je enkel vaststellen dat ze allen adequaat, geëigend en ‘waar’ zijn binnen de grenzen van de sociale groepen waarbinnen ze worden gebezigd.

Met zo’n in wezen Foucauldiaans perspectief bevind je je in Salvador echter in een ingewikkelde positie. In candomblé kringen – en dan zeker waar het de kringen betreft die in de publieke sfeer van zich willen laten horen – geldt het niet onderschrijven van Mãe Stella’s uitspraak ‘candomblé is een religie’ als een gebrek aan respect. Of erger: als de voortzetting van een eeuwenoude, racistische ontkenning van de gelijkwaardigheid van de Afro-Braziliaanse godsdiensten. Dat die ontkenning er is (geweest) valt niet te ontkennen: sinds de laat 19^e eeuwse studies van psychiater Raimundo Nina Rodrigues hebben antropologen en andere religieonderzoekers een uitermate belangrijke stem gehad in de publieke beeldvorming rondom candomblé, en zulks niet altijd in positieve zin. Toch wil ik in deze beschouwing beargumenteren dat het beter is geen gehoor te geven aan de oproep van Mãe Stella. De benoeming van candomblé als ‘religie’ onderwerpt de cultus aan de door en door *christelijke* blauwdruk die aan het begrip ‘religie’ ten grondslag ligt en druist daarmee regelrecht in tegen de emancipatorische strijd die priesteressen als Mãe Stella voeren.

Religie of niet? De veranderende benoeringen van candomblé

Wat is candomblé? In strikt empirische zin is candomblé de verzamelnaam voor de verschillende geloofsvoorstellingen en praktijken van West-Afrikaanse herkomst die wortel hebben geschoten in Bahia (en andere delen van

Brazilië). Deze zijn allemaal gecentreerd rond de verering van geesteswezens die een onzichtbare, parallelle wereld, de *orum*, bewonen en die *orixás* worden genoemd (en in sommige tradities 'iniquices' of 'voduns'). Omdat iedere *orixá* is geassocieerd met een natuurlijk element of natuurkracht – het woud, de zee, het zoete water, de wind, de bliksem, het ijzer, de planten – omschreef Allard Westra ze als 'natuurgod-achtige wezens met menselijke trekken' (1987, 65). De gelovigen onderhouden wederkerige relaties met de *orixás*: de initiatie van een *candomblézeiro* wordt gezien als het beschikbaar stellen van diens materiële lichaam aan de *orixá*, die daardoor – gedurende bezetenheidceremonies – een tijdlang in de fysieke, tastbare wereld van de mensen, het *aiye*, kan verkeren. Ook verplicht het medium zich tot het brengen van offers, en tot het opvolgen van de specifieke leefregels en taboes die gelden voor iedere afzonderlijke *orixá*. Omgekeerd bieden de *orixás* hulp en bijstand aan hun mediums, en zijn ze een krachtige bron van vitale levensenergie (*axé*) die alles in beweging zet en de 'wegen opent' (Santos 1998).

De initiatie van de mediums en de organisatie van de jaarlijkse cycli van feesten voor de verschillende *orixás*, vindt plaats in tempelcomplexen die *terreiros* worden genoemd. Een zeer recente telling leerde dat er alleen al in Salvador 1164 terreiros functioneren (Santos 2008). Naast de organisatie en uitvoering van de hiervoor genoemde spirituele taken zijn de terreiros actief in wat Braziliaanse religieonderzoekers wel de '*mercado dos bens de salvação*' (de markt voor heilsgoederen) hebben genoemd: het priesterschap verwerft een inkomen door het aanbieden van spirituele consulten, occulte bijstand en genezing aan zowel ingewijden als niet-ingewijden.

De term *candomblé* dekt in feite een heterogeen veld. Er is sprake van verschillende 'naties' binnen de *candomblé*, zoals Nagô-Ketu (Yorubá), Jeje (Ewe), Angola en Caboclo, en zelfs binnen deze naties is de autonomie van de verschillende terreiros dusdanig groot dat er de nodige variatie bestaat in de doctrines en de rituelen. De autonomie van de afzonderlijke terreiros wordt nog versterkt door het gegeven dat er geen centrale institutie is met voldoende macht om een zekere mate van orthodoxie op te leggen. Toch is het ook niet zo dat het universum van de *candomblé* volledig is gefragmenteerd. *Candomblézeiros* hebben een sterk gevoel van onderlinge verbondenheid, zeker nu de *candomblé* opnieuw onder druk staat door de spectaculaire groei van de protestantse pinksterkerken in Bahia die de *candomblé* als een vorm van 'duivelaanbidding' zien. Een andere samenbindende kracht is het gegeven dat een relatief klein aantal terreiros uit de Nagô-Ketu traditie op grond van hun anciënniteit, prestigieuze clientèle en – niet in de laatste plaats – door antropologen verstrekte certificaten van 'authenticiteit' zoveel prestige en status

hebben verworven dat ze een navolgenswaardig model vormen voor de minder aanzienlijke terreiros.

