

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANAHY SOBENES

JUBIABÁ: CARTILHA PARA FEITICEIROS E COMUNISTAS.

Florianópolis
2015

ANAHY SOBENES

JUBIABÁ: CARTILHA PARA FEITICEIROS E COMUNISTAS.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da Prof.^a. Dr^a Aline Dias da Silveira, e co-orientação do Prof. Dr. Artur César Isaia.

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sobenes, Anahy

Jubiabá: : cartilha para feiticeiros e comunistas. /
Anahy Sobenes ; orientadora, Aline Dias da Silveira ;
coorientador, Artur Cesar Isaia. - Florianópolis, SC, 2015.
194 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. História e Literatura. 3. Partido
Comunista Brasileiro. 4. História e Candomblé. 5. Exu. I.
Silveira, Aline Dias da. II. Isaia, Artur Cesar. III.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em História. IV. Título.

“Jubiabá: Cartilha para Feiticeiros e Comunistas”

Anahy Sobenes

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL

Banca Examinadora



Prof.ª. Dra. Afine Dias da Silveira (Presidente e Orientadora) – PPGH/UFSC

Prof. Dr. Artur Cesar Isaia (Coorientador) – PPGH/UFSC



Prof.ª. Dra. Cristina de Azevedo Tramonte – CED/UFSC



Prof. Dr. Gerson Machado – FCJ



Prof. Dr. Paulo Pinheiro Machado – PPGH/UFSC

Prof.ª. Dra. Leticia Borges Nedel (suplente interno) – PPGH/UFSC



Prof.ª. Dra. Cristina Scheibe Wolff
Coordenadora do PPGH/UFSC

Florianópolis, 23 de julho de 2015.

AGRADECIMENTOS

Agradeço minha orientadora, a professora Dr.^a Aline Dias da Silveira, pelo apoio, incentivo, pelas valiosas indicações e por ajudar encontrar o fio de sentido quando os nós pareciam indissociáveis. Agradeço também ao co-orientador, professor Dr. Artur César Isaia pelas observações precisas.

Sou grata também ao CNPq que apostou no trabalho e garantiu a bolsa para a funcionalidade de seu prosseguimento.

Aos professores do programa, pela compreensão e carinho diante das condições atípicas advindas da maternidade.

Agradeço especialmente ao meu filho André, companheiro muito amado que, desde o ventre, com a simples presença possibilitou sentido à caminhada e ao prosseguimento do trabalho, apesar das inúmeras noites mal dormidas.

Ao companheiro, parceiro, amigo Amauri, que se desdobrou dividindo os cuidados com o filho para que o trabalho pudesse ser construído e acenou sempre com extrema positividade, mesmo quando o caminho parecia obstruído por rochas.

À minha irmã Malena, que foi a maior incentivadora de meus estudos, oferecendo sempre condições especiais para que fosse efetivo, integralmente disponível para confidências e desabafos. Exemplo de generosidade e doação, sem ela até mesmo a graduação teria sido mais penosa. Além de amiga, presenteou-me com uma sobrinha\afilhada toda meiga e especial, Ana Beatriz, um dos principais motivos para sempre seguirmos em frente.

Aos meus pais que, com toda compreensão, confiança e apoio total, não apenas aos estudos, sempre foram parceiros importantes dividindo momentos com o neto\afilhado, momentos imprescindíveis de aprendizado e carinho. Com eles aprendi o fundamental, a incomodar-me com as injustiças e a dureza cotidiana da batalha pela vida. Infelizmente, somente minha mãe presenciará essa conquista já que meu pai às vésperas do término do trabalho foi repentinamente arrancado da vida e espero que esteja encantado por aí, conforme palavras do grande Guimarães Rosa.

Assim como ele, outro parceiro que partiu com muita antecedência, meu irmão Giuliano, que além de me oferecer duas pessoas sensacionais e muito amadas, Giulia e Pablo, teve sempre enorme compreensão aos momentos de estudo, ainda durante a graduação. Compartilhando o amor pela História, infelizmente perdi-o ainda durante a graduação, torcendo para que estejam ambos, ele e meu

pai, encantados por aí a fora.

Minha imensa gratidão à família Ilê Asé de Osun, pelo carinho e por possibilitar contato com a religiosidade candomblecista.

Por fim, meus agradecimentos aos membros da banca, pelas valiosas considerações, especialmente ao prof. Dr. Gerson Machado pelos apontamentos preciosos e pelo acompanhamento desde a qualificação e aos professores Dr. Paulo Pinheiro Machado e Dr.^a Cristiana de Azevedo Tramonte que prontamente colocaram-se à disposição a acompanhar-nos nesse momento decisivo, ofertando novas contribuições e perspectivas.

*Ao meu filho, que nasceu bem no início dessa pesquisa,
e ao meu pai, que partiu bruscamente às vésperas da
finalização.
Ao Julio e a todos os heróis anônimos.*

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado "materialismo histórico" ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se."BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In Obras Escolhidas, vol. I, São Paulo: Brasiliense, 1987, p.222.

RESUMO

O tema deste trabalho é a relação entre Candomblé e resistência, a partir de uma leitura crítica do romance Jubiabá. Pretendemos propor uma reflexão sobre a dicotomia que coloca em oposição resistências e religiosidades. Ligado ao Partido Comunista, Jorge Amado escreveu em 1935 Jubiabá, cuja narrativa acompanha um personagem negro proveniente das classes baixas, morador do morro, rumo ao seu amadurecimento biológico, que coincide com a aquisição da consciência política. Num contexto em que pairavam as discussões sobre a questão do negro não incluído efetivamente no pós-abolição, marginalizado assim como sua cultura, incluindo a religiosidade, bem como uma certa frustração dos que esperaram a Revolução de 1930 como realizadora de efetivas mudanças na sociedade. Nesse caldeirão, havia ainda a discussão sobre a identidade nacional. Diante desse contexto, Amado apresenta-nos Jubiabá, quase que uma cartilha que resgata lutas populares e que convida os leitores a seguirem os passos de Antônio Balduino, personagem principal, rumo à percepção de que a questão racial, bem como a liberdade religiosa são lutas que integram uma luta mais ampla, rumo à libertação de todos os trabalhadores. Esse processo só é possível graças à companhia do elemento religioso, seja na figura do pai de santo, cujo nome é homônimo do título do livro, e um orixá. Não se trata de um orixá escolhido aleatoriamente, mas Exu, o responsável pela comunicação, pelo movimento, pelas lutas e mudanças. Ele que acompanha o personagem rumo à conquista da consciência de classes. Apresenta uma visão renovadora da identidade nacional, a partir da indicação do potencial vindo dos marginalizados e a vitória da luta dos trabalhadores graças à presença de um elemento dinamizador, um deus malandro, Exu. Com isso oferece a identidade da resistência brasileira, incluindo branco e negro trabalhadores e incluindo os candomblecistas perseguidos, numa luta mais ampla. A mensagem pretende alcançar também o povo de santo para a luta política, ao mesmo tempo em que, apontar para os companheiros do partido como o terreiro é um local potencialmente revolucionário.

Palavras-chave: Exu; Candomblé; Literatura; Jorge Amado; Partido Comunista Brasileiro.

ABSTRACT

The theme of this work is the relationship between Candomble and resistance, from a critical reading of the novel *Jubiabá*. We intend to propose a reflection on the dichotomy that stands in opposition resistance and religiosity. On the Communist Party, Jorge Amado wrote in 1935 *Jubiabá*, whose narrative accompanies a black character from the lower classes, hill resident, toward their biological maturation, which coincides with the acquisition of political consciousness. In a context where hovered discussions on the issue of black not actually included in the post-abolition, marginalized as well as its culture, including religion, as well as a certain frustration of those who expected the Revolution of 1930 as director of real change in society. In this melting pot, there was the discussion of national identity. In this context, Amado presents us *Jubiabá*, almost a primer that rescues popular struggles and invites readers to follow in the footsteps of Antonio Balduino, the main character, towards the realization that the issue of race and religious freedom are struggles that they are part of a broader struggle towards liberation for all workers. This process is only possible thanks to the religious element company, is the figure of the saint's father, whose name is eponymous book title, and Orisha. This is not an orisha chosen at random, but Exu, responsible for communication, by motion, by the struggles and changes. It follows that the character towards achievement of class consciousness. Presents a renewed view of national identity, from the potential of indication from the marginalized and fight win workers thanks to the presence of a driving force, a trickster god, Exu. With that provides the identity of the Brazilian resistance, including white and black workers and including the persecuted candomblecistas in a broader struggle. The message also intends to reach the holy people for the political struggle at the same time, point to the companions of the party as the yard is a potentially revolutionary site.

Keywords: Exu ; candomblé ; literature ; Jorge Amado ; Brazilian Communist Party.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
2 O OGÃ DO PARTIDO.....	34
2.1 OS INGREDIENTES NO ALGUIDAR.....	34
2.2. CANDOMBLÉ E RESISTÊNCIA.....	42
2.3 SOBRE INTELLECTUAIS E O POVO.....	49
2.4. MODERNISMO E ENGAJAMENTO POLÍTICO.....	53
2.5. ROMANCES DO POVO E OUTROS ESCRITOS.....	55
2.6 EDUCAÇÃO INFORMAL ENTRE A CÉLULA E A CAMARINHA.....	62
2.7 ORIXÁS NO COMITÊ CENTRAL.....	66
2.8 O POVO E SUAS VOZES OU EMUDECIMENTOS.....	69
3 NA GIRA DE EXU, AS SEMENTES.....	81
3.1ESTRUTURA FORMAL LINEAR E NÃO-LINEAR.....	81
3.2. RAÍZES DA RESISTÊNCIA.	82
3.3. NÃO A RENDIÇÃO: BALDO PREFERE RESISTIR.....	92
3.4. FILHO DAS RUAS E DO MAR	98
3.5. NA FRONTEIRA ENTRE OS MUNDOS.....	102
3.6. A GIRA DE EXU.....	105
3.7.DENTRO E FORA DA MACUMBA.....	110
3.8.CLANDESTINOS NO TREM	118
4 UMA ESTRELA VERMELHA COM A NAVALHA NA MÃO: EXU PEGOU ELE	121
4.1. LUZES: O ESPETÁCULO VAI COMEÇAR.....	121
4.2. SOBRE CANDOMBLÉS, JUBIABÁS E PODER.....	128
4.3. O AMIGO DO GOVERNO.....	135
4.4. SOBRE MORTES E (RE) NASCIMENTOS.....	143
4.5. UMA ESTRELA VERMELHA COM A NAVALHA NA MÃO.....	159
4.6. HORDA DE EXUS EM GREVE.....	164
4.7. O EXU DE CADA UM.....	173
4.8. CARTILHA PARA COMUNISTAS E FEITICEIROS?	177
5 CONCLUSÃO.....	182
REFERÊNCIAS.....	186

INTRODUÇÃO

O impulso que nos levou a iniciar essa pesquisa se localizava em torno da tensa relação entre resistência e religião. O reducionismo dualista que opõe religiões à resistência, que associa religião à alienação, incomodou-nos, principalmente, porque começamos a perceber que em vários momentos históricos a religião serviu de impulso para a resistência.

Observamos que, nas práticas das relações vividas, religião e resistência podem apresentar uma relação de proximidade. É possível citar inúmeros exemplos históricos, entre eles, o da Teologia da Libertação, que consistiu em um movimento latino-americano, surgido na década de 60, e que propunha uma nova relação entre poder e Igreja a partir de uma estreita relação do cristianismo com o marxismo, sobretudo por influência do Concílio Vaticano II¹.

Iokoi discute como uma vertente da Igreja passou a constatar que as imensas desigualdades, as injustiças, a miserabilidade e outras violências eram causadas por processos de exploração econômica e, assim sendo, acabar com a miséria implicava em lutar para destruir as estruturas econômicas que vigoravam. Deu-se a união do sagrado com a luta política, já que se constatou ser esta luta imprescindível para a concretização da libertação dos homens em todas as instâncias.

O presente estudo, contudo, focará as relações de resistência e o Candomblé que, diferentemente da Instituição Católica, que publica suas instruções em Concílios, é estruturado na oralidade. Assim, escolhemos Jubiabá, uma obra literária escrita por Jorge Amado, como fonte na qual verificaremos as relações de resistência e Candomblé e como na narrativa a religião se apresenta como instrumento de auxílio na luta política.

Escrito em 1935, a história narra a vida de Antônio Balduino, o Baldo, um menino negro e pobre da Bahia. No morro onde cresce, desde pequeno ouve as histórias de heróis populares e pretende transformar-se em herói também, digno de “merecer um ABC”². Criado por uma tia, depois que esta enlouquece fica aos cuidados de um homem branco de bens. Um mal-entendido advindo de um preconceito racial, acaba por

¹ IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e camponeses**. São Paulo: Hucitec, 1996.

² “O ABC é uma forma poética usada na literatura de cordel. Geralmente o autor escolhe a vida de uma personalidade ou um tema qualquer e discorre sobre ele com frases iniciadas de A a Z.” RADICCHI, Rômulo. **O ABC do poeta do povo**. In **A nova democracia**. Ano VII, n 47, outubro de 2008. Disponível em: <http://www.anovademocracia.com.br/no-47/1862-o-abc-do-poeta-do-povo> acesso 24/06/2015.

colocá-lo na rua. A partir de então, passa a viver de pequenos delitos e mendicância, depois tenta sobreviver como marinheiro, lutador de boxe, camponês, até chegar a operário em greve. Sua trajetória é marcada por diversas revoltas até virar operário grevista, ponto que no romance é o ápice da luta e consciência operária. Em sua caminhada, não segue sozinho, o elemento religioso acompanha-o em todos os momentos.

A partir de uma leitura crítica da fonte, observamos que a oposição entre resistência e religião não se encaixa. Tal aspecto é reforçado com a existência de um personagem no interior da mitologia desta crença, que incorpora este papel de agente transformador. Trata-se de Exu, o orixá da transformação.

Além disso, nas práticas cotidianas do Candomblé (religião que nos interessa aqui), podemos encontrar uma multiplicidade de resistências com as quais o praticante do Candomblé encontra em seu cotidiano de devoto, tais como temporalidade própria que se choca com a temporalidade cronológica, ênfase na oralidade.³

Outro aspecto que caracteriza o Candomblé como religião de resistência é o fato de ser uma religião criada tal como a conhecemos no Brasil, pelos africanos escravizados em um contexto em que só era permitido professar e praticar a religião católica. Durante muito tempo foi uma religião proibida e perseguida que conseguiu sobreviver em práticas secretas e, às vezes, travestidas de católicas, ou ainda se valendo do apoio ou simpatia de algum personagem de posses ou com certo poder que garantia a proteção dos cultos.

Podemos ainda mencionar o aspecto assumidamente mágico, oposto à racionalização forjada por algumas religiões, o respeito aos mais velhos como detentores do saber, a adoção dos rituais de sacrifício, que causam grande estranheza à opinião pública⁴, o desapego das tecnologias durante os rituais.

Estamos utilizando aqui o conceito de resistência como ruptura com a cultura hegemônica, aquilo que não se encaixa nos padrões

³ Esse aspecto foi centro de uma contenda recente entre o Ministério Público Federal e a Justiça Federal do Rio de Janeiro. Em resposta a uma ação do Ministério Público Federal (MPF), que pedia a retirada da internet de vídeos evangélicos tidos como intolerantes e preconceituosos contra Candomblé e umbanda, a Justiça Federal do Rio de Janeiro decidiu que tais crenças não devem ser consideradas religiões, alegando, na pessoa do juiz Eugênio Rosa de Araújo, que “ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (Corão, Bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado” <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/para-justica-federal-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes/>; acesso em 19/05/2014.

⁴ O que ocasionou algumas tentativas de abrandamento de tais rituais, com a adoção de práticas vegetarianas por alguns terreiros.

dominantes e que precisa se esforçar para não ser engolida por essa cultura hegemônica.

Além da resistência/ruptura presente na concepção de mundo dos rituais do Candomblé temos a resistência consciente contra o poder político/econômico estabelecido evocada por Baldo/ Exu na obra Jubiabá. É a relação desses dois ritmos de resistência que vamos perseguir.

Ao escrever “Jubiabá”, Jorge Amado não apenas mostrou que a relação íntima entre religião e resistência era possível, como criou uma narrativa com possibilidade de a religiosidade servir de elemento propulsor, que servisse de fermento à resistência.

A opção por esta fonte está relacionada às consagradas propostas da Escola dos Annales, do historiador procurar fontes diversas, fora dos habituais documentos escritos presentes em arquivos para exercer o seu ofício:

“A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas, com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem. Toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entajuda que supre

a ausência do documento escrito? ”⁵

Febvre propunha uma ampliação do universo de fontes do historiador já que tudo o que é feito pelo homem pode ser fonte histórica. Em harmonia com a definição de História proposta por Bloch como sendo a ação de seres humanos em tempos e espaços diversos⁶, Febvre completava o pensamento de seu colega de academia afirmando que tudo o que os seres humanos houvessem deixado como resquícios dessa aventura pelo tempo e espaço poderia ser utilizado como fonte pelos historiadores.

Com a chamada História Nova (ou 3ª geração dos Annales, como também ficou conhecida) essa nova relação dos historiadores com suas fontes foi aprofundada com a adoção de novos objetos como fontes; abrindo-se para a história das minorias, das mentalidades, do cotidiano, a antropologia histórica, caminhando rumo ao desenvolvimento da História da Cultura, a utilização das crenças, da arte e outras produções humanas como ferramenta de pesquisa⁷.

Não apenas a escola historiográfica francesa, também a escola historiográfica inglesa formada por Hobsbawn, Thompson, Hill, Anderson, entre outros, adotou renovações metodológicas rumo à adoção de fontes diversificadas e de estudos culturais. Formada em sua maioria por marxistas, críticos da ortodoxia propuseram estudos uma abordagem cultural, para além das abordagens econômicas. É o caso do estudo de jazz feito por Hobsbawn⁸, por exemplo.

Nessa mesma linha, os “combatentes da história” propunham a interdisciplinaridade, convictos de que o ser humano não pode ser estudado como ser estanque e unilateral constituído por gavetas que guardam separadamente as partes psicológica, histórica, sociológica, política, religiosa, cultural, e outras, mas é um inteiro onde todas estas características se movimentam misturadas e misturando-se a cada instante num todo bastante complexo. Decorre então a necessidade de recorrer a múltiplas ciências a fim de estudar o ser humano⁹.

Elias destaca a necessidade de derrubarmos as divisões

⁵ FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1985. p.249.

⁶ BLOCH, Marc, **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.52-56.

⁷ LE GOFF, Jaques. **Documento/monumento**, In, **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003. p. 525-539.. p.529-534.

⁸ HOBSBAWN, Eric. **História Social do Jazz**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

⁹ FEBVRE, op. cit.

artificiais que separam abismalmente o estudo do ser humano já que este não é um ser homogêneo que é possível entender fragmentariamente. Somente derrubando essas barreiras e promovendo uma interdisciplinaridade será possível evoluir no estudo do humano¹⁰.

Sendo a literatura uma linguagem na qual o autor utiliza de elementos ficcionais para transmitir uma mensagem: “literatura é a linguagem carregada de significados¹¹”, pretendemos decifrar que mensagem é essa que o autor pretendia ou pretende transmitir, para que pistas desse passado nos sejam acessíveis a fim de que torne possível a construção da narrativa histórica.

Segundo Candido¹², a literatura é composta por estruturas internas e externas ambas historicamente constituídas. Por isso, estudar literatura permite conhecer características da sociedade que a produziu, bem como das sociedades para as quais continua a fazer sentido. Porém, não apenas a influência que a sociedade exerceu na confecção da obra de arte, mas também o inverso, ou seja, a influência que a obra de arte exerceu na sociedade, ou que ainda exerce.

Devemos ainda seguir o alerta do historiador Chartier¹³ segundo o qual não podemos conceber nossa leitura contemporânea como universal e referencial para todas as épocas, sob risco de sermos anacrônicos e para prejuízo do conhecimento histórico. Ao contrário, precisamos levar em consideração que cada época possui uma maneira diferente de ler, e que o escritor estava pensando em seus leitores quando produziu sua obra. Assim, é imprescindível estudar o contexto histórico de produção da fonte em questão, a qual foi produzida em 1935, mas que obviamente possui relações com acontecimentos anteriores e posteriores.

Considerar não somente sua historicidade, mas também sua morfologia, ou seja, sua classificação a partir de sua forma, que vai desde o diálogo com seus pares (e aqui poderíamos até invocar as questões de escolas literárias), mas também sua inserção na história do próprio gênero literário. Neste sentido, sob a luz do pensamento de Elias, podemos imaginar a relação também dialética entre indivíduo (sempre necessariamente peculiar e ao mesmo tempo sendo um fio de uma rede ampla, constituída pelos que o antecederam e pelos

¹⁰ ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p.38.

¹¹ POUND, Ezra, **ABC da literatura**. São Paulo: Cultrix, 2006. p.32.

¹² CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967. p.125-140.

¹³ CHARTIER, Roger. **Literatura e Historia**. Revista Topoi. Rio de Janeiro 1999. n.1.p.197-216.

contemporâneos) e sociedade, ou ainda sociedades¹⁴.

Conforme Foucault¹⁵, o discurso não se cria, mas se insere em uma continuidade. Assim, essa continuidade humana e essa continuidade de discurso, simultaneamente, peculiar e histórica sem ser paradoxal é que precisam ser objeto de nossa reflexão ao utilizarmos a literatura como fonte. Além da sua localização no tempo, e da sua inserção em uma longa história de gênero textual, é preciso também considerar a historicidade do veículo de transmissão do texto.

Dessa maneira, o romance amadiano deve ser estudado não somente com o contexto histórico de sua produção, mas a partir do diálogo com outros romances e romancistas modernistas, com o regionalismo, suas relações com o realismo e por outro lado, lembrando também que se insere em toda uma história do romance. Além da historicidade do romance, há ainda a historicidade do autor, e sua inserção em comunidades ou sociedades. Seguindo a linha do pensamento de Elias, o indivíduo é um fruto da sociedade que o gestou, sendo assim, Amado reunia em si o amálgama peculiar das ideias marxistas, das quais era simpatizante, mas também na religiosidade candomblecista, da qual tinha muito orgulho. Essas ideias, consideradas por vezes opostas, constituíram em Amado um todo que influenciou enormemente na produção de suas obras. A produção de “Jubiabá” parece se tratar de um manifesto contra a exploração política e econômica, se essa hipótese estiver correta, podemos supor que a forma e a linguagem utilizadas tivessem por finalidade uma popularidade e uma familiaridade com o Baldo que serviria de exemplo de resistência. Resistência política e resistência religiosa: o título do livro refere-se ao nome do pai de santo que serve de professor do personagem principal, que é ogã¹⁶ em seu terreiro.

Dissemos sobre o contexto de produção e o autor, agora, precisamos pensar no conteúdo, que não é fixo, como pode parecer, mas instável e variante de acordo com os momentos históricos em que será utilizado. A isso se soma o fato de que a leitura é cheia de mobilidade, o leitor pode ler para si próprio, mas nunca guarda apenas para si o que leu, de alguma forma essa leitura será comentada e desencadeará outras apropriações. É disso que se trata, ao ter como fonte uma obra literária, é preciso levar em consideração também a relação que se estabelece entre

¹⁴ ELIAS, 1994, op cit., p. 25.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Rio de Janeiro: Loyola, 2000. p. 26-27.

¹⁶ Ogãs são homens considerados defensores dos terreiros e que, por isso mesmo, não entram em transe. São também responsáveis pelos atabaques. O próprio Jorge Amado exerceu esse cargo de ogã.

as representações e suas apropriações. Enfim, não se trata de uma leitura unilateral, mas múltipla dessa fonte, envolvendo um universo de características a serem consideradas e que podem guardar as pistas para responder a nossos questionamentos.

Obviamente, não há como dar conta de todo esse universo que a obra nos oferece, uma das tarefas do historiador é selecionar, reunir aquilo que lhe interessa na resposta ao questionamento da fonte. Nesta pesquisa, nosso questionamento reside na antinomia ou na harmonia entre a religião Candomblé e a resistência.

Pertencente ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) até 1955, é preciso entender a obra de Jorge Amado indissociada do engajamento político e a preocupação do autor com a conscientização da classe operária para a causa socialista. E, no entanto, apesar de enfatizar a importância dos trabalhadores como coletivo e de ser um romance social, há um herói individual e não coletivo:

“Em Jubiabá, o projeto muda porque o principal elemento dentre aqueles que puseram 'Suor' de pé, a criação de um protagonista coletivo, é abandonado. Aqui, há um herói de primeiríssimo plano, que faz com que a narrativa se aproxime definitivamente do romance no sentido burguês, gênero que se funda na exploração da individualidade e no qual o protagonista tem função estruturante. Mas os demais elementos, que não são estruturais, mas conformam a intenção política, permanecem. Jubiabá representa, nesse sentido, uma admissão da importância da exploração do indivíduo no romance. Mas é possível fazer de um outro indivíduo o herói do romance proletário, e Jubiabá faz essa redefinição ao narrar a história de um herói popular – e marginal: criado no morro, caqueirista, malandro.”¹⁷

Ora, mas se há um personagem aparentemente central, Antônio Balduino, qual seria o motivo do título do livro ser Jubiabá? A valorização de um herói individual, no “sentido burguês”¹⁸ é de origem

¹⁷ BUENO, Luís. **Uma releitura de mar morto**. Revista USP, N° 95, São Paulo, 2012. p.102.

