



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO E
DOUTORADO)**

ISMAEL DE OLIVEIRA LIMA

**O IMPÉRIO DOS DEUSES AFRICANOS E A NARRATIVA LIBERTÁRIA
EM *O SUMIÇO DA SANTA*, DE JORGE AMADO
E *MAYOMBE*, DE PEPETELA**

MARINGÁ

2025

ISMAEL DE OLIVEIRA LIMA

**O IMPÉRIO DOS DEUSES AFRICANOS E A NARRATIVA LIBERTÁRIA
EM O *SUMIÇO DA SANTA*, DE JORGE AMADO
E *MAYOMBE*, DE PEPETELA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (Mestrado e Doutorado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Orientadora: Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini

MARINGÁ

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central Maria Grazia Zolet - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L732i

Lima, Ismael de Oliveira

O império dos deuses africanos e a narrativa libertária em O sumiço da santa, de Jorge Amado e Mayombe, de Pepetela / Ismael de Oliveira Lima. -- Maringá, PR, 2026.
148 f. : il. color., figs.

Orientadora: Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Teorias Linguísticas e Literárias, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2026.

1. Amado, Jorge, 1912-2001. O sumiço da santa. 2. Pepetela, 1941-. Mayombe. 3. Deuses africanos. 4. Pós-colonialismo na literatura. 5. Religião na literatura. I. Franceschini, Marcele Aires, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Teorias Linguísticas e Literárias. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 23.ed. 809

Vanessa de Souza Pianovski - CRB 9/1804

ISMAEL DE OLIVEIRA LIMA

O IMPÉRIO DOS DEUSES AFRICANOS E A NARRATIVA LIBERTÁRIA
EM O *SUMIÇO DA SANTA*, DE JORGE AMADO
E *MAYOMBE*, DE PEPETELA

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 MARCELE AIRES FRANCESCHINI
Data: 18/05/2026 10:37:28-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini (Orientadora)
Universidade Estadual de Maringá

Documento assinado digitalmente
 ÉRICA FERNANDES ALVES
Data: 18/05/2026 10:43:28-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Érica Fernandes Alves (PLE)
Universidade Estadual de Maringá

Documento assinado digitalmente
 HERTEZ WENDEL DE CAMARGO
Data: 18/05/2026 10:56:06-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração à minha querida Professora Marcelle Aires Franceschini;

Agradeço a esta banca examinadora, Professora Érica e Professor Hertz, por o todo carinho que vocês tiveram com esse trabalho;

Agradeço ao Babalorixá Alex de Logun Ede, meu orientador espiritual, que a partir de sua egrégora cuidou da minha força durante a escrita dessa dissertação;

Agradeço à minha amada irmã Angela Maria, que me ensinou a ler e escrever, que sempre me ouviu e me apoiou em todos os meus estudos.

EPÍGRAFE

Cada geração, numa relativa opacidade, deve descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la. Nos países subdesenvolvidos, as gerações precedentes resistiram ao trabalho de erosão empreendido pelo colonialismo e ao mesmo tempo prepararam o amadurecimento das lutas atuais. Agora que estamos no centro do combate, devemos perder o hábito de minimizar a ação de nossos pais ou fingir incompreensão diante de seu silêncio ou passividade. Eles lutaram como puderam, com as armas de que dispunham então, e se a repercussão de suas lutas não ecoou na arena internacional, é preciso buscar a razão menos na ausência do heroísmo do que numa situação internacionalmente diferente. [...] Nossa missão histórica, para nós que tomamos a decisão de perseguir o colonialismo, é organizar todas as revoltas todos os atos desesperados, todas as tentativas abortadas ou reprimidas com sangue.

Os condenados da Terra - Frantz Fanon, 1961

LIMA, Ismael de Oliveira. *O império dos deuses africanos e a narrativa libertária em O Sumiço da Santa, de Jorge Amado e Mayombe, de Pepetela*. Dissertação de Mestrado. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2026.

RESUMO

Essa pesquisa, versada nos estudos decoloniais, investiga a presença dos deuses africanos na vida de personagens do romance *O sumiço da Santa*: uma história de feitiçaria, de Jorge Amado e na luta de guerrilheiros na obra *Mayombe*, de Pepetela. Na narrativa do baiano, sobre insígnia da tradição iorubá. Já no angolano, a cultura bantu. Nas narrativas, os Orixás agem como uma força emblemática ora para mover aqueles que desejam mudar sua realidade, ora para ajudar a vencer as pelejas que obstruem os caminhos; além de proporcionarem aos desvalidos a liberdade. Em ambas as escritas, ao refletirem sobre sua condição e suas identidades, os personagens descobrem estar engessados em circunstâncias que não são escolhas suas. Em *O sumiço da Santa* personagens como Manela percebem que, sozinhos, não têm a compreensão dimensional do que realmente os prende, tampouco se sentem seguros o suficiente à revolta para alterar o percurso de suas vidas. É nesse momento que, seja pelo desejo de mudança, seja pela força dos encantados eles conhecem o Candomblé e mudam suas vidas. Em *Mayombe*, os personagens apresentam características dos arquétipos dos deuses africanos na guerra contra o colonizador. Dessa feita, a dissertação se encontra dividida em um primeiro capítulo, que trabalha com a diáspora, os deuses e a história no trajeto Atlântico África-Brasil; com o engajamento político e literário de Jorge Amado e Pepetela num segundo; e com a força libertária da ação das entidades sagradas num terceiro. Essa investigação acredita na hipótese de que a força libertária do Asê, tanto na transubstanciação como na transfiguração, muda a concepção de mundo, de medo e de luta nas narrativas arroladas. Por essa intercessão, as duas obras apresentam pontos de convergência num diálogo subversivo do qual participam as deidades do panteão iorubá e bantu. A cosmovisão das personagens é alterada quando os personagens tomam consciência mí(s)tica, cultural e social de suas vivências e ações. São obras que tratam da construção de identidades e se apresentam como resistência ao conservadorismo cristão arcaico, presente nas sociedades outrora colonizadas, que igualmente carregam, em sua dinâmica, o fardo da exploração e da alienação.

Palavras-chave: África-Brasil; iorubá-bantu; Jorge Amado; Pepetela; *O sumiço da Santa*; *Mayombe*.

LIMA, Ismael de Oliveira. *O império dos deuses africanos e a narrativa libertaria em o Sumiço da Santa, de Jorge Amado e Mayombe, de Pepetela*. Dissertação de Mestrado. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2026.

RÉSUMÉ

Cette recherche, ancrée dans les études décoloniales, explorera la présence de divinités africaines dans la vie de certains personnages du roman *La Disparition du Saint: Une Histoire de Sorcellerie* de Jorge Amado, et dans le combat de certains guérilleros de l'œuvre *Mayombe* de Pepetela. Dans le récit bahianais, l'accent est mis sur les symboles de la tradition yoruba, tandis que dans l'œuvre de l'auteur angolais, il s'agit de la culture bantoue. On considère que les Orishas agissent comme une force emblématique, motivant parfois ceux qui souhaitent changer leur réalité, et les aidant parfois à surmonter les obstacles qui entravent la liberté des êtres défavorisés. Dans les deux œuvres, en réfléchissant à leur condition et à leur identité, les personnages découvrent qu'ils sont prisonniers de circonstances qu'ils n'ont pas choisies. Dans *La Disparition du Saint*, certains réalisent que, seuls, ils n'ont pas la compréhension profonde de ce qui les lie véritablement, et qu'ils ne se sentent pas suffisamment en sécurité pour se rebeller et modifier le cours de leur vie. C'est à ce moment précis que, par désir de changement ou par la puissance de l'enchantement, ils découvrent le Candomblé et voient leur existence se transformer. Dans *Mayombe*, les personnages présentent des caractéristiques des archétypes des dieux africains durant la guerre contre le colonisateur. Cette étude s'appuie donc sur l'hypothèse que la force libératrice d'Asè, à la fois par transsubstantiation et transfiguration, modifie la conception du monde, de la peur et de la lutte dans les récits présentés. À travers cette intersection, les deux œuvres convergent dans un dialogue subversif où participent les divinités des panthéons yoruba et bantou. La vision du monde des personnages se métamorphose lorsqu'ils prennent conscience de leurs réalités religieuses, culturelles et sociales. Ces œuvres abordent la construction des identités et s'inscrivent dans une résistance au conservatisme archaïque si présent dans notre société actuelle et au fardeau de l'exploitation hérité de la colonisation.

Mots-clés : Afrique-Brésil, Yorubá-Bantou, Jorge Amado, Pepetela, *La Disparition du Saint*, *Mayombe*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	p. 11
INTRODUÇÃO	p. 23
 CAPÍTULO 1: BRASIL-ANGOLA: DIÁSPORAS, DEUSES E DESTINOS	
1.1 Da diáspora africana à chegada no Brasil: peculiaridades	p. 36
1.2 O Candomblé na viga mestre da resistência negra: interconexões Angola-Brasil	p. 48
 CAPÍTULO 2: JORGE AMADO E PEPETELA: ENGAJAMENTO E DISCURSO LITBERTÁRIO	
2.1 O amado de Exu	p. 76
2.2 <i>A fruta não cai longe do pé</i> : Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos, o guerrilheiro Pepetela	p. 89
 CAPÍTULO 3: DA ETÉREA PLAGA, LEVANTAI-VOS, HERÓIS DO NOVO MUNDO...	
3.1 O sumiço da Santa: a força libertária do Candomblé	p. 99
3.2 Como a prosa fictícia liberta e “abre asas” à percepção da história: o caso de <i>Mayombe</i>	p. 114
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 p. 133
 REFERÊNCIAS	 p. 144

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Capa do disco <i>Pássaro Proibido</i> (1976), de Maria Bethânia	p. 12
Imagens 2 e 3: Dois momentos: no Terreiro Ilê Axê Omim Ossaim (Salvador, 2016) e no Terreiro Ilê Axé Okutainã, de Mãe Dulcinha de Oyá (Salvador, 2018)	p. 16
Imagem 4: Com Mãe Tetê na Festa do Senhor do Bonfim (Salvador, 2022)	p. 17
Imagem 5: Com Mãe Dulcinha de Oyá em Salvador (2018)	p. 18
Imagem 6: Com o Babalorixá Pai Alex de Logun Edé (Salvador 2020)	p. 19
Imagem 7: Com Daniel de Oxalá e Luis de Oxum (Salvador, 2020)	p. 20
Imagens 8 e 9: No colégio Juracy Rachel Saldanha Rocha, durante o Fórum Escolar da Consciência Negra em 2021	p. 21
Imagem 10: Com minha orientadora, Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini (CIELLI, 2018)	p. 21
Imagem 11: Capa da primeira edição de <i>O sumiço da santa</i> : uma história de feitiçaria, com arte de Carybé	p. 26
Imagem 12: Capa de <i>Mayombe</i> , edição de 1982 da Editora Ática	p. 29
Imagens 13, 14 e 15: Diferentes representações de ogôs de Exu, respectivamente	p. 39
Imagens 16 e 17: Representações de lansã como búfalo e com fogo, respectivamente	p. 40
Imagem 18: Ao som do <i>agueré</i> , lansã dança	p. 72
Imagem 19: Aquarela de <i>Batuque, Samba e Macumba</i> , de Cecília Meireles	p. 85
Imagem 20: A floresta Mayombe, em Angola	p. 94
Imagem 20: Oxalufã por Carybé	p. 104
Imagem 22: lansã, sua espada (alfange) e seu <i>iruquerê</i> (rabo de cavaismlo)	p. 113

APRESENTAÇÃO

Quando souberam que na minha dissertação eu iria falar de Candomblé, pediram-me para trazer notícias de Jorge Amado e tirar a limpo uns tantos acontecidos, *escreveu não leu o pau comeu*, pois o que não falta no mundo é gente curiosa. Mas quando eu falo – *mato a cobra e mostro o pau*. Andei assuntando, por aqui e por ali, nos livros de fortunas críticas, nos artigos científicos, nas entrevistas e depoimentos. Também indagando uns e outros. Pouco a pouco, puseram-me a par de enredos e tramas uns engraçados, outros tristes, cada qual ao seu entendimento. Juntei o quanto pude ouvir e compreender pedaços de histórias, sons de harmonia, passos de danças, gritos de desespero, gemidos de amor, conversas de bar, noitadas de prazer, explicações de misticismo e ensinamentos de mandingas. Grande coisa não tenho para contar. O povo conhecedor não é de muita conversa, e quem mais sabe menos fala, para não tirar diploma de mentiroso.

O parágrafo acima é uma paródia do prefácio do livro *Tereza Batista: cansada de guerra* (1972). Antes de contar a história de Tereza, Jorge Amado traz um fio de conversa para puxar assunto e despertar a curiosidade dos ouvintes. Sem dúvidas, a narrativa amadiana é como uma roda de conversa em que amigos e amigas estão muito interessados em compartilhar o que viveram. Uma das características do escritor é trazer em sua narrativa expressões idiomáticas. Falarei algumas nessa apresentação e outras vão aparecer durante a dissertação. São falas do povo, da minha gente – e como essa é uma pesquisa na área decolonial, acredito no posicionamento ativo do discurso como método de trabalho.

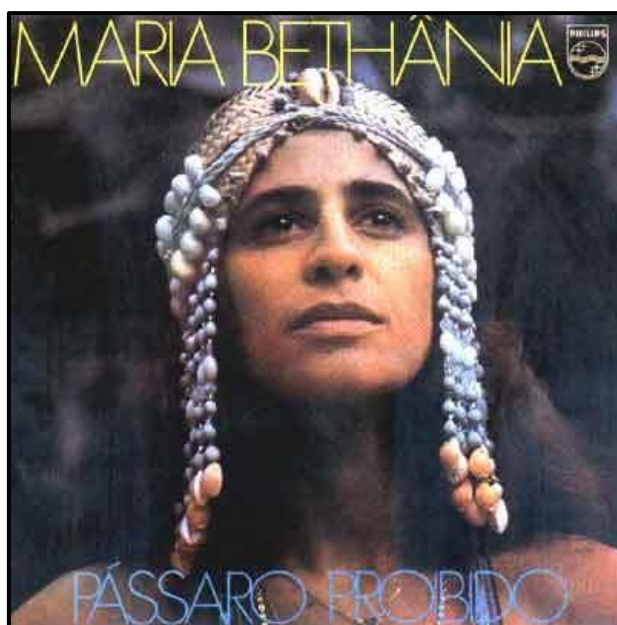
Meu nome social é Ismael de Betânia. Adotei-o desde que fiz um artigo sobre a abelha rainha Maria Bethânia para um simpósio da Profa. Dra. Marisa Corrêa e Silva, do Departamento de Teorias Linguísticas e Literárias (DTL), da Universidade Estadual de Maringá (UEM) ao II Congresso Nacional de Linguagens em Interação (CONALI), realizado na UEM em 2008. O nome surgiu a partir de uma fala da professora. Certo dia, quando não estava presente em sua aula, ela disse: “Cadê Ismael de Betânia?”. Amei ser chamado assim.

Meu interesse por religião de matriz africana começou quando ainda era criança. Minha mãe tinha afinidade com alguns preceitos de Umbanda, por isso em nossa casa sempre havia muitas plantas, cujos significados estavam ligados ao misticismo brasileiro. E ela me explicava a finalidade daquelas folhas. Comigo-ninguém-pode, espada de São Jorge e arruda eram para cortar mau-olhado; alecrim e manjerição para fazer banhos de

abertura de caminhos; fora as medicinais: coentro e guiné para dores musculares, boldo e erva doce para ajudar na digestão de alimentos. Minha mãe também gostava de ensinar pequenas mandingas para as pessoas. Entre elas, trabalhos para amansar marido, fazer vizinhos desagradáveis mudar de casa, limpeza espiritual para tirar tristezas.

Aos domingos de manhã, durante o preparo do almoço, meu pai sempre punha no toca-discos álbuns musicais de Clara Nunes, Clementina de Jesus, Bezerra da Silva, Riachão, Dorival Caymmi entre outros. Ele recebeu essa influência de meus avós, cujas raízes eram baianas. O disco que eu mais gostava de ouvir, entre 8 e 12 anos, era *Nação* (1982), de Clara Nunes, principalmente a canção *Menino Velho*. Quanto ao disco *Pássaro Proibido* (1976), de Maria Bethânia, além das músicas que me intrigavam, chamava-me a atenção a capa, da qual fiz até um quadro. Anos depois fui entender o significado daquela foto.

Imagem 1 – Capa do disco *Pássaro Proibido* (1976), de Maria Bethânia



Sempre morei no mesmo lugar desde os quatro anos de idade, num bairro periférico na cidade de Marialva, que se chama João de Barro. Logo que foi construído, durante algum tempo, recebeu apelido de “Pombal”, porém os habitantes não gostavam e mudaram para alcinha de conjunto. Depois ter lido Caio Prado Jr. *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) voltei a chamá-lo de “Pombal”. Na última rua do bairro, nos arredores de um grande matagal, havia uma casa muito simples, com quintal ao fundo. Nela morava uma senhora conhecida como Madrinha. Num quartinho da casa, ela mantinha um altar com imagens de caboclos, pretos-velhos, povo de rua, santos católicos e quadros de orixás. Grande parte

das pessoas a viam como uma benzedeira e por fazer festas para as crianças nos dias de Cosme e Damião, não enfrentava tanta rejeição. Também naquele momento ainda não existiam no bairro as igrejas neopentecostais, que tanto disseminam a intolerância religiosa.

Por volta dos 14 anos comecei a frequentar a casa da Madrinha: logo entendi que ela era mais que uma benzedeira. Tratava-se de uma mãe de santo de Umbanda. Ela gostava muito de mim. Passávamos horas conversando sobre os temas que envolviam sua crença. No entanto, ela tinha apenas um quarto de santos, que não era um centro de gira. E assim foram meus primeiros passos em direção ao povo da macumba.

Aos 17 anos, li meu primeiro romance de Jorge Amado, *Capitães da areia* (1937). Interessei-me pela obra depois de uma fugaz explanação da professora de Português. Antes já havia lido muito Júlio Verne, mas depois da história dos meninos que viviam em situação de rua na cidade de Salvador, identifiquei-me muito rápido com a escrita do autor. Era como se o escritor estivesse falando do meu mundo e as coisas que vivia. Logo em seguida escolhi *Tenda dos milagres* (1969): quantas palavras, ações, descrições, referências e fundamentos que naquela obra eu não entendia, porém tudo nela me fascinava! Foi nesse momento que minha paixão por Salvador começou. Eu me via nas ruas da cidade durante a leitura. Senti que aquele livro me libertou de tantos preconceitos, medos, ideias deturpadas, moralismos. Comecei a pesquisar sobre o Candomblé de Salvador. Isso se acirrou quando, numa entrevista, ouvi Bethânia falando sobre a ialorixá Mãe Menininha do Gantois e o poder da ancestralidade. Comecei a procurar Terreiros aqui na região para entender mais de perto.

Somente aos 20 anos que fui conhecer um Terreiro de Umbanda, numa cidade vizinha. Era pequeno, também afastado do centro, mas já se tratava de uma associação com médiuns, dias de gira e de atendimentos espirituais. Lá conheci Seu Manoel de Andrade, pai de santo que já trabalhava na Umbanda há muitos anos. Recebeu-me em sua Casa de fé com muito apreço, explicou-me sobre vários temas e assuntos, principalmente sobre sua nação. Em suas explicações, ele sempre comparava alguns procedimentos da Umbanda com os do Candomblé e o que existia nos segmentos desse. Ainda frequentei sua Casa um bom tempo. Até que um dia, por conta de um evento promovido pelo Partido dos Trabalhadores, em 2004, na cidade de Maringá, tive a oportunidade de conhecer e a ialorixá Mãe Lurdes de Iansã, cujo Terreiro permaneceu durante muitos anos no Jardim Alvorada. Convidado por ela, aproximei-me de seu espaço sagrado e de seus fundamentos. Divergia em algumas coisas daquilo que já havia lido, no entanto já se tratava de um Candomblé mais próximo da nação *Alákétu*, Mãe Lurdes, que participava anualmente de algumas celebrações no Ilê Axe Opô Afonjá, em Salvador, cuja liderança era da ialorixá

Mãe Stella de Oxossi, falou-me muito sobre a grande líder baiana. Fiquei mais encantado ainda por Salvador.

Ainda naquele ano iniciei o Curso de Letras Português-Francês na Universidade Estadual de Maringá. Foi quando intensifiquei minhas leituras por obras da literatura brasileira. Mesmo gostando muito de estudar Machado de Assis, João Guimarães Rosa, Graciliano Ramos e alguns estrangeiros, alguma coisa ainda me amarrava ao primeiro amor, o qual já havia lido quase toda as obras da segunda fase. Um dia, no início de 2009, conversando com um professor de Literatura na UEM, ele me disse: “Mas você gosta tanto de Jorge Amado e não conhece o livro *O sumiço da santa*: uma história de feitiçaria?”. Ele então me contou sobre o livro. Fui correndo num sebo em Maringá procurá-lo. Logo que entrei nos corredores da loja, o livro caiu sobre minhas mãos. Eu, que já frequentava o sebo há anos, nunca o tinha visto nas estantes. Foi quando um funcionário me disse que havia chegado no dia anterior. Até então, não havia na loja.

Mais uma vez li uma obra de Jorge Amado como se estivesse andando em Salvador, sem nunca ter ido lá. Na época, quando o curso de Letras ainda tinha Trabalho de Conclusão de Curso, tomei *O sumiço da Santa* como tema. Esse trabalho me ajudou a sair de um quadro de depressão naquele ano.

Depois de formado, comecei a trabalhar como professor no Estado pelo programa PSS. Consegui juntar uma grana e em 2013 fiz minha primeira peregrinação pela cidade de São Salvador da Baía de Todos os Santos. Salvador era tudo aquilo que eu sonhava e mais ainda. Voltei em 2015, foi quando fiz mais amigos e conheci o *Ilê Axé Okutainã*. Lá fui abençoado pela ialorixá *Mãe Dulcinha de Oyá*. Voltei vários anos seguidos em seu Terreiro, frequentando como *abian* – o iniciante no Candomblé. Pois ela me explicara que seria preciso um tempo de familiarização, de conhecimento do Terreiro e de seus fundamentos para depois ser raspado. *Mãe Dulcinha* me ajudou muito, por meio de sua orientação, de seus conselhos, de seus *ebós*¹: por meio deles, muitas portas se abriram, tive grandes livramentos. Foi ela quem, ao consultar oráculo na mesa de Ifá, em 2022, revelou-me que em breve eu ingressaria no Mestrado, objetivo pelo qual há tempos eu vinha sonhando.

Em 2024 precisei de uma grande ajuda espiritual para encaminhar outro *òdù*² da minha vida. Precisava de alguém que tivesse *mão boa* para mexer com assuntos amorosos. Foi nesse momento que busquei ajuda com o babalorixá Pai Alex de Logun Edé, o qual desenvolveu sua espiritualidade mais voltada à área emotiva/passional daqueles que

¹ Trabalhos espirituais; oferendas aos orixás; firmamentos.

² Signos, presságios, destinos e predestinação que aparecem nos oráculos de Ifá. Existem 16 *òdùs* maiores nos livros de Ifá. Podemos dizer que é o Jogo de Ifá, mais popularmente conhecido como jogo de búzios.

precisam de sua orientação. Conheci Pai Alex nas festas de Candomblé que participei em alguns Terreiros de Salvador. Com ele desenvolvi um laço fraterno mais forte, por isso decidi que farei o santo em seu Terreiro *Ilê Axé Odê Omífansilê*. E convidarei Mãe Dulcinha para ser minha *mãe pequena*³.

Sobre a minha vinda para o Mestrado. Conheci a Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini, do Programa de Pós-Graduação em Letras (PLE), da UEM, em 2018, como aluno ouvinte fazendo uma disciplina com outra professora do PLE. Logo da primeira vez que a vi, no corredor do bloco G34, na UEM, rapidamente um magnetismo, como um relâmpago, aproximou-nos. Hoje sei o que aconteceu: Oxalá e Iansã, a chuva e o trovão. Naquele ano, em outubro, realizava-se o tradicional evento do Programa, o Colóquio Internacional de Estudos Linguísticos e Literários (CIELLI). Comecei a preparar um artigo e me escrevi em seu simpósio – coordenado juntamente com o Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM), da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e que faz parte dessa banca. Aquele simpósio foi o que mais abordou sobre diversidades culturais e religiosas. A partir dele, comecei a participar das equipes multidisciplinares nos colégios onde trabalho. Sempre ajudando nos eventos para o mês da Consciência Negra e no combate à intolerância com as religiões de matriz africana.

No final do ano de 2023, fiz a disciplina da professora Marcele, *África-Brasil: interconexões históricas, culturais, etnográficas e literárias*, como aluno ouvinte. Sua linha de pesquisa, que estuda a conexão *África-Brasil: história, cultura e religião*, encaixava-se ao que desejava pesquisar no Mestrado: falar de uma obra de Jorge Amado e de uma de Pepetela, dois escritores dos quais sou leitor e admirador. Encantei-me pela obra do angolano depois que o vi falando do baiano. Entendi que em ambas as narrativas há um discurso marxista, uma luta por liberdade onde o povo é protagonista. Após a conclusão, desejo levar este trabalho para apresentar nos colégios nos dias de Formação e planejamento.

Estudando as disciplinas do Programa de Pós-Graduação de Letras da UEM, da linha de pesquisa sobre *Literatura e Construção de Identidades*, aprendi que a importância de uma obra literária está na transformação que ela faz em nossas vidas, o quando nos empodera e nos faz feliz. Ainda: o quanto nos torna conscientes e prontos a tomar as rédeas de nossas vidas, como os fundamentos do Candomblé – justificando a temática dessa pesquisa.

³ Também conhecida como *iaquequerê*, é a segunda autoridade mais importante no Terreiro. Nesse caso, pode-se dizer que é minha “mãe” orientadora depois de Pai Alex.

Faço questão de me apresentar, pois como estamos na linha de Construção de Identidades, acredito que minha biografia é bastante importante para explicar meu objeto de pesquisa, uma vez que do Candomblé tenho intimidade e vivência, não se tratando de apenas uma “temática” aleatória estudada junto ao PLE. Além disso, acredito ser muito importante realizar uma pesquisa trabalhando com os orixás e com a literatura, pois é preciso decolonizar o pensamento nas pesquisas acadêmicas, incluindo-se as vozes daqueles que um dia foram silenciadas – e que ainda resistem em um Brasil cristianizado. Ainda por essa travessia, entendi porque encontrei com tantas pessoas iluminadas no meu caminho, amigos e amigas do mundo de lá, sendo a orientadora e orientando desse trabalho de mais além, somos de Iansã e de Oxalá, do reino de Iemanjá...

Muito obrigado!

AXÉ

A seguir, imagens que demonstram meu contato com a cultura afro-brasileira. Todas as imagens são de minha autoria:

Imagens 2 e 3 – Dois momentos: no Terreiro Ilê Axê Omim Ossaim (Salvador, 2016) e no Terreiro Ilê Axé Okutainã, de Mãe Dulcinha de Oyá (Salvador, 2018)



No Terreiro Ilê Axê Omim Ossaim, estive presente na Festa de Caboclos, em 2016. Foi a primeira vez que pisei num Terreiro de Candomblé em Salvador. Fui convidado por Daniel de Oxalá, religioso que conheci no centro histórico da cidade, quando benzia as pessoas que passavam por ali. Esse procedimento é chamado de “bater folha”.

Já no Terreiro Ilê Axé Okutainã de Mãe Dulcinha de Oyá, também foi minha primeira vez ao local soteropolitano, em 2018. Na ocasião realizava-se a celebração do pagamento de obrigação 9 de sete anos de uma filha da casa – Bárbara de Yemanjá. Ao lado da porta de entrada há uma guarnição de caboclo.

Imagem 4. Com Mãe Tetê na Festa do Senhor do Bonfim (Salvador, 2022)



Com Mãe Tetê na Festa do Senhor do Bonfim (Salvador, 2022). Conheci Mãe Tetê no Terreiro Ilê Axé Okutainã, num almoço com a ialorixá Dulcinha de Oyá. Isso ocorreu alguns dias antes da Festa da Lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim. Combinamos de nos encontrarmos na Cidade Baixa em frente à Igreja de Nossa Senhora da Imaculada Conceição para participar da procissão e fazermos o tradicional percurso de oito quilômetros a pé até a Ribeira, onde fica a Igreja do Bonfim.

Imagem 5: Com Mãe Dulcinha de Oyá em Salvador (2018)



Com Mãe Dulcinha de Oyá em Salvador (2018). Nessa imagem, estávamos em Camaçari (BA). Mãe Dulcinha foi fazer o rito da obrigação de vinte e um anos de numa outra ialorixá que não havia iniciado em seu Terreiro, mas foi convidada por ela para realizar tal trabalho.

A título de informativo, a obrigação de 21 anos no Candomblé iorubano, conhecido como *Odu Okanlelogun*, funciona como um evento para marcar a maturidade do vínculo com o orixá e envolve ritual inicial de reclusão para então a ialorixá e/ou o babalorixá realizar oferendas e celebrar em festa aberta (*Ajudon*) a confirmação de sua hierarquia.

Repare-se no sino sagrado na mão de Mãe Dulcinha: é o *adjá* (do iorubá: *ààjà*): ele funciona como instrumento para invocar e saudar os orixás durante rituais e festas. Como vemos na imagem, eis um *adjá* de três bocas, de modo que a energia que ele libera vibra os corpos físico, mental e espiritual.

Imagem 6: Com o Babalorixá Pai Alex de Logun Edé (Salvador 2020)



Com o Babalorixá Pai Alex de Logun Edé (Salvador 2020). Quando o conheci fiquei muito impressionado pela sua intensidade mística, porém não imaginava que anos mais tarde ele seria meu orientador espiritual. Foi numa festa de Caboclo num Candomblé, no bairro chamado Mussurunga, que recebi esse presente dos encantados.

Imagem 7: Com Daniel de Oxalá e Luis de Oxum (Salvador, 2020)



Com Daniel de Oxalá e Luis de Oxum (Salvador, 2020). Na primeira segunda-feira daquele ano. Estávamos em frente à Igreja de São Lázaro no bairro Engenho Velho da Federação. Enquanto lá dentro acontecia missas de hora em hora para o santo católico, o povo de Terreiro dava banho de pipoca nas pessoas para serem abençoadas por Omolu/Obaluaiê. Explique que as segundas são dias de veneração voltados a dois orixás: Exu, aquele que abre caminhos; e Omolu, orixá das doenças, mas também da saúde, aquele que remedia. Por ser a primeira segunda-feira do ano, o àṣẹ (axé, energia vital) é bastante forte, sendo os trabalhos voltados à proteção, ao fluxo de coisas boas e a rituais terapêuticos. E eu ainda nem imaginava que em março do mesmo ano teríamos o início da pandemia do COVID-19, com Obaluaiê sendo escolhido como regente central na proteção e na cura diante do momento de crise sanitária no mundo.

Imagens 8 e 9: No colégio Juracy Rachel Saldanha Rocha, Durante o Fórum Escolar da Consciência Negra em 2021



Durante o Fórum Escolar da Consciência Negra, em 2021. Como professor da rede pública de ensino, sempre ofereci atividades no mês de novembro. Nesse ano, tornei-me coordenador das equipes multidisciplinares, criando ciclo de palestras, ora com convidados, ora com professoras e professores do próprio colégio. Esse foi um dos meios que encontrei para incluir a questão das religiões afro-brasileiras aos alunos.

Imagem 10: Com minha orientadora, Profa. Dra. Marcelle Aires Franceschini (CIELLI, 2018)



Durante o V Colóquio Internacional de Estudos de Linguísticos e Literários (CIELLI), no simpósio coordenado pela Profa. Dra. Marcelle Aires Franceschini e pelo Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo (presente nessa banca). Nessa feita, apresentei a comunicação: “*O sumiço da Santa: os desejos da Senhora da Tempestade*”, demonstrando já meu interesse em pesquisar a temática. Na foto, estamos de branco por ser uma sexta-feira, dia de saldar Oxalá, orixá da paz, da harmonia e do equilíbrio. Além disso, vestimos branco para alinhar as energias e respeitar as forças sagradas.

INTRODUÇÃO

Propormo-nos, aqui, a estudar o império dos deuses africanos e a narrativa libertária em dois romances de caráter decolonial: *O sumiço da Santa* (1988), do baiano Jorge Amado e *Mayombe* (1979), do angolano Pepetela. Atentemo-nos, inicialmente, ao adjetivo aqui empregado para definir as narrativas: “decolonial”, no sentido de que ambas as escritas desafiam a literatura hegemônica, buscando valorizar os conhecimentos e a tradição de povos marginalizados pelo colonizador, seja na antiga Salvador, porta de entrada de inúmeras etnias desde os primeiros navios negreiros; seja na antiga Angola, porta de saída de africanos escravizados. Dois movimentos ultramares complementares: um de saída, um de chegada. Ao unir Brasil-Angola numa pesquisa literária, o discurso decolonial não apenas fortalece os laços entre os países como também se apresenta resistente contra as estruturas coloniais que tentaram, por séculos, apagar e suprimir as vozes e as histórias desses povos.

Nesse sentido, podemos dizer que os romances estudados estabelecem uma relação de “quilombismo”, conforme termo empregado pelo intelectual negro brasileiro Abdias Nascimento em obra homônima, publicada em 1980. O autor defende uma teoria e uma práxis baseada no Quilombo dos Palmares, estruturadas a partir do “comunalismo tradicional africano” e do despertar da consciência afro-brasileira (Nascimento, 1980, pp. 14-27). Sua teoria apresenta 16 princípios à construção de uma sociedade quilombista. Desses, destacamos três que marcam a trama tanto de *O sumiço da Santa* quanto de *Mayombe*: i) Igualitarismo radical em todas as esferas da sociedade; ii) Igualdade entre todas as religiões; iii) Rejeição ao racismo, ao capitalismo, ao latifúndio, ao imperialismo e ao neocolonialismo.

Ambos os romances apresentam a proposta de “igualitarismo radical” nas esferas da sociedade, ainda que esse seja um ponto utópico em se tratando de: a) uma narrativa escrita em pleno centenário da escravidão no Brasil; b) e outra no momento de efervescência da conquista da liberdade contra a colônia portuguesa. A “igualdade entre as religiões” também se reflete em tais obras, bem como o discurso antirracista e anti-imperialista. De modo que ainda que estejamos trabalhando com romances cujas divindades exerçam seus poderes, são os homens e mulheres livres para escolher seus destinos – ainda que muitas vezes levados a tais destinos por situações extremas, contra suas vontades. Então, substancialmente, podemos pensar que tanto os personagens povoam e vivenciam a trama no mover de narrativas libertárias quanto os próprios autores

- por meio da terceira pessoa (*O sumiço da Santa*) e de uma polifonia de vozes (*Mayombe*)
- estabelecem como prática literária o engajamento de escritas libertárias no que tange ao discurso decolonial.

Nessa esfera, para entender o caráter decolonial de ambos os romances, é preciso compreender o binômio colonialidade/modernidade exposto pelo o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2019):

O racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade. O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano) (Grosfoguel, 2019, p. 60).

Os personagens nas obras aqui estudadas são compreendidos, pelo colonizador, como “inferiores”, seja pela raça/etnia a que pertencem, seja pela religião que vivenciam, demonstrando que a literatura serve como “maquete” a desenhar como as sociedades se movem dentro do colonialismo e como certos princípios hierarquizantes sobrevivem – e como, por meio de narrativas libertárias, podem ser subtraídos.

Começemos por *O sumiço da Santa*: uma história de feitiçaria⁴. O subtítulo da obra, que pela editora Companhia das Letras (edição que aqui utilizaremos), vem na segunda página do livro, já provoca incômodo em certas orlas eclesiásticas. Ao juntar no mesmo título as palavras *santa* e *feitiçaria*, muitos cristãos ortodoxos, que acham que a nomenclatura santo/santa só cabe para designar os seres beatificados pelo Vaticano, pensam que usar esse termo em consonância com “feitiçaria” trata-se de uma blasfêmia. Mas talvez a intenção do autor fosse essa mesma, desde o título: estimular os(as) leitores(as) a repensar certos paradigmas. Essa é a demanda⁵ do projeto literário decolonial para leituras de obras escritas a partir do século XXI e a releitura de outras do século anterior. Para o professor Thomas Bonnici, abalamos a estrutura do colonialismo quando nos apegamos à necessidade de intervir na cultura deixada pelo colonizador, não lhe ratificando ou dando-lhe continuidade. O penúltimo capítulo de *O sumiço da*

⁴ Ainda que o título da primeira edição seja *O sumiço da santa*: uma história de feitiçaria, as edições subsequentes – não pertencentes à editora Record – perderam o título secundário, por isso, tanto no título dessa dissertação quanto ao longo do corpo textual utilizamos apenas o título principal.

⁵ A palavra “demanda” é muito usada na tradição oral do Povo de Terreiro para se referir a uma energia ordenada contra um inimigo.

santa chama-se “O caruru”: um grande cozido africano é servido para comemorar a celebração do final feliz da história e da vida. Nessa festa não é servida comida de origem europeia, mas uma refeição na qual o prato principal é à base de quiabo, azeite de dendê, pimenta e camarão (pode também conter outras carnes). O quiabo, por sua origem africana, é fruto bastante usado nas oferendas aos orixás, sobretudo a Xangô, orixá da justiça, do trovão e do fogo. A receita descrita por Jorge Amado é o Amalá de Xangô. Trabalho com tal exemplo para demonstrar que esse é o ponto central de Bonnici: devolver para o povo sua própria cultura, porque a do Outro se enrijece por meio de pequenas partes até alcançar o todo – a colonização da mente:

A situação da cultura num país que teve a experiência da colonização sempre foi um tema com merecido destaque em qualquer discussão. O assunto se torna mais polêmico quando se discute a descolonização da cultura. A partir de noções dialéticas do binário imperialismo-colonialismo, muitos autores colocam a cultura nacional no contexto dos povos colonizados para tentar analisar a sua verdadeira face e as consequências por elas engendradas na luta anticolonial. Discute-se também não somente a função da literatura ocidental dentro da perspectiva imperialista, mas também o papel da literatura nacional para o povo colonizado (Bonnici, 2000, p. 26).

Assim que nessa narrativa amadiana tomamos como caminho *a força que nunca seca*⁶ que impulsiona personagens a se libertar de condições de opressão. Tais personagens nutrem o desejo de mudar sua circunstância existencial, porém lhes falta uma dose de coragem para enfrentar seus algozes e até mesmo seus princípios moralistas, que acreditam ser sua real vontade. Diante das imposições alheias, acabam por se castrar social, emotiva e espiritualmente. Certos personagens até sondam como seria suas vidas se trilhassem outro caminho, porém estão apegados à opinião alheia, por isso se repreendem e condenam aqueles que agem de modo libertário.

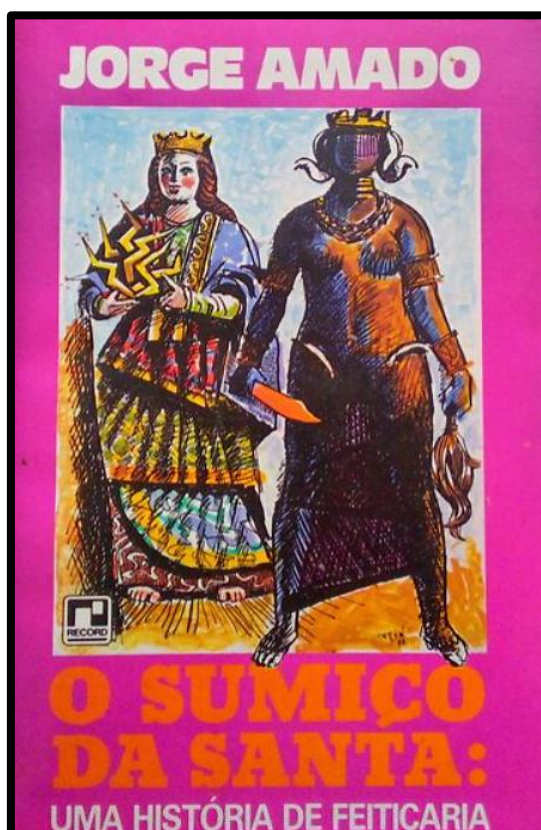
O romance *O sumiço da santa* (1988), de Jorge Amado (1912-2001), discorre sobre a imagem da famosa e milagreira Santa Bárbara, a do trovão, emprestada para participar de uma exposição de artes sacras e esculturas religiosas raras. A imagem, solicitada pelo arcebispo de Salvador, vem da paróquia de Santo Amaro da Purificação, cidade do recôncavo baiano. Embora cedida para o evento com muita relutância pela população local, a estátua é embarcada num saveiro comercial, acompanhada de uma freira, de um padre, de Mestre Manuel, dono do saveiro; e de Maria Clara, sua namorada. Da igreja até o

⁶ “A força que nunca seca” é uma canção de autoria de Chico César e Wanessa da Mata, que ficou célebre na voz de Maria Bethânia.

momento da embarcação a imagem é conduzida por uma procissão. Depois de bem ajustada no saveiro, ela segue em mar aberto, onde um cardume de peixes acompanha o veleiro. Logo que o saveiro atraca ao cais de Salvador a representação material da imagem de Santa Bárbara cresce e adquire características humanas, isto é, ganha a forma de uma mulher negra, poderosa e sensual. Por meio da alta magia, ela passa pela transubstanciação – de Santa Bárbara, a do trovão à Orixá Iansã, a deusa da tempestade. Após esse acontecimento, Iansã sai do andor, ajeita o manto, dá um sorriso afetuoso e cúmplice para Mestre Manuel e Maria Clara, pisca o olho para o padre, dando-lhe um sinal que o ajudará, e sobe a rampa do cais em direção à cidade. A descrição da cena é emblemática, pois se dá num final de tarde, já passada a hora do *padê*⁷. Antes que as luzes dos postes se acendessem, Iansã some no meio do povo. Por conta desse rebuliço inicial podemos vislumbrar um fio temático que dará o enredo à narrativa.

Santa Bárbara, agora Oyá (Iansã), é conduzida a um evento, com pompas, programado por pessoas que gostam de um *rendez vous* para se aparecer:

Imagem 11. Capa da primeira edição de *O sumiço da Santa: uma história de feitiçaria*, com arte de Carybé



Fonte: Editora Record, 1988

⁷ Oferendas destinadas aos orixás (sobretudo a Exu) para abrir os trabalhos, no Candomblé e na Umbanda.

Iansã rejeita toda aquela honraria e segue à procura dos seus. Sua primeira visita, em Salvador da Bahia de todos os Santos, é ao Terreiro de Mãe Menininha do Gantois⁸. E de lá segue para dar cabo a sua missão – corrigir desacertos do mundo. Iansã, a deusa da tempestade, não aceita que seus filhos e filhas sejam submissos. A principal missão da entidade é ajudar a jovem Manela, que vive sobre a custódia da tia Adalgisa e a vigia às rédeas curtas, cerceando sua liberdade de escolha: “Seus cavalos, os montava em pelo, em Adalgisa poria uma cangalha e assim a montaria. Para lhe ensinar a tolerância e a alegria, o bom da vida” (Amado, 2010, p. 42).

No Candomblé⁹, quando se cultua o sagrado, cria-se com a espiritualidade uma cumplicidade fraterna e sanguínea. Há muitas ações que não podem ser executadas sem consultar o oráculo, pois é por meio dele que se entende do passado, presente e futuro. É pela mesa de Ifá¹⁰ que se conhece mais do caminho para seguir o *òdù*¹¹ de cada um. E uma vez que o indivíduo é iniciado para o santo, tem-se o punhal de *Esù* (Exu), que assusta quando há perigo eminente; a navalha do povo de rua, que corta a maldade do inimigo; e o machado de *Sàngó* (Xangô), que faz justiça divina. Depois de iniciado, há uma nova vida em curso para o(a) seguidor(a). E o santo que vai se fazer presente na vida daquela pessoa também transformará sua cosmovisão de mundo: “No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada [...]. O novo *eu* nada conhece do mundo em que deve dali por diante viver; é preciso reaprender tudo” (Bastide, 1978, p. 45).

Como veremos, as credenciais que Jorge Amado utiliza para arrolar gritos de liberdade em sua obra estão intrinsecamente ligadas ao Candomblé, colocando tal ponto mí(s)tico-religioso como lugar onde os seres humanos são livres. Na narrativa amadiana a utopia, instigada nos leitores e leitoras, centraliza-se no universo do humano e não do materialismo – os riscos se tornam estímulos, pois tudo que há de pesado foi abolido.

Quanto à *Mayombe* (1979), o primeiro fator comparativo entre as obras se dá em relação à autoria: enquanto esse é terceiro de Pepetela, *O sumiço da Santa* se apresenta como vigésimo primeiro e penúltimo romance de Jorge Amado. Temos aqui, portanto, dois autores: um, jovem, em plena efervescência de seus 28 anos, ao passo que o outro já é um experiente senhor de setenta e seis. Assim que distam 48 anos entre ambos, ou seja,

⁸ Mãe Menininha do Gantois (1894-1986), uma das mais famosas e respeitadas ialorixás (mãe-de-santo) do Brasil. Descendente de pais nigerianos da região Abeocutá, foi iniciada no culto aos orixás da nação Ketu aos oito anos e se tornou ialorixá aos 28 anos, após a morte de sua tia-avó, então Mãe do terreiro.

⁹ Nessa dissertação, utilizaremos a palavra “Candomblé” com letra maiúscula porque apesar de ser um substantivo para designar uma religião, entendemos ser importante demarcar a importância das religiões afro-brasileiras.

¹⁰ Ifá é o milenar sistema de adivinhação iorubano (Nigéria), empregado para orientar o destino dos humanos, sempre guiados pelos orixás.

¹¹ Vide nota 2.

