

No lugar de Exu: os guias de turismo no Candomblé de Salvador, Bahia¹

Luciana Duccini

Universidade Federal da Bahia

RESUMO: Este artigo procura explorar a dinâmica de construção de legitimidade entre terreiros de Candomblé a partir de suas relações com o turismo. Assim, apresenta uma proposta de interpretação da posição ocupada por guias de turismo que levam visitantes aos terreiros de Salvador, na Bahia. Os guias situam-se entre concepções de atores diversos do que vem a ser uma religião e suas relações com o dinheiro e o mercado, inserindo-se como mediadores controversos, o que me levou a comparar sua posição com a de Exu, uma divindade essencial nesta religião. Sugiro que os guias ocupam uma posição de mediação entre o “sagrado” e o “dinheiro”, representando o perigo de contaminação de uma religião “tradicional” por sua mera presença. Pode-se notar ainda que os guias se tornaram parte da dinâmica mais antiga de legitimação – deslegitimação entre os próprios terreiros, por meio da consolidação de categorias de acusação.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé, turismo, legitimidade, dinheiro.

No ano de 2008, comecei o trabalho de campo para uma pesquisa sobre os guias de turismo que levam visitantes aos terreiros de Candomblé em Salvador. Ou talvez fosse melhor dizer: tentei começar. Durante nove anos de investigações na cidade, eu nunca havia enfrentado tamanha resistência a um trabalho etnográfico por parte dos sujeitos investigados.

Os guias com quem eu entrava em contato colocavam-se numa posição esquiua, para dizer o mínimo. Não pude deixar de me lembrar da literatura acadêmica sobre o próprio Candomblé, na qual pesquisadores narravam as agruras de arrancar informações dos reticentes membros dos terreiros. Trabalhando com Candomblé desde 1999, eu nunca encontrei tal grau de dificuldade, a não ser com uma ou outra pessoa em particular. Já no caso dos guias, a resistência começava a se configurar como algo maciço. Em 2006 eu já havia entrado em contato com o sindicato local dos guias na tentativa de colher informações sobre a profissão para uma primeira formulação de um projeto de pesquisa, sem muito sucesso. Em janeiro de 2009, voltei a contatar o sindicato, já sob nova presidência. Embora a recepção tenha sido mais calorosa, isso não significou acesso a informações mais precisas.

Numa tarde naquele mesmo verão, encontrava-me sentada nos degraus de uma Igreja do Centro Histórico com Emanuel, o único guia que me permitiu acompanhar suas atividades, além de me conceder entrevistas. Ali era seu “ponto”², em suas palavras. Ele é um guia bastante conhecido e donos de pousadas, restaurantes e agências nas redondezas costumam enviar turistas para procurá-lo naquele local. Além disso, pessoas o buscam por razões diversas: ajuda para alugar quartos para “gringos” no Carnaval; informações sobre venda de terrenos na praia; participação na venda de camarotes no Carnaval; um pai de santo do sul do país em visita a cidade que passava para conversar um pouco, entre outras coisas. Emanuel me apresentou a todos os que o procuraram naquela tarde. Algumas pessoas reagem bem, já outras ficavam bastante desconfiadas e não desejam conversar em minha presença.

Com a tarde já bem avançada, chegou um gerente de hotel, acompanhado por uma colega. Eles queriam a ajuda de Emanuel para vender camarotes no Carnaval. Como se tem repetido diversas vezes, o Carnaval em Salvador é uma imensa festa de rua, com bandas tocando sobre

caminhões numa altura ensurdecadora, os trios elétricos, e milhares de pessoas seguindo-os, dançando e cantando. A festa, no entanto, não é totalmente gratuita. Aqueles que podem pagar compram camisetas para acompanhar os trios elétricos protegidos por uma barreira de seguranças subempregados e mal pagos, a famosa “corda” que separa o “bloco” dos demais foliões. Estes blocos tornaram-se famosos na última década, tendo se transformado em verdadeiras empresas que disputam os músicos mais conhecidos, foliões e, recentemente, patrocínio (Pinto, 2000). Outra alternativa é comprar uma camisa para um dos tais camarotes, cujos preços, dimensões e luxo variam muito. Há desde os simples, que somente oferecem um espaço protegido, banheiros e bar até aqueles que têm cardápios diferenciados, salões de beleza e discotecas próprias, em geral, montados dentro dos grandes hotéis da orla marítima. As camisetas que Emanuel deveria ajudar a vender eram para o tipo mais simples, cujos preços variavam apenas em função de incluir comidas e bebidas ou não.

Sendo já experiente, Emanuel não estava interessado apenas em saber quanto seria sua comissão, mas quais os atrativos que o camarote ofereceria, sua localização e, principalmente, a distância do próximo posto da polícia. Virando-se para mim, ele explicou: “Em frente ao posto rola muita violência, muita pancadaria. Assusta o turista”. A mim, parecia ser uma negociação absolutamente normal, com um profissional procurando ganhar um extra, mas também preocupado com o produto que estaria oferecendo. Curiosamente, foi logo após essa visita que Emanuel fez o comentário que tanto me chamou a atenção: “Nossa profissão é que nem uma prostituição. Porque a pessoa tem que conseguir trabalho, então tem que se ligar com todo o mundo, recepcionista de hotel, gerente, agências, e cada um quer levar o seu”.

Assim que consegui superar o desconforto moral com o fato de alguém equacionar sua própria atividade à prostituição, comecei a me questionar sobre os vários sentidos possíveis do que o guia dissera. Talvez

esta colocação me servisse de pista para compreender a dificuldade que eu vinha encontrando para realizar o trabalho de campo. Quanto a isso, é pertinente esclarecer que, durante dois anos e meio de preparação do projeto e tentativas de trabalho de campo, consegui entrevistar formalmente somente três guias, conversar longamente com somente mais dois e acompanhar apenas Emanuel, além da entrevista com a presidente do sindicato e conversas informais com diversos guias em variadas ocasiões. Tentei abordá-los através do sindicato, de agências de turismo ou durante cerimônias nos terreiros. Esta última estratégia foi a que se mostrou menos ruim, pois eu conseguia, pelo menos, obter alguns comentários dos mesmos acerca de suas ligações com os terreiros e dos grupos guiados.

É bastante comum encontrarmos, nos terreiros de Salvador, durante as grandes festas públicas em honra dos orixás, grupos de turistas acompanhados por seus guias que, muitas vezes, dão informações iniciais no caminho, instalam seus clientes ao chegarem nas casas e ficam conversando por perto. Devido a minha aparência física (que, para eles, é de “não baiana”), algumas vezes fui tomada por uma turista perdida e, gentilmente, um guia se aproximava perguntando se eu precisava de algum esclarecimento, se sabia a que eu iria assistir e coisas do gênero. A partir do momento em que comecei a me interessar por sua atividade, passei a aproveitar esses momentos para tentar estabelecer contatos. Em uma festa num terreiro relativamente bem conhecido, mas não muito grande, em um bairro popular próximo ao centro da cidade, durante o xirê³, abordei um senhor de cerca de 45 anos, pardo, que eu vira entrar com um grupo, mais cedo. Perguntei-lhe se era guia, apresentei-me e ele se dispôs a conversar um pouco. Contou há quanto tempo trabalhava na área e citou alguns terreiros onde costuma levar turistas. Eram todos terreiros bem conhecidos. Perguntei sobre o modo de saber sobre as festas e o porquê dos grupos irem embora antes do fim das cerimônias. No entanto, quando começamos a falar sobre a formação técnica para o

exercício da atividade, ele pediu desculpas e disse que precisava ir “atender o grupo”. Embora minhas conversas com os profissionais costumassem ser tão breves quanto esta, foi desse modo que conheci Emanuel.