¹⁸ Vale lembrar que as narrativas envolvendo jornadas do herói são de origem anterior, sendo

romântica. Como diria Brecht, “Infeliz a terra que precisa de herói”¹⁹, isso porque centrar todas as expectativas e a salvação em um indivíduo dá margem ao fracasso já que um homem morre, falha ou ainda pode virar um tirano. Bueno parece resolver esse dilema, apontando que é um herói marginal, fora dos padrões burgueses. Esse herói marginal, como define Bueno, teria relação com o Exu libertário, já que este constitui “um apelo à sexualidade, à liberdade de movimentos e emoções que estão contidos”²⁰

Porém, Jubiabá não é um romance unicamente com o objetivo de conscientizar e “despertar” a classe trabalhadora. É possível observar nele dois fios condutores que seguem ora paralelamente, ora se inter cruzando. De um lado temos a trajetória de Baldo, o personagem principal rumo à tomada de consciência política, de acordo com os moldes pelos quais pregava o PCB na época, de crença em uma evolução dos movimentos sociais rumo à conscientização de classe, na revolução etapista advinda dos referenciais leninistas, sendo uma primeira etapa democrático burguesa, entre os princípios centrais. Ao lado dessa interpretação materialista, temos um fio narrativo mágico/espiritual: a trajetória do personagem principal segue na presença de um orixá, Exu, que acompanha seus movimentos, que serve de semente de resistência na luta por mudanças da sociedade de disparidade classista.

Temos, dessa maneira, o tema principal de nosso trabalho: a relação entre religiosidade candomblecista e resistência em uma fonte histórica literária, o livro Jubiabá. O fio condutor que utilizamos para penetrar nesse livro/labirinto narrativo e de muitos significados é a resistência. Resistências cotidianas, resistências individuais ou de grupos pequenos e resistências políticas mais amplas, coletivas.

Jubiabá foi escrito em 1935; ano em que estourou a Revolta Vermelha desencadeada pela Aliança Nacional Libertadora, movimento do qual fez parte Jorge Amado. O ano de 1935 marca também os primórdios da chamada “República Nova”, cuja adjetivação, “Nova”, visava opor-se à República Oligárquica, também chamada Velha, mas que em termos de estruturas político-econômicas pouca diferiam.²¹ A

encontradas já na Odisseia de Homero (século VII a.C.), conforme MELETÍNSKI, E.M. **Os arquétipos literários**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

¹⁹ BRECHT, Bertold. **Vida de Galileu** in **Teatro Completo**. Vol. VI, p.154. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991. p.154.

²⁰LAPASSADE, Georges e LUZ, M. Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. p. 21.

²¹ MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**. Ensaios de sociologia da História lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

chamada República Velha foi marcada por inúmeros movimentos sociais importantes para a História do país: Guerra de Canudos, Contestado, início do Cangaço, Revolta da Vacina, Revolta da Chibata. Tratava-se, portanto, de um momento de enorme mobilização popular.

Neste cenário, Amado era uma combinação rara de comunista, pertencente ao PCB e adepto do Candomblé. Eleito deputado pelo PCB foi responsável pela emenda constitucional de 1946 que previa a liberdade de culto, assunto de pouca importância para um possível seguidor do materialismo histórico, característica dos referenciais pecebistas. Dividindo-se entre o partido e o Candomblé, Amado escreveu *Jubiabá*, um misto de romance operário socialista temperado com elementos da religiosidade candomblecista.

Era um contexto também em que se discutia interpretações do Brasil e a identidade nacional, como exemplo, temos as obras de Caio Prado Jr, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. A obra de Amado parece também ser influenciada por essa atmosfera e, desse universo surge uma obra que apresenta uma maneira brasileira de revolução; um operário que atinge sua consciência política com a ajuda da religião candomblecista e que nesse processo, percebe também a luta dos trabalhadores como a solução, não apenas para as injustiças econômicas, mas também para resolver o problema de uma marginalização do negro abandonado à própria sorte no pós-abolição.

Nessa trajetória o personagem principal não está sozinho, é como se carregasse consigo diversos movimentos sociais, herdeiro dos quilombos, vai do banditismo a operário em greve. Além dessa história de lutas, individuais e coletivas que carrega consigo, também o acompanha um deus marginalizado, Exu, o mensageiro dos orixás, o próprio movimento:

Exu é antes de tudo movimento e nada pode acontecer sem ele, nem mesmo em pensamento, sem movimento. Nada pode, portanto, se dar sem a interferência de Exu. Por isso ele é sempre o primeiro a ser homenageado: é preciso permitir o movimento para que o evento, seja ele qual for, se realize, seja para o bem ou para o mal. Esse movimento não é dotado de moralidade, nem poderia ser, pois se assim fosse o mundo ficaria paralisado. A vida é um pulsar permanente, e em cada passo, em cada avanço ou retrocesso, em cada mudança, enfim, Exu está presente. Tudo começa por ele; por isso ele será sempre o

primeiro.”²²

É esse orixá-movimento, esse orixá transgressor que leva Baldo para a revolta. “Exu pegou ele” é o que diz Jubiabá quando Baldo invade o terreiro, em dia de trabalho e convoca todos para a greve, argumentando que não adiantava fazer qualquer cerimônia religiosa enquanto houvesse exploração, porque, a qualquer momento o terreiro poderia ser invadido e fechado, com membros levados presos, como ocorreu várias vezes. Explicitava assim a necessidade da luta até para garantir o direito da reza. Da necessidade da luta para garantir a reza, reforça-se a necessidade de união na luta. Além de não estarem em lados opostos, mas inextricavelmente interligados, o sagrado serve de combustível para a revolta. E esse combustível é Exu, a faísca que incendeia a pradaria. Portanto, religião não é ou nem sempre é instrumento de alienação, muito pelo contrário, é ela que serve de justificativa para a luta, já que o próprio terreiro, ou os orixás, podem ser alvo da dominação político-cultural hegemônica.

Os aspectos aqui trabalhados não se encontram gratuitamente dados na leitura da narrativa. O autor parece fazer uso de elementos cifrados que merecem nossa investigação. Entre eles, temos as escolhas dos nomes dos personagens, as quais consideramos nada gratuitas. Para isso utilizaremos as contribuições de Machado que, em sua tese de doutorado, posteriormente transformada no livro “Recado do nome”, examina o nome próprio e sua significação na narrativa. Apesar de se centrar nos romances produzidos por João Guimarães Rosa, a obra contém elementos que nos auxiliarão em nosso trabalho de desvendar o significado nada inocente presente nas escolhas efetuadas no processo de nomeação dos personagens. A respeito dos nomes presentes na narrativa literária, diz Machado:

“E sempre está presente um disfarce, uma máscara, uma espécie de escamoteação, que parece conceder ao indivíduo o Nome, designando-o como proprietário, no momento mesmo em que se aliena dele, em favor do grupo, um elemento básico de sua individualização. Nada disso é um fenômeno isolado — o fenômeno social que afirma que dá no momento exato em que tira não deixa de ser significativo do sistema

²² PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.3 .

como um todo.

Por outro lado, o Nome marca também um aspecto da subjetividade ou da posição social daquele que nomeia, e que é significado pelo Nome que escolhe. Portanto, o Nome é sempre significativo. E sempre uma forma de classificação.

Além disso, não é próprio por ser uma propriedade de seu portador, mas porque lhe é apropriado. Duplamente apropriado: marca de uma apropriação pelo outro, e escolhido segundo uma certa adequação àquele que é nomeado, para exprimir aquilo que lhe é próprio como indivíduo, aquilo que não é comum a toda a espécie. E, com essa operação, volta-se à classificação. Significação e classificação estão sempre estreitamente ligadas no nome próprio”²³

Os caminhos a percorrer serão os das relações entre o personagem e a resistência, entre o personagem e a religiosidade. Para realizar essa tarefa nos debruçaremos sobre o simbolismo, as máscaras que envolvem toda essa narrativa, buscando desvendar essas relações.

No curso de nossa pesquisa, encontramos uma dissertação cujo tema “Meu materialismo não me limita: Candomblé e consciência política em Jubiabá de Jorge Amado”, parecia ter relações íntimas com o nosso trabalho. Porém, após uma leitura atenta, percebemos diversas diferenças de abordagens. Embora o materialismo encontre-se presente no título, Cruz parece abandonar a escolha política de Amado já no início do trabalho, quando explicita sua vontade de estudar a religião dos orixás e ter como projeto utilizar a literatura como fonte histórica. O elemento político, a nosso ver é central para o entendimento da obra como produção de uma narrativa/cartilha onde religiosidade e resistência política estão inextricavelmente ligadas.

Esta opção por estudar a religião dos orixás através da literatura está associada a uma visão que Cruz tem de Amado em Jubiabá “operando a união do narrador com o etnólogo” e prossegue:

“Naquilo em que Jorge Amado mais contribuiu para a difusão das tradições afro-brasileiras, está a

²³ MACHADO, Ana Maria. **Recado do nome**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p.29

universalização do Candomblé sem exotismo, pois a maneira com que apresente uma cerimônia de Candomblé, não se difere, em essência, daquelas que encontramos nas descrições etnográficas sobre o tema”²⁴”

Ao contrário de Cruz, não consideramos uma pretensão etnográfica do autor, mas a criação de uma narrativa na qual figura um Candomblé pedagógico, com o intuito de mostrar o potencial revolucionário contido nessa religiosidade, bem como promover uma identificação do adepto com o personagem, convidando à luta política, como forma de libertação em todas as instâncias, tanto na questão da liberdade de culto, como na libertação do trabalhador. É a construção de uma narrativa que, em meio às discussões raciais e de identidade nacional, oferece uma solução para as questões raciais e a perseguição religiosa, com uma cartilha que aponta a cara da revolução brasileira.

Cruz vê como lutas distintas na obra a luta dos trabalhadores e outra luta contra a intolerância religiosa e racial:

“Jorge Amado faz de seu romance uma máquina de guerra que combate em duas frentes simultaneamente. Uma em direção às conquistas da classe trabalhadora, tendo a greve como mecanismo de ação direta na guerra entre capital e força de trabalho. A outra, em direção oposta, opera um arsenal que empresta da mítica nagô as armas para o combate à segregação religiosa e à intolerância religiosa.”²⁵

Essa luta que Cruz trata como segregada, consideramos uma mesma luta com duas faces, o foco está na luta dos trabalhadores e como essa luta maior inclui e se alimenta de outras lutas, tais como a questão racial no pós-abolição e o combate às intolerâncias religiosas. Consideramos ainda como essa religiosidade serve de fermento à luta dos trabalhadores, aspecto que consideramos central no romance. De maneira alguma consideramos que no romance as lutas são colocadas em direções opostas, mas lutas que se incluem e se complementam.

Finalmente, outro aspecto que parece nos distanciar do trabalho

²⁴ CRUZ, Cristiano de Araújo. **Meu materialismo não me limita: Candomblé e consciência política em Jubiabá de Jorge Amado**. São Paulo: Dissertação de mestrado apresentada na PUC-SP, 2011. p.92.

²⁵ CRUZ, ibidem, p. 111.

de Cruz é com relação ao contexto em que a narrativa Jubiabá se refere. Acreditamos, como veremos adiante, que o contexto presente na narrativa não coincide com o contexto da década de 30, momento em que o livro foi escrito, como defende Cruz²⁶ e sim ao contexto de 1919, quando em 5 de junho estourou uma greve geral na capital baiana²⁷.

Apontamos os limites da proximidade entre ambos trabalhos, ao mesmo tempo em que indicamos os assuntos centrais de nossa pesquisa, os quais estarão dispostos nos capítulos, cujas sínteses seguem-se. Em “O ogã do partido”, a discussão gira em torno do autor e do contexto em que está inserido, bem como os grupos sociais dos quais participa. Para isso utilizamos os trabalhos de Rossi²⁸ que nos oferecem um panorama da formação de Amado como intelectual, advindo de uma família de elite baiana, seu contato com outros intelectuais e sobretudo a esperança frustrada com a Revolução de 30, frustração essa compartilhada por alguns colegas, como Raquel de Queiroz e Edison Carneiro, e que acabou levando à aproximação com o Partido Comunista. No contato, com Carneiro percebe a possibilidade de ligação entre marxismo e religião afro-brasileira. À luz da leitura de Rossi, podemos ainda perceber em Amado a distinção de dois tipos de intelectuais: os advindos da elite e atentos à revolução formal, ligado a uma visão de arte como mercadoria; e de outro lado o intelectual próximo do povo e que se considera seu porta-voz. Essa distinção está presente na obra que escolhemos como fonte.

Sobre a relação entre o Partido Comunista Brasileiro e sua política cultural, utilizamos o trabalho de Rubim²⁹, que nos proporciona uma ampla visão de como os movimentos comunistas possuíam historicamente o objetivo de “instruir os militantes e conquistar as massas” e com o PCB não seria diferente. Rubim aponta ainda a ligação de Amado com o Partido Comunista, que muitas vezes incentivou a tradução e difusão de seus livros. Mesmo assim, Amado se recusava a seguir cegamente as diretrizes que obrigavam a seguir nos romances o chamado realismo socialista.

²⁶ CRUZ, *ibidem*, p. 15-18.

²⁷ MARTINS, Wilson. **História da Inteligência Brasileira**. São Paulo: Edusp/Cultrix 1978. Vol. VI. p. 161-162.

²⁸ ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **As cores da Revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30**. São Paulo: Annablume; Fapesp; Unicamp, 2009 e ROSSI, **O intelectual “feiticeiro”: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil**. Campinas: Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Antropologia da Unicamp, 2011.

²⁹ RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Partido Comunista, Cultura e Política Cultural**. São Paulo: Tese de doutoramento em sociologia apresentada à FFLCH, USP, 1986.

Veremos ainda nesse capítulo a contribuição valiosa de Decca³⁰ no relativo à observação da tutela dos que se auto consideravam representantes do povo e que acabaram também o emudecendo, assim como a elite o fazia. Decca aponta como esse emudecimento ocorreu na chamada Revolução de 30 quando, os que falavam em nome do povo acabaram defendendo uma aliança com a burguesia, frustrando os desejos populares de mudanças efetivas engolida por uma elite que proclamava um discurso de modernização.

No segundo capítulo, intitulado “Na gira de Exu, as sementes” iniciamos a leitura crítica das duas primeiras partes do romance, nas quais observamos a construção das raízes de resistência do personagem principal e já neste momento é possível ver a sutil companhia de Exu. Em meio à construção de uma genealogia de resistências, temos também a discussão racial e da transição das formas de trabalho no pós-abolição, para o qual utilizamos as contribuições de Fernandes e Martins.

Observamos o cenário de miséria montado pelo autor, no qual o personagem, mesmo convidado à rendição, escolhe resistir, apoiando-se nos exemplos que o rodeia e passa a lutar e buscar respostas e saídas. Nesse trajeto resiste como marginalizado, moleque de rua, mendigo, camponês, lutador de boxe e entra em contato com a semente de transformação. Acompanha-o o elemento religioso, sempre alimentando a revolta interior, ainda não clara contra o quê.

“Uma estrela vermelha com a navalha na mão: Exu pegou ele” é nosso último capítulo, onde prosseguimos a crítica da fonte. É o espaço onde discutiremos brevemente algumas peculiaridades de nações de Candomblé, principalmente, a partir da contribuição de Parés³¹, Santos³² e Moura³³, sobretudo a fim de destacar a particularidade do Candomblé exposto em Jubiabá. Seguimos para um estudo comparativo entre o Jubiabá personagem da narrativa e o Jubiabá “real”, ou seja, o pai de santo Severiano Manoel de Abreu. Embora ambos tivessem em comum o fato de serem constantemente perseguidos pela polícia, diferiam bastante com relação à proximidade com o governo, sendo o “Jubiabá Severiano” aliado do governo, ao passo que o Jubiabá da narrativa ficcional se mantinha ligado ao pessoal mais humilde e

³⁰ DECCA, Edgar de. **O silêncio dos vencidos**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

³¹ PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

³² SANTOS, Juana Elbein dos e SANTOS, Deoscóredes M. dos. **O culto dos ancestrais na Bahia: os cultos dos Eguns**. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

³³ MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

marginalizado. Braga (1995), a partir dos jornais da época, apresenta-nos a discussão entre Jorge Amado e Severiano Manoel por conta do personagem do livro. Parece-nos que a escolha não gratuita do nome do personagem feita por Amado guarda a intenção da identificação pelo contraste.

O capítulo prossegue apontando como mortes e nascimentos acabam levando Balduino à greve e à conquista da consciência política. Ao nos depararmos com o papel fundamental da religiosidade nessa resistência, especialmente do orixá Exu, percebemos a necessidade de buscar o significado desse personagem não no interior da narrativa, mas no interior da mitologia iorubana. Sendo assim, utilizamos o livro de Prandi em busca das histórias envolvendo Exu, destacadamente as que dizem respeito às suas características de primeiro a ser homenageado, mensageiro, causador de confusões e responsável pelas mudanças.

Encontramos na interessante característica da multiplicidade de Exu, apresentada por Santos³⁴ o elo faltante para dinamizar as mudanças na teoria de sociedade e indivíduo proposta por Elias³⁵. Assim, percebemos o uso desse personagem como propulsor da resistência, portanto, confirmando-se reducionista a oposição entre religiosidade e resistência que nos preocupava desde o início.

³⁴ SANTOS, Juana Elbein. **Os Nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1984.

³⁵ ELIAS, op. Cit. p. 13-61.

O OGÃ DO PARTIDO

OS INGREDIENTES NO ALGUIDAR.

Jorge Amado tratou em seus romances temas de nossa cultura nacional e identidade, dando especial atenção à cultura popular e afro-brasileiras tão presentes na Bahia. Aliados com uma discussão da questão racial nas décadas que se seguiram à abolição e um engajamento no Partido Comunista, tais temas acabaram por contribuir com sua popularidade.

“Amplamente lido e conhecido, Jorge Amado constitui não só um fenômeno de vendas, no Brasil e no mundo, como também oferece repertório de temas, paisagens e personagens constantemente elencados como representativos da sociedade, da cultura e da identidade brasileiras (...) é somente a partir da década de 30 que Jorge Amado consegue o reconhecimento intelectual necessário para almejar voos mais ousados na intelectualidade brasileira, vivenciando nesse período um conjunto de experiências marcantes para as formulações e reformulações de seu projeto literário, em muito, balizado no engajamento às fileiras da militância comunista e no diálogo no debate racial que vinha se consolidando sobre bases renovadas entre nossos intelectuais. Acompanhando de perto os trabalhos de Gilberto Freyre, Édison Carneiro e Arthur Ramos, sua produção de 30 marca presença neste movimento mais amplo de valorização e reinterpretação dos negros na sociedade brasileira, incorporados sob os cânones de uma literatura engajada e documentária “quase científica”, no seu modo de narrar e enfocar a realidade.”³⁶

Dessa maneira, ao escrever Jubiabá, influenciavam Amado as ideias comunistas, bem como a discussão sobre a questão racial e a identidade nacional. O livro apresenta um cenário da situação dos negros no pós-abolição, privilegiando uma explicação classista, advinda

³⁶ ROSSI, 2004, op. cit. p. 27-30.

do materialismo histórico: brancos e negros são todos explorados.

Antes de prosseguirmos com a leitura crítica do livro, precisamos conhecer brevemente a trajetória do seu criador, os grupos sociais aos quais pertenceu, pois é somente no contato com os demais, que o ser humano se transforma em sujeito e somente a partir dessa compreensão entre sujeito e sociedade que o rodeia e antecede, que podemos entender a obra³⁷.

Nascido em 1912, Amado, que mais tarde se auto afirmaria arauto popular, era filho de uma família pertencente à elite cacauzeira da Bahia, e como tal foi enviado para Salvador para estudar a fim de poder administrar o patrimônio familiar ou ainda, ocupar algum cargo político de importância no estado.

“Primogênito do casal João Amado e Eulália Leal, Jorge Amado recebeu todas as atenções familiares no sentido de encaminhá-lo para a gestão das fazendas de cacau do pai ou mesmo, com um pouco mais de “sorte”, ao trabalho de representação política das “novas” oligarquias do sul baiano que começavam a acumular suas fortunas com a expansão da exportação cacauzeira³⁸”.

“Não importa, aqui, recuperar de modo minucioso a trajetória de Jorge Amado ou entender como ela deságua nos anos de 1930, quando começa a dar os primeiros passos como romancista e intelectual comunista consagrado no Rio de Janeiro. Embora seja interessante observar que, em grande medida, o sucesso de Jorge Amado em se afirmar como escritor foi decisivo para a alteração de muitas das expectativas sociais e familiares que recaíam sobre ele. Afinal, quando se transferiu para a capital federal, em finais de 1929, era para cursar a Faculdade de Direito, na qual efetivamente se formou, em 1935, ainda que preferisse sempre afirmar o contrário. Não fosse a estrondosa recepção de público e crítica que suas primeiras

³⁷ ELIAS, op. cit. p. 31-37.

³⁸ ROSSI, 2011, op. cit. p. 102.

obras despertaram – o que possibilitou uma carreira literária bem-sucedida muito precocemente –, talvez, Jorge Amado tivesse seguido o destino comum a tantos outros escritores de sua geração (bem como da maioria dos rebeldes): funcionário público na capital federal ou em Salvador, ou bacharel em direito a serviço dos negócios da família³⁹”.

No final da década de 20, integrou a chamada “Academia dos rebeldes”, grupo literário que percebia a necessidade de discutir e inserir-se no movimento modernista nas letras, bem como discutir modernidade e atraso em geral no país. Em 1929, foi cursar Direito no Rio de Janeiro, e na década de 30 começou a ficar conhecido como romancista.

“Formada nos últimos anos de década de 1920, a Academia dos Rebeldes reuniu, em Salvador, um grupo de jovens que aspiravam projeção intelectual e literária, cujas idades variavam entre 15 e 28 anos (...) Durante o curto período de existência, a academia lançou duas revistas: O Meridiano, em 1929, com um único número, e O Momento, que logrou vida um pouco mais longa, com nove números, entre os anos de 1931 e 32. Nestas revistas, o grupo de jovens, quase todos mal saídos dos bancos ginasiais, invocou a ousada tarefa de colocar Salvador na cena do debate sobre a modernização brasileira e o modernismo literário que, pelo menos desde a Semana de Arte Moderna de 1922, em São Paulo, vinha ganhando forma e substância nos diferentes ambientes intelectuais do país⁴⁰”.

Jorge Amado fez parte desse grupo de intelectuais, assim como Edison Carneiro⁴¹. É importante mencionar a “Academia dos Rebeldes”

³⁹ ROSSI, *ibidem*, p. 104.

⁴⁰ ROSSI, *ibidem*, p. 89.

⁴¹ Além de Amado e Carneiro, fizeram parte do grupo Aydano do Couto Ferraz, Clóvis Amorim, João Cordeiro, Guilherme Freitas Dias Gomes, José Alves Ribeiro, Sosígenes Costa, Walter da Silveira, José Bastos e Pinheiro Viegas (ROSSI, 2011, op. Cit. p.89).

a fim de tentar montar o cenário intelectual, no qual Amado se transformou em romancista e escreveu um de seus primeiros livros e fonte para nosso trabalho, Jubiabá, no mesmo ano em que concluía o curso de Direito.

“Em síntese, a formação, as práticas, os repertórios e os temas de interesses da Academia dos Rebeldes parecem ganhar maior nitidez, quando vistos em registro articulado não apenas às dinâmicas de um espaço intelectual fortemente sujeito às demandas políticas e simbólicas das facções oligárquicas locais, mas também às representações de uma elite regional às voltas com os dilemas do atraso de uma sociedade, como a baiana, economicamente arruinada e decadente, bem como temerosa quanto ao seu papel político e cultural da definição dos rumos da República e da Nação.⁴²”

Portanto, a Academia dos Rebeldes, que parece ter surgido como contraposição ao grupo de escritores denominado “Arco e Flexa”⁴³, foi criada em um momento de disputas entre as oligarquias e de decadência de parte dessa elite baiana.