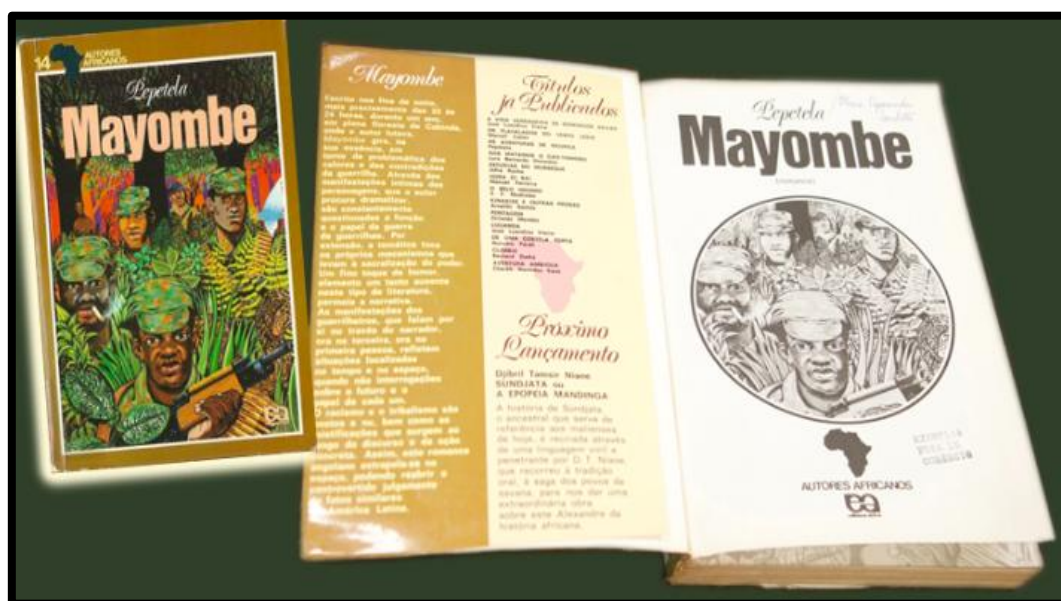
são décadas de pensamentos e histórias que influenciam na perspectiva das narrativas. Isto posto, em Mayombe encontramos dezesseis guerrilheiros, na região de Cabinda, em plena guerra pela libertação de Angola. Tais personagens são apresentados segundo suas funções, entre eles: Comissário Político, Chefe de Operações, Verdade, Lutamos, Milagre, Teoria, Mundo Novo e o Comandante Sem Medo. A essa pesquisa, buscamos a presença dos deuses africanos, a transfiguração do orixá Ogun (Ogum) no personagem “Sem Medo” e as ações nas interações dos personagens com a floresta ora para desafiar, ora para ajudar os humanos. Pois, no início da obra, já temos um prólogo que anuncia os sinais de que o orixá estará na narrativa: “Aos guerrilheiros do Mayombe, que ousaram desafiar os deuses abrindo um caminho na floresta obscura. Vou contar a história de Ogum, o Prometeu africano” (Pepetela, 2019, s./p.).

Quando estudamos o arquétipo desse orixá, o Senhor da guerra, Senhor da forja, Senhor do ferro, encontramos tais características arquetípicas nos combatentes de Mayombe: “Das pessoas que perseguem energicamente seus objetivos e não se desencorajam [...]. daquelas que nos momentos difíceis triunfam onde qualquer teria abandonado o combate e perdido toda a esperança” (Verger, 2002, p. 95).

Aquele que conhecemos por meio da terceira pessoa e também da primeira, por vozes dos outros personagens, *Sem Medo*: é o comandante dos guerrilheiros por conta de sua experiência de vida. Seu comportamento e seus ideais revolucionários simbolizam o orixá da guerra, mostrando que este, sempre, é seu destino, que por sua vez se revelará na luta pela libertação de Angola contra o imperialismo português. Ao recontar um fato da infância ao camarada Teoria, recorda-se de uma briga em que apanhou, quando estava no seminário. Num primeiro momento ele fugiu de medo, mas depois desafiou seu algoz e mesmo com o nariz sangrando, em desvantagem, resistiu até que o outro se cansasse. No entanto, Sem Medo tirou desse episódio uma lição para vida, visto como um contínuo combate: “A partir daí compreendi que não são os golpes sofridos que doem, é o sentimento da derrota ou de que se foi covarde. Nunca mais fui capaz de fugir. Sempre quis ver até onde era capaz de dominar o medo” (Pepetela, 2019, p. 42).

Lembremos que Pepetela escreveu o romance entre 1970 e 1971, quando o autor era guerrilheiro do Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA), portanto retrata não apenas nos domínios da ficção, porém da vivência, a guerra contra a colônia portuguesa:

Imagem 12. Capa de Mayombe: edição de 1982 da Editora Ática



Fonte: Lucas Pecoraro/Jornal da USP, 2022 (<https://jornal.usp.br/?p=127208>), acesso: 02 fev. 2025

Em ambos os romances – *O sumiço da Santa* e *Mayombe* –, percebemos que nos personagens há necessidade de libertação – ou das amarras colonizadoras, ou da necessidade de afirmação nacional dos países em luta contra a colônia. Nessa esfera, imperam os ditames do colonizador, que se estrutura por meio do patriarcalismo e dos instrumentos de convencimento do Outro. Isto é, o colonizador acredita, ou faz se acreditar, que precisa impor sua civilização a outros povos. Para o sociólogo Darcy Ribeiro, tal ordenação social, no espaço da colonização, é um processo de apagamento cultural necessário ao dominador:

Os processos de destribalização e deculturação destes contingentes para plasmar a etnia nacional, operaram sob as compulsões da escravidão e, simultaneamente, com a miscigenação de uns com os outros e de todos com o português sob a dominação deste último, que impôs sua língua, sua religião e uma ordenação social de acordo com seus interesses de nação colonizadora. Apesar da disparidade das matrizes originais e das diferenças ecológicas, plasmou-se no Brasil uma etnia peculiar: racialmente heterogênea em pleno processo de fusão, mas culturalmente coesa pela unidade do idioma, dos modos de ação sobre a natureza, das formas de organização social, das crenças e da visão de mundo. [...] O que tenham os brasileiros de singular decorre das qualidades diferenciadoras trazidas por suas matrizes indígenas, africanas e europeias, da proporção particular que elas se congregaram no Brasil, das condições ambientais que enfrentaram e, ainda da natureza dos objetos de produção que as engajou e reuniu (Ribeiro, 1970, p. 244).

Vemos que o sociólogo afirma, veementemente, que povos colonizados se formaram a partir da fragmentação cultural e social. Por isso, existem nações edificadas por matizes diferentes. No Brasil, houve a manifestação dessa pluralidade cultural e religiosa. Ou melhor, a partir de um polo formaram-se outros. Todavia, essa manifestação ocupou pontos diferentes na expansão geográfica. O colonizador impôs sua religião e buscou, desde o início, mudar a dos seus colonizados. Basta olhar como as igrejas católicas apostólicas romanas estão bem situadas em cada cidade. Essa imposição do cristianismo está presente na obra *O sumiço da Santa* e ela revelará a apostasia da personagem Manela em relação ao dogmatismo que a tia lhe impôs. Um dos primeiros momentos em que se sente livre ocorre na Lavagem do Senhor do Bonfim, quando entra em contato com mães-de-santo do Candomblé e com a parte mais “profana” da festa: “Sensação de alívio, de bem-estar, o desejo único e urgente de viver, insidiosa euforia, doce loucuras: a andorinha liberta batia asas, pronta para alçar voo e descobrir o mundo. Manela ria à toa (Amado, 2010, p. 65).

Nosso objetivo principal, nessa pesquisa, é abordar características que vão além do estudo literário das obras escolhidas, levando em consideração aspectos históricos, geográficos, culturais, místico-religiosos, ideológicos, políticos e discursivos que compõem as narrativas e a escrita de seus autores. Acreditamos ser importante essa introdução à análise dos romances, pois sem tais entendimentos, a leitura pode se perder em considerações que abranjam apenas aspectos estilísticos. Nesse sentido, nossa metodologia aqui não direcionou a análise das obras a apenas um capítulo específico: ela foi pulverizada ao longo dos capítulos. Entendemos essa necessidade pois, se de fato propomos uma leitura decolonial, é preciso reconstruir as narrativas a partir de quem são os personagens, como eles se prendem e como se distanciam da epistemologia eurocêntrica, como são reféns da colonialidade do ser, do saber e do poder (Quijano, 2005) e como dela se libertam por meio das lutas e das ações místico-religiosas. Em tempo: aplicamos o termo ‘místico-religioso’ porque: 1) não tratamos de uma religião específica, sobretudo porque na África existem diversas etnias que celebram os orixás, sejam elas de origem iorubana (nações Ketu, Nagô, Ijexá – Nigéria), jeje (Fon/Ewe – Bebib/Togo) ou bantu (regiões do Congo, de Angola e de Moçambique); 2) há tanto a parte mística, de ligação dos personagens, com questões espirituais, para além da materialidade; quanto a mítica, de relação com os orixás e todo seu sistema épico/religioso/narrativo.

Assim que esse trabalho se encontra dividido em três capítulos principais, no sentido de discorrer sobre as narrativas libertárias escritas por romancistas engajados e decoloniais, e como o panteão de deuses africanos está presente na ação de tais narrativas. O primeiro

capítulo, denominado **1. BRASIL-ANGOLA: DIÁSPORAS, DEUSES E DESTINOS** está subdividido em dois subcapítulos: **1.1 Da diáspora africana à chegada no Brasil: peculiaridades;** e **1.2 O Candomblé na viga mestre da resistência negra: conexões Angola-Brasil.** O primeiro subcapítulo discorre sobre a traumática chegada dos africanos no Brasil por meio da escravidão, que durou quase 400 anos. Como base de apoio, tomamos as análises de Laurentino Gomes em *Escravidão* (v. 1, 2019) e dados do Trans-Atlantic Slave Trade Database (2026), maior banco de dados sobre a temática disponível online. Da entrada dos africanos, partimos então para explicar como o colonizador não apenas desprezou, mas também tentou apagar a cultura dos escravizados por meio de ações estruturais como a “demonização” das entidades não-cristãs, a exemplo do orixá Exu. Como explicado no item, essa pesquisa buscou se afastar de lugares-comuns como o “sincretismo” das raças e das religiões, tal qual idealiza Gilberto Freyre em *Sobrados e mocambos* (2004), uma vez que o paradigma comparatista entre os santos e os orixás foi utilizado para que os escravizados pudessem cultuar suas divindades sem que os senhores de escravos e a igreja proibissem suas celebrações e rituais, alinhados às datas e aos princípios cristãos. Ainda informamos como o Brasil patriarcal se articulou na destruição da cultura africana como forma de controle do poder.

Já no segundo subcapítulo apresentamos como dois grandes grupos étnicos africanos entraram no país: os iorubás e daomedanos, da costa ocidental; e os bantus, maior etnia africana, predominante em Angola. Importou-nos realizar tais distinções, assim como explicar, ainda que brevemente sobre a religião Palo Mayombe, de origem afro-cubana, uma vez que é preciso instruir, desde já, que não há um Candomblé único, uma vez que ele se manifesta no Brasil por meio de distintas nações, distintas casas e rituais – assim como na África. Como teoria utilizamos *As religiões africanas no Brasil* (1971), de Roger Bastide; *Pedagogia das encruzilhadas*, de Luiz Rufino (2019); entre outros autores. Quanto ao *orí*, achamos também importante explicar sobre a questão da “cabeça” como guia no Candomblé, já que o orixá não exerce apenas papel religioso, porém tem função de direcionar os homens e as mulheres na caminhada de seus destinos. O *orí* é uma força que pode abrir caminhos, dar livramentos, despistar os inimigos por meio da intuição espiritual na mente. No Candomblé acredita-se em livre-arbítrio, desde que haja liberdade de escolha, por isso importante falar sobre o tema, amparados por Márcio de Jagun em *Orí: a cabeça como divindade* (2015).

Ressaltamos que nesse primeiro capítulo ainda é preciso explicar que o(a) leitor encontrará poucas, esparsas análises sobre as referidas obras de estudo. Tomamos tal direcionamento uma vez que entendemos ser importante explicar previamente sobre a

formação da cultura do Candomblé no Brasil, sobre as distintas culturas e etnias chegadas aqui na diáspora, sobre a relação da escravização no país e em Angola e sobre os fundamentos e distinções do Candomblé antes de iniciarmos apropriadamente os estudos literários das obras. Como nos propomos a empregar leituras decoloniais, sabemos que as culturas africanas e de origem afro-brasileira não foram/são tão largamente difundidas e abordadas como outras, a exemplo da greco-latina e das europeias. Basta olharmos no currículo dos cursos de Letras da UEM: na graduação, não me foi ofertada nenhuma disciplina relacionada à África ou à cultura afro-brasileira, ao passo que tive que fazer, obrigatoriamente, Latim, Grego e ler épicos como *Os Lusíadas*. A Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas públicas e particulares brasileiras, vem ganhando espaço de alguns anos para cá. Como professor de escola pública, tenho feito o meu melhor para incluir esse conteúdo no currículo (como pode ser verificado nas fotos da **Apresentação**). Somente na pós-graduação tive contato acadêmico com tais culturas, de modo que sabemos que é preciso preparar quem vai ler esse trabalho para entender as manifestações dos orixás e das ações que os personagens de *O sumiço da Santa* e de *Mayombe* irão tomar.

Dando-se sequência, o capítulo 2, **JORGE AMADO E PEPETELA: ENGAJAMENTO E DISCURSO LITBERTÁRIO**, está subdividido em dois itens: **2.1 O amado de Exu** e **2.2 A fruta não cai longe do pé: Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos, o guerrilheiro Pepetela**. No item 2.1 discorreremos sobre como Jorge Amado atravessou o século XX ininterruptamente produzindo. Ao longo de seus oitenta e oito anos, publicou mais de vinte romances: do primeiro, *O país do Carnaval* (1931) a seu último, *A descoberta da América pelos turcos* (1992), distam mais de sessenta anos de prosa. Sabemos o quão celebrado e estudado é o autor, de modo que realizamos uma breve cronologia de suas obras e apontamos apenas parte de sua crítica literária na análise, pois esse não era nosso objetivo. Trouxemos Antonio Candido e José Aderaldo Castello em *Presença da literatura brasileira* (1968) para demonstrar a capacidade fabuladora de Jorge Amado; Wilson Martins em *O Modernismo* (1969) para apontar a pluralidade da escrita amadiana e a preeminência cultural identitária, de matriz ancestral, fator inevitável em seus romances. Também adotamos a leitura do crítico marxista Carlos Nelson Coutinho em *Cultura e sociedade no Brasil* (2011), que aponta como os(as) ficcionistas conhecidos como o “grupo do Norte” levantaram a foice e o martelo contra a desigualdade econômica ao usar sua escrita como denúncia social. Ainda trouxemos Ana Maria Machado em obra especificamente direcionada ao autor: *Romântico, sedutor e anarquista: como e por que ler Jorge Amado hoje* (2006), que aponta, entre outros vários temas, o anarquismo literário

amadiano, sobretudo vivificado quando os personagens tomam as rédeas das situações em busca de liberdade.

Quanto ao item 2.2., trazemos o jovem escritor Pepetela, que escreve *Mayombe* a partir de suas experiências na guerrilha. Contamos com o apoio das próprias entrevistas do autor para seguir seu método de escrita. Aqui, pontuamos como o discurso do narrador em terceira pessoa, onisciente, presentifica o autor, muitas vezes, na voz do Comandante Sem Medo (e por vezes por meio do personagem Teoria).

Para além de Pepetela, tentamos entender como, no romance, a floresta Mayombe e (os/as) guerrilheiros(as) se materializam como metáfora do que seria um governo angolano democrático – marcando a utopia dessa fase do autor. As opiniões arroladas durante os debates enriquecem o discurso marxista, característica acentuada de Pepetela. Essas falas, de pessoas diversas, chegam numa encruzilhada em que tudo se encontra. Nesse ponto, demonstram seus medos e anseios, porém afirmam sua coragem pela libertação.

Numa das conversas entre *Sem Medo* e *Comissário* podemos reparar na importância dada à liberdade de Angola, porém Pepetela também pauta a consciência política, pois uma vez que se chega ao poder, não se pode estabelecer um regime corrupto, em que se mudam os cachorros, mas a coleira é a mesma. O texto expõe o fardo do colonialismo, a necessidade de resistência e a revolta – essa, fator que se torna pertinente aos ensinamentos da cultura explorada pela colonização, alertando o romance sobre caminhada e os perigos da tentação totalitária:

Ora vamos tomar o poder e o que vamos dizer ao povo? Vamos construir o socialismo. E afinal essa construção levará trinta ou cinquenta anos. Ao fim de cinco anos, o povo começará a dizer: mas esse tal de socialismo não resolveu este problema e aquele. E será verdade, pois é impossível resolver tais problemas, num país atrasado, em cinco anos. E como reagirão vocês? O povo está a ser agitado por elementos contrarrevolucionários! O que também será verdade, pois qualquer regime cria os seus elementos de oposição, há que prender os cabecilhas, há que fazer atenção às manobras do imperialismo, a que reforçar a política secreta, etc., etc. O dramático é que vocês terão razão. Objetivamente, será necessário apertar-se a vigilância no interior do Partido, aumentar a disciplina, fazer limpezas. Objetivamente é a assim. Mas essas limpezas servirão de pretexto para que homens ambiciosos misturem contrarrevolucionários com aqueles que criticam a sua ambição e seus erros [...] O centralismo reforça-se, a democracia desaparece (Pepetela, 2019, p. 111).

O último capítulo, **CAPÍTULO 3: DA ETÉREA PLAGA, LEVANTAI-VOS, HERÓI DO NOVO MUNDO...** igualmente se divide em dois tópicos: **3.1 O sumiço da Santa: a força**

libertária do Candomblé e 3.2 Como a prosa fictícia liberta e “abre asas” à percepção da história: o caso de *Mayombe*. No item 3.1 trabalhamos com o fato de a tia de Manela, Adalgisa, ser um *abicun* (criança que vem ao mundo terreno por um breve período para logo voltar ao reino dos mortos, segundo a mitologia iorubana). Nessa parte, os estudos de Verger (1983) foram essenciais à explanação do destino da mulher cristã, que renega seus valores ancestrais, de modo que Iansã não aparece na narrativa apenas por Manela, mas para cobrar sua filha, que nega os preceitos do Candomblé. No embate entre Manela e Adalgisa, recorremos à Paulo Freire com *Pedagogia do oprimido* (1981) e Foucault com *Vigiar e Punir* (2014).

Iansã, certamente, domina a narrativa amadiana nesse capítulo. Explicamos como a orixá se manifesta em relação à liberdade das personagens protagonistas – Manela e Adalgisa – e como operam seus destinos nas engrenagens do Candomblé, sob seus desígnios e caminhos. Contudo, Oyá não anda só: Oxalufã e Exu entram na narrativa: um com a sabedoria ancestral; o outro com as artimanhas do caminho. Delongamo-nos, nesse item, a explicar características dos orixás do panteão iorubano tanto por meio de nossos conhecimentos assimilados em terreiros, por meio da literatura e dos saberes orais, quanto por meio da teoria de Verger (2002), Rivas Neto (2017) e Barcellos (2012).

No item 3.2, trabalhamos com o sentido de liberdade e sua utopia em *Mayombe*. Dividido em seis capítulos – “A Missão”, “A Base”, “Ondina”, “A Surucucu”, “A Amoreira”, “Epílogo” – Pepetela se propõe a rever a história eurocêntrica, e para isso, tal qual seu Mestre. Jorge Amado, recorre à incursão do fabuloso, reconstruindo possibilidades narrativas. O eco dessas possibilidades está no engajamento pela liberdade, na ação dos incansáveis e conflituosos guerrilheiros (heróis) da narrativa e na ação da floresta Mayombe como ser sagrado e agente, auxiliando na vitória contra os *tugas*. Guerreiros esses da coragem de Ogum, senhor da forja e da guerra – sobretudo o personagem Sem Medo. Contudo, aqui um diferencial: como em *O sumiço da Santa* Jorge Amado trabalha com o panteão iorubano, em *Mayombe* escolhemos realizar uma leitura focada no duplo que inclui, também, os *nkisis* (entidades) do panteão da religião Palo Mayombe, de origem bantu congolesa, porém vivificada em Cuba após o período de dispersão dos africanos às Américas. Para tanto, foram valiosas as leituras de obras das seguintes obras da antropóloga cubana, Lydia Cabrera: *Reglas de Congo: Mayombe Palo Monte* (2000) e *El Monte* (1993). Nosso maior intuito é levar o(a) leitor(a) da dissertação a entender que a mí(s)tica africana se constrói de maneira bastante plural, rica em sua ambivalência e em seu conhecimento tradicional, revelando o quão amplas são as etnias a celebrar os mitos fundadores.

O capítulo busca traçar como *O sumiço da Santa* e *Mayombe* são espaços de concretizações coletivas (liberdade coletiva do conhecimento; liberdade conquistada por meio da guerra humana/guerra espiritual). Nações como o Brasil e Angola, que experimentaram guerras, conflitos, disputas de poder e seculares tentáculos do colonialismo trazem discursos engajados em sua literatura. Os romances de Jorge Amado e Pepetela são registros vivos de quem são os povos africanos na diáspora e em seu local de origem.

CAPÍTULO 1

BRASIL-ANGOLA:

DIÁSPORAS, DEUSES E DESTINOS

1.1 Da diáspora africana à chegada no Brasil: peculiaridades

Por meio do oceano Atlântico os africanos escravizados chegaram ao Brasil. Uma travessia que durava aproximadamente sessenta dias. Mas essa travessia não era apenas uma interferência geográfica na vida dos traficados: ela sobretudo causava perturbação na vida social, na condição humana, no aspecto psicológico, no comportamento reativo dos seres que se viam nos navios negreiros em situação de desumanizados. Os negros e negras que seriam escravizados eram acorrentados uns aos outros, para que a fuga não fosse possível. A corrente do aprisionamento, também tinha a intenção de aprisionar em outros sentidos. Seus algozes, portando armas de fogo, impunham o medo e o terror. Grande parte da população traficada era formada por homens adultos, no entanto mulheres e crianças não escapavam. Os africanos sequestrados eram levados às fortificações no litoral do continente, onde ficavam em depósitos aguardando o embarque (Gomes, 2019).

Os comerciantes eram em sua maioria europeus, porém também havia a presença de africanos que contribuíam e lucravam com a escravização, os chamados “tumbeiros” – nome homônimo aos navios que conduziam os corpos, palavra essa cuja etimologia remete à “tumba” em razão da alta taxa de mortalidade na travessia. Na lógica escravista, os africanos não passavam de mercadorias, chegando aos portos de embarque muito debilitados devido à forma com que eram capturados e levados aos porões lotados rumo às Américas. Por viajarem sem nenhum cuidado sanitário, muitas vezes machucados e esfomeados, uma parte morria durante o trajeto. Entre 20% a 40% não chegavam ao destino traçado pelos colonizadores. No Brasil, teriam chegados 5 milhões de africanos no período de tráfico (Trans-Atlantic Slave Trade Database, 2026). Muitos não completavam a viagem, pois as condições de transporte eram extremamente precárias, com superlotações, acarretando em inúmeras complicações de saúde para os que se encontravam nos então chamados “navios negreiros”. Fora aqueles e aquelas que conheciam seus destinos para além do oceano e se lançavam ao mar – atitude essa que se caracterizava como resistência ao cativeiro e à violência. Não obstante, atentar contra a própria existência era uma forma de não se submeter à escravidão violenta e sanguinária que os aguardava. O historiador maringense Laurentino Gomes escreveu uma série de três livros sobre o período:

Escravidão, com a seguinte cronologia de publicação: 2019, 2021 e 2022. Para esse subcapítulo utilizamos o primeiro (2019), no qual o autor relata o momento em que os negros foram trazidos para as Américas e o início da escravização no Brasil. O estudioso explica que a escravidão brasileira tinha particularidades quando comparada a outras, chamando atenção para o sistema exploratório de trabalho exaustivo e a inferiorização do africano por conta da cor da pele:

A história de escravidão na América se distingue das formas mais antigas de cativeiro por duas características principais. A primeira é o regime de trabalho. No passado, os escravos eram usados em serviços domésticos nas oficinas como marceneiros e ferreiros; nos navios marchavam como guerreiros para defender as causas de seus senhores e, muitas vezes, chegavam a ocupar altos cargos administrativos, como os de eunucos escriba e tesoureiro real. Na América, também havia essa classe de ocupações, mas a escravidão se tornou sinônimo de trabalho intensivo em grandes plantações de cana-de-açúcar, algodão, arroz, tabaco e, mais tarde, café. Escravos eram usados também em mineração de ouro, prata e diamantes. Estavam, portanto, em condição equivalente à das máquinas agrícolas industriais de hoje. [...] Nos engenhos de açúcar, trabalhavam em jornadas exaustivas. [...] A segunda característica que diferencia a escravidão na América de todas as demais formas anteriores de cativeiro é o nascimento de uma ideologia racista, que passou a associar a cor da pele à condição de escravo. Segundo esse sistema de ideias, usado como justificativa para o comércio e a exploração do trabalho cativo africano, o negro seria naturalmente selvagem, bárbaro, preguiçoso, idólatra, de inteligência curta, canibal, promíscuo. [...] Sua vocação natural seria, portanto, o cativeiro, onde viveria sob a tutela dos brancos, podendo, dessa forma, alçar eventualmente um novo e mais avançado estágio civilizatório. (Gomes, 2019, p. 72-7).

Em tempos de escravização, os colonizadores se apropriaram de uma série de lendas para edificar o pensamento racista, retomando maciçamente um mito cuja origem remonta à bíblia judaico-cristã: “Durante os três séculos e meio de escravidão na América, inúmeros teólogos, pregadores chefes da Igreja usaram a maldição de Cam para defender o cativeiro dos africanos” (Gomes, 2019, p. 74). Dentre as várias versões e interpretações do mito, aqui vigora a sujeição do povo cananeu aos israelitas, desdobrando-se, na época da escravidão, como uma “explicação” para a escravidão dos povos africanos pelos europeus. Noé teria amaldiçoado seu próprio Neto, Cam, filho de Canaã. De Cam, por sua vez, seriam descendentes os etíopes, os sudaneses, os ganeses e os ameríndios. De acordo com o historiador Hiran Roedel, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), quando as rotas das grandes navegações se estabeleceram, deram-se em direção, a efeito “de comércio, das terras que, segundo a Bíblia, haviam sido povoadas pelos descendentes de Cam, os amaldiçoados. Nesse sentido, eram povos que poderiam e deveriam ser subjugados, segundo o entendimento no texto sagrado” (Roedel apud Machado, 2022).

Justificar a escravidão africana, também, pelo fator da pele escura vai esbarrar na idiossincrasia religiosa desse povo. Pois o reator que munia o escravizado foi sabotado pela crença alheia que se impunha no regime escravocrata, como forma de fazer aqueles que estavam presos ao processo de servidão aceitarem a submissão existencial. Ao longo da História Ocidental a cor preta foi demonizada em alguns aspectos, enquanto a branca estava associada ao celeste. Esta polarização foi o pilar que contribuiu à construção da ideologia racista. Gomes (2019) traz e comenta em sua obra o historiador David Brion Davis, que apontou o aspecto religioso para a inferiorização da cor preta:

É a conotação negativa sempre atribuída à cor preta em diversas culturas, usada como indicativo de infortúnio, tristeza, maldade e impureza. Na tradição judaico-cristã, a cor branca estaria sempre associada à inocência, à pureza e à santidade, enquanto a cor escura (tecnicamente, a ausência de cor) era sinônimo de pecado perversão e morte. Os textos bíblicos se referem repetidas vezes a uma permanente luta entre os filhos da luz e os filhos da escuridão (Gomes, 2019, p. 76).

Veja-se o caso de duas de figuras sagradas: primeiramente, tomemos a descrição do Cordeiro de Deus bíblica:

Depois, eis que vi, no centro do trono, cercado pelas quatro criaturas viventes e pelos anciãos, um Cordeio em pé como se tivesse sido morto. Ele tinha sete chifres e sete olhos, que são os sete espíritos de Deus enviados a toda a Terra. Ele se aproximou e recebeu o livro da mão direita daquele que estava assentado no trono (Apocalipse 5:6-7).

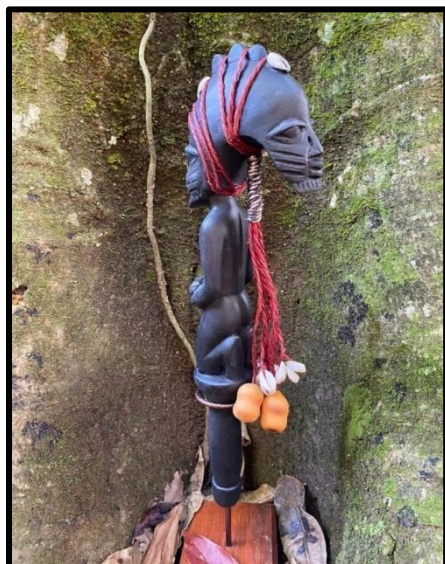
E agora vejamos a designação de Exu pelo mesmo pensamento cristão:

O chefe de todos os espíritos malignos, o mais perverso e temido é *Exu*, uma palavra que significa “o rejeitado” [...] Ele é o espírito que sozinho ou acompanhado, leva os homens a pecar e, sobretudo, excita neles paixões vergonhosas [...] É uma divindade fálica cujo culto se espalha por toda a Costa dos Escravos. O falo pode ser visto em todo lugar, em frente às coisas, nas ruas e nos espaços públicos, às vezes sozinho, porém, frequentemente, em conexão com a imagem de Legba, a quem o órgão é sagrado e tem como principal atributo a excitação sexual [...] Sonhos eróticos [...] são atribuídos a Legba, que se supõe possuir o corpo da pessoa durante o sono (Baudin; Ellis, 1890 apud Silva, 2022, p. 41-42).

Enquanto o mundo ocidental considera o Cordeiro com cornos digno de receber das mãos do próprio Criador (“da mão direita daquele que estava assentado ao trono”) o livro sagrado, considerando seus sete chifres e sete olhos como os “espíritos de Deus da Terra”; o reverendo francês P. Baudin e o militar etnógrafo inglês Afred B. Ellis trazem a figura de Exu como “chefe de todos os espíritos malignos”, figura “temida” “perversa”; o “rejeitado”,

espírito que leva os indivíduos “a pecar”, excitando-os a praticar “paixões vergonhosas”. Aos europeus, Exu é o deus fálico e que possui os homens e as mulheres durante o sono.

Imagens 13, 14 e 15 - Diferentes representações de ogôs de Exu, respectivamente



A demonização de Exu é sobretudo evidente em razão do objeto-símbolo que o caracteriza, o ogô, um bastão em formato fálico. Feito de madeira nobre, o tal cajado dá a Exu o poder de transporte (Verger, 2002, p. 39), além de se manifestar como objeto-ritual que representa a sexualidade, a virilidade, a dinâmica e a movimentação. Seja pela imagética fálica, seja pelas máscaras, seja pelo tridente, seja pela cor preta ou ainda pelo vermelho contrastante com o ébano, o mundo ocidental escolheu adorar outros deuses e entidades distintos dos africanos. Nessa escolha, os colonizadores condenaram tudo aquilo que não se parecia com seus mitos sagrados.

Se ao colonizador o ogô e os chifres de Exu causam estranhamento, o aparecimento de Iansã/Oyá em *O sumiço da Santa* segue a mesma ruptura ao pensamento colonial:

Na barra da manhã daquela quinta-feira Oyá foi vista em ruas e becos, no centro e nas aforas da cidade da Bahia, indo de axé em axé, em visita. Se, devido aos *chifres de búfalo* e ao *cuspo de fogo*, alguém a reconheceu, não revelou espanto, não fez escândalo, não se atirou a seus pés nem lhe proclamou o nome. Saudou-a com descrição, num sussurro da boca para dentro. Somente ela e mais ninguém poderia percebê-lo: Eparrei! (Amado, 2010, p. 145 – itálicos nossos).

Eis o modo como se inicia o capítulo “O ebó” – ou “a oferenda”. Aqui os chifres são uma referência ao fato de Iansã poder se transformar num búfalo. Segundo o *Itan* (lenda)

de Oyá, Ogum, o orixá dos metais, andava pela floresta quando a viu se metamorfosear no animal. Indubitavelmente, o búfalo e o fogo são sinônimos de coragem, ímpeto, força, refletindo a energia pulsante da entidade: “Eparrei!” é sua saudação:

Imagens 16 e 17 – Representações de Iansã como búfalo e com fogo, respectivamente¹²:



Adiante, em capítulo subsequente, abordaremos com mais detalhes e análises sobre o mito de Oyá em *O sumiço da Santa*. Contudo, entendemos ser importante apresentá-la como mote dessa obra amadiana uma vez que ela não se parece em nada com as “frágeis” princesas europeias tampouco com as “angelicais” e “castas” figuras do panteão patriarcal cristão. Tendo isso em mente, entendemos que a diáspora africana, entre os séculos XVI e XIX, não foi somente um deslocamento populacional, ela gerou interconexões e estranhamentos entre os povos. Uma vez que o africano se viu em terra distante da sua de origem e em uma nova condição de vida, logo entendeu que era essa uma condenação irreversível. A chegada dos povos negros ao Brasil foi marcada pela tentativa de destruição de sua identidade. E ainda que uma parte dos africanos tenha resistido para manter a força, a cultura, a crença, a alimentação, a mítica, a religiosidade e o firmamento de sua nação, um contingente colossais de africanos foi fragmentado na diáspora. Tal fragmentação permitiu ao colonizador, além de separar os parentes como forma de anular a identidade dos escravizados, também rendeu a estratégia de esmiuçar os povos para que não houvesse insurreição. Contudo, mesmo com idiomas e crenças discrepantes, a condição

¹² (Ima. 15): https://www.reddit.com/r/AfricanHistory/comments/178owmc/wearing_horns_in_african_culture/; (Ima. 16): galeria rizoma (Sindri Mendes): <https://www.instagram.com/p/DPSIQjzj9U7/>. Acesso: 02.02.2026.

escravocrata enfrentada pelos africanos, bem como as semelhanças físicas e a saída forçada da terra natal construiu, aos poucos, novas identidades. Gomes (2019) conclui que essa conexão formou uma nova nação:

O cativo separava pais e filhos, maridos e mulheres, famílias e comunidades inteiras que, na África, tinham convivido e compartilhado os mesmos costumes e crenças por muitas gerações. A identidade original do escravo era praticamente eliminada. Para trás ficavam seus laços familiares, suas convicções religiosas, seu status social, as memórias coletivas. [...] Mas nem por isso o escravo deixava de existir. O que restava dessa identidade estilhaçada pelo tráfico negreiro tinha de ser refeito na outra margem do Atlântico. O resultado foi a reconstrução de não apenas uma África no Brasil, mas de muitas Áfricas que, a rigor nunca coexistiram no continente de origem dos escravos, e também de outros e muitos Brasis, que até então inexistiam e passariam a marcar definitivamente a sociedade que temos hoje [...] (Gomes, 2019, pp. 310-311).

Uma vez sedimentada a escravidão no Brasil, estabeleceu-se a discrepância entre dominantes e dominados, pois para o colonizador era necessário submeter o cativo a condições de servidão para mantê-lo arredo ao espaço mental e social que se estruturava numa organização patriarcal. Na imposição do patriarcalismo, avultada pelo feudalismo empreendido pelo colonizador que segregou famílias, grupos e classes, sendo o Brasil, então, uma colônia agrícola, as camadas se compuseram sustentadas pela exploração das raças, não só o africano, mas também seus descendentes e miscigenados que se caracterizaram pela segregação escravocrata. Ao contrário dos Estados Unidos, cuja elite latifundiária se manteve por linhagem aristocrática familiar, Jorge Amado nos faz entender que o status do coronelismo no sul baiano ancorou suas bases por meio da produção de cacau, uma vez que um grande contingente proprietários não detinha qualificação educacional, tampouco marcas aristocráticas. Em seu icônico romance *Gabriela Cravo e Canela* (1958), lemos:

A maior parte dos coronéis não eram coronéis. Pouco, em realidade, os fazendeiros que, que começos da República e da lavoura do cacau, haviam adquirido patente de coronel da Guarda Nacional. Ficava o costume: dono de roça de mais de mil arrobas passava normalmente a receber o título que ali não implicava em mando militar e, sim, no reconhecimento da riqueza (Amado, 2002, p. 22).

Esse processo trouxe a estratificação econômica, levando o povo negro a mais um atraso social. De fato, o patriarcalismo é, de longa data, marcado na literatura de Jorge Amado. Em *Terras do sem fim*, escrito em 1941 e publicado em 1943 – mais de quarenta anos antes de *O sumiço da Santa* –, o romancista já trazia figuras como os coronéis, a

exemplo da família Badaró: “Por cima da justiça, do juiz e do promotor, do júri de cidadãos, estava a lei do gatilho, última instância da justiça em Ilhéus” (Amado, 2006, p. 201); “Sinhô Badaró está acima do bem e do mal – qualquer ordem sua é “indiscutível. Se ele manda matar há que matar [...]” (Amado, 2006, p. 62).

Dentro dessa circunstância, a colonização não freou no espaço e no tempo a tentativa de separação das raças que o próprio patriarcalismo sistematizou, ou seja, não impediu a miscigenação. Consequentemente a religião no Brasil passou por elos, tanto pertencentes aos dominadores quanto aos dominados. Gilberto Freyre, em *Sobrados e Mucambos* (1936), acredita que houve interferências que fizeram flutuar o deslocando social, trincando a hegemonia cultural:

As classes eram constituídas por dominadores ou dominados: os senhores, num extremo, os escravos no outro. E flutuantes entre aqueles elementos de caracterização de homens pela sua situação de família, de classe, ou de raça e de região, os produtos do cruzamento que desde os primeiros dias se foram verificando entre dominadores e dominados [...] e que não raro resultaram de transferências de indivíduos e até de famílias inteiras de uma classe para outra e, no plano ou no espaço social, de uma raça para outra, com desprezo da insígnias ou dos característicos biológicos e mesmo culturais do tipo étnico ou regional. De onde o vasto amalgamento verificado no Brasil e que torna duvidoso aos olhos de alguns, o caráter principalmente feudal que outros atribuem à organização patriarcal, ou tutelar, da economia e da sociedade brasileira durante a escravidão, tais as flutuações, sociais e étnicas dentro da mesma organização (Freyre, 2004, p. 474).

Para o sociólogo pernambucano, o fato de o Brasil, no período que antecedeu a República, ser um país rural trouxe uma convivência maior entre as camadas que estavam contribuindo à formação da sociedade. Ainda que, guardadas as ressalvas do propósito da colonização, as complexidades que atravessaram essa formação permitiram uma disruptura na estruturação da conjuntura patriarcal. Essa disruptura se deu no amadurecimento que fez a sociedade brasileira feudal sair da casa-grande, no espaço rural, e se mudar para os sobrados, na cidade. A desintegração dos engenhos foi a consequência desse deslocamento. Fenômeno que tornou movente o processo de miscigenação racial e deixou evidente essa miscelânea na linha divisória entre as classes à base da pirâmide. Ao mesmo tempo, regulamentando os métodos de escravização num projeto de perpetuação da escravidão, sendo o Brasil o último país das Américas a aboli-la. No entanto, o patriarcalismo permaneceu irradiante numa sociedade fragmentada em todas as partes, que não conseguia se ajustar ao multiculturalismo que se fazia ardente entre dominados e dominadores.

Diante de tal cenário, fez-se imperativo ao colonizador menosprezar a cultura e a crença do indígena e do negro. Esse é o caso de uma das personagens emblemáticas da obra: Adalgisa, a tia católica fervorosa de Manela, que nega suas origens: filha de uma mulher negra (Andreza de Iansã) e de pai espanhol (Paco Negreiro), despreza suas raízes africanas para se dedicar apenas à religião do dominante: “[...] chegava em penitência das procissões da Semana Santa da Sevilha carregando a cruz de Cristo – considerava apenas esse lado” (Amado, 2010, p. 52). A personagem considera o Candomblé lugar “onde o demônio se apossa das almas dos cristãos” (Amado, 2010, p. 77).

O Brasil patriarcal se articulou na destruição da cultura africana como forma de controle do poder. A imposição da força e do castigo ao escravizado não somente estratificou o colonizado, mas também promoveu uma supremacia que tentou institucionalizar a quase toda população negra e indígena condições de inferioridade. Ao correr do enredo, a voz narrativa revela que a mãe de Adalgisa foi iniciada no Candomblé quando estava grávida, de modo que seu bebê também passou pelo processo no ventre: “Ao descobrir, já era tarde: iaô de efún completo, cabeça raspada, corpo pintado, banhos de maionga, o encantado dentro dela [...]” (Amado, 2010, p. 233). Ainda assim, ao crescer, Adalgisa rejeita as crenças maternas, ancestrais, não só condenando suas práticas como as amaldiçoando, mantendo-se firme no propósito religioso do colonizador cristão.

Contudo, é preciso lembrar que os homens e as mulheres vindos da África tinham uma linhagem, uma história, uma guerra, um *òdù*, e consequentemente seus descendentes herdaram e continuaram dando vida as narrativas que aprenderam. Também deram ânimo às suas crenças, revoltas e resistência, recorrendo à sabedoria ancestral, aos sortilégios e às mandingas para lutar contra o dominador. Nesse sentido, Andreza de Iansã é metáfora da resistência aos preceitos ancestrais de África – desprezada pelos próprios filhos quando controlados pelo colonizador. Não por acaso, quando Iansã/Oyá sofre a transubstanciação, surge para fazer justiça e ensinar à filha de santo que a despreza (Adalgisa) aspectos como a “tolerância e a alegria” (Amado, 2010, p. 42).

Não obstante, a estrutura do racismo se desenvolveu no Brasil acorrentada à relação do controle de poder que se engessou pelo discurso da religião patriarcal. Principalmente no período em que religião e política caminhavam juntas, acirradamente. Essa estrutura era o monstro que o colonizador alimentava no porão ora como forma de opressão ao escravizado, ora ameaçando soltá-lo caso os abolicionistas pardos ou brancos comessem ganhar coro uníssono, tanto pelo fato da pressão maniqueísta que dualizava entre os dominadores e os escravizados. Sendo indispensável ao mecanismo da escravidão, a estrutura racista sedimentava as razões de sua manutenção. Por isso,

alicerçou-se na formação social a função política e religiosa que, mesmo com o fim da escravidão legal, permaneceu açoitando a herança africana e a falta de condição econômica do povo negro. Racismo no Brasil, racismo em Angola, como nos mostra o personagem Milagre, de *Mayombe*: “Eu sofri o colonialismo na carne. O meu pai foi morto pelos tugas” (Pepetela, 2019, p. 47). O guerrilheiro Sem Medo também sofre desse mal colonial, ao relatar que não pôde se casar com uma moça, no passado, por ser negro: “Não nos casamos por complicações com a família dela. O pai era um comerciante e queria que a filha casasse com um branco. Para adiantar a raça!” (Pepetela, 2019, p. 142). Os mecanismos do colonizador eram os mesmos na engrenagem escravizante.

Se dentro de uma sociedade pós-escravocrata, o negro sem amparo e com insegurança alimentar precisou conviver com o preconceito racial, que outrora era vivenciado pela cor, agora ele vem para o século XX atravessado pelo preconceito socioeconômico que o condenou as precárias condições de sobrevivência. O colonialismo dos “tugas” se ampliou na África, reverberando no Brasil. O capítulo “Escravo, animal e máquina”, de *Sobrados e mucambos*, aborda o momento em que o trabalho escravo com humanos começa a ser reforçado pelo uso de animais e mais tarde com o advento de algumas máquinas, principalmente para transporte. Isto é, reses tornam-se parceiros dos escravizados. Desses, o escravizado vê o cavalo como um ser forte e aliado. Nesse contexto os escravizados olham para São Jorge Guerreiro, montado no cavalo: o colonizador lhes conta sua história e eles o identificam como uma divindade que representa a luta. Logo, nasce a aproximação do culto a São Jorge ao culto a Ogum. Contudo, nessa dissertação nos afastamos de lugares-comuns como o “sincretismo” das raças e das religiões, tal como idealiza Freyre (2004, p. 644), uma vez que o paradigma comparatista entre os santos e os orixás foi utilizado para que os escravizados pudessem cultuar suas divindades sem que os senhores de escravos e a igreja proibissem as festas e os rituais, alinhados às datas e aos princípios cristãos.

O próprio Jorge Amado, na apresentação da primeira edição da obra, informa que *O sumiço da Santa* se trata de um “projeto de romance anunciado há cerca de vinte anos, sob o título de A Guerra dos Santos” (Amado, 1988, p. 11), anunciando o princípio motor de sua narrativa: o confronto entre o cristianismo e o animismo dos orixás. E muito embora o autor afirme que tenha “se divertido” (Amado, 1988, p. 11) ao escrever o romance, e por inúmeras vezes o duplo Santa Bárbara-lansã vigore na narrativa, afirmamos que o “sincretismo” não é tão lindo e utópico quanto aparece em discursos como o freyriano e nos do próprio autor baiano. Em África, Oyá não é Santa Bárbara, é Oyá; Ogum não é São Jorge, é Ogum. É ainda importante dizer que, durante todo o período colonial (e mesmo no Brasil República),

as práticas da tradição oral caíram na ilegalidade, de modo que a identidade dos africanos e de seus descendentes necessitou ser reafirmada na clandestinidade. Daí dizer que o “sincretismo” se tornou uma arma para se fugir da imposição cristã.

Como os recursos da mandinga eram usados pelos combatentes da escravidão, e essa era demonizada, assim como quase toda sua cultura foi impregnada de conceitos pejorativos pelos brancos, foi natural para os colonizadores adequar a religião afro-brasileira no mesmo terreno do racismo. Ou seja, tratando-se de magia aquilo que tinha uma origem preta precisava ocupar um lugar alheio, oculto, duvidoso, enganador e perverso. Argumentação que corroborou para o racismo social no Brasil pós-escravidão.

E ainda que estejamos falando em Brasil, o mesmo racismo pode ser verificado na Angola pré-independência, tomando-se como exemplo o personagem Teoria, de *Mayombe*. Por ser mestiço, sente-se preso no entrelugar, duplamente deslocado, uma vez que não é visto como “cidadão de primeira classe” português tampouco como angolano “original”: “Criança ainda, queria ser branco, para que os brancos não me chamassem negro. Homem, queria ser negro, para que os negros me não odiassem. Onde estou eu, então? [...] a minha vida é o esforço de mostrar a uns e a outros que há sempre lugar para o talvez” (Pepetela, 2019, p. 18).

A sociedade branca privilegiada – fosse no Brasil, fosse em Angola –, mesmo entendendo que o lugar das pessoas pretas não era mais na escravidão, acreditava que os descendentes de escravizados deveriam ser acomodados no subdesenvolvimento, subjugados à periferização. Isto é, com o fim da escravidão o país almejava “evoluir”, porém retrocedia na desigualdade de classes quando permitia a instalação da miséria social ao povo negro. O sociólogo Florestan Fernandes, em *O negro no mundo dos brancos*, reflete:

O preconceito racial era inerente ao modelo de relações de raça, porque era um elemento necessário para buscar as relações escravo-senhor, ou liberto-branco, uma “inferioridade natural” dos negros e no eficiente rendimento da escravidão, na subjugação dos escravos e libertos. Ao mesmo tempo, a discriminação era inerente à ordem social escravocrata e senhorial, em que eram rigorosamente prescritos o comportamento adequado, os trajes, a linguagem, as ocupações, obrigações e direitos do escravo e do liberto. A persistência dos dois elementos após a desintegração da escravidão explica-se pelo fato de não haver o sistema de classes destruído todas as estruturas do *ancien regime*, principalmente as estruturas das relações de raça. É necessário, todavia, não esquecer que esse resultado não faz parte apenas de um processo de atraso cultural. Sob o capitalismo dependente, o sistema de classes é incapaz de exercer nos países capitalistas desenvolvidos. Dos processos que se verificam conjuntamente – a modernização do arcaico e arcaização do moderno, como fator normal de integração estrutural e de evolução da sociedade. Na realidade, assim que o negro e o mulato foram predominantemente aliados da reconstrução

econômica, social e política, passaram a ser um parceiro marginal (Fernandes, 1972, pp. 71-72).

