

Religião afro-brasileira. Práticas de resistência e modernização ¹

Julio BRAGA

Universidade Federal da Bahia - Centro de Estudos Afro-Orientais

Resumo

Perante a nova ordem imposta pela modernização, os praticantes das religiões afro-brasileiras se mostraram capazes de desenvolver um processo complexo de adaptação e de resistência cultural. Neste sentido, o autor discute as estratégias de negociação, as alianças e as lutas dos praticantes do candomblé de Salvador da Bahia, especialmente através do estudo do papel de mediação dos ogãs. Mostrando os sucessos alcançados contra as forças da marginalização, ele sublinha a preservação dinâmica dos valores tradicionais num contexto de novas formas de relações sociais.

O objetivo desta comunicação é compreender como o campo mágico-religioso afro-brasileiro, o Candomblé no caso específico da cidade de Salvador, capital da Bahia, foi construído e como vem se mantendo através do tempo, tendo como fator preponderante o processo de resistência cultural que engendrou, por seu turno, mecanismos prevalentes e dinâmicos que permitiram o seu ajustamento à nova ordem vigente na sociedade brasileira. Em outros termos, questiona-se quais foram as estratégias de negociação, as alianças e lutas colocadas em prática pela comunidade religiosa afro-brasileira que operaram, no sistema de crença e ritos, as transformações que a possibilitaram ajustar-se melhor às novas formas de relações sociais. E como essas transformações não atingiram valores tradicionais permanentes que se recriam dentro de uma dinâmica que lhe é específica.

Foi na Bahia, mais do que em qualquer outra região do país, notadamente na cidade de Salvador, fortemente marcada pela grande concentração de escravos africanos, principalmente a partir de século XIX, onde o forte contingente populacional negro mais conseguiu impor uma expressiva vigência dos valores civilizatórios afro-brasileiros ².

Assim é que o negro edificou, durante séculos, bases que sustentam e até hoje promovem a continuidade dos valores culturais que permeiam diferentes formas de luta e auxiliam o esforço desenvolvido em busca de sua inserção na sociedade mais ampla. Tudo isto, evidentemente, elaborado numa perspectiva de não se perder de vista sua identidade e sua especificidade cultural.

No começo do século XX ocorreram freqüentes reações de sociedade contra as tentativas do negro de se projetar na condição de elemento ativo na formação de valores que hoje melhor singularizam e definem a sociedade e a cultura baiana. Em consequência, o negro foi instigado a estabelecer estratégias que permitissem a conquista de espaço dentro do qual pudessem ser operacionalizadas ações que visavam, sobretudo, sua afirmação psicossocial. Ao longo das primeiras décadas deste século surgiram vários movimentos organizados que tendiam ao enfrentamento, aparentemente não ostensivo, às diferentes formas de discriminação social a que esteve submetida a população negro-baiana.

Nos limites deste estudo, portanto, e de maneira paradigmática, analiso um dos aspectos que julgo essencial para a compreensão do que podemos chamar de «o espírito da resistência» de candomblé face à repressão policial de que foi vítima; repressão que nada mais era senão a vertente institucional e agressiva da sociedade baiana contra o assentamento de valores culturais não ocidentais numa cidade que se pretendia tão-somente europeizada.

A repressão policial aos candomblés não pode ser vista como simples reação da sociedade a uma religião restrita às classes menos favorecidas da sociedade e compostas principalmente por negros.

O candomblé, da maneira como se organizou e se projetou na Bahia foi, inegavelmente, foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura face à sociedade baiana que ainda se espelhava, até os últimos dias da primeira metade deste século, preferencialmente pelas ideologias e pelas formas de viver ocidentais.

Na verdade, com o candomblé se construía uma estrutura de sustentação sócio-cultural que não se limitou simplesmente a apoiar o sistema de crenças que lhe é característico, e ali fora engendrado como peça essencial de uma engrenagem sagrada de grande complexidade formal e simbólica. O candomblé foi e sempre será, pelas suas características

¹ Este texto retoma e sintetiza algumas das idéias sobre a repressão policial aos candomblés da Bahia e que foram exaustivamente discutidas no livro do autor, intitulado *Candomblé da Bahia. Repressão e resistência*. No prelo.