Tot de 19e eeuw was de algemene term voor de praktijken van Afrikaanse slaven die we nu als religieus herkennen in Brazilië *calundu*. In de negentiende eeuw werden dergelijke praktijken over het algemeen *candomblé* genoemd. De eerste melding van ‘candomblé’ betreft een document uit 1807, waar een slaaf met de naam Antônio de ‘*presidente do terreiro dos candomblés*’ werd genoemd (Reis 2005). Die term *candomblé* kon toen verwijzen naar de ‘fetichistische’ praktijken van de zwarte bevolking, maar ook naar Afro-Braziliaanse dansen, entertainment en carnavaleske vertoningen, en naar de plaatsen waar dergelijke activiteiten plaatsvonden. In de beschrijvingen werd er gegrossierd in kwalificerende bijvoeglijke naamwoorden als ‘primitief’, ‘barbaars’, ‘afschuwwekkend’, ‘heiligschennend’ en ‘grof’. Kerkautoriteiten vonden de ‘praktijk van achterlijke dierenoffers en de aanbidding van primitieve idolen’ een ‘belediging voor het Katholieke geloof’. De muziek en het drummen werd als ‘hels kabaal’ omschreven, het zingen als ‘onzinnige en onverstaanbare wartaal’, en de ‘opgewonden’, ‘wellustige’ dansen ontbeerden ‘ieder spoor van schoonheid en elegantie’. Zo deze praktijken al als ‘religie’ werden benoemd – in geschriften werd soms gewag gemaakt van termen als ‘fetisj priester’, ‘cult’ of ‘sekte’ – dan betrof het hier altijd de ‘zogenaamde religie’ van de Ander. Het waren hoe dan ook foutieve geloofsvoorstellingen. Het volgende vignet waarin Afro-Braziliaanse religieuze activiteiten beschreven worden door de Bahiaanse romancier Joaquim Manuel de Macedo, gepubliceerd in 1869, is een sprekend voorbeeld van de wijze waarop er over *candomblé* werd bericht.

Zij die de fetisjen aanbidden hebben hun tempels, hun priesters, hun culten, hun ceremonies en hun mysteries, maar het is allemaal grotesk, misselijkmakend en schandaleus [...] Het getrommel op hun grove instrumenten doet denken aan de wilde ceremonies van de Indianen en de Afrikaanse negers; men vindt er talismannen en bespottelijke symbolen; de priesters en priesteressen hebben zichzelf opgetuigd met veren en emblematische decoraties in felle kleuren; in het haardvuur, of op een oude, smerige tafel worden onbekende brouwsels gebrouwen, een aftreksel van vieze wortels, de aarde er nog aan; soms valt de priester plotseling in een razende, afschuwelijke, spastische dans om dan, als een Sibille, stuiptrekkend op de vloer te vallen. De priesteres loopt rond als een waanzinnige, gaat naar binnen en dan weer naar buiten, wortels en bladeren op het vuur gooiend zodat alles in een verstikkende rook wordt gehuld (Macedo, in Santos s.d.,)

Opmerkelijk genoeg worden de eerste benoemingen van candomblé als 'religie' zichtbaar in pogingen de gevolgen in te dammen van de formele scheiding tussen kerk en staat die van kracht werd met de stichting van de Braziliaanse republiek in 1889. Afro-Braziliaanse culten werden buiten de grondwettelijke gegarandeerde vrijheid van godsdienst gehouden op grond van de gedachte dat het hier *in de meeste gevallen* niet om 'echte' religies zou gaan. Deze 'valse culten' konden vervolgens worden vervolgd op grond van wetsartikelen gericht tegen de 'practice of spiritism, magic and its sorceries, the use of talismans and cartomancy to arouse sentiments of hate and love, the promise to cure illnesses, curable and not curable; in sum, to fascinate and subjugate public belief' (in Johnson 2002, 83) Zoals Christopher P. Johnson het verwoordde, 'Afro-Brazilian religions were not religions but matters of 'public health''. Yvonne Maggie heeft in haar magistrale studie *Medo do Feitiço* (1992) laten zien dat het in het leven roepen van een categorie van 'valse religies' (en daarmee dus ook van 'echte religies') aanleiding was tot voortdurende publieke debatten welke candomblé's deel uitmaakten van een legitieme Afrikaanse religieuze traditie, en welke candomblé's zich enkel met magische praktijken bezighielden. Die zorg van de staat om de echte Afrikaanse religies van de valse te onderscheiden ging zelf zo ver dat het juridische apparaat in vóórkomende zaken haar eigen 'experts' diende te produceren: 'echte candomblé priesters' die de charlatans zouden kunnen ontmaskeren.