O impacto do racismo racial e social atinge inexoravelmente as religiões de matriz africana no Brasil. Quando o negro foi trazido para o Brasil, em momento nenhum se pensou nas condições que os seres escravizados ficariam acomodados. Pelo contrário, banalizou-se sua existência enquanto ser humano, preocupando-se os senhores apenas com sua serventia. Da mesma forma que após a abolição da escravatura não se planejou uma indenização para o povo oprimido: em outras palavras, o Brasil tinha dentro de si um país negro condenado ao desamparo. Seria por meio das organizações, iniciadas pelos próprios negros, que a representatividade devolveria a ele uma personalidade social, cultural e religiosa (ainda que fragmentada) até a segunda metade do século XX, momento em que o negro começava a buscar o empoderamento sem recorrer à gentileza do branco – sobretudo nos anos 1980, com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), mesma década de publicação do romance de Jorge Amado.

E no final do século XIX e início do século XX esse papel será desempenhado pelos Terreiros, grupos de capoeira, gêneros musicais e confrarias. Que também serão formas de infiltração para ocupação de lugares dominados pelos brancos e instrumentos de luta contra o racismo. A luta, porém, ganha espaço devagar, afinal foram 350 anos de escravidão. Florestan Fernandes destaca alguns agentes que fizeram o combate ao racismo caminhar:

Os fatores principais desse processo de demora sociocultural já são bem conhecidos. Numa visão retrospectiva e sintética, os aludidos fatores podem ser agrupados em quatro constelações histórico-sociais sucessivas (mas interdependente): 1º) as tendências assumidas pela transformação global da comunidade; 2º) caráter sociopático das motivações que orientam o ajustamento do “negro” à vida na cidade e à natureza anômica das formas de associação que puderam desenvolver; 3º) inocuidade da reação direta do negro e do *mulato*¹³ contra “a marginalização da gente negra; 4º) aparecimento tardio e débil de correções propriamente estruturais do padrão herdado de desigualdade social (Fernandes, 1972, p. 85).

Os fatores apontados por Florestan são indicadores pesquisados na cidade de São Paulo, porém tais apontamentos podem ser aplicados aos tentáculos do racismo em âmbito nacional. O primeiro está intrinsecamente ligado à decadência dos engenhos no Nordeste.

¹³ Informamos que, nessa pesquisa, não adotaremos a palavra “mulato(a)”, por sua conotação racista, tendo em vista que, etimologicamente, ela vem de “mula”. Contudo, Florestan Fernandes e os próprios autores aqui escolhidos – Jorge Amado e Pepetela – usam-na em vários momentos. Lembremos que os autores escrevem nas décadas de 1970, 1980, quando essa discussão ainda não era suscitada e o termo corria sem questionamentos. Assim que utilizaremos “mulato(a)” apenas em citações diretas, não a replicando em nosso texto corrido. Em seu lugar, empregamos “pardo(a)”, por ser o termo oficialmente empregado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

A vinda dos muitos senhores da casa-grande rural aos sobrados urbanos levou milhares de negros(as) a serem semiescravos na cidade e outro tanto, bem maior, a morar nos morros e nas ruas. Já o segundo apontamento é consequência do primeiro – grande parte dos negros livres legalmente, sem nenhuma indenização, aglomeraram-se formando as favelas em meio à precariedade, em condições miseráveis de existência. Em *Suor* (1934), terceiro romance publicado por Jorge Amado, revela-se a preocupação do autor com relação à pobreza vivenciada pelos ex-escravizados, a exemplo do mendigo Cabaça:

Ele também morava no 68, na Ladeira do Pelourinho e, como os ratos, era inquilino gratuito. Dormia debaixo da escada, enrolado na colcha sujíssima que o cobria havia dois anos sem ver água, a não ser quando molhava nas poças de mijo. Tinha rombos feitos por dentes de ratos (Amado, 2011, p. 19).

Os guerrilheiros de *Mayombe* sofrem o mesmo processo de pobreza e exploração, como Milagre: “A minha terra é rica em café, mas o meu pai sempre foi um pobre camponês [...]” (Pepetela, 2019, p. 34) e Muatiânvua: “O meu pai morreu tuberculoso com o trabalho das minas, um ano depois de eu nascer. [...]. Nasci no meio dos diamantes, sem os ter” (Pepetela, 2019, pp. 119-120). Tais realidades opressivas se materializam uma vez que, de acordo com Alencastro em *O trato dos viventes* (2000, p. 9), desde o final do XVI o colonialismo cria um “espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto por enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola”, dando-se a formação do Brasil e de Angola como “duas partes unidas pelo oceano” e que “se completam num só sistema de exploração”. Assim se estruturaram os países assolados pela cobiça colonial.

Voltando-se a Florestan Fernandes, o terceiro agente do racismo, no Brasil, diz respeito à falta de reação do povo negro frente ao descaso do Estado com sua gente no início do século XX – porém ele é fruto do prisma estrutural dos ex-escravizados. Primeiramente, a interseccionalidade mordaz cujo negro precisava enfrentar, nesse período, também o desmantelava na busca por direitos. Contudo, a constituição dos Terreiros de Candomblé, juntamente com associações e confrarias formadas por essas Casas de fé, já era um passo na luta por condições melhores. Ao quarto fator levantado por Florestan, cabe a culpabilização do sistema, que nunca foi eficaz em medidas assertivas para resolver a desigualdade. Sendo assim coube ao próprio povo negro, ao longo de décadas, empoderar-se e correr atrás do prejuízo do qual não foi causador.

E para o povo negro, de Terreiro, empoderar-se foi preciso a seguinte lógica: *Esù é movimento, Esù é caminho, Esù é resultado*. O movimento, como um espiral, dentro dos Terreiros, irradiou os caminhos da força para a luta e trouxe resultados para a proliferação

da cultura afro. E se no tempo da escravidão essa cultura ficou restrita às senzalas e aos quilombos, também não teve muita relevância na sociedade eurocêntrica no pós-escravidão. O candomblé, o samba, o batuque, o atabaque, a moqueca... continuaram sendo vistos como *coisa de preto* – até dos dias de hoje. Mesmo assim, no meio preto resistiu e permaneceu.

Ainda que fazendo parte maciça da população que se desenhava no Brasil, o negro e sua cultura ficaram alheios durante muitos anos na cena do país. O imperialismo europeu cumpriu com seu protocolo de colonização, conturbando e despersonalizando as crenças e costumes dos nativos e dos africanos na condição racial. Se para o colonizador o fundamento do povo que veio da África era pagão e imoral, sem base de sustentação civilizada e judaico-cristã, não caberia abrir brechas para esse dentro da conjuntura estruturada pelo sistema patriarcal, pois dessa forma não haveria resistência física ou social: “O cabedal de cultura que traz consigo da selva americana ou africana [...] é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral e que se vê reduzido seu portador”, edificado no “senhor branco” (Prado Jr., 2011, p. 289).

Como o imperialismo europeu dominava todos os setores da sociedade colonial, os fatores culturais convergiam para eurocentrismo. Naturalmente não havia espaço para a manifestação cultural do indígena e do negro no meio branco. As tradições, os costumes e as práticas articuladas entre o povo negro vão ser vistas com inferioridade, pois além de se originarem de um povo escravizado, seguiram-se no pós-escravidão, dando-lhe status de cultura marginalizada. Em outras palavras, a marginalização dos negros e negras, promovida pelo Estado, contribuiu para a intolerância cultural e religiosa em nosso país.

Entretanto, o povo negro encontrou resistência na ancestralidade, ainda que dissipada, sobretudo por meio das manifestações mí(s)tico-religiosas, que por sua vez atuaram como elo entre a origem africana e o presente na América escravocrata.

1.2 O Candomblé na viga mestre da resistência negra: interconexões Angola-Brasil

Durante os quatro séculos de escravização, as nações africanas aportaram em lugares pontuais do Brasil. Na Bahia desembarcaram negros e negras de Angola, da região do Congo, do Golfo do Benim (antigo reino Daomé); e da Costa da Guiné. Falantes de iorubá, gbe, ewê, fon, hauçá, entre outras línguas entraram em solo baiano. A comercialização de povos africanos pelos portugueses teve um primeiro grande momento

na Alta Guiné e depois em Luanda: “No terceiro momento, que vai de 1690 até o final do tráfico, 1850, tanto os portos angolanos como os portos da Costa da Mina forneceram escravos para o Brasil, havendo uma ligação estreita entre Salvador e a Costa de Mina [...]” (Souza, 2008, p. 83).

Salvador foi a cidade que mais recebeu pessoas oriundas da África. Consequentemente seus costumes, crenças e misticismos foram trazidos e preservados na construção cosmopolitana da cidade. É nesse cenário efervescente que surge a configuração dos candomblés. Pois os africanos, vindos de nações diferentes, tinham religiões particulares. E após o fim do tráfico legal em 1850, com a Lei Eusébio de Queirós, os cultos de origem africana passaram por uma nacionalização. Ainda que, elementos em amálgama dessem o toque, houve também uma sistematização do próprio negro para marcar distinções. Para o etnólogo Edison Carneiro, um dos estudiosos que conheceu os terreiros de Candomblé com intimidade, a imposição da interação entre os escravizados – prática dos colonizadores como forma de apagamento das identidades – foi a causa para as circunstâncias da unidade. Ele explica a fusão de crenças a partir do aspecto social:

O tráfico de escravos, tanto externo como interno, pode dar-nos a desejada resposta. O externo se dirigiu, sucessivamente, para três áreas africanas – Guiné, Angola e a Costa da Mina, com as circunstâncias que indicaram cada caso. O interno se produziu em todos os sentidos, em época determinadas do povoamento e da colonização do Brasil. Uma e outra das facetas do tráfico se combinaram para, sobre o denominador comum da escravidão, anular as peculiaridades nacionais das tribos africanas. [...] as cidades reuniram elementos de todas as tribos, quer agregados a camuflagem do senhor, quer trabalhando por conta própria, engajado exploração de tipo industrial. Às levas de negros chegados da África ajuntavam-se em toda parte, cada vez em proporção maior, negros crioulos, nascidos e criados no Brasil. Assim, o tráfico dispôs o campo para o intercâmbio linguístico, sexual e religioso entre escravos e ex-escravos. Deu o retoque final a concentração de negros nagôs na Bahia, em fins do século XVIII (Carneiro, 1977, pp. 17-18).

Os africanos embarcados no Golfo da Guiné vinham de duas grandes nações. Divididos por raiz ancestral, uma estratégia do colonizador, alcançaram a Bahia dois grandes grupos nigerianos: “a oeste eram chamados de jêjes, e os iorubás de região mais a leste de nagôs. Os primeiros cultuavam os voduns, ligados a ancestrais fundadores de linhagem, e os segundos os orixás mitologicamente ligados à cidade-mãe de Ifé” (Souza, 2008, p. 85). Edison Carneiro registrou em suas pesquisas a origem desses povos:

Estes candomblés vieram todos da África e só ultimamente se complicaram com a influência da mítica ameríndia e do espiritismo. O tráfico trouxe escravos de três regiões diferentes – da Guiné Portuguesa (Costa da

Malagueta), do Golfo da Guiné (a Costa da Mina, outrora dividida em Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos) e de Angola dando a volta ao continente para alcançar a Contra-Costa (Moçambique). Os pesquisadores brasileiros [...] dividem os africanos chegados ao Brasil em dois grandes grupos linguísticos, sudaneses (os da Guiné e da Costa da Mina) e bantos (Angola e Moçambique). Os da Costa da Mina desembarcaram na Bahia rumando daí para zona da mineração (Carneiro, 1977, p. 50).

Para além da Bahia, em território nacional, a maioria dos negros escravizados vieram de Angola. Entre os séculos XVI e XIX, o país africano foi o maior fornecedor de escravizados ao Brasil, provenientes sobretudo de Luanda e Benguela. Dos quase 5 milhões de escravizados que desembarcaram no país em quatro séculos de escravidão, 3,8 milhões vieram da região centro-ocidental do continente, chamada de Congo-Angola (Trans-Atlantic Slave Trade Database, 2026). Tal e qual abordamos anteriormente, o mito de Cam serviu como “justificativa” para a escravização. Em vários relatos de padres da época, constata-se afirmações de que o cativo possibilitaria a “salvação das almas dos africanos” pelos cristãos – ainda que sob o peso do escravismo:

Em 1594, um texto de origem jesuítica dava conta do grande número de escravos levados de Angola para o Brasil, para as Índias de Castela e ainda para o reino de Portugal. Nele se afirma, também, ser a quantidade de cativos obtida por meio da guerra insignificante quando comparada com a conseguida nas feiras, por transações com os autóctones. Estas feiras, existentes independentemente da presença dos europeus, podiam ser alvo de pilhagens, como informa o padre Diogo da Costa, em 1585, ao escrever que numa única feira lograram os portugueses capturar mais de quinhentas peças (Carvalho, s/d, p. 234).

As capturas nas feiras (*pumbos*) eram realizadas em Angola, sobretudo pelos *pumbeiros*: em 1656, os oficiais da câmara de Luanda lamentavam-se, em carta aos governantes, “das dificuldades financeiras dos poucos moradores da terra, considerando ser a principal causa de tal situação o facto de andarem europeus espalhados pelos *pumbos* e feiras, os quais resgatavam todas as peças” (Carvalho, s/d, p. 235). Havia ainda o problema dos tributos em escravos pagos pelos soberanos angolanos à monarquia portuguesa: “[...] desde a tomada de posse do governador Fernão de Sousa, em 1624, tinham os sobas tributários do rei português mandado 499 peças de escravos e escravas, grandes e pequenos, velhos e criança, a toda a sorte” (Carvalho, s/d, p. 239).

O fato é que fosse na costa marítima, fosse no interior da região do Congo-Angola, milhões vieram capturados como animais ao Brasil. Ao contrário do que prega a visão colonialista de que os africanos foram submetidos à escravização sem resistência, a Rainha

Ginga (1582-1663), uma das maiores soberanas africanas de todos os tempos, exímia estrategista, temida pelos portugueses, conduziu seus exércitos até os 73 anos. Angola só seria tomada após sua morte, aos oitenta e um (Cavazzi, 1965 apud Aires Franceschini, 2018, p. 546). Eis Nzinga Mbandi, a poderosa Rainha, à frente de inúmeras batalhas:

Batalha de Ngolomen-a-Kaita (nome de um soberano aliado da rainha); Batalha de Senga a Kavangaen, 1646. A rainha enfrentou 20 mil soldados portugueses, do Ngola Ari de Kabuko já Ndonga e encapasseiros (soldados africanos com armas de fogo). A rainha aliou-se com os sobas Ifamuto e Kakulo Kayenda. A rainha foi derrotada; Batalha de Lumbo em terra de Kakulo Kahoji. A rainha contou com o apoio do Ntotila Nkanga a Lukeni, os portugueses foram derrotados; Batalha de Ilamba a 1 de agosto de 1648 contra o exército de Luanda. Morreram todos os oficiais portugueses, o capitão-mor Filipe Ngola Ari, filho do Ngola, rei do Ndongo; Batalha de Wandu, onde os portugueses foram igualmente esmagados (Kwononoka, 2014, p. 65 apud Aires Franceschini, 2018, p. 551).

Importa-nos essa informação uma vez que a maioria dos brasileiros de descendência africana são filhos da Ginga, filhos bantus que lutaram contra a escravidão. Nada de passividade do outro lado do Atlântico. E é dessa região que escreve Pepetela, um dos maiores escritores angolanos da contemporaneidade. *Mayombe*, o romance aqui estudado, tece considerações históricas sobre a Angola pré-Independência, no período de lutas pela libertação contra os portugueses, em 1975. O livro, por entre as várias vozes narrativas que se entrecruzam, aborda desde as batalhas por liberdade às próprias rivalidades étnicas no território, entre elas os kikongos, os ovimbundos e os kimbundos: “A que tribo pertence a língua portuguesa? Eu sou o que é posto de lado porque não seguiu o sangue da mãe kimbundo ou o sangue do pai umbundo” (Pepetela, 2019, p. 138).

Não obstante, temos dois grupos étnicos a serem aqui estudados: os bantus angolanos, esparramados em boa parte do território nacional; e os iorubás, provenientes da África Ocidental, concentrados na Bahia, em Pernambuco e no Maranhão. Em Salvador e por todo estado da Bahia, os iorubás ficaram marcados como nagôs e os daomeanos como jêjes. Mariana de Mello e Souza explica que a ancestralidade para os povos de origem iorubá como daomeano tem relevância no organograma das relações com sistemas de interação e nos desígnios humanos.

Os orixás e voduns são entidades ancestrais e heróis divinizados fundadores de linhagens, reinos e cidades-estado sendo não só a origem da organização social e política, como aqueles que orienta toda ação do homem em sua vida terrena [...]. Também se comunicam por meio de sacerdotes que, ao serem por eles possuídos, lhes permitem entrar em contato direto com quem os consulta em busca de orientação e solução para os mais diversos problemas. No século XVIII as cerimônias desse tipo eram

chamadas de calundus; a partir do século XIX elas passaram a ser chamadas de candomblé e seus líderes ficaram conhecidos como pais e, principalmente, mães-de-santo, sendo o santo o nome genérico, de nítida influência católica, dado à entidade incorporada durante a possessão à qual o culto é dirigido (Souza, 2008, p. 115).

Mariana de Mello Souza nos apresenta como foi chamado o candomblé no seu momento de configuração no Brasil, mais especificamente em Salvador. A partir dessa citação podemos entender que o Candomblé iorubano não só orientava o espiritual de seus adeptos, como também lhes demandava condutas de relacionamentos. No caso do rito nagô, houve uma conduta política para reagrupar crenças e poder manter a ancestralidade com o culto aos orixás. Mesmo a nação de *alaketu* (proveniente do Reino de Queto, atual Benim), de raiz nigeriana, precisou correr gira para dentro do *xirê* (roda de dança para se invocar as entidades) a fim de manifestar deuses que na África eram cultuados separadamente, em regiões diferentes. Assim que no Brasil os elementos do Candomblé se refletiram em amálgama no mesmo espaço do terreiro, onde se assentaram diversas divindades e povos de língua e costumes desiguais. Aqui, entenderam-se e completaram-se. Edison Carneiro observa a disruptura dentro da aglomeração de crenças:

Com efeito os candomblés sudaneses se dividiram em várias nações (kêto, ijexá, alakêto, muçurumim etc.). Nem mesmo a designação de *caboclo* pode servir para os candomblés ameríndios, pois que estes candomblés são formas degredadas dos candomblés jêje-nagôs e às vezes também dos malês e dos bantos. [...] os candomblés de Angola só diferenciam do jêje-nagô por particularidades relativamente sem importância de ritual, de toque, de dança, às vezes de língua. [...] ora mais, ora menos, se pode notar a influência religiosa dos negros de Yorubá (Carneiro, 1977, p. 52-53).

Para o pesquisador, houve influência iorubá nas ramificações religiosas que foram se configurando na Bahia, mesmo algumas nações mantendo suas características específicas. Entende-se que a unidade que o colonizador tentou dissipar, temendo insurreições, contribuiu para a formação de comunidades imprevistas, ainda que havendo divergências de língua, e com a necessidade de criar um sincretismo como subterfúgio para continuidade dos cultos afros. O mesmo se deu no Candomblé de origem bantu (povos *kongo* e *mbundu*), com a presença dos inquices (*nkisis*: entidades). Raul Altuna, em *A cultura tradicional banto* (1985, pp. 58-61), discorre que a religião desse povo se baseava em grupos divididos entre o mundo imaterial (invisível) e o visível. No invisível estavam a divindade suprema, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. Já no visível estavam os reis, chefes, clãs, sacerdotes, anciãos, seres, animais, vegetais, minerais e

astros. O animismo que compreende a interação entre os dois mundos está presente em *Mayombe*, a todo momento, a começar pelo próprio título:

O título *Mayombe* assume, na narrativa, significações plurívocas que o tornam um sema conotativamente privilegiado. Floresta tropical da região de Cabinda, metonimicamente representa o coração de Angola, o umbigo ancestral da africanidade a ser recuperada. Segundo o poema “Sensemayá”, de Nicolás Guillén, “Mayombe” é um “*canto para matar una culebra*”; remete, assim, também a práticas religiosas africanas, pois o termo, original do Congo, significa “feitiço”, “macumba”, sendo o “mayombero” uma espécie de xamã [...] (Secco, 1994, p. 132).

Particularmente, a religião Palo Mayombe, de origem afro-cubana, liga-se à floresta do romance uma vez que “palo” se refere às “árvores” onde habitam os espíritos e as entidades, conhecidos como *ampungos*. As equivalências entre os *ampungos* e os orixás iorubanos compreendem *Mariguanda* (guardiã do portal entre a vida e a morte), associada a *Iansã*; *Nkuyu* (espírito das florestas e dos caminhos), associado a *Exu*; *Má Lango*, também conhecida como *Mama Kalunga*, deusa das águas e da fertilidade, o equivalente a *Iemanjá*; *Sarabanda*, orixá da força, equivalente a *Ogum*, entre várias outras divindades, como explica a socióloga cubana Lydia Cabrera em *Reglas de Congo: Mayombe Palo Monte* (2000). Contudo, o próprio Pepetela mescla elementos da mítica dos *ampungos* Mayombe e dos iniquices do Candomblé bantu (*Nkosi Mukumbi* é o inquite do ferro, similar a *Ogum*) aos orixás iorubanos, como ele mesmo apresenta na epígrafe de sua narrativa (como já visto na Introdução): “Vou contar a história de *Ogum*, o Prometeu africano” (Pepetela, 2019, s./p.). Ainda, Pepetela chama o orixá de “Prometeu africano”, tecendo metáfora ao mito grego, que aparece pela primeira vez na *Teogonia*, de Hesíodo, versos 507 a 616, escrita em fins do século VIII a. C. Nela, temos a figura do titã defensor da humanidade, famoso por roubar o fogo sagrado dos deuses para dá-lo aos mortais como forma de lhes proporcionar inteligência, conhecimento, desenvolvimento e habilidades tecnológicas (Hesíodo, 1991).

No Brasil, *As religiões africanas no Brasil* (1971), do sociólogo francês Roger Bastide, foi um divisor de águas quanto aos estudos sobre religiosidade e africanização, resgatando as transformações sociais e econômicas que atravessaram a vida dos povos africanos e consequentemente as religiões e a convicção de suas crenças, trazendo ainda as variações estruturais que as influenciaram, principalmente na colonização da América. Bastide (1973) chama atenção para a configuração do culto aos deuses africanos no Brasil, tal qual registra como diferentes nações e ritos precisaram se ressignificar para dar continuidade ao culto da ancestralidade:

Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu ou Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades “negras” do litoral, era impossível para cada “nação”, bem menos numerosa, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão pois, tornar-se reduzida imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô, e outra para Omolu, teremos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, as filhas de Xangô, etc. Por conseguinte, temos a concentração da África na seita [...]. Por outro lado, quando as seitas africanas foram criadas pelos negros livres os ancestrais familiares aí puderam se introduzir ao lado das divindades da natureza (Bastide, 1973, p. 90).

O livro de Bastide (1973) também faz alusão à guerrilha do negro contra a exploração, a tortura e o cativeiro. Para ele, a religião teve um protagonismo revolucionário no combate à escravidão. Entretanto, a religião do colonizador persistia na dominação e na domesticação. Mesmo diante de tal cenário, os negros escravizados buscaram um meio de manter acesa a chama de suas crenças. O legado das raízes africanas às religiões afro-brasileiras, compreendendo a necessidade da aglomeração como forma de resistência, colocando todos na mesma canastra, é um dos princípios mestres do Candomblé.

Os povos africanos viram por meio da religiosidade um alinhamento para recuperar a ancestralidade, como se fazia nas Áfricas iorubana e bantu. Com a imposição dos dogmas do colonizador, sobretudo os da religião patriarcal, alguns símbolos e liturgias foram recolhidos e adaptados por alguns segmentos do Candomblé. Esta incorporação serviu de simulacro para a continuidade da manifestação ritualística, principalmente nos centros urbanos onde começavam a surgir as confrarias de negros e negras. Numa sociedade de estrutura escravagista a formação das confrarias, algumas compactuando com o protocolo do catolicismo romano, permitiu ao negro a sobrevivência das crenças africanas e a configuração do Candomblé, cujo papel foi fundamental na luta contra a violência do colonizador, tanto na construção de insurreições como na utilização de sortilégios. Em *O sumiço da Santa*, os rituais iorubanos se prolongam, capítulo após capítulo, como nas saudações, nos *itans* (narrativas lendárias), nos toques de atabaques e na cantiga dos pontos, a exemplo de quando Iansã entra no terreiro de Mãe Menininha:

laloιά é du aná tá
ai mi arê areê
laloιά é du aná tá
ai mi arê areê
ô lindé bochirê
é laloιά
é laloιά ô ô (Amado, 2010, p. 24).

Roger Bastide (1973) ainda registra que os africanos e seus descendentes recorriam muitas vezes ao conhecimento das mandingas e ao natural para combater seus algozes. O sociólogo francês refere-se a feitiçaria e a ervas venenosas usadas como armas para enfrentar o opressor. Se na África as divindades eram cultuadas para trazer fertilidades às mulheres, prosperidade para agricultura, no Brasil o candomblé rendeu oferendas e súplicas aos deuses para que ajudassem os escravizados na briga contra o colonizador:

O negro não podia defender-se materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos; refugiou-se, pois, nos valores místicos, os únicos que não lhe podiam arrebatá-lo. Foi ao combate com as únicas armas que lhe restavam, a magia de seus feiticeiros e a mana de suas divindades guerreiras. [...] Em compensação, a figura de Ogum, o deus da guerra, de Xangô o deus da justiça, o de Exu o deus da vingança, toma lugar cada vez mais considerável na cogitação dos escravos, mas transformando-se: Ogum deixará de ser patrono dos ferreiros ou o protetor dos instrumentos agrícolas de ferro. Exu não manterá, senão dificilmente, seu caráter de divindade da ordem cósmica para ocupar antes de tudo a regência da ordem social, mais exatamente, para lutar contra a desordem de uma sociedade de exploração racial (Bastide, 1973, p. 97).

O pesquisador francês alenta em sua obra o impulso que direcionou a luta contra a escravidão, ou seja, a religião. O negro escravizado encontrava meio de fugas, porém muitas vezes não conseguia ir tão longe sendo recapturado ou se perdendo no meio da mata. Até o momento em que a fuga passa de uma ação individual para o coletivo. É nesse instante que a religião surge como elo incentivador para unir os que se revoltavam: “Mas, para poder passar do ódio individual à resistência coletiva, era preciso evidentemente uma espécie de catalisador comum. Logo a religião foi precisamente esse catalisador” (Bastide, 1973, p. 118). Quando o negro entende que a fuga era uma arma de resistência, e mais tarde se aliando a outros, conseguia ter mais êxito. Começam-se a formar os grupos de fugitivos que se organizavam e ocupavam espaços longe dos lugares escravocratas. Esses espaços e grupos logo se tornavam quilombos e locais de manifestação religiosa. Embora o colonizador promovia estrategicamente a junção de povos africanos de diferentes lugares para que se confundissem, o desejo de fugir da escravização era um fator em comum. O baluarte que definiu a amarração dos ideais nesses levantes foi a crença na ancestralidade “Nessas repúblicas negras [...] os antigos costumes tribais ressuscitavam [...] a passagem do individual ao coletivo se faz, ao menos em parte, sob a égide da religião” (Bastide, 1973, p. 118).

Em *O sumiço da Santa*, a mí(s)tica-religiosa vem, como forma de conhecimento, também em forma de oralidade. O escritor, dramaturgo e professor queniano Ngũgĩ wa Thiong’O, em *Decolonising the mind: The politics of Language in African Literature* (1981),

discorre que seu povo “emprestou fortemente formas da narrativa oral, particularmente as fábulas, os provérbios, as canções e a tradição completa da poética do elogio individual e coletivo”¹⁴ (p. 77, trad. nossa). De fato, a oralidade está presente em todos os espaços, seja na cultura iorubana, seja na bantu. A tradição oral, aos povos de origem africana, compreende a transmissão de narrativas míticas, das mais diversas, como ações de transmissão da memória. Eis um exemplo dessa oralidade no romance amadiano:

Contam os antigos, ouvi de minha avó, negra gunci, que Oxalá saiu um dia percorrendo as terras de seu reino e dos reinos de seus três filhos, Xangô, Oxóssi, Ogum, para saber como vivia o povo, na intenção de corrigir injustiças e castigar os maus. Para não ser reconhecido, cobriu o corpo com trapos de mendigo e partiu a perguntar. Não percorreu muito caminho: acusado de vadiagem, levaram-no preso e o espancaram. Por suspeito meteram-no no xilindró, ignorado, viveu anos inteiros, na solidão e na sujeira (Amado, 2010, p. 37).

A retomada da África no Brasil vai se dar nos nichos onde os escravizados fujões se escondiam. Quanto mais o rebelde conhecia seu espaço de liberdade, mais ele se adaptava a criação e apropriação do lugar. Ou seja, de um grupo pequeno de fugitivos a uma nova sociedade, o negro constituía um pequeno reino africano em solo brasileiro, com a associação de confrarias separadas dos brancos para que se formasse uma sociedade negra. Tais confrarias se organizavam, também entorno do místico conforme o elo com o sagrado. Este impôs uma estrutura hierárquica no comando daquelas sociedades. Para Bastide (1973), a construção da comunidade religiosa africana/brasileira precisa ser observada a partir da junção, antes fragmentada pela colonização e também da formação interna dentro dessas novas sociedades.

As religiões afro-brasileiras não podem ser compreendidas a não ser se as examinarmos, como tentamos fazer simultaneamente sob esta dupla perspectiva; de um lado, elas exprimem certo efeito do dualismo estrutural senhores-escravos, são modificadas pela luta das cores e refletem a estrutura da sociedade global; de outro, em consequência da divisão das grandes classes em grupos de interesses ou de crenças diferentes, formam o ponto inicial de uma nova estrutura de classe de negros; são elas mesmas criadoras de formas sociais. Todavia, esta organização africana que se introduziu na sociedade global e é protegida pela distância social entre as cores, aí se desenvolve como quisto, permanece do mesmo modo mergulhado num mundo novo. Um mundo em que dominam os valores culturais, as representações coletivas dos brancos. Dessa maneira, vai haver, e é o que reteremos no culturalismo, puras trocas de civilizações se processando num mesmo nível de realidade sociológica, independentemente dos efeitos, das pressões ou das reações das estruturas sociais. De fato, eram os mesmos escravos batizados pelo

¹⁴ Trecho original: “[...] borrowed heavily from forms of oral narrative, particularly the fable, proverbs, songs and the whole tradition of poetic self-praise or praise of others”.

capelão que celebravam seus tantãs no pátio da senzala; eram os mesmos negros urbanos que simultaneamente eram membros das confrarias do Rosário e fiéis do calundu (Bastide, 1973, p. 227).

Outro exemplo dessa fragmentação de celebrações mí(s)ticas presente na ampla literatura de Jorge Amado está bem marcado em falas do personagem Pedro Archanjo, de *Tenda dos milagres* (1969). Capoeirista, bedel¹⁵ da Faculdade de Medicina, boêmio, *ojuobá*¹⁶ no Candomblé. Fruto da “mistura de raças e de homens”, ele mesmo a admitir que “tudo está misturado na Bahia”, do “adro de Jesus” à conexão com o “Terreiro de Oxalá” (Amado, 1970, pp. 317-318). O personagem considera “o samba de roda, os afoxés, os atabaques, os berimbaus” como autênticos “bens do povo” (Amado, 1970, p. 317). Ele ainda prevê que, um dia, manifestações culturais como a capoeira, as músicas e as danças africanas serão celebradas: “tudo já terá se misturado por completo e o que hoje é mistério e luta de gente pobre, roda de negros e mestiços, música proibida, dança ilegal [...] tudo isto será a festa do povo brasileiro”. Pedro complementa: “um dia os orixás dançarão nos palcos” (Amado, 1970, p. 318).

Nesse cenário, Bastide (1973) assertivamente aponta que as religiões africanas, configuradas no Brasil, precisam ser vistas por duas óticas. A primeira diz respeito diretamente à estrutura da escravidão. Como as crenças místicas africanas não tinham liberdade de expressão, foi necessário criar um diálogo sistematizado que permitisse ao negro sua prática religiosa. Sob a perseguição do colonizador não era possível cultuar os deuses e ancestrais, como se fazia, por exemplo, em Angola, Daomé, Nigéria. Com isso vemos a interferência eurocêntrica na estruturação do Candomblé ainda no período escravocrata. A segunda observação de Bastide traz à tona a questão racial que gerou inferiorização e fez o negro se dividir em classes. A análise do sociólogo francês nos revela porque ainda hoje o candomblé, em suas diferentes nações, é visto, pela sociedade colonizadora, como uma religião sem filosofia de discernimento ou com rasa fundamentação sociológica, motivo pelo qual, supostamente, seus adeptos também precisariam participar da liturgia da Igreja de Roma.

Por outro lado, Bastide (1943) ressalta que tais organizações religiosas mantêm uma matriz original, pois o colonizador, inicialmente, não tinha interesse na cultura alheia:

¹⁵ Antigamente, o bedel era o funcionário responsável por manter a disciplina dos alunos.

¹⁶ *Ojuobá* (ou *Ojú Ọba*), expressão iorubá que significa “olhos do rei” ou “olhos de Xangô”, é um cargo de confiança no Candomblé, responsável por mediar assuntos políticos e internos do terreiro.

Para Bastide, as religiões africanas sofreram os efeitos das modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre; transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorrem. Para Bastide, nas capitais litorâneas do Nordeste, as religiões africanas puderam se organizar e acomodar, pois estavam mergulhadas, no segundo julgamento, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas – aproximando, portanto, daqueles valores predominantes nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infraestrutura que sustenta esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravos e das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro que aqui separou etnias, coibiu a formação de famílias e não permitiu a permanência da ordem social africana. O surgimento dos candomblés espelharia, então, a tentativa de reconstituição desta ordem (Silva, 1995, pp. 45-46).

O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva expõe a restauração que o Candomblé faz ao povo descendente de africanos, que, por conta da escravidão perdeu o diagrama de suas relações hierárquicas. Quando Silva (1995) se refere ao julgamento do colonizador pré-capitalista, toca na manutenção social viva dentro dos Terreiros. Espaço onde tudo é compartilhado entre seus, prática que já se procurava recuperar nos quilombos, mas na religião africana reconfigurada no Brasil, isso fez parte da comunidade. Se voltarmos à etimologia do termo, *quilombo* (quimbundo) ou *ochilombo* (umbundo), “é um conceito próprio dos africanos bantos¹⁷”, tanto demarcando o “povo que vive neste lugar; as várias etnias que o compõe” quanto manifestações populares tais “festas de rua” (Lope; Siqueira; Nascimento, 1987, pp. 27-28). Assim que tanto aos povos iorubás quanto bantus a noção de quilombo como espaço libertário compartilhado vai além da reduzida pelo Conselho Ultramarino de 1740, que definia quilombo como “toda habitação de negros fugidos que pass[assem] de cinco, em parte desprovida, ainda que não t[ivessem] ranchos levantados nem se ach[assem] pilões neles” (Reis; Gomes, 1996, p. 24). Duas instâncias, duas definições: ao poder colonizador, quilombo não passava de um conceito reduzido à junção de escravos fugitivos e sua precária condição habitacional. Já aos africanos, quilombo é união de sentido libertário, resistência, ancestralidade.

Em polo oposto do que aconteceu – ao menos, inicialmente – no espalho libertário das senzalas, o caminho que os escravizados nas senzalas (e seus descendentes) encontraram, para manter a chama de suas crenças acesas, foi a necessidade de absolver elementos da religião do colonizador. Durante muitos anos a manifestação religiosa com cerimônias, rituais e fundamentos africanos precisou, além de manipular a magia, também

¹⁷ Nesse trabalho, as referências aos bantos/bantus são grafadas de dois modos: com “u”, por nós, por seu sentido geral de povo africano; e com “o”, nas citações, do modo aportuguesado.

manipular as adversidades. Dentre elas, enfrentar o inimigo colonizador que não aceitava outra orientação que não fosse a apostólica. Durante essa época os negros encontraram um caminho para manifestar suas crenças em meio a perseguição e imposição do colonialismo. Os escravizados começaram a associar os deuses e divindades de origem africana com os santos e santas católicos. Por meio de algumas características e principalmente pelo arquétipo. Esta assimilação, convencionou-se ao Brasil branco chamar de “sincretismo”. O vocábulo é bonito, mas o que significou para o dia a dia do povo preto? E o que de fato foi o sincretismo? Para o médico e antropólogo recifense Valdemar Valente, o “sincretismo” contribuiu para ao dinamismo da manifestação religiosa vinda da África:

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Símiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias. [...] O sincretismo abrange, no seu desenvolvimento como processo de aproximação cultural, e na sua função de prevenir, reduzir ou anular os conflitos, duas fases que, ao nosso ver, se podem comparar aos processos de acomodação e assimilação (Valente, 1976, pp.11-12).

Em *O sumiço da Santa*, uma ilustração dessa assimilação descrita por Valente (1976) se encontra no cenário da Festa do Bonfim, quando Manela, já livre das amarras da tia, vestida de baiana, volta-se à sua origem negada¹⁸. Ali se dá o rito de purificação que cultua o Oxalá, o Grande Orixá (equivalente a Jesus no panteão cristão), nas escadarias da basílica católica, uma vez que, nos tempos antigos, a igreja era lavada: “celebrava-se Oxalá no altar de Jesus”. E tal e qual Pedro Arcanjo em *Tenda dos milagres*, a voz narrativa expressa que “um dia voltará a ser assim”. O sincretismo, porém, é antigo, tendo em vista que a festa do Nosso Senhor do Bonfim seria em decorrência de um “voto de um naufrago aflito” proveniente de Portugal, ao passo que Oxalá veio da costa africana “no lombo de sangue de um escravo”, de modo que “aí se confundem, são uma única divindade brasileira” (Amado, 2010, pp. 50-62. Outro exemplo de personagem aliado ao “sincretismo” entre as religiões é o Padre Abelardo, descrito como um religioso honrado, defensor dos sem-terra, pertencente à igreja dos pobres, que sobe em um trio elétrico e participa do Carnaval, bem como se mostra curioso para assistir a uma festa de Candomblé, sem preconceito.

¹⁸ Filha de Dolores, morta em um acidente de automóvel com o marido, deixaram na orfandade as filhas Manela e Marieta, adotadas pelas tias: ao passo que Gildete (feita no Candomblé) criou Marieta, a católica radical Adalgisa foi responsável pela educação radical de Manela que volta e meia lhe bate, chegando a surrá-la com uma taca de couro.

Contudo, um dos mais fortes exemplos de sincretismo proposto por Jorge Amado em seu romance se dá quando Iansã – reconhecida pelo duplo Bárbara (cristã) Oyá (iorubá) – visita e dança em conventos:

na rota dos conventos e dos terreiros e em todos eles, negrabranca, brancanegra, Bárbara Oyá desceu do barco e demorou em terra. No Convento do Desterro, dançou com Vilhena no baile frascário de freiras e fidalgos [...]. No Convento das Arrependidas, carpiu com as descabaçadas em vésperas e matinas, horas canônicas (Amado, 2010, p. 251).

No passado, o sincretismo ainda ressoava dentro dos terreiros afro-brasileiros, porém na contemporaneidade, para muitos sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé, já não precisa das amarras do cristianismo para se manter. Também é preciso ressaltar que o termo “sincretismo” foi institucionalizado pelos estudiosos do século XX. Quando estes voltaram à história da escravidão no Brasil. Por isso, há que se perguntar: até que momento ainda é preciso usar essa nomenclatura? Ou melhor, o candomblé ainda precisa do sincretismo? O que aconteceria se uma pessoa não candomblecista fosse conhecer um Terreiro e não visse lá uma imagem muito conhecida de Jesus Cristo?

É preciso lembrar que uma parte das casas de Asê tem no seu barracão, no andar de seus altares, imagens de santos católicos e representações das divindades africanas. Uma vez que a *chama dos altares* ilumina deidades de segmentos diferentes, mas reunidas na mesma linha energética, acredita-se que essa confluência mais reafirma do que descaracteriza a religião. Todavia esse tema ainda divide o povo de santo. Na II Conferência Mundial dos Orixás e Cultura, realizada em julho de 1983, em Salvador, Mãe Stella de Osossi, ialorixá do Ilê Asê Opô Afonjá; Mãe Menininha do Gantois; mais Tete de Iansã, Olga de Alaketu e Nicinha de Bogum assinaram uma carta aberta ao público e concluíram, entre outras manifestações, reivindicações e posicionamentos que “[...] o sincretismo foi necessário para sobrevivência; agora, em suas decorrências e manifestações públicas [...] nos descaracterizam como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclórica, turismo” (Consorte, 1999, pp. 89-90). Não se pretende aqui, nem se poderia, esgotar a discussão, somente foi trazida à luz, porque faz parte da história da formação do candomblé no Brasil. Ainda recorrendo a Valdemar Valente, entendendo que o sincretismo colaborou para fazer a *puxada, o xaréu*, de homens e mulheres cultos para os estudos antropológicos da religiosidade africana, vemos que ele analisa o sincretismo como uma prática que também foi modulada com a configuração do Candomblé.

Os negros se mostravam, aos seus senhores e aos missionários, convertidos à religião cristã. Mas, apenas, aparentemente. Na realidade, conservavam vivo o seu apegado fetichismo. Posteriormente, e até os nossos dias, outro fato contribuiu para incentivar e dar a obra de acomodação novos aspectos: foi a pressão que a polícia começou a exercer sobre a religião dos terreiros. A perseguição policial foi por vezes tremenda e devastadora. E a *técnica mais eficiente* utilizada pelos negros, pelos seus descendentes e pelos mulatos que adotavam as seitas africanas e que ainda não tinham chegado a verdadeira fase da assimilação da religião cristã, foi a do disfarce. *Disfarce* que se desenvolveu mais no sentido da mescla, da acomodação. Processo mais à mão e capaz e de resolver a situação do conflito em que se encontravam. O caminho a seguir era misturar o fetichismo com o catolicismo. Deste modo, resguardaram-se contra o perigo do desajustamento e escaparam das consequentes sanções. Mesmo assim, muitos candomblés tiveram que fechar, porque o disfarce não conseguiu ludibriar inteiramente a ação da polícia. Alguns tentaram encobrir-se sob os rótulos de clubes carnavalesco, maracatus, caboclinhos e bumbas-meu-boi. (Valente, 1976, p. 69 – itálicos nossos).

Notemos os grifos da citação: Valente (1976) utiliza o “sincretismo” como “técnica mais eficiente” para manifestar sua verdadeira religiosidade sem censura ou perseguição. O autor ainda adota o substantivo “disfarce” no sentido de empregar a fé cristã como roupagem para esconder sua mí(s)tica original, proibida, demonizada. Valente (1976) discorre que os negros, afugentados por praticarem sua crença, encontraram na assimilação dos santos católicos com os orixás um caminho para fazer um inventário do candomblé no Brasil. O “disfarce” foi usado num momento em que os Terreiros e seus barracões estavam se edificando. Foi também um pouco de artifício “malandro” do povo de santo – em se tratando de malandragem é sempre bom lembrar que se trata de uma característica do arquétipo de Seu Zé Pilintra, o padrinho, guia espiritual incorporado em boa parte das religiões afro-brasileiras. E aquilo que era uma forma de burlar a perseguição acabou se tornando um fator onipresente nas casas da Asê no decorrer do século XX. Como já falado, há uma corrente de babalorixás e ialorixás que buscam se desvencilhar do que a branquitude convencionou chamar de “sincretismo”, sobretudo porque, ainda na contemporaneidade o preconceito e a violência contra os Terreiros continuam, principalmente àqueles que mantêm suas práticas mais ocultas, como as casas de Quimbanda. Enquanto algumas casas de Umbanda trazem representações de seres beatificados pela Igreja em seus espaços sagrados, a Quimbanda nega-se a se apropriar do sincretismo. Há até aqueles que dizem que a Umbanda é uma religião afro-brasileira que mexe com o “bem”, com a “mesa branca”, posicionamento esse que contribui para a intolerância com as nações mais ancestrais.

E ainda que a ancestralidade quimbanda seja proveniente do povo bantu, é preciso dizer que muito da origem do Candomblé angolano se perdeu antes mesmo da travessia. Isso se deu, segundo a visão de Miller (1988, pp. 22-28), em razão das secas e impacto demográfico que elas tiveram sob as populações da região Congo-Angola. Ciclos de fome, epidemias e alta mortalidade são bastante documentados nessa área, levando à oscilação periódica da população. De modo que os escravizados que acabavam nas mãos dos traficantes europeus no litoral provinham, em grande escala, do interior, fugindo da morte. Ao deixarem sua terra natal, os refugiados da seca deixavam também seus costumes, sua religião, sua história.

No Brasil, contudo, um ponto importante ao firmamento do Candomblé, e que colaborou para a formação dos Terreiros, em suas diversas nações, em Salvador, é o fato desta cidade ser porto de milhões de negros para a escravidão, que também a transformou numa cidade preta, e a acumulação de nichos onde os africanos e seus descendentes buscariam a África, a ancestralidade e as filosofias que trouxeram nos navios negreiros.