A ênfase atribuída aos guias, neste trabalho, deve-se ao fato de que estes profissionais são importantes mediadores na prática turística, “construindo o olhar” do turista, como argumentam Chambers (2000, p. 30) e Pérez (2009, pp. 10 e 42). São aqueles que se encontram presentes na interação face a face entre turistas e anfitriões, muitas vezes, aparecendo como “verdadeiros representantes da cultura local” (Pérez, 2009), dessa forma alterando o “produto” fornecido de formas específicas, por exemplo, um guia pode enfatizar a necessidade do uso de roupas adequadas a uma cerimônia religiosa numa festa de Candomblé ou não. Em outras palavras, são aqueles que encarnam (com seus rostos, vozes e gestos) as contradições da posição intermediária num mercado que oferece, muitas vezes, “o que não pode ser vendido”, como “costumes”, “cultura”, “tradições”. A partir da afirmação de Emanuel sobre sua atividade, que me levou a pensar numa posição desconfortável de mediação, comecei a imaginar que talvez a posição da figura de Exu no Candomblé fornecesse um bom caminho para compreender como se situam os guias neste complexo emaranhado de relações. Este é o argumento que pretendo desenvolver neste texto.

Sei que esta forma de interpretação apresenta riscos, pois se trata de escolher uma “categoria nativa” como chave da compreensão de um fenômeno, por meio de uma analogia. No entanto, a escolha é deliberada neste caso, em especial, por não ser exatamente uma categoria desses pesquisados, mas também dos membros do Candomblé e amplamente conhecida na cidade. Assim, uma das sessões deste artigo é dedicada a apresentar Exu, tanto como entidade religiosa quanto como noção bastante corrente em Salvador. Essa divindade possui o caráter peculiar de aparecer como agente para muitas pessoas, fiéis do Candomblé ou mesmo de igrejas neopentecostais (Sansi, 2007, p. 332), embora como deus para uns e

demônio para outros, ao mesmo tempo em que é tomada como objeto de análise por muitos pesquisadores e também de membros de religiões afro-brasileiras preocupados com sua sistematização. Assim, creio que Exu, por suas características próprias pode funcionar como um bom ponto de encontro das visões de grupos diversos permitindo-nos refletir sobre o que ocorre numa arena de ação bastante disputada. Ou seja, o presente artigo é um esforço de alargamento das possibilidades de compreensão das experiências de certas pessoas através do recurso a um diálogo entre três partes: do enunciado dos entrevistados, com as técnicas acadêmicas de gerar conhecimento e com as formas de interpretação desta religião em particular. Para oferecer o pano de fundo da compreensão das experiências aqui apresentadas, a segunda, e maior parte do artigo, apresenta um esboço das relações entre turismo e Candomblé na cidade de Salvador, a partir do qual procuro analisar, na terceira sessão, as interações entre guias, turistas e religiosos nos templos desta religião – *os terreiros de candomblé*.

Exu no Candomblé e a expressão de uma ambigüidade fundamental

Ao longo do século XX, os cultos afro-brasileiros – religiões devotadas a divindades africanas como *orixás*, *inquices* e *voduns*, ou brasileiras como os *caboclos* – e em especial o Candomblé baiano, lograram conquistar certo espaço de legitimidade, dialogando com o poder público, com a academia e meios de comunicação de massa (Dantas, 1988; Birman, 1997; Port, 2005, entre outros). Embora isto não signifique que tenham se tornado uma religião plenamente aceita em todas as situações e por todos os segmentos da sociedade, é indiscutível que não se encontram mais na mesma posição de objeto de discriminação e repressão que ocupavam no início daquele século (Braga, 1995; Prandi, 1999; Capone, 2004; Sansi, 2005).

Em *A busca da África no Candomblé*, Stefania Capone (2004), realiza uma ampla revisão da literatura sobre a religião como embasamento para sua discussão sobre a construção e legitimação de um modelo de Candomblé que passou a ser tido como “mais puro” ou “tradicional”⁴. Naquela obra, a autora enfatiza os deslocamentos que certas práticas e elementos religiosos sofreram no percurso que tornou o culto mais conhecido e relativamente mais aceito. Ou melhor, Capone destaca a valorização ora negativa, ora positiva, de tais elementos, como a prática de “magia” e a oferta de “trabalhos” para clientes não iniciados nos terreiros. Como a autora assinala, Exu é a divindade mais diretamente ligada a tais atividades, por ocupar a posição de mediador entre deuses e seres humanos. Assim, Exu estaria necessariamente envolvido em tudo que exige comunicação entre os mundos dos homens e dos deuses, tal como o oráculo e as oferendas, e a autora sustenta que as diferentes valorações de sua figura indicam um bom caminho para acompanhar o processo de legitimação de certa tradição de Candomblé, em detrimento de outras.

Em resumo, segundo Capone (2004), a figura de Exu foi central na publicização das religiões afro-brasileiras, embora com sinais invertidos a depender do momento histórico: até a década de 1950 (auge dos estudos sobre religiões afro-brasileiras) foi considerado como uma evidência da degenerescência dos cultos africanos ao sofrerem o processo de sincretismo no Brasil. Sua referência era o diabo cristão. Assim, Candomblé que cultuasse Exu era um Candomblé “misturado”, uma “Umbanda” ou “baixo espiritismo”, onde se podia encontrar a prática da “magia negra” e rituais macabros. Já os terreiros “puros”, herdeiros da grande tradição “nagô” ou “iorubá” não teriam o culto a Exu, limitando-se a mantê-lo afastado dos rituais religiosos quando necessário. Esta chegou a ser uma interpretação corrente do *padê* de Exu, ou *despacho*, cerimônia que abre, obrigatoriamente, qualquer festa pública no Candomblé. Eu mesma cheguei a ouvir de pessoas mais velhas que era, de fato, uma oferenda a Exu para que ele fosse

embora sem provocar desordens durante o ritual. Esta explicação é hoje rechaçada com veemência por muitos membros dos terreiros, em especial os envolvidos na militância pela afirmação da negritude.

De todo o modo, Exu era figura central na disputa pela delimitação da pureza ou impureza de cada forma de culto em particular. Manter relações com Exu tornou-se, então, uma categoria de acusação muito próxima à de praticante da magia negra. Ao longo dos anos 1960-80, no entanto, Exu retomou seu espaço, ganhando status de marca distintiva de africanidade (Capone, 2004, p. 33). Sua referência passou a ser a origem africana e os mistérios “profundos” da religião. Assim, a partir daquele período, a presença de Exu nos terreiros foi, paulatinamente, se transformando em sinal de fidelidade às tradições⁵. Ainda segundo Capone, o que possibilitou essa inversão do lugar de Exu foi a ambiguidade própria das divindades dos cultos afro-brasileiros e a deste deus mais especificamente, pois é mais forte ainda. Ou seja, trata-se de entidades compreendidas como essencialmente próximas aos seres humanos em algumas de suas características, tais como ter traços típicos de “personalidade”, sexo, idade e relações familiares. No caso de Exu, esta proximidade é maior: foi o primeiro orixá “nascido”, quer dizer, que teve pai e mãe, não tendo sido diretamente criado por Olodumaré – o supremo criador do universo, impessoal e distante dos seres humanos –, tem uma relação muito estreita com as atividades sexuais, é moralmente ambíguo e representa, ao mesmo tempo, a unidade e multiplicidade.