Dit onderscheid tussen valse en echte candomblé's – magie versus religie; kwakzalvers versus echte priesters – blijft tot op de dag van vandaag een rol spelen in de publieke discussies over candomblé. Na de revolutie van 1930, die de lange periode van de autoritaire *Estado Novo* van Getúlio Vargas inluidde, verklaarde de nieuwe Braziliaanse grondwet dat allen gelijk zijn voor de wet, ook waar het religie betreft. Er was zelfs een presidentieel besluit waarin Vargas expliciet de legitimiteit van de 'traditionele huizen van candomblé' garandeerde, alsook het recht van de aanhangers van Afrikaanse godsdiensten om hun religie op de geëigende manier uit te oefenen (dat wil zeggen: met luidruchtig trommelspel). Volgens velen was dit decreet een direct gevolg van een bezoek dat Mãe Stella's illustere voorganger, Mãe Aninha, aan president Vargas bracht om de voortdurende vervolging van candomblé onder zijn aandacht te brengen. Verdere bescherming van candomblés werd geboden door een wetswijziging in 1940, waarin het beledigen of verstoren van religies strafbaar werd gesteld. Maar zoals Johnson terecht heeft opgemerkt:

While the law indirectly affirmed that some forms of traditional Candomblé could constitute a legitimate religion and ought to be protected, the article simultane-

ously implied that most terreiros are not traditional, legitimate, or worthy of state protection; are not, in other words, religion. Vargas's acts left the issue of religion versus magic open as a valid distinction (Johnson 2002, 95).

Die aarzelende houding vis-à-vis het 'waarlijk religieuze' gehalte van candomblé is goed zichtbaar in de rechtspraktijk. Alle terreiros in Bahia werden verplicht hun ceremonies te laten registreren bij een speciale divisie van de politie – de *Delegacia de Jogos e Costumes* – waar naast candomblés ook bioscopen, cabarets en huizen-van-plezier hun vergunningen moesten aanvragen en hun belastingen moesten betalen. Achterliggende gedachte was dat het bij de rituelen en feesten van candomblé om 'atos folclóricos' ging (Teles dos Santos 2000, 162).

De discussies die in de jaren zeventig in steeds fellere bewoordingen in de publieke ruimte werden gevoerd of deze verplichte registratie gehandhaafd dan wel gewijzigd moest worden, laten goed zien welke argumenten destijds gewicht in de schaal legden. Zo gaf een afgevaardigde van de *Delegacia de Jogos e Costumes* in een reportage in een Bahiaanse krant in 1975 de volgende visie op de mogelijke gevolgen van het opheffen van de registratieplicht:

Iedereen zal candomblézeiro willen worden, alles zal ten onder gaan in een algehele wanorde. Want nu al is de *cachaça*, het geschreeuw en het gevloek alomtegenwoordig op de feesten die als 'Afro-Braziliaans' worden aangeduid [...] Er zullen hier op het bureau veel mensen komen om te klagen over de herrie van de trommels die voortduurt tot laat in de nacht [...] iedere nietsnut (*vagabundo*) zal zich kunnen vestigen als priester, met de volledige rechten om te doen en laten wat hij wil in zijn terreiro. Nu al beluisteren we nieuwkomers die zich er op verheugen op deze wijze geld te gaan verdienen, en ze zullen zich wel weer gesteund weten door de mensen daarboven (*apadrinhamento de gente que está por cima*) (16/10/1975, *Diario de Noticias*, 'GEDELEGEERDE TEGEN HET OPHEFFEN VAN REGISTRATIEPLICHT CANDOMBLÉ').

In een krantenbericht uit datzelfde jaar wordt de kwestie van de verplichte politieregistratie 'hoogst polemissch' genoemd:

... aan de ene kant zijn er de studenten, de intellectuelen, de artiesten en de onderzoekers die alles op alles zetten om de culten gelegaliseerd te krijgen. Aan de andere kant zijn er de mensen die de politieregistratie noodzakelijk vinden omdat

er veel lawaai wordt gemaakt in de candomblé, de drank rijkelijk vloeit en de bezoekers van laag allooi zijn en de publieke orde bedreigen.

De voorstanders van het opheffen van de registratieplicht komen uiteindelijk als winnaars uit de strijd: in 1976 hoeven candomblés niet langer bij de politie langs te gaan om toestemming te verkrijgen voor hun feesten. Wel worden ze (tot op de dag van vandaag) verplicht hun ceremonies te melden bij de *Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros*, een vertegenwoordigend orgaan van de verschillende candomblé huizen. In mijn gesprekken met priesters kon ik vaststellen dat het verzet tegen verplichte registratie zich nu op deze instelling richt: de legitimiteit van het orgaan werd voortdurend ter discussie gesteld.