² Para uma visão geral da procedência de africanos e sua presença na Bahia ver, entre outros: RODRIGUES (1935), FILHO (1964), VERGER (1987).

básicas, uma comunidade de natureza alternativa permitindo aos seus membros um estilo de vida bastante diferenciado do que se tem na sociedade mais ampla. Em outros termos, o sistema religioso está profundamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas. Tudo isto corrobora para a visualização do candomblé como suporte permanente ao processo de construção e revitalização da identidade do negro, o qual se apropria constantemente e nem sempre de maneira consciente, de vasto e complexo conteúdo simbólico que remete, via de regra, às ocorrências históricas e na mesma dimensão aos mitos pretéritos que subjazem na memória coletiva.

A repressão policial aos candomblés da Bahia tinha propósitos mais largos e ambiciosos e o que se pretendia verdadeiramente era atingir mortalmente as bases de uma cidadania diferenciada, através do aniquilamento de valores culturais de raízes negro-baianas. A repressão policial, justificada de modos diversos, foi apenas um instrumento do poder erigido e acionado pela classe dominante para alcançar seus objetivos. Contudo, a avaliação que se faz hoje da significativa presença e importância da religião do Candomblé na vida baiana e brasileira, como expressão de uma cultura, revela de certa maneira o insucesso da classe dominante. De uma classe dominante que por antinomia ou má vontade terminou por favorecer os esquemas montados pelo negro na defesa de seu patrimônio cultural.

E assim, as «batidas» policiais não conseguiram jamais macular o conteúdo mais sagrado da religião afro-brasileira, e muito menos o profundo compromisso de seus adeptos com a noção de identidade étnica. Vista por outro ângulo, a repressão foi transformada num componente da resistência da sociedade contra a presença de valores culturais diferenciados do ideal padrão ocidental. Tudo isto engendrou na comunidade negro-baiana a necessidade da criação e utilização de diferentes estratégias que variavam do arremedo de enfrentamento, às mais diferentes formas de negociação contemporizadora com a classe dominante.

Aqui me limito a expor e tecer alguns comentários sobre o expediente das alianças formais construídas pelos Candomblés com pessoas da sociedade baiana que detinham alguma forma de poder — econômico ou político — e que se mostravam simpaticantes do sistema de crença afro-brasileiro e que desempenharam papel relevante no abrandamento da repressão policial. Muitas dentre essas pessoas terminaram por se integrar completamente à estrutura religiosa e detiveram ali posições de destaque na hierarquia inclusiva dos candomblés da Bahia.

Nessa rede de aliados e de alianças sobressaem os ogãs, que constituem um grupo de prestígio no interior dos candomblés com responsabilidades religiosas bem definidas e que se tornaram protetores permanentes, principalmente atuando na intermediação das relações do grupo religioso com a sociedade mais ampla. O candomblé se valeu e ainda se vale desses aliados, e são os ogãs que entram em cena como intermediadores toda vez que as relações com a sociedade se tornam difíceis e conflitantes.

Em síntese, os ogãs constituem, para além de suas tarefas específicas no contexto sócio-religioso, uma espécie de conselho consultivo informal ao qual o sacerdote do grupo, poderá recorrer quando necessita de uma ajuda complementar tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista das relações sociais envolvendo o candomblé com outros segmentos da sociedade.

Segundo Edison Carneiro, «em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele concerto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião» (CARNEIRO 1948: 94). Discordamos, porém, desta última frase de Edison Carneiro, pois o líder religioso também recorre, e com freqüência, aos ogãs da casa para ajudá-lo em quase todas as cerimônias internas do candomblé. Do ponto de vista funcional existe uma espécie de especialização desses ogãs em razão das tarefas que executam na estrutura religiosa do grupo.