Nas encruzilhadas: aproximações entre Exu e guias de turismo

Esta figura de Exu, que ocupou lugares distintos em diversos momentos do Candomblé baiano, é marcada por uma ambiguidade moral que a autora reencontra no Èsù-Legba africano pois, segundo Capone (2004,

p. 57): “Legba e Èsù também são os mestres do paradoxo: reordenam o mundo provocando o caos, iludem para revelar, mentem para afirmar a verdade”. Assim como os guias de turismo, Exu opera a construção de um ordenamento do mundo, uma seleção ativa daquilo que será apresentado como “verdade” ao olhar expectador “e fazem de tradutores, mediando com dinheiro, serviços, acessos e informação” (Pérez, 2009, p. 43, acerca dos guias de turismo). Segundo Sansi, Exu é uma das entidades diretamente relacionadas com o dinheiro, “Ele é também uma personagem ambígua: ele ‘trabalha’ e faz feitiços por dinheiro; mas não é muito confiável: ele sempre pode ir trabalhar para quem pagar mais, voltando-se contra seu empregador” (2007, p. 324, tradução minha).

Percebemos que, assim como essas divindades, os guias agem nos “lugares de encontro, de mediação, de troca, e estão, como todo lugar de transição e de interseção, carregados de tensão e perigo. O mercado é a representação por excelência desse perigo” (Capone, 2004, p. 61, sobre Èxù-Legba)⁶. O “mercado”, neste caso, pode ser entendido tanto como o local onde se dão as trocas, como as próprias relações de compra e venda. Neste sentido, os guias levariam o “mercado” para dentro de um espaço religioso e, pior ainda, para um espaço tido como referente a certo conceito de tradição, do que é não moderno, não capitalista por excelência, despertando muitas vezes, a desconfiança de seus adeptos e dos próprios turistas. Se considerarmos que os bens e produtos que circulam num dado mercado são qualificados de acordo com características que são produzidas – isto é, que podem ser mensuradas – a partir da ação de um conjunto de agentes e mediadores (Callon; Méadel & Habeharisoa, 2002, p. 198) e que, para este efeito, possam ser rastreadas (*traceable*), podemos colocar mais algumas questões que apontam para a posição dos guias diante de turistas e membros do Candomblé: de que forma é possível “certificar” os rituais assistidos? Como “certificar” a idoneidade da atuação de um guia?

Mais uma vez, estaríamos diante de fontes distintas de autenticidade. Enquanto o serviço oferecido por um guia pode ser certificado formalmente – através de cursos e registros profissionais –, a legitimidade de um terreiro é construída nas relações entre terreiros de diferentes origens, entre estes e sua clientela, poder público e outras formas de religião. Historicamente, em Salvador, a presença do dinheiro nas atividades dos terreiros foi sempre suspeita de corrupção⁷. Claro que, como argumenta Baptista (2007), nas práticas do candomblé – como no pagamento pela consulta aos búzios, por exemplo – as esferas de circulação de “mercadorias” e “dons” não são nitidamente separadas. Sob outro ponto de vista, mas de modo semelhante, Sansi (2007, p. 334) também ressalta que este tipo de concepção sobre as relações entre religiões e dinheiro, no Brasil, assenta sobre falsas premissas, uma vez que o “dinheiro” e o “mercado” sempre estiveram presentes nas práticas religiosas cotidianas.

O Candomblé, é importante dizer, conquistou visibilidade em Salvador – e legitimidade entre setores mais amplos da população – sendo alçado à condição de “bem⁸ cultural tradicional”, cuja referência máxima seriam antiquíssimas tradições africanas. Dessa forma, a religião (que é praticada em diversos terreiros, de modos bastante distintos, a depender da *nação*⁹ de que se participa e mesmo de algumas tradições daquela família de santo¹⁰ específica) adentrou a esfera controversa da transformação de um espaço de interações e jogos de sentidos num conceito de cultura instrumentalizável para a implementação de políticas públicas (Calvo-Gonzalez & Duccini, 2010), ou melhor, tornou-se um “híbrido” (Callon; Méadel & Habeharisoa, 2002; Baptista, 2007), ao se transformar de conceito analítico em referente da ação. Esta passagem envolve a problemática tarefa de delimitar, dentro do que é constantemente mutável, aqueles traços que tornam uma prática ou costume reconhecível.

Um exemplo deste tipo de dificuldade pode ser encontrado no processo de registro (tombamento) do Ofício das Baianas de Acarajé no

Livro dos Saberes do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – em 2004. No longo relatório que justifica o registro do bem cultural imaterial e identifica suas origens, modos de fazer, contexto religioso e contemporâneo de produção e consumo, observamos um constante deslizamento entre a reiteração de uma tradição de preparo e venda que deve ser preservada (excluindo-se homens ou pessoas de outras religiões da profissão) e o reconhecimento de que o acarajé pertence ao cotidiano de uma cidade com milhões de habitantes e que seu consumo não mais se limita (se é que algum dia o fez) ao âmbito das religiões afro-brasileiras (Mendonça, Vianna & Lody, 2007, pp. 16-18, 24 e 54-55, especialmente).

O interesse turístico sobre o Candomblé baseia-se nessa imagem de cultura tradicional que, embora lhe garanta certa legitimidade, apresenta-o como inerentemente incompatível com quaisquer práticas “modernas”¹¹. Como argumenta Pinto, a imagem recente da “baianidade” que se formou na relação com o *trade* turístico, envolve uma simultânea emulação de um “passado ‘africano’ que não passa” e da “modernidade” representada pelo mercado do Carnaval (2006, p. 9). Neste contexto, o Candomblé ainda é visto como um espaço de “preservação” de valores africanos, como em Bastide, por exemplo (Capone, 2004, p. 311) e, portanto, avesso às práticas contemporâneas da impessoalidade das relações entre “consumidores” e “produtores”. Evidentemente, essa imagem das trocas contemporâneas é tão limitada (Baptista, 2007; Keane, 2008) quanto a do Candomblé como depósito estanque de práticas ancestrais.

Estas aproximações (dos guias com a figura de Exu e de sua atividade com a prostituição) me levaram, então, a questionar a profissionalização da atividade turística, suas limitações e garantias, focalizando a formação deste mercado de trabalho na cidade de Salvador. Minha hipótese nesse momento foi a de que devido a sua situação de inserção profissional um tanto precária e ao exercício de uma mediação muitas vezes despresti-

giada, os guias não desejavam ser pesquisados. Classifico o exercício da atividade de precário em consequência do modo como se dão a institucionalização da profissão e a regulamentação do mercado: aparentemente há um grande esforço por parte das esferas governamentais em regulamentar e incrementar as atividades ligadas ao turismo, planejá-las e controlar sua execução, contudo, este esforço não significa segurança para os trabalhadores do setor. Por exemplo, desde 2002, o Ministério do Turismo implementou o Cadastur, um cadastro eletrônico de profissionais e empresas ligados ao turismo no país. Em 2003, a Secretaria da Cultura e Turismo do Governo da Bahia (hoje separadas), lançou a Estratégia Turística do Estado 2003-2020, intitulada *Livro do Século XXI – Consolidação do Turismo*, atualizando o planejamento intitulado Prodetur, lançado em 1991. No entanto, no caso pesquisado, há queixas recorrentes quanto à ineficácia dessas ações. A leitura de documentos oficiais (com um retrato organizado e bem mapeado do turismo no Estado da Bahia) *contrasta amplamente com* um mercado confuso e mal regulamentado, segundo alguns guias e donos de agências. Há queixas de que os investimentos estatais favorecem somente os grandes grupos internacionais de rede hoteleira ou se limitam a “maquiar” certos locais da cidade. No caso dos guias, eles se queixam da sazonalidade, que os obriga a aceitar trabalhos por preços abaixo da tabela na baixa estação. Para eles, os órgãos públicos não são eficientes na fiscalização da atividade. Os que são cadastrados e sindicalizados queixam-se de que pagam as taxas de registros, mas não são protegidos pelo poder público da ação de clandestinos, nem de agências com políticas predatórias. Com o perdão para a brincadeira, parece que no turismo em Salvador, de fato, a duplicidade de Exu reina.