De 'echte' en de 'valse' candomblé

Het is interessant om te zien hoe snel de culten zelf er toe over gingen de eerdere pogingen van de staat om een onderscheid aan te brengen tussen 'echte religião Afro' en 'charlatanismo' te reproduceren. In haar klassieke monografie over candomblé, gebaseerd op onderzoek in de late jaren dertig van de vorige eeuw, maakte Ruth Landes (1947) al voortdurend melding van discussies in candomblé kringen over de vraag welke huizen zich met 'echte religie' bezighielden en welke maar wat 'aanrommelden' voor geldelijk gewin. In de jaren zeventig en tachtig was dit niet veel anders. In kranten uit die tijd wordt voortdurend melding gemaakt van discussiebijeenkomsten van verschillende terreiros die de verwording van candomblé een halt wilden toeroepen, en bericht over oprichtingsbijeenkomsten van nieuwe vertegenwoordigende organen die de erkenning van candomblé als 'iedere andere religie' eisten. Zo riep ene Manuel Quiroga, president van de 'União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos' op tot een 'zuivering' van candomblé. Hij meende dat de candomblé die hij om zich heen zag niet veel meer was dan een 'waarlijke pantomime' en dat 'de werkelijke mysteries en occulte kennis' dreigden te verdwijnen. Naar aanleiding van een opvolgingskwestie in een naar zijn oordeel dubieuze terreiro stelde hij:

Het volk wordt voor de gek gehouden en ik zal aantonen dat we hier te maken hebben met een half-dozijn *mistificadores*, die zich opwerpen als de opvolgers van personen die de titel babalaô [de titel voor diegenen die zijn ingewijd in het schelpenorakel] niet waardig zijn en al lange tijd doende waren de mensen te bedriegen (27/09/1971, *A Tarde*, 'IK WIL DE CANDOMBLÉ ZUIVEREN').

De oprichting van de ‘Confederação Baiana do Culto Afro Brasileiro’, niet lang daarna, had als doel ‘de zuiverheid van de zwarte sekten (*a pureza das seitas negras*) te behouden, en hen te beschermen tegen iedere denkbare beïnvloeding die tot een schending van hun waardigheid zou kunnen leiden’. Andere nieuwe initiatieven en maatregelen die werden gelanceerd betroffen het ontslag van priesters en priesteressen zonder juiste training en opleiding (18/03/1974, *A Tarde*, ‘VASE PRIESTERS ZULLEN UIT DE TEMPELS VERBANNEN WORDEN’); de oproep een onderzoek te houden onder alle candomblés in Salvador om de authenticiteit van de ritën vast te stellen (17/09/1975, *A Tarde*, ‘FEDERATIE ZOEKT ERKENNING VAN CANDOMBLÉ ALS RELIGIE’); het *Congresso Baiano do Culto Afro Brasileiro* verleende haar unanieme goedkeuring aan een ‘lijst-met-principes’, waaronder het verbod de orixás tijdens folkloristische voorstellingen ten tonele te voeren, met als belangrijkste motiveering dat geen enkele andere religie werd gebruikt voor folkloristische voorstellingen (30/03/1980, *Folha da Bahia*, ‘LIJST MET PRINCIPES WIJZIGT DE AFRIKAANSE CULTEN EN BEHOUDT DE CULTUUR’). Mãe Stella liet zich in deze niet onbetuigd:

Vandaag de dag zijn de ergste vijanden van de candomblé zij die maar zo’n beetje aanrommelen. Zij die geen kennis hebben van de mysteries (*fundamentos*), die geen basis hebben waarop hun handelen rust, geen idee hebben van wat ze eigenlijk doen. Deze lieden vervormen alles wat van waarde is. En ze hebben geen scrupules. De politie, de staat, de kerk, dat zijn niet langer de vijanden van de candomblé. Onze vijanden zijn de zogenaamde adepten die alles misvormen en de candomblé vernietigen. Zeker, de fanatici in andere religies baren ons zorgen, maar zij vallen ons niet aan (Mae Stella, in Campos 2003, 60).

Opmerkelijk is voorts dat in candomblé kringen een steeds grotere zorg ontstond over de ‘folklorisering’ van candomblé, een gegeven dat opnieuw de erkenning van candomblé als een ‘volwaardige religie’ in de weg stond. Elders heb ik uitgebreid beschreven hoe vanaf de vroege jaren twintig van de vorige eeuw de intellectuele en artistieke elites van Bahia candomblé opvoerden in hun verbeelding van het ‘eigene’ van deze Braziliaanse deelstaat (Port 2007). Vanaf de vroege jaren zeventig kwam daar ook de nadrukkelijke bemoeienis van het Bahiaanse ministerie van cultuur en toerisme bij, die candomblé exploiteerde om Bahia als een exotische vakantiebestemming aan te prijzen en die candomblé al snel tot het ultieme ‘beeldmerk’ van Bahia maakten (Santos 2005). Deze ontwikkelingen gingen gepaard met voortdurende berichten in

de Bahiaanse media over bijeenkomsten van candomblézeiros en zwarte activisten die de 'ontkarakterisering (*descaracterização*) en folklorisering van de Afro-Braziliaanse religies' aan de kaak stelden, zoals zij die meenden te zien 'in de massa media, de samenleving, de folkloregroepen en zelfs binnen de eigen Afro-religieuze gemeenschap'. In manifesten, open brieven en publieke declaraties werd geëist dat hotels en toeristische instellingen 'die toegangskaartjes verkopen om bezoekers van de stad mee te nemen naar rituelen en ceremonies en zo bijdragen aan een vervorming van het publieke beeld van de sekte van rechtswege streng gestraft moeten worden', en werd protest aangekend tegen de aanwezigheid van candomblé in 'carnavalsoptochten' en ander wereldlijk vertier en tegen het commercieel uitbaten van de religie 'in naam van de vooruitgang' (18/03/1974, *A Tarde*, 'VASE PRIESTERS ZULLEN UIT DE TERREIROS VERBANNEN WORDEN').