“Muito da rebeldia invocada por Édison Carneiro e seus colegas devia operacionalizar códigos de distinção que fossem capazes de marcar a distância relativa que seus membros mantinham das instituições oficiais de manutenção da produção cultural baiana, ao contrário de Arco & Flexa. (...) E, embora seja difícil sustentar que entre os dois grupos se operassem distinções mais significativas quanto às suas classes de origem, pode-se dizer que a Academia dos Rebeldes acabou aglutinando jovens provenientes de famílias remediadas de elite ou em situações de relativa precariedade financeira. O que, em parte, se evidenciava no fato de quase metade deles apresentar trajetórias educacionais irregulares ou interrompidas, sem conseguir ingressar ou

⁴² ROSSI, 2011, op. cit. p. 90.

⁴³ ROSSI, 2011, op. cit. p.92

completar um curso superior...⁴⁴”

Enquanto o grupo literário “Arco e Flexa” encontrava-se apadrinhado por um intelectual de renome para a sociedade baiana da época, Carlos Chiacchio, o grupo Academia dos Rebeldes era formado por jovens intelectuais que tinham em comum serem membros de famílias dessa elite baiana decadente, bem como também parece ter sido característico dos integrantes do grupo a entrada para o cenário intelectual baiano graças ao auxílio de personagens ligados ao poder baiano naquela época.

“Contudo, este conjunto de distâncias, propriedades e marcadores sociais e intelectuais distintivos com relação ao grupo Arco & Flexa, parece não ter sido suficiente para que os rebeldes tivessem uma coesão e uma identidade enquanto grupo. Para tanto, parece ter sido decisivo as solidariedades que eles construíram e reforçaram no plano de suas inscrições na cena política constituída, bem como a forma como eles foram sendo recrutados para exercer certos trabalhos no mundo intelectual baiano. A exemplo da trajetória familiar e individual de Édison Carneiro, parte expressiva dos membros da Academia dos Rebeldes, ao mesmo tempo em que o grupo se moldava, conseguiu as primeiras colocações na imprensa e, portanto, melhores chances de aparições literárias, a partir de laços de fidelidade e de apadrinhamento dos setores políticos que se encontravam no poder baiano naqueles anos finais de 1920⁴⁵”.

Tal apadrinhamento parece ter sido o caso de Jorge Amado cujas informações nos levam a acreditar que deixou de fazer reportagens policiais e ingressou na redação do jornal graças a atitude de um alto figurão da política baiana contemporânea, Antônio Moniz Sodré de Aragão.

“Embora afirme não se lembrar, Jorge Amado,

⁴⁴ ROSSI, 2011, op. cit. p. 92-94.

⁴⁵ ROSSI, 2011, op. cit. p. 90.

quando jovem, certamente sabia quem era aquele homem que o tirara do grau “mais baixo” do jornalismo e o levava para a redação do jornal. De família aristocrática, com longa tradição no domínio político do estado, Antônio Moniz Sodré de Aragão (1881-1940) fora advogado, jornalista e catedrático de Direito Criminal, em Salvador, bem como político de carreira expressiva no estado: exerceu o mandato de deputado estadual (1909-1912), deputado federal em dois mandatos (1912-1920) e, ainda, foi eleito senador da República, cargo que ocupou até 1926⁴⁶”.

Sodré Aragão era aliado do grande chefe político J.J.Seabra⁴⁷ e também pai do intelectual comunista Edmundo Moniz⁴⁸. Parece que era comum a esses jovens integrantes da “Academia dos Rebeldes” a proveniência de uma família de posses em decadência política e econômica e ainda uma relação de apadrinhamento com os grandes líderes decadentes da política baiana. Neste contexto, alguns vislumbraram a Aliança Liberal como uma efetiva possibilidade de renovação e modernização da política nacional e local e, por extensão, pretendiam assumir o papel de reformadores da produção cultural baiana e de “se inventarem modernos”⁴⁹ e sintonizados com as vanguardas.

“Deste modo, recrutados, apadrinhados ou socorridos pelos setores enfraquecidos da política baiana, quando não seriamente prejudicados pela ascensão das ficções “inimigas” dos seabristas (como foi o caso do próprio Édison Carneiro e sua família), ou trabalhando para os órgãos da campanha da Aliança Liberal, não é de se espantar que os rebeldes tenham se sentido afinados e estimulados a se lançarem, naqueles meados de 1929, como “reformadores” da cena literária local, assim como jovens candidatos a “regeneradores” de suas elites letradas. Buscaram dar feição, para

⁴⁶ ROSSI, 2011, op. cit. p. 103.

⁴⁷ PINHEIRO, Israel de Oliveira. **A política na Bahia; atrasos e personalismos**. In Ideação, Feira de Santana, n.4, p.49-78, jul. /dez. 1999.

⁴⁸ Disponível em: <http://sindicatodosjornalistas.wordpress.com/2012/05/19/caldieri-lanca-livro-que-Conta-a-trajetoria-de-edmundo-moniz/> acesso em 07 de janeiro de 2015.

⁴⁹ ROSSI, 2011, p. 110

tanto, a um empreendimento que fosse capaz de compatibilizar tanto as veleidades da produção literária autoral e “moderna” quanto o momento de agitação política liberal no qual se discutiram os “obstáculos” que impediam “a marcha do progresso” e o surto das “novas ideias”⁵⁰

“Nesta Salvador de virada das décadas de 1920 e 30, intelectual e literariamente vocalizada e enxergada a partir de uma periferia periférica, a modernização se mostrava como algo que justamente parecia não estar acontecendo. Ou melhor, como “algo que estava ocorrendo à distância, em regiões que, embora visitassem, experimentavam mais como fantásticos antimundos que realidades sociais; ou ainda, [...] quando ocorresse [...], como algo que acontecia das formas mais irregulares, vacilantes, flagrantemente destinadas ao fracasso ou estranhamente distorcidas”. Assim, em meio às transformações “dionisíacas” prometidas, inserir esta Bahia “paralítica” no tempo presente e moderno se revelava tarefa difícil e intrincada: decerto, não apenas para os rebeldes, mas também para uma série de outros jovens escritores e intelectuais locais, cujas percepções do atraso social, econômico e cultural se misturavam aos ressentimentos e às inseguranças dessas elites quanto aos papéis secundários que o estado vinha desempenhando na política nacional à sombra das oligarquias mineira e paulista. Ressentimentos aos quais a revolução de 1930 daria contornos ainda mais dramáticos, ao alijar do poder seus principais chefes políticos tradicionais. O que, ao menos aos olhos dos rebeldes (depositários de alguma esperança na campanha aliancista), acabou por converter a “nova república” em mais um dos outros tantos sonhos que eles já se sentiam obrigados a amargar, tanto localmente, como jovens que enxergavam suas perspectivas de reconhecimento profissional e cultural embaçadas pela conjuntura política desfavorável, quanto no

⁵⁰ Idem, p.109.

escopo nacional, como postulantes a escritores e intelectuais de uma elite regional desprestigiada e sensivelmente humilhada com as intervenções do governo revolucionário.”⁵¹

Assim, como a dita revolução de 30 não efetuou as mudanças esperadas pelos jovens na Bahia, bem como pouca coisa foi realmente alterada no país, todo e o desejo de mudanças continuava latente nesses jovens, muitos decidiram aderir à militância comunista.⁵² É o caso de Edison Carneiro e Jorge Amado, entre outros.

“O engajamento, portanto, destes aspirantes às carreiras políticas e intelectuais em uma instituição como o Partido Comunista Brasileiro (PCB) significava não apenas garantias de participação em campo político inacessível pelas vias tradicionais dos partidos e chefes oligárquicos, mas também o ingresso em um mercado de jornais e revistas de “acesso reservado”, que funcionava como um canal de estímulo, difusão e prestígio às suas produções.”⁵³

Nesse percurso, Edison Carneiro adotou uma postura intelectual e militante que buscava aliar o marxismo com o estudo das religiões e das culturas afro-brasileiras pode ter influenciado alguns colegas, entre eles Jorge Amado:

“Ainda está por avaliar-se a importância de Edison na implantação e no desenvolvimento dos estudos sobre o negro no Brasil, não apenas os livros que escreveu e publicou, hoje clássicos, mas também a atuação cotidiana. Todos nós fomos levados às casas de santo por sua mão de iniciado. Por ter sido o pioneiro, marcou com as cores políticas da esquerda o mistério dos axés. Não por acaso, quando os inimigos da democracia

⁵¹ ROSSI, 2011, op. cit. p.126-127.

⁵² ROSSI, 2011, p. 135

⁵³ Ibidem, p.136-137.

estabeleceram a ditadura do Estado Novo, os Candomblés foram abrigos de perseguidos, esconderijos de comunistas. O próprio Edison encontrou refúgio no peji de Oxum, no Ôpo Afonjá. Ainda ekede, mãe Senhora, guardiã da casa do encantado das águas mansas, estava no segredo, cuidou do fugitivo, aprendeu e ensinou.
”⁵⁴

Essa mesma relação entre marxismo e religião afro-brasileira Amado desenvolveu em seu romance *Jubiabá*. Como uma cartilha revolucionária, nossa hipótese, criada a partir da leitura da fonte, é que ele tentou seduzir aos leitores do terreiro, como se não houvesse outro jeito para conquistar a liberdade religiosa senão ingressar na luta política, compartilhando dos ideais de socialismo e luta pela igualdade dos proletariados. Por outro lado, tentou também se dirigir aos colegas comunistas, militantes, dirigentes, apontando como o terreiro pode ser um lugar de amplo germinar revolucionário, como a crença candomblecista e até mesmo seus orixás se encaixam na luta política, sobretudo um deles, Exu.

Essa intenção, apesar de aparentemente renovadora, está relacionada a uma observação do Candomblé como uma religiosidade, cujas características podem ser consideradas como resistências cotidianas praticadas pelos fiéis. Vejamos como isso ocorre.

CANDOMBLÉ E RESISTÊNCIA

Toda religiosidade possui certo grau de resistência se pensarmos que efetua uma ruptura com o mundo profano: trata-se de uma ruptura com o espaço profano e a introjeção em um ambiente sagrado, onde há a repetição da cosmogonia. Contudo, no Candomblé o sagrado se encontra também em parte no mundo profano, pois acredita-se que os orixás e espíritos encontram-se por toda parte, nos domínios naturais, no interior das pessoas e nos arredores:

“Segundo os nagôs, Olórum é a força suprema, estando abaixo dessa força maior, as forças da natureza – os orixás e os espíritos dos antepassados – os eguns. As forças da natureza

⁵⁴ AMADO, Jorge. *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*. Companhia das Letras: São Paulo, 2012. p.186.

podem ser invocadas por meio de objetos (assentamentos) e de verdadeiros altares vivos (pessoas), que têm o privilégio de recebê-las em seu próprio corpo. Cada elemento que constitui o ser humano deriva de uma entidade de origem (orixá), que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico, sendo fundamental venerar esta matéria de origem, para que se possa prosperar e ter proteção no mundo.⁵⁵

O Candomblé é uma religião que possui diversas características de resistência, vejamos algumas delas. Em primeiro lugar, temos as condições de criação do Candomblé no Brasil: na época escravos, seus criadores não tinham status jurídico de cidadãos, eram considerados apenas mercadorias e, portanto, sujeitos aos interesses de mercado. Dessa maneira, destituídas de sua humanidade aos olhos de seus proprietários, tais pessoas não tinham direito a escolherem sua própria religião, portanto, os praticantes da mesma eram cruelmente perseguidos⁵⁶ e os rituais só eram possíveis de ocorrer de maneira secreta ou travestida de católica, única religião permitida então. Muitas vezes, se valiam do apoio ou simpatia de algum personagem de posses ou com certo poder que garantia a proteção dos cultos. Surgiu daí o cargo de Ogã⁵⁷ considerado defensor do terreiro⁵⁸. A perseguição policial ao Candomblé e seus praticantes não findou com o fim da escravidão. É possível observar com a leitura da obra, que na década de 30 ainda era comum a perseguição policial aos praticantes do Candomblé e que havia um temor de que “espiões” frequentassem o terreiro e denunciassem suas práticas como feitiçaria.

Outra característica importante que se choca com a cultura hegemônica é a temporalidade, que no Candomblé é cíclica e baseada no

⁵⁵ THEODORO, Helena. Introdução in MARTINS, Cleo. **Euá, a senhora das possibilidades**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.16-17.

⁵⁶ MAZAN, Maria Aparecida. R. **Curandeirismo e Feitiçaria: marcas da escravidão no Sertão da Farinha Podre (Uberaba, 1854-1864)**. Franca: Dissertação de mestrado em História, UNESP, 2001.

⁵⁷ Ogãs são exclusivamente homens que, por serem considerados defensores do terreiro, não podem entrar em transe. Possuem outras responsabilidades, entre elas o uso dos atabaques.

⁵⁸ REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

tempo da natureza. Por isso, nos terreiros,⁵⁹ se costuma dizer que: “as coisas acontecem quando têm que acontecer”⁶⁰. Neste sentido, podemos considerar que esse choque com a cultura hegemônica é uma forma de resistência.

Na prática significa que, em dia de festa no terreiro, por exemplo, o trabalho não iniciará na hora prevista porque, para fazer a comida dos orixás, é preciso utilizar o fogão a lenha e este pode demorar a acender, sendo mais imprevisível que o fogão a gás⁶¹.

Há ainda as etapas de iniciação religiosa e a necessidade de permanecer de três a quarenta dias no interior do terreiro para realizar os rituais tradicionais. É preciso dizer ainda que de acordo com os preceitos religiosos, o iniciado deveria ficar incomunicável com o mundo de fora, tendo contato apenas com a família de santo⁶², particularidade que se choca com as obrigações de emprego e outros compromissos temporais.

O Candomblé defende a crença em um mundo que vá além do racional, visível, rumo ao mundo mágico. Embora algumas religiões como a católica, o espiritismo kardecista, entre outras, tentem se aproximar cada vez mais de uma racionalização, na tentativa de provar princípios religiosos, e com isso recusem os aspectos mágicos que existem inevitavelmente em todas as religiões⁶³, é inevitável observar nelas elementos mágicos, tais como a transubstanciação, cura e proteção por água benta, águas milagrosas, cura por passes, entre outras.

Em última instância, na Idade Média, o que distinguia magia de uma manifestação divina era a presença ou ausência da Igreja no processo:

“Como estabeleceu o Concílio de Malines, em 1607: 'É supersticioso esperar qualquer efeito de qualquer coisa, quando tal efeito não pode ser produzido por causas naturais, por instituição divina ou pela ordenação ou aprovação da Igreja'. Portanto, não era supersticioso acreditar que os elementos podiam alterar suas naturezas, depois de pronunciadas sobre elas as fórmulas de consagração: isso não era magia e sim uma operação

⁵⁹ Terreiro é o local onde são realizados os rituais do Candomblé. Também chamado de ilê.

⁶⁰ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

⁶¹ É preciso destacar que se trata de um exemplo ilustrativo, mas é válido dizer que nem todos os terreiros continuam utilizando fogão a gás.

⁶² Família de santo é formada pelas pessoas que compartilham uma familiaridade religiosa.

⁶³ THOMAS, Keith. . **Religião e o declínio da Magia**. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.214-234.

efetuada por Deus e pela Igreja, ao passo que a magia supunha o auxílio do Demônio. (...) era a presença ou ausência da autoridade da Igreja que determinava a propriedade de qualquer ação. A diferença entre os religiosos e os mágicos residia não tanto nos efeitos que alegavam alcançar, e sim na sua posição social e na autoridade em que se fundavam suas respectivas pretensões. Como Reginald Scot, da época elisabetana, escreveu sarcasticamente a respeito do papa: 'Ele canoniza os ricos como santos e excomunga os pobres como bruxos.'⁶⁴

Se algumas religiões buscam a fuga dos princípios mágicos, embora saibamos que nas práticas religiosas essa fuga é impraticável, no Candomblé não há essa preocupação, pois, a magia é sua própria essência.

São os mais velhos os detentores do saber nesta cultura religiosa, tal como em “Jubiabá”, o saber vem do pai de santo, da tia Luísa e de outros personagens mais velhos. Condizente com sua filiação africana, o Candomblé é uma religião cujos conhecimentos são transmitidos lentamente através da oralidade. Não adianta ter pressa para aprender, pois o aprendizado ocorre como resposta às situações que surgem no cotidiano. Por isso, mais sábios são os mais velhos. No romance, também é a partir da oralidade que ocorre o aprendizado, assim como também é através da oralidade que Baldo decide, ainda menino, que iria ser livre. O gérmen de tudo que faria depois já estava semeado pelas histórias que ouvia nas noites do morro⁶⁵.

Nos terreiros, são transmitidos oralmente os “segredos” religiosos, tais como fórmulas, receitas de comida ofertadas aos orixás, letras de pontos cantados (cantos cerimoniais), rezas, entre outros. Dessa maneira, o aprendizado torna-se necessariamente lento. Lentidão essa que se choca com os princípios ocidentais modernos de aprendizado rápido, acelerado pela máxima “tempo é dinheiro”.

Passemos para a relação do Candomblé com a natureza; encontra-se aí a essência desta religiosidade. Para os praticantes do Candomblé, é da natureza que vem tudo, todos os produtos utilizados nos rituais, é nela que moram os antepassados e a personificação dos

⁶⁴ Ibidem, p.53.

⁶⁵ AMADO, Jorge. **Jubiabá**. 40ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1981, p. 39-40.

orixás.

Nesta relação com a natureza, os seres humanos não agem como superiores a ela e como se todos os recursos estivessem à disposição apenas para servi-los. Ao contrário, decorrente de uma tradição africana, entendem-se como parte dela, parte menor e precisam respeitá-la para não desagradar aos orixás, continuar sobrevivendo e permitir que a lógica do mundo continue intacta.

A cozinheira do terreiro é chamada *Yabassé* e pode ser auxiliada por algumas iniciadas, tarefa vetada aos homens. É possível verificar o cumprimento de uma rígida divisão entre as funções masculina e feminina. *Yabassé* é também aquela possuidora do domínio das receitas que são passadas para as mais jovens e que, contudo, constituem segredo religioso, não sendo permitida a transmissão a alguém que não seja filho do terreiro.

A chamada família de santo é formada por todos os iniciados, também denominados filhos ou *yaôs*, e pelo pai, *babalorixá*, ou mãe, *yalorixá*, que são os zeladores da casa, ou *ilê*. Além dessas, existem as outras subdivisões já mencionadas acima. O interessante é notar o uso de denominações diferenciadas, advindas do vocabulário iorubá. No interior do terreiro, cada objeto tem seu nome correspondente em iorubá e tudo isso é memorizado de maneira necessariamente lenta⁶⁶.

O uso das tecnologias modernas nos terreiros é feito com reservas. Nesse sentido, retornamos ao exemplo do fogão a gás, que, em alguns terreiros, deve ser restrito às situações cotidianas e não rituais, como o amanho do café oferecido aos visitantes. No preparo da comida ritual a utilização do fogão a lenha tem destaque. Os ingredientes de tais alimentos preferencialmente são os mais naturais possíveis, evitando produtos pré-fabricados, congelados ou enlatados.

Nos cerimoniais de iniciação é necessário despir-se de toda ligação com o mundo de fora do terreiro. Portanto, celulares, relógios, computadores, televisão, rádio, além de chuveiro elétrico, produtos de perfumaria, talheres, cama etc. Raros objetos permanecem, bem como a própria energia elétrica. Tudo isso, tentando reproduzir o mais fielmente possível o tempo dos antepassados e o contato com a essência natural do ser humano⁶⁷. Uma atitude como essa se choca fortemente com a sociedade contemporânea refém da mercadoria. Dessa maneira, imagina-se a dificuldade que é para um iniciado seguir esta religião e seus preceitos na atualidade, é ir contra a corrente em diversos aspectos:

⁶⁶ BENISTE, *Ibidem*. p.12-30

⁶⁷ BENISTE, *Ibidem*.

ter paciência para seguir outra temporalidade, aprender lentamente, privar-se de alguns objetos em determinadas situações, manter-se desconectado com o mundo, cada vez mais conectado, buscar um contato com a natureza, em um mundo cada vez mais urbano, procurar uma lógica encantada em uma realidade cada vez mais dura e desencantada...

A partir desse breve panorama, é possível perceber que o Candomblé tem sido uma religião de resistência cultural. No entanto, o conceito de resistência encontrada nesta religião não se relaciona simplesmente à ideia de barreira, de oposição. Uma das características do Candomblé é a aceitação da mudança, tanto que entre seus Orixás, há um que caracteriza justamente o movimento, a mudança, a transformação. Referimo-nos aqui ao Exu, Orixá tão importante nesta cultura que ocupa lugar de destaque na entrada dos terreiros, responsável pela guarda das passagens, além de ser o primeiro dos Orixás celebrado nos cultos.

Pensemos primeiro como essa mudança pode ocorrer dentro da própria estrutura religiosa. O Candomblé é uma religiosidade múltipla: cada terreiro possui sua própria identidade, não há uma univocidade fechada de cerimoniais. Assim, também dentro do Candomblé existem tentativas de racionalizar as cerimônias, abolindo atabaques e sacrifícios. Este último, o Candomblé Vegetariano, teve por pioneira a mãe de santo Senzaruban⁶⁸ e nele acredita-se ser possível substituir o sangue ritual por pedras, folhas e outros objetos naturais.

Apesar desses aspectos de resistência, muitas vezes é difícil fugir da lógica interna do sistema. Consequentemente, em alguns terreiros, muitas cerimônias consideradas tradicionais passam a ser adaptadas para atrair mais fiéis. Como exemplo, temos o caso da retirada do sangue do ritual embora a carne continue presente, mas é a carne comprada e que pouco lembra o animal do qual foi retirada.

Certamente todas as religiões, assim como outras instituições humanas sofrem alterações com o decorrer das gerações e as mudanças históricas. Até mesmo as oferendas, ou comidas de santo devem ser alteradas com o tempo, diante das dificuldades impostas a cada momento histórico. Como ilustração, podemos pensar nas diversidades regionais que os terreiros do país teriam para conseguir as oferendas de cada orixá. Adaptações sempre são necessárias.

Contudo, é possível observar algumas adaptações polêmicas. É

⁶⁸ BARBOSA, Júnior Ademir. **O essencial do Candomblé**. São Paulo: Universo dos Livros 2011, p.109.

o caso recente de terreiros que estão fazendo intensivos para a formação de babalorixás ou yalorixás em um curto período de tempo. Ou ainda, outros que adotaram a formação escrita e à distância para acelerar a formação dos fiéis. Existe até mesmo venda de materiais escritos sobre assuntos dos ritos⁶⁹.

Porém, esses desafios atuais diferem daqueles vivenciados no cenário narrativo que originou Baldo, são dilemas da contemporaneidade que servem para tencionar o aspecto resistente da religiosidade candomblecista hoje e apontar seus limites. Feito essa viagem temporal, necessária para entendermos o contexto de onde falamos, retornemos a nossa fonte histórica.

Contemporâneo ao romance, Edson Carneiro afirmou a respeito do terreiro do pai de santo Jubiabá esse branqueamento da fé:

“Os Candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais sessões de caboclo, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos Candomblés de nagô ou de africano, isto é, gêge-nagôs. A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo. . . O mais importante desses Candomblés era o de Jubiabá, na Caixa-d’água, mas até esse mesmo terminou por adotar o espiritismo para, afinal, desaparecer.”⁷⁰

Veremos mais adiante, a relação tensa entre Amado e o pai de santo homônimo de seu personagem e tentaremos desvendar a trama por trás dessa contenda. O que nos interessa agora é observar como, semelhantemente à disputa sobre quem fala a voz do povo, ou quem conhece e convive com povo e, portanto, pode ser-lhe representante, no meio literário e político, essa disputa sobre uma religiosidade mais popular, entendida como a mais ligada às raízes africanas, também foram discussões contemporâneas a nossa fonte.

⁶⁹Para ilustrar a afirmação temos o exemplo de “apostilas do axé”. Disponível em: <http://www.apostilasdeaxe.com/>.

⁷⁰CARNEIRO, Edson. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. p.98.

SOBRE INTELLECTUAIS E O POVO.

Com relação às chamadas correntes literárias, Amado se recusava a ser inserido no rol dos modernistas, pois afirmava que o modernismo era um movimento intelectual restrito a uma elite paulistana. Acreditava que tanto ele, quanto seus colegas intelectuais contemporâneos representavam os interesses das classes que se revoltaram durante a República Oligárquica e contribuíram com a Revolução de 30. Essa elite paulistana, responsável somente pela re formação formal da literatura, não tinha o conhecimento do “povo”, como eles, é o que acreditava Amado.