A vida no negro na Bahia, lentamente, sofreu mudanças, principalmente no final do século XIX, quando muitos já podiam comprar a alforria. Nesse momento, que coincide com a configuração estrutural do Terreiros nos espaços rurais e urbanos de Salvador, teremos uma projeção mais transversal do povo preto. Se no maior período da escravidão em que os africanos serviam ao trabalho rural, quando se deslocam ao espaço urbano, mesmo na condição de escravos domésticos, eles e elas conseguem expressar, de modo mais potente, de forma individual ou em agrupamentos, seu legado cultural e ancestral. Tal conjectura ajudou na formação dos Terreiros, ainda que vistos isoladamente pelos brancos cristãos. Logo, a cidade de Salvador seria o centro das manifestações religiosas de matriz africana. O historiador Luiz Viana Filho argumenta que a Bahia fomentou a ascensão do negro:

A Bahia enchera-se de pretos forros, que, de mistura com escravos, assustavam a cidade com seus cânticos e as suas festas. Fizeram mesmo o seus "Reinados", que preocupavam Lisboa e sobre os quais já fora chamada a atenção do Conde de Sabugosa. À proporção que a cidade crescia, também crescia a proporção de escravos. Já não eram apenas empregados domésticos, para o cuidado das roças, para o transporte das cadeirinhas. Inventaram-se para o negro uma nova modalidade de exploração econômica, mais direta. Punham-no, na rua, "de ganho". Distribuído por várias atividades, carregador, doceiro, cozinheiro, alfaiate, sapateiro, ia ganhar para o dono a remuneração paga pelos seus serviços. Havia também os que se obrigavam a uma contribuição diária ou semanal fixa para o Senhor. O que excedesse seria deles. Eram as sobras com que iriam comprar mais tarde a alforria [...] (Viana Filho, 1976, pp. 99-100).

O negro alforriado ainda era muito perseguido e policiado no final do século XIX e início do século XX, porém a própria articulação que formava o comércio, a manufatura, a identificação entre as nações jogou foros e escravizados para uma motivação heterodoxa. A escravidão urbana era diferente da rural, protagonizam-se muitos pretos em Salvador: havia os que se destacavam pelo trabalho especializado e outros que chamavam atenção por algum aspecto eloquente – condições que na lavoura não tinham repercussão. Já na cidade muitos puderam rebater a suposta inferioridade que o colonizador lhes atribuía. Essas atribuições, ao mesmo tempo em que isolavam os grupos negros, também lhes garantia maior autonomia. Luiz Viana Filho aponta essa iniciativa e a menos interferência do colonizador na correlação entre os pretos em Salvador:

Na vida da cidade o negro mais facilmente se integrava no ambiente novo em que teria de viver. Bastava a maior aglomeração de negros para facilitar-lhe a interação social, ensinando-lhe costumes a que iria ter de se adaptar. Pelas ruas da antiga capital brasileira expandiam o gênio alegre e conversador, promovendo diversões em que reviviam saudades da terra distante, sambas, batucadas, cacumbis, reis congos, festas totêmicas, de tudo se encontrava nas vielas da Bahia. A maior condensação do elemento negro permitia que vivessem relativamente isolados da população branca, de números reduzido, e que a princípio assistia de longe, com menor aproximação do que nas fazendas, a esses festejos, que não podiam compreender (Viana Filho, 1976, pp. 100-101).

Luiz Viana Filho dá ênfase ao aspecto festeiro do povo preto. O Candomblé tem na sua essência esse traço totêmico, haja vista que no Terreiro boa parte dos eventos são realizados com danças, movimentos, comidas, muitas cores e harmonização. O fato de Salvador ter se tornado a cidade mãe das religiões afro-brasileiras está primeiramente ligado ao contingente de africanos que ali chegaram, mas também ao empoderamento que os negros conseguiram em seus agrupamentos. Tanto na zona urbana, no recôncavo e mais tarde nos espaços rurais. As demonstrações festivas, naqueles redutos, eram também uma forma de resistência religiosa e cultural. Até o ponto em que os atabaques dos Terreiros ganham as ruas no Carnaval. Se os portugueses tinham “a chave para o tráfico”, como lemos Pepetela em *A gloriosa família* (1999, p. 22), os africanos que se assentaram no Brasil e aqui conservaram sua origem tinham a chave para a vida, a mí(s)tica da alegria, a celebração no tambor.

A presença dessa conduta, na personalidade do povo de Salvador, tem uma origem africana, em muito também proveniente dos bantus Congo-Angola, que persistiu acesa por conta da mí(s)tico-religiosidade. Daí vem a faísca energética movimentada no Candomblé.

E entender a movimentação de força mística, nessa religião, é um caminho para analisar a presença dos deuses nas obras desta pesquisa.

O contato metafísico que as personagens de *O sumiço da Santa* e *Mayombe* terão a seu favor para lutar contra seus algozes gira em torno do poder da cabala africana: trata-se do Asè, um fator muito presente nas religiões originárias da África que trabalham com necromancia. Estamos falando do Axé, a energia motriz que está na força do Candomblé. É por meio dele que se consegue transcender para a revelação dos mistérios, do místico e do conhecimento espiritual. É o Axé a frequência energética que traz o reforço para a egrégora do ser humano. Cabe a egrégora alinhar as vibrações que envolvem cada matéria disposta nas diversas correntes que trabalham a espiritualidade, juntamente às forças da natureza. Todas essas forças num alinhamento que busca dar empoderamento ao ser humano para lutar pela sua liberdade de escolha. A liberdade, por sua vez, na interação com as pessoas, recria o elo de energia com sua própria egrégora.

Em *O sumiço da Santa*, quando imagem de Santa Bárbara, a do trovão, é levada de Santo Amaro da Purificação para a cidade de Salvador, pelo saveiro de mestre Manuel, há um cortejo de animais marinhos que acompanham a embarcação, uma procissão no mar de Iemanjá: “Na doçura da tarde, na opulência do pôr do sol, as águas e os peixes depuseram o saveiro com o andor e a formosura da santa no porto da chegada, a embarcação tocou o cimento da rampa” (Amado, 2010, p. 23). A representação de Santa Bárbara, que ao passar pela transubstanciação se tornará Oyá/Iansã, manipula toda uma corrente de axé durante sua travessia. Essa força, presente na egrégora do orixá, torna-se mais incandescente, pois a travessia ocorre no final da tarde, no momento do pôr do sol na Bahia. Hora em que o horizonte fica amarelo, alaranjado e vermelho. Ainda, a santa está nas águas do mar, num espaço aberto, livre, cercado por elementos da natureza.

Já em *Mayombe*, com a presença dos guerrilheiros na floresta, aos poucos vamos conhecendo a personalidade de cada um dos personagens. Durante essa pesquisa veremos a transfiguração do arquétipo de Ogum no personagem Sem Medo. Também no início da obra já se revela a origem de seu nome, um traço marcante de Ogum: “Quando foi promovido a Chefe de Secção, os guerrilheiros deram-lhe o nome de Sem Medo, por ter resistido sozinho a um grupo inimigo que atacara um posto avançado, o que deu tempo que a Base fosse evacuada sem perdas” (Pepetela, 2019, p. 17). Ter coragem de lutar num combate em que muitos se entregariam é um dos principais traços retumbantes do orixá da forja e da luta. E essa luta é movida pelo desejo de não aceitação da submissão, pela vontade de ser vencedor: “Guerreiro e rege sobre as guerras, batalhas, dificuldades e nas estradas” (Vialle, 2011, p. 27). Podemos ver que a força que move o personagem *Sem*

Medo está conectada à floresta Mayombe, pois é nela que seu campo energético o torna um combatente confiante.

Tal magnitude, presente nas religiões de matriz africana, no Brasil, toca em dois pontos cruciais ao povo negro. Primeiro, a busca pela África. Os negros e negras encontraram no misticismo um canal para se religar com a ancestralidade, e diante dos embates que atravessaram suas identidades, a religião foi o firmamento mais intenso que devolveu aos cativos as referências de sua originalidade. E, em seguida, deu-se o alinhamento energético, que restaurado nos Terreiros, começa a vibrar a partir do momento em que o indivíduo se torna *abiyan* (ingressante no Candomblé). Pode-se afirmar que é esse o primeiro passo para sua iniciação. Uma vez envolvido com o espaço sagrado, o iniciante participará de festividades, cerimoniais, ritos como a lavagem das contas de fio, cujos fundamentos serão enraizados na sua construção. Nesse âmbito, a energia reforçada toma os participantes, reconduzindo-os à cosmovisão original africana ligada à liberdade. Ainda nos confirma Bastide (1978):

Vê-se então que o candomblé é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas, quando as divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades. Quando o terreiro é muito pequeno, todas as divindades urbanas podem se encontrar concentradas num *peji*¹⁹ único, mas as outras ficam de fora. De qualquer modo, o lugar do culto na aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral. O microcosmo, todavia, não seria ainda senão simples cenário plantado em solo brasileiro, se cerimônias particulares nele não fixassem à força os Orixá. Daí uma segunda consagração, que se junta à primeira para lhe dar sentido completo. Não há candomblé sem axé. [...] Sabemos também que quando o candomblé situado na Barroquinha se transportou para o Engenho Velho, seus axés foram desenterrados para seres levados para o novo santuário; pode-se interpretar esta transferência como um sinal do valor dos antigos axés, talvez derivados de sua origem africana, [...] o candomblé não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar o axé. É sabido que o axé “designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo o ser animado de todas as coisas” (Bastide, 1978, pp. 68-69).

O Candomblé se fixou como uma religião brasileira, e o que torna sua ritualística em liturgia, seus fundamentos em sacralização, seus sortilégios em demandas está presente em seu Axé. O Axé está diretamente ligado à energia dos elementos da natureza, pois os orixás são forças existentes na terra, nas plantas, nos animais, nos objetos consagrados e todos esses recursos estão em movimentos ou por vontade própria ou por serem carregados. Tal e qual, os lugares consagrados servem de base para as conjurações. E

¹⁹ Local sagrado, santuário ou quarto de santo, onde se assentam os orixás.

uma vez que a energia do axé está em movimento, entende-se que Exu, aquele que abre os caminhos, pelas encruzilhadas, tem a função de correr gira com essa energia. Por isso é conhecido como guardião, mensageiro, arcano, senhor do mundo. Em sua pesquisa com diversos babalorixás e ialorixás, Roger Bastide compreendeu que na espiritualidade Exu seria o grande portal: “Abre e fecha as portas, tanto dos nascimentos e o dos óbitos, de modo a manter o equilíbrio e a boa ordem das coisas” (Bastide, 1978, p. 189).

A título explicativo, faz parte dos trabalhos iniciais, nos dias de *macumba*, nos Terreiros, primeiramente agradar Exu, ou como os sacerdotes do rito nagô falam, *é preciso despachar Exu*, ou seja, dar-lhe suas oferendas para que nos dias de festa, celebração e toque ele não interfira nos andamentos. Exu se encarrega também de levar os pedidos, os agradecimentos, as oferendas dos humanos para os deuses, desde que ganhe sua parte. Esses processos empreendem muita energia, a qual muitas vezes vem das folhas, de locais específicos e do *ejé*²⁰. Todos esses elementos transbordam de energia e é a partir dela que se movimenta o Axé, por isso a sustentação de uma força, de uma casa de fé está na revitalização das intenções e das ações. Não se mexe com a energia sem a circulação de Exu por entre os seres e elementos que envolvem tudo que existe e se transforma. Um dos estudiosos do assunto na contemporaneidade, o pesquisador Luiz Rufino, em *Pedagogia das encruzilhadas*, acrescenta que é por meio de Exu que o Axé se revigora no exercício de intensificar o poder:

O axé, enquanto elemento que substancia a vida, só é potencializado, circulado, trocado e multiplicado a partir das operações de Exu. É o orixá primordial, que, por seu caráter enquanto princípio dinâmico, corre mundo cruzando as barras do tempo, dinamizando as energias vitais que encarnam tudo o que é criado. Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu, enquanto portador do axé, é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte nas culturas negro-africanas. Axé e Exu são conceitos fundamentais, que nos possibilitam a prática de um rolê epistemológico em torno de noções que sofreram intensa supressão ocidental. O axé compreende-se como energia viva, porém não estática. É potência que fundamenta o acontecer, o devir. Essas dinâmicas de condução do axé se dão por meio de diferentes práticas rituais, e o axé imantado tanto na materialidade quanto no simbólico, expressando-se como um ato de encante. Dessa forma, sendo um elemento dinâmico que pode vir a ser/saber por meio de sua circulação, troca e multiplicação, o axé também pode sofrer desencante, perda de potência. Como todo elemento vivo, também ele necessita de mobilidade para se manter pujante. É nesse sentido que Exu emerge como um poder fundamental à dinâmica do axé e, conseqüentemente, das existências/experiências. O orixá, sendo o próprio movimento, é aquele que cruza todas as atividades que poderão influenciar a potencialização ou perda do axé (Rufino, 2019, p. 67).

²⁰ Ejé (também conhecido como Menga) significa, em iorubá, “sangue”. No Candomblé, é o sangue animal ofertado aos orixás, força vital empregada nos assentamentos às divindades. Os rituais de sacrifício são chamados de Ebó Ejé.

Os africanos, bem como os povos nativos do Brasil, manifestavam sua cosmovisão de mundo, de existência e de espiritualidade antes de se tornarem mercadorias e da invasão do colonizador. Se durante o período da colonização o dominador tentou de todas as formas sucumbir os negros e indígenas à servidão física, também buscou ocidentalizar os dominados, atacando sua cosmovisão, sua ancestralidade. Era intenção do colonizador de aniquilar o conhecimento dos povos colonizados e a banalização de suas crenças. Como vimos, tudo foi feito mediante o ataque mortal que deturpava suas crenças. Os genocídios realizados nas colônias não foram realizados por homens céticos, mas por pessoas que não legitimavam as ritualísticas alheias. Isto é, a matança durante a colonização tinha todo um respaldo vaticanista. E também a prospectiva de induzir o colonizado a uma referência religiosa entendida como “civilizada”, reduzindo a sua existência à mera permanência terrena, a qual usou como meio de destruição identitária a violência social e psicológica. Fato arquitetado por meio da evangelização judaico-cristã, em que a necessidade de uma suposta vida etérea estaria na orientação religiosa que o colonizador ofertava.

Diante da imposição do colonizador, o colonizado encontrou brechas para escapar da supremacia europeia. O Candomblé, no caso dos negros e negras, desempenhou um papel subversivo. E esta subversão teve uma energia motriz diretamente irradiada entre o seus como um espiral, e no centro desse, uma força maior que crescia com o movimento daquela energia. Mas essa energia não somente moveria a insurreição contra o colonizado, mas também restauraria a própria fé dos negros e negras na sua ancestralidade e no seu princípio maior – a liberdade. Em *O sumiço da Santa* a primeira visita de Iansã, rainha dos raios, em Salvador, é ao Terreiro do Gantois. No romance, o autor a descreve “mãe da bondade e da sabedoria, rainha das águas mansas, imensa e majestosa” (Amado, 2010, p. 23). Iansã deixa de se fazer presente ao grande evento que estava sendo preparado para sua exposição, e vai ter primeiramente com os seus. A protagonista da obra toma as rédeas do seu percurso. Num ato subversivo, reafirmando a conduta libertária do Candomblé, a orixá faz o que deseja e não que os outros querem: “Oiá entrou no Barracão vestida com as cores do crepúsculo [...] Não a esperavam, mas não houve surpresa ou rebuliço, apenas o som dos atabaques cresceu [...] Apoiando-se nos quadris e no antebraço, Oiá estendeu-se aos pés de Mãe Menininha do Gantois (Amado, 2010, p. 39). Ser subversivo num país que foi explorado, colonizado e com forte imposição imperialista é uma das ações mais heroicas no romance, daí dizer que, ao correr da trama, o Candomblé se apresenta como fator libertário.

Se na literatura clássica ocidental os heróis são Ulisses, Hércules, Perseu, Aquiles, Odisseu; em *O sumiço da Santa* e em *Mayombe* há uma mudança no foco: Oyá e Ogum

(entre outros orixás) são celebrados como os protagonistas que movem as narrativas, oferecendo novas vias épicas, antes negadas pela história hegemônica. O professor Luiz Rufino (2019), ao explicar sobre a necessidade de uma pedagogia que combata a imposição unilateral do conhecimento, manifesta a necessidade de rever o passado cultural arbitrário, chamado por ele de *carrego colonial*. A ele, a encruzilhada é um caminho para interagir os ensinamentos de Terreiro com o estudo das filosofias de origem branca, uma vez que a encruzilhada é ponto referencial para Exu, senhor de todas as coisas. Tal ponto de macumba, onde o povo de rua se alinha, é um espaço democrático, intercultural, em que o conhecimento se equipara. Rufino (2019) entende que a Educação deveria ser como essa encruzilhada, onde identidades das mais variadas e conhecimentos diversos se encontram.

Em *Mayombe*, uma das lutas é para desestruturar a mão de via única imposta pelo colonizador, ou seja, olhar para a cultura como uma encruzilhada. Trazer para os seus, o conhecimento que pode mudar a vida engessada dos trabalhadores. O personagem *Sem Medo* é o comandante dos guerrilheiros, e há em suas falas uma liderança militante para avançar pela floresta e conduzir a guerra. Essa autoridade é característica marcante do arquétipo do orixá Ogum: “Senhor do ferro e da guerra, divindade do reino de Ifé, que abre os caminhos com sua espada, o dono das estradas” (Barreto, 2010, p. 65). Numa conversa entre os personagens Muatiânvua, Lutamos e Comissário sobre o ataque que os guerrilheiros farão aos campos de trabalho, há uma discussão acerca dos trabalhadores que estão sobre o poder dos colonialistas. O personagem *Comissário* fala aos camaradas que não se deve atentar contra os trabalhadores ou contra o povo. Esta fala é ratificada pelo comandante Sem Medo: “Quem vier fazer tribalismo sobre o povo de Cabinada será fuzilado. Fuzilado! Não estamos a brincar”; “O homem viu os guerrilheiros, viu a AKA de Sem Medo apontada para ele e ficou apático [...]” (Pepetela, 2019, p. 23; p. 215, respectivamente). Logo em seguida a narrativa descreve o comportamento da floresta: “O silêncio pesado que seguiu a afirmação de Sem Medo não foi afastado para trás, como as lianas que nos batem na cara. O silêncio era o Mayombe, sempre ele, presente, por muitas lianas que se afastassem para trás” (Pepetela, 2019, p. 23). A presença de Ogum na floresta dá a Sem Medo a autoridade que seus filhos devem exercer.

Contudo não apenas o ímpeto à guerra é marca de Ogum em Sem Medo, mas também sua habilidade de estrategista:

“O dominador, o senhor, nunca procurará matar por matar, antes pelo contrário, evitará matar. Ele vê a guerra como o jogo ou o amor. E seu momento de perda de lucidez é quando o ódio abstrato se concretiza no

indivíduo e avança, raivosamente lúcido, contra os soldados que procuram impedi-lo de avançar, não porque são inimigos, mas porque o impedem de avançar, são obstáculos que têm de ser afastados do caminho. Nesse momento, o equilíbrio está vencido e a necessidade psíquica – sentida fisiologicamente – de fazer a ação leva ao ódio frio e calculado, implacável” (Pepetela, 2019, p. 213).

Ogum como estrategista, Ogum como força de guerra. Por mais que os africanos tivessem suas figuras míticas inclinadas à luta, a colonização fez grande parte dos negros e negras acreditar que a cultura eurocêntrica era necessária para suas vidas, não lhes deixando entender que, na verdade, a colonização foi uma forma de apagamento de suas identidades, estratégia para se voltassem contra seus próprios semelhantes. Vemos isso em *Mayombe*, quando os guerrilheiros querem libertar os trabalhadores da colonização, tentando conscientizá-los da exploração: “O povo daqui não nos conhece, só ouve a propaganda inimiga [...]. Se apanharmos os trabalhadores, os tratarmos bem, discutirmos com eles [...] o povo começa a acreditar e aceitar” (Pepetela, 2019, p. 27).

Uma das formas de violência praticada contra os negros, na tentativa de desmantelar sua personalidade civil e religiosa, era comprometer sua autossuficiência para subjugá-lo. Por meio do fator religioso o colonizador chegava na condução espiritual dos escravizados. Nesse ponto, a energia vital do Candomblé retomou a autossuficiência dos africanos e seus descendentes. Rufino afirma que se o negro se conformasse com sua condição criaria para si mesmo um *contra-axé*, isto é, a conformidade o desvincularia da energia enriquecida pelo Candomblé:

A marafunda colonial se versa no tom do desencante, atenta contra a vida, uma vez que desperdiça as experiências possíveis e propaga a escassez. Sendo elemento de vitalidade transmitido, trocado, compartilhado e multiplicado, o axé emerge como o fundamento que rasura a lógica desencantadora perpetrada pelo regime colonial. Ainda, dinamizado por Exu, sendo ele o seu portador e aquele que permite o devir, outras lógicas se inscrevem a partir de sua atuação. Dessa forma, onde há desperdícios se cruza a pluralização, onde há ausência, se cruza a mobilidade, onde há conformidade se cruza a rebeldia, onde há a normatização se cruza a transgressão, onde há escassez se cruzam as possibilidades (Rufino, 2019, p. 68-69).

Luiz Rufino, ao ratificar o poder do axé, aponta a sabotagem de Exu no colossal projeto colonial, que aos combatentes da escravidão serviu de elo. Esse agente não apenas dinamiza o Candomblé, mas também pluraliza a cosmovisão do mundo, permitindo com que os negros escravizados pensem na resistência. Tal sabotagem se deu por meio de uma força circundante: “A palavra *Exu* significa, em iorubá, ‘esfera’, aquilo que é infinito, que não tem começo nem fim. Exu é o princípio de tudo, a força da

criação, o nascimento, o equilíbrio negativo do Universo, o que não quer dizer coisa ruim” (Barcellos, 2012, p. 66).

A cosmovisão que o negro deu à sua existência, durante a escravidão, teve no Candomblé, ainda sem o organograma que se configurou no século XX, a motivação que agia mais como forma de resistência do que, de fato, ritualístico, pois, naquele momento, era necessário ter na crença um sustento contra o trabalho escravo. Isto é, acreditar que a busca da África, no Brasil, por meio da religião, era uma forma de não aceitação da submissão. A unidade que se consagrou, que se chocou contra o projeto do colonizador, alinhou os valores que o povo africano e seus descendentes estavam perdendo. Quando consideramos que a energia essencial da matriz africana está na condução desse alinhamento, entende-se o que fez o Terreiro se edificar como um espaço de vida compartilhada. É a partir dela que se reflete sobre a precisão de se manter um centro irradiador que, assim como o reforço nas mandingas e nos feitiços mais diversos, trabalha como elo de fortalecimento na base da religiosidade.

E essa energia transmutada está presente na composição do arquétipo de Exu, por isso considerado também o guardião. Pois, sendo uma de suas características a subversão, coube a essa figura mí(s)tica estar na linha de frente do povo de Terreiro, a qual trouxe para si a subversão como resistência às investidas autoritárias do colonialismo na diáspora. Para Fred Aflalo, autor do livro *Candomblé: uma visão de mundo*, as organizações religiosas afro-brasileiras mantiveram a incumbência de construir no povo negro uma ideologia paralela a imposta do colonizador:

O Candomblé, mais do que apenas um conjunto de rituais e práticas mágicas, também é uma concepção de vida comunitária, com instituições próprias, apartadas do arcabouço normativo da sociedade em geral, que submetida às leis que preservam a dominação cultural. Como comunidades que constituem núcleos de resistência cultural diante da realidade adversa da submissão social, mantiveram viva a tradição africana no Brasil e em toda a diáspora. Exu é chamado a ser o protetor dessas comunidades num conflito sociocultural, criando a liderança dos Babalorixás e Ialorixás, comprometidos com sua “mágica” ideologia de ente portador do progresso, o que o torna perigoso por inspirar uma categoria social (mais do que uma raça) que, por sua condição de explorada econômica e culturalmente, é protagonista necessária de qualquer transformação (Aflalo 1996, p. 21).

As leituras relacionadas nessa pesquisa mostram, na historiografia da formação do Candomblé no Brasil, que no passado o alinhamento energético das forças místicas foram essenciais para agir como pulsão para a luta contra o opressor, contra o apagamento identitário, contra a imposição do monoteísmo. E o povo negro escravizado, que cunhou na religiosidade sua força, por meio dela manipulou sua resistência e lutou por autenticidade.

Ou seja, a liberdade é um traço característico pertinente à religião de origem africana. Mesmo sendo essa a primazia inata à religião iorubá na África, ela pluralizou-se no Brasil, tendo em vista que se trata de um traço marcante do arquétipo de Exu: “Exu é a velocidade, a rapidez do deslocamento. É a bagunça generalizada e o silêncio completo [...] Exu é a voz, o grito, a comunicação. É a abertura de todos os caminhos e a saída de todos os problemas” (Barcellos, 2012, p. 68).

Quando Mario Cesar Barcellos (2012) afirma que Exu é *bagunça generalizada*, aponta que o orixá, durante a colonização, deu ímpeto para que os seus bagunçassem a estrutura da escravidão – e hoje ainda incentiva a luta contra aqueles que tem intolerância ao Candomblé. Percebe-se que a liberdade é um fator do realejo de Exu na condução da energia do axé. No Candomblé, a liberdade de se viver sem nenhuma forma de castração social, aquilo que grande parte das religiões de origem no judaísmo-cristão condena, é um dos princípios articuladores da vida terrena:

A iniciação é uma entrega absoluta da pessoa aos desígnios da divindade, uma decisão de vida, um processo de transformação sem dúvida irreversível. Depois de passar pelo processo de iniciação e de entrega a um Orixá nenhuma pessoa jamais será a mesma [...]. O candomblé é uma religião e vivência, única e pessoal, de entrega absoluta do corpo através do verbo, do paladar, do olhar, do ouvir, do sentir, do movimento da dança e, então, pela incorporação. A prática do candomblé é um aprendizado perene: da esteira, sobre a qual o iniciado se deita, em busca de conhecimento e da sabedoria [...]. Por isso tudo também o candomblé é uma religião em que não se cultiva qualquer tipo de proselitismo como pregação ou doutrinação. (Barreto, 2009, p. 45).

Essa transformação, pelo qual o iniciado passa, move-o a buscar para si a liberdade de viver uma vida com menos regras patriarcais estabelecidas pelo conservadorismo da colonização. E quando se trata de mente e liberdade, no Candomblé, chegamos ao *orí*, isto é, a cabeça, pois esse é o senhor do corpo, das vontades, das escolhas, da determinação da força e da coragem. Uma pessoa que tem seu *orí* assentado e segue a orientação da divindade, jamais vai aceitar ser tratada com inferioridade ou não se sentir livre para viver o que de fato almeja. Não foi aleatoriamente que o colonizador catequizou e tomou a mente dos escravizados. É a cabeça que rege a ação ou a alienação, que gera a submissão ou o rebuliço. E na cabeça onde se situa o *orí*, cuja função é levar o ser humano ao seu destino. Por isso a preocupação de se cuidar do *orí* no culto da ancestralidade. Não por acaso, quando Oyá entra no ayê, ou no mundo físico, traz na testa uma estrela:

Oyá entrou no barracão vestida com as cores do crepúsculo, na testa a estrela vespertina, verde perfume de mar nos seios de ébano. Não a esperavam, mas não houve surpresa ou rebuliço, apenas o som dos atabaques cresceu, e na roda dos santos ebomins, equedes e iaôs curvaram-se em reverência. Pelo caminho, recolhera injustiças e malfeitos, trazia-os num feixo sob o sovaco esquerdo, na mão direita os raios e os trovões (Amado, 2010, p.23).

Iansã surge com as cores do crepúsculo; o alaranjado do céu que se desponta em quase noite, pois ela é a orixá do fogo. Sua entrada é anunciada com os atabaques – lembrando-se que seus toques específicos são chamados de *ilú* (nação ketu) e *agueré*, com ritmos rápidos e intensos, simulando vento, trovão. Ainda, em iorubá ebomin significa “meu mais velho”, ou seja, é aquele que já cumpriu suas obrigações nas casas de santo; equede é a zeladora dos orixás nas casas de Candomblé; e iaôs são os filhos e filhas de santo que já passaram pela iniciação. Essa passagem da divindade é exemplo dessa conexão entre corpo e cabeça.

Imagem 18. Ao som do *agueré*, Iansã dança
(Espetáculo: *Esin, onde a Fé Ensina a Amar*, 2022)²¹



Como Oyá, uma vez que o ser humano está alinhado ao seu *orí*, ele não mais está sob o comando dos outros, apresentando-se dono de seu próprio caminho, guiado por sua cabeça, metáfora do discernimento entre fazer o certo e a decisão que trará sofrimento:

²¹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KxRangc_wg4 > Acesso: 02 fev. 2026.

“Divinizar a cabeça é respeitá-la, cuidá-la, reverenciá-la, torná-la sua orientadora. Elevada a condição de divindade, Orí exerce o papel de direcionar o homem, e não de se perder junto com ele” (Jagun, 2015, p. 35). Uma vez harmonizados, o orí é uma força que pode abrir caminhos, dar livramentos, despistar os inimigos por meio da intuição espiritual na mente. No Candomblé acredita-se em livre-arbítrio, desde que haja liberdade de escolha. Quem foi criado no cativeiro, ou quem foi adestrado nos dogmas de uma doutrina fascista não tomou uma decisão individual, mas sim cumpriu a liturgia daquilo onde foi inserido dentro de sua condição humana:

O protagonismo das escolhas é o Orí e a liberdade das escolhas é denominada *ifé-àtinuwá* (livre-arbítrio). Contudo ao buscarmos a origem desta expressão encontramos: *ifé* (subst. desejo) + *àtinuwá* (adj. agradável). Logo, temos que o conceito de livre-arbítrio é muito mais amplo do que simplesmente o poder de escolha. Livre-arbítrio, para iorubá, é fazer uma “escolha agradável”. Agradável ao seu íntimo, portanto uma escolha que lhe traga conforto, e não conflito. Uma escolha que lhe traga paz e bem-estar. Ou seja: o livre-arbítrio seria a possibilidade de o indivíduo decidir por algo que não conflite com seu oráculo interior. O livre-arbítrio (*ifé-àtinuwá*) é um bem que nos foi dado diretamente por Deus (*Olórum*) e que nem Ele mesmo infringe. *Olórum* respeita nosso direito de escolha. Nem Ele nem os *Òrisà* (deuses que intermedeiam os homens e o Criador) violam o direito de opção do ser humano. Daí, temos que o livre-arbítrio é sagrado. É uma parcela divina dentro de cada um de nós (Jagun, 2015, pp. 41-42).

Em *O sumiço da Santa* e em *Mayombe*, nos próximos capítulos, veremos que a consagração e a afirmação do orí são fatores fundamentais para a determinação da luta por empoderamento e justiça. Algumas das personagens em ambas as obras estão inseridas em destinos que foram determinados por outrem, de modo que a concepção de livre-arbítrio fica restrita à criação colonial e à determinação das circunstâncias, aceitando a submissão. Essa determinação não se adequa ao povo de santo, pois um dos alicerces do Candomblé é ser livre para tomar decisões. Uma vez orientados pelo *orí* os seres humanos conhecem seu *òdù*²² Pela pesquisa de Márcio de Jagun, entendemos que livre-arbítrio, a partir da interação/comunhão pessoal com o *orí*, faz os humanos se conhecerem para escolher o que realmente desejam, despidos da noção opressora de pecado ou de inferioridade. Estamos falando de condições nas quais, muitas vezes, as pessoas se tornam resignadas por medo de condenação da alma, sobretudo provocadas pelo fardo histórico da colonização.

Contudo, é o conflito pessoal que encaminha o Ser para a reflexão mais profunda e revolucionária. No Candomblé, ao passar por esse processo, é o *orí* que vai se expandir,

²² Vide nota 6.

romper com o “Véu de Maya” e ajudar o humano a fazer uma escolha consciente, sem a indução daqueles que querem dominá-lo. Por meio do *orí* se conhece o mistério insofismável que o òdù tem para atribuir à travessia terrena dos que buscam tal fundamento. O *orí* se presentifica como um mentor espiritual, trazendo à cabeça o equilíbrio e prudência para o corpo agir nos momentos certo diante das demandas do caminho: “As forças contidas no seu Orí reclamam um desenvolvimento que o fará não só superar a dificuldade que o levou a consulta, como o armará para todas as adversidades na união do ser com o seu Orixá [...]” (Aflalo, 1996, p. 44)].

Para Márcio de Jagun (2015), o *orí* é a condução do ser humano, o qual possui três perfis distintos:

Segundo a cultura iorubá, existem três formas distintas de o homem se portar ante a escolha do destino. Em cada uma delas, a pessoa se posta diante de Olorum e reage de maneira diferente, como vemos a seguir. [...] O primeiro caso (“Aquele que se ajoelha e recebe”): nos indica o homem fraco, incapaz de agir como senhor de sua vida. É o submisso às suas fraquezas, sem condições de reagir diante das limitações. Representa o *Orí* que decide ser omissor. “Aquele que se ajoelha e escolhe” representa o homem de personalidade forte, corajoso e senhor de si. É o indivíduo que assume as rédeas de sua vida com determinação. Mesmo consciente de seus limites, porta-se com integridade e sabedoria diante do destino. Representa o *Orí* que tem iniciativa. Já “Aquele que escolhe e determina o destino para alguém” simboliza o homem que, além de consciente, assume a responsabilidade perante o próximo. Representa o *Orí* atuante e proativo. [...] *Orí*, assim como todas as demais divindades cultuadas no panteão do Candomblé possui também sua regência. Enquanto Ogúm rege a guerra, a agricultura, a caça, a forja, a tecnologia; *Osùn* rege as águas doces, o ouro, as cachoeiras, os lagos e o amor; *Orí* não poderá ser feito pelo *Òrisà*. [...] Ao contrário das demais divindades, *Orí* só se incube do seu portador. Um mesmo *Orí* não pode cuidar de mais de um indivíduo simultaneamente. Os *Òrisà* seriam muito ocupados por conta disso e teriam dificuldades de zelar pelas pessoas. Por isso, *Orí* tem função subjetiva (Jagun, 2015, pp. 65-66).

Quando Jagun (2015) trata da subjetividade do *orí*, ele reafirma que está energeticamente consagrado à cabeça do seu Ser. E essa energia, comandada pelo *orí*, torna-se motriz exclusivamente de um orixá que acompanha a todos. Aquele que deve ser louvado nas primeiras horas da noite, ou exatamente à meia noite, ou até mesmo ao fim da madrugada, conforme a nação que o cultua. Considerado o mais semelhante e próximo dos humanos, Exu, como já dito anteriormente, é a divindade que não se toma a partir de uma característica unitária, que não se encourça em um fator sem o seu contrário, pois é livre em sua dualidade. Assim como o *orí* proporciona aos homens e às mulheres o caminho do livre-arbítrio sem limitação doutrinária, seja social ou moral, é Exu que arquiteta a força da liberdade para a condução dessa escolha. Não à toa, em sua interação, o *orí* é indivisível. Exu, por sua vez, movimenta o corpo à ação. Numa analogia com a mecânica celeste na

contração do Universo, o *orí* é a condução da motricidade de Exu. O *orí* relaciona-se com aquilo que é movimentado para direcionar a vontade dos humanos, entretanto esse direcionamento não se limita às vontades do Ser, mas o faz compreender que determinadas escolhas têm consequências e tanto a divindade que governa a cabeça, como o Guardião vão preservar e ajudar nas decisões. A prestação de ambos converge na busca pela liberdade e autenticidade. O *orí*, dentro da energia do Cosmos, uma vez assentado corretamente, canaliza ao corpo dentro da direção do *òdù*, o caminho mais seguro. E essa energia é regida pelo Sentinela, ou seja, por Exu. Se analisarmos o arquétipo, baseados na pesquisa de Jagun (2015), podemos entender como Exu está vinculado à liberdade, à essência de todas as coisas e, ao mesmo tempo, fora delas.

Considera-se que toda pessoa tem seu próprio *Esu*. É chamado de *Èsu Bara*: o *Èsu* que habita em nós. Possivelmente, o nome decorre da fusão dos vocábulos *ba* (verbo esconder) + *ara* (corpo): ou *ba* (prep. com, em companhia de) + *ara* (corpo). Assim, o *Bara* é o *Òrisà Èsù* que está em nós, em nosso corpo, independentemente de sermos de uma ou outra divindade. *Èsù* é, por conseguinte, reconhecido como uma energia inata, a própria essência dos seres humanos. Portanto, somos assim como *Èsù*, divinamente imperfeitos e humanamente divinos. *Èsù* certamente é o mais polêmico de todo panteão das divindades. Ele é dual, É o bem e o mal. É o certo e o errado. É astuto, vaidoso, violento, libidinoso. Ele também é bom, justo, sincero e amigo. Mas não ocupa o lugar de opositor do bem. *Èsù* não é o contraponto do Criador. Ele não tem por objetivo destruir a obra de *Olórun*, nem prejudicar pura e simplesmente suas criaturas. *Èsù* não é como o diabo na concepção judaico-cristã. Ele provoca os instintos do homem, mas não os domina. *Èsù* rege a ambição, por exemplo. E este sentimento é dúbio. A ambição pode ser extremamente positiva, à medida que serve como impulso para o progresso e para as conquistas, como pode ser sinônimo de inveja, mesquinharia, sordidez e injustiça. [...] A energia de *Èsù* (a sexualidade, a dubiedade, a ambição, o bem, o mal etc.) está, portanto, em nosso chão, é nosso solo. E, como o homem foi criado da Terra, temos que nossa matéria é assim constituída da massa composta pela matéria de *Èsù*. Assim, *Èsù* está em nós e, por isso, nos identificamos tanto com esta divindade (Jagun, 2015, p. 116-117).

A atuação de Exu na vida do ser humano, ainda que seja um fator insofismável no alinhamento energético com o *orí*, precisa da combinação carnal e espiritual para que seja bem sucedida. A divindade conhece desde os anseios às invocações da cabeça do Ser, e a ligação entre Exu e o *orí* é revelada por meio do jogo de *Ifá*, pois sendo Exu o orixá mais terreno, consequentemente está mais invólucro ao *orí* de cada um. Uma vez feita essa comunicação, torna-se possível e mais viável a reconexão com a ancestralidade e a busca por respostas a situações diversas, cujas explicações por determinações existenciais. É sobre essas determinações que iremos falar nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2:

JORGE AMADO E PEPETELA: ENGAJAMENTO E DISCURSO LITBERTÁRIO

2.1 O Amado de Exu

No final do século XIX o Brasil passa por transformações políticas, econômicas e sociais que movimentariam o contexto cultural no início do século seguinte. A própria Semana de 1922 é o ápice dessa mudança. Contudo, foi na década de 1930 que a Literatura no Brasil teve sua face marxista. Um grupo de escritores assume a missão de mostrar o Brasil aos brasileiros e mais tarde ao mundo. Porém, não como fizeram os escritores do Romantismo, logo após a Independência em 1822, mas a partir de uma ficção que denunciava a desigualdade social e a exploração. E essa foi a rosa dos ventos que causaram um dilúvio literário reacional. Num momento que pouco ainda a Sociologia falava do fardo histórico deixado pela colonização, o Modernismo brasileiro tensionava o regional e os conflitos universais, abordando a unificação de problemas socioeconômicos enfrentados pelo país, ainda chamado de “Terceiro mundo”: “Se o modernismo é considerado por muitos como um ponto de referência, é porque este movimento cultural trouxe consigo uma consciência histórica que até então se encontrava de maneira esparsa na sociedade” (Ortiz, 1985, 40). Ao longo da história, proliferaram-se escritores que tateavam um campo literário acerca da realidade dos oprimidos. Entre eles, temos nomes como o de Maria Firmina dos Reis, primeira escritora mulher, negra, a publicar um romance dessa envergadura no país, *Úrsula* (1859); e Franklin Távora, escritor cearense que lançou a história de dois cangaceiros, eternizados em *O Cabeleira* (1876).

O final do século XIX foi bastante agitado: 1879, ocorreu a grande seca do Nordeste, durante o II Reinado de D. Pedro; 1888, houve a abolição da escravatura; 1897, o fim da Guerra de Canudos, com mais de 20 mil mortos. O início do século XX não foi diferente: 1907, ano da Revolução Russa, ao passo que no Brasil as greves operárias conquistaram a jornada de 8 horas; 1914-1918: presença do país na Primeira Guerra Mundial; 1924: a Revolução Paulista; 1927: o Partido Comunista Brasileiro tornou-se legal novamente. Nesse cenário de transição, a ficção socialista brasileira seria reagrupada em um novo espaço.

Justamente nesse espaço, permeado pelas narrativas literárias de 1930, o baiano de Itabuna, Jorge Leal Amado de Faria (1912), cairia nas graças dos(as) leitores e leitoras, tornando-se um dos mais lidos do Brasil. Sua popularidade foi tão onipresente na vida de milhões brasileiros como a de seu guardião, Exu. Não à toa que em muitos de seus livros a representação do orixá mais emblemático da religião tradicional iorubá esteja presente na primeira página. Exu abre a literatura.

Há que se considerar – Jorge Amado teve muita sorte. Primeiramente porque nasceu na Bahia, que desde Gregório de Matos e Castro Alves chamava a atenção por ser berço de dois grandes poetas. Para além dos holofotes literários, seus contemporâneos João Gilberto e Dorival Caymmi brilhavam na música; Irmã Dulce e Mãe Menininha na religião; Glauber Rocha no cinema e Carlos Marighella na revolução. Tudo isso ao mesmo tempo.

Um ponto peculiar, mas de grande relevância em Jorge Amado, está no fato de ser o escritor brasileiro que atravessou o século XX ininterruptamente produzindo. Ao longo de seus oitenta e oito anos, publicou mais de vinte romances: do primeiro, *O país do Carnaval* (1931) a seu último, *A descoberta da América pelos turcos* (1992), distam mais de sessenta anos de prosa. A afirmação supracitada está ancorada no fato de que outros grandes escritores brasileiros tiveram suas carreiras interrompidas pela finitude ainda no auge de suas carreiras: Graciliano Ramos em 1953, José Lins do Rego em 1957, João Guimarães Rosa em 1967, ao passo que Jorge Amado muito viveu: ainda na década de 1990 deixou o livro *A apostasia universal de Água Brusca* inacabado. Clarice Lispector e Autran Dourado iniciaram sua jornada na literatura em meados da década de 1940: a pernambucana em 1943; o mineiro em 1947, à medida que Amado já era conhecido em todo o Ocidente. O autor de *Tieta do agreste* não parava, apenas dava breve descansos. Até porque, *malandro não pára, malandro dá um tempo*. O grande escritor, que também publicou obras infantis, poesia, memórias e crônicas, mostrou Salvador para o mundo e o Brasil para os brasileiros. Como objeto histórico, literário e memorialístico de seu tempo, suas obras são importantes documentos acerca das circunstâncias políticas e sociais do que foi o Brasil do século XX. Na sua obra ele registrou aquilo de mais corriqueiro e original que o povo carrega no seu dia a dia, bem como, suas alegrias, seus anseios, suas inseguranças, e o impacto sofrido do controle de poder do capital.

No entanto, mostrar o controle de poder imposto pelo capitalismo e pela colonização, mexer com valores estruturados pelo conservadorismo cristão, dar visibilidade a pretos, pobres, pescadores, prostitutas, pais de santo como protagonistas e acreditar em milagres do povo, fez Jorge Amado construir sua obra no fio da navalha. O que não lhe deu unanimidade entre os críticos brasileiros eurocêntricos. Estes, que tentaram explicar Jorge

Amado, a partir de seu estruturalismo, provocaram uma briga de foice no escuro, ignoraram que a junção das partes é maior que o todo. Contudo, em sua época, exaltaram-lhe aqueles e aquelas que estavam atentos e fortes para se encantar com a prosa amadiana e sua importância para o Brasil, quer fosse para trazer à tona questões de desigualdade social, quer fosse para ajudar as pessoas a se libertarem dos cabrestos e aproveitarem o bom da vida, muitas vezes por meio do humor. Sem dúvidas, o humor se trata de uma característica de sua personalidade, mas também um recurso emblemático do escritor que funciona na narrativa como o fiel da balança, que ora acentua a dramaticidade de algumas cenas, ora abate a solenidade de outras, quando não as duas coisas juntas.

Mas o xaréu farto que tomaria conta dos primeiros romances do escritor traria à ficção a vida sofrida dos dominados nas fazendas produtoras de cacau. O espectro do marxismo que rondava as narrativas brasileiras na década de 1930 ganharia na prosa amadiana um amarga universal ao mostrar a situação dos trabalhadores ruralistas – o que não impediu Jorge Amado de trazer as cores poéticas da beleza e da cultura de sua gente. Antônio Candido e José Aderaldo Castello, no clássico *Presença da literatura brasileira* (1964), destacam no escritor baiano a linha de frente de seu trabalho, no começo de sua obra, ao registrar a sina dos dominados e ao mesmo tempo conseguir alinhar ficção e realidade:

A importância de Jorge Amado veio do caráter seco, participante e todavia lírico dos seus primeiros livros, que descrevem a miséria e a opressão do trabalhador rural e das classes populares. A partir de *Jubiabá* (1935), o seu estilo se alia cada vez mais à poesia, que avassala *Mar Morto* (1936). Um dos traços característicos de sua maturidade foi a mistura de realismo e romantismo, de poesia e documento, voltando-se para os pobres, para a humanidade da gente de cor da sua terra, que apresenta com uma simpatia calorosa, um vivo senso do pitoresco, e, sempre um imperativo de justiça social sobrepassando a narrativa. [...] A obra de Jorge Amado é dominada pelo impulso, sendo cheia de altos e baixos que revelam descuido de fatura, tanto na composição quanto no acabamento, prejudicando muitas vezes o afeito da sua capacidade fabuladora (Candido & Castello, 1968, p. 277).

Candido e Castello mudariam de opinião sobre a capacidade fabuladora do escritor a partir de *Gabriela, cravo e canela* (1958), quando o autor já não se preocuparia tanto com o coletivo e com os ideais do Partido Comunista e se voltaria, de modo menos engajado, para questões críticas da sociedade. Porém, desde *Pais do Carnaval* (1930), Jorge Amado sempre escolheu o fator libertário com fio condutor de sua narrativa. Pois, se o comunismo tem como princípio a igualdade social, num país dominado pelo capitalismo, com um carrego do colonialismo, o escritor, de posicionamento político, já trataria da opressão no início de sua carreira. Dá trilha de igualdade à liberdade, a semente plantada pelo discurso

do narrador fez nascer a árvore, deu flores e frutos. O próprio autor, em *O sumiço da Santa* (2010, p. 45), afirma que a Bahia é “nação onde tudo se mistura e se confunde, onde ninguém é capaz de separar a virtude do pecado, de distinguir entre o certo e o absurdo, traçar os limites entre a exatidão e o embuste, entre a realidade e o sonho” e que inclusive “santos e encantados abusam do milagre e da feitiçaria”, tema da nossa dissertação. Ao afirmar que não se distingue o certo e o absurdo, a exatidão e o embuste, a realidade e o sonho, Jorge Amado também discorre sobre seu estilo literário, elegendo o realismo fantástico como guia da narrativa.