Em Salvador, provavelmente, os guias de turismo apenas fazem parte de uma história muito mais ampla de concentração da distribuição dos serviços e recursos públicos em certos bairros (Carvalho & Pereira,

2007) e precariedade dos serviços públicos, como o sistema educacional, o sistema de saúde, de segurança pública e de transporte coletivo. Como veremos na história de Emanuel, muitos guias escaparam de uma baixíssima qualificação *através* do exercício da atividade, e não *para* fazê-lo. Situação que se complicou ainda mais a partir de meados da década de 1990, com a massiva criação de cursos de Bacharelado em Turismo em faculdades particulares e cujos formandos não encontraram o prometido mercado de trabalho no *trade* turístico. Quando eu lecionava Antropologia para o curso de Turismo, em 2006, em uma dessas faculdades, fui procurada por um grupo de três alunas de último período cujo objetivo era montar uma pequena agência especializada em oferecer passeios aos terreiros de Candomblé quando se formassem. Embora elas estivessem sendo preparadas para gerir uma agência de turismo, não o eram para o trabalho de guia, uma vez que não haviam feito o curso específico, de nível médio, exigido pela Embratur e pelo Sindicato e este tipo de apropriação não é incomum. É possível encontrar profissionais com esta formação exercendo a função de guia, seja de modo lícito (como Beto, um jovem de classe média) ou irregular.

No que tange ao trabalho clandestino na área, em tese todos os guias devem ser credenciados na EMBRATUR e, para tal, deveriam ter cumprido um dos cursos de formação do SENAC ou do Colégio Maria Cândio de Souza, no caso de Salvador. Seria também desejável que se filiassem ao sindicato. Na prática isto não ocorre. No sindicato, uma das grandes queixas é quanto à fiscalização insuficiente para coibir a atuação dos guias não credenciados. Já os guias não sindicalizados, credenciados na EMBRATUR ou não, consideram o sindicato como uma entidade não representativa e sem atuação eficaz. Há ainda a questão de que muitos guias começaram a atuar profissionalmente antes que a Embratur iniciasse o cadastro de profissionais, tal como Emanuel e outro entrevistado que iniciaram suas atividades profissionais no final da

adolescência. O pai deste último era guia desde os anos 1960, conhecia alguns donos de agência que lhe conseguiam trabalho e ensinou o filho a atuar no setor. No caso de Emanuel, seu pai era taxista, mas por falar um pouco de inglês, muitas vezes levava turistas em visitas pela cidade. Apesar de não viver junto do menino, o pai o convenceu de que deveria estudar inglês e ser guia de turismo. Emanuel começou a trabalhar como guia em 1985. Segundo ele, apenas três anos depois a EMBRATUR iniciou o cadastramento e aqueles que já estavam em atividade há mais de dois anos e tinham o ensino médio completo puderam se cadastrar mesmo sem fazer o curso de guia legalmente exigido¹². Assim, muitos dos guias devidamente credenciados não veem com bons olhos os cursos de formação oferecidos, pois não passaram por eles ou não os julgam adequados à prática profissional. Na opinião de Emanuel, estes servem apenas para tirar dinheiro dos aspirantes à guia. Para ele, o fundamental seria uma boa formação em história e cultura gerais. Segundo o próprio Emanuel, foi o trabalho de guia de que lhe permitiu estudar outras línguas (inicialmente inglês, depois espanhol e francês e, atualmente, japonês) e fazer os contatos para residir por dois anos na Europa. Em sua opinião, esta experiência lhe ofereceu o melhor aprendizado que poderia ter para atuar como guia de turismo.

Na opinião de alguns guias com quem conversei informalmente, durante rituais nos terreiros, e que fizeram o curso do SENAC, este é tido como bom, porém, por seus aspectos práticos e gerenciais. A formação “cultural” oferecida é criticada como fraca. Um deles me contou que, na sua época, um pai de santo (sacerdote do Candomblé) foi contratado para lecionar Cultura Afro-Brasileira, mas que ele “não ensinava nada” e, a tudo o que os alunos perguntavam, respondia “é segredo, não posso contar”¹³.

Com isto temos uma situação de alta concorrência no mercado profissional (o site oficial da cidade oferecia os contatos de 154 guias no começo de 2009), com a coexistência de guias formados ou não, cre-

denciados ou não, agravada pela situação sazonal da atividade e pelo não cumprimento da tabela de preços mínimos por parte de muitas agências. Em resumo, podemos dizer que, embora não seja uma atividade propriamente informal (por ser regulamentada pelo poder público), a atividade de guia apresenta elementos de precariedade que os aproxima de outros trabalhadores numa cidade onde, de modo geral, o trabalho informal “se expande no espaço da economia do lazer. Não como disfunção ou desvio, mas como expressão de novos modos e possibilidade de estruturação da economia urbana de Salvador” (Risério, 2004, *apud*, Oliveira & Oliveira, 2005, p. 23), bem como para a maioria da população de baixa renda (Sansi, 2007). A clandestinidade, a incapacidade de fazer cumprir a tabela de preços dos serviços e a insegurança quanto à oferta de trabalho contrastam com a exigência de cursos específicos e de credenciamento dos profissionais junto aos órgãos competentes e com o elaborado planejamento do turismo pelo Estado da Bahia.

Entre os guias em Salvador, podemos encontrar ainda vários estrangeiros radicados na cidade, bem como pessoas de origem social desfavorecida, como Emanuel, que encontraram na atividade um modo de obter melhoria de renda e status, embora muitos turismólogos acabem por exercer a profissão, em parte por falta de mercado de trabalho quando formados. Dessa forma, podemos dizer que os guias, de fato, ocupam uma posição de “nativos marginais” (Cohen, 1985 *apud* Pérez, 2009, p. 43), o que, mais uma vez, remete à posição de Exu entre as divindades do Candomblé.

Os guias nos terreiros: entre os turistas e os adeptos

Os guias com quem pude conversar fora dos terreiros (no sindicato, através de agências ou de indicações de conhecidos), em geral, afirmaram não gostar de fazer visitas aos templos de Candomblé, embora o façam

por causa da demanda – o que evidencia a posição dos turistas enquanto um grupo de agentes na estruturação desse “mercado” específico (Callon; Méadel & Habeharisoa, 2002). Os motivos elencados por eles foram a dificuldade de acesso a muitos dos terreiros (em bairros periféricos ou muito pobres, com ruas esburacadas e riscos de assalto, em sua opinião) e o mau tratamento que recebem por parte dos membros dos mesmos. Quanto a isso, é importante esclarecer, que se trata da questão sobre a qual possuo mais informações, por meu contato com adeptos de terreiros.

Na verdade, os guias não são malvistos por todos nos terreiros e nem todos os guias são vistos de modo idêntico. Uma vez observei uma guia jovem e negra chegar com seu grupo em um terreiro não muito grande, mas aparentado a uma das casas “mais tradicionais” da Bahia, deixar os turistas esperando e ir, em primeiro lugar, cumprimentar os mais velhos da casa com uma saudação ritual. Na ocasião, aproveitei que fui confundida com uma turista para perguntar sobre a relação da jovem com o terreiro, ao que ela respondeu que era “amiga da casa”¹⁴. Em outro momento e local, ao chegar de carro com um colega no terreiro, um guia que já havia instalado seu grupo, nos viu procurando lugar para estacionar e veio, voluntariamente, nos alertar para não parar muito próximo a algum dos assentamentos (pontos onde há objetos sagrados) externos, evidenciando uma preocupação em respeitar os valores dos membros da casa.