“Nada tínhamos a ver com o modernismo, nossa geração não sofreu qualquer influência do modernismo- um movimento regional de São Paulo [...] decisivo para nós foi a Revolução de 30, que representava um interesse pela realidade brasileira que o modernismo não tinha e um conhecimento do povo que nós tínhamos [...] Se você estuda o modernismo, vê que é um movimento de classe [...] são pessoas que tinham grande desconhecimento do povo [...] Macunaíma é uma língua inventada não é a língua do povo [...] o modernismo foi uma revolução formal, mas do ponto de vista social não trouxe grande coisa.”⁷¹

Essa recusa a pertencer ao movimento modernista, visto como algo pontual e restrito ao campo da forma era compartilhada por outros intelectuais do partido e relaciona-se principalmente a uma concepção de arte como necessariamente engajada e que esteja ligada ao povo.

“População literária pequena, produção editorial reduzida, todos os autores se conheciam, liam-se todos os livros. Penso que naqueles idos não passávamos de uns trezentos os indivíduos que se

⁷¹ Comentário citado em: ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **As cores da Revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30**. São Paulo: Annablume; Fapesp; Unicamp, 2009. p. 37.

dedicavam às letras em todo o país (...). Em 1933 os ecos da Semana de Arte Moderna esvaíam-se, afirmava-se o Romance de 30, expressão literária dos movimentos políticos e populares que resultaram na revolução da Aliança Liberal. Em verdade o ciclo ficcional pós-modernista se iniciara em 1928, no rastro da Coluna Prestes, com o lançamento de *A bagaceira* de José Américo de Almeida. ⁷²

Essa ligação do intelectual com o povo ou com o fazer histórico parecia não estar presente nos modernistas de 1922, segundo a opinião dos intelectuais ditos engajados, que buscavam se auto classificar como continuadores, nas artes, do movimento de 30. Continuaremos a discutir essa relação mais adiante.

Retornemos a caminhar na trajetória de Amado que, sobre a Academia dos Rebeldes, escreveu:

“Não varremos da literatura os movimentos do passado, não enterramos no esquecimento os autores que eram os alvos prediletos de nossa virulência: Coelho Neto, Alberto de Oliveira e em geral todos os que precederam o modernismo. Mas sem dúvida concorremos de forma decisiva – nós, os Rebeldes, e mais os moços do Arco & Flexa e os do Samba – para afastar as letras baianas da retórica, da oratória balofa, da literatice, para dar-lhe conteúdo nacional e social na reescrita da língua falada pelos brasileiros. Fomos além do xingamento e da molecagem, sentíamo-nos brasileiros e baianos, vivíamos com o povo em intimidade, com ele construimos, jovens e libérrimos nas ruas pobres da Bahia. ⁷³

Ou seja, acreditava que embora não tivessem conseguido afastar da literatura autores pré-modernistas descomprometidos com o “realismo” ou com as classes populares, o que parece questionável, por exemplo, Coelho Neto contribui com a causa abolicionista⁷⁴,

⁷² AMADO, 2012, op.cit.p.32-33.

⁷³ AMADO, ibidem, p.76.

⁷⁴ Disponível

<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=417&sid=94> em: acesso

conseguiram viver entre o povo e confundir-se com ele, bem como sua voz com a voz do povo.

Em Jubiabá, Amado tangencia uma discussão sobre o assunto arte e intelectual ao escrever sobre a composição de sambas feitos pelo Antônio Balduino e a compra da autoria deles pelo personagem Anísio Teixeira. O mesmo comprador se recusa a comprar um ABC também escrito por Balduino sobre a vida de Zumbi dos Palmares. Ao criar uma situação em que ao artista capitalista, comprador de autorias, não interessa uma arte que seja efetiva voz do povo,

“O Gordo decorara logo o ABC e o recitava nas festas acompanhando ao violão. Antônio Balduino procurou aquele poeta que lhe comprava os sambas para ver se ele queria ficar com o ABC. Mas o poeta só quis os dois sambas, disse que o ABC não valia nada, que os versos estavam quebrados e outras coisas que Balduino não entendia. O negro se zangou porque achava o ABC muito bonito e, depois de ter recebido trinta mil-réis pelos dois sambas, disse um bocado de desaforos ao poeta que não reagiu. Com a alma leve Antônio Balduino se retirou e cantou o ABC para Rosenda e Jubiabá que o acharam uma beleza. Jubiabá arranhou com Seu Jerônimo do mercado que o ABC saísse na Biblioteca do Povo (coletânea das melhores poesias sertanejas, trovas populares, histórias, modinhas, recitativos, orações, receitas úteis, anedotas, etc., ao preço de duzentos réis). Saiu junto com a História do boi misterioso e com O caboclo e o recém-nascido e depressa foi decorado pelos estivadores do caís, pelos mestres de saveiros (que o levaram para os cegos das cidades do Recôncavo), pelos malandros da cidade, por todos os negros.”⁷⁵

O poeta estava mais interessado na forma (não valia nada porque os versos estavam quebrados) do que no conteúdo popular. Além de comprar os sambas e apresentá-los como se fossem de sua autoria, ou seja, faz da arte uma mercadoria, não se interessa por aquilo que representa os trabalhadores ou que faça sentido para eles, isso porque

em 01/02/2015.

⁷⁵ AMADO, 1981, op.cit.p.255.

está mais interessado em uma métrica vazia. Porém, o ABC fez muito sucesso entre os populares: o Gordo, Rosenda, Jubiabá e os trabalhadores do porto, malandros e negros da cidade o decoram rapidamente.

Nesse sentido, parece que o autor aponta a existência entre o artista/intelectual de elite, cuja preocupação reside na forma e não no conteúdo; e o artista/intelectual de proveniência popular que também fala de amores e romantismo, porém sua obra é referida a uma realidade social.

O primeiro artista é artificial, comprou os sambas e os apresentou como se fosse de autoria própria “O homem de bengala que adquirira os sambas disse de noite num café do centro da cidade: - Fiz dois sambas formidáveis.”⁷⁶ É um homem que se veste bem e usa bengala, ao que parece como símbolo de aristocracia não como necessidade biológica. O autor parece associar o acessório ao personagem como a um cedro, invocando uma imagem de um homem sábio, que, contudo, representa uma falácia. Trata-se do intelectual erudito, conhece as notações musicais, é capaz de ouvir e transcrever as notas e harmonias: “O homem fez Antônio Balduíno assoviar as músicas e tomou nota num papel cheio de risquinhos. Escreveu as letras.”⁷⁷ Apesar de conhecer teoria musical, é estéril de criação, o que o leva a comprar autorias alheias. Nesse sentido, é possível que Amado estivesse criticando veladamente um grupo de intelectuais que lhe pareciam estéreis, embora bem formados em teoria, excessivamente preocupados com a forma e incapazes assim de uma criação que pudesse ser apreciada pelo povo.

O segundo artista é retratado pelo escritor como aquele que conhece a dura realidade social e se lhe falta teoria, não lhe falta prática. É o artista do povo, nato, que não frequentou cursos ou escola e no entanto, possui o gênio criador. Fez sambas contando a vida de malandragem e histórias de amor, que interessaram o comprador, mas fez também um ABC carregado de conteúdo social, contanto a história de um herói popular e negro.

É como se ao retratar o Balduíno artista, se identificasse com ele, como artista que conhece as mazelas sociais e cujo tema é a realidade social popular, contrariando o outro tipo de intelectual que fazia da arte um negócio. Por outro lado, Baldo precisa vender esses sambas para poder se manter e, nesse processo, de certo modo

⁷⁶AMADO, 1981, op. cit. p. 91.

⁷⁷AMADO, *Ibidem*.p.91.

compactua com a transformação da arte em mercadoria.

Dessa forma, o autor transpassa à obra, através desses personagens, seu sentimento de aversão ao intelectual unicamente preocupado com a forma e descomprometido com aquilo que considera realidade social, a dura realidade vivida pelo povo e que procura trazer para seus livros.

Porque acreditava que o movimento modernista foi uma revolução formal sobretudo, mas ainda muito distante do povo e do contexto histórico que se apresentava, acabou recusando a inclusão nesse movimento literário, desejando uma inserção na conquista pela modernidade a nível sócio político e não literária, que acredita culminar com a chamada “revolução de 30”, mesmo assim sua obra pode ser inserida no movimento literário modernista. Sendo assim, precisamos entender um pouco desse contexto intelectual modernista a fim de prosseguirmos nosso trabalho.

MODERNISMO E ENGAJAMENTO POLÍTICO

Os anos 30 foram considerados o auge do movimento modernista e também a década em que importantes intelectuais brasileiros, tais como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, produziram obras de grande fôlego com a intenção de “pesquisar e interpretar o país”: “Ao lado da ficção, o ensaio histórico sociológico é o desenvolvimento mais interessante do período”.⁷⁸ Para além dessa atmosfera de pesquisa da nação, visando (re) desenhar nossa identidade nacional, havia uma paralela preocupação em buscar respostas e explicações para a realidade do país. Sobre o decênio de 1930, diz Candido:

“Na maré montante da Revolução de Outubro, que encerra a fermentação antioligárquica já referida a literatura e o pensamento se aparelham numa grande arrancada. A prosa, liberta e amadurecida, se desenvolve no romance e no conto, que vivem uma de suas quadras mais ricas. Romance fortemente marcado de neonaturalismo e de inspiração popular visando aos dramas contidos em aspectos característicos do país: decadência da aristocracia rural e formação do proletariado (José Lins do Rêgo); poesia e luta do trabalhador

⁷⁸ CANDIDO, *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967. p.145.

(Jorge Amado e Amado Fontes); êxodo rural, cangaço (José Américo de Almeida, Raquel de Queirós, Graciliano Ramos); vida difícil nas cidades em rápida transformação (Érico Veríssimo). Nesse tipo de romance, o mais característico do período e frequentemente de tendência radical, é marcante a preponderância do problema sobre o personagem. É a sua força e sua fraqueza. ”⁷⁹

Verificou-se no Modernismo da década de 30, entendido como movimento intelectual amplo e não restrito ao âmbito da literatura, o desejo de reforma social, que acabou coincidindo com a inquietação social e ideológica decorrente da crise de 1929.⁸⁰

“Na década de 30, Jorge Amado mudou-se para o Rio e participou ativamente do debate intelectual que levaria os escritores de então ao fascismo, ao catolicismo ou - como foi o caso de Amado - ao comunismo. Conheceu Raquel de Queiroz e por influência desta chegou à militância política...”⁸¹

Uma das respostas encontradas por diversos intelectuais do período para essas características nacionais, tais como formação do proletariado e sua luta, êxodo rural, cangaço, modernidade e vida na cidade e decadência da aristocracia rural, é a explicação advinda do materialismo histórico. Jorge Amado, o escritor de Jubiabá, integrava o grupo de intelectuais que desejavam reformas sociais, que empreenderam uma “ida ao povo”, ou seja, pretendiam entender e alcançar as classes populares com seus escritos.

Imbuídos desse ideal, vários deles, entre eles Jorge Amado, ingressaram no Partido Comunista. Assim, a fonte utilizada em nossa

⁷⁹ Ibidem, p.145.

⁸⁰ Ibidem, p.146.

⁸¹ VIEIRA, Denise Adélia. **A literatura, a foice e o martelo**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal de Juiz de Fora, 2004.2004, p. 42.

pesquisa, Jubiabá, precisa ser observada no interior deste cenário intelectual em que há uma preocupação em entender e interpretar o Brasil e os dramas vivenciados cotidianamente pelos brasileiros. Além disso, há ainda a preocupação do autor em contribuir com a conscientização da classe operária para a causa socialista.

A partir desse breve panorama, é possível perceber que era comum aos modernistas da década de 30 uma preocupação com reformas sociais e que Amado pode ser incluído nesse movimento.

A fim de prosseguirmos buscando na trajetória do autor, passos que nos auxiliem na leitura de nossa fonte, continuemos tentando entender um pouco mais desse grupo social ao qual pertenceu, o Partido Comunista Brasileiro e sua relação com a cultura.

ROMANCES DO POVO E OUTROS ESCRITOS.

Rubim estudou a relação entre o Partido Comunista e a política cultural. Em seu trabalho, apontou as dificuldades em mapear os meios de produção e difusão cultural do partido, devido aos raríssimos momentos de legalidade que o mesmo conseguiu vivenciar.

Não obstante todas essas dificuldades de ordem documental, conseguiu prosseguir com seu intento e identificou diversos periódicos, cujos conteúdos discorriam sobre as condições de vida dos trabalhadores rurais, mas sobretudo urbanos, divulgação do partido comunista e materiais sobre o contexto mundial e história do Brasil. Esse material era distribuído entre os operários visando influenciar na criação de uma vanguarda proletária revolucionária.⁸² Inclusive uma revista criada pelo PCB tinha por programa “despertar” os trabalhadores e fazê-los lutar por seus direitos.

Tal característica, porém, não se restringe ao partido comunista do Brasil, mas trata-se de uma tradicional política no interior do movimento marxista mundial a preocupação histórica com a produção e difusão cultural com o objetivo de instruir os militantes e conquistar as massas trabalhadoras. Essa preocupação pedagógica e cultural remonta a Marx e Engels e, por exemplo, a atuação destes na “Nova Gazeta Renana” durante a revolução de 1848, e foi aprofundada pelos seguidores e partidos comunistas mundiais.

“Se se pode falar em tradições do movimento marxista, sem dúvidas, uma delas é a continuada

⁸² RUBIM, 1986, op. cit. p.3

preocupação dos marxistas com a produção e difusão cultural e seus meios. Como movimento político/ideológico e cultural necessitam os marxistas educar seus militantes, instruir e conquistar as massas trabalhadoras e influenciar a sociedade ao nível político e ideológico/cultural.
 83

A ação política cultural dos partidos comunistas, e com o Partido Comunista Brasileiro não seria diferente, ultrapassava a publicação de uma farta imprensa de jornais, boletins e revistas e alcançava a produção de livros. Com a fundação do PC em 1922, passaram a ser publicados por editoras ligadas ao partido, textos dos teóricos marxistas, textos sobre a URSS (os aspectos positivos ou meramente ilustrativos) e a literatura social internacional e nacional.

“Junto ao afluxo dos textos internacionais, tem-se nos anos 30 a explosão da literatura social brasileira: Raquel de Queiroz com *O quinze* (1930), *João Miguel* (1932) e *Caminho de pedras* (1937); Jorge Amado com *O país do carnaval* (1930), *Cacau* (1933), *Suor* (1934), *Jubiabá* (1935), *Mar Morto* (1936), *Capitães de Areia* (1937); Graciliano Ramos com *Caetés* (1933), *São Bernardo* (1934), *Angústia* (1936), *Vidas Secas* (1938); José Lins do Rego com *Menino de Engenho* (1932), *Doidinho* (1933), *Banguê* (1934), *Moleque Ricardo* (1935), *Usina* (1936) e *Pureza* (1937); Amado Fontes com *Os corumbas* (1933) e Dionélio Machado com *Os ratos entre os mais importantes literariamente*. Entretanto, além destes autores reconhecidos, inúmeros outros, em diversos pontos do país, produziram textos literários de caráter social. (...) Boa parte destes autores estão próximos ou filiados ao PC nestes anos (...)”⁸⁴

⁸³ RUBIM, *ibidem*, p.1.

⁸⁴ *Ibidem*, p.152-153.

Essa preocupação com a produção de livros, além dos periódicos, não estava relacionada somente a um interesse econômico, mas sim como difusora dos ideais comunistas a fim de “conscientizar” a massa trabalhadora para a necessidade do ingresso na luta revolucionária, geralmente sob a tutela do PC.

“Uma das tradições do movimento comunista internacional foi sempre o interesse e a preocupação com a edição de livros, folhetos, etc., sempre realizada simultaneamente com a publicação de seus jornais e revistas. Entre as primeiras medidas da vida de um partido de inspiração marxista está o início de uma atividade editorial e neste sentido, o Partido Comunista, no Brasil, não foi exceção. (...) Astrogildo Pereira, fundador do PC e membro da Comissão Central Executiva, em artigo intitulado “Organização e propaganda”, após se referir as edições que estão sendo feitas, escreve: ‘...constituirá a venda de livros não só uma apreciável fonte de renda para o Partido, como principalmente um dos mais poderosos meios de propaganda e difusão das doutrinas comunistas.’ Desde este momento inicial, portanto, estão delineadas as características básicas da atividade editorial do PC: concepção desta atividade como parte da propaganda do partido e a ela subordinada e prioridade da função ideológica sobre a econômica na atividade editorial.”⁸⁵

Para o Partido Comunista e sua produção cultural, a situação não se modificou com a mudança da “velha” para a “nova” República, e seus jornais permaneceram na ilegalidade: “A repressão do governo Washington Luís impõe, na virada dos anos 20 para a nova década, sérias dificuldades à imprensa do Partido Comunista, o que não se modifica com a subida de Vargas ao poder.”⁸⁶ Assim, parece que, ao contrário do que afirmou Amado, que se auto definia como pertencente a um grupo de sucessores da Revolução de 30, este movimento acabou

⁸⁵ Ibidem, p.141.

⁸⁶ RUBIM, op. cit. p.20.

não promovendo grandes alterações, inclusive até mesmo para o PC, que continuou na ilegalidade. Aliás, sobre as mudanças efetuadas pelo movimento de 1930 que se convencionou, talvez sem motivos, ser chamado de Revolução, escreveu o intelectual Álvaro Moreyra, intelectual ligado ao Partido Comunista:

“O Brasil de antes de 1930 era escrito a lápis. Borrão de um país que, mais tarde, naturalmente, havia de ser corrigido e copiado sem erros, com tinta boa. 1930 fez de borracha. Apagou o borrão. Porém o papel guardou as marcas. Basta um pouco de paciência, é fácilmo ler quase tudo o que estava escrito.”⁸⁷

Ainda sobre a produção cultural do PCB, Rubim afirma que:

“O ano de 1935 é o ponto alto das lutas sociais nesta década. Daí ser o ano que concentra o maior número de jornais e revistas do partido ou influenciadas por ele. Proliferam os periódicos, inclusive os dirigidos às forças armadas.”⁸⁸

Essa informação nos interessa sobremaneira. Se 1935 foi o ano em que ocorreu um aumento da preocupação com periódicos direcionado a diversos grupos sociais, foi também o ano da publicação de Jubiabá, dirigido, ao que parece a operários, mas sobretudo a membros de religiões afro, perseguidas no contexto e também aos próprios “companheiros” políticos, militantes do PCB, como que apontando o potencial revolucionário contido nesta religião.

Com a ditadura implantada em 1937 a atividade editorial e intelectual do PC entrou em crise e várias editoras fecham, retornando em 1942, com a declaração de guerra do Brasil à Alemanha. Em 1944, o PC inaugurou a editora Vitória que

“...buscava, de um lado, estimular a produção cultural e, de outro lado, incentivar a aquisição de determinados livros. A simples existência de uma

⁸⁷ MOREYRA, Álvaro. **O Brasil continua...** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1933. p. 20.

⁸⁸ RUBIM, op. cit. p.26.

editora pode ser fator de desenvolvimento de certa produção cultural, mas a Vitória procura neste campo tomar iniciativas e direcionar este estímulo para a produção de conhecimentos que interesse a editora e o partido, do qual ela é expressão. (...) Nos anos 50, a Editorial Vitória lança a coleção 'Romances do povo', cuja direção é atribuída a Jorge Amado (...). Apesar da direção da coleção ser atribuída a Jorge Amado, existem aparentes divergências entre as opiniões de pessoas entrevistadas a respeito da seleção dos romances e da orientação da coleção. Alberto Passos Guimarães reivindica a decisão da seleção de títulos para direção da editora e do partido, tendo Jorge Amado apenas emprestado o nome e indicado alguns títulos, como também o faziam outras pessoas. Enquanto Jorge Amado, em entrevista anterior, havia falado que a coleção não era muito apreciada pela direção do partido e que ele havia tido muitas '...brigas na direção para poder manter a linha da coleção sem cair no sectarismo, sobretudo sem publicar uma série de romances medíocres sobre 'kolcoz', industrialização e coisas assim que a direção do partido às vezes queria impor. Às vezes porque um fulano qualquer tinha lido... a direção não lia coisa nenhuma, ainda bem.'"⁸⁹

Continuamos propositalmente além do momento de publicação de nossa fonte, em busca de elementos que nos interessam. Primeiramente, convém mencionar a criação desta editora como um aprofundamento da produção cultural visando atingir os trabalhadores, uma forte demonstração da solidez desse projeto visando a proliferação de ideias.

O segundo aspecto que nos interessa nessa citação é a opinião de Amado sobre os romances relacionados aos kolcoz⁹⁰ e outros temas considerados medíocres que o partido pretendia impor para a

⁸⁹ RUBIM, op.cit.p.157-166.

⁹⁰ Fazendas coletivas organizadas na URSS com trabalho desenvolvido de forma cooperativa pelos camponeses. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/k/kolkhoz.htm> acesso em 31/01/2015.

publicação, relacionados ao realismo socialista. Ora, mas de certa maneira, e porque estava subordinado aos ditames do partido, Amado recorreu a esse realismo em Jubiabá com algumas adaptações, como a não presença do partido como fundamental na organização operária, talvez venha daí a escolha pelo contexto narrativo se passar antes da formação do PCB (1922); a protagonismo da história concentrar-se nas aventuras de um herói, considerada uma tradição romântica, entre outros. Por outro lado, como característica do realismo temos a busca por retratar uma situação social áspera, cheia de dificuldades e exploração e a tomada de consciência durante a trajetória do herói.

Teríamos, talvez, um romance misto entre uma estética proveniente do realismo socialista e uma crítica e recusa do autor a esse empobrecimento estético que anda de mãos dadas com a denúncia das poucas leituras efetuadas pela direção, o que era conveniente para uma fuga desses ditames. Por outro lado, e quase que paradoxalmente, o mesmo se mostra bastante contrariado com estéticas que se demonstrassem desconhecedoras da realidade ou dessa realidade que pretendia exibir o PCB.

“O que parece ocorrer é um pequeno descompasso entre o intento e a realização da proposta. Se a direção partidária e talvez a editora queriam a publicação dos textos mais enquadrados nos modelos definidos e determinados pela estética de Zdanov, a contribuição de Jorge Amado, na época stalinista e, por conseguinte impossibilitado de ter uma divergência político-ideológica com a linha do realismo socialista, certamente se deu ao nível especificamente literário, sugerindo títulos nos quais ele reconhecesse qualidade, fossem ou não do realismo socialista. Assim ao lado de romances anteriores a esta corrente estética, portanto não atingidos por ela, aparecem diversos romances de autores significativos da literatura internacional que, apesar de experimentarem a influência do realismo socialista, conseguem, malgrado isto, manter certa qualidade literária não se reduzindo aos modelos preconizados por ela.”⁹¹

⁹¹ RUBIM, op.cit.p.166.

Por fim, teríamos uma semelhança, coincidente ou não, entre a nomeação desses romances publicados pelo PCB, através da editora Vitória, *Romances do povo*, e a coleção onde, no romance, Balduino conseguiu publicar seu ABC, através da intermediação do pai de santo Jubiabá, *Biblioteca do povo*. Essa similitude, separada por quase uma década, aponta que, apesar de sua consolidação ocorrer somente na década de 40, já era um assunto discutido essa publicação sistemática de livros que pudessem contribuir com a “conscientização” da classe trabalhadora. Por outro lado, indica que o objetivo da coleção publicada no interior da narrativa tinha a mesma intenção, bem como o ABC produzido pelo Baldo e, por extensão, o próprio romance. Nesse sentido, podemos entender como uma metalinguagem, coroada pela última página do livro, excluída do sumário, a seguinte menção em forma de versos:

“Este é o ABC de Antônio Balduino
 Negro Valente e brigão
 Desordeiro sem pureza
 mas bom de coração.
 Conquistador de natureza
 furtou mulata bonita
 brigou com muito patrão

 morreu de morte matada
 mas ferido a traição”⁹²

Como se fosse uma lápide que fecha o fim do romance, se apresenta, ante o leitor: “Este é o Abc de Antônio Balduino” e após alguns adjetivos seguem-se muitas reticências o que, de acordo com a norma gramatical poderiam indicar desde uma citação que não foi escrita por completo, seria o decorrer do romance, ou ainda uma ideia que se prolonga e convida o leitor a terminá-la. Voltaremos a esse trecho mais tarde. O que interessa por enquanto é perceber como a obra se apresenta como o convite para o engajamento, para a conscientização política, mas de uma maneira inusitada: trata da situação do negro no pós-abolição, apresentando a luta de classes como a solução, bem como a solução para a perseguição religiosa. No entanto, essa religiosidade de matriz africana, que poderia ser considerada alienadora para o

⁹² AMADO, 1981, op.cit.p.331.

materialismo tradicional, serve como combustível, auxilia no processo de tomada de consciência, talvez como tutela na ausência do partido, talvez como ingrediente mágico fornecedor de força para a luta. Retornaremos depois a esse desfecho.