É o caso do ogã Axogum, figura da maior importância por ser responsável pela execução da matança dos animais votivos. O Axogum é, a rigor, um especialista do qual o candomblé não pode prescindir. Além disso, deve ser uma pessoa de absoluta confiança do líder religioso, de memória privilegiada para guardar a técnica, bastante complexa, de execução de suas tarefas sem erro e de forma continuada sem que haja interrupção no andamento do ritual do qual ele é o principal responsável. Ele deve ser, preferencialmente, um filho do orixá Ogum, pelas relações míticas dessa divindade com os metais e os instrumentos de cortar — no caso da faca, com que se realizam praticamente todos os sacrifícios de animais. Ele é também conhecido por ogã de faca, numa óbvia alusão ao instrumento com o qual realiza sua tarefa durante as cerimônias religiosas. É o «dono da faca», como se diz, numa exaltação à sua importância dentro do grupo religioso.

Também de extrema importância dentro do candomblé é o ogã alabê, o tocador dos atabaques, os instrumentos de percussão. Ele se submete, igualmente, aos rituais de consagração e tem a obrigação principal de conduzir os toques, especialmente durante as festas públicas. O ogã alabê deve conhecer praticamente todas as cantigas litúrgicas e é peça fundamental na organização sócio-religiosa de um terreiro. Diz-se, com freqüência, que o atabaque é a fala dos orixás, o instrumento principal do seu apelo, o que pode dar uma medida exata dos compromissos religiosos de um ogã alabê. Quase sempre tem uma segunda ou terceira pessoa, um otum e um ossi alabê, e podem receber, durante sua confirmação, um nome iniciático. E esclarece um informante: «São em número de três, por serem três os atabaques utilizados nos candomblés. São eles que devem tomar conhecimento de todas as obrigações dos atabaques, pois há um dia que os atabaques comem. Estes ogãs também são chamados de *Pais* pelos iaôs que foram puxados no toque de seus atabaques». Aliás, todos são reverenciados como pai, mesmo pelos iniciaticamente mais velhos, que lhe pedem a bênção publicamente.

Maria Stella de Azevedo Santos, no seu livro *Meu tempo é agora*, escreve algumas páginas sobre o ogã no Terreiro do Axé Opô Afonjá e assim se refere ao problema da bênção:

O Ogã deve ser chamado de pai pelo filho do orixa que o apontou e por todos os outros daquela casa, independentemente do tempo de iniciação. Se é Ogã de Osun, as filhas de Osun pedir-lhe-ão as bênçãos: da mais velha à mais nova, e ele é obrigado a abençoar e pedir a bênção à elas, "trocando as bênçãos", como se diz. Mas muitas vezes, por vaidade ou por ignorância, isso não acontece. Há um ditado que diz: "Antiguidade é posto". Ele é pai espiritual da filha, ela é mais velha na religião, sendo o Ogã obrigado — torno a repetir — a também prestarle as devidas homenagens rituais. Estará, agindo assim, estendendo a grandiosidade do Oye que recebeu. Esse não será «Ogã de bença» mas um Oloye de primeira linha. E por faltar em troca de bênçãos, também é importante ser dito que o Ogã é obrigado a tomar as bênçãos a todos os Adosu e Oloye Adosu. (SANTOS 1993: 75-76)

Em muitos terreiros de candomblé na Bahia a reciprocidade da bênção também ocorre entre o ogã e os filhos-de-santo mais velhos, os ebomis, incluindo, não raro, a própria mãe ou pai-de-santo que frequentemente se antecipa na solicitação. O autor observou durante uma festa de confirmação de ogã uma respeitável e conhecida ebomi (pessoa velha na seita) da Bahia pedir a bênção a um ogã que acabava de ser confirmado e este, após bençoá-la, pediu-lhe igualmente a bênção. Enfim, a bênção para além das motivações religiosas que lhe são inerentes é também um ritual de delicadeza bastante observado no interior dos candomblés da Bahia.

Existem também os ogãs que realizam um trabalho de assistência aos que visitam o terreiro. São ogãs como outros quaisquer e da mesma forma importantes na estrutura organizacional dos candomblés. Eles são comumente denominados ogãs de sala. A expressão se refere ao fato de que, nas festas públicas, eles têm a tarefa especial de receber os visitantes, cuidar da boa ordem no interior do barracão, enfim, realizam um trabalho de relações públicas sob a orientação do líder religioso.