Já os ogãs¹⁵, cujo papel inclui supervisionar a audiência no momento da festa pública, não gostam muito da presença dos guias, sendo que é possível imaginar que a razão seja um conflito entre “mediadores”. Os ogãs são responsáveis por receber e acomodar visitantes e zelar para que todos se comportem da maneira adequada ao longo do ritual. Assim, são os que mais mantêm contato com os guias e turistas num momento em que o terreiro se exhibe publicamente e tudo “tem que dar certo” (e nunca dá, diga-se de passagem) e como os turistas “não sabem se com-

portar”, terminam por “ameaçar” esse dar certo mais do que nativos já habituados ao comportamento correto nas festas. Um ogã que se tornou um amigo, por exemplo, comentou que não se tratava de “não gostar dos guias”, mas que, de fato eles eram “meio chatinhos” por querer bons lugares para o seu grupo, não informar sobre as roupas adequadas ou sobre os momentos e locais em que não se pode fotografar.

Segundo o Candomblé, cada orixá tem cores de sua preferência e outras das quais não gosta. Não se trata, propriamente, de um tabu, mas os frequentadores de um terreiro procuram respeitar esta seleção, não usando roupas pretas, favorecendo o azul para Ogum e Iemanjá e o vermelho para Oiá e Xangô, por exemplo. Oxalá, por ser o orixá “mais velho”, pai de todos os outros, exige o branco em tudo: comidas, decoração e vestuário. Há uma grande variação quanto à exigência das roupas do público, mas uma vez eu estava acompanhando uma festa para Oxalá em um terreiro bastante estrito em seguir estas recomendações. Um guia havia levado os turistas e os distribuído pelos bancos de modo que ficassem agrupados. Uma jovem havia ido com uma longa saia vermelha, e algumas mulheres do terreiro providenciaram um pano da costa¹⁶ totalmente branco para que ela cobrisse a peça. Num dado momento, porém, ela saiu do barracão para ir ao banheiro e deixou o pano com alguém sentado perto. Ao retornar foi barrada por dois ogãs que estavam na porta. Por coincidência, eu também voltava ao barracão nesse momento e pude observar os ogãs fechando seu caminho e lhe dizendo que não podia entrar com aquela saia. Como a jovem era estrangeira, ela não entendia o que eles diziam e tentava gesticular algum argumento. Os dois senhores, delicados, mas não muito amistosos, não se afastavam do caminho e apontavam para a saia da mulher. Nesse momento perguntei-lhes se deveria intervir e expliquei o motivo da proibição de entrada, ao que a turista respondeu que já estivera no barracão e que lhe haviam emprestado um tecido que, foi então, encontrado e devolvido a

ela. Assunto resolvido, eles comentaram entre si que “esses turistas eram, às vezes, muito folgados”.

Já os líderes religiosos parecem tolerar bem guias e turistas. São os próprios terreiros que informam seus endereços e calendários de festas para jornais, agendas culturais e Bahiatursa. Alguns guias, como Emanuel, tornam-se amigos de líderes e outros membros das casas. O pai de santo com que trabalhei ao longo de quatro anos em Salvador gosta de alguns que são mais próximos do terreiro e considera que fazem um bom trabalho tendo, inclusive, tentado facilitar meu contato com uma argentina radicada na cidade que exerce a profissão (que foi muito atenciosa na frente do pai de santo, mas acabou por não me conceder entrevistas depois). Não podemos esquecer que, além do “prestígio”, por espalhar o nome da casa, os turistas podem trazer dinheiro quando retornam para jogo de búzios e trabalhos, ou decidem fazer alguma contribuição financeira. Em duas ocasiões, nesse terreiro onde tive contato mais prolongado, acabei atuando como “intérprete” para alguns turistas que haviam sido levados para consulta aos búzios e realização de limpezas¹⁷.

Os filhos de santo mais jovens, em geral, gostam da presença dos turistas, embora não pareçam dar muita atenção aos guias. Para estes, sua presença representa a oportunidade de ter contato, flertar e se exibir num círculo muito mais amplo de pessoas do que o habitual. Em outra ocasião, eu estava desde cedo no terreiro em que realizei a maior parte de meus trabalhos de campo, já se aproximava o momento de iniciar a cerimônia, quando chegou uma guia com seu grupo, no qual havia alguns rapazes jovens e considerados bonitos, de modo geral. Em pouco tempo, as abiaãs, filhas e filhos de santo mais jovens e solteiros já haviam formado uma animada rodinha que cochichava e dava risinhos abafados. Juntei-me a eles e percebi que a conversa girava em torno dos recém-chegados, de quais eram mais atraentes, quem queria paquerar cada um e das expectativas quanto à roda do *xirê* que começaria logo mais e na

qual poderiam se mostrar de forma mais favorável. Uma das iaôs mais novas comentou comigo que, naquele dia, a festa iria “bombar” (ser um sucesso) devido aos visitantes “gatinhos”.

Já os turistas querem o passeio, precisam da intermediação do guia, mas desconfiam da honestidade de sua atividade e, muitas vezes, também da “veracidade” do ritual a que assistiram. Um dos problemas que surgem normalmente na interação entre os guias e os turistas é o relativo ao uso do tempo. Os guias utilizam-se do serviço de vans para transportar os turistas aos terreiros que, como comentei, muitas vezes ficam em locais distantes e pobres, onde não se pode contar com oferta regular de táxis e ônibus. Assim, os turistas são recolhidos em seus hotéis e pousadas para onde são levados ao final do passeio. Tanto guias quanto motoristas são contratados por um período de quatro horas, em geral das 20 horas às 24 horas. Já o ritual segue o ritmo de uma “pauta” de atividades a ser executada. Como diz Prandi (2001, p. 46) “candomblé não tem hora para começar. Começa quando tudo estiver ‘pronto’”. E as festas são longas, duram horas e entram pela noite a dentro.

Assim, muitas vezes os turistas esperam bastante tempo sem que nada aconteça e são levados embora no meio da cerimônia, o que desperta desconfiança e animosidade em sua relação com os guias. Uma vez presenciei um conflito desses, criado por uma *equede*¹⁸ amiga minha, no terreiro a que ela pertencia. Faltava pouco para que a refeição ritual¹⁹ fosse servida e Rita viu que o guia estava chamando seu grupo para deixar o terreiro. Sem falar uma palavra em outra língua, ela postou-se em frente aos turistas e, gesticulando, deu-lhes a entender que haveria comida. Eles, evidentemente, não queriam mais ir embora e teve início uma breve discussão, logo levada para fora do barracão (local das danças rituais), entre os turistas e seu guia para que ficassem mais. Por fim, chegou-se ao acordo de que os que desejassem ficar não estariam mais sob responsabilidade do profissional que não voltaria com o motorista para apanhá-los. Uma

parte do grupo permaneceu, enquanto outra preferiu seguir. Ao final da festa, alguns membros do terreiro chamaram táxis para os que haviam ficado e Rita parecia muito satisfeita com sua interferência.