EDUCAÇÃO INFORMAL ENTRE A CÉLULA E A CAMARINHA

Tanto a imprensa quanto a literatura, ambas ligadas ao PC, de alguma forma buscavam “atingir o grande público” e consolidar aquilo que consideravam educação política do povo. Porém, não era apenas em jornais e livros que o PCB possuía ações culturais. Para se ter uma noção do amplo leque que abrangia a política cultural do PCB é importante saber que esse leque se estendia também nas artes plásticas, música, cinema, festivais, palestras e atividades ligadas à alfabetização.

“Uma das práticas mais tradicionais e mais constantes entre as realizadas pelo partido são as palestras. Em 1927, o Bloco Operário, espécie de frente organizada pelo PC, fez, 232 conferências para operários (...) ainda que majoritariamente voltadas para assuntos nitidamente políticos ou ideológicos, não deixam de contemplar temas os mais diversos.”⁹³

É importante notar que os temas poderiam ser variados, não sendo restritos aos temas políticos. Essa estratégia fazia parte de um projeto educativo e conscientizador mais amplo. E não apenas os operários filiados ao partido eram foco das atenções político/culturais/educativas.

“Para a atuação do PC entre os operários não filiados ao partido, já nos anos 20, foram organizados os Centros de Cultura Proletária, entidades de caráter político e cultural. Na década seguinte, através da Aliança Nacional Libertadora- ANL, estruturam-se a Liga de Defesa

⁹³ RUBIM, op.cit.p.168-196.

da Cultura Popular e o Clube de Cultura Moderna – CCM. O Clube reúne intelectuais de esquerda, comunistas ou não, edita a revista Movimento e realiza a primeira exposição de arte social no Brasil, organizada por Aníbal Machado. (...) Participam do Clube e da revista intelectuais como Miguel Costa Filho, Jorge Amado, Santa Rosa, Febus Gikovate, Paschoal Leme, Flávio Poppe, José Lins do Rego, Américo Leite, entre outros e suas orientações políticas são balizadas pela ANL, frente de forte participação comunista. Na década de 40 o PC mantém essa tradição e cria novas entidades culturais.”⁹⁴

Dessa maneira, não apenas os operários não filiados, mas também intelectuais eram convidados a participarem desses núcleos de cultura, obviamente visando uma expansão da chamada arte social, ressaltando a necessidade da arte engajada, nesse contexto internacional de crise econômica, e fortalecimento do fascismo.

“O Partido Comunista mantém vinculações internacionais, seja com outros partidos comunistas, seja com os países do socialismo existente ou com os movimentos sócio-políticos e culturais internacionais controlados pelos comunistas. Todas estas relações internacionais vão permitir e possibilitar uma variada gama de formas de intercâmbio, com graus diferenciados de interesse cultural, que vão desde eventos circunscritos a esta área até relações de caráter nitidamente político. Esta variada gama de formas de intercâmbio pode ser agrupada em diversas modalidades de relacionamento cultural. Em primeiro lugar, tem-se a divulgação de trabalhos, que interessa bastante os militantes intelectuais. A tradução de livros e textos faz parte desta modalidade. Neste caso os trabalhos de militantes comunistas têm sua tradução e difusão facilitados devido não só as suas qualidades, mas a razões político-ideológicas ou a contatos estabelecidos com maior facilidade. Não é por acaso que ao

⁹⁴ Ibidem, p.201.

lado dos clássicos da literatura brasileira, estão, entre os autores traduzidos para o russo, diversos escritores ligados ao PC, como: Jorge Amado, especialmente; Alina Paim; Dalcídio Jurandir; Dias Gomes; Graciliano Ramos; Afonso Schimidt etc.”⁹⁵

Essa política de intercâmbio cultural, além de possibilitar uma troca de experiências, auxiliou a difusão de diversos livros, através da tradução para outras línguas, como ocorreu com livros de Jorge Amado. Nesses intercâmbios, que incluíam reuniões e congressos culturais, Amado era presença certa.⁹⁶

Por fim, o movimento comunista internacional também organizava escolas de partido, “onde os militantes desenvolviam sua formação política e ideológica” e que se estruturavam “como um sistema de formação que compreendia escolas preparatórias, intermediárias e superiores”.⁹⁷ No Brasil, apesar de se intensificarem na década de 50, desde a década de 20 o PC procurou seguir essa tradição e com esse objetivo, foram realizados cursos para militantes e trabalhadores;

“Por decisão da Comissão Geral Executiva, até o final de 1925, o partido abriu cursos de teoria marxista e 'organizou 30 semanas de estudos partidários, com 240 aulas, para 1440 alunos.' (...) Estes cursos elementares, tratavam de 'teoria revolucionária' e dos 'problemas do imperialismo' sempre relacionados aos problemas concretos e atuais, utilizando-se exemplos, inclusive das lutas revolucionárias do Brasil”⁹⁸

Mesmo com a perseguição política nos anos 30, funcionaram muitas escolas do partido. Interessante notar uma característica comum entre essas escolas e as iniciações religiosas ocorridas nos terreiros, o confinamento:

“Durante os anos 30, apesar da repressão e da

⁹⁵ RUBIM, op. cit. p.224.

⁹⁶ Ibidem, p.225.

⁹⁷ Ibidem, p.228.

⁹⁸ Ibidem, p.229.

perseguição ao PC, funcionam, em determinados períodos, às vezes longos, escolas do partido. José Praxedes, sapateiro e um dos responsáveis da insurreição comunista de 1935, em Natal, por exemplo, afirma ter passado no segundo semestre de 1933 por uma escola partidária em São Paulo. Diz ele: 'O curso durou seis meses. Nós passamos um mês e meio nessa casa e depois tivemos que mudar de local porque a polícia estava em cima'⁹⁹

Entre os conteúdos desses cursos incluíam-se estudos da estrutura partidária, economia política e econômica, filosofia e aspectos práticos de revolucionários, como a fabricação de coquetéis Molotov, seguindo sempre a cartilha soviética. Em alguns casos, havia a possibilidade de uma complementação em cursos na URSS. Significativo ainda observar, a respeito da organização estrutural de tais cursos;

“Articulados diretamente com esta comissão, as escolas funcionavam em casas alugadas ou adquiridas com esta finalidade. As várias turmas eram, em períodos diferentes, literalmente confinadas nestes locais, durante a vigência do curso. Para o bom andamento das escolas eram eleitos, entre os participantes do curso, comissões de alimentação, de higiene e segurança. As turmas normalmente eram bastante heterogêneas, reunindo desde intelectuais a trabalhadores quase analfabetos.”¹⁰⁰

Dessa maneira, é possível constatar uma similitude inesperada em termos estruturais e de ausência de contato com o mundo externo com rituais de iniciação ocorridos no terreiro, de internação na camarinha, desde oboris, até feitura de santo. Em ambos os casos, observamos outra forma de educação, diversa daquela encontrada na escola tradicional, disciplinadora e criada à luz da produção em série.

⁹⁹ Idem, p.230.

¹⁰⁰ RUBIM, op. cit. p.233.

ORIXÁS NO COMITÊ CENTRAL.

Com relação aos grupos sociais que influenciaram sobremaneira Amado na construção de sua obra, estão o fato de ter exercido o cargo de Ogã no Candomblé e o pertencimento ao Partido Comunista Brasileiro, ofícios que, à primeira vista poderiam ser considerados incompatíveis; por princípio, o Partido Comunista subordina-se ao materialismo histórico, que, por definição, acredita que as condições materiais de existência determinam os rumos da história. Segundo essa concepção de mundo, não haveria espaço para o mundo mágico e espiritual do Candomblé que, como outras religiões, pertenceria a uma ideologia alienadora, presente no mundo das ideias.

Contudo, sabemos que na prática da existência, os sujeitos são mais complexos que essas reduções provenientes da lógica cartesiana e Amado conseguiu reunir em sua pessoa essas características aparentemente dissonantes que, contudo, na prática não são tão opostas assim. Parecia óbvia a relação para Amado, entre o Candomblé, uma religião proveniente de povos outrora subordinados, e que permaneceu por séculos e continua sendo uma religiosidade marginalizada, e um partido que se arvorava defensor dos oprimidos.

O histórico de vida de Amado exprime esse duplo comprometimento, com a ideologia comunista e com a religiosidade candomblecista: eleito deputado pelo Partido Comunista Brasileiro em dezembro de 1945, foi constituinte e responsável pela emenda que se transformou no artigo 141, 7º parágrafo que estabelecia a liberdade religiosa.

Em seu texto de memórias, afirma como ainda jovem teve contato com as injustiças e intolerâncias religiosas das quais eram alvo as religiosidades afro e seus praticantes e, desde então, decidiu se tornar “soldado” que combatia a favor do povo de santo:

“Menino de quatorze anos comecei a trabalhar em jornal, a frequentar os terreiros, as feiras, os mercados, o cais dos saveiros, logo me alistei soldado na luta travada pelo povo dos Candomblés contra a discriminação religiosa, a perseguição aos orixás, a violência desencadeada contra pais e mães de santo, iaôs, ekedes, ogans, babalaôs, obás. Não vou me demorar no que me foi dado ver, os lugares sagrados invadidos e destruídos, ialorixás e babalorixás presos, espancados, humilhados (...) Tais misérias e a

grandeza da Bahia são a matéria-prima de meus romances, que os leia quem quiser saber como as coisas se passaram. ”¹⁰¹

Assim, parecia lógico e não incongruente que, aqueles que afirmavam lutar pelo povo e pelos oprimidos, incluísse nesse grupo a luta em defesa dos candomblecistas.

Com relação à conquista da emenda constitucional, afirma a dificuldade encontrada nessa tarefa:

“A emenda da liberdade religiosa custou-me trabalho e astúcia. A astúcia de não colocar o assunto diante da bancada ou em reunião do Bureau Político, de levá-lo diretamente a Prestes, chefe incontestado, talvez por isso mesmo menos sectário, mais aberto que os outros dirigentes. Aproveitei a vinda ao Rio de Giocondo, figura respeitada (...) para em sua companhia ir conversar com Prestes. Familiar do problema, Giocondo o expôs em todos os detalhes, chamando a atenção do secretário-geral para os dividendos que o Partido poderia obter junto ao povo se tomasse a si a defesa das religiões populares, assim conseguimos o aval do dirigente máximo para a emenda. Se eu a houvesse levado à bancada ou ao conjunto da direção, jamais teria obtido autorização para apresentá-la: sendo a religião o ópio do povo, droga ainda pior era o Candomblé, barbaria primitiva, incompatível com o socialismo, nossa meta. Quanto a mim, na opinião de vários camaradas, escritor imoral, não passava de pequeno-burguês portador de sérios desvios ideológicos. Armado com o aval do Cavaleiro da Esperança, comecei por recusar as assinaturas dos componentes da bancada, nem sequer Prestes, senador pelo Distrito Federal, a assinou. De comunista apenas eu, mais fácil fazê-la tramitar como projeto de intelectual conhecido, ligado às seitas afro-brasileiras, bem visto apesar de comuna. Fosse da bancada, a emenda nasceria morta”¹⁰²

¹⁰¹ AMADO, 2012, op.cit.p. 66-67.

¹⁰² *Ibidem*, p.67.

O trecho acima é significativo primeiro porque evidencia o não sectarismo, muito pelo contrário, a maleabilidade que Jorge Amado possuía, o que tornava possível ser o que chamamos de “ogã do partido”. O exemplo do ponto de vista de Giocondo sobre a questão mostra como alguns integrantes mais “ilustrados” do Partido veriam essa manobra como forma de ganhar, seduzir o povo. Por outro lado, evidencia o que o grosso das fileiras do Partido considerava sobre religiões, o ópio do povo, instrumento de alienação, mais ainda o Candomblé, considerado uma religião primitiva de acordo com a racionalidade daqueles que se consideram porta-vozes populares, mas que carregam consigo os preconceitos da cultura hegemônica ocidental. Finalmente, Amado teve a sensibilidade política de perceber que não poderia ter a assinatura de muitos comunistas para que a emenda fosse aprovada.

Condizente com essa política de comunista e defensor das religiões afro-brasileiras, em visita a Cuba, no ano de 1986, discorreu sobre a proximidade identitária entre Brasil e Cuba, já que ambos com história de escravidão negra. E aconselhou o líder cubano Fidel Castro um intercâmbio religioso entre a Santería cubana e o Candomblé brasileiro:

“Constato com prazer a existência em Cuba de uma abertura religiosa, padres brasileiros são esperados em Havana, e a santeria já não é perseguida e condenada por bárbara e contrarrevolucionária. Por que não iniciar então um intercâmbio entre o Candomblé e a santeria, ambos de origem iorubá, são idênticos os deuses da Bahia e os de Santiago de Cuba. Se vão chegar sacerdotes católicos para dizer missas nas igrejas da ilha, por que não trazer a Havana, para a festa de Xangô, as ialorixás: Stella de Oxóssi, Olga de Alaketu, Creusa do Gantois? Por que não enviar aos terreiros da Bahia para a festa de Yemanjá, no Dois de fevereiro, os babalorixás cubanos? Ou será que as religiões populares, desembarcadas dos navios negreiros, valem menos para os barbudos do que a Igreja de Cristo aportada nas caravelas de Colombo?

Solto na sala do Comitê Central os orixás para a reflexão de Fidel Castro naqueles dias em fase de abertura do regime farto de problemas, com eles se defronta o

visitante em cada esquina de Havana. ¹⁰³”

Amado sublinhou que o Candomblé, bem como a Santería cubana eram ambas religiões criadas por povos oprimidos e que mereciam espaço já que estava ocorrendo uma abertura ao catolicismo, religião tradicional e trazida pelos colonizadores, por que não abrir espaço para essas religiosidades criadas nas colônias por escravos e continuadas por pessoas perseguidas? “Soltando” os orixás na sala do Comitê Central do PC Cubano, Amado explica o retrato de sua própria vida, e mais, que não há oposição entre religiões afro-americanas e a ideologia comunista; para ele a relação é óbvia e consonante. Tentaremos observar, no próximo capítulo, como essa trajetória é desenvolvida na narrativa escolhida.

O POVO E SUAS VOZES OU EMUDECIMENTOS

Comentamos atrás sobre disputas e recusas relacionadas aos temas “povo” e “modernismo”. Vimos também, como era comum a negação, entre intelectuais do partido, a filiação ao movimento modernista, visto como alienado e proveniente de uma burguesia. Por outro lado, vimos como era comum a tentativa de filiar-se ao movimento de 1930, visto como algo realmente moderno e novo;

“Como os anteriores, Leôncio Basbaum também atribui ao modernismo um avanço da forma e indo além fala numa 'tentativa de libertação da influência francesa, ou melhor, um passo no sentido da criação de uma literatura nacional brasileira'. A 'tentativa audaciosa' fracassa em consequência da situação cultural do povo, segundo o autor. Além disso, acrescenta Leôncio Basbaum, '...faltava a essa nova forma um novo conteúdo: o povo continuava ausente'. Daí que o modernismo nas letras se resumiu a 'uma sacudidela no mofo' ao 'escrever como se fala', 'ao desprezo pelo convencional, pela gramática', etc. e como literatura acadêmica então em vigência, '...permaneceu do mesmo modo alheio à vida real.' ”

¹⁰³ AMADO, 2012, op. cit. p.189-190.

Somente a partir de 1930, 'quando o povo revelou pela força sua existência', foi que este quadro se modificou e 'a literatura tomou um novo rumo mais realista'.¹⁰⁴

A partir do trecho é possível perceber a crença em uma mudança profunda a partir de 30, com a com o povo “revelando-se pela força” e com a literatura passando a ser mais realista.

No início da década de 30, passa a dominar na URSS, o realismo socialista como estética oficial não apenas no interior da URSS, mas também como política oficial para todos os partidos submetidos à URSS pelo mundo. É o caso do Brasil. Essa estética atingiu sua radicalidade por Máximo Gorki e Andrei Zhdnov. Toda arte que fugia do realismo era atacada como burguesa e alienadora. Segundo o “zhdanovismo”, estética e política deveriam, obrigatoriamente, andarem juntas, do contrário seriam cúmplices da dominação burguesa, arte comercial, etc. Dessa maneira, estava cindida a relação entre vanguardas artísticas e socialismo de proveniência ou influência soviética.

Essa estética estava submetida ao partidarismo e uma concepção de existência de duas culturas, uma “cultura e a ciência proletárias ou socialistas ou soviéticas e de outro lado, a cultura e a ciência burguesas, sempre referidas como degeneradas e decadentes.”¹⁰⁵ A cultura proletária entendida como a produzida pelo partido, “representante oficial do povo” e não pelo povo propriamente.

Sobre a opinião de Jorge Amado sobre o assunto, escreve Rubim, tomando as palavras do próprio Amado:

“Jorge Amado, em discurso proferido em 1945, diz: "O PC do Brasil pode se orgulhar de ter sido nos últimos 15 anos (...) o melhor apoio e incentivo dos escritores e artistas" e continua textualmente: "Nunca, jamais o partido deixou de jogar todo o peso da sua influência para apoiar, sem sectarismos partidários, a literatura e arte modernas do Brasil". Pouco depois, ele complementa: "As formas caducas de arte, o academicismo retrógrado, jamais encontraram no

¹⁰⁴ RUBIM, 1986, op. cit. p.292.

¹⁰⁵ RUBIM, **Os comunistas e a questão da cultura contemporânea**. São Paulo XII Anpocs, 1988. p.2.

nosso partido senão combate. Ao contrário, a arte moderna: jogamos na batalha pela sua vitória porque sabíamos, os comunistas, que esta era uma batalha nossa, uma batalha também contra o fascismo.”¹⁰⁶

Porém, a radicalidade com a qual os comunistas do PCB recusam a arte não submetida ao realismo socialista tem proximidades com a crítica nazista da chamada "arte degenerada"¹⁰⁷.

“Mesmo a renovação formal ensejada principalmente pela literatura e pintura dos anos 30 apresenta um sentido similar ao desejado pelos comunistas. E é este caminho que deve continuar a ser seguido. Jorge Amado em seu discurso sugere que a literatura "moderna" deve desenvolver uma 'pesquisa técnica e formal, procurando colocar o conteúdo da nossa arte numa forma simples e pura, mais próximo e acessível à grande massa ávida de cultura'. Mas a pesquisa e experimentação formal em outras direções e com outros objetivos, já naquele momento de pós-guerra são criticados tanto por Pedro Pomar, quanto por Jorge Amado. Pedro Pomar se coloca contra os "aleijões propositados" e as "deformações intencionais" e Jorge Amado critica o "extremo pequeno-burguês de deformação" e "certas experiências puramente formais e perigosas..." Os germes do futuro rompimento entre PC e arte brasileira contemporânea estavam assim presentes nos discursos de ambos, porta-vozes do partido no meio intelectual.”¹⁰⁸

Dessa maneira, a arte passa a ser submetida a um patrulhamento ideológico que encerra um maniqueísmo redutor, pelo qual a arte é considerada “realista” ou “deformada”, útil e popular ou atenta apenas à

¹⁰⁶ RUBIM, *ibidem*, p.12.

¹⁰⁷ RUBIM, 1988, p.7.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.13.

forma e então seria um atraso para o povo. Decca denunciou essa concepção deturpada de marxismo que acaba dividindo a sociedade em bons e maus;

“Iniciou-se um lento processo de crítica a uma dada concepção de marxismo, profundamente descarnada, que permanecia sempre nos limites de suas abstrações. Tal vertente teórica totalizava em abstrações as classes sociais e via na instituição do social, menos a diferença dessas classes e mais a similaridade delas em suas oposições. Na abstração, pela homogeneização do conceito de classe, as contradições se achavam mais próximas do critério de oposição de bons e maus do que no efetivo reconhecimento das práxis diferenciadas na instituição de uma sociedade histórica.”¹⁰⁹

Vale dizer que o que é considerado arte popular não é a arte feita pelo povo, mas por pessoas que se auto nomeiam representantes dele. Dessa maneira, o povo continua sendo silenciado pelos donos do poder e também por aqueles que se dizem seus defensores, estes porque acham necessário tutelá-lo.

Para além da arte, Decca denuncia o silêncio produzido na memória histórica para o qual contribuem não apenas os vencedores, mas às vezes até por aqueles intelectuais que se arvoram como defensores do discurso popular.

“Assim, desconsiderou-se que nas lutas políticas do período, a ordem dos vencidos possuía registros diferenciados e que, inclusive, os discursos acadêmicos, atendendo a demandas específicas de poder, silenciavam, indiretamente, também, o eco das experiências proletárias: os setores intelectuais traumatizados pelos acontecimentos de 64 produziram discursos diferenciados, cujas estratégias embora atendessem às resistências exigidas pela luta política, impediu, no decorrer de boa parte desses quinze anos, a emergência de vozes a muito tempo emudecidas na história.”¹¹⁰

¹⁰⁹ DECCA, Edgar de. **O silêncio dos vencidos**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.34.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.32.

Foi o que ocorreu no contexto que culminou com a chamada “revolução” de 30, um momento de extremo pipocar de movimentos populares, manifestando-se em busca de melhores condições de vida de maneira fragmentária e independente. E, no entanto, o que acabou permanecendo na memória histórica foi o fato histórico que encarnou o moderno e o revolucionário, calando as classes populares que vinham se organizando até então.

Decca aponta a revolução de trinta como um movimento construído, inclusive o termo “revolução” foi apropriado como estratégia de dominação, sem representar de fato mudanças estruturais no país. Essa construção do discurso vencedor pretendeu forjar um evento homogeneizador, no qual o movimento de trinta figura como um fato isolado, um marco divisório da história do Brasil e apresentado como unitário e não contempla os diversos movimentos ocorridos exigindo mudanças. A partir desse marco, teríamos de um lado o passado como domínio oligárquico e atrasado e de outro, uma modernidade, unicidade entre os grupos formadores da nação, industrialização e projetos para o futuro. O discurso criado e repisado por historiadores fez desaparecer o percurso das classes em conflito, bem como as histórias dos movimentos sociais que precederam esse marco.

“Como discurso do exercício de poder, revolução de trinta oculta o percurso das classes sociais em conflito não apenas anulando a existência de determinados agentes, mas, principalmente, definindo enfaticamente o lugar da história para todos os agentes sociais. (...) o termo revolução realiza essa operação no nível do discurso do poder ao ocultar o processo da luta de classes e ao generalizar para o conjunto do social a própria origem desse poder, a partir de um marco válido para todos – a revolução de trinta. (...) a ideia da revolução de trinta refaz a história do Brasil como se tudo acabasse e se criasse a partir de um único marco. Nessa memória histórica sobrelevam-se apenas alguns agentes sociais ao passo que outros são de uma vez por todas suprimidos, não se tornando estranho, tanto para a ótica do poder constituído nos anos trinta, como para a historiografia, a inexistência da ação política dos

dominados durante esse período histórico.”¹¹¹

Sem contar os movimentos sociais ocorridos na República Velha e que preconizaram e evidenciaram a necessidade de mudanças na estrutura política e social do país, no ano de 1928 figuravam, no cenário político nacional, diversas propostas de revolução, porém giravam em torno da modalidade democrático burguesa.

Até mesmo o Partido Republicano Paulista (PRP) utilizava o termo revolução em seus periódicos. No entanto, os projetos de revolução, embora distintos, tinham em comum a oligarquia como inimiga e a polarização na liderança de Luís Carlos Prestes, bem como os integrantes do movimento tenentista foram elegidos como os “revolucionários”. Na disputa eleitoral, o Partido Democrático (PD) “incorpora o temático da revolução, sem contudo assumi-la”. Ficar ao lado da revolução era uma maneira de ganhar força e ao mesmo tempo restringir a participação da classe popular¹¹².

“A diferença entre algumas propostas dos 'revolucionários', como aquelas já citadas de Prestes e a de Maurício de Lacerda, e a do Partido Democrático, é que para os primeiros, o proletariado pertencia ao bloco de classes da revolução, ao passo que para o PD o eixo da revolução passava por fora da classe operária.”¹¹³

Em 1928, a classe operária constituía um fator incômodo; para o Partido Republicano representava uma pressão em crescente mobilização e organização; para o movimento de oposição, a presença mobilizadora dos operários exigia ao menos propostas que apontassem para o reconhecimento dessa classe na política.

“Havia, entretanto, algo em comum entre essas diversas propostas de revolução. Tanto aquelas que aceitavam a classe operária como um novo interlocutor político, quanto as que deprimiam sua participação na luta, visavam, fundamentalmente, cortar desde o início a viabilidade de uma

¹¹¹ DECCA, op.cit.p.75-76.

¹¹² Ibidem, p.79-88.