A nível da linguagem interna dos terreiros, os outros ogãs a ele se referem com uma certa carga pejorativa, até mesmo com um pouco de maldade, como a querer diminuir sua importância dentro da estrutura religiosa. Porém, esse tipo de incontinência verbal está muito presente no discurso do grupo religioso, onde as relações jocosas servem muito para definir papéis, para reforçar as responsabilidades de cada um, e de certa maneira para aproximar cada vez mais as pessoas sem prejuízo da hierarquia e das funções de mando. De qualquer maneira os «ogãs de sala» também passaram pela «gamela do feitiço», quando se quer dizer que realizaram como todos os outros suas obrigações religiosas.

O que fica claro é que algumas funções religiosas atribuídas a certas categorias de ogãs jamais poderiam ser realizadas por pessoas que não dedicassem parte importante do seu tempo à comunidade ou que não tivessem passado por um processo demorado de enculturação capaz de absorver os elementos essenciais da prática religiosa.

Mas é certo também que durante o período crucial da perseguição policial, o candomblé se valeu frequentemente do expediente de colocar como negociadores frente às autoridades, ogãs provenientes de segmentos sociais mais altos, em princípio, melhor situados e preparados para estabelecer o diálogo de convencimento que resultasse no abrandamento da perseguição policial a que estiveram submetidos os candomblés da Bahia. Esses ogãs, na função precípua de negociadores, quase sempre encontravam outros tantos aliados dentro da burocracia policial onde era considerável a presença de negros funcionários das Delegacias de Polícia da Bahia. E, muitas vezes, esses funcionários eram peça chave na difícil tarefa de temporizar interesses tão distintos ou de atenuar a ira de um Delegado mais recalcitrante.

Ainda hoje o candomblé, nas suas relações com a sociedade mais ampla, especialmente quando está em jogo alguma ajuda oficial das instâncias governamentais, solicita de um ogã que realize esse contato, preservando-se, assim, o líder religioso — pai ou mãe-de-santo — do dissabor de uma eventual resposta negativa que de certa maneira poderia comprometer o prestígio e a autoridade sacerdotal. Assim sendo, eles desenvolveram bem articulada capacidade de negociação que se traduziu numa maneira especial de resistência marcada basicamente por uma interlocução assentada nas relações de prestígio e interpenetração de interesses. Afinal de contas, lá estão também o ogã branco, o ogã rico, a clamar por respeito, justiça e liberdade religiosa. A condução da negociação é também fator importante na produção de bens simbólicos que operam na construção e na dimensão de prestígio dentro e fora do terreiro.

Mas, somente o comprometimento do ogã com a cultura negro-baiana ou o seu envolvimento com o culto afro-brasileiro poderia explicar o quanto essa gente se expunha ao defender o candomblé, em particular na época de intensa perseguição durante a primeira metade deste século.

Era de se esperar que a resistência se limitasse, no plano das ações imediatas, à defesa do patrimônio religioso. Era uma questão vital a preservação dos mais importantes símbolos de identidade desta parcela considerável de população negra da Bahia. Contudo, o que se tentava defender, por via de consequência, era mais do que a estrutura e organização religiosa. O candomblé é essencialmente uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural africana que pela sua dinâmica interna é geradora de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras organizações religiosas, o candomblé é uma fonte de gestação de valores e de promoção sócio-cultural que se sobrepõem à dimensão cultural-religiosa *strictu sensu*, para plasmar os contornos da identidade do negro no Brasil. Neste sentido, o candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo e com os elementos essenciais da natureza, essa última, uma expressão da sacralidade que envolve e toma conta de todas as coisas (BRAGA 1992: 14).