O crítico literário Wilson Martins apontou o modernismo em Jorge Amado como movido pela espontaneidade do então jovem escritor, que ganhou eloquência ao conviver com intelectuais engajados, sendo sua prosa poeticamente anarquista cimento para construir personagens revoltosos com o sistema latifundiário. Toda essa conduta permaneceu já estava acesa, décadas antes da publicação de *O sumiço da Santa*, fazendo-nos entender o porquê as personagens buscam liberdade. Leia-se a crítica:

A corrente subterrânea desses diversos destinos, que lhes dá, ao mesmo tempo, o sentido e a explicação, é o temperamento romântico do escritor [...]. Levita e simetricamente, *O País do Carnaval* mostraria a estrutura essencial do seu espírito, responsável pelos fervores religiosos da adolescência, pelo comunismo militante (muito mais romântico do que realista) e pela espécie liberalização que parece caracterizar, depois de 1955, as suas ideias. No primeiro período, o romancista era modernista sem saber, como, em geral os escritores que viriam a constituir o que chamaria mais tarde a “geração nordestina” [...]. Mas estávamos, a essa altura, na década de 30: transferindo-se para o Rio, o romancista encontra na realidade aquilo de que a província só lhe dava um risível simulacro – a verdadeira vida intelectual e política, num clima francamente revolucionário, numa eferescência em que as revoltas políticas e literárias da década anterior se reuniam numa corrente comum (Martins, 1969, pp. 276-277).

Em *O Modernismo*, Wilson Martins (1969) ainda nos chama a atenção para a articulação que a narrativa amadiana contextualizou nos discursos do escritor e na pluralidade de sua escrita. Trata-se da preeminência cultural identitária, de matriz ancestral, fator inevitável que tomaria corpo em seus romances mais centrados na cidade de Salvador, espaço onde culturas de todas as partes – sobretudo a africana – se apresenta num mosaico. Martins (2002) também nos fala sobre a carga emocional que Amado empreendeu em seus romances e a despreocupação como o rigor estético. Obviamente, um escritor que sempre deu primazia para a liberdade não se enclausuraria numa padronização de escrita:

Com os anos e com as necessidades do debate, sua cultura geral ampliou-se enormemente, para o que as viagens e os contatos internacionais devem ter vigorosamente concorrido. Mas ele ficou sempre o escritor espontâneo, pouco afeto às abstrações e ao rigor intelectual, instintivamente antirracionalista e mantendo diante das coisas uma atitude emocional (Martins, 1969, p. 278).

A esse viés crítico, que nas primeiras décadas modernistas se acirraria entre a crítica, o próprio Jorge Amado iria contrapô-la, que por sua vez apontava a “descompromissada” estética do autor. Na abertura de seu segundo romance, *Cacau* (1993), o escritor afirma que adotaria, em sua narrativa, o “mínimo de literatura” e o “máximo de realidade” (Amado, 2000, s/p.) Eis seu compromisso marxista quando jovem escritor, engajado no Juventude Comunista (1928-1932) – ainda que Amado tenha deixado a ilusão Comunista quando mais maduro. Contra a crítica classicista, que buscava referências e comparações a romances europeus para apreciação literária, Jorge Amado, junto a outros modernistas – Guimarães Rosa, Rachel de Queiroz, Manuel Bandeira, João Cabral de Melo Neto, Joaquim Cardozo, entre outros –, trincariam o espelho da avaliação da crítica a chega do segundo sol, ou seja, a diversidade de pontos de vista e crenças.

Ao crítico marxista Carlos Nelson Coutinho, itabunense como Amado, os escritores que surgiram na leva dos anos 1930 carregaram consigo o itinerário marxista que marcava o início da saída de um Brasil rural a um pré-industrial, cuja pólvora do capitalismo já assolava os trabalhadores, antes explorados pelas extensas e degenerativas jornadas de trabalho rural, agora, acorrentados ao chão de fábrica na área urbana. Contudo, se os grandes centros caminhavam para o trabalho industrializado, sem nenhum planejamento populacional, na maior parte do interior do país ainda a imposição do colonialismo permanecia. Principalmente no autoritarismo, fruto da escravidão, bastante presente na República Velha por meio do trabalho ora análogo à escravidão, ora com remunerações miseráveis. Esse cenário, para Jorge Amado, foi a munição pesada para disparar contra o capitalismo e mostrar a jovens intelectuais quão regente ainda era no Brasil. O carrego colonial agora se mostrava vivo na divisão de classes. Em *Cultura e sociedade no Brasil* (2011), Coutinho entende que os narradores e narradoras ficcionistas conhecidos como o “grupo do Norte” levantaram a foice e o martelo contra a desigualdade econômica ao usar sua escrita como denúncia social. Ele ressalta que Jorge Amado conseguiu mostrar personagens explorados e por meio da alienação, também resignados. Esse é um fator que o destacou entre seus contemporâneos:

É também no interior dessa problemática que se situa a produção literária de Jorge Amado. Em seus primeiros romances, particularmente nos dedicados à região cacueira, ele nos mostra – sempre através da construção de destinos humanos típicos, ou seja, com meios especificamente literários – como a introdução de valores capitalistas no universo social, através sobretudo do individualismo, faz-se em estreita combinação com a permanência do ethos autoritário da velha ordem. Ao mesmo tempo, e com uma intensidade que talvez não encontremos em nenhum dos seus companheiros, Jorge Amado se empenha na construção de tipos populares alternativos, que apontem para a superação daquela peculiar modalidade de capitalismo que ia se implantando em nosso país (Coutinho, 2011, p. 199).

A construção de personagens alternativos, a qual se refere Coutinho, está relacionada a homens e mulheres que se diferenciavam daqueles muitos que aceitavam sua condição de trabalhador mal remunerado com uma imposição do destino que não poderia ser mudada. Ou seja, vemos que os personagens da narrativa amadiana não aceitavam tudo que o mundo concebe como imutável, desde os romances do ciclo do cacau. Apesar de estarmos trabalhando nessa dissertação com *O sumiço da Santa*, é preciso dizer que desde 1930 Jorge Amado já propunha personagens que olhavam para além de sua condição existencial. Seu discurso marxista, na ficção, chocava-se com o discurso de uma sociedade conservada na servidão e na manutenção de privilégios. É ainda preciso demarcar uma característica muito peculiar de Amado – sua narrativa não se reduziria à panfletagem partidária, pois os personagens tomam consciência de sua condição subalterna na história colonial: o escritor conhecia seu país e a representação de ideologias, sem a presença do onírico, não movimentaria leitores dentro de conjunturas que estruturavam. Por isso, Amado viu a necessidade de ficção e realismo serem face da mesma moeda na medida certa, porém com o onírico um pouco mais acentuado na ficção e o discurso árido no realismo.

Um bom exemplo desse discurso está no pensamento antitético entre dois personagens de *O sumiço da Santa*: o jovem Padre Abelardo (apelidado de “melancia” porque “vermelho”/“comunista” por dentro, uma vez que defendia os trabalhadores rurais) e o Bispo auxiliar e sua visão elitista:

Para dom Rudolph não cabia dúvida, e o afirmava, autoritário: o exército de Cristo, trincheiras erguidas nos cinco continentes, tinha a missão de sustentar, como vinha fazendo através dos séculos, o direito à propriedade das classes dominantes. Abusos, se houvesse, a caridade se encarregaria de corrigi-los: para isso existe a caridade, padre Galvão, uma das três virtudes teológicas. A Igreja é sustentáculo da ordem e não promotora da desordem. Exerça a caridade, padre. Padre Abelardo, ao contrário, considerava que essa Igreja da submissão e da obediência cega, a serviço dos ricos e dos poderosos – para eles os bens do mundo, para os pobres a esperança do reino dos céus –, era a negação da palavra do Messias: a

Igreja devia servir à justiça e aos necessitados. O autêntico exército de Cristo, recrutado nas favelas das cidades e na miséria dos campos do Terceiro Mundo em desespero por padres e bispos portadores de uma prédica nova, devia sustentar a ação insubmissa, a resistência e a luta. Frente a frente as duas formações, mesmo se fardadas ambas com a tradicional batina, impossível não distinguir entre o velho e o novo, a contradição que conduz, inexorável, o avanço da sociedade (Amado, 2010, p. 155).

Coutinho (2011) compreende que o compromisso social de Jorge Amado não estava preso a uma ideologia, mas no compromisso de denunciar as condições capitalistas, em que uma sociedade continuava a ser erguida num país escravocrata. A liberdade do povo para trabalhar e ter direitos ao lazer e a uma vida menos desigual permanecia utópica diante do sistema de exploração. Talvez isso explique a grande identificação do público com a obra amadiana. Como bem observou Coutinho (2011), o realismo subjugou as incertezas ideológicas do autor:

A criação de tipos alternativos que apenas “ilustram” a ideologia do autor, sem brotarem da dinâmica do universo esteticamente reconstruído, não é uma característica apenas de Jorge Amado: é um limite que ele partilha com outros importantes escritores socialistas da época. Porém, mais importante do que registrar esse limite – que, diga-se de passagem, nem sempre prejudica o realismo presente em suas principais criações do período –, é constatar como a força criativa de Jorge Amado triunfou sobre suas equivocadas concepções estético-ideológicas. Referindo-se a Balzac, a Engels, cunhou a noção de “vitória do realismo”, buscando indicar como a fidelidade ao mundo esteticamente figurado leva todo grande escritor realista a abandonar, em sua práxis criativa, os próprios preconceitos ideológicos (Coutinho, 2011, p. 200).

A “vitória do realismo” apontada por Coutinho foi imprescindível para que Jorge Amado atribuisse aos seus personagens o fator libertário. Se nas primeiras obras o autor entendeu necessário construir identidades que lutassem coletivamente por igualdade, na segunda fase de sua carreira literária, a partir do final da década de 1960, com a publicação de *Tenda dos milagres* (1969), esse fator vai se tornar retumbante. Apesar de a mudança de paradigma relacionada à alteração de pensamento que o autor teve sobre o comunismo, até então sistema político vigente em países asiáticos, Jorge Amado não abandonou a essência da liberdade, dado dissonante que manteria em suas obras. Ainda, na liberdade não demandava a seus personagens necessidade de escolha, como é o caso de Gabriela, cravo e canela (1958).

Se entendemos que na primeira fase de sua obra, Jorge Amado se preocupava com o coletivo e sua libertação da exploração, a partir do romance supracitado esse fator agora busca uma revolução voltada à autenticidade da vida. Diga-se, ainda, que essa “revolução”,

quando acionada no individual, muitas vezes é provocada por agentes externos: daí a escolha do autor narrar seus romances em terceira pessoa – não só por ter a onisciência das personagens, mas também por poder inseri-los numa circunstância em que vão ser tocados a mudá-la. Esta percepção de Jorge Amado concorre com a trama à medida que o enredo vai ganhando corpo. Por meio de um fio de verossimilhança, que perpassa toda a narrativa, os fatos vão sucedendo à personagem, fazendo-a se descobrir e se manifestar. A todo momento, em *O sumiço da Santa* isso acontece com várias personagens, a exemplo de Manela. Eis um trecho emblemático dessa liberdade de escolha pela personagem, rompendo com os grilhões sustentados pela tia cristã:

Manela não chegava de Sevilha no cortejo da Procissão do Senhor Morto, na Sexta-Feira da Paixão. Sua procissão era a da Quinta-Feira do Bonfim, ou seja, a das Águas de Oxalá, a maior da Bahia, única no mundo. Não vinha envolta em compunção e penitência, coberta com a mantilha negra, recitando a litania ao som sinistro das matracas. Mea culpa! Mea culpa!, compungia-se tia Adalgisa esmurrando o peito. Manela vinha envolta em júbilo e folia, vestida com o deslumbrante traje branco de baiana. Na cabeça, equilibrado sobre o torso, conduzia o pote de barro com água de cheiro para a lavagem da igreja, ia dançando e cantando músicas de Carnaval ao som irresistível do trio elétrico (Amado, 2010, p. 55).

Do “Mea culpa!” à lavagem do Bonfim, eis que o autor nos prepara a percorrer o processo do cabresto à liberdade por meio da mí(s)tica-religiosa. A libertação, sobretudo em *O sumiço da Santa*, não é uma promessa, mas uma concretização. Para Massaud Moisés, a narrativa em terceira pessoa pode gerar um descomprometimento do narrador acerca de algumas funções que a literatura pode cumprir na evolução espiritual do ser humano. No caso de Jorge Amado, porém, Moisés acentua sua narrativa comprometida, ponto de partida de sua trama:

Ver o mundo na terceira pessoa pode distanciar um distanciamento ético da realidade, salvo quando o escritor escolhe o disfarce para esconder a revelação direta de sua cosmovisão. Por outro lado, o emprego da primeira pessoa pode traduzir um egocentrismo igualmente afastado das realidades, salvo quando o “eu” serve como espelho de dramas coletivos ou universais. Assim, os romances de José de Alencar, empregando a terceira pessoa, estão muito mais afastados da realidade do que os romances do Jorge Amado, a ponto de estes só poderem ser entendidos enquanto “engajados” numa dada realidade que pretende transformar (Moisés, 1983, p. 178).

No momento em que Jorge Amado constrói seus personagens e os insere em circunstâncias nas quais alteram o destino que outros querem lhes traçar, ele não corre o risco, mesmo narrando em terceira pessoa, de desarticular aqueles de uma realidade que

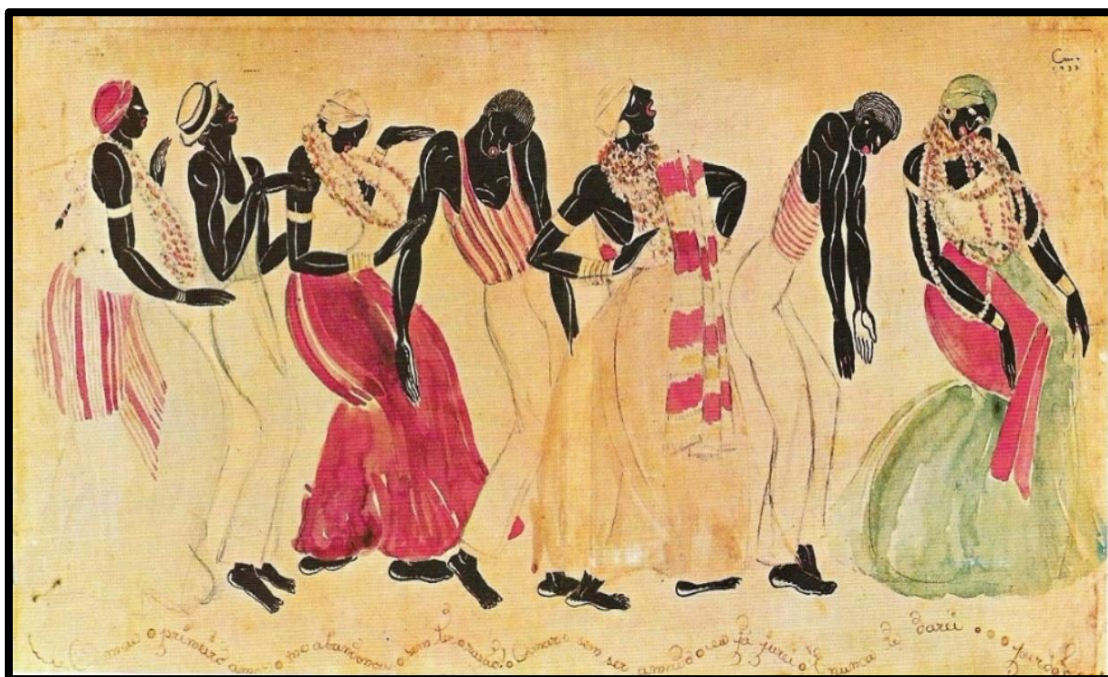
também se manifesta na conduta dos(as) leitores e leitoras. Essa trilha, na qual público e personagem começam a caminhar juntos, é o fio de verossimilhança que começa a partir do momento em que identificamos a construção do processo de existencial. E uma vez que os princípios de liberdade estejam em nossa conduta, passamos a coexistir com o engajamento da personagem para se libertar de sua situação opressora – como é o caso de Manela.

Na biografia de Jorge Amado, sabe-se que desde muito cedo teve contato com as religiões de matriz africana. Assim que, ao trazer à sua literatura traços marxistas, apontando a exploração dos trabalhadores e a manipulação do pensamento libertário, logo o autor notaria que o Candomblé também resistia contra um opressor. Não demorou para o escritor entender o quão era importante para esse segmento mí(s)tico-religioso a ideia de se libertar de qualquer forma de adesração doutrinária. Sobretudo porque o autor teve oportunidades de aprender com as grandes ialorixás de Salvador de sua época. Conheceu o que de mais oculto existe na religião, bem como suas festas e a perseguição violenta que as casas de fé enfrentaram para se manter ativas. Em Jorge Amado: retrato incompleto, Itazil Benício dos Santos comenta sobre a vivência, diferencial na obra do romancista:

Sendo homem do povo, e tendo como objetivo ser um romancista do povo, não poderia alhear-se às crenças e religiões professadas por esse povo, tratando-se sobre tudo da Bahia e da atmosfera religiosa que a envolve, da diversidade de cultos, embora com a grande predominância do catolicismo. Grande contingente desse povo, sobretudo de condição menos favorecida e de cor negra, pratica a religião afro-brasileira. [...] Na esteira dessas convicções, certo de que só é possível recriar com legitimidade aquele episódio vivido pelo autor, foi vivendo as religiões negras na Bahia que Jorge pode fazer descrições minuciosas, merecedoras de crédito, de cultos e cerimônias afro-brasileiras, como o fez em páginas de vários dos seus romances, que fizeram como das mais genuínas e ricas de nossa literatura (Santos, 1993, p. 86).

No Brasil, a partir do Modernismo, nasce o toque do atabaque em obras de cunho literário e ensaístico. Em 1927 o poeta pernambucano Ascenso Ferreira lançou o primeiro livro de poesia modernista do Nordeste, *Catimbó*, celebrando rituais de origem afro como o Xangô, o Maracatu, entre outros. Um ano depois Mario de Andrade publicou *Macunaíma*, com capítulo voltado à “Macumba”, assim como trouxe estudos de rituais afro-brasileiros em *Ensaio sobre a música brasileira* (1928) e *Música de feitiçaria no Brasil* (conferência lida pelo autor em 1933). Em 1934 Cecília Meireles criou *Batuque, Samba e Macumba* a partir de conferência acerca do tema, além de demonstrar seu talento de desenhista e aquarelista:

Imagem 19. Aquarela de Batuque, Samba e Macumba, de Cecília Meireles



Fonte: Funarte; Instituto Nacional de Folclore, 1983.

Entretanto, foi com Jorge Amado que a crença tradicional iorubá ganhou protagonismo no romance nacional, num movimento de resistência e empoderamento. Tornou-se um mosaico em neon, um céu em salva de fogos. *Tenda dos milagres* (1969) é uma *Guernica* em movimento: o escritor denunciou a perseguição moral e a violência física que o Candomblé sofreu em seu tempo, ressaltando seu poder de resistência. A literatura de Amado ainda descreveu ritos, cerimônias, feitiçarias, espaços, verdadeira forma de preservar os segredos do povo de santo, além de canonizar as(os) grandes ialorixás e babalorixás de Salvador. Sua vasta obra, traduzida a mais 50 idiomas, apresenta ao mundo os deuses e deusas do panteão africano cultuados no Brasil. Amado fez de sua prosa narrativa um estandarte para exaltar o fator libertário tão expressivo no Candomblé e na sua personalidade civil de escritor. Em *O sumiço da Santa*, como vimos, a orixá Iansã, rainha dos raios, é descrita com empoderamento, cuja liberdade é enfatizada pela andança nas ruas de Salvador e o propósito de sua visita é demarcado por seu percurso, sem amarras:

Oiá atravessou altaneira e bela, vestida com um pano da costa, nos ombros nus, nos braços e nos tornozelos, colares e pulseiras cor de vinho. Viram-na os madrugadores e retardatários. Fosse como fosse, algo transpirou; um rumor correu, espalhou-se. Nas casas de santo, no bulício das camarinhas, no recato dos pejis, ouviram-se conversas de sotaque, trocaram-se bisbilhotices, e no Mercado de Santa Bárbara, na Baixa dos sapateiros, várias barracas amanheceram enfeitadas com guirlandas, bandeirolas de papel de seda, flores de papel crepom, se bem ainda estivesse distante a

festa de lansã que ali se comemora a 4 de dezembro. Foliona sem rival, *Jacira do Odô Oiá* improvisou modesto caruru de doze grosas de quiabos, para celebrar. Celebrar o quê, não disse nem lhe perguntaram. Oíá viera para Adalgisa e por Manela, cobrar o que lhe era devido, exemplar quem lhe faltara, proclamar o direito à vida e ao amor (Amado, 2010, pp. 145-146, *itálico nosso*).

Quando dizemos, no título desse capítulo, que Jorge Amado é escritor de “discurso libertário”, a afirmação se inicia pela própria escolha temática: quem cruza os caminhos “altaneira e bela” não é deusa do panteão grego tampouco dama da alta sociedade, que “atravess[a] o firmamento da Corte como brilhante meteoro”, tal qual lemos em *Senhora* (1874), de José de Alencar. A protagonista é lansã, vestida com “pano da costa”, “colares e pulseiras cor de vinho”. Aqui é importante observar como a descrição do pano é sinônimo de poder e resgate à ancestralidade: também conhecido como *alaká*, o pano da costa não é apenas parte da indumentária das baianas de Salvador, mas distingue as mulheres iniciadas e governantes nas comunidades de Candomblé (Lody, 2006). Seu nome se relaciona à sua origem, derivado da costa dos escravos (Costa Mina, Costa do Ouro).

Voltando-se à descrição, à medida que lansã surge na narrativa, sua presença libertária de deusa não chega aos lugares de poder dos opressores, porém aos espaços de culto como as “casas de santo”, energizando as “camarinhas” (recolhimento do iniciado durante a preparação do *orí* [cabeça], com ervas e oferendas) e os *pejis* (altares/santuários sagrados). Chega ainda aos espaços populares como no Mercado de Santa Bárbara (santa católica “sincretizada” com lansã) e na Baixa do Sapateiro (rua histórica no centro de Salvador, eternizada no samba de Ary Barroso, gravado por Carmem Miranda na década de 1930). Em *O sumiço da Santa lansã* é tão acessível que chega a pessoas reais da comunidade soteropolitana como Jacira de Oyá, matriarca do terreiro Ilê Axé Iba Lugan, que lhe prepara cururu, alimento-oferenda símbolo de fartura e comunhão.

Ao percorrer espaços públicos, do povo, lansã tem seu destino traçado: “viera para Adalgisa e por Manela”, como veremos adiante: “para” cobrar Adalgisa e “por” (em defesa) de Manela. É a entidade que se materializa para auxiliar os que se encontram em opressão. Não por acaso, um dos pontos mais cantados nas casas de Umbanda seja esse: “Quando lansã vai pra batalha / Todos os cavaleiros param / Só pra ver ela passar / Ah, Epahey! Ela é Oyá, ela é Oyá”.

O Candomblé, enquanto instituição protagonista nas narrativas de Jorge Amado, desempenha uma função vital: ele atua como força libertária na vida dos personagens, isto é, impulsiona-os a mudar circunstâncias injustas, de tirania. Esse traço marcante na prosa narrativa do escritor alinha-se à conduta que os iniciados no Candomblé adotam para o seu

caminho. Há uma tomada de consciência do compromisso que o iniciado assume ao adentar ao Candomblé. A escritora e estudiosa Ana Maria Machado, em livro dedicado ao autor – *Romântico, sedutor e anarquista: como e por que ler Jorge Amado hoje* (2006) –, observa:

Os orixás e os rituais do candomblé, com todos os seus elementos, não estão nos livros, porém, apenas pra trazer um pouco de duvidosa cor local. [...] Árabes e orixás ajudam a constituir eixos temáticos fundamentais que permitem ao autor duas linhas que lhe são muito caras. De um lado, a celebração da mestiçagem cultural e todos os seus aportes. De outro, a crítica à negação do corpo e suas alegrias, exercida pelo moralismo hipócrita das beatas e pelo puritanismo tacanho de certos meios católicos [...]. A vontade nessa total liberdade conquistada, Jorge Amado desconhece limites, movimentando-se solto. Leve, sem com isso ser superficial. Sua narrativa se sofisticava, multiplica focos e variações de pontos de vista. Passa a fazer ótimo uso do estilo indireto livre. O narrador passeia pelo que narra, alterna perspectivas, muda de ângulo, aproxima-se ou afasta de acordo com a necessidade do relato (Machado, 2006, pp. 115-116).

Quando Machado (2006) discorre a negação das vontades que o corpo sente, ou seja, aos desejos, aos prazeres (muitas vezes reprimidos por conta de moral conservadora), a crítica capta o que há de mais essencial na conduta de personagens amadianos. É preciso que atentemos ao fato de que não ser refém de uma forma de vivência para agradar ao Outro é conduta eloquente nos arquétipos dos orixás. Em *Umbanda pé no chão*, Norberto Peixoto (2008, p. 66) salienta que o “conhecimento da psicologia dos orixás é somente um dos muitos caminhos que nos fornecem referências de comportamento na busca do aperfeiçoamento humano e da evolução espiritual”. Todavia, é preciso evidenciar que o fato de pessoas buscarem a liberdade de uma circunstância com a ajuda do orixá só ocorre quando o Ser é apanhado numa tomada de consciência, entendendo que sua história, suas posições e ações gozam da liberdade de serem reescritas. Essa linha de pensamento, muito forte nos romances amadianos, indica que, na trama, todos modificam seu percurso: nenhum entra como sai, de modo que a velha tradição do épico aristotélico é materializada: sem as peripécias da mudança, nada de enredo, nada de *pathos*.

Ana Maria Machado (2006) entende que o escritor Jorge Amado cria apoiado nessa liberdade, o que não significa displicência com os núcleos que, obedecendo à técnica romanesca, encontram-se amarrados a um núcleo central. O escritor segue a relatividade dos modelos, porém escreve torto por linhas certas – tal como Exu. Desse modo, poderíamos dizer que por linhas exuísticas. Por outro lado, quando usamos o adjetivo “certas”, tais linhas, na maioria dos casos, assim o são chamadas por uma sociedade de moral cristã compulsória. Seus personagens não se cansam de perturbar a paisagem

ordinária das regras sociais deixadas pela colonização. Jorge Amado *risca a pomba*²³ dessa paisagem, pois os encantados que vieram de África já incentivavam os negros à resistência. E sendo essa a primazia do Candomblé em países de grande intolerância religiosa, entendemos que a presença dessa orientação religiosa na narrativa não só faz os personagens alterarem seu caminho, como também os fazem abandonar o que há de contundente, excessivo, estressante na vida. Nesse sentido, o aperfeiçoamento espiritual candomblecista contribui para um sentido existencial que cada vez mais liberte o ser humano de mediocridade, retire-o do espaço de subalimentado dos sonhos. Esse fato, por sua vez, está marcado em *O sumiço da Santa*, desdobrando-se em grandes mudanças na trajetória dos personagens. Uma espécie de anarquismo particular.

À premiada escritora brasileira (Machado, 2006), esse anarquismo de Amado se torna vivo quando os personagens tomam as rédeas das situações em busca de liberdade:

É na busca de liberdade pessoal que essa tendência se manifesta, sobretudo na obra tardia do romancista, modelarmente inaugurada com personagens libertários da força de Gabriela ou Quincas Berro D'água, que rompem com os parâmetros da vida certinha que a sociedade lhes oferece e escolhem trilhar seus próprios caminhos, inventando padrões originais que, quase sempre, chocam e escandalizam os bem-pensantes. E fazem isso com a maturidade instintiva de quem só quer ser feliz e não consegue conceber uma existência que não seja primordialmente fiel à liberdade, sem freios convencionais impostos por papéis sociais. Dessa forma, seu comportamento constrói uma vida mais desprendida, limitada apenas pelos laços afetivos que se tecem entre amigos e pela preocupação em não causar mal desnecessário aos outros (Machado, 2006, p. 75).

É possível entender que o conhecimento de Jorge Amado acerca do Candomblé ficou mais auspicioso depois de concluída a obra *Tenda dos milagres*. Ao construir personagens subversivos a convenções colonialistas, que encontram na religião “demonizada” uma razão para inverter as normas gerenciadoras, o autor corre outras giras em seus enredos. Pois a religião, além de se tornar bússola ao romancista, também expandiu suas cores ao falar do povo brasileiro – sobretudo ao narrar a fidelidade fraterna. Algo que lembra a camaradagem socialista. Mas, mais do que isso, os amigos de Terreiro, de bar, de prostíbulo que povoam a narrativa querem ser subversivos, por isso não se deixam autossabotar quando sentem vontades de viver o desejo.

No romance amadiano, a epifania acontece de uma maneira que muda o comportamento do Ser. O espanto diante daquilo que estarrece a rotina, o corriqueiro, o

²³ Desenha símbolos (pontos riscados) com giz no chão com o intuito de invocar entidades, firmar energias e manter contato com o sagrado.

tempo linear não interfere apenas numa nova visão de mundo das simplicidades do dia a dia. Os personagens passam por um lampejo, uma epifania, e depois disso mudam sua postura, seus feitos. A revelação em Jorge Amado não faz apenas os personagens entenderem a fragilidade de todas as coisas e que tudo pode fenecer ou mudar a qualquer momento.

2.2 A fruta não cai longe do pé:

Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos, o guerrilheiro Pepetela

Em *Mayombe*, Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos, mais conhecido como Pepetela conta por ter vivido, não por ter ouvido falar. O escritor fez parte da guerrilha que lutou pela independência de Angola para que o país deixasse de ser colônia de Portugal. Em entrevista à *Revista Caju*, ele pondera que “a luta não era contra os colonos, nem contra pessoas mais claras, mas contra um sistema que tinha que acabar, contra o colonialismo” (Pepetela apud Freire, 2011). Colonialismo este que tem suas bases seculares, como no Brasil: no ano 1484, os portugueses invadiram o território de Angola. Como a maioria das colonizações portuguesas, a violência foi o recurso autoritário para conquistar e subjugar os nativos da terra. Os africanos, uma vez escravizados, foram explorados fisicamente para a economia portuguesa em condições desumanas.

Na condição de filho de portugueses, homem branco, Pepetela releva como foi ter crescido na Angola pré-independência. Passara a infância em Benguela (seu local de nascença), onde admite ter experienciado menor racismo do que em locais como Lubango, onde a população era predominantemente branca: “[...] quando fui estudar para o Lubango senti a diferença. Sobretudo na segregação racial. Via como os meus colegas negros eram tratados” (Pepetela apud Freire, 2011). Consciente da estrutura desumana ligada ao racismo estrutural colonizador, o autor relembra um episódio utópico da infância:

Eu não tinha dúvidas: aquela era a minha terra. Viva na última casa da cidade branca, para a frente havia a sanzala. No meio havia um terreno onde jogávamos, todos, futebol juntos. Sempre convivi com gente da sanzala e da cidade branca. Uns jogavam futebol descalços, outros calçados. E os que jogavam calçados tinham o cuidado de não magoar os outros (Pepetela apud Freire, 30 dez. 2011).

Como Jorge Amado, Pepetela carrega dentro de *Mayombe* a utopia da liberdade: isso antes do desencanto presente em romances posteriores, como em *A geração da utopia* (1992). Importa-nos observar essa questão uma vez que o radicalismo religioso e o Estado

corrompido são marcados, a partir dos escritos da década de 1990, como elementos de distopia e não-concretização dos ideais da Angola revolucionária. Contudo, foquemo-nos em *Mayombe*: o jovem Pepetela ainda crê na utopia da luta e em seus frutos. Afinal, ao escrever a obra, na década de 1970, em plena pré-revolução, a chama ainda está acesa. Já na década de 1950 Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo Verde já iniciam protestos contra a colônia, principalmente por partes de estudantes. Logo, começam os movimentos para a libertação de Angola. A insurreição anticolonial teve início no meio intelectual, ou seja, entre os estudantes, sobretudo aqueles e aquelas que tiveram mais entendimento do marxismo e de suas concepções sobre exploração dos trabalhadores. Um dos grupos mais expoente foi o MPLA – Movimento Popular pela Libertação de Angola.

O controle de poder imposto pelos portugueses aos angolanos cerceava seus direitos políticos e ofuscava sua identidade nacional, interferindo em sua cultura originária. Os membros dos movimentos libertários desejavam escrever – quer fosse em registros sociais, quer na ficção historiográfica – as atrocidades da colonização e o carrego que ela deixara no país. No entanto, o MPLA logo teve que enfrentar a truculência e a militarização dos portugueses:

Em 1961, os militantes de MPLA decidem pela primeira luta armada, para libertação dos companheiros. A reação portuguesa é muito violenta. Portugal fecha, na metrópole, a Casa dos Estudantes do Império e a Associação dos Escritores. Fecha toda a entidade cultural democrática, em Angola, como a Sociedade Cultural de Angola, o Cine-club de Luanda, a Associação dos Naturais de Angola...Intervém na Liga das Nações Africanas. Destrói as editoras e gráficas. Proíbe a circulação da literatura angolana e leva para lá apenas os textos de qualidade inferior, comerciais, que não interessam à Europa. Enchem-se as prisões e o tribunal Militar de Angola passa a um desempenho intenso. Renova-se a mentalidade de que a história angolana é a portuguesa, a cultura angolana é a portuguesa, a literatura angolana é a portuguesa. Entretanto, o tempo, a consciência e, sobretudo, o sentimento já não são os mesmos e a guerrilha pela libertação ganha a colônia (Tutikian, 2006, p. 95).

A narrativa de Pepetela é uma ficção refletida na identidade da história do povo de Angola. Trata-se de uma característica do escritor: imprimir em sua narrativa marcas identificáveis de historicidade, uma vez que o autor recorre a fatos e personagens lendários, míticos ou históricos. A partir dessa dinâmica, o enredo se aproxima de um texto que dá voz aos angolanos. Quando os portugueses colonizaram Angola, a dominação se estendeu para além da conquista do espaço geográfico, pois os europeus consideravam a África lugar de seres primitivos, que precisam de civilidade. Em um de seus famosos discursos à Assembleia das Nações Unidas (ONU), em 30 de junho de 1961, António Salazar, promotor do Estado Novo, que durou 41 anos (1933-1974), expressa: “Nós somos uma velha Nação

que vive agarrada às suas tradições, e por isso [...] acha que lhe cabe o dever de civilizar outros povos e para civilizar pagar com o suor do rosto o trabalho da colonização”. Nesse discurso, o ditador entende a “civilização e a cultura” portuguesa como “incontestavelmente superiores”, “apta a salvar” as colônias. O governante colonial não se cansa de glorificar “a obra colonizadora portuguesa”, enfatizando a “floração e a beleza das cidades e das vilas, do progresso das explorações agrícolas, das realizações industriais, do ritmo de construção, dos característicos aspectos da vida social” (Salazar, 1961). Lembremos que, à época do discurso do governante português, início da década de 1960, a taxa de mortalidade infantil em Angola era extremamente elevada, com um valor de 250 óbitos para cada mil natos-vivos, o que indica uma em cada quatro crianças mortas (Unicef, 2025). Agora, surge o questionamento: que “civilização” é essa construída sobre a mortes de inocentes por condições precárias de acesso à saúde e à alimentação? Ainda assim, a palavra “civilização” não saía da boca do ditador, que termina seu discurso dizendo: “Angola é terra de Portugal” (Salazar, 1961).

Salazar segue a máxima de que, aos colonizadores, a história do povo angolano deve ser contada a partir de sua chegada ao continente. Colonizações europeias trazem um conjunto de fatores cujo objetivo é dominar. Não foi diferente em Angola. A primeira ação é mostrar que o invasor tem mais poder de dominação usando a violência física para cometer os genocídios. Uma vez provocado o medo, começa-se a destruir a identidade daquele povo atacando sua cultura e modificando sua língua. Por meio da imposição do terror estende-se o domínio e a exploração.

Na colonização portuguesa em Angola houve um agente usado pelos colonizadores para inferiorizar os africanos. Por conta da cor da pele e de seu modo de vida os africanos foram manipulados pelos conquistadores a acreditar que eram inferiores e precisavam da colonização. Esse processo de imperialismo europeu foi arquitetado: entre outros procedimentos, está aquele que engana o próprio oprimido, dando-lhe algumas vantagens para oprimir outros, de natureza local. O objetivo do colonizador, para alcançar o alvo principal, ou seja, a colônia, é lucrar com a exploração econômica.

Todos os fatores apontados na colonização são questionados por parte dos dominados quando ainda o país se encontra sobre o domínio alheio. E o ataque à identidade do povo colonizado também contribui para os movimentos de independência. Diante da iminência de liberdade, a sociedade angolana – múltipla, dispersa entre as várias etnias que a compõem – caminha a pontos de desestabilizar as estruturas, criar conflitos, insurreições. O que se torna mais ensurdecador após a independência. Para Franz Fanon em *Os condenados da terra* (1961), a colonização massacrou as sociedades nas quais

entrou, deixando em cada novo destino o que Luiz Rufino (2019) chama de “*carrego colonial*”. Mesmo que hoje os portugueses não tenham mais o comando político e social dos países colonizados, eles deixaram dois fardos que pesam para as ex-colônias – a presença da cultura, religião, ambientação europeia e capacitação de um povo para ser neocolonizado por outros países que eventualmente trabalhem para dominar o mundo.

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais nativas, que demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de aparência, de vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonizada se entranhará nas cidades proibidas. Explodir o mundo colonial e doravante uma imagem de ação mais clara, muito compreensível, e possível de ser retomada para cada um dos indivíduos que formam o povo colonizado. Desmantelar o mundo colonial não significa que, depois da abolição das fronteiras, serão construídas vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é precisamente abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo do solo ou expulsá-la do território (Fanon, 2022, p. 37).

Angola é um país que precisou realizar dois processos homéricos na sua história recente. A descolonização, ou seja, retirar o colonizador português do domínio político sobre seu país; e a decolonização – devolver uma identidade africana e angolana para seu povo. A primeira, conseguiu-se com muita luta e mãos empunhadas em armas. Quanto à segunda, é um processo lento, em andamento, afinal séculos de colonização não se acabam em dois tempos. No processo de decolonização, um agente é fundamental: a arte. É dentro dela que a literatura de Pepetela contribui à reconstrução e à reafirmação do povo angolano.

Como já abordado, o autor escreve *Mayombe* a partir de suas experiências na guerrilha, ainda muito jovem:

Quando peguei na arma para participar no combate ainda não tinha tido treino militar, só tinha visto a guerra no cinema. É um bocado complicado. Achei que aquilo era pesado demais, incômodo. Nem deu tempo para experimentar, foi já em ação que comecei a carregar no gatilho. Nem sei se acertei nalguma árvore. Via-se pouco, muito mato, muita confusão. Mas meteu medo. A adrenalina sobe e depois a pessoa não sente mais nada (Pepetela apud Freire, 2011).

Em *Mayombe*, o discurso do narrador em terceira pessoa, onisciente, revela como o autor se faz presente, muitas vezes, na voz do Comandante Sem Medo. Um exemplo dessa consciência está quando o personagem discute a guerra e a literatura, concomitantemente: “O dominador, o senhor, nunca procurará matar por matar, antes pelo contrário, evitará matar. [...] mas este é um herói de romance” (Pepetela, 2019, p. 213). Herói esse que se confunde com o próprio escritor:

Mas nunca deixei de inventar histórias em que era o herói. Como não era tipo para ficar só na invenção das histórias, tinha dois únicos caminhos na vida: ou escrevê-las ou vivê-las. A Revolução deu-me oportunidade de as criar na ação. Se não houvesse a revolução, com certeza acabaria como escritor, que é outra maneira de se ser solitário (Pepetela, 2019, p. 182).

Pepetela informa como surgiu o romance:

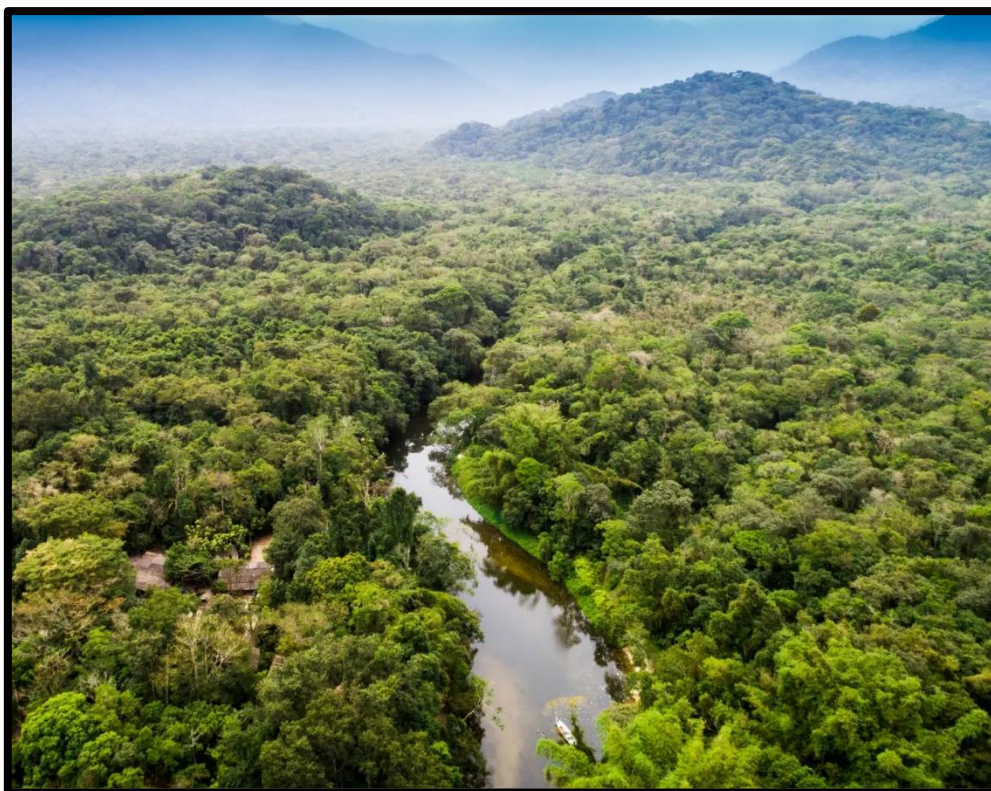
O *Mayombe* começou com um comunicado de guerra que fiz para a rádio. Achei-o tão interessante que o continuei, já com personagens. Tirei a primeira página, que enviei para a informação, e depois continuei. Na fronteira tinha mais disponibilidade, podia escrever de dia. Dizia aos meus companheiros: estou a escrever para perceber o que estou a fazer, estou em busca da realidade (Pepetela apud Freire, 2011).

Ao lado da literatura o jovem escritor insiste na “busca da realidade”, propondo na ficção reflexões de ordem ideológica e social. Não obstante, o comprometimento de um escritor com as questões políticas e culturais de seu tempo, principalmente em países que passaram por colonizações ou ditaduras militares, que está presente no âmago da tessitura narrativa de sua obra, revela o quão o discurso libertário e de igualdade é precioso à literatura, à reconstrução da identidade e à formação de uma Nação. Por seu contexto temporal, *Mayombe* traz um arcabouço de fatos e consequências que precisam ser revistos, questionados e recontados. A literatura engajada de Pepetela ressignifica os fatos:

O texto literário não é autônomo em relação ao ambiente histórico e cultural em que é produzido. Ele é um modo de projeção das questões e pontos de vista que configuram esse ambiente, sintoniza-se, em alguma medida, com a percepção própria do seu tempo. Noutros termos, a experiência literária não é exclusivamente estética, mas diz respeito a um certo modo de percepção que é histórico-cultural, implica uma escolha discursivo-ideológica daquele que escreve (Caetano, 2007, p. 3).

Se quisermos conhecer a narrativa de Pepetela, podemos acompanhar os guerrilheiros da obra *Mayombe* e entender algumas das características de sua prosa narrativa. Em sua jornada na luta pela independência de Angola, os personagens movimentam-se pela floresta que dá nome ao livro. Narrativas onde os personagens saem de seu lugar de origem para lutar pela Independência no espaço de Mayombe, floresta situada na província de Cabinda, com 250 mil hectares – faz fronteira com os dois Congos e vai até o Gabão, contando com mais de um milhão de espécies (Cetac, 2026). Esse é o espaço onde se protagoniza a conscientização política, as estratégias de combate e os planos para a libertação nacional no pós-independência. Mayombe, casa do Rio Lombe, de águas cristalinas, um dos afluentes do maior rio angolano, o Kwanza:

Imagem 20. A floresta Mayombe, em Angola²⁴



A prosa, bem costurada por Pepetela, com o entrecruzamento de polifonias, permite a oscilação dos debates, que por sua vez se focam no coletivo e na construção de uma Nação. A floresta jamais é estática: ela simboliza a dinâmica, as forças e as energias da natureza em conjunção, amalgamando-se ela aos(às) guerrilheiros(as): “E os homens vestidos de verdes, tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais” (Pepetela, 2019, p. 67). Representa, também, o esforço dos que resistem para cruzar suas distâncias: “Era preciso marchar duas horas para se chegar ao sítio virgem onde havia ainda frutos” (Pepetela, 2019, p. 125) e seus relevos: “Meia hora depois subiram o Cala-a-Boca, montanha que demorava duas horas a subir, com intermitências, onde o solo estava eternamente escorregadio, pela humidade permanente” (Pepetela, 2019, p. 150). A floresta é ainda descrita como uma entidade poderosa, que leva cada um a desafiar sua imensidão: “Marcharam todo o dia, pois tinham de abrir o caminho [...]. As lianas defendiam o segredo de sua impenetrabilidade, mas os homens eram teimosos e vergavam o deus-Mayombe a seus pés” (Pepetela, 2019, p. 206).

²⁴ Fonte: <https://rainforestjournalismfund.org/stories/mayombe-forest-under-pressure-illegal-laogging>. Acesso: 3 nov, 2025.

Para além do sagrado, a floresta se orienta como espaço onde os guerrilheiros discutem sobre o que seria um governo angolano democrático – aí sim reside a utopia. As opiniões arroladas durante os debates entre o grupo enriquecem o discurso marxista, acentuado nessa obra do então jovem escritor-guerrilheiro. Inúmeros são os exemplos: “a Revolução é feita pelas massas populares, única entidade com capacidade para a dirigir [...]” (Pepetela, 2019, p. 102); “Ora! Vamos tomar o poder e que vamos dizer ao povo? Vamos construir o socialismo” (Pepetela, 2019, p. 111); “Um organismo social, como é um Partido, ou se encontra num estado excecional que exige uma confrontação constante dos homens na prática – tal uma guerra permanente – ou tende para a cristalização” (Pepetela, 2019, pp. 111-112); “O que estamos a fazer é a única coisa que devemos fazer. Tentar tornar o país independente, completamente independente, é a única via possível e humana. Para isso, têm de criar estruturas socialistas [...]” (Pepetela, 2019, p. 113).