Candomblé de mentira

Para piorar uma situação já bastante intrincada, há as categorias de acusação que se tornaram comuns com a prática de receber turistas. Entre os terreiros, a fórmula é “clássica”: o “outro” faz “Candomblé sob encomenda” ou “festa pra turista ver”, isto é, reproduz esteticamente um ritual sem efetuar as obrigações religiosas, o que seria o equivalente a encenar uma “mentira”. Exatamente como, até meados da década de 1950, o “outro” era quem fazia “magia negra”. Nesse ponto, podemos destacar que as relações dos terreiros com o turismo não diferem muito daquelas com outros setores mais amplos: membros dos terreiros apropriam-se de acusações voltadas para o Candomblé em geral, mas dirigindo-as a um outro, de modo a diferenciar-se da prática considerada “ilegítima” na sociedade baiana. Ao perguntar, para meus conhecidos de terreiros, se sabiam de algum Candomblé “falso”, quase todos respondiam afirmativamente, mas ninguém queria me levar ou indicar de modo preciso, o que dá a impressão de estarmos nos movendo em uma esfera “escusa” ou ilegítima.

Da parte dos guias para com os terreiros, há acusações de que muitos não são sérios, fazem “Candomblé de mentira” se o guia pedir e pagar, o que, aliás, é uma suspeita difundida pela cidade também entre pessoas que não frequentam esta religião (o que, ademais, significa lançar sobre um terreiro a mesma suspeita que é normalmente levantada contra os profissionais: a de “misturar” religião e dinheiro). No entanto, ninguém jamais aceitou me levar a um terreiro desses, tampouco me dar o endereço de um. Emanuel, com quem tive mais proximidade, argumentou

que eu não gostaria de ir a um desses lugares, pois seria perigoso, sem explicar exatamente em quê consistiria o perigo.

De fato conheci um templo que poderia ser chamado de muito pouco “ortodoxo”, cujo líder eventualmente servia de guia. No entanto, este senhor não se dizia pai de santo, tampouco chamava o local de terreiro e levava os turistas em outras casas e não na sua. Muito menos era um guia de turismo formal. Ele atuava apenas quando convocado por Beto, o turismólogo de classe média, a quem servia como uma espécie de “consultor”. Em 2004 conheci um rapaz de um grupo cultural no Pelourinho (bairro no Centro Histórico da cidade) que pretendia montar um “espetáculo de candomblé”, como ele disse, na sede do grupo. Contudo, retornei diversas vezes ao local e nunca vi uma dessas apresentações ocorrendo, nem anúncios das mesmas. Segundo Elena Calvo-Gonzalez²⁰ havia uma espécie de “show” com projeção de luzes coloridas, danças, músicas e vestimentas dos orixás num salão sobre um banco no Pelourinho e em um outro salão desses no mesmo bairro. De todo modo, esta é uma suspeita que se tornou largamente difundida na cidade e que vem sendo dirigida por membros de um terreiro contra outros.

Há também desconfiança e acusações de membros dos terreiros para com os guias, embora não cheguem a se tornar tão cristalizadas. Para alguns adeptos e frequentadores habituais, os profissionais são pessoas que “vendem o que não é seu”, que enchem a casa de “gringos”, deixam os turistas fazerem o que querem, não os orientam direito e atrapalham o ritual, pois só querem saber de dinheiro. Aqui reencontramos a suspeita de que o “turismo contamina com o mercado” a esfera religiosa do Candomblé (ver também Baptista, 2007). Na verdade, essa é uma suspeita amplamente generalizada em Salvador, não só entre frequentadores de terreiros, mas até entre profissionais especializados do turismo como o anterior Secretário de Cultura e Turismo do Estado da Bahia, ao destacar a necessidade de proteção das “manifestações populares”

baianas do “cosmopolitismo ameaçador” do turismo, tarefa que seria do poder público (Pinto, 2006). Como podemos perceber, a própria arena onde se dá o planejamento estratégico do Turismo na Bahia padece de ambiguidade nas (in)definições acerca da “cultura” e seu “valor” para a indústria do turismo.

Assim, os guias acabam numa posição ambígua, análoga a de Exu: são indispensáveis para que os turistas consigam visitar os terreiros com um mínimo entendimento do que se passa (eles explicam antes e depois da visita, durante o trajeto, o que será e o que foi visto, ao menos idealmente), mas ao mesmo tempo, não são aceitos como membros legítimos da religião – o que é fato em muitos dos casos. Além de ambígua, sua posição na verdade é desconfortável: devem manter relações amistosas com um grande número de terreiros para ter sempre alguma festa disponível e não precisar recorrer a um “Candomblé de mentira”²¹, mas são mal vistos por muitos de seus membros. São, ainda, elementos constitutivos da categoria de acusação que tem ganhado espaço em Salvador, de que certos terreiros fariam “Candomblé para turista”. Como pesquisadora, fui constantemente indagada por turistas acerca da veracidade dos rituais a que poderiam assistir. Para eles, era minha posição “neutra” de cientista que poderia conferir legitimidade ao trabalho dos guias. Quando acompanhei um grupo guiado por Emanuel a um terreiro e este me apresentou como “antropóloga” aos demais, estes passaram, então, a me dirigir perguntas tanto sobre a religião, quanto sobre as explicações fornecidas pelo guia, o que me colocou numa posição bastante delicada.

Um outro exemplo ocorreu no terreiro que acompanhei durante anos. Ao final de uma festa, o pai de santo me chamou e pediu para acompanhar de volta para o centro um casal de turistas de São Paulo que havia aparecido para assistir à cerimônia, sem acompanhamento profissional. Ao longo do trajeto, tratei de descobrir como eles haviam chegado sozinhos a um terreiro tão distante e não tão famoso. Eles então me contaram

que estavam hospedados em um hotel no bairro da Barra, onde haviam pedido a um dos recepcionistas para visitar um Candomblé. O rapaz, inicialmente, tentou indicar-lhes um guia, mas eles não aceitaram, pois queriam ver um Candomblé “autêntico”. Com isso o jovem lhes deu os contatos do terreiro em questão e lhes ensinou como chegar de ônibus, o que deixou os religiosos da casa bastante receosos a respeito de sua segurança no retorno. O casal, contudo, estava bastante entusiasmado com o que vira, argumentando que tinha conhecido o “outro lado da Bahia”.

A preocupação desse casal não é rara entre turistas, não só em Salvador. Ao contrário, é bastante comum em lugares onde o que se oferece ao turista são bens de “valor cultural” ou “tradições” (Chambers, 2000; Santana-Talavera, 2003; Grünewald, 2003; Wang, 2007), tais como as representadas por práticas religiosas. Diante dessa atitude, o guia de turismo aparece como alguém que é suficientemente “nativo” para levar os visitantes a lugares pouco acessíveis, ou para traduzir explicações que não seriam compreensíveis de outra forma, mas que opera na lógica supostamente abstrata e impessoal do dinheiro, podendo “poluir o espaço sagrado da religião” (Baptista, 2007, p. 11) ao realizar essa mediação. Contudo, a própria separação entre uma suposta esfera religiosa e uma esfera do mercado pode ser colocada em questão ao verificarmos que o dinheiro pode ser apropriado com sentidos variados na ação religiosa do Candomblé, como mostra Baptista (2007), ou mesmo de outras religiões, como argumentou Sansi (2007).

Considerações finais

Os guias de turismo que trabalham com terreiros de Candomblé, encontram-se na difícil posição de ter uma atividade profissional que está regulamentada, porém mal fiscalizada. A atividade tornou-se popular

em Salvador nas décadas de 1960 e 1970 e muitos guias começaram a atuar ainda adolescentes naquela época, ou são filhos dos primeiros profissionais. Começaram “indo pegar turista no porto”, aguardando que estes desembarcassem para lhes oferecer acompanhamento em passeios e muitos, como Emanuel, ainda oferecem seus serviços pelas ruas do Centro Histórico. Os primeiros guias não possuíam, portanto, qualquer formação específica para tal e, muitas vezes, sequer possuíam uma escolarização formal completa. Muitos guias não reconhecem a autoridade da EMBRATUR ou do sindicato para regulamentar e fiscalizar sua atividade, uma vez que se consideram profissionais por direito adquirido, pois começaram este trabalho na adolescência, acompanhando familiares mais velhos. Dessa forma, as próprias instâncias que poderiam garantir a “certificação” da atividade de guia têm sua legitimidade questionada no mercado de turismo da cidade.