A resistência, muitas vezes representada pela insistência da retomada das «funções religiosas» toda vez que ocorria uma invasão policial, ou a busca de lugares mais distantes do centro da cidade para a reimplantação do templo religioso, era uma questão de vida ou morte. Acabar com o candomblé, para muitos dos seus membros equivaleria, de certa maneira, a condená-los à absoluta falta de referência social, deixá-los desprovidos dos equipamentos simbólicos com os quais eles teciam e tecem ainda hoje suas redes de sobrevivência numa sociedade sempre hostil. Era, enfim, negar-lhes a possibilidade de viverem dentro de um projeto existencial traçado e definido por uma identidade pleiteada nas diferentes formas de luta. O candomblé nunca fez proselitismo de uma nova ordem social para existir. Buscou sempre um espaço dentro da sociedade baiana, ainda que não se tenha por nítida essa formulação no discurso religioso que lhe é próprio. Seus membros se davam conta, entretanto, de que pertencer ao candomblé era uma prática social da qual não deviam se afastar e nem se envergonhar, posto que isto representava uma maneira, ainda que não muito fácil, de buscar a integração na sociedade. Em um certo sentido, a luta se realizava em duas frentes distintas porém complementares: a defesa do candomblé como instituição e a defesa do direito de se integrarem na sociedade sem perder sua especificidade e sua identidade cultural. Tanto é verdade que os fiéis dos candomblés passavam facilmente do seu mundo religioso para outras instâncias sociais sem que nenhum ridículo comportamental se verificasse. É Bastide que afirma: «pode-se até mesmo dizer que a sua integração à sociedade brasileira é tanto mais bem sucedida quanto mais fortemente estejam eles ligados a esses candomblés. Pois todos os problemas que apresenta a sociedade moderna, problemas cada vez mais numerosos e mais complexos à medida em que a urbanização se intensifica, encontram as suas soluções, ou suas compensações, na seita religiosa, que valoriza os humildes divinizando-os, e que os protege contra a insegurança econômica, o isolamento urbano, a desorganização da família, como um centro de comunhão cooperativa, como núcleo de assistência mútua» (BASTIDE 1971: 416). O que Bastide analisa é, sem dúvida, o resultado da resistência do negro contra o aviltamento de seus bens culturais e religiosos, e se essa integração ainda está por acontecer é impossível o retrocesso.

A luta travada pela comunidade religiosa para garantir o seu espaço na sociedade parece ter sido o embrião de movimentos mais organizados que surgiram a partir dos anos cinquenta e seguramente um marco de utilização dos valores culturais numa dimensão política de proteção da identidade cultural do negro na Bahia. Constatou-se, hoje em dia, o crescente movimento de revigoração da cultura negra, por força de sua utilização como veículo de conscientização política e bem simbólico a partir do qual se estabelecem as bases de reforço de identidade cultural.

O uso político dos valores culturais afro-brasileiros, incluindo-se obviamente os símbolos religiosos tradicionais, além de possibilitar um trabalho de defesa e preservação desse patrimônio pelas pessoas dire-

tamente à ele vinculadas, resultou também na apropriação e gerenciamento de um espaço de trabalho até então fora de alcance do negro na Bahia. Mas cedo se deram conta de que para romper com a secular marginalização sócio-econômica, o negro devia recorrer, e com urgência, ao expediente de tentar melhorar as condições de competitividade no mercado de trabalho, elevando o seu nível de instrução e profissionalização.

De qualquer maneira, a dinâmica atual da sociedade baiana — Salvador é a terceira capital do país do ponto de vista populacional — coloca o negro numa situação de reavaliação de suas estratégias tradicionais de luta, com resultados efetivos na esfera de reflexão; as avaliações devem estar pautadas na idéia central de que o negro somente deve ser considerado na sua dimensão de elemento integrante da sociedade e agente ativo da história.

Certo é que o negro soube criar e soube valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais. É profundamente errôneo e até mesmo preconceituoso imaginá-lo apenas vítima do sistema social vigente. Esse julgamento, quase sempre aligeirado e presente em certas reflexões e estudos recheados de ufanismo, apenas serviu para esconder ou mascarar muitas ações do negro contra uma sociedade que insistia, nem sempre com sucesso, a empurrá-lo permanentemente para uma posição de inferioridade social.