¹¹³ Ibidem, p.90.

proposta de revolução capaz de alterar radicalmente as regras do jogo. Enfim, não havia possibilidade de encaminhar a luta política sem levar em conta a presença operária, e no entanto, “ganhar” a classe operária para o terreno das oposições significava, fundamentalmente, esvaziar a cada passo a generalização de sua proposta política.”¹¹⁴

Na imprensa progressista, como o jornal “O combate”, a classe operária figura como aliada na luta revolucionária e não como classe revolucionária. Até mesmo no interior da esquerda, o potencial revolucionário da classe operária estava condicionado à sua participação na agremiação do Bloco Operário Camponês (BOC), ou perdia seu caráter revolucionário¹¹⁵. Assim, para que a classe operária pudesse participar da política, ela devia ser necessariamente tutelada pelo BOC, sem essa agremiação os operários não estariam aptos para a participação política. Note-se aqui o reforço do silêncio dado não somente pelas classes dominantes, mas também pelo partido/agremiação pretensamente revolucionários. Tal política se tornava condizente com o seguinte documento do PCB:

“Assim sendo, o Partido Comunista do Brasil, constituído pela vanguarda consciente do proletariado deste país, não podia deixar de participar nas próximas eleições de fevereiro. Os interesses e aspirações do Partido Comunista não são diversos dos interesses e das aspirações do proletariado em geral. Pelo contrário, o Partido Comunista é o único partido operário que verdadeiramente representa os reais interesses e as aspirações totais da classe operária.”¹¹⁶

Além disso, condizente com as diretrizes do PCB quanto ao caráter da revolução a ser realizada no Brasil, o BOC também defendia uma revolução democrático burguesa porque, segundo algumas teorias que regiam o partido, as forças produtivas ainda não haviam sido “liberadas”, ou seja, seguiam as amarras de uma oligarquia rural. Por

¹¹⁴ *Ibidem*, p.91.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.93-94.

¹¹⁶ CARONE, Edgar. **O PCB (1922 a 1943)**. São Paulo: Difel, 1982. vol 1. p.65.

isso, antes de iniciar uma luta pelo socialismo, era necessário lutar pela revolução democrático burguesa, anti-imperialista, anti-latifundiária e que privilegiasse a burguesia nacional;

“A leitura de revolução do BOC possibilitou a qualificação da luta antioligárquica como luta contra o domínio dos grandes proprietários de terra, satisfazendo nessa medida amplos setores da sociedade que viam no Partido Republicano o representante, por excelência, dos 'latifúndios'. Produziu, como nenhuma outra proposta de revolução, os 'revolucionários' como sujeito político capaz de levar a cabo a luta contra o domínio dos grandes proprietários. Qualificou o conjunto da luta política do período de 1928 como uma aliança de classes para a criação do espaço nacional na etapa do imperialismo. Por último, deu o acabamento completo à revolução contra o fantasma da oligarquia, qualificando-a como uma oposição ao feudalismo e ao inimigo estrangeiro (grande capital), banindo do cenário da luta de classes, pela 'debilidade' da burguesia industrial, o conflito fundamental entre o capital e o trabalho. ”

Porém,

“...progressivamente, a prática política da classe operária, em 1928, explicitou para os outros setores da sociedade uma possibilidade de revolução cujo alcance ia muito além da genérica luta antioligárquica. Não é por mero acaso que a memória histórica da revolução de trinta, constituída fundamentalmente, sobre a luta contra o fantasma da oligarquia, deixa divisar aos poucos a construção de um outro inimigo, o comunismo. ”¹¹⁷

Assim, o BOC não pôde sustentar por muito tempo os limites restritos da ação do operariado e passou a se tornar um incômodo tanto para o Partido Republicano quanto para as forças de oposição. A memória da Revolução de 30 ocultou a existência das classes sociais, da

¹¹⁷ DECCA, op.cit.p.103-105.

luta entre capital e trabalho, e silenciou a classe operária, importante agente histórico nesse processo, sem a qual provavelmente os grupos envolvidos não teriam sido vitoriosos no fim do poder oligárquico.

“Nesse sentido, as análises que julgam as classes sociais, principalmente o proletariado e a burguesia industrial por não terem produzido a revolução de trinta, cometem equívocos irreparáveis. Por um lado, aceitando a revolução de trinta como um 'fato', quando esta é a produção da memória histórica de um processo político e ideia central do sistema de poder organizado pelos vencedores da luta. Por outro, desconhecendo como o movimento operário, representado pelo Bloco Operário e Camponês, ao contribuir para a construção de uma ideia de revolução antioligárquica, solidificou também a própria memória histórica, anulando a classe operária como agente daquela revolução. Por último, desconhecendo que a burguesia industrial não poderia ter produzido a revolução de trinta, pois na luta política do período a construção da ideia de revolução passava fora dessa fração de classe.”¹¹⁸

Nessa memória construída e para a qual o próprio BOC contribuiu, a revolução de trinta, caracterizada como fato, e, portanto, diluída de todo seu movimento predecessor, foi tornada marco da história nacional, que separou atraso de modernidade, o velho e o novo, agro exportação e industrialização.

No interior do BOC a defesa da revolução democrático-burguesa estava apoiada nas ideias leninistas que apontavam para o principal problema de exploração capitalista estava centrado na exploração imperialista de um país para outro e menos na extração interna da mais-valia, por isso a luta deveria ter por foco o “inimigo” imperialista e oligárquico, e não a burguesia¹¹⁹.

“Portanto, na proposta de revolução democrático-burguesa, a industrialização transforma-se na questão estratégia, uma vez que apenas com a

¹¹⁸ Ibidem, p.109.

¹¹⁹ DECCA, p.115-118.

constituição do mercado interior do capitalismo pela destruição das 'velhas superestruturas' pode o capital se transformar numa potência social pelo livre desenvolvimento das forças produtivas. Por isso mesmo, Lenin acentuava o duplo caráter que essa revolução burguesa poderia assumir. Como proposta política de encaminhamento da revolução agrária, através da aliança operário-camponesa, ela cumpriria mais rapidamente a 'missão histórica' do capitalismo, quebrando os laços feudais do campo, intensificando ao mesmo tempo a divisão social do trabalho e desenvolvendo o mercado interior do capitalismo. Como contrarrevolução, isto é, como derrota do programa operário e camponês, tal encaminhamento se daria pela reacomodação das 'velhas superestruturas' e a transformação da agricultura para o capitalismo se daria lentamente com sérios riscos para o programa socialista, já que tal processo significaria um atraso no próprio desenvolvimento do mercado interior.”¹²⁰

Para o BOC, a aliança pela revolução democrático-burguesa era estratégica, pois precisaria de aliados para destruir as oligarquias, o grande capital industrial e o imperialismo representado pelo capital financeiro, em suma, contra o monopólio do capital e do Estado. Por outro lado, o Partido Democrático, com bases rurais, defendia o agrarismo contra o artificialismo da luta de classes criado pelas grandes indústrias.

Romper com os monopólios e “defender” a nação contra o abuso do capital externo, essas eram as duas principais bandeiras dos diversos grupos de oposição ao Partido Republicano Paulista (PRP) no final da década de 20 e início de 30.

No cenário de 1928, havia no Brasil uma indústria que era beneficiada pelo capital proveniente da economia cafeeira. Porém, ao contrário do que pregavam alguns teóricos da revolução democrático-burguesa, essa burguesia industrial não era frágil, pelo contrário, aliada ao capital agrário, possuía um projeto baseado em uma industrialização positiva para toda a nação. Para a efetivação desse projeto, considera importante a eliminação de qualquer organização da classe operária.

Somente o BOC referia-se a propostas específicas para cada

¹²⁰ Ibidem, p.119.

grupo social, os demais grupos se referiam sempre em torno da nação ou do povo, dando a aparência de que poderia haver um projeto único para o país.

“...durante um determinado período as inúmeras propostas políticas jogaram a favor do BOC -um partido que buscava canais para a institucionalização da prática política da classe operária- já que, como foi dito, limitar a ação dessa classe no nível de um partido eleitoral significava cortar, também, a passagem de uma outra proposta de revolução – a revolução-democrático-burguesa. Neste ponto, oposição e governo estavam de acordo: deviam-se abrir as brechas para que o BOC conseguisse ampliar o seu nível de ação sobre a classe operária, para melhor emparedá-la nos limites da luta parlamentar. Paradoxalmente, colocando-se em campos opostos de luta, governo e oposição apostavam numa única questão: impedir a passagem da revolução democrático-burguesa anunciada, em 1928, pelo Partido Comunista, o que em última instância significava delimitar ao máximo o seu campo de ação.”¹²¹

A aceitação (ou a aparente aceitação) da classe operária no jogo político parlamentar ocorreu a fim de reprimir qualquer potencial revolucionário, tão caro ao contexto. Assim, ao aceitar participar da jogada parlamentar, o BOC perdeu a chance de exigir mudanças mais profundas para a classe trabalhadora, naquele momento, bastante mobilizada. Por outro lado, essa organização legal da classe operária exigiu que a burguesia se reorganizasse. Não demorou para a burguesia industrial acometer contra a organização operária, denunciando nela pretensos “elementos estranhos ao proletariado”¹²²

Embora aparentemente opostos, a burguesia era aliada do capital agrário e a aceitação do BOC, uma organização operária, no cenário político nacional serviu como estratégia limitadora, evitando que realizassem/reivindicassem mudanças mais profundas nessa estrutura. Ainda que não intencionalmente, os representantes do BOC, ao aceitarem a Revolução de 30 como marco, contribuíram com a

¹²¹ DECCA, p.191.

¹²² Ibidem, p.196.

construção de uma história dos vencidos e também foram corresponsáveis por silenciar a classe operária. Esta, só foi aceita como agente política enquanto representava um perigo maior se não fosse inserida nos limites do quadro legal. No fundo, tanto a burguesia, a oposição ou o governo, todos temiam a organização operária. Por isso, não tardaram a cortá-la, assim que possível.

A crença dos intelectuais do partido, entre eles Jorge Amado, em uma mudança profunda a partir de 30, pode parecer, num primeiro momento, ingênua, já que pouca coisa mudou de fato, a não ser um rearranjo na classe dominante. Porém, o que fica explícito e condizente com as ideias defendidas por esses intelectuais, se encontra na presença do povo, na revelação deste na política nacional, embora tenha contribuído, a partir da aceitação no jogo político, a uma mudança mais reformista do que de fato estrutural.

Dessa maneira, ao filiar-se ao movimento de 30, Jorge Amado parece tentar evidenciar a proximidade de sua produção literária com a história, com o movimento político, recusando a filiação a um movimento unicamente literário, visto pela ótica do partidarismo como formalista, embora, de certa maneira tenha se rendido aos ditames dessa corrente literária considerada pelos dirigentes pecebistas, que acreditavam e defendiam o vanguardismo do partido, como conduta correta a ser seguida por um intelectual de esquerda.

NA GIRA DE EXU, AS SEMENTES.

ESTRUTURA FORMAL LINEAR E NÃO-LINEAR.

*“O Velho Antônio dizia que a luta é como um círculo. Pode começar em qualquer ponto, mas nunca termina.”*¹²³

O livro *Jubiabá* é dividido em três partes¹²⁴ subdivididas em capítulos. A primeira parte se inicia com um capítulo sobre luta, denominado *Boxe*, evidenciando que a história reúne muitas lutas: desde as literais até as simbólicas. Lutas cotidianas, diárias por sobrevivência, por espaço, pela vida, lutas por melhores condições de vida, por sucesso, por mulheres. Lutas diversas. É como se fosse um cabeçalho que foge da linearidade para ressaltar que a história narra a vida de um guerreiro.

A opção por quebrar a linearidade que predomina no restante da obra, para principiar o livro com luta nos remete ao companheiro de Baldo: Exu é o orixá que, segundo Verger, “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente...aquele que gosta de “desencadear brigas”¹²⁵.

A luta é uma forma de resistência já que esta tem como um de seus significados, um corpo que reage contra a ação de outro corpo¹²⁶.

A seguir, a narrativa discorre de modo linear, partindo para o capítulo “Infância remota”, em que se recupera a meninice daquele que parece ser o personagem principal do livro, Antônio Balduino, encontrando nela elementos que o acompanharão por toda a vida e evidenciando a realidade social como determinante dos caminhos ou a falta deles, deixando por terra a máxima burguesa que prega o esforço como recompensador, a igualdade de oportunidades. Vamos percorrer a narrativa buscando possíveis respostas para a inquietação que nos mergulhou nesta pesquisa: a religiosidade candomblecista seria uma forma de alienação/conformismo diante da situação de exploração a que o personagem está submetido ou, ao contrário, poderia servir de

¹²³ GENNARI, Emilio. **EZLN: passos de uma rebeldia**. São Paulo: Expressão Popular, 2005. p. 7.

¹²⁴ “Bahia de todos os santos e do pai de santo Jubiabá”, “Diário de um negro em fuga” e “Abc de Antônio Balduino”

¹²⁵ VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 2012, p.119.

¹²⁶ Conforme <http://www.dicio.com.br/resistencia/> acesso em 20/08/2014.

estímulo à resistência?

Vimos como a resistência individual ou restrita a pequenos grupos está presente na religiosidade candomblecista. Tentaremos agora perseguir o papel da religiosidade na resistência coletiva ampla, política.

RAÍZES DA RESISTÊNCIA.

Quando criança, Baldo gostava de observar de cima do morro, ao entardecer, as luzes da cidade e os ruídos que dela vinham. É como se observasse o cenário que viveria sua história. A luz é uma possibilidade ante a escuridão, na tradição judaico-cristã é a salvação, para os racionalistas a luz é a razão. Porém, para Baldo era a alegria, a esperança, a imaginação, o amor pelo outro, pelo desconhecido, o prazer, o mundo dos sentidos (observa, ouve, chega a sentir cheiros) e purificação: “mas as luzes que se acendiam purificavam tudo”¹²⁷, é Oxalá.

Existe aqui outro fator importante a ser considerado. Quando a iluminação pública foi implantada, ainda no Império, a princípio no Rio de Janeiro e depois se espalhando pelas grandes capitais, foi desencadeado um reforço na divisão social, já que quem tinha posses poderia adotar essa iluminação, e os mais pobres permaneciam excluídos e relegados à iluminação de candeeiros e afins. Com o passar do tempo, a iluminação, até então a gás passou a ser elétrica e dominada por uma multinacional, a LIGHT, que derrubou as empresas nacionais até então responsáveis pela iluminação a gás¹²⁸. Dessa maneira, a iluminação também era uma questão de classe e ao mesmo tempo era uma mercadoria que Baldo desejava, admirava, mas não tinha acesso.

Assim, em sua infância já se verificam elementos simbólicos e de desigualdade social, verifica-se o desejo de também estar sob essa luz, desejo de mudanças.

Ao observarmos a família de Balduino, temos uma genealogia de resistência. Foi criado pela tia paterna Luísa, cujo significado do nome é guerreira.¹²⁹ E o nome da personagem condiz com sua luta diária por sobrevivência: ante todas as adversidades que a situação de miséria impõe ela resiste, vai à luta e cria seu sobrinho.

A tia vendia mingau e mungunzá que Baldo a ajudava fazer.

¹²⁷ AMADO, 1981, op cit. p.21

¹²⁸ MARTINS, Juliana. **O papel social da luz urbana**. 2011.

Disponível em <http://www.osetoreletrico.com.br/web/component/content/article/57-artigos-e-materias/745-o-papel-social-da-luz-urbana.html> acesso em 15 de julho de 2014.

¹²⁹ OBATA, Regina. **O significado do nome**. São Paulo: Nobel, 2002. p.130-131.

Vender mingau nas ruas de Salvador é um ofício que remonta às negras de ganho, escravas que vendiam seus quitutes em tabuleiro na época da escravidão¹³⁰. A situação dos negros após a escravidão havia se transformado pouco:

“...passado o 13 de maio de 1888, os negros foram abandonados à própria sorte, sem a realização de reformas que os integrassem socialmente. Por trás disso, havia um projeto de modernização conservadora que não tocou no regime do latifúndio e exacerbou o racismo como forma de discriminação.”¹³¹

Luísa gostava de contar histórias como outros personagens do morro. Trazia consigo a tradição da oralidade advinda dos antepassados africanos. Tinha dores de cabeça terríveis. Alguns atribuíam suas dores ao fato de levar latas de mingau fervendo na cabeça. Outros diziam que era influência de espírito dos fortes:

“Um dia Antônio Balduíno ouviu duas vizinhas que estavam conversando quando o ataque pegou a velha Luísa. Uma negra velha dizia: – Ela tem dor de cabeça é de levar essas latas fervendo toda noite pro terreiro. Vai esquentando a cabeça. – Qual o quê, Sinhá Rosa! Aquilo é o espírito, não tá vendo logo? Espírito e dos bons. Dos que andam perdidos sem saber que já morreram. Andam vagando procurando um corpo de vivente pra se meter dentro. Espírito de condenado, Jesus Cristo me perdoe.”¹³²

Quando estava atacada, Baldo corria chamar pai Jubiabá que ia com seu ramo de folhas. Nota-se total descaso de tratamento médico para com a população pobre do morro: a tia Luísa era acometida por

¹³⁰ CANTARINO, Carolina. **As baianas do acarajé**. Campinas, 2004. Disponível em: <http://www.labor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=65> acesso 17 de julho de 2014.

¹³¹ MARINGONI, Gilberto. **O destino dos negros após a abolição**. São Paulo: Revista do Ipea, Ano 8 n° 70, 2011. Disponível em:

http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=232011. Acesso em 07/junho de 2014.

¹³² AMADO, 1981, op cit. p.24.

dores terríveis e não havia tratamento, a solução era chamar o pai de santo. O tratamento advindo do conhecimento tradicional\mágico prevalecia sobre a medicina “racional”.

Uma noite em meio ao temporal, quando Luísa se preparava para sair e vender seu mingau acabou enlouquecendo. Jogou a lata de mingau e começou a gritar/ cantarolar dizendo que não iria mais:

“Ele ajudou a botar uma lata em cima do tabuleiro, que Luísa suspendeu e colocou na cabeça. Passou a mão no rosto de Antônio Balduino e se dirigiu para a porta. Antes de abrir a tramela, porém, sacudiu com o tabuleiro e as latas no chão, num gesto de raiva e gritou:

-Não vou mais. (...) Ah! Ah! Não vou mais, quem quiser que vá. Ah! Ah!

-O que é tia?

O mungunzá corria pelos tijolos do chão. Luísa ficou mais calma e em vez de responder, começou a contar uma história muito comprida de uma mulher que tinha três filhos, um carpina, o outro pedreiro e o terceiro estivador. Depois a mulher ia ser freira e ela passou a contar a história dos três filhos. Mas a história não tinha pé nem cabeça. Apesar disto uma vez Antônio Balduino não pôde deixar de rir. Foi quando o carpinteiro perguntou ao Diabo:

-Cadê o seu chifre?

E o Diabo respondia:

-Dei ao seu pai...

Foi quando Luísa, que estava no melhor da história atrapalhada, olhou para as latas de mungunzá e mingau. Deu um pulo e cantarolou:

“eu não vou mais...

nunca mais...

nunca mais...”¹³³

Repentinamente, Luísa cansou de resistir, e com a resistência, que caiu pelos tijolos do chão junto ao mingau e o mungunzá, foi-se também o dom do ensinamento, o sentido para a sua mensagem, suas histórias. Lembremo-nos que Exu, o orixá mensageiro, é também o

¹³³ AMADO,1981, op. cit. p.49-50.

responsável para que as mensagens sejam entendidas. Exu se afastou de Luísa justamente no momento em que ela deixou de resistir. Por isso, sua história não faz mais sentido.

Luísa acabou morrendo em um hospício. Antes disso, pai Jubiabá foi buscar Baldo, que na época morava na casa do comendador. Enlouquecida, repetia sem parar os seguintes versos: “eu não vou mais, nunca mais...nunca mais...” referindo-se ao ato de ir vender mingau na porta do terreiro. Nota-se que quando decide largar a vida de explorada, enlouquece e morre. Os versos podem representar a desistência em resistir. A margem de resistência é mínima dentro dessa estrutura socioeconômica e, por vezes, a única saída é a libertação pela morte, assemelhando-se muito à situação dos escravos que, ou fugiam ou resistiam se suicidando. Vale dizer, porém, que a morte não foi uma escolha da tia, ela não se suicidou, mas sua morte é o resultado de uma situação econômica de enorme exploração e falta de saúde pública para tratá-la de maneira eficiente. Neste caso, a religião também não surtiu eficácia, pois a tia continuou doente e acabou falecendo. Ao desistir de resistir, desistiu também de viver. Luísa não conseguiu mais resistir, perdeu sua batalha para a morte.

Da mãe, Antônio Balduino não sabia nada. O pai de Balduino era Valentim, que lembra valente, e era um camponês que, bêbado foi morto atropelado por um bonde, símbolo da modernidade desigual instalada nas cidades que foi incapaz de incluir. Diziam as histórias contadas por sua tia que seu pai havia sido um jagunço de Antônio Conselheiro, portanto, um homem que havia resistido ao poder dos fazendeiros, da Igreja, da República recém-instalada, e ainda resistia à modernidade excludente. O autor parece dar continuidade a um histórico de rebeldia, de lutas pela liberdade. Porém, Valentim foi literalmente atropelado pela modernidade. Mais uma resistência que chegava ao fim.

Acompanhando a genealogia da família, encontramos o orixá Exu. A tia, que exercia a função de mãe e pai do menino, tem um nome que remete a guerra. No episódio que conta a morte do pai encontramos a indicação do senhor dos caminhos, Exu, já que Valentim, bêbado morre em um caminho, onde passava um bonde.

É possível perceber que o menino era fruto de uma abolição recente e que havia perpetuado desigualdades raciais misturadas e agravadas com desigualdades sociais. Porém, trazia consigo uma tradição de lutas: filho de um possível jagunço de Canudos, era criado por uma verdadeira guerreira, que lutava pela vida, pela sobrevivência, trabalhando muito e sem assistência, o que a levaria adoecer. Condizente com esse histórico de lutas, Baldo ainda menino queria ser jagunço:

“– Quando você crescer o que é que vai ser? Ele respondeu prontamente: – Jagunço... Não sabia de carreira mais bela e mais nobre, carreira que requeresse mais virtudes, saber atirar e ter coragem. – Você precisa é de ir para a escola – diziam. Ele perguntava a si mesmo para quê. Nunca ouvira dizer que jagunço soubesse ler. Sabiam ler os doutores e os doutores eram uns sujeitos moles. Ele conhecia o Dr. Olímpio, médico sem clientela que de vez em quando subia o morro à procura de clientes que não existiam, e o Dr. Olímpio era um sujeito fraco, magro, que não aguentava um tabefe bem dado. Também sua tia mal sabia ler e no entanto era respeitadíssima no morro, ninguém mexia com ela, ninguém tirava prosa.
134”

É possível observar que a escola não é atrativa. Talvez por quê;

“As discussões travadas no período final do Império – também é o período em que recrudescem os debates sobre o final da escravidão e a melhor forma de preparar a inclusão dos ex-escravos à cidadania brasileira – limitam-se a apresentar projeto de organização de um sistema de ensino que, descentralizado, promovesse o acesso das crianças livres à escolarização. Este debate é retomado no início da República. Um sistema de educação é organizado na República nascente, segundo a definição que cada Estado-Membro federado dá a um possível direito à educação e a sua capacidade de manutenção das mesmas escolas, promovendo uma lenta incorporação das gerações *futuras* – não obrigatoriamente dos escravos recém-libertados – à cidadania. Isto porque, contraditoriamente, o acesso ao voto era condicionado, para os adultos, ao saber ler e escrever, entendendo-se a alfabetização como condição necessária para a aquisição de uma “capacidade de discernimento”. Numa sociedade formada majoritariamente de

¹³⁴ AMADO, 1981, op. cit. p.23-24.

negros e analfabetos, isto significava a exclusão da maioria da cidadania ativa; de tal modo que a abolição garante, aos ex-escravos, a liberdade, mas não a igualdade (...) A existência de grandes diferenciações internas no Brasil mostra a inexistência ou o fracasso de uma grande política nacional que garantisse o acesso à educação de forma homogênea, e, portanto, de formação do cidadão. Ou seja, de uma política de inclusão na nacionalidade. A intervenção do poder federal na expansão do ensino primário público só ocorre, antes de 1946, face à necessidade de nacionalizar as escolas dos imigrantes italianos e alemães, em decorrência das guerras mundiais – e, nos dois casos, nos Estados do Sul, como medida voltada para garantir a unidade nacional. A nosso ver, a inexistência dessa política nacional equalizadora se refletiu, como se poderia esperar, no menor acesso dos mais pobres e moradores dos Estados e regiões mais pobres. Dado às condições de indigência a que foram relegados os ex-escravos, recaiu sobretudo sobre os negros.¹³⁵”

Assim, é possível perceber que ausência de uma política de inclusão do negro na educação formal estava associada a uma exclusão à cidadania e à igualdade. Dessa maneira, a educação formal não oferece uma alternativa de mudança da situação precária e efetiva inclusão do negro na sociedade brasileira, apenas a revolta, a luta, a resistência. O aprendizado no morro acontece através da oralidade, tal como no *candomblé*. Baldo, desde cedo aprecia ouvir as histórias contadas:

“Eram bem gostosas as noites do Morro do Capa-Negro. Nelas o moleque Antônio Balduino aprendeu na sua infância muita coisa e principalmente muita história. Histórias que homens e mulheres contavam reunidos em frente a porta dos vizinhos nas longas conversas das noites de lua. (...) Até Jubiabá aparecia em certos dias e também contava velhos casos, passados há muitos anos, e misturava tudo com palavras em *nagô*, dava conselhos e dizia conceitos. Ele era como que o patriarca daquele Morro do Capa-Negro em casas de *sopapo*, cobertas com

¹³⁵ MENEZES, J. M. F; SANCHEZ, C. R. *Educação e Identidade Negra*. Salvador: Novos Toques, 2000. p. 67.

zinco. Quando ele falava, todos os escutavam atentamente e aplaudiam com a cabeça, num respeito mudo.¹³⁶

Com as histórias ouvidas, Balduino ia aprendendo, juntando fragmentos e tecendo seu conhecimento. O narrador/escritor procura apontar nessas histórias as situações de injustiças e diferenças de classe. No diálogo abaixo temos em evidência a desigualdade da justiça para ricos e pobres. Esse trecho da narrativa associa-se intimamente à ideia leninista de que o Estado, bem como seus desdobramentos como justiça e exército, é um organismo que serve a uma classe só, no caso a burguesia¹³⁷.