Een 'puur Afrikaanse' religie

De eis om als religie erkend te worden ging steeds nadrukkelijker gepaard met de mededeling dat het hier dan over een strikt *Afrikaanse* religie ging. Opnieuw was het Mãe Stella die het voortouw nam in wat wel de 'her-afrikanisering' van candomblé is genoemd (Capone 1999). Onder de kop 'DE AFRIKAANSE RELIGIE WIL BREKEN MET HET SYNCRETISME' verscheen in 1983 in het dagblad *A Tarde* (21/07/1983) een verslag van een conferentie over het '*sistema Orixá*', waar priesters van candomblé en Afrikaanse vertegenwoordigers van traditionele godsdiensten – onder wie de koning van het in Nigeria gelegen Ejigbo – opriepen tot de unificatie van de erediensten voor de orixás. Laatstgenoemde stelde dat het *sistema* 'geen huidskleur heeft en geen taalverschillen kent die de eenheid zou kunnen verbreken' en kondigde aan dat de volgende conferentie op een van de Caribische eilanden zou moeten plaatsvinden – 'misschien zelfs wel in Cuba' – om aldus de religie van de orixás als wereldreligie op de kaart te zetten. Mae Stella bepleitte in een tafelrede voor de verzamelde gasten aandacht in het onderwijs voor de religie van de orixás, 'net zoals er in het onderwijs aandacht is voor het Katholicisme', en stelde dat een breuk met syncretistische praktijken noodzakelijk was. Een week later verscheen in de Bahiaanse dagbladen haar inmiddels beroemde en veel besproken manifest waarin zij en een aantal andere Bahiaanse priesterses opriepen tot een breuk met het syncretisme.

Aan het publiek en aan het volk van de Candomblé,

De priesteressen en de priesters [in het manifest wordt uitdrukkelijk gekozen voor de Yorubá termen iás en babalaôs, mvdp] van Bahia maken bekend dat, geheel in overeenstemming met de standpunten die werden ingenomen tijdens het 2e Mondiale Congres over de Tradities en Cultuur van de Orixás, vanaf nu duidelijk moet zijn dat ons geloof een religie is, en niet een syncretistische sekte. We zullen dan ook niet langer toestaan dat men ons voorstelt als folklore, sekte, animisme of primitieve religie, zoals nog steeds gebruikelijk is in dit land en in deze stad waar onze tegenstanders op muren kalken dat 'candomblé des duivels is' en waar in artikelen wordt geschreven over 'primitieve en syncretistische Afrikaanse gebruiken'. Diezelfde voorstellingen zijn ook terug te vinden in de wijze waarop onze kleding wordt gebruikt tijdens officiële gelegenheden; in het gebruik van onze liturgische symbolen in reclamecampagnes voor toeristen; alsook in de wijze waarop in de krantenkolommen die melding maken van folkloristische activiteiten in de stad wordt verwezen naar onze tempels.

Een maand later verscheen een tweede *manifesto* in de Bahiaanse dagbladen, dit maal ter verduidelijking van het eerdere schrijven en als reactie op de vele kritieken die er, ook binnen de candomblé gemeenschap, te beluisteren waren geweest over de oproep de katholieke heiligenbeelden van de candomblé altaren te verwijderen. In dit tweede, veel langere manifest werd omstandig uitgelegd dat syncretisme gezien moest worden als een erfenis uit de slaven-tijd; dat de versmelting van de orixás met katholieke heiligen lange tijd nodig was geweest om de oorspronkelijke Afrikaanse religie te verhullen, maar dat die dagen voorbij waren, en daarmee ook de noodzaak tot maskering; en dat de katholieke heiligen weliswaar '*espíritos elevados*' (hogere geesten) waren die alle respect verdienden, maar dat ze niets te maken hadden met de orixás en dat hun beeltenis daarom niet thuishoorden op de altaren van candomblé. *Iansá não é Santa Barbara*, was hoe Mãe Stella het kort en krachtig uitdrukte: Iansá – de orixá van de wind en de storm – is niet Santa Barbara.