Na verdade, toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais, como ao respeito e preservação de valores tradicionais afro-brasileiros, ou negro soube com extrema competência aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas e investidas políticas atuais.

A maneira como o negro reagiu à repressão policial é um dos expressivos exemplos de sua capacidade de negociar na adversidade e obter ganhos importantes na preservação de sua herança cultural diferenciada de que o candomblé é a expressão mais viva e dinâmica de sua continuidade na cultura e na sociedade brasileiras. Mas essa luta também serviu para «desmascarar» a sociedade baiana, constantemente relutante em aceitar suas feições multiraciais e multiculturais e com isso melhorar a compreensão da cultura do negro como elemento essencial de sua formação e especificidade maior. Mas as concessões foram muitas; a cultura religiosa afro-brasileira teve de encontrar mecanismos de ajustamento e adaptação aos novos tempos, trilhando um caminho quase impossível, o de promover mudanças sem ferir, na essência, a tradição. Mas a tradição religiosa parece encontrar-se num processo linear de elaboração permanente e por isso se atualiza, incorporando novas experiências e novos valores que fluem do acontecer religioso sem perder seus referenciais básicos.

O sucesso de modernização, sem perder os princípios fundamentais da religião afro-brasileira, parece está contido no anseio de um segmento expressivo da

sociedade que luta para existir preservando sua identidade cultural e batalha por uma sociedade mais justa, menos discricionária, onde possa viver sem medo de ser e de ser diferente.

O candomblé do Brasil, como síntese de tantos valores religiosos tradicionais de variada procedência, ajustou-se, com relativo sucesso, à sociedade moderna onde a tecnologia de ponta parece lhe contrapor outros espectros mágico-simbólicos igualmente deslumbrantes. A modernização, ou em outros termos o ajustamento à nova dinâmica social, ocorre por força das práticas de resistência cultural que terminam por se transmudarem em prática política de relativa eficiência operacional em defesa de uma cultura e de uma comunidade que não aceitam o estatuto da marginalização.

Bibliografia

- | | |
|--|--|
| <p>BASTIDE Roger
1971 <i>As religiões africanas no Brasil.</i>- São Paulo: Pioneira.</p> <p>BRAGA Julio
1992 «Candomblé: força e resistência».- <i>Afro-Asia</i> (Salvador, CEAO) 15.</p> <p>CARNEIRO Edíson
1948 <i>Candomblés da Bahia.</i>- Bahia: Publicação do Museu do Estado 8.</p> | <p>FILHO Luis Viana
1964 <i>O negro na Bahia.</i>- Rio de Janeiro: José Olympio.</p> <p>RODRIGUES Nina
1935 <i>Os africanos no Brasil.</i>- São Paulo: Nacional.</p> <p>SANTOS Maria Stella de Azevedo
1993 <i>Meu tempo é agora.</i>- São Paulo: Oduduwa.</p> <p>VERGER Pierre
1987 <i>Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Gofu de Benin e a Bahia de Todos os Santos. Dos séculos XVII a XIX.</i>- São Paulo: Corrupio.</p> |
|--|--|

Résumé

Face au nouvel ordre imposé par la modernisation, les membres des communautés religieuses afro-brésiliennes — le Candomblé dans le cas de la ville de Salvador da Bahia — ont su développer un processus complexe d'adaptation et de résistance culturelles. L'auteur interroge les stratégies de négociation, les alliances et les luttes que ces processus ont impliquées, au travers de l'étude notamment du rôle médiateur des ogãs. Signalant les succès remportés ainsi contre les forces de marginalisation, il souligne la préservation dynamique des valeurs traditionnelles dans un contexte déterminé par des formes nouvelles de relations sociales.

Summary

Faced by a new order imposed by modernization, the people practicing Afro-Brazilian religions — the Candomblé in the case of Salvador da Bahia — have been able to develop processes of cultural adaptation and resistance. The author investigates the negotiating strategies, the alliances and struggles involved in these processes by analysing the mediative role of the Ogãs. By showing how successfully they have reacted against the forces of marginalization, he emphasizes the dynamic preservation of traditional values within the new forms of social relationships.