“– Nunca foi preso?
O homem espiou piscando os olhinhos:
– Preso? – sorriu... – Ele é rico...
O seu sorriso era um comentário sarcástico. Os outros se olharam admirados.
Mas logo compreenderam e continuaram a ouvir silenciosamente o homem de
Ilhéus.¹³⁸”

Na frase “logo compreenderam”, verifica-se que os adultos através da experiência de vida, ou seja, já haviam aprendido e percebido que essa existência de injustiças era bem real. Num primeiro momento, poderíamos pensar que enfatiza aqui a primazia da experiência material sobre a consciência, já que só compreendem porque faz sentido nas relações cotidianas. Porém, como perceberemos mais adiante, não se trata dessa simplificação. Ao enfatizar adiante a força das histórias contadas/ouvidas no morro como aprendizado para Antônio Balduino, que influenciarão seus passos adiante, evidencia a importância da educação e da consciência para a ação. Dessa maneira, o autor aponta como consciência e prática estão intimamente relacionadas e indissociadas na luta operária.

Prosseguimos reproduzindo o seguinte trecho, pois, embora longo, é muito significativo por evidenciar o cenário com enorme potencial incendiário que o autor pretende criar, a partir da narrativa das

¹³⁶ AMADO, 1981, op. cit. p.25-26.

¹³⁷ LÊNIN, V.I. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p.27-30.

¹³⁸ AMADO, ibidem p.37.

dificuldades e exploração a que é submetida a população do Morro, que na sua maioria é negra, daí a referência ao esquecimento da liberdade na África. O trabalho é extenuante, inclusive para as crianças, cujo destino parece premeditado, como se fosse hereditária a tradição de servir. O aprendizado não é pela escrita e na escola, mas pelas histórias contadas oralmente pelos mais velhos do morro. É através desse aprendizado que Baldo percebe que poderia ser diferente: que eram poucos os livres, mas que escolhia ser livre e esquecia a tradição do servir:

“A vida do Morro do Capa-Negro era difícil e dura. Aqueles homens todos trabalhavam muito, alguns no cais, carregando e descarregando navios, ou conduzindo malas de viajantes, outros em fábricas distantes e em ofícios pobres: sapateiro, alfaiate, barbeiro. Negras vendiam arroz-doce, mungunzá, sarapatel, acarajé, nas ruas tortuosas da cidade, negras lavavam roupa, negras eram cozinheiras em casas ricas dos bairros chiques. Muitos dos garotos trabalhavam também. Eram engraxates, levavam recados, vendiam jornais. Alguns iam para casas bonitas e eram crias de famílias de dinheiro. Os mais se estendiam pelas ladeiras do morro em brigas, correrias, brincadeiras. Esses eram os mais novinhos. Já sabiam do seu destino desde cedo: cresceriam e iriam para o cais onde ficavam curvos sob o peso dos sacos cheios de cacau, ou ganhariam a vida nas fábricas enormes. E não se revoltavam porque desde há muitos anos vinha sendo assim: os meninos das ruas bonitas e arborizadas iam ser médicos, advogados, engenheiros, comerciantes, homens ricos. E eles iam ser criados destes homens. Para isto é que existia o morro e os moradores do morro. Coisa que o negrinho Antônio Balduíno aprendeu desde cedo no exemplo diário dos maiores. Como nas casas ricas tinha a tradição do tio, pai ou avô, engenheiro célebre, discursador de sucesso, político sagaz, no morro onde morava tanto negro, tanto mulato, havia a tradição da escravidão ao senhor branco e rico. E essa era a única tradição. Porque a da liberdade nas florestas da África já a haviam esquecido e raros a recordavam, e esses raros eram exterminados ou perseguidos. No morro só Jubiabá a conservava, mas isto Antônio Balduíno ainda não sabia. Raros eram os homens livres do morro: Jubiabá, Zé Camarão. Mas ambos eram perseguidos: um por ser macumbeiro, outro por malandragem. Antônio Balduíno aprendeu muito nas histórias heroicas que contavam ao

povo do morro e esqueceu a tradição de servir. Resolveu ser do número dos livres, dos que depois teriam ABC e modinhas e serviriam de exemplo aos homens negros, brancos e mulatos, que se escravizavam sem remédio. Foi no Morro do Capa-Negro que Antônio Balduino resolveu lutar. Tudo que fez, depois, foi devido às histórias que ouviu nas noites de lua na porta de sua tia. Aquelas histórias, aquelas cantigas tinham sido feitas para mostrar aos homens o exemplo dos que se revoltavam. Mas os homens não compreendiam ou já estavam muito escravizados. Porém alguns ouviam e entendiam. Antônio Balduino foi destes que entenderam.¹³⁹”

A partir do trecho acima, que parece ser uma observação do narrador, é possível perceber que este já sabia que o problema não se encontrava na questão racial, mas social, classista. Ele ainda apresenta que existia a crença no Morro, em um pesado “destino predeterminado” que atravessa gerações de exploração. Contudo, essas características são historicamente determinadas e não naturalmente dadas, embora com sua repetição exaustiva aparentem ser imutáveis, e como resultado temos a resignação, pois tem-se a ilusão de que não há algo a ser feito. A liberdade parece como algo muito distante no tempo e já esquecida.

A resignação é algo oposto ao orixá Exu, esse é a mudança, a transformação. Antônio Balduino aprende com as histórias e decide romper com essa resignação, ser livre. Ora, mas Exu também se encontra na oralidade, já que para que a mensagem seja recebida por alguém, é imprescindível o papel do mensageiro.

O garoto não quer se resignar e percebe que alguns personagens que o rodeiam conseguem resistir, não abrem mão da liberdade. É o caso de Zé Camarão, o malandro do morro que também contava histórias, tocava violão e jogava capoeira e de Jubiabá, o pai de santo, ex-escravo, que consegue continuar exercendo seu cargo espiritual e praticar sua religião. É preciso destacar que naquela época tanto “malandragem” e aqui se incluía a prática da capoeira, quanto o exercício da religião do Candomblé, considerada feitiçaria, eram atividades consideradas criminosas, de acordo com o Código Penal de 1890, que vigorava em 1935:

De acordo com o artigo 399, constando no capítulo XIII, “Dos vadios e capoeiras”,

¹³⁹ AMADO, 1981, op. cit. p.39-40.

“Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de ocupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes. Pena de prisão cellular por quinze a trinta dias. ”

Constando no mesmo capítulo, temos o artigo 402:

“Fazer nas ruas e praças públicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal. Pena de prisão cellular por dous a seis mezes. ”

Constando no capítulo III, intitulado “Dos crimes contra a saúde pública”, temos o artigo 157:

“Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. ¹⁴⁰”

Os exemplos de resistência eram considerados fora da lei. Foi lá no Morro que Baldo decidiu lutar e não depois quando os acasos o

¹⁴⁰Código Penal de 1890.

Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>, acesso em 30/05/15.

empurraram para tal. O autor enfatiza: tudo que fez depois foi devido ao exemplo daquelas histórias ouvidas. Elas existiam para convidar os homens e mulheres a lutarem para a liberdade. Seria como o próprio livro em questão, uma história de resistências, de inspiração para a luta dos pobres pela liberdade.

“– Mas negro não é mais escravo.
 – Negro ainda é escravo e branco também – atalhou um homem magro que trabalhava no cais.
 – Todo pobre é ainda escravo. Escravidão ainda não acabou. Os negros, os mulatos, os brancos baixaram a cabeça. Só Antônio Balduino ficou com a cabeça erguida. Ele não ia ser escravo.¹⁴¹”

Nota-se já aqui uma referência à consciência de classe, presente neste homem que explica a desigualdade social ser a raiz do problema econômico-social e não a racial, como imaginava inicialmente Baldo. Dessa maneira, não apenas prepara o terreno para que o leitor acompanhe o personagem principal nessa percepção do problema social ser maior que racial, como procura explicar ao próprio leitor que a desigualdade é social e não racial, que brancos e negros pobres estão juntos, parceiros explorados. Encontramos aqui a função pedagógica/revolucionária pretendida para o livro. Importante notar que não há menção do nome deste homem, é um trabalhador, talvez personificado como trabalhador consciente, quem sabe o próprio Jorge Amado adentrando em seu livro para dar o seu recado. Nesta parte inicial do livro aponta como, mesmo vivendo sob uma situação econômica difícil, Baldo conviveu com pessoas que resistiram de alguma maneira; tia, pai, Zé Camarão e o próprio Jubiabá. Baldo experimenta um pouco dessas resistências e segue além.

NÃO A RENDIÇÃO: BALDO PREFERE RESISTIR!

Baldo foi desterrado de sua terra por Augusta das Rendas, quando a tia que o criava enlouqueceu¹⁴². Novamente o nome da personagem parece indicar sua função na narrativa. Vejamos:

“ Quando um autor confere um Nome a um personagem, já tem uma ideia do papel que lhe

¹⁴¹ AMADO, 1981, op. cit. p. 46.

¹⁴² AMADO, 1981, op. cit. p.49-52.

destina. É claro que o Nome pode vir a agir sobre o personagem e mesmo modificá-lo, mas, quando isso ocorre, tal fato só vem confirmar que a coerência interna do texto exige que o Nome signifique. É lícito supor que, em grande parte dos casos, o Nome do personagem é anterior à página escrita.

Assim sendo, ele terá forçosamente que desempenhar um papel na produção dessa página, na gênese do texto. Não vem ao caso discutir se esse desdobramento do Nome no texto é ou não consciente por parte do autor. Em primeiro lugar, porque, mesmo que não seja consciente, não é obra do acaso nem ocorrência acidental. Mesmo que seja quase como um lapso, o Nome significa e pôs em funcionamento as operações de condensação e deslocamento a que Freud se refere a propósito do trabalho do sonho.

Assim, se Virginia Woolf por exemplo, em *As ondas*, dá o Nome de Bernard ao personagem que borbulha e arde, fala aos borbotões, balbucia, gagueja, pensa em bolhas flutuantes (numa sucessão de palavras como burble, bubble, babble, bum, burst etc., evocadas pelo Nome), enquanto o nebuloso e nevoento se chama Neville, estamos diante de um fato e cumpre analisá-lo, sem deixar que reparos sobre a não intencionalidade por parte do autor prejudiquem sua observação.¹⁴³

Assim, se *renda* se refere ao tecido, também indica *renda* de *rendição*. Isso porque por intermédio desta personagem que Baldo vai morar na Travessa Zumbi dos Palmares com uma família branca e ao utilizar essa denominação parece que o autor pretende relacionar a personagem a uma tentativa de cooptação imbrincada de racial e social, já que para dismantelar os movimentos contestatórios, há uma antiga prática de cooptação de seus líderes¹⁴⁴.

Travessa é uma rua estreita, secundária e transversal a duas outras mais importantes. Para existir travessa é necessário existir uma encruzilhada, ou seja, lugar onde se cruzam duas ou mais ruas, estradas ou caminhos. Exu é o guardião das encruzilhadas. Portanto, a junção de

¹⁴³MACHADO, Ana Maria. **Recado do nome**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p.30.

¹⁴⁴ MAQUIAVEL, Nicolau. **A arte da guerra**. São Paulo: Escala, 2006, p.158.

“travessa” onde o mensageiro e orixá da mudança guarda os caminhos, e o nome do herói negro, “Zumbi dos Palmares” contém implícito a síntese do que trata o livro, a saber a revolta diante da situação de pobreza, marginalização e exploração, com seus anexos ideológicos que a sustentam, tais como racismo, higienismo; e o domínio do orixá da mudança. É justamente nesse capítulo que ocorre o rito de passagem¹⁴⁵ de Baldo de criança para adolescência, momento em que encontra o grande amor platônico (lembramos que Exu está profundamente ligado à fertilidade e sexualidade), e também é defrontado com a dura realidade de desigualdade social, é alvo de racismo¹⁴⁶ e é obrigado viver nas ruas. Nota-se que, apesar de desterrado, continua a levar seu apelido do Morro, ou seja, não abandona sua identidade, sua origem.

“Só então o negrinho compreendeu que estava separado do morro, que o haviam arrancado do lugar onde nascera e se criara, onde aprendera tanta coisa, e que o haviam jogado, a ele, o mais livre dos moleques do morro, na casa de um senhor. Desta vez não chorou. Ficou espiando a casa, pensando na fuga¹⁴⁷”.

O comendador Pereira, chefe da família, era casado com Dona Maria e tinha uma filha, Lindinalva¹⁴⁸, cujo nome é a junção de linda e dalva, a estrela. Lembremo-nos que a Estrela Dalva é o planeta Vênus:

“Conhecido desde a Antiguidade, o planeta Vênus atrai o olhar do observador mais desatento por ser o astro mais brilhante do céu noturno, descontando-se a presença da Lua. Não possui satélites naturais e por ser um planeta interior, só é visível da superfície da Terra ao amanhecer, acima do horizonte leste ou ao anoitecer, para os

¹⁴⁵ Entendemos rito aqui como o conjunto de símbolos, religiosos ou não, que envolvem uma transição; a celebração dessa transição, que pode ser cotidiana, como o que fazemos ao acordar, ou episódica, como de que maneira comemoramos o aniversário. RODOLPHO, Adriane Luísa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão antropológica.

Disponível em: <http://www.labjor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=65>. Acesso em 30 de agosto de 2014.

¹⁴⁶ O autor parece adotar uma percepção de que as desigualdades sociais e raciais estão misturadas, porém aquelas sendo maiores e as raciais constituindo importante aspecto utilizado como ideologia alienadora para brancos e negros.

¹⁴⁷ AMADO, 1981, op. cit. p. 57.

¹⁴⁸ O mesmo nome será depois utilizado por Jorge Amado para uma prostituta no Bataclã, em Gabriela, Cravo e Canela.

lados do oeste. Por esse motivo, é conhecido como a estrela d'alva, a estrela matutina, a estrela vespertina, a estrela do pastor, nomes, em parte, impróprios, pois Vênus não é uma estrela, mas um simples planeta do Sistema Solar. ”¹⁴⁹

Lindinalva é branca, magra, sardenta e cerca de três anos mais velha que Baldo com quem fez amizade. Residiam em um sobrado na travessa Zumbi dos Palmares. Também morava nele a cozinheira Amélia, racista que surrava Balduino às escondidas: “Assim ia correndo a sua vida, entre brincadeiras com Lindinalva a quem cada vez mais admirava, e brigas com Amélia, que diariamente fazia queixa a dona Maria das 'molecagens deste negro sujo' e lhe dava, às escondidas, surras ferozes. ”¹⁵⁰

O chefe da família dá um apelido a Antônio Balduino, Baldo. No entanto, é o mesmo apelido que ele já tinha no morro. Portanto, não há uma perda de identidade apesar do desterro. Por outro lado, pensemos no significado de baldo, substantivo comum que indica carente, falto, desprovido¹⁵¹. Significa também inútil e curiosamente deriva do verbo baldar que pode ser descartar ou, opor-se. Além disso, baldo é também aquele que tem fala incompreensível (de balbuciar). Se no morro é essa a realidade que o acompanha, de carência de dinheiro, alimentação, acesso à escola, saneamento e talvez até amor, não há mudanças com a chegada na nova moradia. Continua desprovido, como se o autor indicasse que não é o paternalismo que ocultará as diferenças. Poderíamos arriscar dizer que o autor dialogaria aqui com a obra contemporânea “Casa Grande e Senzala”.

Vimos que não há menção de criança do morro frequentando escola e que o aprendizado era feito através da oralidade. “Antônio Balduino ouvia e aprendia. Aquela era a sua aula proveitosa. Única escola que ele e as outras crianças do morro possuíam. Assim se educavam e escolhiam carreiras. ”¹⁵² Baldo frequentou por algum tempo escola por conta do comendador e aprendeu a ler, não se sabe

¹⁴⁹ ATULIM, Regina Auxiliadora. **Vênus, a estrela d'alva**. Biblioteca do observatório Céu Austral. 2009. Disponível em: <http://www.ceuaustral.pro.br/venus.htm> Acesso em 19/08/14.

¹⁵⁰ AMADO, 1981, op. cit. p.58.

¹⁵¹ Disponível em: <http://www.dicio.com.br/baldo/> acesso em 13 de julho de 2014.

¹⁵² AMADO, 1981, op.cit. p.35.

exatamente se na escola ou não:

“No entanto o comendador era bom para ele. Até o botou na escola pública, uma que funcionava no Largo de Nazaré com uma professora ranzinza de palmatória em punho. Antônio Balduino chefiou as malandragens que os alunos da escola fizeram naquele ano. Cedo foi expulso como incorrigível.”¹⁵³

A educação encontrada nas escolas não é a que vai oferecer oportunidade para resistir, mas sim a educação informal, aprendida a partir dos ensinamentos orais efetuadas pelos mais velhos.

A ida de Baldo para a casa do comendador pode também ser lida como alegoria do negro na sociedade brasileira após a escravidão, situação em que pouca coisa muda de fato. Apesar de abrigado em sua casa, coabitando junto com a família, o autor parece querer evidenciar que o lugar do personagem continua sendo a cozinha, não come à mesa com os demais, não é de fato incluído na família, sendo apenas aproveitado como um braço a mais. As atitudes positivas do comendador com relação a Baldo são referentes a uma caridade filantrópica, não uma mudança efetiva na vida dele, não o acolhem de fato, tanto que sua palavra nem é cogitada em sua defesa.

O comendador parece tratá-lo bem, embora como empregado não como membro da família, ou seja, o menino não foi adotado como filho. Porém, a empregada Amélia, que odeia e sente ciúmes de Baldo, inventa mentiras; diz que este estava olhando as pernas de Lindinalva e mais, que sempre a espiava tomar banho. Amélia, a trabalhadora¹⁵⁴ que carrega os preconceitos, a ideologia da elite, no fundo faz um bem para Baldo: ao promover sua expulsão, acaba evitando a hipocrisia da harmonia entre classes e da incorporação parcial que o legaria para sempre a um lugar subalterno na família embora sempre “devendo” esse favor o que o impediria de alcançar sua liberdade plena e sua consciência de classe. Dialogando com o cenário intelectual contemporâneo, Amado parece apontar que a agregação artificial do negro à cozinha, ou a adoção como simples caridade burguesa, apoiada na afirmação freyriana de harmonia racial, impedirá a verdadeira libertação do mesmo, cuja exploração já se amalgama com a exploração

¹⁵³ Ibidem, p.58.

¹⁵⁴ OBATA, op. cit. p. 26.

classista. E mais: essa incorporação artificial não traz confiança e nem dá voz ao negro. Do contrário, ele se defenderia das acusações, relataria a perseguição feita por Amélia.

“O trabalho na casa do comendador não era grande: copeirava, lavava os pratos, ia às feiras, fazia recados, O comendador até pensava em levá-lo para trabalhar na sua casa comercial. – Quero fazer alguma coisa por este negro – dizia. Este preto é esperto, esse diabo... Com as surras Antônio Balduino aprendera a ser dissimulado. Agora fumava escondido, dizia palavrões em voz baixa, mentia descaradamente.”¹⁵⁵

É como consequência das atitudes negativas de Amélia para com Baldo que ele aprende a mentir, ser dissimulado. Assim, é o contato social que transforma o homem e não a natureza, atirando por terra os argumentos racistas que viam no negro um elemento inferior e deteriorado.

“A teoria do evolucionismo social concebe o transcurso da vida do homem, sua sociedade e sua cultura subordinado a uma lei que se inspira no evolucionismo biológico. Seria uma sequência linear, na qual a sociedade e a cultura avançariam de estágios atrasados ou inferiores para estágios adiantados ou superiores, mediante um processo de desenvolvimento ou de progresso. Porém, na visada antropológica, estamos convencidos de que não há uma lei social – com sentido similar ao que se registraria na natureza-, que determine esta linearidade no curso da história.”¹⁵⁶

Mesmo sendo mentira, Baldo não consegue se defender e, após levar uma enorme surra, foge da casa e vai morar nas ruas¹⁵⁷. Após a surra que leva injustamente, Baldo sonha com Lindinalva e sonhará a vida toda. Ela se torna seu amor inalcançável. Com todas as mulheres que dormir, é nela que ele pensa¹⁵⁸.

¹⁵⁵ AMADO, 1981, op. cit. p. 61.

¹⁵⁶ GALVÃO, Eduardo. Eduardo. **Índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, 2007. p.191.

¹⁵⁷ AMADO, 1981, op. cit. p. 62-63.

¹⁵⁸ AMADO, 1981, op. cit. p.286.

FILHO DAS RUAS E DO MAR

Prosseguindo a narrativa, verifica-se a vida de Baldo como mendigo nas ruas. Rua é um domínio de Exu, pois este é o único orixá que vive fora do terreiro, na porta, nas ruas. Morar nas ruas, ser marginalizado das regras sociais também é uma forma de resistência. Baldo é livre.

“ Antônio Balduíno agora era livre na cidade religiosa da Bahia de Todos os Santos e do pai de santo Jubiabá. Vivía a grande aventura da liberdade. Sua casa era a cidade toda, seu emprego era corrê-la. O filho do morro pobre é hoje o dono da cidade. ”¹⁵⁹

É possível perceber que todo momento em que o personagem exerce sua liberdade o autor se refere a ele como Antônio Balduíno. Mais uma vez podemos recorrer a Machado:

“O Nome é um signo, polissêmico e hipersêmico, que oferece várias camadas de semas e cuja leitura varia à medida que a narrativa se desenvolve e se desenrola. Não há mais um sentido único de leitura, mas uma decifração e recriação permanentes, feitas de dedução e de intuição, de sensibilidade e de exploração das diferentes possibilidades de atualização daquilo que é dito potencialmente pelo Nome.

O nome próprio num texto como o de Proust ou o de Guimarães Rosa é, portanto, uma palavra poética, um signo espesso e rico que escapa sempre aos limites de cada sintagma, enviando ao conjunto do texto, e mesmo para além do texto. É por causa disso que uma tentativa de análise sêmica do Nome coloca de saída o problema da motivação do signo. As associações sensoriais ou culturais estão presentes o tempo todo no nome

¹⁵⁹ Ibidem, p.64.

próprio e não permitem que se possa sustentar a noção de que o signo é arbitrário. Os sons dos Nomes evocam outras sensações, visuais, táteis, olfativas e mesmo palatais.¹⁶⁰

Portanto, embora como já dissemos, se refira aos estudos da narrativa rosiana, Machado destaca a importância de se atentar ao processo de nomeação, a multiplicidade de significados que o nome pode invocar ou indicar. Amado parece não efetuar gratuitamente essa utilização do nome do personagem principal, ora como o seu apelido Baldo, ora como Antônio Balduino. Como verificaremos mais a frente, no momento em que o personagem parece adquirir o ápice da consciência política, a alcunha “Baldo” fica definitivamente para trás.

Além de livre, Baldo é contraventor, pois, conforme afirma Cancelli:

“No Código Penal de 1891, os ociosos, vadios ou vagabundos podiam ser condenados à prisão celular de 15 a 30 dias, e, depois de cumprida a pena, deveriam assinar um termo de compromisso para voltarem a se ocupar em 15 dias. Aos reincidentes, reservavam-se penas que variavam de um a três anos, em colônias penais ou em zonas de fronteira. A única punição mais severa era dirigida aos menores de 14 anos recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriais, onde poderiam ser conservados até completarem 21 anos. Como a contravenção aparecia como transgressão punível, o vadio ainda estava sujeito a uma pena antes de lhe aplicar a correspondente medida de segurança.”¹⁶¹

Assim, prevalecendo o Código Penal de 1891, até o ano de 1940, quando entrou em vigor o novo código, viver nas ruas e sem trabalho era atividade considerada criminosa e passível de punição, agravada quando se tratassem de menores.