Het slaat nergens op om een offerande van *acarajés* [gefrituurde bonen-beignets die geëigend zijn voor Iansá, mvdp] aan de voeten van Santa Barbara neer te zetten. Dat heeft geen zin. Ik heb niets tegen de katholieke religie, ik kan naar een kerkdienst gaan als een sociale activiteit. Maar de rituelen mogen niet vermengd worden. Want daar wordt uiteindelijk iedere religie zwakker van (Mae Stella in Campos 2003, 53).

De roep binnen candomblé kringen om als religie erkend te worden was zonder meer succesvol. In 1993 slaagde de *Federação Baiano dos Cultos Afro Brasileiros* er in het voornemen om de carnavalsvieringen van dat jaar het thema 'Bahia, land van de Orixás' mee te geven via een rechtszaak te blokkeren. In het jaar 2000 werd op grond van artikel 275 van de grondwet van Bahia, waarin candomblé officieel als religie werd erkend, een wet aangenomen die pensioenrechten toekent aan candomblé priesters die minimaal 14 jaar als zodanig in functie zijn geweest. Ze werden daarmee feitelijk gelijkgesteld aan katholieke priesters en protestantse dominees. Ook is het opvallend dat de candomblé priesters en priesteressen inmiddels vaste aanwezigen zijn bij de vele oecumenische bijeenkomsten die er in Salvador worden georganiseerd, waar ze zij aan zij staan met katholieke priesters, rabbi's, yoga meesters, en andere religieuze leiders.

Het *format* van religie: de 'ver-christelijking' van candomblé

De vraag wat het label 'religie' moest – en moet – doen voor de candomblé-zeiros kan uit het voorafgaande al wel enigszins worden opgemaakt. Ten eerste moet het de candomblé losmaken uit de vele arena's waarbinnen de cultus inmiddels een rol is toegewezen: de wereld van entertainment en muziek, van carnavalsvieringen en toeristenvermaak, maar ook de wereld van 'kwakzalvers' en 'oneigenlijke mediums' die de candomblé exploiteren voor geldelijk gewin. Daarnaast moet de toeëigening van het label 'religie' (zelf)respect opleveren. In nog weer zo'n publieke discussiebijeenkomst waarin candomblé-zeiros de status van hun geloof bespraken werd door een van de aanwezigen opgemerkt:

Zelfs de mensen van candomblé schamen zich er voor om publiekelijk te zeggen dat ze tot deze religie behoren. Ze dopen hun kinderen volgens de rituelen van de katholieke kerk, laten hun huwelijken inzegenen door een katholieke priester en bij een bevolkingsonderzoek vullen ze in dat ze katholiek zijn. Hoe zouden we dan vervolgens van anderen het respect en de erkenning kunnen eisen voor candomblé die iedere andere religie ten deel valt? (22/07/1989, *A Tarde*, DE CANDOMBLÉ ONDERVRAAGT ZICHZELF).

Wat in deze woorden doorklinkt – net als in de vertogen die hierboven zijn beschreven – is dat ‘religie’ als de volwaardige (en daarmee ‘eerbiedwaardige’) vorm van contact met het bovenmenselijke wordt beschouwd. Als jouw geloof een ‘religie’ is, mag je je rekenen tot de gerespecteerde wereldgodsdiensten. Dát is het aanzien waar de candomblézeiros op uit zijn als zij zichzelf als ‘religie’ benoemen en eisen dat anderen dat ook doen. Candomblé is ‘net zo’ als al die anderen.

Het is in dit ‘net zo’ dat de tragiek van de strijd in candomblé om erkenning schuilt. Hoezeer de verwerping van het syncretisme ook de boventoon voert in de publieke zelfrepresentatie van de hedendaagse candomblé, en hoe demonstratief ook Mãe Stella de heiligenbeelden, die generaties lang de altaren van haar tempel sierden, heeft verwijderd (in de tentoonstellingsruimte van haar terreiro vond ik ze rommelig weggestopt in een soort van keukenkast met glazen deuren, als om te onderstrepen dat deze vermenging met het Christendom voorbij geschiedenis was): de strijd om als ‘religie’ erkend te worden moet uiteindelijk in de publieke ruimte worden gevoerd. Dat enkele gegeven heeft enorme implicaties. De eis om als religie erkend te worden moet immers geformuleerd worden op een manier die het bredere publiek kan overtuigen, en dat bredere publiek heeft heel vastomlijnde ideeën over wat een religie is: ideeën die uitgaan van een door en door *Christelijke* blauwdruk van de notie van ‘religie’. Anders gezegd, in de pogingen zichzelf als ‘religie’ neer te zetten, onderwerpt candomblé zich aan het enige *format* dat toegang geeft tot dat label: een Christelijk format. In een vraaggesprek zei Mãe Stella het aldus: ‘Het moge duidelijk zijn dat wij een religie zijn, we hebben immers een theologie, een liturgie, we hebben onze dogma’s. Dat zijn de drie karakteristieken die alle religies hebben’ (Mãe Stella, in Preto & Serpa 2002, 26). Andere vergelijkingen die ik tegenkwam was dat de terreiros de ‘kerken’ van de candomblé waren; dat de Christelijke kerken hun Bijbel hadden en de candomblé haar orale tradities; dat de Katholieken hun communie hadden en de gezamenlijke maaltijd een belangrijk deel was van de ceremonies voor de orixás; dat de orixás ‘eigenlijk net als de beschermengelen (*anjos da guarda*) zijn’ of ‘net als de heiligen’; dat er in de candomblé wel degelijk een God (*Olorum*) boven de orixás was gesteld, ook al speelde die geen rol in de riten. Kortom, alles wat maar enigszins vertaalbaar was naar het Christelijke *format* van religie werd onderstreept en naar voren geschoven.