Contudo, não só de idealismos vivem os personagens. O personagem Sem-Medo, complexo como a própria floresta, é bastante crítico quanto às regalias empreguistas de alguns membros do Partido: “Quem gosta de perder um cargo? Sobretudo quanto atingem a idade do comodismo, da poltrona confortável com os chinelos e os charutos [...]” (Pepetela, 2019, p. 112), assim como desmancha certas utopias: “Porque é demagogia dizer que o proletariado tomará o poder. Quem toma o poder é um pequeno grupo de homens, na melhor das hipóteses, representando o proletariado ou querendo representá-lo” (Pepetela, 2019, p. 112).

. Os diálogos, entre personagens distintos, chegam numa encruzilhada em que tudo se encontra. Nesse ponto, demonstram seus medos, anseios e críticas, porém igualmente firmam sua coragem pela libertação. Um país colonizado tem sua sociedade fragmentada tanto no âmbito social quanto no cultural, gerando as muitas vertentes de intolerância. Consequentemente existe uma parcela de ativistas, preocupados com a decolonização, que se entusiasma a superar os preconceitos. Contudo, a narrativa também evidencia que, antes do colonizador, o preconceito vem da rivalidade étnica presente entre os(as) próprios(as) guerrilheiros(as):

- Os kimbundos atribuem os erros todos ao André, mas também a ti. São os kikongos mais em vista. Querem pois um conflito, de modo que eu tenha de me apoiar contra ti. Os kikongos, por seu lado, defendem o André e querem que tu te coloques como o líder militar kikongo que expulse os kimbundos do Comando. [...]
- O Das Operações está a trabalhar na sombra – disse o Comissário. – Toda tarde estive em conferência com kimbundos, até mesmo com o Teoria... Chamou-o a sós!
- Ah, bom? O tribalismo nele é mais forte que o racismo? Não o pensava.
- Não é o tribalismo. É a ambição! (Pepetela, 2019, p. 118).

Os conflitos evidenciam que Angola enfrenta, em seu processo de libertação, também enfrenta o racismo, o tribalismo e a ambição pelo poder. Ambição essa filha do colonialismo, pois depois de 400 anos de dominação, quando se está perto da autonomia, da liberdade e do livre-arbítrio, distintas forças e povos passam a lutar pelo predomínio de territórios e comandos. Tais problemáticas são um entrave à construção de um utópico projeto de nação: “O romance cumpre sua função de inventar a nação em que a tribalização e o poder não se coloquem como um de seus entraves” (Ramos; Mello, 2011, p. 179).

Desde o início da narrativa fica evidente que a floresta é um espaço fundamental para o discorrer do enredo. Ela é um personagem motivador e intermediário entre a natureza e os humanos. A floresta é um ser personificado que também é explorada pelo colonizador. Ela, também motivo de ambição do imperialismo. Na narrativa os exploradores a enxergam exatamente como o faziam em relação aos escravizados, dominando-a para servi-los. Na ficção historiográfica de Pepetela, a floresta Mayombe, explorada pelo colonizador, que não tem reverência às árvores e as folhas sagradas, como os africanos, torna-se sua inimiga. A beleza dessa natureza, que embora admirada pelo invasor, mas não respeitada, vai contribuir para o combate e o desafio daqueles que tentam a devastar. Mas os colonizados que não aceitaram a dominação do imperialismo português terão outro acesso à floresta. Ela desafiará a força e a resistência dos oprimidos para serem dignos de se abrigarem em sua morada: “Os paus mortos das paredes criaram raízes e agarraram-se à terra e as cabanas tornaram-se fortalezas. A mata criou cordas nos pés dos homens, criou cobras à frente dos homens, a mata gerou montanhas intransponíveis, feras, aguaceiros, rios caudalosos, lama, escuridão, Medo” (Pepetela, 2019, p. 68).

Os rebeldes se tornarão guerrilheiros e terão a missão de libertar, também Mayombe do explorador. O fragmento a seguir mostra a presença da força da natureza na provação que os anticolonialistas precisavam vencer. E podemos observar que essas ações têm uma participação eloquente do desenrolar da trama:

Depois de comerem, voltaram a avançar. Encontraram uma montanha pela frente, que atacaram às duas da tarde. A primeira parte da montanha estava coberta de folhas de *xikuanga*, o que dificultava a ascensão. As mochilas pesavam nos ombros, as pernas vergavam-se. Paravam frequentemente, para retomar o fôlego. Quando parecia que se aproximavam do cume, surgia nova elevação. As folhas de *xikuanga* foram substituídas por mata espessa, que era preciso cortar à catana, para abrir caminho. Às quatro horas, começou a chover. A água descia pela montanha, ensopava o solo. As botas tornaram-se dez vezes mais pesadas, com o peso da lama. As escorregadelas eram frequentes e *Pangu-A-Kitina*, o enfermeiro, ao escorregar, deixou cair a *pépéchá*, que foi preciso ir buscar vinte metros abaixo. Às cinco horas atingiram o alto da montanha, exaustos. Depois de curto descanso, principalmente à descida, pois à noite era impossível

dormirem na montanha por causa do frio. A descida, embora mais rápida, era mais perigosa que a subida. O comissário escorregou e rebolou na lama, até se conseguir agarrar a uma liana. As pernas tremiam, pelo esforço de se aguentarem. Os joelhos doíam. Os sacadores impeliam os homens para frente, para o abismo. A chuva continuava a cair. Às seis horas escureceu totalmente e eles ainda não tinham descido da montanha. O resto foi feito quase de rastos, na escuridão da montanha traiçoeira, a chuva fustigando o rosto. Quando algum caía, os outros não tinham esperança de reencontrar (Pepetela, 2019, pp. 45-46 – *itálicos nossos*).

Primeiramente, expliquemos os grifos: a *xikuanga*, também conhecida como *kikuanga* ou *kwanga*, é uma espécie de mandioca; já *pépécha* é um tipo de arma usada na guerrilha (Casanova, 2005, p. 166). Aqui, vemos um exemplo de bilinguismo: o português “puro” é mesclado, a todo momento, com palavras e expressões angolanas, de modo que a língua do dominador é subvertida à cor local. Outra peculiaridade desse excerto é o nome do enfermeiro: Pangu-A-Kitina. Pangu é o ser primordial da mitologia chinesa não-taoísta, que equilibra o Yin e Yang, separando os céus e terras na Criação. Diferente das cosmogonias cristãs, Pangu representa a criação pelo esforço físico e pela transformação (Liu, 2024). Quanto à “Kitina”, refere-se a um lago localizado ao sul do Congo, marcando a origem do personagem.

Como Pepetela, os personagens são os africanos, filhos do sol, os verdadeiros donos da terra. Os colonizadores são hospedeiros que estão ali para transformar o lugar em terra arrasada. Tais informações nos revelam que os guerrilheiros se identificam com a floresta, transformando dificuldades em inspiração, fazendo do imprevisto a motivação para a coragem. Isso ocorre uma vez que possuem ligação espiritual com o espaço ao redor; pertencem a ele. O que parece um embate, na verdade é uma interação, de modo que a determinação dos guerrilheiros ganha mais empolgação a cada espaço vencido. E à medida que os homens vão avançando a floresta se torna mais e mais aliada à causa libertária. A mata é a divindade que faz os homens movimentarem ritos de atração e coragem. Nesse sentido, a caminhada pela floresta causa fascínio porque relata uma travessia, na qual é preciso lidar com o inesperado, gerando uma sequência de peripécias. Peripécias essas que movem a narrativa por meio do mito:

Os mitos que povoam Angola são preservados pelos grupos étnicos que ocupam as diferentes regiões do nosso território. Conheço-os da experiência que tenho junto à população rural e ando à procura do mito que reconstrua Angola, pois tem de haver um mito para construir uma identidade nacional e é nessa busca que me perco ou me encontro [...]. quero identificar e falar desse mito refundador, que contenha algo em que todos e cada um dos angolanos se reconheçam. Angola precisa desse mito refundador capaz de inspirar construção coletiva da nação. Antes, havia a guerra a unir todos num mesmo ideal libertário e a luta pela independência gerava a desejável

solidariedade nacional. O mito de construção deve ter a mesma força da guerra de independência para reconstituir a solidariedade interna perdida (Pepetela apud Leão, 2004).

A construção mítica não move apenas *Mayombe*, mas *O sumiço da Santa*, como veremos no próximo capítulo. Veremos que ambas as narrativas não se apegam ao mito para evitar o caos, tampouco separam o mito do logos: ao contrário, os romances buscam na ruptura, na mudança, na fragmentação e em vias plurais caminhos aos personagens. O orí não segue uma linha reta, seja na floresta angolana, seja no mar baiano. Sabemos que a mitologia é uma das representações mais antigas da humanidade, verdadeira consciência primária, de modo que representa a natureza e a cultura de forma espiritualizada – ou, como podemos chamar nessa dissertação, o mito representa uma espécie de “consciência mí(s)tico-religiosa”, de modo que as fronteiras entre a sociedade e o indivíduo, o material e o espiritual, o pensamento e a clausura se misturam para que a resposta venha por meio de ações libertárias.

CAPÍTULO 3

DA ETÉREA PLAGA, LEVANTAI-VOS, HERÓIS DO NOVO MUNDO!²⁵

3.1 O sumiço da Santa: a força libertária do Candomblé

Em *O sumiço da Santa* a personagem Manela é cuidada pela tia Adalgisa, desde e a morte de sua mãe e de seu pai, aos treze anos. Quando foi morar com a tia, esta aplicara-lhe dezenas de regras, retirando-lhe toda a liberdade. No capítulo denominado *A taca de couro* há o subcapítulo *As duas tias*: nele o narrador expõe como Adalgisa acredita que se deva educar a sobrinha:

É de verde que se torce o pepino, Manela completara treze anos ao vir morar em companhia dos tios, não era assim tão nova e, segundo Adalgisa, os pais haviam-na educado muito mal. Menina-moça cheia de manhas e vontades, habituada às más companhias, ao trato de gentinha, solta com as colegas de colégio nas matinês de cinema, nos auditórios das televisões participando de programas que de infantis só tinha o nome, nas festas de largo, até a terreiros de candomblé a haviam levado, os irresponsáveis. Adalgisa pusera-lhe o cabresto, ditara horários rígidos, não lhe permitira trocar pernas pelas ruas e, quanto as festas e cinemas, somente acompanhada pelos tios. Terreiros de santos, nem falar: Adalgisa tinha horror a candomblé. Horror sagrado, o adjetivo se impõe. Cabresto curto, pulso forte, trazia-a sobre controle, castigava sem dó nem piedade. Estava cumprindo seu dever de mãe adotiva – um dia, instalada na vida, Manela lhe agradeceria (Amado, 2010, p. 60).

Notemos como a tia detém o discurso de superioridade quando fala dos outros: a sobrinha deveria ser guiada no “cabresto curto”, ou seja, controlada, pois antes de mudar à sua casa Adalgisa afirma que ela estava cercada de “gentinha”. Mas quem seria essa “gentinha”? Não demora e a personagem cristã logo informa que são as pessoas de santo: “até a terreiros de candomblé a haviam levado, os irresponsáveis”. O adjetivo “irresponsáveis” é ligado aos finados pais de Manela, pois ambos permitiram que ela frequentasse terreiros. Adalgisa não apenas condena as práticas do Candomblé, como dele tem “horror sagrado”. Interessante notar o horror da personagem uma vez que ele contradiz, e muito, com sua própria biografia: como já informado, a mãe de Adalgisa foi iniciada no Candomblé quando estava grávida dela, de modo que não apenas a progenitora, porém o bebê também passou pelo processo de iniciação no ventre.

²⁵ Subtítulo extraído de um verso do poema *Navio Negreiro* (1868), de Castro Alves.

Ao descobrir, já era tarde: *iaô de efún* completo, cabeça raspada, corpo pintado, *banhos de maionga*, o encantado dentro dela junto com o *abicun*. Não lhe pertencia o filho que palpitava em seu ventre, pertencia à santa. No dia do orunkô, da festa do nome, Andreza saltara duas vezes, dera dois nomes, um era o seu, o outro, o do *abicun* (Amado, 1988, p. 221 – itálicos nossos).

Nesse excerto, a voz autoral explica o que acontecera desde antes do nascimento de Adalgisa: ao descobrir a gravidez, sua mãe, Andreza, já havia realizado *iaô* (do iorubá *iyàwo*, “esposa do segredo”), ou seja, já havia iniciado os rituais de entrada no Candomblé. O ritual de *iaô* incluiu o uso de *efun* (giz utilizado para pinturas nos rituais de iniciação, simbolizando luz e abertura de caminhos) e *banhos de maionga* (banhos de folhas sagradas para limpeza e fortalecimento corporal). Eis os ritos para abençoar o iniciado. Contudo, não apenas a mãe passava pela feitura de santo, como também seu bebê, de modo que antes mesmo de nascer Adalgisa já estava predestinada à *lansã/Oyá*, pois era um *abicun*. Na cultura iorubá, dentro da etnia Igbo, *àbíkú* se refere a uma criança que vem ao mundo terreno (*aiê*) por um breve período para logo voltar ao reino dos mortos (*orum*), num looping infinito (Verger, 1983, pp. 138-142). A mãe de Adalgisa muito se preocupa com a filha e insiste para que ela cumpra todas as rigorosas demandas pedidas por *Oyá*, pois sabe dos perigos ligados à sua condição de *abicun*. Todavia, Adalgisa sempre rejeitou o Candomblé, abominando seus rituais. As fases mais importantes para se atravessar esse período são os sete e os quatorze anos, porém, a *abicun* nunca seguiu os preceitos de África, preferindo a doutrina dos santos católicos. Ciente da situação, pois “contra os *àbíkú* não há remédio” (Verger, 1983, p. 142), Andreza oferece à orixá a troca de cabeças, com o intuito de protegê-la, já que aos vinte e um ela poderia partir ao *orum*. Foi, pois, o sacrifício materno e o descaso da filha as razões primordiais que trouxeram *lansã* à Salvador.

Assim que *Oyá* vem para levar aquela que rejeita os preceitos, trazendo na vivência uma casta de regras morais, as quais acredita ser necessário aplicar à sobrinha. Embora Adalgisa também seja mulher, reproduz a opressão sobre outra mulher: Manela, por ser mocinha, é educada dentro do conservadorismo arcaico e misógino. Paulo Freire, em *Pedagogia do oprimido* (1981, pp. 35-36), expressa que “os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados ‘imersos’ na própria engrenagem da estrutura dominante, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la”. Oprimida pela própria religião, Adalgisa não permite que Manela reviva os momentos de prazer quando em contato com os pais, como a visita a terreiros de candomblé. Catequizada pelo cristianismo-judaico e tendo o conservador Padre José Antônio como seu orientador,

observamos a construção de uma antagonista, que sustenta seu discurso de intolerância a comportamentos livres.

O comportamento de Adalgisa serve, no romance, como metáfora do carrego colonial no Brasil, pois uma forma do controle é manipular o comportamento da sociedade dentro de uma liberdade parasita. Isto é, uma liberdade que não é real, mas simula muito a que seria a verdadeira, a ponto de fazer o indivíduo se resignar acreditando que seja livre dentro de uma liberdade opressora. A opressão alcança seu êxito porque usa oprimidos em seu objetivo. A escravidão usou escravizados, numa falaciosa liberdade: “Os opressores, violentando e proibindo que outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restaram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão” (Freire, 1981, p. 46).

A postura de Adalgisa não é ínfima e isolada. Grande parte da população brasileira apresenta as atitudes dessa personagem. E existem pessoas que têm a ousadia de cometer ações repudiadas pelo moralismo conservador, mas acabam por se reprimir, reprimir aos outros ou acreditam que um dia precisam se converter e voltar ao restabelecimento da ordem cívica que lhe foi concebida. Isso significa que não ficaram completamente libertas da repressão que um dia tentaram invalidar. Adalgisa, logo que assume a responsabilidade por Manela, impõe-lhe comportamentos:

Não se deve perder tempo, adiar para amanhã o que pode fazer hoje: no dia seguinte ao enterro de Dolores e Eufrásio, quando Manela regressou das aulas, os olhos ainda inchados de chorar, Adalgisa a pôs em confissão e lhe rezou o credo. Vamos aproveitar e esclarecer as coisas e de uma vez, botar tudo em pratos limpos pra depois não dizer que não sabia. Se for obediente e comportada, se tiver boas notas no colégio, se proceder com decoro e pundonor, demonstrar temor a Deus e devoção, não dar desgostos aos tios, nada lhe faltará e terá direito a regalias. Quais seriam as regalias nunca soube, mas tomou conhecimento da extensa relação do que lhe era proibido (Amado, 2010, p. 77).

Como vemos, o recurso da ironia é uma constante na literatura amadiana: das regalias, Manela nunca soube, porém das proibições... A lista é extensa! A tia deseja manter a sobrinha num cativeiro onde pode controlar a vida da pobre órfã. Esta vigilância de Adalgisa está alicerçada na sua formação. Ela é o retrato de uma conduta que foi deixada pelo colonialismo. E hoje, está presente na sistematização da sociedade patriarcal. Para o patriarcalismo capitalista é preciso vigiar para manter a ordem entre dominantes e dominados.

Se para Jorge Amado tocar nessa questão de forma coletiva na primeira fase de sua obra foi imprescindível, na segunda, por motivos históricos, ele o faz no individual. É o caso

de Manela. Para a tia, que tem a tutela da sobrinha, o autoritarismo vem em forma do monitoramento da menina. Não apenas monitoramento, mas vigilância que vem acompanhada com a ameaça de punição, quer seja moral, quer seja psicológica, cívica ou física. A ameaça da punição cria o medo, o medo articula o controle, o controle edifica corpos dóceis: “E dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (Foucault, 2014, p. 134). Assim se estabelece a dominação.

Durante a escravidão de negros e negras no Brasil, a tortura e a matança foram ações para exemplar aos que ousassem não obedecer. Mesmo assim, foi necessário que o dominador trabalhasse no mental dos escravizados para comandar seus corpos. Num mundo contemporâneo, num sistema de dominação, a força bruta foi trocada pela disciplina que desenvolve no indivíduo o adestramento ordinário, sem espaço para questionamentos: “mas na formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente Diferente da escravidão, pois não se fundamenta numa relação de apropriação de corpos quanto mais útil [...]” (Foucault, 2014, p. 135.). A personagem Adalgisa – que também vai se libertar de seu cabresto moral por vias de lansa – reforça em si a autonomia de sua disciplina aplicando-a aos demais. É uma forma de se autoafirmar naquilo que acredita, quando consegue-se fazer que outros aceitem também. E aos que não compreende por meio do discurso, a disciplina vai agir como uma força: “[..] digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (Foucault, 2014, p. 136).

Para uma sociedade enraizada no patriarcalismo, pessoas subversivas são aquelas que não seguem a religião supostamente oficial de seu país, não criam laços conjugais como os conservadores padronizaram, não seguem a lógica do capitalismo – isto é, trabalhar para manter uma pequena parcela da sociedade entre os mais ricos. Os transgressores rompem com as convenções edificadas pelo colonialismo no que tange à supressão de sua liberdade de ação. No entanto, transgredir regras que por ventura possam trazer mudanças desejadas, em sociedades autoritárias, acaba ficando no pensamento: apenas o desejo não é suficiente. O Ser precisa de uma pulsão que mexa com sua vontade. A personagem Manela, por conta de um início de um namoro proibido com o personagem Miro, é açoitada com a taca de couro, pela tia, quando descoberta. Ou seja, ela já conhece o castigo se transgredir as regras. Contudo, juntamente com a outra tia Gildete, participa da Lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim. Depois de conseguir despistar Adalgisa, ela põe vestes brancas, que lembram a indumentária das ialorixás, e vai à procissão. Num determinado momento, durante a lavagem das escadarias, Manela

assume a função de uma *ekede*, de terreiro de candomblé, e seca o rosto da tia Gildete, que nesse momento está tomada por Oxalá – Oxalufã. Foi nesse instante que Manela também é contemplada pela energia de outro orixá, aquela que seria a dona da de sua cabeça.

[...] num gesto instintivo, hereditário, Manela inicia o ritual das equedes, acólitas das feitas no cuidado dos orixás manifestados: desenrolou da cintura a faixa imaculada para com ela limpar o suor no rosto de Gildete: as mãos na cintura, os punhos fechados, Oxalá resmunga ordens. [...] *acompanhou-a ao longo da dança triunfal do encantado, comemorativa liberdade conquistada, do fim da solidão e da sujeira*. Foi ficando tonta, sentia uma comichão nos braços e nas pernas, tentava equilibra-se, não conseguia, dobrou o corpo. Deixou-se ir. Como num sonho, percebeu-se outra, pairando no ar, e deu-se conta de que não precisava inventar desculpas, astuciar mentiras, pois não estava cometendo crime, delito, erro ou falta, nenhum pecado. [...] Num passo de alforria, Manela dançou defronte a Oxalá, Babá Oquê, pai da colina do Bonfim — evoluíram ela e a tia Gildete no pátio da basílica em meio as palmas cadenciadas das baianas. Como sabia aqueles passos, onde aprendera aquele ponto, adquirira aquele fundamento? Lépidia e leve, posta de pé contra o cativoiro, já não lhe pesavam no lombo a culpa e o medo. Oxalufã, Oxalá velho, o maior de todos, o pai, veio para ela e a abraçou e abraçada a manteve contra o peito, estremecendo e fazendo-a estremecer. Ao afastar-se, salvou bem alto para que soubessem: Eparrei!, e as baianas, curvando-se diante de Manela: Eparrei! Iansã partiu tão de súbito como veio. Levou embora, para enterrar no mato, a imundice acumulada toda aquela porcaria [...] Oiá limpou o corpo de Manela, fizera-lhe a cabeça. [...] tomada de alegria, na repulsa à canga e ao cabresto, Manela rediviva. Assim rolaram naquela Quinta-Feira do Bonfim as águas de Oxalá. Apagaram o fogo do inferno, axé (Amado, 2010, pp. 63-64 – itálicos nossos).

Esse fragmento é um dos mais importantes a essa pesquisa: primeiro, porque “num gesto instintivo, hereditário”, a jovem inicia seus rituais no Candomblé. Aqui não estamos falando apenas de iniciação em uma religião, porém de um sentimento ancestral que se manifesta na jovem, que, por meio do ritual da lavagem do Bonfim, celebra a “liberdade conquistada”. A liberdade vem por meio da “dança triunfal” do encantado: no momento de transe, “perceb[e]-se outra”, não mais solitária. Eis a primeira manifestação metafísica espiritual ocorrida com Manela: é abraçada por Oxalufã. O babalorixá F. Rivas Neto, em Candomblé: teologia da saúde (2017, p. 36), explica que somente por meio do processo de iniciação com a colocação do *ósù*²⁶ e do *ekódidé*²⁷ o orixá vai se manifestar no carnal do

²⁶ O *ósù* é fundamental na iniciação do Candomblé. Trata-se de um preparado de ervas sagradas colocadas na cabeça do iaô (iniciado) durante os rituais. É usado para proteger o orí (cabeça) e fixar o axé do orixá. É aplicado após a raspagem da cabeça, mantido durante o período de reclusão, que dura entre 5 a 8 dias (Rivas Neto, 2017).

²⁷ Pena vermelha, retirada de um pássaro africano, utilizada na feitura de santo, sobre a cabeça, simbolizando a realeza, a honra de ser iniciado no culto ao orixá (Rivas Neto, 2017).

ser humano. O abraço de Oxalufã, entretanto, mostra-se como uma manifestação em que o consciente fica à mercê do inconsciente sem a perda da faculdade mental. Por isso o transe vem como manifestação e não incorporação: “Manifestação porque o *Orisà* está dentro de nós, justamente na parte inconsciente da nossa mente. Ele é o dono do inconsciente, bem como das várias camadas do subconsciente” (Rivas Neto, 2017, p. 36).

Não é por acaso que Oxalufã se manifesta: um dos orixás mais venerados, representa a forma idosa de Oxalá, por isso anda curvado, apoiado pelo *opaxorô* (bengala/bastão). A velha divindade é metáfora da ancestralidade perdida de Manela, bem como é símbolo da paciência e da paz, atributos presentes na personagem durante todo o tempo de tirania da tia. É pela sabedoria de Oxalufã que Manela se sente livre, sem o peso de achar que comete “crime”, “delito” ou “pecado”. Por meio dos passos, intuitivos, antigos, “lépida e leve”, ela já se sente livre da “culpa” e do “medo” – instrumentos de controle opressor pela visão colonizadora cristã.

Imagem 21. Oxalufã por Carybé



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (1981)

Entretanto, ao tremer-se toda em contato com Oxalufã, sua saudação vai para Iansã: “Eparrei!”. Interessante notar que a orixá aparece para levar “a imundice acumulada”, a “porcaria”, de modo que a jovem não mais se sinta “suja”. Jorge Amado trabalha com pares antitéticos (sujeira x limpeza do Bonfim) para demonstrar o ritual de iniciação de Manela: a sujeira está ligada ao passado repressivo; a limpeza ao (re)nascimento. Oiá “limpa” a “cabeça” daquela que renega o cabresto.

Dando-se sequência à trama, tia Adalgisa vê Manela pelo noticiário da tevê, na Festa do Senhor Bonfim, em meio às ialorixás, figuras por quem nutre aversão. Quando a jovem volta para a casa, a tia lhe espera com a taca de couro para castigá-la. Porém, Manela agora está encantada pelo axé de Iansã:

Manela recebeu a primeira chibatada, alcançou-a na altura dos rins, cortou-lhe as carnes. Mais cortante e intolerável o xingo cuspidado pela tia:

– Cadela.

Adalgisa suspendeu o braço, fazendo zunir a taca de couro, utilizada com frequência nos dois anos decorridos desde o concurso de Miss Primavera, mas antes que baixasse de novo, Manela deu um passo à frente e, sem gritar, a voz apenas um pouco mais alta que o normal, porém grave e categórica, ordenou:

– Pare, tia. Largue essa taca se quiser que eu ainda lhe respeite.

– Cadela! Excomungada!

Adalgisa moveu o braço, o chicote assoviou no ar, mas a segunda lambada não chegou a atingir a cadela excomungada. [...] Manela segurou com a mão direita o pulso da tia, com a esquerda abriu-lhe os dedos tomou a taca de couro e atirou longe. Olhos arregalados, incrédula, perdida, sem ação e sem palavras, [...]. Adalgisa estremeceu da cabeça aos pés, passou as duas mãos no rosto congestionado, laivos de baba nos cantos dos lábios, fechou os olhos, fungou fundo como se alma escapasse do peito, arriou no chão (Amado, 2010, pp. 81-82).

Esse é o primeiro momento em que Manela enfrenta a tirania da tia. Agora ela manifesta um despertar da força interior para enfrentar a opressão. Ao sentir o magnetismo com a entidade, durante a Lavagem do Bonfim, a jovem se torna um Ser, não mais um ente que está no mundo para viver uma vida baseada na vontade do Outro. Enquanto Adalgisa age na força do ódio, dando chibatadas, xingando; Manela lhe responde com firmeza, exigindo respeito – só é respeitado quem respeita o outro. No instante em que Iansã toma o inconsciente de Manela, ela a faz ter coragem para enfrentar a opressora. A partir desse ponto da narrativa entendemos que a orixá Iansã é a guardiã, a dona do orí de Manela. E se o Candomblé é uma religião que tem um fator libertário, aqueles e aquelas que são da deusa dos raios, o tem mais forte ainda. Pois, as filhas de Iansã carregam as características do arquétipo da senhora do entardecer. Em seu trabalho para o livro *Orixás*, originalmente publicado entre 1981/1982, Pierre Verger relata sobre a orixá: “O arquétipo de Oiá-Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas [...]” (Verger, 2002, p. 170).

Como já vimos, adentrando ao romance, vamos descobrir que Adalgisa também é de Iansã. Abiku de Iansão. Relembrando-se: Se antes dos vinte um Adalgisa não fosse raspada para o santo, Iansã viria lhe buscar. A reparação não sucedeu porque Andressa propôs uma *troca de cabeça* dando sua vida pela filha. A santa aceitou. No entanto, chegou o momento que Iansã, além de ajudar Manela a se libertar do cativeiro, também vem

reclamar a cabeça de Adalgisa, e fazê-la se libertar do conservadorismo amargo que carrega por insistir em ser uma mulher cumpridora da ordem e dos bons costumes ensinados pelo colonialismo. Sendo assim, vemos que naquele primeiro embate de Manela e Adalgisa temos a briga de duas mulheres de Iansã – raio contra raio, vento contra vento, fogo contra fogo. Adalgisa é descrita como uma mulher sensual e impactante, embora cubra bem o corpo para não despertar desejos nos homens, um dos princípios solidificados no mundo cristão. Contudo, ser uma mulher que desperta interesse sexual nas pessoas também está no arquétipo das filhas de Iansã, bem como uma porção dominadora. Mario Cesar Barcellos nos mostra outros traços poderosos do arquétipo da senhora do entardecer:

Deusa da espada de fogo, dona das paixões, Iansã é a Rainha dos Raios, dos ciclones, furacões, tufões, vendavais, Orixá do fogo guerreira e poderosa [...] Iansã é o vento, a brisa que alivia o calor, Iansã é também o calor, a quentura, o abafamento. É o tremular dos panos, das árvores, dos cabelos. É a lava vulcânica destruidora. Ela é o fogo, o incêndio, a devastação pelas chamas. [...] Iansã também é a paixão. Paixão violenta, que corrói, que cria sentimentos de loucura, que cria desejo de possuir, o desejo sexual. É a volúpia, o clímax, o orgasmo do homem e da mulher. Ela é o desejo incontido, o sentimento mais forte que a razão (Barcellos, 2012, p. 95).

A postura de Adalgisa não se trata de uma idiossincrasia de uma personagem num romance, mas sim da representação de um comportamento engessado pelo colonialismo eurocêntrico. Estruturado de poder político que se validou, dentre outros fatores, do convencimento, ora à força, ora em palavras. O controle que Adalgisa que exercer sobre a sobrinha também se aplica à vida passional da sobrinha. A tia não aceita que Manela namore com Miro, pois é um rapaz de origem negra e pobre. Então, com ajuda de Padre José Antônio, decide interná-la num convento, onde acredita que ela ficaria longe do Candomblé e de seu namorado. O marido de Adalgisa fica indignado com a atitude impávida da esposa: “Danilo escutou boquiaberto as consignas ditadas por Adalgisa. Dura como sempre, mas tranquila desde que sabia Manela a salvo da sedução de Miro, a virgindade no seguro. No convento nada de ruim poderia lhe advir, bem ao contrário” (Amado, 2010. p. 248). A atitude firme da tia confirma mais ainda sua linhagem no arquétipo de Iansã: estar sempre segura das decisões que toma. Porém, quando a deusa das tempestades toma sua cabeça, ela faz emergir outro traço de Iansã que Adalgisa ainda não desenvolveu: a força libertária que não aceita nenhum tipo de submissão. Por isso, aprisionar Manela num convento não condiz com as atitudes da esposa de Danilo. Ajudar as pessoas a se libertarem de suas clausuras sociais, castidades, decoreto instituídos por outros que não permitem a construção de uma

identidade autêntica não está na conduta de Iansã. E a senhora do vento, pois esse é um dos fenômenos da natureza que mais expressa a liberdade, transformará tal comportamento na opressora. Na verdade, não se trata de uma transformação, mas sim de um afloramento. Porque essa vontade encoberta já estava em Adalgisa, contudo, a sobrinha fora a desencadeadora desse espiral.

Logo que o marido de Adalgisa, Danilo, descobre o feito da esposa, ele procura Gildete, a outra tia, para fazer uma mobilização e tirar a jovem daquele lugar. Contudo, quem vai até o convento e com uma nova ordem do juizado é a própria Santa Bárbara, a do trovão. Notemos que Jorge Amado coloca uma santa para se aproximar do convento, pois nessa forma sabe que a divindade terá as portas abertas. Quando esta chega à porta da instituição, é recebida por irmã Eunice, personagem que acompanhou a santa no saveiro de mestre Manuel, de Santo Amaro da purificação até o cais de Salvador. A irmã reconhece a santa que lhe entrega o documento, assinado e carimbado: a freira logo busca Manela, já vestida como noviça, e a põe nos braços de sua libertadora.

Uma santa que carrega um documento oficial: aqui, certamente um exemplo de realismo maravilhoso na obra amadiana – característica comum entre Jorge Amado e Pepetela essa. Com a publicação de *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*, em 1959, o escritor baiano dá o pontapé inicial do realismo mágico em seus romances. Se em *O sumiço da Santa* Jorge Amado enfatiza que “uma história se conta, não se explica”, podemos dizer que o autor já dá conta “do imaginário, do fabuloso” (Rodrigues, 1988, p. 9) inerente à natureza dessa verve literária. E apesar da corrente envolver os adjetivos “maravilhoso”, “mágico”, tais narrativas jamais abandonam a realidade e a crítica histórico-social: “são narrativas que não excluem os *realia* (real, no baixo-latim); entretanto, os *mirabilia* (maravilha) ali se instauram, sem solução de continuidade e sem criar tensão ou questionamento (como no fantástico)” (Rodrigues, 1988, p. 59). Assim, em *O sumiço da Santa*, o(a) leitor(a) não estranha que tanto uma santa católica quanto uma divindade africana interajam na trama, uma vez que o espaço da matéria e da transubstanciação são contíguos, paralelos.

Livre, Manela vai em direção ao grupo que estava na rua fazendo uma movimentação para ajudá-la. Nesse momento a menina é tomada por Iansã e dança na frente de todos. A senhora das nuvens de chumbo também é saudada e reverenciada pela turba. Manela, que teve sua primeira pulsão de energia com Iansã numa quinta-feira da Lavagem do Senhor do Bonfim, é levada, em meio à festa, para fazer o assentamento de seu santo. Ela será navalha da ialorixá Mãe Menininha do Gantois, onde vai entrar num barco de iaôs, por isso ficará reclusa por um período no Terreiro:

Dançando, Iansã subiu os degraus na porta do Candomblé do Gantois. No terreiro quase às escuras – apenas uma lâmpada de poucas velas derramava luz diminuta e amarelada –, acolitada por Cleusa e Carmem, Iá-quererê e Ialaxê, sentada em seu trono mãe Menininha a recebeu. [...] Mãe Menininha tocou com os dedos a cabeça da iaô estirada a seus pés. No jogo dos búzios, no rosário de Ifá, a Ialorixá olhara e vira: Oia ordenava-lhe que reservasse lugar para uma filha sua na tripulação do barco a partir naquela noite para o mistério da camarinha, para os portos da iniciação. [...] Barco numeroso, nele embarcou Manela para fazer o santo. Mãe Menininha do Gantois tomou da navalha, ia usar o tremendo poder de fazer a cabeça das escolhidas, raspá-las, abrir os caminhos para a manifestação dos orixás. O toque do adjá calou o fragor dos trovões, a vela acesa no peji apagou o clarão dos raios (Amado, 2010, pp. 293-294).

O fragmento relata quando Manela chega ao Terreiro do Gantois. É nesse momento que ela será, de fato, iniciada no rito nagô de nação *alaketu*. A iniciação tem critérios diferentes para os diversos santos, o qual a mesa de Ifá vai revelar as demandas. Porém, há alguns princípios regentes no Candomblé comuns, independente do orixá que se tornará dono da cabeça do iniciado. O princípio que rege essa pesquisa, como vimos, é a liberdade. Quão preciosa para a religião é essa questão. O assentamento do orixá traz para o homem e a mulher a reconciliação com o espiritual e com o sagrado, fazendo seu alinhamento energético com o cosmos. E uma vez restaurado esse elo entre o humano e o divino não se pode mais *abreviar a vida nos rasos do mundo*.

O Candomblé exige o conhecimento ritual, de modo que é preciso tempo para que o iniciado tenha ampla capacidade de entender sua ancestralidade e os fundamentos da religião. O orixá feito no *orí* traz uma cosmovisão para além do material, isto é, o espiritual: por meio da fé, trará discernimento para os entraves que surgem no percurso evolutivo, pois o iniciado está focado nessa sintonia, ou seja, na energia que o cerca: “Nas religiões afro-brasileiras, consideramos que tudo é universo, isto é, o mesmo se expressa tanto no macro como no micro [...] A teia da vida demonstra a conexão direta entre fenômenos macrocósmicos (Universo) e microcósmicos (Homem)” (Rivas Neto, 2017, p. 119). Sem radicalismo néscio, o adepto do Candomblé tenta entender todas as situações, quer seja infortúnio, quer seja providencial – tudo a partir de sua relação com espaço e com aquilo que o povoa, pois a crença que todos os elementos estão ligados ao Universo e ao ser humano é parte dessa emanção, fazendo-o compreender o que fazer. Desse modo, a linha magnética desenvolvida no iniciado manifesta-se no inconsciente, livre das retaliações que do consciente. É por meio dele que a espiritualidade interfere nas ações do humano: “É nessa porção denominada inconsciente, inerente a todo ser humano, que encontramos a espiritualidade [...] que traz benefícios espirituais, mentais, emocionais, físicos e sociais” (Rivas Neto, 2017, p. 123). Este é objetivo da vivência no Candomblé. Sendo assim, seria

incoerente pertencer a uma religião que trabalha tanto a espiritualidade e continuar repreendendo os próprios desejos.

Depois que Manela sai do convento e vai para o Terreiro do Gantois, sua tia novamente procura o juizado de menores e consegue uma nova ordem para prender a sobrinha. Adalgisa vai até as proximidades do Terreiro junto com o padre José Antônio. Ela, com todo seu empoderamento moral, catequizado pela colonização; ele com sua convicção cristã. Ambos, sentido-se um exército, marcham numa missão prontos para uma guerra. Pouco antes de chegarem ao Gantois, ocorre uma peripécia surpreendente. Essa, uma característica muito sorrateira nos enredos amadianos. A dupla encontra com transeuntes. Entre eles está um jegue e seu dono, cuja narrativa dá-nos uma descrição dissonante comparando-o a um cangaceiro, jagunço, barranqueiro, caboclo jurameiro, vaqueiro da caatinga até revelar que se trata do Compadre. O qual, depois de fazer ir embora o pistoleiro Zé Lírio, foi ao encontro da tia de Manela e do padre. Também estão ali outros dois personagens que vão interferir na missão daqueles que pretendiam levar Manela do Gantois.

Ao toque do *adarrum*, o pau de arara tangeu o jegue, acelerou o passo aproximando-se da respeitável troupe encarregada de cumprir a missão moralizadora ordenada pelo juiz de menores. [...] Desdenhando dos regulamentos do trânsito, o vivente e o jerico puseram-se a dançar como dois danados. Também seu Joselito Massaranduba e o moço Paulo Cotovia, apenas defrontaram a estranha dupla, saíram do sério, começaram a revolutear, executando a mesma sarabanda, decerto a conheciam. Padre José Antônio ignorava o caráter pagão do saracoteio, dança de despacho, própria para saudar Exu, o reinador: Laroîê! [...] O pau-de-arara, o maromba, o compadre, o nordestino das encruzilhadas, Exu Malé, o moleque, escancarou a boca, uma caverna, mostrou a língua de metal, acesa, provocando o colendo sacerdote. Vai-te! Exclamou o digníssimo, ofendido. Respondeu-lhe o jerico com uma descarga de peidos, enquanto Exu encarava Adalgisa. De frente, olho no olho: os olhos de Elegbará eram duas brasas. Adalgisa teve o primeiro estremeção, o primeiro rodopio, anúncio da próxima chegada do orixá, levou a mão à boca, pediu socorro:

- Valha-me Nossa Senhora, me acuda, meu Pai do céu!

Enfrentavam-se os contrários, na pugna imensa cantada pelo poeta Castro Alves, o fanatismo e a intolerância, o preconceito e o conhecimento, o racismo e a mestiçagem, a tirania e a liberdade, na peleja entre o abicum e o orixá, na *guerra de Aluvaia*. Essa batalha se trava em todas as partes do mundo, a cada instante: não se lhe vê o fim (Amado, 2010, pp. 356-357 – *italicos nossos*).

Atenção ao toque do *adarrum* (*adahum*): é o toque rápido de atabaques e agogôs, usado para reverenciar Oyá e funciona como um chamado enérgico à presença de Exu na cena. O que se relata no fragmento destacado, seria o clímax do romance, em que pessoas de vertentes religiosas diferentes travam um embate, cujos seguidores acreditam tratar-se

de uma briga espiritual. De um lado Adalgisa e o padre, representantes do fundamentalismo arcaico e retrogrado do cristianismo colonizador, que compactou com a escravidão, que oprimiu – segmento religioso dominante no Brasil. Do outro, pessoas praticantes de religião afro-brasileira que, no passado, precisaram se esconder, usar de artimanhas para cultuar seus deuses e deusas, enfrentar a violência física e moral, e que ainda lutam para poder se sustentar numa sociedade que articula de várias formas a intolerância religiosa ao Candomblé.

Por isso o autor se utiliza do termo “guerra de Aluvaiá”: segundo a tradição oral do candomblé da nação Angola (bantu), *Aluvaiá* é o *nkisi* (divindade) relacionada a Exu, que tal qual Ogun e Iansã, são entidades relacionadas à guerra (Barros, 2007, p. 55). Quem aparece na cena é o Exu Male (do povo quimbanda, bantu), o Exu Elegbara (o Senhor do poder), o que irá abrir os caminhos a Manela. *Laroiê* é sua saudação. Esse trecho é importante porque demonstra que a religiosidade africana, em *O sumiço da Santa*, não aparece apenas pelas vias do Candomblé iorubano, porém também pelas vias do Candomblé banto e da Umbanda. A falange de entidades mencionadas – “o pau-de-arara, o maromba, o compadre, o nordestino das encruzilhadas” – são Exus exclusivos da Umbanda. Por ser uma religião brasileira, mistura elementos africanos, indígenas e identidades nacionais – no caso da citação, entidades nordestinas. Quanto à língua de ferro de Exu, o orixá é descrito na mitologia africana como o grande mensageiro, “a boca do mundo”, contendo seu ibá (assentamento) “metais”, tal qual sua “língua” na cena amadiana. Ainda, os olhos de Elegbará “eram duas brasas”, outro elemento exuístico – esse, representando renovação.

Como já informado, a personagem Adalgisa, tinha linha magnética com a espiritualidade iorubá, pois ela era um abiku. No entanto, ela sempre repudiou tudo que vinha do Candomblé, mesmo sabendo que mais cedo ou mais tarde seria necessário fazer o assentamento de seu santo, fato que sempre ignorou. Diante de suas atitudes, em relação à sobrinha e à sua intolerância com a religião materna, os orixás esperaram o momento certo para travar a luta contra seu fundamentalismo religioso. Quando Adalgisa e o padre se direcionam ao Terreiro do Gantois, Manela já estava recolhida no rancó – isto é, os primeiros procedimentos já haviam sido feitos. O padê²⁸ de Exu já lhe tinham dado. Por isso que Ele mesmo vem para enfrentar os adversários de Manela. O Compadre faz um rebuliço na rua, faz o desacerto virar acerto. Mesmo inicialmente sendo ignorado pelo padre e por Adalgisa, Exu toma o seus e os faz dançar e saracotear para provocá-los. Encara

²⁸ Cf. nota 7.

Adalgisa, faz-lhe estremecer até quebrar sua resistência e a prepara para a chegada daquela que seria a dona de sua cabeça. Adalgisa luta para não dar passagem à entidade. O padre, quando percebe que estão quebrando suas forças e as de Adalgisa, recorre ao exorcismo cristão, usa toda força de vibração, mas não tem êxito. Isso ocorre porque a briga espiritual acontece num espaço onde o povo de rua tem mais poder, é nessa hora que se vira a corrente. E as entidades do Candomblé, depois de uma luta acirrada, conseguem vencer:

Seu Joselito e o jovem Cotovia, *Oxóssi* e *Xangô*, o namorado e o esposo, dançavam em torno de Adalgisa pontos de saudação e acolhimento [...] Adalgisa se contorceu, mordeu a boca, os *olhos faiscaram*: deixara de enxergar a tarde de sol em derredor, pressentia o despontar da aurora, a manhã do nascimento. Os lábios roncaram resmungos inaudíveis, o abicun deu três saltos no ar, cada qual mais alto. Padre José Antônio, afobadíssimo, ergueu o crucifixo acima da cabeça, gritou, voz exaltada e condenação:

- Que te passa, filha? Contróláte, desgraçada!

Tentou controlar-se a espanhola ungida e iluminada, católica da Santa Inquisição, buscou fugir do transe, escapar ao santo. Passou as mãos no corpo, de cima para baixo, para afastar os fluídos, deter a força do orixá. [...] Caiu Adalgisa de joelhos, mãos postas, os braços estendidos para o céu não queria deixar de ser uma senhora. [...] padre José Antônio precipitou-se em exorcizá-la: [...] *Sete pinotes* veio em cima do exorcista, acompanhado pelo jumento dançador. O atarracado vibrava a taca de couro, retirada da cangalha. [...] Na tentativa de fugir do *relho*, padre José Antônio recebeu na bunda o casco malferrado do jegue que, sem dúvida satisfeito, suspendeu os beijos, arreganhou os dentes e zurrou, sacrílego e debochado. O padre estatelou-se no mato, junto ao meio da avenida. Mais adiante, derreou-se Adalgisa, se estendeu a corpo morto, a cabeça estalando, era a dor de cabeça que se ia para sempre, a respiração atropelada, era o coração de pedra que sangrava, não dava para acreditar (Amado, 2010, pp. 357-358 – itálicos nossos).

O fragmento traz dois orixás: Oxóssi, protetor das matas, da abundância, está presente por ser, como Iansã, divindade ligada ao conhecimento – na Umbanda no Nordeste, ainda Oxóssi é ligado a São Jorge guerreiro; e Xangô, poderoso deus da justiça, dos raios e dos trovões – características de fogo, como Iansã e Exu. Todos entram na gira para saudar a entidade e o corpo da abicun que será tomado por Oyá. Por isso os olhos de Adalgisa faísca: é a tríade Xangô-Exu-Iansã que fazem a fazem queimar por dentro.

Ainda, o trecho destacado demonstra a cômica sátira do escritor acerca da Igreja. Colocando representantes do catolicismo em combate com os seguidores do Candomblé, voltamos ao passado, quando a religião trazida pelos europeus teria saído batida por aquela, perseverada pelos negros escravizados. Aqui, grande presença do estilo modernista amadiano, renascendo em 1988, não só porque Jorge Amado coloca o embate “local-universal” (Candido, 1975) em pauta, como eleva, em primeiro plano, a cultura afro-brasileira na condição de resistência – ainda que ele escreva sob a ótica do escritor branco,

eliltizado, como os de intelectuais de sua época. Ao usar sua fala para relatar o que vê em sua terra – ser palco da utopia maior: após os primeiros portugueses aqui pisarem, em 22 de abril de 1500, nas costas do sul baiano, são expulsos pelos africanos escravizados. A cultura dos orixás prevalece sobre a cultura dos santos.