Ao mesmo tempo, esses guias podem ter boas relações com terreiros de Candomblé, o que facilita sua oferta de passeios. Os guias credenciados, por outro lado, reconhecem a autoridade da EMBRATUR e, evidentemente, não reconhecem a legitimidade dos profissionais “clandestinos”. Sua situação profissional, porém, não se converte, necessariamente, em boas relações nos terreiros. Podem ser bons profissionais, mas não significa que sejam bem-vistos pelos membros das casas, pois, como vimos com relação ao uso do tempo, os critérios de julgamento não coincidem. Nesse ponto reside uma de suas grandes dificuldades, pois a “certificação” do ritual oferecido por cada terreiro depende de outras relações e critérios que não aqueles vigentes no mercado profissional. Já os turistas não parecem ter como distinguir entre guias credenciados, sindicalizados ou não e, em geral, parecem desconfiar de todos: profissionais e religiosos. Sua posição parece ser a de um grupo de agentes que, neste mercado específico, não domina os códigos pelos quais qualificar o que compra.

De um modo mais amplo, podemos apontar que a ambiguidade da posição dos guias, assim como a de Exu, nos terreiros de Candomblé, está diretamente relacionada às categorias definidoras da legitimidade religiosa. Tal como Exu, em momentos anteriores, por permitir a prática da “magia negra”, promoveria a “contaminação” da religião por interesses individuais e/ou monetários, também o turismo operaria, hoje, tal corrupção. Sobre este ponto, é interessante notar, em textos como os de Santana-Talavera (2003), Steil (2003), Grunewald (2003) e Wang (2007), que existe um questionamento amplamente difundido acerca da autenticidade do que é visto e experimentado no turismo e que esta desconfiança parte de uma visão corrente de que o “autêntico” é o que é avesso ao “mercado”, à troca e ao uso do dinheiro, ou seja, é exatamente o fato de passar a participar do “mercado turístico” que é visto como o que descredencia o “produto cultural”.

O guia seria aquele que coloca a “pureza religiosa” em contato com o mercado turístico, “profano e profanador” por imiscuir os rituais no *locus* das trocas econômicas. Em outros termos, podemos dizer que o guia encarna a posição de contato entre a lógica da dádiva e a lógica da troca, ou como diria Keane (2008), entre a impessoalidade do dinheiro e a pessoalidade das relações religiosas (ver também Baptista, 2007). Na verdade, o conflito de interpretações assenta muito mais nas concepções de religião e mercado envolvidas, e uma subjacente distinção de natureza entre as duas esferas: como se mercado e religião fossem duas espécies distintas e opostas de arenas sociais concretas (Baptista, 2007). Como argumenta Keane, a distinção ontológica entre o dinheiro do mercado e os bens da troca ritual, embora não desprezível, é muito mais de base ideológica (do que de grau e de natureza), pois:

“Não [é] simplesmente uma questão de negar a concretude face a face porque, se o dinheiro media relações entre estranhos sob a sanção do Estado ‘invisível’, a troca cerimonial geralmente media relações entre

parceiros de parceiros, sob a sanção de espíritos ancestrais invisíveis. Por mais diferentes que estes elementos possam ser em termos sociopolíticos, em ambos os casos emblemas materiais mediam relações entre o empiricamente presente e o ausente, fontes de valor ou poder que não podem, em princípio, ser evidentes aos sentidos e manifestas no aqui e agora” (Keane, 2008, p. 32, tradução minha).

Ou seja, tratam-se de representações, de interpretações amplamente difundidas acerca do que é dinheiro, religião e tradição. Difusão esta que avança para além das fronteiras políticas dos mercados nacionais. Esta me parece uma boa interpretação da posição desconfortável em que os guias são colocados frente aos terreiros e bom motivo para sua desconfiança em relação a uma pesquisadora. Aliás, para eles, possivelmente mais uma categoria ambígua, pois a pesquisadora não é guia, mas conhece a religião, não é turista, mas está de passagem, não vive daquilo, nem pertence inteiramente a este universo de relações.

É interessante ainda, apenas a título de curiosidade, fazer um paralelo entre a analogia explorada aqui e as repetidas menções, na literatura especializada, ao turismo como consumo cultural, uma espécie de canibalismo simbólico (MacCannell, 1962, p. 66 *apud* Pérez, 2009, p. 15) e um dos atributos de Exu: esta divindade é a “boca que tudo come”. O qualificativo pode ser entendido tanto como referência à variedade de oferendas que podem ser feitas a Exu e à necessidade de fazê-las em primeiro lugar, para que este transporte os sacrifícios aos demais orixás, quanto como referência ao seu poder transformador. Exu é aquele que põem em movimento, que, com sua participação, modifica e gera o novo, nem sempre de modo ordenado, muitas vezes para além do controle daqueles que com ele estão interagindo. Desse ponto de vista, Exu poderia ser visto como análogo às dinâmicas mais gerais que envolvem a existência do turismo enquanto atividade humana e criadora de formas específicas de relações entre os agentes aqui mencionados.

Notas

- ¹ Agradeço à FAPESB pela bolsa de Pós-Doutorado concedida entre 2008-9 que permitiu a realização deste trabalho.
- ² É interessante notar que este termo é utilizado por categorias profissionais que esperam clientes nas ruas, tanto em mercados legítimos, como os pontos de taxi, quanto ilegítimos, como os de prostituição.
- ³ Momento inicial no qual se toca músicas para diversos orixás e em que os filhos de santo, ainda não incorporados por suas divindades pessoais, em círculo, executam as coreografias correspondentes a cada uma.
- ⁴ Trata-se da vertente chamada “jeje-nagô” por especialistas (Bastide, 2001; Carneiro, 1991) e por muitos dos adeptos atuais. Este modelo seria derivado dos cultos aos orixás e voduns da região compreendida, hoje, entre Gana e Nigéria.
- ⁵ É importante destacar que uma concepção de Exu não *substituiu* simplesmente a outra. Antes, podemos dizer que passam a coexistir visivelmente na cultura local, variando entre aqueles para quem a divindade ainda é o diabo, outros para quem é puramente um orixá e uma pluralidade de noções intermediárias.
- ⁶ A mera justaposição das citações indica, de tal modo, a grande proximidade das posições de uns e outros que julguei adequado explicitar quando se referem aos profissionais ou aos deuses.
- ⁷ Evidentemente, esta suspeita não recai apenas sobre terreiros de Candomblé, como podemos perceber nas acusações dirigidas contra igrejas evangélicas neopentecostais.
- ⁸ Seria interessante atentar para a distinção entre “bem” – um estado, um momento nas relações de troca – e “produto” – um processo através do qual algum objeto ou serviço é posto em circulação – proposta por Callon; Méadel & Rabeharisoa (2002), mas isto nos distanciaria dos objetivos do presente artigo, de modo que estes termos serão tratados como equivalentes.
- ⁹ “Nação” é o termo pelo qual os membros desta religião distinguem e classificam diferenças rituais e linguísticas entre terreiros. Já as famílias são formadas por aquelas pessoas iniciadas pela mesma mãe ou mesmo pai de santo, portanto, pertencentes a uma mesma linhagem simbólica.
- ¹⁰ O termo remete ao conceito proposto por Costa Lima (2003) para circunscrever uma rede de reciprocidade, de apoio e obrigações cujas posições são denominadas segundo termos de parentesco, como “mãe” de santo, “filho” etc.