Antoniël Ataide Bispo, candomblé priester en secretaris van de *Federação Baiano de Cultos Afro Brasileiros*, en net als Mãe Stella een fervent tegenstander van het syncretisme, ging in een interview uitgebreider in op deze kwestie, en ook hij zag zich genoodzaakt voortdurend zijn toevlucht te zoeken tot

vergelijkingen met de Katholieke kerk om het waarlijk religieuze karakter van de candomblé te onderstrepen:

Kijk alleen al naar het woord candomblé. Dat woord is van Bantoe origine en komt uiteindelijk van het werkwoord *lombi*. In het Portugees moet dat woord vertaald worden als *rezar* (bidden). Dus in feite was candomblé altijd al de plek, het huis, de tempel waar werd gebeden [...]

Toen het gesprek kwam op de erkenning van candomblé als godsdienst zei Bispo het volgende :

Tot ons grote geluk hebben we hier in Bahia vandaag de dag *a religião afro* (de Afrikaanse religie). Dit is de enige staat in Brazilië waar candomblé wettelijk erkend is als religie. In de wet! De grondwet van de staat Bahia zegt in artikel 125 dat wij onze orixás vereren als een religie. Wij zijn vandaag de dag dus Afrikaanse priesters (*sacerdotes afros*) ... En we hebben recht op ENSS, dezelfde pensioenrechten als een pastoor, of een leider van een protestantse kerk. ... Om dat recht te verkrijgen moesten we onze dogma's presenteren, de fundamentele elementen die maken dat wij een religie zijn. Alle religies hebben dogma's, en wij hebben die ook! Neem bijvoorbeeld de persoon die zich initieert in de Afrikaanse religie: om priester te worden moet die persoon tenminste zeven jaar de rituelen hebben ondergaan, zijn verplichtingen jegens de orixá zijn nagekomen, en de riten van het eerste, het derde en het zevende jaar hebben doorlopen. Dat zijn de basale dogma's om priester te kunnen worden. We kunnen dat heel goed vergelijken met de priester van de katholieke kerk: die gaat studeren, brengt enkele jaren door in het seminarie, en ontvangt dan zijn diploma. In de Afrikaanse religie ontvangt de ingewijde precies na zeven jaar zijn opdracht (*cargo*), en dat is eigenlijk een soort van diploma, op grond van dat diploma kan hij zijn taken uitvoeren ... hij is dan niet meer ... hoe heet dat ook weer bij de katholieken? ... een noviet? ... Bij ons is dat een *iaô*: na zeven jaar ben je geen iaô meer, maar priester.

In het interview legde Bispo ook grote nadruk op de gedachte dat religies altijd het goede nastreven (*todas religiões trabalham para o bem*) – ongetwijfeld probeerde hij hier het wijdverbreide idee te weerleggen dat de terreiros plekken zijn waar zwarte magie wordt bedreven, en waar de occulte krachten worden aangeroepen om anderen te beheksen.

Wij van de federatie zagen bijvoorbeeld dat andere religies, zoals de Evangelische kerken, in de gevangenissen werken, in een poging de criminelen te veranderen en te bekeren tot hun kerken. Ongetwijfeld zal ook de Katholieke kerk haar be-

wustwordingsprojecten hebben in de gevangenis, net zoals de Spiritisten daar zullen zijn. Maar heb jij ooit gehoord van een aanwezigheid van de candomblé in de gevangnissen? Neen! Terwijl wij weten dat er daar ook gevangenen zitten die tot ons geloof behoorden voordat ze op het verkeerde pad raakten. Dus wij moeten ook in de gevangnissen gaan werken. Onze huidige president heeft al een project in die richting ontwikkeld, en het werd al goedgekeurd Ieder moment verwachten we het geld dat nodig is om ons werk te doen. En ook tegen de aidsepidemie gaan we iets doen.