Vejam os fatos em evidência: quem sofreu perseguição para poder configurar-se e mereceu defensores foi o Candomblé. Jorge Amado é porta-bandeira desta religião entre os grandes romancistas de sua época. Quem sai perdendo na hora da peleja são os que, de forma moralista e conservadora, querem manter o colonialismo. Também o escritor anuncia, nas primeiras páginas de *O sumiço da Santa* também poderia se chamar *Execração pública de fanáticos e puritanos*.

No excerto destacado vemos toda força cômica libertadora da construção narrativa. Ele cria um momento tenso, mas permeado de humor – daí outro recurso literário bastante empregado pelo autor. Começamos pela tradição da poesia satírica de seu conterrâneo, Gregório de Matos (1636-1696). Em um de seus poemas mais conhecidos, “O Burgo” (ou “Descreve o que era naquele tempo a cidade da Bahia”), o “Boca do Inferno” também se utiliza da figura do “jumento” quando fala do “mercador avarento”, que rouba conforme “a justiça que manda El-rei”: “não é ele tão jumento, / que não saiba, que em Lisboa / se lhe há de dar na gamboa; / mas comido já o dinheiro / diz, que a honra está primeiro, / e que honrado a toda Lei: / esta é a justiça, que manda El-Rei” (Matos, 1992, p. 21).

Jorge Amado, por sua vez, ao colocar a figura do jumento – modernismo nas cores locais –, abate o marasmo da cena e acentua a comicidade do drama. O jumento dá “sete pinotes” em cima do padre exorcista porque esse é o número ligado a Exu, que também traz as falanges Exu 7 Encruzilhadas, Exu 7 Capas, Exu 7 Porteiras, entre outras várias. Ainda, atenção ao padre fugindo do “relho”: esse é o chicote usado à montaria, de modo que o oprimido se vira contra o opressor. Ainda, o chicote está ligado a lansã por esta se apresentar montada em seu cavalo, segurando seu chicote de cauda ou se rabo de cavalo – denominado *eruexim* (ou *iruquerê*) –, representando o domínio de Oyá sobre os eguns (espíritos) e o encaminhar das almas. Atente-se que o eruexim é um presente de Oxóssi à deusa (Pêpe, 2015, p. 196) – justificando-se a presença do orixá na ação:

Imagem 22. Iansã, sua espada (alfange) e seu iruquerê (rabo de cavalo)²⁹



Não apenas a comicidade, mas também Jorge Amado adiciona ao episódio o drama. É nessa cena que Adalgisa se liberta da opressão que investia naqueles e naquelas que com ela conviviam. As entidades do Candomblé abrem caminhos para Adalgisa quebrar o coração duro que lhe dominava. E ela sabia que isso poderia acontecer: a abicun, resistente, passava a mão no corpo de cima para baixo para impedir os fluídos e a passagem do orixá. A força de Adalgisa “cai por terra” quando o padre José Antônio, que não tem certeza de sua vocação, sai correndo para o meio do matagal. Sozinha para enfrentar os três orixás, que vieram ajudar Iansã a terminar de fazer o que começou no ventre de sua mãe, Andreza, sua estrutura é estilhaçada. Ocorre sim, um exorcismo, mas o que sai de Adalgisa é a dor de cabeça, que sempre lhe deixou enfurecida, e o fanatismo. Esta dor era uma das consequências por não aceitar fazer o santo como lhe havia explicado sua mãe. Depois que Iansã toma sua filha, ela a encaminha aos que vão fazê-la passar pelos ritos de assentamento:

²⁹ Disponível em: <https://x.com/zepretinhoM/status/1202065136120455168/photo/2>. Acesso: 21.01.2025.

Montada em Adalgisa, seu *cavalo* manga-larga. Oiá veio em direção ao bom Danilo, entregou-lhe a taca de couro e, o apresentou ao povo: mais um ogã na corte de Iansã, seu predileto. Já chegada à noite a festa declinou, cada qual partiu para sua casa. Oiá entregou Adalgisa, a da Cangalha, ao babalorixá *Luís da Muriçoca*: cuide dela com desvelo. Durante quarenta dias ocuparia a camarinha do ilê para aprender os pontos, os passos de dança, as cantigas de santo. Liberta da dor de cabeça, do fanatismo, da ruindade (Amado, 2010, pp. 367-368 – itálicos nossos).

Iansã termina sua travessia, nessa missão, no capítulo *Caruru*, espaço onde festeja a vinda da deusa à cidade de São Salvador da baía de todos os santos. Novamente, a passageira entre os dois mundos – o *orum* e o *aiê* – surge guerreira, em seu cavalo. Oyá vem com sua taca (seu *eruexim*) não para punir, mas para transformar, afinal, é o instrumento que abre os caminhos à abicun para que entenda novas vias: essas, ancestrais. Jorge Amado ainda traz a figura de Luís da Muriçoca (1920-2002), babalorixá formado dentro da tradição do Terreiro do Gantois. Seu terreiro, Ilê Axé Ibá Ogun, estabeleceu-se no Vale da Muriçoca, em Salvador – daí seu nome. O babalorixá ainda participou do filme *Tenda dos Milagres*, baseado no romance homônimo amadiano, dirigido por Nelson Pereira dos Santos (1977). Ele ainda gravou inúmeros pontos de candomblé em vinil na década de 1970 (Lopes, 2004). Assim que é vislumbrante pensar que todo o romance se passou em meio a uma grande festa espiritual. Ela começou dentro da igreja em Santo Amaro da Purificação, de onde saiu a milagreira imagem de Santa Barbara, a do trovão, e terminou na barraca de Jacira de Odô Oyá – como anteriormente explicado. Termina no terreiro, lugar ancestral, onde grandes sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé, seguidores e simpatizantes se juntam com vestimentas brancas, numa sexta-feira de Oxalá, para a celebração da vitória do bem. O *aláfia*³⁰ se deu radiante.

3.2 Como a prosa fictícia liberta e “abre asas” à percepção da história: o caso de *Mayombe*

Antes de tecermos considerações sobre *Mayombe*, é importante lembrar que Pepetela afirmou, em várias ocasiões, sobre a influência do mestre baiano em sua escrita, tendo começado sua leitura aos 13: “Não posso negar a influência de Jorge Amado. Tentei escrever um texto em prosa ritmada que era dedicado a ele” (Pepetela, apud Rodrigues, 2010). Isso quando estudou, ainda adolescente, em Portugal. De modo que a verve literária

³⁰ Aláfia (ou àlàáfíà, iorubá, com provável raiz árabe), que remete à paz, alegria, prosperidade, harmonia e “caminhos abertos”. Quando se joga búzios, é a saudação comum que usa para indicar a boa sorte (Lopes, 2004, p. 45).

brasileira também está na escrita do angolano, não amparada apenas nos clássicos lusitanos. É encantador o conhecimento e a leitura que Pepetela tem de Jorge Amado, sua narrativa se aproxima, em alguns aspectos, a do baiano, como já vimos (e como ainda veremos), principalmente no que toca à porção marxista ao abordar sobre aspectos de luta, resistência, denúncia social e a busca para a recuperação de uma identidade nacional. Ambos os escritores têm um compromisso com sua terra natal, onde nasceram e acompanharam momentos cruciais de suas histórias. E também, sobretudo na juventude, com o ideal marxista de luta libertária, exposta na práxis política e no discurso literário de ambos.

Relembremos *Mayombe*: o romance reconta, por meio da ficção historiográfica, a luta dos guerrilheiros contra a colonização. Nos próprios capítulos da obra, divido em seis, encontramos como se dá essa luta: o primeiro “A Missão”, já demonstra o sentido ideológico do jovem militante do MPLA e autor da obra em questão; estendendo-se à sequência à “A Base”, segundo capítulo, um dos cenários principais do romance. Já no primeiro capítulo temos a chegada dos guerrilheiros à floresta do Mayombe, onde preparam uma emboscada contra o exército colonial. É por meio da literatura – baseado nos relatos pessoais de guerra – que a voz autoral propõe alterar a visão dos fatos e dar-lhes outra versão, o qual contribui para a revelação de algum prisma que reinvente a história e explique o que manteve no poder os vencedores.

Os seis capítulos de *Mayombe* – “A Missão”, “A Base”, “Ondina”, “A Surucucu”, “A Amoreira”, “Epílogo” – reveem a história eurocêntrica, questionando a colonização no continente africano. No caso de Angola, cuja independência foi alcançada em 11 de novembro de 1975, houve movimentos políticos com a intenção de dar ao país um caráter primordial para a afirmação de sua identidade, começando pelo setor econômico. Os quimbundos, como aponta o estudioso Solival Menezes (2000, p. 103), foi o grupo étnico que mais se opôs à colonização, sendo esses os primeiros a se organizar pela independência: “Apesar da assimilação de hábitos europeus, os quimbundos resistiram mais o colonizador português que os ovimbundos, tendo origem nesse grupo a resistência, MPLA (Movimento Popular para a libertação de Angola em 1956)”. Leiamos o trecho de *Mayombe* que discorre sobre o assunto:

O Comandante deu-lhe uma palmada no ombro.
 – Tens de te habituar aos homens e não aos ideais. O cargo de Comissário é espinhoso, por isso mesmo. O curioso é que vocês, na vossa tribo, até esquecem que são da mesma tribo, quando há luta pelo posto.
 – O que não quer dizer que não há tribalismo, infelizmente. Aliás, não me venhas dizer que com os kikongos não se passa o mesmo.

– Eu sou kikongo? Tu és kimbundo? Achas mesmo que sim? – Nós, não. Nós pertencemos à minoria que já esqueceu que lado nasce o Sol na sua aldeia. Ou que a confunde com outras aldeias que conheceu. Mas a maioria, Comandante, a maioria? – É o trabalho: mostrar tantas aldeias aos camaradas que eles se perderão se, um dia, voltarem à sua. A essa arte de desorientação se chama formação política (Pepetela, 2019, p. 21).

Para além do “tribalismo”, Pepetela explica o *modus operandi* dos portugueses: desorientação política, impedimento da unidade – tal qual os portugueses fizeram com as religiões e cultura africana no Brasil durante a colonização. Além disso, numa Angola pós-colonização, foi necessário desconstruir cultural e economicamente o fardo que o imperialismo deixou, uma vez que Portugal conseguiu estruturar em sua colônia a falácia de que, caso houvesse a independência, haveria conflitos étnicos sangrentos e total desorganização. Foi esse o meio encontrado pela metrópole para validar a suposta importância de sua presença em Angola:

Esta posição, no entanto, era absolutamente negada pela realidade observada em Angola [...] A população negra ou mestiça vivia sob a mais bruta disciplina, enquanto estatutos como liberdade de circulação ou reconhecimento paterno, ou casamento inter-racial e a herança em direção ao filho ilegítimo ou de cor não eram praticados, reforçando a concentração de poder e de recursos na metrópole em detrimento da economia colonial. Questões como segurança social, saúde pública, educação, aumento do nível cultural, ajuda humanitária, dentre outras de crucial importância sequer eram discutidas pelo colonizador português, com os rendimentos originados das colônias sendo inteiramente consumidos pela sociedade metropolitana (Menezes, 2000, p. 151).

A importância da obra de Pepetela não só contribui para a desmistificação de que a independência traria algo nefasto, como também para explicar a necessidade de acirramentos internos para se encontrar um direcionamento na reconstrução identitária do país. Atuando contra o discurso cristalizador da colonização: “caímos constantemente na armadilha de um sentido que se faz, fora de nós, sem nós, na cumplicidade incontrolada que nos une, coisa histórica, à histórica coisa” (Bourdieu, 1989, p. 105).

O escritor faz da floresta um personagem que vai compactuar com as tramas vivenciadas pelos homens que desejam transformá-la não em seu refúgio, mas em sua base. Vemos que os guerrilheiros, mesmo com todas as dificuldades e desafios, não desistem de sua missão pela independência de Angola. Estamos lidando com uma obra que tem como principal objetivo a liberdade política. Logo, veremos que alguns personagens também vão buscar uma liberdade individual de algo que os perturba. Até porque, a luta por liberdade política, ainda que seja alinhada ao coletivo, também interfere

no pessoal. Os personagens reiteraram em suas conversas o discurso marxista como incentivo à luta libertária: “a liberdade não consiste em negar magicamente essa necessidade, mas sim em conhecê-la [...] logo, uma liberdade possível – quando o desconhecimento da necessidade implica a forma mais absoluta do reconhecimento enquanto a lei é ignorada” (Bordieu, 1989, p. 105).

Porém, como se dá essa liberdade possível em *Mayombe*? Primeiramente, é preciso entender que Mayombe enquanto floresta, enquanto estrutura espacial cercada por árvores, cipós grossos, fecha-se em si mesma: “Só o fumo poderia libertar-se do Mayombe e subir, por entre as folhas e as lianas, dispersando-se rapidamente no alto, como água precipitada por cascata estrita que se espalha num largo” (Pepetela, 2019, p. 67). Assim como Mayombe se fecha intransponível, os guerrilheiros, a fim de alcançarem sua meta coletiva, também precisam saber se fechar na ideologia libertária, pois é ela o combustível da luta: “Só pararei, e aí racionalmente, quando vir que a minha ação é inútil, que é gratuita, isto é, se a Revolução for desviada dos seus objetivos fundamentais” (Pepetela, 2019, p. 77).

Fechados em seu propósito de ação, nasce, nos guerrilheiros, a paradoxal ideia de que é preciso escolher não ser livre para se conquistar a liberdade: “Ninguém pode ser livre quando tem uma Revolução a fazer” (Pepetela, 2019, p. 103). Em outras palavras, é preciso seguir o plano, focar no coletivo, no que foge ao desejo individual para que o antigo sistema exploratório entre em colapso. Eis uma fala do personagem Comissário que salienta essa ideia: “Compreendi, em primeiro lugar, que o verdadeiro homem, aquele que não pode ser dominado, é o que pode calar a paixão para seguir friamente um plano. Todo o sentimento irracionaliza e, por isso, incapacita para ação” (Pepetela, 2019, p. 146).

E ainda que sejam personagens distintos no tocante à personalidade e à ação, Sem Medo também entende da necessidade de se manter inteiro, sem que desejos o tomem por completo, de modo que ele passa a narrativa refletindo sobre as estratégias de guerra como se fossem metáforas do jogo do amor:

No jogo, o homem que se domina e ao mesmo tempo se entrega ao jogo não pode ser escravo. Escravos são os que se entregam ao jogo sem se dominarem ou o inverso: é a dialética da dominação-submissão que distingue o homem feito para o senhor, o dominador, e o escravo. Também no amor (Pepetela, 2019, p. 212).

A Sem Medo, não se deixar dominar (por sentimentos, por desejos, pela ânsia da concretização) é o que garante a liberdade individual do guerrilheiro, e, em larga escala, a do grupo: “É assim que te vais tornando homem, pensou Sem Medo. Tornar-se homem é

criar uma casca à volta, cheia de picos que protejam, uma casca cada vez mais dura, impenetrável. Ela endurece com os golpes sofridos” (Pepetela, 2019, p. 140). Nessa dinâmica, depois que os anticolonialistas conseguem vencer os tropeços e contratempos que Mayombe os impõe, pois se trata de uma floresta-deusa, ela se impõe também combatente ao inimigo comum: o colonizador. E é dentro dessa floresta que os guerrilheiros vão formar sua base para articular os planos de resistência e luta contra os colonizadores. Eis sua liberdade de luta. Inicialmente, além das dificuldades que se concentram na peleja contra o inimigo, pois o colonizador tem mais poder de fogo e de alienação sobre os colonizados, os desafios estão presentes nas etapas que a floresta impõe aos guerrilheiros, para que, depois da vitória, Mayombe se torne sua aliada. Pela coragem e pela determinação dos guerrilheiros para vencer as barreiras impostas pela floresta Mayombe, o narrador os equipara ao titã da mitologia grega Prometeu, ao passo que a floresta seria o deus do Olímpio Zeus. Porém, na narrativa do angolano, Prometeu vence Zeus, pois “tal é o atributo do herói, o de levar os homens a desafiarem os deuses” (Pepetela, 2019, p. 68). E, tratando-se de uma obra que se passa em Angola, o narrador associa a resistência e a determinação dos guerrilheiros não ao Prometeu grego, mas ao Prometeu africano: Ogum, senhor da forja e da guerra.

Como já abordamos, Mayombe é a segunda maior floresta tropical do mundo, situada na República do Congo, no Gabão e em Angola, província de Cabinda. O povo dessa localidade, cuja raiz é bantu, tem uma relação filosófica e mística com a natureza. O romance é construído sobre dois panoramas: num primeiro momento, a floresta desafia os anticolonialistas, depois se torna sua aliada contra o invasor. Na construção do enredo, entendemos como se reestabelece o alinhamento energético entre humanos e árvores, folhas, rios, vento, pedras... Os impasses impostos pela floresta Mayombe se materializam como uma triagem de iniciação para aqueles que desejam fazer dela sua fortaleza. Mesmo sem descrever ritos de magia bantu, a narrativa mostra como o elo com animismo é recuperado quando os humanos reverenciam a natureza. Em *Filosofias africanas: uma introdução* (2020), Nei Lopes e Luis Simas fazem referência à *fatú*, que para o povo bantu seria uma grande cadeia social, onde todos se completam e se satisfazem, sem guerra – portanto lugar utópico sagrado:

A Terra, vista como um futú representa ao mesmo tempo força e energia, provenientes de radiações, medicamentos, alimentos, sais, água, óleos e luz. O planeta é um corpo que abriga toda espécie de substâncias conhecidas e desconhecidas, todas elas importantes para a existência, porque são parte do conteúdo de um corpo ao qual foi dada a vida. Tudo o que está oculto sob o solo é para a vida - isto é, para nós-, esteja em força

tangível ou intangível, como sólido, líquido, energia ou gás (Lopes; Simas, 2020, p. 84).

A sacralização da natureza traz um conjunto de valores para o povo bantu, em que o mundo é uma imersão que se completa quando tudo se relaciona. Quando os elementos em amálgama, para além do espaço e do social, alinham-se com o tempo e os ciclos humanos. “[...] o equilíbrio com o meio ambiente não pode ser violado sob pena de provocar, no seio das forças que sustentam a natureza, uma perturbação que se voltaria, no final das contas, contra os próprios humanos” (Serrano; Waldman, 2008, p. 138).

No fragmento a seguir, a narrativa mostra que Mayombe reconhece a força e o merecimento daqueles que provaram sua resistência mediante as grandes barreiras que lhe foram impostas. Esse era o lugar onde a guerrilha contra o inimigo foi ser planejada. Ali se encontram as forças da natureza que poderiam ajudar os(as) guerrilheiros(as) na luta pela independência. A própria floresta é uma entidade devastada pelo colonizador – ela também deseja expulsá-lo de seu território. Em *O sumiço da santa* as entidades apropriam-se de mais poder para vencer os adversários da personagem Manela, num espaço onde o povo de rua e Exu predominam. Na narrativa de Pepetela, os anticolonialistas, dentro da floresta Mayombe, tornam-se mais fortes e compreendedores da missão a que se dispuseram cumprir. Pois, retomam sua conexão com o espiritual num espaço onde os deuses habitam. A partir da conquista merecida, esses personagens, com a base na mata, tornam-se guerrilheiros(as):

O Mayombe tinha aceitado os golpes dos machados, que nele abriram clareira. Clareira invisível do alto, dos aviões que esquadrihavam a mata, tentando localizar nela a presença dos guerrilheiros. As casas tinham sido levantadas nessa clareira e as árvores, alegremente, formaram uma abóbada de ramos e folhas para as encobrir. [...] Assim foi parida pelo Mayombe a base guerrilheira. A comida faltava e a mata criou as “comunais”, frutos secos, grandes amêndoas, cujo caroço era partido à faca e se comia natural ou assado. [...] E os homens tornaram-se verdes, e de seus braços folhas brotaram, e flores e a mata curvou-se em abóbada, e a mata estendeu-lhe a sombra protetora, e os frutos. Zeus ajoelhado diante de Prometeu. E Prometeu dava impunemente o fogo aos homens, e a inteligência. [...] Tal é o atributo do herói, o de levar os homens a desafiarem os deuses. Assim é Ogum, o Prometeu africano (Pepetela, 2019, pp. 67-68).

Se em o *Sumiço da santa* os orixás se manifestam e interferem diretamente nas tramas por meio da transubstanciação, em *Mayombe* o narrador iguala as ações dos guerrilheiros com a personalidade das entidades da mata. Como já introduzido, o Palo Mayombe tem suas raízes na bacia do rio Congo, na África Central, local de onde muitos africanos se dispersaram nas Américas, inclusive em Cuba, seu território de maior

celebração. A estudiosa cubana Lydia Cabrera, em seu clássico *El Monte* (1954), discorre que “um tronco não faz a floresta”, e dentro da floresta, cada árvore, cada mata, cada erva tem seu dono, e com um sentido de propriedade perfeitamente definido” (Cabrera, 1993, p. 19 – trad. nossa)³¹. Nessa esfera de interação entre o macro e micro, ou entre o todo e o uno, os(as) guerrilheiros(as) de Pepetela “tornaram-se verdes, e de seus braços folhas brotaram, e flores e a mata curvou-se em abóbada, e a mata estende-lhe a sombra protetora, e os frutos” (2019, p. 68). Esse é o início do segundo capítulo, “A Base”. Lentamente, o autor vai demonstrando a quem lê uma relação de simbiose entre os guerrilheiros e a floresta, tal qual se transmutassem em um organismo complexo uno.

Ainda, se tecermos considerações sobre a coragem, os ímpetos épicos dos(as) guerrilheiros – afinal, estamos falando de um romance –, podemos traçar paralelos entre eles com as forças sagradas dos Cosmos e distintas afro-religiosidades. No romance, as vozes de 15 personagens se entrecruzam em planos polifônicos de narrativas em primeira e em terceira pessoa, com discursos diretos e indiretos. Vamos a eles: *Teoria*: professor da base pertencente ao MPLA. É filho de um português com uma africana; *Comissário*: um dos líderes políticos e ideológicos do MPLA, chamado João; *Ondina*: professora e noiva do Comissário, que vive um triângulo amoroso no romance com André e posteriormente com Sem Medo. Representa o espírito libertário da mulher angolana dentro do movimento; *Chefe de Operações*: um dos líderes do MPLA; *Sem Medo*: o comandante do MPLA, o grande herói da trama; *Lutamos*: guerrilheiro do MPLA; *Verdade*: guerrilheiro do MPLA; *Muatiânvua*: guerrilheiro do MPLA; *Ekuiqui*: guerrilheiro do MPLA; *Pangu-A-Kitina*: guerrilheiro do MPLA; *Milagre*: guerrilheiro do MPLA; *Ingratidão do Tuga*: guerrilheiro do MPLA.; *Vewê*: guerrilheiro do MPLA; *Mundo Novo*: guerrilheiro do MPLA; *André*: primo do Comandante, responsável pelo envio de alimentos à Base.

Desses personagens, é importante relacionarmos alguns deles aos *nkisis* (Palo Monte Mayombe, origem bantu-cubana) e aos orixás (Candomblé iorubano). Começemos por Teoria: como já dito, é filho de um português com uma angolana:

EU, O NARRADOR, SOU TEORIA.

Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num Universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez (Pepetela, 2019, p. 14).

³¹ Trecho original: “‘Un palo no hace el monte’, y dentro del monte, cada árbol, cada mata, cada yerba, tiene su dueño, y con un sentido de propiedad perfectamente definido”.

A partir desse entrelugar, o personagem entende que o conflito identitário em Angola, no contexto da guerra, vem na forma do racismo e por meio do tribalismo local. Assim, por seu hibridismo e intimidade com a floresta, pode ser associado ao duplo *Gurufinda/ Ossaim*. No Palo Mayombe, *Gurufinda* é a entidade da floresta e das ervas, equivalente a *Ossaim*. É descrito como composto de ossos e de outros elementos orgânicos da natureza (metáfora de sua mescla ancestral). Quanto à *Ossaim*, em *El Monte*, Carebra (1993, p. 107), ao narrar sobre seu rito em terreiro cubano, explica: o babalaô mastiga uma erva que leva na boca e cospe sobre eles para dar seu “axé”, pois é na saliva que estão as principais ervas de cada orixá, vinte e uma no total: todas se misturam e se confundem. Ou seja, é da saliva, da boca (como vimos em Exu, em *O sumiço da Santa*), o poder da ação na floresta.

Quanto ao Comissário, é retratado com um intelectual, imerso na ideologia de libertação, embora muitas vezes se mostre dogmático, injusto e conflituoso, seja em relação ao Chefe de Operação, seja em relação ao personagem André ou à sua noiva, Ondina. Na condição de Comissário, necessita garantir a unidade, superando as visões tribalistas. Por seu sentido de liderança, pode ser comparado à *Nsasi/Xangô*. Cabrera (1993, p. 222) esboça que se evoca *Xangô/Nsasi* quando se deseja a derrota de alguém e que nos terreiros cubanos é comum abrir a boca de um lagarto e enfiar nela um pedaço de papel onde se escreve (ou seja, se encanta) o nome da vítima. Tal ação desperta a ira de *Nsasi*. Novamente vemos que é pela boca que se desenvolve o conflito – e através dela que se lançam as mandigas. Por sua característica reflexiva, de intelectual, pode ser comparado à *Xangô*, o “primeiro adivinho” (Cabrera, 1993, p. 73). Não obstante, de sua boca reflexiva ouvimos: “Penso [...] que a fronteira entre a verdade e a mentira é um caminho no deserto. Os homens dividem-se dos dois lados da fronteira. Quantos há que sabem onde se encontra esse caminho de areia no meio da areia? Existem, no entanto, e eu sou um deles” (Pepetela, 2019, p. 247).

Em relação à Ondina, professora e noiva do Comissário, representa o apoio e o afeto em meio à guerra, evoluindo de um relacionamento com o Comissário para um envolvimento amoroso com Sem Medo. É livre, independente e sensual. Contudo, sua presença não se reduz à musa dos guerrilheiros, mas um exemplo de liberdade junto à “dupla opressão” da qual fala o líder dos movimentos de libertação na Guiné-Bissau e em Cabo Verde, o intelectual Amílcar Cabral em *A arma da teoria* (1976). Dentro da guerrilha, ele entende a participação da mulher como essencial, incluída no movimento, vencendo tanto a submissão do poder colonial como as estruturas patriarcais existentes mesmo entre os que lutaram pela independência:

E no quadro duma luta como a nossa, dum Partido como o nosso, aqueles homens e mulheres mais conscientes, quer dizer, que têm uma ideia mais clara da nossa realidade e daquela realidade que o nosso Partido quer criar, é que devem passar à frente para dirigir, qualquer que seja a sua origem, donde quer que venham. [...] porque o nosso Partido só pode ser dirigido por homens ou mulheres que não baixam os olhos diante de ninguém (Cabral, 1976, pp. 47-51).

No volume “Unidade e Luta”, Cabral (1976) aponta que tal inclusão estava atrelada à construção de uma autoconsciência sobre a própria condição de subalternidade e da busca por emancipação dessas mulheres – como é o caso de Ondina. Por essa razão, seu duplo associado é *Centella Ndoki*/Oyá: “Em suma, uma Oyá falsa não se senta em uma fogueira acesa nem em um caldeirão de água fervente, nem bebe do óleo queimando na palma da mão” (Cabrera, 1993, p. 43). Em outras palavras, tanto no Palo bantu quanto no Candomblé iorubano, só encara o fogo quem dele é filho, quem dele tem coragem para enfrentar as demandas. Interessa-nos notar, sobretudo no capítulo que leva o nome da personagem, que Ondina não segue o padrão de mulher submissa, como descrito por Sem Medo: “Numa sociedade em que o homem controla os meios de produção, onde é o marido que trabalha e traz o dinheiro para casa, é natural que a mulher se submeta à supremacia masculina. A sua defesa social é a submissão familiar” (Pepetela, 2019, p. 159).

Ela subverte as ordens por não se casar, constituir família, mas estar presente, atuante, na guerrilha; como também subverte as estruturas por trair o noivo, Comissário, com André. O diálogo entre Ondina e o Comissário é bastante elucidativo quanto ao sentido libertário da guerrilheira, que se mostra dona de seu corpo e de suas vontades:

- Bem, se queres saber... Ele beijou-me no jipe. Quando me propôs para irmos para o capim, aceitei.
- Por que o deixaste beijar-te? Por que aceitaste?
- Sei lá. Apeteceu-me.
- Mas por quê? Isso não acontece à toa.
- Comigo pode acontecer à toa (Pepetela, 2019, p. 164).

Ondina não diz ao ex-noivo, Comissário, o que ele quer ouvir, marcando sua decisão de se afastar dele, pois, ainda que o ame em certas circunstâncias, diz em alto e bom tom que não pode lhe prometer amor eterno, pois deseja outros homens. Além disso, ela entende que é mais madura emocionalmente que ele, por isso não tem intenção de prosseguir a relação, como a personagem explica ao Comandante: “O problema é que entre nós dois as coisas não podem ir. Sou mais madura que ele. Terei tendência a dominá-lo” (Pepetela, 2019, p. 174). Especificamente no Palo Mayombe, *Centella Ndoki* é a “Mãe” que

governa os ventos, demarcando seu poder de dominação, governança e liberdade de conduzir a própria vida como a convém.

Ondina ainda se mostra libertária por encontrar em Sem Medo alguém que compartilha dos mesmos anseios, filosofias e sonhos, deixando-se seduzir (e seduzindo) o personagem heroico do romance por suas ideias, e não pela ideia de romance ou de construção familiar burguesa. Sem Medo assim discursa: “Raciocinamos em função da nossa sociedade, sociedade assimilada à cultura judaico-cristã europeia, em que o homem tem de ser ciumento [...] e a mulher é uma propriedade especial” (Pepetela, 2019, p. 194). Nesse jogo de amor e traições, Ondina não quer dominar, mas ser dominada por Sem Medo, o Ogum da trama: “É mesmo disso que preciso. Dum homem forte que me domine. Sinto-me como um animal selvagem que tem de ser domado” (Pepetela, 2019, p. 199).

Ao longo do romance, notamos que entre os 15 personagens, a força dos anticolonialistas que vão lutar por liberdade se identifica com os princípios do deus africano Ogum. É, substancialmente no personagem Sem Medo que vemos a transfiguração de algumas características mais acentuadas do arquétipo. Não por acaso, ele seja o Comandante. Corajoso, pronto à luta, no Palo Mayombe é *Zarabanda*. Em *El Monte* (1993, pp. 134 e 135), *Zarabanda* é um equivalente a *Oggún-y Gu*, do Daomé, senhores do ferro, da forja, defensor da porta do mundo espiritual. Seu símbolo, segundo Cabrera (1993), é uma cruz formada por flechas que dividem o espaço em quatro: “o redondo é a terra, a cruz são os ventos; todas as *ngangas*³² se assentam no meio da cruz, na base da firmeza” (p. 136 – trad. nossa)³³.

Pois, na base da firmeza e da coragem, Sem Medo entende que covardia dói mais que os golpes físicos. O fugir da briga é mais corrosível do que apanhar:

– Decidi então que para ter respeito por mim mesmo, só havia uma coisa a fazer: procurar a desforra. Provoquei o outro novamente, não imaginas o medo que eu tinha, sabia que ia levar uma surra não tinha a mínima possibilidade. O outro era muito mais forte e treinado nas lutas do muceque. Defendi-me como pude, mais do medo que ele me inspirava que propriamente dos murros que recebia. Afinal não doía tanto assim. Sangrava do nariz, foi daí que fiquei com o nariz ligeiramente torto, como podes ver. Afinal não doía. Foi o outro que parou cansado de bater. Eu iria até o fim, morreria se fosse necessário. Depois disso ficamos amigos... (Pepetela, 2019, p. 42).

³² No Palo Mayombe, o *nganga* é o mestre das ervas que utiliza plantas e rituais para cura, proteção e adivinhação. É também o caldeirão sagrado onde se assentam os elementos da natureza (ervas e plantas) oferecidos aos espíritos ancestrais.

³³ Trecho original: “Lo redondo es la tierra, y la cruz son los vientos; todas las *ngangas* se asientan en el medio de la cruz, en la “base de firmeza

Em primeira pessoa, o relato do personagem Sem Medo relata, num primeiro momento, como ele desenvolveu sua personalidade. Para ele, o pior medo é a falta de coragem. Não importa se haverá uma derrota: importa a luta. A partir do momento em que entendemos que o personagem tem a impavidez de Ogum, compreendemos como e por que ganhou essa alcunha. Em seu testemunho, percebe-se que era muito mais valioso, para si próprio, vencer o medo. Ou seja, a dor física não atingia seu interior. Os filhos de Ogum não aceitam a humilhação e não fogem: “É o orixá senhor das contendidas, deus da guerra. Seu nome, traduzido par o português, significa luta, briga, batalha [...] Ogum é a força incontrolável e dominadora, do movimento, do choque [...] Ogum está presente no calor, na ira, no ódio, na cólera” (Barcellos, 2012, p. 71).

O personagem Sem Medo vai passar por algumas situações em que será necessário ele ser o exemplo, pois é a grande figura do Comandante. Num dos ataques dos guerrilheiros aos soldados *tugas* – como os portugueses eram chamados –, quando retornavam ao quartel acreditando que aqueles haviam indo embora para o Congo, logo são pegos numa emboscada. Sem Medo se vê num confronto individual muito perto de um *tuga*. Diante da iminência de morrer, o Comandante, mesmo encarando o inimigo de frente, olhando em seus olhos, não hesita:

Sem Medo mudou o carregador, no momento em que apercebeu um soldado à sua frente, deitado na borda da estrada, tentando febrilmente desencravar a culatra da G3. O soldado um miúdo aterrorizado à sua frente, a uns quatro metros, as mãos fincadas na culatra que não safava a bala usada. Os dois sabiam o que ia se passar. Necessariamente, como qualquer tragédia. A bala de Sem Medo abriu um burquinho na testa do rapaz e o olhar aterrorizado desapareceu. Necessariamente, sem que qualquer dos dois pensasse na possibilidade contrária (Pepetela, 2019, p. 52).

Pepetela (2019) deixa evidente que Sem Medo era determinado em sua missão. Neste caso, o inimigo precisava ser aniquilado. A narrativa enfatiza a ação do comandante, pois se trata do líder que precisa dar o exemplo. Durante as discussões na trama, os guerrilheiros entendem que para libertar Angola da colonização é preciso agir da mesma forma que o colonizador. Os colonizados, a partir do momento em que se apossam do conhecimento marxista, tomam consciência que estão lesados em suas vidas, sua cultura, sua força e identidade. Para eles somente a luta armada, em princípio, pode despertar naqueles e naquelas que ainda estão engessados pela domesticação imperialista do colonizador, a manifestação pela independência. Todavia, na condição de guerrilheiro ele próprio, Pepetela sabe que o discurso marxista, por mais que seja esmiuçado, não chega tão velozmente ao povo. Ao contrário da fala colonizadora, que afirma que não são

civilizados, por isso precisam dessa intervenção, o autor angolano propõe nova via libertária em seu romance. Para Frantz Fanon (2022), a violência do colonizado tem uma causa que unifica a todos – diferentemente da violência do colonizador, que é unilateral na exploração, mas dividida nos interesses. Por isso entende que, seguida da luta, vem a necessidade de reconstrução da nação:

[...] A luta armada mobiliza o povo, ou seja, lança-o numa única direção de mão única. A mobilização das massas, quando ocorre por ocasião da guerra de libertação, introduz em cada consciência a noção da causa comum, de destino nacional, de história coletiva. Assim a segunda fase, a da construção da nação, vê-se facilitada pela existência desse morteiro no sangue e na cólera. Então compreende-se melhor a originalidade do vocabulário usado nos países subdesenvolvidos. Durante o período colonial, convida-se o povo a lutar contra a opressão. Depois da libertação nacional, ele é convidado a lutar contra a miséria, o analfabetismo, o subdesenvolvimento. A luta, como afirmam, continua. O povo percebe que a vida é um combate interminável (Fanon, 2022, p. 88).

O maior desafio dos guerrilheiros é manter a autossuficiência, individual, diante de um opositor que tem o controle de poder. O personagem Sem Medo passa um momento de provação. No julgamento do camarada Ingratidão, acusado de roubo, onde estão presentes os guerrilheiros, o camarada Comissário impõem que ele seja fuzilado. Porém, o comandante acha que o fuzilamento não seja necessário, pois Ingratidão já tem dez anos de combatente. O que lhe falta é mais experiência no Movimento. Nesse momento, Sem Medo é afrontado pelo Comissário, o qual lhe afirma que ele é sentimental e que não teria coragem para fazer justiça a um traidor. Mediante essa situação, o Chefe dos guerrilheiros conta-lhes um fato, quando foi necessário agir sem deixar o lado emocional interferir. Ele recorda quando precisou matar um homem a punhalada. Contudo, a ação cometida no passado nunca mais lhe saiu da memória. Por isso, no julgamento, tenta convencionar o momento tenso. Sem Medo tem a oportunidade de mostrar que um grande líder também tem lado um lado de piedade – ao contrário do que pensa o intelectual, porém dogmático Comissário:

Já sentisse o punhal enterrar-se na barriga de alguém? Poderia ter evitado fazê-lo, mas todos evitaram, não houve voluntários, não tive coragem, sim, não tive coragem de mandar um camarada executá-lo, escolhi-me a mim próprio como voluntário para dar exemplo. [...] Nessa altura não fugi à minha responsabilidade, camarada. E foi a responsabilidade mais difícil de assumir, comparado com isso é brincadeira ser-se voluntário para assaltar um quartel... Há assassinos, que gostam de matar. Para os homens que apreciam a vida humana, que lutam porque apreciam a vida humana, camarada, é muito difícil ser-se voluntário para executar a punhalada um homem, mesmo que seja um traidor miserável (Pepetela, 2019, p. 63).

Essa atitude também mostra que os filhos de Ogum, não se intimidam em ser verdadeiros. Uma virtude que mais conquista do que espanta os que o admiram, vendo essa rudeza como uma convicção de seus princípios. Não fogem ao se sentirem pressionados. Sem Medo agiu com humanidade, tal qual o contato íntimo entre o lutador e seu oponente, da natureza de Ogum, que se faz presente “nos momentos de impacto e nos momentos fortes [...] tais como o choque entre dois objetos de metal, uma colisão no ar, no mar ou na terra; [...] a faca que penetra na carne [...]” (Barcellos, 2012. p. 71). No dia em que Sem Medo precisou executar um traidor, seu conflito apareceu na contradição social que se encontrou. Pois, o comandante está numa guerrilha para lutar por liberdade e pela vida, no entanto, encontra-se numa circunstância na qual foi preciso mostrar sua voracidade.

O capítulo *Base* vai tratar sobre a formação da estrutura guerrilheira em Mayombe. Já no início, a narrativa relata que estava faltando alimento na base e a mata se encarregou de socorrer os guerrilheiros na hora da fome, fornecendo frutos. No livro *Mitologia dos orixás*, Reginaldo Prandi (2001, p. 21) coletou entre os depoimentos que ouviu, que Ogum, irmão de Oxóssi, também já foi um dos deuses africanos que cuidou das plantações: “Foi, num tempo arcaico, orixá da agricultura, da caça e da pesca atividades essenciais à vida dos antigos”. Ogun fornece o alimento àqueles que venceram as provas que a floresta lhes fez passar.

Numa conversa com Mundo Novo, um guerrilheiro que está há pouco tempo na base, Sem Medo lhe fala sobre a importância do comprometimento com a militância, com a luta e com a guerrilha. Explica-lhe que o estudo teórico é uma boa base, porém é somente no combate que nascem os fortes, pois muitos se decepcionam com os percalços, com as falhas humanas da luta. Os anos de experiência mostraram para o Comandante que, assim como na religião, não se deve olhar para os que estão a frente ou ao seu lado, mas sim a um objetivo. A guerrilha em *Mayombe* tem a missão de lutar pela liberdade. Na fala de Sem Medo com o recém chegado, ele lhe conta o já que viu durante o tempo em que está na luta. Os combatentes do romance têm um ideal, mas muitos não conseguem sustentá-lo por conta da utopia que constroem olhando para os outros. No entanto, há aqueles combatentes que sabem que, apesar de muito esforço, não se chega onde se deseja sem que a travessia seja realizada. A jornada vai transformando os ideais da luta. O único brilho que se mantém sem se perder de vista é o da liberdade:

Os fracos abandonam só porque os seus ideais caem por terra, ao verem um dirigente enganar o seu militante. Os outros temperam-se, tornando-se mais relativos, menos exigentes. Ou então mantém a fé acesa. Esses morrem felizes talvez inúteis. Mas homens que não precisam ter uma fé para suportarem os sacrifícios; são aqueles que racionalmente, em perfeita

independência, escolheram esse caminho, sabendo bem que o objetivo só será atingido em metade, mas que isso já significa um processo imenso. É evidente que estes também têm um ideal, todos o têm, mas neste o ideal não é abstrato nem irreal. Eu sei, por exemplo, que todos temos bem no fundo de nós um lado egoísta que pretendemos esconder. Assim é o homem, pelo menos o homem atual. Para que serviram séculos ou milênios de economia individual, senão para construir homens egoístas? [...] Por isso é necessário mostra-lhes sempre que o pouco conquistado não chega e que se deve prosseguir. Isso impedir-me-á de continuar? Por quê? Se eu sei isso, a frio, e mesmo assim me decido a lutar, se pretendo ajudar esses pequenos egoístas contra os grandes egoístas que tudo açambarcaram, então não vejo por que haveria de desistir quando outros continuam (Pepetela, 2019, p. 77).

O discurso emblemático que Sem Medo fala a Mundo Novo é um discurso de quem já tem experiência de muitos anos em batalhas, que já perdeu e ganhou, que já avançou e recuou, que já desanimou, mas que nunca desistiu. Em sua fala, demonstra que não tem receio de deixar evidente o que é mais difícil na busca por liberdade. Como a personalidade de Ogum, Sem Medo tem o comportamento libertário, na direção daquilo que mais deixa o ser humano próximo do mundo real. Não só nas questões sociais, mas também na construção de ilusões idealizadas. Desse modo, podemos dizer que já em *Mayombe* dois universos de Pepetela coexistem: a utopia e o desencanto. Eis o motivo porque os que tem Ogum como dono de sua cabeça podem assustar os indecisos ou covardes, tamanho seu axé: “Ogum é a franqueza, a decisão, a convicção, a certeza, o fato consumado, as vias-de-fato. Ogum é o empilhamento de metais, a bateria que gera a energia, a pilha é a própria energia, vibrante, incontrolável, devastadora. Ogum é a vida em plenitude” (Barcellos, 2012, p. 73).

Já o terceiro capítulo, *Ondina*, trata da personagem por quem o *Comissário* vai se apaixonar. No entanto, ele descobre que sua amada tem um relacionamento carnal com o personagem André. O fato lhe deixa muito envergonhado e enfurecido, querendo procurá-la para resolver a situação no calor da hora. Nesse momento Sem Medo consegue acalmá-lo e deixar a situação para ser resolvida em outro momento. Sem Medo chega a chamá-lo por seu nome de registro, “João”, fato que faz lembrá-lo que só Ondina o chama assim. No dia seguinte, pela manhã, Sem Medo convida Comissário para uma conversa um pouco afastada da base. Quando chegam perto do rio, o Comandante tira as botas e põe os pés na água, sugerindo ao camarada que também o faça. Nesse momento, Sem Medo conta a história passional que viveu com a uma mulher de nome Leli, que quis deixá-lo por causa de um outro homem. Sem Medo, passado o instante de raiva e desejo de vingança, tenta entender o que a fez se interessar por outro. Apesar de a companheira ter revelado sua verdade a Sem Medo, continua morando com ele. Até que decide sair de casa, porém não

se demora e já retorna ao lar no outro dia, querendo retomar o relacionamento. Apesar dos fatos, ele faz uma análise da situação e decide desenvolver na moça sentimentos e apego que ela ainda tinha desenvolvido por ele:

Compreendi que ela estava bastante presa a mim, mas que era necessário ter uma experiência negativa de outro lado, para poder ser reconquistada. [...] Disse-lhe que não queria mais nada com ela, ia arranjar uma outra mulher. Isso libertou-a de mim, ao mesmo tempo, chocou-a. O facto de me perder fê-la imediatamente vacilar. Dominei a vontade que tinha de lhe dizer a verdade e expliquei-lhe que nessa noite refletira e que, afinal ela já não me interessava. Leli não sabia que fazer. Vi-a desamparada. Nesse momento senti que a vencera, era só uma questão de tempo [...]. Eu precisava de me libertar dela, da influência que Leli tinha sobre mim. Para isso tinha de a reconquistar, de me sentir superior a ela, de ser capaz de agir apenas racionalmente, apenas movido pela razão sem sentimentos. Depois de reconquistar, senti-me liberto. [...] O hábito de ter outras mulheres, levou-me a busca de outras mulheres. Nunca mais lhe fui fiel. Ela sabia-o, mas perdoava. Pensava que o fazia por vingança tardia (Pepetela, 2019, p. 143-144).

O comandante vivera essa história em 1960, em Luanda, ainda jovem, porém podemos perceber o quanto ele teve sabedoria para lidar com as circunstâncias. Recontar essa façanha de sua vida ao camarada Comissário foi com a intenção de fazê-lo repensar nas condutas que deveria tomar mediante sua situação com Ondina. Percebe-se, a partir desse relato de Sem Medo, que ele sempre usou a perspicácia para lidar com impasses que poderiam lhe trazer grandes transtornos. Sendo a inteligência astuta um ponto forte dos regidos por Ogum, seus filhos sabem agir com sabedoria e se impor em ocasiões diversas: “Tem intensa vida sentimental e apaixona-se com frequência [...] Inteligente e engenhoso, tem respostas para tudo sempre se saindo bem em todas as situações [...] fazem com que seus defeitos sejam perdoados e ganhe até a estima dos seus amigos” (Aflalo, 1996, p. 58).

Sem Medo não desistiu de Leli: tanto na guerra quanto no amor, escolhe lutar, enquanto muitos desistem pelo caminho. O Comandante consegue reconquistar Leli, como não havia antes, porém não desenvolve pela amante dependência emocional: quando ela anuncia que deseja outro, ele se sente liberto. Aqueles cujo santo é Ogum tem o combate como um ciclo irradiador em seu Universo, como uma contração que nunca para de se movimentar, mas também tem a liberdade como uma instituição da própria conduta.