- 11 A controvérsia interna ao campo religioso sobre quais “inovações” são admissíveis, e quais não, é tanta que alguns sacerdotes autores de livros chegam a dedicar espaço a defender umas e atacar outras em suas publicações. Sobre o tema ver Lima (2005, pp. 51-56).
- 12 Na verdade, existem decretos e resoluções normativas acerca da atividade desde 1980, mas é bem provável que, com a morosidade usual para implementação de disposições legais, muitos guias só tenham efetuado o cadastro na época mencionada por Emanuel.
- 13 No Candomblé o conhecimento religioso deve ser gradativamente passado aos iniciados, de acordo com seu grau de senioridade, sendo vedado aos leigos. É o que se chama *fundamento* nos termos dessa religião.
- 14 Trata-se de uma expressão usual para designar pessoas que mantêm boas relações em algum terreiro, talvez até participando de rituais mais restritos, realizando trabalhos e oferendas sem, contudo, iniciar-se na casa.
- 15 Homens iniciados que não podem entrar em transe e exercem funções específicas, tais como o sacrifício dos animais votivos ou o cuidado com o altar de determinada divindade.
- 16 Peça do vestuário ritual que consiste em um largo pedaço retangular de tecido, em geral de ótima qualidade e com bom acabamento.
- 17 Ritual que consiste em passar elementos ao redor do corpo de alguém para que estes absorvam quaisquer “energias negativas” purificando, dessa maneira, o espírito e o corpo da pessoa. Sansi (2007, pp. 322-323) comenta sobre o uso de moedas nestes e em outros rituais no Candomblé, mostrando uma outra forma de apropriação do dinheiro que ganha, então, outros significados.
- 18 São mulheres iniciadas que não entram em transe e ocupam cargos específicos, como cuidar da culinária cerimonial, ou das vestimentas dos orixás.
- 19 Composta pelos mesmos alimentos que foram oferecidos, mais cedo, às divindades.
- 20 Comunicação pessoal.
- 21 Uma outra hipótese para a recusa dos guias em participar da pesquisa é a de que costumassem recorrer a tais terreiros e não quisessem expor sua prática. Contudo, para fazer uma afirmação desse tipo seria preciso que algum desses terreiros tivesse sido localizado e que houvesse alguma dificuldade em assistir às cerimônias nos terreiros “tradicionais”, o que não ocorre.

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, José R. de C.
2007 “Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé”. In *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, pp. 7-40
- BASTIDE, Roger
2001 *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BIRMAN, Patrícia
1997 “O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros”. In *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, pp. 75-92
- BRAGA, Julio.
1995 *Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador, EDUFBA.
- CALLON, Michel; MÉADEL, Cécile & RABEHARISOA, Vololona
2002 “The economy of qualities”. In *Economy and Society*, London, n. 2, v. 31, pp. 194-217
- CALVO-GONZALEZ, Elena & DUCCINI, Luciana
2010 “On ‘Black Culture’ and ‘Black Bodies’: State discourses, tourism and public policies”. In Salvador da Bahia, Brasil”. In: MACLEOD, Dean & CARRIER, James (eds). *Tourism, Power and Culture. Anthropological Insights*. Brsitol / Buffalo / Toronto: Channel View Publications, pp. 134-152.
- CAPONE, Stefania
2004 *A Busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Contracapa/Pallas.
- CARNEIRO, Edison
1991 *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 8ª. ed.
- CARVALHO, Inaiá M. M. De & PEREIRA, Gilberto C.
2007 “Dinâmica metropolitana e segregação socioespacial”. In *Caderno CRH. Dossiê: Regimes de Bem-Estar e Pobreza*, Salvador, v. 20, n. 50, pp. 261-279

- CHAMBERS, Erve
2000 *Native Tours. The Anthropology of Travel and Tourism*. Long Groove, Waveland Press Inc.
- COSTA LIMA, Vivaldo
2003 *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador, Corrupio.
- DANTAS, Beatriz. G.
1988 *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Graal.
- GRUNEWALD, Rodrigo de A.
2003 “Tursimo e Etnicidade”. In *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, pp. 141-159
- KEANE, Webb
2008 “Market, materiality and moral metalanguage”. In *Anthropological Theory*, London/Los Angeles/New Delhi/Singapore, v. 8, n. 27, pp. 27-42
- LIMA, Fábio Batista
2005 *Os Candomblés da Bahia: Tradições e Novas Tradições*. Salvador, Universidade Estadual da Bahia / Arcádia.
- MENDONÇA, Elizabete de Castro; VIANNA, Leticia & LODY, Raul
2007 *Ofício das Baianas de Acarjé*. Dossiê IPHAN, n. 6., Brasília, IPHAN. (Disponível em www.iphan.gov.br Acessado em 1º fev. 2010.
- OLIVEIRA, Marília F. S. & OLIVEIRA, Orlando J. R.
2005 “Carnaval, turismo e trabalho informal na Bahia: tanto negócio e tanto negociante”. In *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, 15-25
- PÉREZ, Xerardo Pereiro
2009 *Turismo Cultural. Uma visão antropológica*. El Sauzal (Tenerife, Espanha), ACA y PASSOS, RTPC.
- PINTO, Roque
2006 “A invenção da baianidade recente: identidade, política e turismo no contexto Soteropolitano”. In *Cadernos do Cedoc* (Centro de Documentação e Memória Regional da UESC), Ilhéus, n. 6, pp. 9-25.

- 2000 “A ética soteropolitana e o espírito do carnaval: estética e status nos blocos de ‘gente bonita’”. In SOARES, Geraldo (org.) *Tabuleiro de Talentos*. Salvador, ASEB, pp. 191-211.
- PORT, Mattijs van Der
- 2005 “Sacerdotes midiáticos. O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana”. In *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, pp. 32-61.
- PRANDI, Reginaldo
- 2001 “O Candomblé e o Tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 16, n. 47, pp. 43-58.
- 1999 “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/CEAO, pp. 93-111.
- SANSI, Roger
- 2007 “‘Dinheiro vivo’: Money and religion in Brazil”. In *Critique of Anthrology*. London/Los Angeles/New Delhi/Singapore, v. 27, n. 3, pp. 319-339.
- 2005 “Fetiches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos ‘Orixás’ do Dique do Tororó”. In *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, pp. 62-81.
- SANTANA-TALAVERA, Augustín
- 2003 “Turismo cultural, culturas turísticas”. In *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, n. 20, pp. 31-57.
- STEIL, Carlos Alberto
- 2003 “Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa”. In *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, n. 20, pp. 249-261.
- WANG, Yu
- 2007 “Customized authenticity begins at home”. In *Annals of Tourism Research*, v. 34, n. 3, pp. 789-804.

ABSTRACT: This article explores the dynamics of the construction of legitimacy amongst candomblé groups by looking at the relations established between these religious groups and tourist guides who bring visitors to candomblé terreiros in Salvador da Bahia. Aiming to understand how guides deal with tourists and Candomblé members, as well as the reasons for their refusal to participate in an ethnographic research project, I compare their position with that of Exu, an indispensable but controversial deity in that religion. I suggest that tourist guides occupy a mediating position between “religion” and “money”, thus representing for some agents – both tourists and candomblé practitioners – the danger of contamination of a “traditional” religion by their mere presence in ceremonies. I also note that they have become part of accusations of inauthenticity between *terreiros* (Candomblé groups) themselves, reproducing older dynamics of legitimacy amongst these religious groups in Salvador.

KEYWORDS: Candomblé, Tourism, Legitimacy, Money.

Recebido em abril de 2012. Aceito em outubro de 2012.