Tenslotte leidt de zoektocht naar erkenning van de candomblé als ‘ware religie’ steeds meer tot wat Johnson, in navolging van Gananath Obeyesekere’s analyse van het Boeddhisme of Sri Lanka, de *protestantization* van de candomblé noemde, een ontwikkeling waarbij steeds meer nadruk komt te liggen op ‘the importance of texts and lay practitioners’ access to them; the decrease in priestly authority in favor of more immediate access by the lay community; an increasing role for academics, pedagogy, and the middle class in redefining the religious community; and the critical evaluation of one’s own tradition by laypersons’ (2000, 169). Hij merkte daarover op:

The discursive turn toward the public domain implies the casting of an ever-wider semiotic net. This has become visible not only in elite, priestly discourse, however, but also in the understandings of orixás expressed by rank-and-file terreiro initiates. If the concept of the orixá was once primarily locative, its function of conferring personal identity subsumed within a series of political and historical structuring boundaries of ethnicity and genealogy, in contemporary Candomblé the personal pedigree has emerged triumphant. In the terreiros the turn is subtle, but in popular literature it is blatant: [orixás are understood as] psychological archetypes and individual supernatural aids supplicated through prayer and private devotion, utterly removed from any necessity of being located within a community of practice (2002, 170).

Al deze voorbeelden leren dat de expliciete wens van candomblézeiros te breken met het syncretisme om vervolgens als ‘puur Afrikaanse religie’ erkend te worden in wezen ertoe heeft geleid dat de candomblé ‘verchristelijkt’. De heiligenbeelden mogen van de altaars zijn gehaald, maar doordat de candomblé zich is gaan manifesteren in de publieke ruimte, en zich dus heeft te verhouden tot de daar geldende termen, vind het Christendom op allerlei manieren

zijn weg terug naar de tempel. Religie, zoals Asad al zei, is immers niet een neutraal label. Het is een specifiek *format*, geënt op de opvattingen en voorstellingen van diegenen die in de publieke sfeer de dienst uitmaken. Wie het label 'religie' claimt, onderwerpt zich aan dat format.

Ten slotte

Dat brengt mij dan terug naar de kwestie of ik als onderzoeker de *candomblé* in mijn publicaties als 'religie' zou moeten benoemen. Kan ik het mij als onderzoeker permitteren de woorden van Mãe Stella te negeren om in mijn eigen wijsheden te volharden? Ik meen van wel: wat is respect waard als het enkel verkregen kan worden op grond van aanpassing aan de geldende norm? Waarom niet óók gerespecteerd worden in het anders-zijn, in dat waarin men zich onderscheidt? Ik kan niet ontkennen dat in Salvador mijn sympathie vaak uitging naar de *candomblé* priesters en priestersessen die er volgens Mãe Stella en andere *hard-liners* 'een potje van maken', die maar wat 'aanrommelen', die uit zijn op geldelijk gewin, die *cross-overs* maakten naar de populaire cultuur van Salvador, en hun dansen en muziek op andere dan de gewijde podia ten tonele voeren, of in de aanbidding gooiden voor toeristen: de *candomblézeiros* die het zich vaak economisch simpelweg niet konden permitteren er een 'pure religie' op na te houden ... Als zij geen aanspraak kunnen maken op het label 'religie' dan moeten we het label inderdaad zien voor wat het is: de maatschappelijk geprivilegieerde vorm van de godsdienst. En die hoef je als onderzoeker niet te onderschrijven.

Literatuur

Asad, T. (1993),

Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Beyer, P. (2003),

Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, theological and "Official" Meanings, in: *Social Compass*, 50 (2), 141-160.

Beyer, P. (2006),

Religions in Global Society, London: Routledge.

- Campos, V. F. d. A. (2003),
Mãe Stella de Oxóssi. Perfil de uma liderança religiosa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Capone, S. (1999),
La quête de l'Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil, Paris: Karthala.
- Chidester, David (1996),
 Anchoring Religion in the World: A Southern African History of Comparative Religion, in: *Religion*, 26, 141-160.
- Johnson, P. C. (2002),
Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé, Oxford University Press: USA.
- Landes, R. (1947),
The city of women, New York: Macmillan.
- Port, M. v. d. (2007),
 Bahian White. The Dispersion of Candomblé Imagery in the Public Sphere of Bahia, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 3 (2), 242-273.
- Pretto, N. d. L. & L. F. Serpa (2002),
Expressões de sabedoria: educação, vida e saberes: Mãe Stella de Oxóssi, Juvany Viana, Salvador: EDUFBA.
- Reis, J. J. (2005),
 Bahia de Toda as Áfricas, in: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 1/6, 24-32.
- Santos, J. E. d. (1998),
Os Nagô e a morte, Petrópolis: Vozes.
- Santos, J. T. d. (2005),
O poder da cultura e a cultura do poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil, Salvador: Edufba.
- Santos, J. T. d. (2008),
Mapeamento dos terreiros de Salvador, Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais.
- Serra, Ordep (2003),
 O candomblé e a intolerância religiosa, in: Rafael Soares de Oliveira (org.), *Candomblé. Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 53-69.
- Velho, Y. M. A. (1992),
Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça.
- Westra, A. D. W. (1987),
Axê, kracht om te leven: het gebruik van symbolen bij de hulpverlening in de Candomblé-religie in Alagoinhas (Bahia, Brazilië), Dordrecht: Foris Publications USA.