No último capítulo do livro, *A Amoreira*, o Comandante Sem Medo vai para o leste. Neste capítulo, encontra-se com a personagem Ondina. Após ter uma noite de amor com a professora, aconselha-a a procurar o Comissário e viver a vida a seu lado. Sem Medo diz a Ondina que lhe procurou porque ela lhe despertara a fraqueza emocional, no entanto ele

prefere manter-se forte: “Sempre quis ultrapassar o meu humano, Ser Deus ou herói mítico” (Pepetela, 2019, p. 231). É também dos regidos por Ogum serem “impetuosos e conquistadores obstinados” (Barreto, 2009, p. 65).

Também é no último capítulo que se narra a morte de Sem Medo em combate. O comandante falece no ataque dos guerrilheiros a Pau Caído. Depois de proteger o camarada Comissário, Sem Medo é ferido fatalmente, tenta estancar o sangramento, mas não consegue resistir. Deixa-se vencer aos pés de uma grande árvore amoreira. Antes de morrer, numa cena bastante lírica, Sem Medo compara os homens ao tronco da árvore:

A amoreira gigante à sua frente. O tronco destaca-se do sincretismo da mata, mas se eu percorrer com os olhos o tronco para cima, a folhagem dele mistura-se à folhagem geral e é de novo o sincretismo. Só o tronco se destaca, se individualiza. Tal é o Mayombe, os gigantes só o são em parte, ao nível do tronco, o resto confunde-se na massa. Tal o homem. As impressões visuais são menos nítidas e a mancha verde predominante faz esbater progressivamente a claridade do tronco da amoreira gigante. As manchas verdes são cada vez mais sobrepostas, mas, num sobressalto, o tronco da amoreira ainda se afirma, debatendo-se. Tal é a vida. E que faz o rosto do mecânico ali no tronco da amoreira! Sorri para mim (Pepetela, 2019, p. 243).

Sem medo é o herói, um homem com vicissitudes. E como todo herói decolonial, luta até seu último minuto de vida pela coletividade. Aqueles que são comandados não querem deixá-lo. Porém, ele dá a derradeira ordem para que não permaneçam ali, mas continuem seguindo sem ele. Sua partida reforça a imagem dos grandes homens que deram a vida pela causa e pelos companheiros. Durante sua luta, o Comandante buscou unir os africanos de nações diferentes em torno da mesma causa, fossem eles oriundos do Congo, do Ndongo, da Matamba ou do Kassanje – negros, brancos ou mestiços. Sua saga é o grande exemplo da valorização das diferenças; sua morte torna-se um símbolo de que a vida está no todo, e não no raso. O espírito de liderança coletiva, de liberdade e de justiça fizeram parte dos ideais de Sem Medo. Assim como na história de Ogum “Ogum conquistou a cidade de Irê [...] Derrotou também o país Ará. Pelos seus feitos, usava na cabeça o akorô, um diadema de couro e búzios que lhe valeu o título de Alakorô” (Aflalo, 1996, p. 55).

A construção de personagens como Sem Medo, guiados na justiça e na liberdade, coloca o(a) leitor(a) a seu lado, uma vez que a verossimilhança está na identificação com os desafios algozes que os dramas impõem aos que vão percorrer a narrativa. Desde a época das epopeias, as narrativas trazem figuras que buscam pela libertação daquilo que lhes oprime. Os personagens, a partir da tomada de consciência de que estão numa circunstância que não escolheram, ou não tiveram a oportunidade de ajustar a situação de

acordo com que lhes faz mais próximos de sua autenticidade, começam a reparar que, de alguma forma, não estão vivenciando o desejado. Percebem que há uma violação em algum setor – individual ou coletivo – de suas vidas. Muitas vezes, essa percepção é acionada por fatores externos. Quando na narrativa a personagem vê-se em meio a um contexto histórico-social, religioso ou cultural no qual não se identifica e não entende o determinismo como um fim imutável, questiona-se e questiona o meio. A partir de um fato, de uma conversa, de um pensamento reflexivo ocorre a reviravolta na trama e a mudança de comportamento em relação a quem domina.

Quando um escritor ou escritora pensa sua narrativa a partir da luta de classes ou da luta contra alguma opressão, eles pensam na luta pela liberdade, que por sua vez é mãe da utópica igualdade – fator esse mais importante da luta. As tramas literárias engajadas, contudo, são elaboradas para que a consciência de classe não seja uma utopia aos dominados. Quando os personagens, na obra literária, lutam por liberdade e igualdade e alcançam seus objetivos, quer sejam coletivos, quer sejam individuais não haverá um organismo vivendo dentro de outro, pois do contrário a literatura não cumpriria seu papel.

Georg Lukács, em *Marxismo e teoria da literatura* (1957), pontua que os objetivos pontuais do realismo, cuja narrativa é a grande reflexão do meio social na Arte, vitaliza a necessidade da objetividade em relatar o meio, onde o ser humano precisa se conscientizar e se transformar. Ao pensador, existe uma relação orgânica entre literatura e tomada de direcionamento social. A natureza social da obra de arte demanda a precisão de se refletir a sociedade na qual está emprenhada. Assim o trabalha o jovem Pepetela em *Mayombe*:

É indispensável, em toda grande arte, representar os personagens no conjunto de relações que os liga, por toda parte, à realidade social e a seus grandes problemas. Quanto mais profundamente estas relações forem percebidas, quanto mais múltiplas estas relações forem evidenciadas, tão mais importante se tornará a obra de arte, já que então ela se aproximará mais da verdadeira riqueza da vida, daquela “astúcia” do processo real da qual frequentemente fala Lenin. [...] A concepção do mundo é a mais elevada forma de consciência; por isso, o escritor que a ignora suprime o aspecto mais importante do personagem que pretende criar. A concepção de mundo é uma profunda experiência pessoal do indivíduo singular, uma expressão altamente característica de sua íntima essência, e reflete ao mesmo tempo os problemas gerais da época (Lukács, 2010, pp. 188-189).

Lukács (2010) observa a importância de os escritores empreenderem em suas narrativas a cosmovisão de vida dos personagens. A partir dessa concepção, pode-se sentir qual o impacto que exploração do sistema causa no percurso dos personagens, quer seja individualmente, quer seja no coletivo. Ao retratar a exploração ou imposição de alienação,

na obra literária, percebemos que os escritores dão abertura para o contexto histórico-social que envolve cada um dos personagens. E uma vez construído todo esse cenário de dominação, no qual o enredo caminha para uma reação, a literatura toca na luta contra as injustiças. No caso de *Mayombe*, evidencia-se o fator da colonização e sua interferência na coletividade. A obra faz, abertamente, um manifesto contra a exploração trabalhista embutida no processo da colonização. E este manifesto ganha eloquência na composição do enredo, acrescentando-se a esse fator o espaço em que o combate se dá, pois a mata é o reino das divindades africanas, e estas não aceitam que seus súditos sofram pacificamente a submissão. E concomitantemente a entidade maior, a floresta Mayombe, desafia-os a vencer as intempéries, ou seja, ora os ajuda, ora os retarda. Os guerrilheiros, que tornam a floresta o seu campo de combate, articulam suas estratégias e inflamam o discurso marxista pela liberdade e igualdade. É por meio da ótica de Pepetela que as personagens são acudidas pelas suas circunstâncias, e através delas moldam suas determinações. No acampamento, o camarada Comissário fala aos trabalhadores:

– Vocês ganham vinte escudos por dia, para abaterem as árvores a machado, marcharem, marcharem, carregam pesos. O motorista ganha cinquenta escudos por dia, por trabalhar com a serra. Mas quantas árvores abate por dia a vossa equipe. Umas trintas. E quanto ganha o patrão por cada árvore? Um dinheirão. O que é que o patrão faz para ganhar esse dinheiro? Nada, nada. Mas é ele que ganha. E o machado com que vocês trabalham nem sequer é dele. É vosso, que o comprou na cantina por setenta escudos. [...] Vocês são obrigados a comprá-los, são descontados do vosso salário no fim do mês. As árvores são patrão? Não. São vossas, são nossas, porque estão na terra angolana. Os machados e as catanas são do patrão? Não, são vossos. O suor do trabalho é do patrão? Não, é vosso, pois são vocês que trabalham. Então, como é que ele ganha muitos contos dia e a vocês dá vinte escudos? Com que direito? Isso é exploração colonialista. O que trabalha está arranjar riqueza para o estrangeiro, que não trabalha. O patrão tem a força do lado dele, tem o exército, a polícia, a administração. É com essa força que ele vos obriga a trabalhar, para ele enriquecer (Pepetela, 2019, p. 35).

No fragmento destacado há um forte impulso de conscientização daqueles que viviam sob o domínio dos colonizadores. A partir de perguntas persuasivas, o narrador, em primeira pessoa, convida os trabalhadores a pensar em sua condição social e na relação de poder que os submete. Fica evidente que o personagem Comissário quer levá-los a pensar sobre o que os envolve, por meio de sua concepção de mundo. Esse pensar é o instrumento ideológico e utópico em *Mayombe*.

Países que passaram por colonização tiveram a imposição de imperialismos sobre os nativos da terra. Consequentemente o individual e o coletivo foram atingidos na sua identidade. Uma vez que a interferência do imperialismo se expande na cultura e na

religiosidade de um povo, intenciona sobrepor-se à construção filosófica do dominado. Assim que quando o Comissário discursa que os trabalhadores precisam pagar por seus instrumentos de lida enquanto o patrão só fatura, temos um nítido exemplo do fardo histórico do engenho imperialista. É contra essa injustiça que luta Pepetela, ele mesmo um Xangô no romance libertário angolano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O menino se deslumbrava com a beleza da paisagem. Vinha, mais a falange e outras pessoas, quase vinte ao todo. Parecia estava no cume do mundo. A sala tinha pedaços de histórias, onde todos sentavam e se sentiam fortes, mas aqui e ali despontavam sacos de milho, feijão, inhame, noutro lado espreitavam peles inteira de boi, num canto haveria galinhas de angola, pois se ouvia o doce “tô fraco tô fraco”. A sala ia bem, carregada de axé. E foi uma sorte lhes terem a professora Marcelle³⁴, dissera o pai quando saíam da terra onde sempre viveram. Era linda a turma com enormes rochedos pardos e negros emergindo como sentinelas gigantescas avançando aos estudos da decolonização³⁵.

Este primeiro parágrafo, assim como na apresentação, é uma paródia em que tento fazer uma descrição de tudo que senti na primeira aula que tive com a Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini, na disciplina “África-Brasil: interconexões históricas, culturais, etnográficas e literárias”, pois, ali, foi o começo de tudo.

Essa pesquisa passou por leituras em que tentamos fazer uma verdadeira amarração amorosa entre os autores, as temáticas que dialogavam entre si e a fundamentação teórica, tal e qual num trabalho de feitiçaria, estruturado a manipular o percurso para se obter o resultado esperado. Quando elaborei o projeto, encontrava-me em meio a vários caminhos, sem conseguir enxergar outros que enriqueceriam minha jornada. Minha salvação foi que a orientadora tem mão boa para mexer com trabalhos. E para finalizar essa dissertação vamos retomar alguns pontos cuja pesquisa nos levou a entender e concluir.

Em *O sumiço da Santa*, um dos primeiros atos de libertação se dá com a protagonista, Iansã, Senhora da Tempestade. Quando o saveiro, vindo de Santo Amaro da Purificação, atraca ao cais de Salvador, a santa, que na Igreja se encontrava num andor como os fiéis, ao sair andado, numa travessia pelas ruas, passa a ter vontade própria: “Lá se foi santa Bárbara, a do Trovão, subindo a rampa do Mercado andando para os lados do Elevador Lacerda. Levava uma certa pressa, pois a noite se aproximava e já era passada a hora do padê. [...] Iansã sumiu no meio do povo” (Amado, 2010, pp. 24-25) Já em *Mayombe*, quando os guerrilheiros entram em debate sobre a letargia da luta naquela região, o

³⁴ O nome da professora Marcelle aparece com dois L, neste trabalho, porque somando as letras chega-se ao número 8, uma recomendação do Caboclo Xavante Pedra Preta.

³⁵ O primeiro parágrafo dessa parte é uma paródia do primeiro parágrafo do livro *Se o passado tivesse asas* (2017), de Pepetela, quando a família da personagem Himba vai para Luanda.

personagem Comandante ressalta que o combate não progride por conta do povo e da falta organização das estratégias. O colonialismo fez o povo acreditar que são livres: “É o povo daqui que é traidor ou somo nós incapazes? Ou as duas coisas? Para o saber, temos de agir, fazer mexer as coisas, partir as estruturas caducas que impedem o desenvolvimento da luta” (Pepetela, 2019, p. 20).

Em ambas as obras, não se trata de uma liberdade em que se faz alojar outro segmento suavizado de opressão. Tanto Jorge Amado quanto Pepetela discursam a partir de uma liberdade que permita o próprio Ser escolher seu caminho na existência de uma sociedade igualitária, e não uma burla que aprisiona todos na mediocridade dos sonhos subalimentados.

O filósofo húngaro István Mészáros, ao abordar essa questão em obra póstuma e inacabada, *Para além de Leviatã: crítica do Estado* (2021), inteira como a liberdade deve ser plena, pois a luta em seu nome não pode gerar uma nova classe de oprimidos que acreditem ser libertos. Pois muitos que lutam por liberdade ou acreditam que estejam dentro de sua estrutura, aprisionam outros. Ou seja, reproduzem uma liberdade falaciosa:

A relação substantiva entre igualdade e liberdade é um dos maiores problemas na própria história, bem como em suas conceituações na filosofia. Não causa surpresa que, na filosofia idealista, essa relação vital seja apresentada de maneira sumamente problemática [...]. Pois, em qualquer de suas formas historicamente identificáveis, a “liberdade” é necessariamente parasitária na forma realmente dada e na margem de igualdade. Em outras palavras a natureza e o grau de alcançáveis da própria liberdade são factíveis – e, nessa linha, também realmente significativos – na margem mais ou menos limitada da forma e do grau alcançados (ou, de qualquer modo, alcançáveis sob as condições dadas) da igualdade substantiva, materialmente factível e historicamente sustentável. Enfatizar essa condição é e permanece sendo uma consideração absolutamente vital tanto em relação à avaliação do passado histórico como tendo em vista nosso futuro (Mészáros, 2021, p. 90).

Mészáros entende que a liberdade é factual para quem acredita que está permitindo a existência e para quem acha que a vivência. O filósofo dismantela a ideia de liberdade no Capitalismo, cujo poder do Estado usa como mecanismo de opressão e exploração. Tomamos aqui sua observação porque reforça o caminho investigativo que fazemos nessa pesquisa. A luta por liberdade plena, onde o determinismo seja meramente factual e o livre-arbítrio consciente, são fatores que na Literatura, quando se trata de justiça, ganham primazia. Quando Mészáros (2021) nos fala da igualdade primitiva e da igualdade substantiva, mostra-nos que ambas são faces da mesma moeda. No caso de países que

passaram pela colonização, a transição de uma para outra foi a mudança da escravidão compulsória ao trabalho proletário.

Para além dessa visão materialista, que não será percorrida com amplitude por estarmos na linha de estudos da Identidade, entendemos que a Literatura permite leituras e compreensões de verdades libertadoras, seja na condução existencial ou social. E tal fator concede ao indivíduo a notoriedade de se ver a partir de vários pontos, o que lhe faz desmascarar uma consciência enganosa. De forma pontual, temos verdades deflagradas tanto no destino de Manela e Adalgisa quanto no de Sem Nome e dos demais guerrilheiros. Esse é o primeiro passo ao alcance do desejo de liberdade por parte dos personagens que movem as supracitadas tramas.

Ademais, os escritores são reflexos de suas gerações. Países que tiveram tempos de guerras, conflitos, disputa de poder, colonialismo e ditaduras políticas experimentaram grandes modificações em suas sociedades. A Literatura carrega esse cargo – o registro daquilo que se tornaram os povos após os acontecimentos que modificaram seus destinos. As marcas deixadas pelo colonialismo constroem verdades falaciosas. Em Mayombe, a colonização é retratada de acordo com a história civil vivenciada pelo jovem Pepetela, aliando realismo mágico, política e questões étnicas, sociais e de ordem mí(s)tico religiosas à sua escrita.

Já em O sumiço da Santa, o fator libertário se faz tanto no individual quanto no coletivo, bem como as promoções de justiça. Ainda no início da narrativa podemos perceber, nas ações de Iansã, que ela toma as rédeas de seu itinerário. Quando chega ao celebre Terreiro do Gantois, depara-se com um fato no qual intervém. Depois de ser abraçada por Mãe Menininha, repara que há alguma coisa que a incomoda. No momento em que dança, a deidade nota que é preciso fazer um ajuste na recolocação de lugares e personalidades no barracão. A visita de uma pessoa não candomblecista e de certa importância social ao Terreiro era admitida e, até certo ponto, tolerada para que aquela casa de fé conquistasse o respeito e a consideração da sociedade. Até mesmo para ajudar contra a perseguição extremista que o Candomblé sofria no século XX. No entanto, os orixás, guerreiros e guerreiras, não veem essa atitude como uma forma de mediação para a manutenção de seu culto. Pois, esses deuses não querem que seus filhos e filhas sejam resignados. Ou que aceitem algum tipo de submissão. Logo, Oiá faz o desacerto virar acerto:

Tendo dançado em frente a Obá Aré, Oiá estranhou não estivesse o velho babalaô sentado no lugar que lhe cabia de direito, junto da mãe de santo. Lá se encarapitara um desses modernos africanologistas feitos nas coxas, meia-tigela de conhecimento, toneladas de bazófia, a afirmar bobagens presumidas para uma récu de beócios que o cobriam de perguntas sobre

misticismo, parapsicologia e negritude. Por que na ponta de um banco destinado a visitantes e não numa das cadeiras de palhinha reservadas aos convidados de honra? “Sente-se ele onde se sentar aí estará o seu trono”, disse o ogã da sala, tentando explicar. Oiá concordou com o conceito correto, mas não se conformou com a desculpa esfarrapada para a negligência indesculpável. Com o gesto traçado no ar derrubou da cadeira o ousado que se atrevera a ocupá-la. O fulano viu-se sacudido com violência – Oiá, ventania que arranca as árvores e as joga longe –, levantando e atirando ao chão sentiu um soco no peito, outro na boca do estômago, além de duas bofetadas na cara, Levantou-se abobalhado, respirando com dificuldade: recolheu sua tropa de beócios, era guia turístico, ganhou destino (Amado, 2010, p. 40).

O fato narrado avança por duas linhas de frente: primeiro, mostra aos personagens, envolvidos na cena, o respeito que se deve ter pela religião; e aos leitores, adeptos das religiões afro-brasileiras, bem como aos candomblecistas, um sinal de empoderamento e de luta para a liberdade da manifestação do culto do povo de santo. Nesta pesquisa se verificou a ação dos deuses na vida das personagens, no entanto, fica evidente que seus autores, que têm a Literatura como missão, também querem que as narrativas alcancem a vida dos leitores e leitoras, contribuindo de alguma forma para uma cosmovisão de mundo.

Na festa em que Oyá foi ter com a grande ialorixá Mãe Menininha, era preciso que chegasse dentro do período em que as energias do padê ainda estivessem ativadas. Pois, a pesquisa demonstrou que Exu é movimento, é força, é o guardião e é a partir de sua intersecção que humanos e deuses podem se conectar. As ações que lansã promoverá no Terreiro e depois por toda cidade estão estruturadas e protegidas por Exu, o deus iorubá que mais conhece as dores e os prazeres dos humanos. Juntamente com Exu, lansã, em visita Salvador, ajudará alguns personagens a se libertarem de alguma forma de cativo.

Mais uma vez chegamos a um traço efervescente do orixá que sustenta o tridente e o termo falo como sua marca de imponência. Estamos falando da luta pela liberdade. Até mesmo dentro do panteão iorubá, Exu entra em conflito com os deuses e deusas. O que fez Roger Bastide (1978), baseado em depoimentos, associá-lo a um comportamento “*trickster*”: “É fácil compreender agora o caráter de *trickster* de Exu. Se, contrariamente à sua finalidade essencial, parece algumas vezes introduzir a desordem, as brigas, a desventura no mundo divino e humano” (Bastide, 1978, p. 193). Pois, Exu reverte a ordem dos homens quando aqueles que o reverenciam são de alguma forma prejudicados.

Num mundo em que o povo negro sofre com escravidão, diásporas, discriminação e inferiorização, mas recorrem a intervenção divina no Candomblé, é Exu que vai transitar e mover as forças do Cosmos para ajudar aos seus:

O signo da resistência marca a imagem mítica de Exu. É a submissão não aceita, é a projeção da busca pela liberdade do negro africano. É a presença descomprometida coma rigidez formal e imposição da colonização europeia, implantando estereótipos culturais, sufocando e castrando a identidade negro-africana em seus elementos fundamentais de memória e patrimônio cultural. [...]. É Exu a imagem modelar da liberdade religiosa, muito bem evidenciada pelo seu caráter de agilidade mítica e de presença pluralizada em todas as ações dos orixás. Sem dúvida, nos valores religiosos, estão assentados os grandes princípios da identidade do homem, naquilo que podemos considerar elemento primordial da existência, explicando e procurando uma localização no tempo e espaço e também buscando preservar uma memória individual, verdadeira síntese de uma memória comunal, entendendo nesse complexo sua identidade na intimização com seus deuses. Assim assume Exu papel de personagem essencial à própria concepção de identidade (Lody, 2006, pp. 111-112).

A característica libertária de Exu, que o faz não compactuar com a ordem imposta é o porta-estandarte do Candomblé. Sendo o povo negro colonizado ou perseguido por outros mecanismos de inferiorização, encontram na religião afro caminho para demandar. A presença das divindades africanas na trajetória dos humanos, transfere-lhes a responsabilidade de questionar e intervir nas circunstâncias em que se encontram. Homens e mulheres conseguem, por meio da suscetibilidade, sentir a energia da espiritualidade como uma força de empoderamento para transcender o comportamento determinante, o qual muitas vezes não foi uma escolha.

Ao analisar obras do final do século XIX que recorreram à história para construir suas narrativas literárias, Edward Said entende que o imperialismo, sempre que ocupou espaços estrangeiros, articulou o controle de poder sobre a terra e inexoravelmente sobre os colonizados. Alinhando história e ficção, é possível aos escritores representar a imposição do imperialismo – seja por meio do imperialismo político quanto religioso:

A apropriação da história, a historicização do passado, a narrativização da sociedade, que dão força ao romance, incluem a acumulação e diferenciação do espaço social, espaço a ser usado para finalidades sociais. [...] Subjacentes ao espaço social estão territórios, terras, domínios geográficos, as escoras geográficas concretas da luta imperial, e também cultural. Pensar em lugares distantes, colonizá-los, povoá-los ou despovoá-los: tudo isso ocorre na terra, em torno da terra ou por causa da terra. A posse geográfica efetiva da terra: em última análise, é disso que trata o império. No momento em que ocorre uma coincidência entre poder e o controle real, entre ideia do que era (poderia ser, poderia se tornar) um determinado lugar e um lugar concreto: nesse momento se inicia a luta pelo império. Essa coincidência é a lógica tanto para a apropriação ocidental das terras quanto, durante a descolonização, para a resistência nativa que as reivindica. O imperialismo e a cultura a ele associada afirmam, ambos, a primazia geográfica e uma ideologia do controle territorial (Said, 2011, pp. 140-141).

As cicatrizes sociais do imperialismo são reviradas nas atitudes do oprimido, quando apoia o opressor, na subordinação cultural, na aceitação autoritária da supremacia branca. Não à toa, o discurso dos projetos pedagógicos escolares, ainda permanecem impregnado pelo eurocentrismo, como observei, a partir de minha experiência de professor, na **Apresentação**. Nesse sentido, a Literatura como revisão do lugar do colonizado, releitura dos fatos históricos, ressignificação de crenças, toma outra vertente. Em todas essas demandas – história, cultura e religião – as narrativas, comprometidas, como *Mayombe* e *O sumiço da Santa*, têm mostrado personagens que, mesmo tendo nascidos na sistematização pragmática do imperialismo político e cultural, respectivamente, promovem o incômodo. No caso da narrativa de Pepetela, é a revolta dos guerrilheiros contra a colonização. Já em *O sumiço da santa*, tratam-se das personagens que se sentem oprimidas por convenções sociais e religiosas. Ainda, é preciso lembrar que em ambas as narrativas há um elemento que potencializa esse incômodo – a presença dos deuses do Palo Mayombe bantu-cubano quanto dos orixás iorubanos.

Embora essa dissertação tenha buscado falar sobre a importância da decolonização cultural, sua escrita metodológica permanece, em boa parte, engessada na estrutura acadêmica eurocêntrica. Contudo, tomamos dois autores que, em suas narrativas sempre deram vozes para aqueles e aquelas fadados(as) à invisibilidade. Como leituras decoloniais, entendemos que tanto *O sumiço da santa* quanto *Mayombe* tocaram em pontos que, na contemporaneidade, consideram-se importantes a serem avultados nas salas de aula – tanto para desconstruir como ressignificar o fardo histórico deixado pela colonização imperialista: “A formação de uma cultura nacional contribui para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação em toda nação, criou uma cultura homogênea” (Hall, 2011, p. 50).

Os estudos culturais nas linhas de pesquisas em construção de identidades têm se tornado, assim como os quilombos na época da escravidão e os protestos das nações indígenas contra demarcações territoriais, verdadeiros espaços de resistência frente ao modelo relativo do pensamento europeu nos estudos acadêmicos: “As identidades nacionais e outras identidades “locais” ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização” (Hall, 2011, p. 69). Contudo, o trabalho no sentido da decolonização ainda enfrenta muitas barreiras para chegar ao chão da escola. Estamos falando de cinco séculos em que a língua do colonizador, bem como sua religião, sua ortodoxia se impôs por meio da Educação para canonizar seu domínio. A Escola no século XX, mais do que o entretenimento midiático, foi o um dos meios que reproduziu a cultura e a beleza europeia como padrão e estilo de vida.

Ao estudarmos *O sumiço da santa* e *Mayombe*, vimos que seus enredos viram a corrente ³⁶, isto é, desenrolam-se contra ao status quo deixado pelo colonizador, apresentando fatos e ações que vão de encontro à imposição do imperialismo colonialista. E num momento histórico em que a modernidade trouxe à luz o debate sobre decolonialidade, as duas obras, cada qual numa atmosfera que envolve circunstâncias diferentes, dialogam quando identificam nas sociedades a presença do discurso unilateral do imperialismo. Principalmente quando nesse se identifica a presença multifacetada do racismo: o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2019) nos ajudou a entender o contexto empregado à imposição da superioridade de um povo sobre o outro.

Em *O sumiço da Santa* o racismo aparece no campo da religiosidade. Depois de analisarmos a personagem Adalgiza, vimos que ela é o retrato de uma hierarquia que repudiou a religião do dominado por não a considerar uma prática civilizada, como a europeia, que seguindo a lógica do capitalismo, cerceava a liberdade do escravizado. A batida dos atabaques incomodava as notas dos pianos, enquanto esse suavizava o ambiente, aquele retumbava clarins de revolta e rebeldia. Uma vez que o povo negro integra religião e cosmovisão de mundo, corpo e mente, não há margem para opressão ou doutrinação no Axé: “o caráter religioso das comunidades de terreiro concebem o espaço religioso integrado às outras esferas da vida, que na concepção africana, é um todo orgânico e não esferas específicas e particularizadas” (Oliveira, 2006, p. 105). E se para o Candomblé vida, esfera e movimento são fatores que estão relacionados à condição da liberdade, entendemos que foi importante trazer, nesse trabalho, o olhar que Jorge Amado tem do Compadre. Enquanto a colonização associou e ainda associa Exu com maldade, culpa e condenação, causa e consequência, para segurar os colonizados, o escritor mostrou como essa entidade empodera e liberta, pois esta é a força do orixá na energia do cosmo: “Exu não responde exatamente pela ética, mas, o que parece paradoxal, é a condição para a ética negro-africana. Exu é portador do axé. É ele o encarregado de distribuir axé. O axé é a força vital que alimenta os seres” (Oliveira, 2006, p. 110).

Em *Mayombe* o racismo se emprega na exploração social dos trabalhadores. Vimos que o colonizador, quando aporta na África, mais especificamente em Angola, ao escravizar seus habitantes subjugam a condição natural em que vivem. Ao acompanharmos a saga do personagem Sem Medo, na sua luta por liberdade, percebemos como a colonização inferiorizou a organização angolana como forma de dominá-los. Em se tratando do povo

³⁶ Esse termo comumente usado nos Terreiros mais tradicionais de Umbanda. Até um determinado momento da liturgia trabalha-se com as entidades de direita Caboclos e Caboclas, Pretas e Pretos velhos, Boiadeiros. Depois da meia-noite começa a gira com entidades da esquerda – o povo de rua.

bantu, sua energia está no ir e vir, ou no fluxo: “Focada mais no movimento que na racionalidade, os bantus dão ênfase ao movimento do ser, não ao ser metafísico. A existência é o movimento da Força Vital [...]” (Oliveira, 2006, 112). Por meio do movimento e das intervenções com as quais precisam lidar, àqueles que compreendem a filosofia bantu como verdade, o aumento da força para concentrar a energia torna-se fundamento para não aceitar a comercialização de seus corpos, suas culturas, seus princípios. Enquanto algumas filosofias europeias enxergam a existência do Ser uma condição irreversível diante inautenticidade, o povo bantu entende que aquilo que os faz cair, também os deixa mais forte: “O pensamento bantu não é um pensamento de punição e restrição, de culpa e de escassez: ao contrário, é uma filosofia da abundância e da generosidade, da liberdade e da comunhão” (Oliveira, 2006, p. 114). O pensamento do europeu, que buscava justificar a escravização por conta da cor da pele ou pelo entendimento judaico-cristão, bateu de frente com a força bantu, que não aceita as circunstâncias existenciais como intransponíveis.

Esses aspectos levantados na Introdução desse trabalho foram essenciais para dar linhagem à pesquisa. Para entender tais narrativas, de caráter decolonial, buscamos mostrar fatos históricos engessados, no Brasil e em Angola, pelo pensamento colonial. Um pouco do resgate histórico sobre o genocida transporte dos africanos pelo Atlântico, e a sua torturante chegada no Brasil, ajudou-nos a entender a necessidade de luta e resistência do povo negro. E para compreender como o povo negro conseguiu manter sua cultura e religião por mais de três séculos de incisiva intervenção do colonialismo, recorremos ao contexto histórico que registrou essa resistência. Para tanto, leituras de obras como *Sobrados e Mucambos* (1936), de Gilberto Freyre; *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr.; *O negro no mundo dos brancos* (1972), de Florestan Fernandes; *Escravidão* (2019), de Laurentino Gomes; entre outras, fizeram-nos entender o porquê de a colonização ter deixado lastros em personagens como Adalgiza e o padre José Antônio; assim como *Way of death. Merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1780-1830* (1988), de Joseph Miller; e *Mamma Angola: sociedade e economia de uma país nascente* (2000), de Solival Menezes, proporcionaram-nos elucidar o apagamento identitário em personagens de *Mayombe*. A inferiorização da crença e da prática religiosa dos negros e seus descendentes também foram alvos de demonização, no período escravocrata, e marginalização no século XX, caracterizando-se como estrutura racista viva ainda nos dias de hoje.

Os estudos sociológicos mostraram como a religião vinda da África foi atravessada por forças contrárias que desejavam adestrar os escravizados e seus descendentes. A resistência se deu no fato de que o próprio negro se aquilombou novamente para

perseverar a sua ancestralidade. Por meio de grupos que se identificavam, mantiveram sua luta: “[...] o funcionamento das escolas de samba [...] além de terreiros de Candomblé, Xangô, Macumba e Umbanda, [...] cria condições para a preservação de sua memória afro-brasileira” (Moura, 1994, p. 78). A ressonância dessas comunidades também alcançou aos brancos, que se aproximaram da antropologia negra e polarizaram sua cultura. Era muito comum falas de tradição oral como “Tem branco no samba hoje”; “Que tem medo de demanda não nasceu para demandar”³⁷, o que fez sociólogos, oriundos da classe média, encantarem-se com entidades do povo de Terreiro, fato que ajudou no registro dos estudos da identidade africana no Brasil. Os supracitados estudiosos tiraram da invisibilidade uma questão condenada à marginalização – a situação do negro e de sua cultura num Brasil pós-escavidão. Mesmo não estando no lugar do negro, seus trabalhos contribuíram à puxada das pesquisas da historicidade do povo africano. Esses estudos provam que no Brasil, desde a vinda do africano até a conquistada liberdade de seus descendentes, nunca houve um planejamento para essa população. A começar pela questão de infraestrutura: quando desembarcavam dos navios negreiros, os(as) africanos(as) eram vendidos(as) e dispensados(as) às senzalas em meio a espaços insalubres e miseráveis; três séculos e meio depois, para grande parte, restaram os morros, as ruas e o matagal. Sobreviveram em meio à insegurança alimentar; em meio à “pedra que apoia tábua e madeira que apoia telha, saco plástico, prego, papelão. Amarra corda, cava buraco. Barraco. Moradia popular em propagação. Cachorro, gato, galinha, bicho-de-pé”, como na letra da banda pernambucana Eddie, em 2005. Como mantiveram acesa a chama dos altares africanos? Nesse sentido, a leitura de autores como Edison Carneiro (*Candomblés da Bahia*, 1948) e Mariana de Mello e Souza (*África e Brasil africano*, 2008) e Felipe Nunes de Carvalho (*Aspectos do tráfico de escravos de Angola para o Brasil no século XVII, s./d.*) contribuíram para entendermos como essas crenças mantiveram seu enfrentamento diante da ampla perseguição moral e física. Bem como, as pesquisas nas obras de Pierre Verger (*Orixás: deuses iorubás na África*, 1981; *A sociedade Egbe Òrun dos Abikü: as crianças nascem para morrer várias vezes*, 1983) e Roger Bastide (*Candomblé da Bahia*, 1958; *As religiões africanas no Brasil*, 1960) enriqueceram nossa escrita, ratificando o quanto os deuses africanos fortaleceram e fortalecem a inspiração de liberdade. Bastide conseguiu dar um “brilho de beleza”³⁸ aos registros, articulando teoria qualificativa com a centralização da objetividade acadêmica, engenhando a sapiência da pesquisa quantitativa aos aspectos antes representados como exóticos. Tudo isso, sem faltar com a subjetividade que o

³⁷ Quando o feitiço era feito por branco.

³⁸ Verso da música “Brilho de beleza” registrada no álbum Plural (1990) da cantora Gal Costa.

encantou ao conviver nas grandes nações de religiões africanas no Brasil: “O candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África transplantado. Em meio às bananeiras, [...] às árvores frutíferas, às figueiras gigantes que trazem em seus ramos os véus dos orixás” (Bastide, 1985, p. 212).

Mas se em meados dos do século XX o francês contribuiu tanto para a desconstrução e ressignificação do Candomblé, no século XXI, Luiz Rufino, a “reencarnação” de Roger Bastide, seria uma das vozes que mostraria aos docentes o quanto se faz necessário estudar a cultura de Terreiros no espaço escolar. Seu livro *Pedagogia das encruzilhadas* (2019) é o rufar dos atabaques rumo à decolonização. Rufino iluminou nosso caminho para trazer à sala de aula os ensinamentos ancestrais, uma nova visão de filosofias. Mostrou-nos como os elementos da religiões afro-brasileiras contribuem para a libertação do carrego colonial, e que por meio da autossuficiência na afirmação cultural, o povo negro pode redescobrir sua identidade originária. Isso vale tanto para o Brasil de Jorge Amado quanto para a Angola de Pepetela. Nessa formação, a literatura libertária vai contra a dominação da mente, em busca identitária, como expressa Pepetela em entrevista:

Evidentemente, eu penso que a nossa literatura precisa de ir à tradição – e eu, sempre que posso, tento ir, procurar raízes. Isto é uma sociedade com muitas fontes – não só fontes propriamente africanas, mas que são diversas conforme as regiões, conforme as culturas e etnias; mas, depois toda a influência europeia, quer de Portugal, quer do resto da Europa, quer do próprio Brasil etc. Há um caldear de culturas, aqui, e nós temos de ir procurando raízes daquilo que faz uma certa identidade. E aí, sim, aí é uma busca consciente de ir buscar certos valores, certos referenciais à cultura tradicional (Pepetela apud Laban, 2009, p. 35).

Foi igualmente essencial nossa imersão às leituras de Marcio de Jagun (*Orí: a cabeça como divindade*, 2015); Rivas Neto (*Candomblé: teologia da saúde*, 2017), Raul Lody (*O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*, 1995), Mario Cesar Barcellos (*Os orixás e a personalidade humana: quem somos?*, 2012) e Fred Aflalo (*Candomblé: uma visão de mundo*, 1996). Estes, deram-nos pontos de pesquisas, embora mais atuais, relevantes para compreender que a essência da religião afro-brasileira não foge da ancestralidade, mantendo-se determinada mesmo com tanta perseguição. Os pesquisadores notaram que foi preciso fechar um entendimento sobre os desafios das culturas bantu e iorubá mediante o colonialismo e ao mesmo tempo abrir a concepção dessas filosofias para sua sobrevivência num país onde o eurocentrismo continua estruturado. Porém, assim como uma energia demandada encontra brechas para derrubar barreiras, os estudos das crenças de origem africanas também ganharam espaços

na contemporaneidade. E a partir dessa conceituação, nossa investigação encontrou respostas para entender alguns personagens destacados nas obras de ficção analisadas.

Quanto à literatura de Pepetela, ajudaram-nos pesquisas tais “Pepetela: uma identidade utópica e uma identidade distópica para Angola” (Jane Tutikan, 2006); “Nação e narrativa em Pepetela” (Ramos; Mello, 2011); “*Mayombe*: as metamorfoses sedutoras do narrar” (Carmem Lúcia Tindó Secco, 1994); bem como os estudos sobre o Palo Mayombe da antropóloga cubana Lydia Cabrera (1993; 2000).

Citadas as fontes, é preciso ainda dizer, que ao final dessa pesquisa, chegamos à compreensão de que a obra literária transcende a veracidade no campo da recepção. Por meio da imitação da vida, as tramas, ainda que criadas com as tintas de um grande pintor, completam-se na construção identitária na transição da literatura revolucionária à arte da literatura como missão. Ao passo que as problemáticas levantadas pelos autores, inspiradas em suas vivências, também revelam o que foi roubado e deve ser recuperado e o que a travessia espera de todos nós para construção de um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

DOS AUTORES:

AMADO, Jorge. *Cacau*. 52 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

AMADO, Jorge. *Gabriela, Cravo e Canela*: crônica de uma cidade do interior. Rio de Janeiro: Record, 2002.

AMADO, Jorge. *O sumiço da Santa*. Rio de Janeiro: Record, 1988.

AMADO, Jorge. *O sumiço da Santa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

AMADO, Jorge. *Suor*. São Paulo, Cia das Letras, 2011

AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Martins, 1970.

AMADO, Jorge. *Terras do sem fim*. 77 ed. Rio de Janeiro: Record. 2006.

PEPETELA. *A geração da utopia*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

PEPETELA. *A gloriosa família*: o tempo dos flamengos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PEPETELA. *Mayombe*. São Paulo: Leya Brasil, 2019.

GERAL:

AFLALO, Fred. *Candomblé: uma visão de mundo*. São Paulo: Mandarin: 1996.

AIRES FRANCESCHINI, Marcele. “Uma mulher que nunca vergava; que não tinha amo nem deus” – recortes da mítica Rainha Nzinga na literatura de Agualusa, Mussa e Eugénia Neto. *Matraga*, v. 25, n. 45, pp. 546-565, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/matraga/article/view/37037/28323>. Acesso: 02.11.2025.

ALENCASTRO, L.F. Vida Privada e Ordem Privada no Império. In: *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 11-93.

BARCELLOS, Mario César. *Os orixás e a personalidade humana: quem somos? Como somos?* 5 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

BARROS, Elisabete U. de. *Línguas e linguagens nos Candomblés de Nação Angola*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: USP, 2007. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-27112009-102203/pt-br.php>. Acesso: 12.09.2025.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia* (rito Nagô). Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional/Mec, 1978.

- BASTIDE Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973. *As religiões africanas no Brasil*
- BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Nova Almeida Atualizada; Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Marigá: EDUEM, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*. Lisboa: Seara Nova, 1976. v. 1: Unidade e luta.
- CABRERA, Lydia. *Reglas de Congo: Mayombe Palo Monte*. Miami: Ediciones Universal, 2000.
- CABRERA, Lydia. *El Monte*. Habana: Editorial Letras Cubanas, 1993.
- CAETANO, Marcelo José. Itinerários Africanos: do colonial ao pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa. *Fênix, Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, ano 4, n. 2, 2007.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira* (momentos decisivos). 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. v. 1.
- CANDIDO, Antonio; CASTELLO, J. Aderaldo. *Presença da literatura brasileira*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968. 3 vol.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- CARVALHO, Filipe Nunes de. Aspectos do Tráfico de Escravos de Angola para o Brasil no século XVII. In: ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de. *Memória*, v. 1, s/d, pp. 233-248... Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3180.pdf>. Acesso: 25.10.2025
- CASANOVA, Comelas. Línguas próximas, culturas longínquas: a tradução de *Mayombe*, de Pepetela, do português para o espanhol. *Revista Galega de Filoloxía*, v. 6, pp. 159-168, 2005. Disponível em: <https://diposit.ub.edu/server/api/core/bitstreams/95f8da08-337d-4c57-9702-7bb1aaa607f3/content>. Acesso: 13.04.2025.
- CETAC – Centro de Ecologia Tropical e Alterações Climáticas (governo de Angola). *Conheça o Parque Nacional do Mayombe*. Disponível em: <https://cetac.gov.ao/web/noticias/conheca-o-parque-nacional-do-mayombe>. Acesso: 12.09.2025.
- CONSORTE, Josildeth. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- COUTINHO, C. N. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia dos Livros, 1972.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Rita Silva. “Não se festeja a morte de ninguém”, entrevista a Pepetela. *Revista Caju*, Angola, 30 dez. 2011. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/nao-se-festeja-a-morte-de-ninguem-entrevista-a-pepetela>. Acesso: 13.11.2025.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, 2004.

FUNDO das Nações Unidas para a Infância (UNICEF). *Situação Mundial da Infância. Estatísticas*. Disponível em: http://www.unicef.org/infobycountry/angola_statistics.html. Acesso: 23.10.2025.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. v. 1. São Paulo: Globo Livros, 2019.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. São Paulo: DP&A, 2011.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

JAGUN, Márcio de. *Orí: a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

LABAN, Michel. Angola: encontro com escritores. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Orgs.). *Portanto... Pepetela*. São Paulo: Ateliê, 2009.

LIU, Tao Tao. *Os mitos chineses: um guia para os deuses e lendas*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2024.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro Ed., 2004.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz A. *Filosofias africanas: uma introdução*. 14 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LOPES, H. T.; SIQUEIRA, J. J.; NASCIMENTO, B. *Negro e cultura negra no Brasil*. Rio de Janeiro: UNIBRADE: UNESCO, 1987.

LUKÁCS, Georg. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MACHADO, Ana Maria. *Romântico, sedutor e anarquista: como e por que ler Jorge Amado hoje*. São Paulo: Objetiva, 2006.

MACHADO, Leandro. A origem do mito bíblico que foi utilizado para ‘justificar’ racismo. *BBC News Brasil*, 18 out, 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-63209322>. Acesso: 23 nov. 2025.

- MARTINS, Wilson. *A ideia modernista*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.
- MATOS, Gregório de. *Obra Poética*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.
- MEIRELES, Cecília. *Batuque Samba e Macumba: estudos de gesto e de ritmo (1926-1934)*. Rio de Janeiro: Funarte. Instituto Nacional de Folclore, 1983.
- MENEZES, Solival. *Mamma Angola: sociedade e economia de uma país nascente*. São Paulo: Edusp, 2000.
- MÉSZÁROS, István. *Para além de Leviatã: crítica do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- MILLER, Joseph C. *Way of death. Merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1780-1830*. Madison: University of Wisconsin, 1988.
- MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombo: vida, problemas e aspiração*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- PEIXOTO, Norberto. *Umbanda Pé no Chão: um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís*. Limeira: Ed. do Conhecimento, 2008.
- PÊPE, Suzane T. de P. *Louco, Maluco e seus seguidores e a formação de uma escola de escultura em Cachoeira (Bahia)*. [Tese de Doutorado]. Salvador: UFBA, 2015.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 227-278.
- RAMOS, D. V.; MELO, M. A. de. Nação e narrativa em Pepetela. *Locus: Revista de História*, v. 17, n. 1, pp. 173-188, 2011.
- REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIVAS NETO, F. *Candomblé: teologia da saúde*. SP: Arché, 2017.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização: processo de formação de causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- RODRIGUES, Maria Fernanda. “Em Angola, mesmo os que dizem que só escrevem sobre o amor estão escrevendo sobre a guerra”: entrevista com Pepetela. *Publishnews*, 11 nov. 2020. Disponível em: <https://www.publishnews.com.br/materias/2010/11/11/60830-em-angola-mesmo-os-que-dizem-que-so-escrevem-sobre-o-amor-estao-escrevendo-sobre-a-guerra>. Acesso: 12.10.2025.
- RODRIGUES, Selma Calasans. *O fantástico*. São Paulo: Ática, 1988.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Morula, 2019.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

SALAZAR, Antonio. *O ultramar português e a ONU: discurso proferido à ONU em 30 jun. 1961*. *The Delagoa Bay Review*, 11 out. 2018. Disponível em: <https://delagoabayword.wordpress.com/2018/10/11/o-discurso-de-antonio-oliveira-salazar-30-de-junho-de-1961/>. Acesso: 12.09.2025.

SANTOS, Itazil Benício. *Jorge Amado: retrato incompleto*, Rio de Janeiro: Record, 1993.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó. *Mayombe: as metamorfoses sedutoras do narrar*. *Convergência Lusíada*, pp. 132-138, 1994.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória D'África: a temática Africana em sala de aula*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SILVA, V. G da. *Exu: um deus afro-atlântico no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2022.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática: 2008.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Decolonising the mind. The politics of language in African Literature*. Zimbabwe: Zimbabwe Publishing House, 1981.

TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso: 15.10.2019.

TUTIKIAN, Jane. Pepetela: uma identidade utópica e uma identidade distópica para Angola. In: TUTIKAN, Jane. *Velhas identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006, pp. 89-129.

VERGER, Pierre. A sociedade Egbe Òrun dos Abikü: as crianças nascem para morrer várias vezes. *Afro-Ásia*, n. 14, pp. 138-160, 1983.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 6 ed. Trad. M. da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.