Mesmo assim, nas ruas o garoto viveu de esmolas e

¹⁶⁰ MACHADO, op. cit. p. 43.

¹⁶¹ CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência**. Brasília: EDUNB, 1994. p.35.

ocasionalmente do banditismo, cometendo pequenos furtos. Baldo era o líder de um grupo de meninos, mas simbolicamente parecia um imperador com sua guarda de honra. Ainda guardava o amuleto protetor que foi dado por Jubiabá:

“Mas na verdade o negro Antônio Balduino é o imperador da cidade negra da Bahia. Um imperador de quinze anos, risonho e vagabundo. Talvez nem o próprio Antônio Balduino o saiba. Traz um boné em cima dos olhos e fuma um cigarro barato. Uma calça de casimira preta rasgada e cheia de manchas, e um paletó enorme, herdado de alguém muito mais alto que ele, paletó que no inverno é travesseiro e sobretudo, tal é a vestimenta do imperador da cidade. E aqueles outros negros que o rodeiam são seus súditos mais queridos, a sua guarda de honra. Guarda que não tem farda especial, veste trapos, calça chinelos abandonados nas latas do lixo, mas que sabe lutar como nenhuma outra guarda do mundo. O imperador tem uma grande figa amarrada no pescoço. E ele e os moleques da sua guarda trazem escondidos no cós da calça navalhas, punhais e canivetes.”¹⁶²

Nas ruas são evitados pela concepção higienista arraigada que os considera sujos e horrorosos. Dessa maneira, era mais fácil dar logo a esmola e esquecer que existiam. Os meninos sabiam disso e exploravam essas características, sobretudo ao se aproximarem das mulheres ricas:

“Nenhuma resistia. Os moleques iam se aproximando cada vez mais, e perto do rosto elegante e pintado das mulheres ficava o rosto sujo e feio dos meninos. E era horrroso quando todos abriam a boca para o coro. O Gordo parecia um professor e não parava a cantilena. As bolsas se abriam e as esmolos caíam na mão que o Gordo retirava do peito. Abriam o cerco e o Gordo agradecia: – A senhora vai ganhar um noivo bonito que vem num navio... Muitas sorriam, outras ficavam tristes. E nas ruas e becos estreitos ressoava a gargalhada dos moleques, gargalhada livre e feliz. Depois compravam maços de cigarros e

¹⁶² AMADO, 1981, op. cit. p.65.

bebiam tragos de pinga.¹⁶³”

Nota-se que não há uma preocupação com o amanhã, gastam na sequência os trocos conquistados, em oposição à ideologia burguesa que sublinha a importância da acumulação de capitais. Trata-se da resistência pela marginalização ao sistema.

O capítulo Moleque, evidencia que, apesar de viver nas ruas, já distante do morro, leva consigo seus costumes e aprendizados. Nele ocorre o contato do Baldo com o mar como possibilidade de libertação. A paixão pelo mar vem desde quando morava no morro. Sempre visita o mar à noite e não raramente acaba dormindo na areia. O mar é como um ventre, um aconchego familiar (lembramos que ele não sabe nada da mãe). É pelo mar que os antepassados africanos vieram, embora também os colonizadores: “...ele olha sempre o mar como um caminho de casa.”¹⁶⁴ O mar é também domínio de Yemanjá, mãe de Exu na mitologia dos orixás¹⁶⁵.

E espera sempre que o mar lhe traga algo. Também era no mar que ele observava os estivadores trabalhando, excessivamente explorados e o mar oferecia libertações: certa vez Baldo viu no cais um homem discursando sobre melhorias e uma pátria onde todos tivessem pão. Em outro momento, recebia o corpo de alguém que, cansado da vida e da exploração, buscava na morte sua liberdade: “Quem sabe se não será pelo corpo de um suicida que o mar indicará a Antônio Balduíno o caminho de casa? Ou pela prisão de um homem que fala em pão e o gesto de outros que protestam?”¹⁶⁶”

Leva também consigo a confiança no pai de santo. Quando algum deles fica doente, corre chamar pai Jubiabá que prontamente aparece. Portanto a religiosidade aqui é parceira, ainda na transgressão.

Os garotos continuaram juntos até que foram detidos pela polícia por vagabundagem, espancados e soltos após alguns dias. Paulatinamente, o grupo foi se dissolvendo, cada um tomando seu rumo, alguns morrendo (Felipe, o belo), outros começando a trabalhar e Baldo voltou para o morro, malandreado com Zé Camarão.

“Somente Viriato, o Anão, que cada vez estava menor e mais curvo, ficou mendigando. Os outros se distribuíram

¹⁶³ Ibidem, p. 68.

¹⁶⁴ AMADO, 1981, op. cit. p.80.

¹⁶⁵ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.45.

¹⁶⁶ AMADO, 1981, op. cit., p.82.

pela cidade em ofícios diversos, operários de fábricas, trabalhadores da rua, carregadores do cais. O Gordo foi vender jornais porque tinha uma boa voz. Antônio Balduíno voltou ao Morro do Capa-Negro, e ficou malandreado com Zé Camarão, jogando capoeira, tocando violão nas festas, indo às macumbas de Jubiabá. Ia ao cais todas as noites e ficava espiando no mar o caminho de casa.¹⁶⁷

NA FRONTEIRA ENTRE OS MUNDOS.

O próximo capítulo tem por nome Lanterna dos Afogados, o bar frequentado por marinheiros, trabalhadores, malandros, Baldo, Zé Camarão, Gordo e, ocasionalmente, até Jubiabá. Atenemos para o nome, “lanterna dos afogados” que pode nos oferecer diversos significados. Assim como as estrelas do mar, as luzes artificiais, tais como as provenientes de lanternas podem ser utilizadas com o intuito de auxiliar a localização dos navegantes. Mas e quanto à lanterna dos afogados? Estas parecem invocar uma relação com o espiritual/sobrenatural, ou no sentido de que tais afogados, portanto mortos, poderiam querer levar outros ao mesmo caminho, daí a utilização da preposição indicando a posse: “dos”, ou seja, a lanterna é dos afogados. Outra interpretação, condizente com a concepção de que os mortos viram estrelas, presente no livro, é que essas lanternas na verdade representam aqueles que perderam a vida no local, os afogados. Sobre o local, disse Cândido:

“Através da sua obra, eles aparecem, lugares que não são nem mar nem terra, ponto morto em que se encontram os habitantes dos dois mundos- os homens da terra que descem dos morros e os homens do mar que saem dos saveiros. É a “Lanterna dos Afogados” de Jubiabá e de Mar Morto...”¹⁶⁸

Trata-se, portanto, de um local de fronteira entre o mar e a terra, mas também quem sabe entre o mundo dos vivos e dos mortos. Além disso, se ainda refletirmos sobre o sentido figurado de “afogado”

¹⁶⁷ Ibidem, p. 88.

¹⁶⁸ CANDIDO, Antônio. **Poesia, documento e história** in **Brigada Ligeira**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011, p.49.

teremos aqueles que são asfixiados, talvez até pelas condições de sobrevivência ou pelo sistema. Na narração alguns personagens resistem. Apesar dessa resistência, contudo, estão quase asfixiados. É o caso de Baldo, por exemplo, mas pode representar um pouco do público em geral que frequentava o bar: trabalhadores explorados, malandros e outros que, apesar de estarem oprimidos, sufocados, conseguem resistir.

Balduíno era grande frequentador do bar Lanterna dos Afogados, aprendeu capoeira e violão com Zé Camarão. Compunha músicas e vendia a alguém que levava toda a glória da composição. É a arte como negócio, como mercadoria vendável.

“O homem de bengala que adquirira os sambas disse de noite num café do centro da cidade: – Fiz dois sambas formidáveis. Cantou batendo os dedos na mesa. Os sambas depois apareceram em discos e foram cantados no rádio, tocados ao piano. Os jornais diziam: ‘O maior sucesso deste carnaval foram os sambas do poeta Anísio Pereira, que são de enlouquecer’. Antônio Balduíno não lia jornais, não ouvia rádio, não tocava piano. Continuou a vender sambas ao poeta Anísio Pereira.¹⁶⁹”

Assim, parece que Antônio Balduíno já era, ainda que sem o saber, um operário, mas um operário das artes, já que produzia as músicas, mas recebia pouco por elas. Era como se o comprador das artes, o poeta “Anísio Pereira” fosse o capitalista explorador da mais-valia do trabalhador. Da mesma maneira que o operário trabalha de maneira fragmentaria, não tendo noção do universo mais amplo das forças produtivas das quais faz parte;

“Descendo ao pormenor, vê-se, de início, que um trabalhador que, durante sua vida inteira, executa uma única operação transforma todo o seu corpo em órgão automático especializado dessa operação (...). O trabalhador coletivo que constitui o mecanismo vivo da manufatura consiste apenas nesses trabalhadores parciais, limitados.”¹⁷⁰

¹⁶⁹ AMADO, 1981, op. cit. p.92.

¹⁷⁰ MARX, Karl. **O capital**. Livro 1, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.394.

De modo semelhante a esses trabalhadores, cuja repetição de uma fragmentação excessiva faz com passem a enxergar o modo produtivo de maneira parcial, Baldo também não sabe que o seu trabalho, a criação de sambas, vira lucro e sucesso nas mãos do sujeito que compra por preço baixo.

Certa noite, quando Baldo estava no “Lanterna dos Afogados”, alguns homens encontraram no mar o corpo do anão Viriato, que na época de moleques, fazia parte do grupo dos meninos pedintes. Havia se matado, se jogou ao mar por não ter ninguém por ele.

“De repente, no meio de toda aquela gente, Antônio Balduíno se sentiu só com o cadáver e teve medo. Um medo doido. Ficou tremendo, batendo os queixos. Se lembrou de todo mundo: sua tia Luísa que enlouquecera, Leopoldo que fora assassinado, Rozendo doente gritando pela mãe, Felipe, o Belo, debaixo do automóvel, o velho Salustiano se suicidando no cais, o corpo de Viriato, o Anão, cheio de siris que chocalhavam. E pensou que eram todos eles muito infelizes, vivos e mortos. E os que nasceriam depois também. Só não sabia por que eram tão infelizes. O temporal apagou a luz da Lanterna dos Afogados.”¹⁷¹

Baldo percebe que há algo errado com os seus; há uma infelicidade que os acompanha na vida e quando chegam à morte. Mas ainda não entende a razão dessa infelicidade. A Lanterna dos Afogados, que poderia ser a luz que deve guiá-los para que não se percam no mar e consigam voltar para casa, se apaga com o temporal. Agora são eles e o mar escuro.

Logo após a luz apagar, o capítulo “Lanterna dos afogados” é encerrado e inicia-se o capítulo denominado “Macumba”. Seria essa a luz nova a guiar os marinheiros, os malandros e trabalhadores retornarem para casa? Ou, ao contrário seria uma luz a atraí-los para um caminho fictício que acabaria levando-os ao afogamento?

¹⁷¹ AMADO, 1981, op. cit. p 100-101.

A GIRA DE EXU

O capítulo, que é quase que um quadro vivo de uma cerimônia no terreiro, se inicia mencionando o despacho feito a Exu, para que este fosse “perturbar” outros lugares e não a festa no terreiro. Perturbar significa trazer confusão, desordem, desarranjo, agitação: “E Exu, como tinham feito o seu despacho, foi perturbar outras festas mais longe, nos alodoais da Virgínia ou nos candomblés do Morro da Favela.”¹⁷²

Porém, parece que Exu não está sozinho: quando Oxalá baixa no terreiro, a mãe do terreiro avisa que invadirão a feira. E ainda aconselha: cuidado, nós vamos invadir a feira:

“Ele apareceu, Oxolufã, Oxalá velho alquebrado, arrimado a um bordão com lantejoulas. Quando saiu da camarinha vinha totalmente de branco e recebeu a saudação da assistência que se curvou ainda mais – Okê! Okê!

Foi só então que a mãe do terreiro cantou: 'È inun ójá l'á á ló, inun li a ô lô'. Ela estava avisando: 'O povo da feira que se prepare. Vamos invadi-la'. E a assistência em coro: 'Erô ôjá é pará môn, é inun ójá li a ô lô' 'Povaréu, cuidado, entraremos na feira.' Sim, eles entrariam na feira, porque estavam com Oxalá, que é o maior de todos os orixás.¹⁷³”

Buscando o significado da palavra feira temos seu sentido literal como mercado aberto, local de comércio¹⁷⁴ e figurado temos como balbúrdia, desordem, gritaria¹⁷⁵. Há um aviso quase em tom ameaçador para que tenham cuidado que a feira seria invadida. O autor explica dizendo que entrariam na feira porque estavam com o mais importante de todos os orixás.

A feira é ainda o espaço da negociação. Lembremos que é o momento do pós-abolição e de constituição dos discursos de identidade nacional e modernidade. Talvez o autor quisesse apontar que os candomblecistas também desejavam espaço nessa construção de uma

¹⁷² AMADO, 1981, op. cit. p. 102.

¹⁷³ Ibidem, p.106.

¹⁷⁴ HEREDIA, Beatriz. M. Alasia. **Formas de dominação e espaço social: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas**. São Paulo, Marco Zero, 1988. p.103.

¹⁷⁵ Dicionário Priberam disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/feira>, acesso em 20 de julho de 2014.

identidade nacional. Estariam negociando essa entrada, ou invadiriam essa negociação.

É também neste capítulo que se menciona pela primeira vez o colar de contas. Segundo a tradição candomblecista, quando há uma carga de energia muito grande no colar (guia) ela estoura. Então, é preciso fazer novo “colar”, guia. Mas não somente neste momento; também quando há uma ascensão no interior da hierarquia do terreiro. O colar de contas representa o vínculo e a união com o orixá, com o terreiro e sua família de santo. Devido a esse vínculo, pode ser considerado um objeto sagrado e também de proteção. Por isso, deve ser frequentemente limpo e “energizado” com misturas de ervas¹⁷⁶.

“A mãe do terreiro cantava agora:

'Iya ri dê glê ô Afi dé si ómón lówô Afi ilé si ómón lérun.'
e ela estava dizendo que: 'A mãe se enfeita de joias,
Enfeita de contas o pescoço dos filhos E põe novas contas
no pescoço dos filhos...' E os ogãs e a assistência faziam
o coro pronunciando uma onomatopeia que indicava o
ruído das contas 'que estavam todas a trincar':
'Ômirô wónrón wónrón wónrón ômirô'.¹⁷⁷”

As cerimônias religiosas são lugares onde os negros, segundo o romance, se reúnem e conversam; é o local onde podem manter sua identidade e cultura:

“Na sala tinham oferecido pipocas à assistência e lá dentro foi servido xinxim de bode e de carneiro com arroz-de-hauçá. Nas noites de macumba os negros da cidade se reuniam no terreiro de Jubiabá e contavam as suas coisas. Ficavam conversando noite afora, discutindo os casos acontecidos nos últimos dias. Mas naquela noite eles estavam meio encabulados por causa do homem branco que tinha vindo de muito longe só para assistir à macumba de pai Jubiabá. O homem branco comera muito xinxim de bode e lambeu os beiços com o arroz-de-hauçá. Antônio Balduino soubera que este homem fazia ABC e andava correndo o mundo todo. No princípio, pensara que ele fosse marinheiro. O Gordo afirmava que

¹⁷⁶Conforme <http://ocandomble.wordpress.com/2008/05/02/fios-de-contas/> acesso em 03 de julho de 2014.

¹⁷⁷ AMADO, 1981, op. cit. p.104.

ele era andarilho. Fora aquele poeta que comprava os seus sambas quem lhe trouxe o homem branco. O homem queria ver as macumbas e o poeta disse que só Antônio Balduino tinha prestígio para conseguir que ele penetrasse na macumba de Jubiabá. Mas apesar dos elogios, Antônio Balduino não se sentira muito disposto a falar com Jubiabá. Isso de levar brancos, e principalmente desconhecidos, para as macumbas, não dava certo. Podia ser um polícia que ia só para prender todo mundo. Uma vez tinham metido Jubiabá na chave, o pai-de-santo passara a noite lá e tinham levado Exu. Foi preciso que Zé Camarão, que era finório como ele só, fosse buscar o Orixá lá na própria sala do delegado, nas barbas do soldado. Quando o malandro chegara com Exu debaixo do casaco foi uma festa. E houve uma macumba que durou a noite toda para desagrar Exu que estava furioso e poderia perturbar as outras festas depois.”¹⁷⁸

É possível perceber novamente a menção da oralidade como tradição dos negros frequentadores do terreiro. E mais: cita-se que levar um branco poderia ser perigoso, poderia ser um policial. Como vimos, a cerimônia não era legal, havia precedentes para prisões. Exu havia sido preso com Jubiabá certa vez. Provavelmente, em sua materialidade, como estátua ou um de seus objetos de culto. Nota-se também, que Exu ficou furioso e poderia perturbar as outras festas, por isso era preciso agradá-lo. Aqui observamos o “perturbar” em sentido negativo.

O nome do branco é desconhecido, representando talvez um símbolo do homem branco ou como esse símbolo era construído pela comunidade negra. O homem em questão parece algum intelectual que foi até o terreiro para uma observação, alguns dizem que escrevia cordéis (ABCs), mas todas as informações são incertas. O fato é que o homem branco ainda é um mistério para o grupo negro, com isso o autor parece querer indicar como é incompleto classificar por raças as pessoas, tamanha diversidade, multiplicidade que os sujeitos e os grupos podem atingir.

O sonho de Baldo era que sua história fosse digna para ser contada em um ABC. Nesse trecho temos o homem branco como sendo aquele que possivelmente escrevia cordéis, ou seja, a história de heroísmo do negro ainda é contada de fora.

O homem branco foi apresentado a Baldo pelo “poeta”

¹⁷⁸ Ibidem, p. 107-108.

comprador de sambas, seria mais um intelectual que faz do seu trabalho uma mercadoria? Não sabemos ao certo, o final do homem fica em aberto.

Mas um fator de suma importância é perceber como a memória coletiva do grupo teme o desconhecido devido ao risco da delação, da prisão estar no branco. Trata-se da representação do poder. Podemos perceber também, pelos relatos, que não há muito frequentadores brancos no terreiro de pai Jubiabá, com exceção da Augusta das Rendas uma branca que apareceu de repente no Morro, vinda ninguém sabia de onde e que dizia que tinha encosto¹⁷⁹.

Vimos páginas atrás como Augusta das Rendas seria uma possível pessoa que tentou levar Baldo à rendição. Ela encontra-se novamente no espaço da cultura negra, num momento de negociação. Amado teria colocado essa personagem como alguém que tentava tecer a rendição nessa negociação cultural? Talvez. Veremos mais à frente o momento em que o próprio Baldo começa a escrever histórias, escreve uma sobre Zumbi dos Palmares. É o negro se emancipando de fato, rememorando e escrevendo, literalmente e simbolicamente a própria história.

Além das resistências, tema que percorre todo o romance, outro tema importantíssimo que se mistura com o personagem principal desde o início, bem como com sua religiosidade, é o papel do negro, sua identidade e também sua resistência. Como veremos posteriormente, a obra tem por cenário fins da década de 1910, portanto, momento em que a Abolição estava recente, e era preciso pensar a inclusão/exclusão do negro na sociedade brasileira. Como projetar uma revolução socialista se nem mesmo os aspectos clássicos do capitalismo estavam consolidados? Eram indagações como estas que tinham alguns teóricos do PCB, que afirmavam a necessidade de o partido defender primeiro uma etapa democrática burguesa da revolução para depois pensar na revolução socialista:

“Respaldado na comparação com a ação política dos bolcheviques e na elaboração leniniana, Octávio Brandão procura mostrar que o proletariado brasileiro também precisava fazer alianças sociais e políticas (...) Para a etapa presente Octávio Brandão vislumbrava a aliança do proletariado urbano e rural com os revoltosos pequeno-burgueses e com a grande burguesia

¹⁷⁹ AMADO, 1981, op. cit. p.40.

liberal (grandes industriais e comerciantes) contra o agrarismo brasileiro: o Partido Republicano, os fazendeiros do café, o Estado agrário [...] Seria a etapa tendo em vista a terceira revolta' ”¹⁸⁰

Sobre o assunto do negro após a abolição, podemos utilizar as reflexões de Fernandes¹⁸¹ que, embora focado na cidade de São Paulo, trata dos espaços do negro nos anos posteriores à abolição e sua marginalização do mercado de trabalho urbano assalariado, preferindo-se a adoção do trabalho imigrante já que, as classes dominantes e donas das empresas, infectadas pelas ideologias racistas, achavam que contribuiriam assim com o branqueamento da sociedade brasileira. Aos saídos da escravidão restou a resignação a papéis marginais na economia.

Parece-nos, portanto, que Balduino vivenciava esse contexto: nascera provavelmente quando a abolição acabara de ser decretada e vivia num cenário em que muitos negros não tinham nem sequer a chance de serem explorados como mão de obra assalariada, sendo relegados a subempregos. É o caso da tia Luísa, que continuava exercendo um ofício similar ao da escrava de ganho, e submetida a condições insalubres¹⁸². A ela, assim como aos demais habitantes do morro, faltavam assistência médica e acesso às escolas.

Podemos afirmar, concordando com Fernandes¹⁸³, que se verificava uma subordem de classes no Brasil, ou seja, existia a desigualdade de classe, mas no interior desta há uma subdivisão entre negros e brancos. Embora escrevendo antes de Fernandes, essa percepção da desigualdade racial e a desigualdade entre classes misturadas e uma aprofundando a outra, é o que o autor parece indicar no decorrer da narrativa, que há um racismo, uma situação do negro não incluído na sociedade, mas que a questão fundamental para a libertação tanto do negro quanto do branco pobre, estaria numa luta de classes.

Outro fator importante levantado pelo trecho do homem branco

¹⁸⁰ DEL ROIO, Marcos Tadeu. **A Classe Operária na Revolução Burguesa: a política de alianças do PCB (1928-1935)**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990. 1990, p.40.

¹⁸¹ FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Globo, 2008.

¹⁸² Como levar os tachos fervendo sobre a cabeça, atitude que pode ter prejudicado seriamente sua saúde.

¹⁸³ FERNANDES, Florestan. **A sociedade escravista no Brasil in Circuito Fechado**. São Paulo, Hucitec, 1976, p.11-63.

está na religião candomblecista e liberdade religiosa ou repressão policial. Como vimos, na década de 30, momento em que o livro foi escrito, ainda vigorava o Código Penal de 1890, onde constava a prática do espiritismo entre os “crimes contra a saúde pública”.

Somente em 1946, quando Jorge Amado, deputado pelo Partido Comunista Brasileiro, foi responsável pela emenda que se transformou no artigo 141, 7º parágrafo¹⁸⁴ que a liberdade religiosa foi garantida por lei:

“É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.”

Porém, essa garantia legal nem sempre eximia os praticantes do candomblé de perseguições. No final da década de 80 e início de 90, as religiões afro-brasileiras passaram a funcionar a partir de um registro feito na “Delegacia de Costumes e Diversões” conforme Barbosa¹⁸⁵, portanto, não havia por parte das autoridades, a consideração de que o Candomblé fosse uma religião igual às outras. Ainda na atualidade, apesar de garantida pela Constituição, sempre há uma maneira de perseguir, é o que ocorreu recentemente com uma manobra linguística que visava legitimar a discriminação, apoiando-se no que pode ou não ser chamado de religião.

DENTRO E FORA DA MACUMBA

Recém-saídos da macumba, Baldo e seus amigos encontram um colega dos tempos de moleque/mendigo, Jesuíno, trabalhador, pai de família que sofre tamanha privação que chega a passar fome. Fora da macumba a realidade dura continua a mesma. E Baldo, que é malandro, de certa maneira vive melhor que seu colega trabalhador. A todo momento, a realidade dura dos colegas e de outros personagens se evidencia ao personagem principal, como que colaborando para a tomada de consciência política. Baldo carrega dentro de si, desde

¹⁸⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm acesso em 07/04/14.

¹⁸⁵ BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002, p.19.

pequeno, lá no Morro do Capa-Negro, uma inquietação, uma vontade de ser diferente, livre, herói e merecedor de um ABC.

Tamanha era a vontade de lutar, que Baldo acaba virando lutador de boxe, por intermédio de Luigi, o treinador, o capítulo *Lutador*, apesar de ter por assunto central o modo como Baldo ingressa no boxe, se inicia com um relato de atendimentos na casa do pai Jubiabá, talvez insinuando ser também ele um lutador, não físico. É de se notar a menção de uma oferenda feita que resultou na morte de uma pessoa:

“Depois veio um negro que queria fazer um despacho. Falou em voz baixa, próximo ao ouvido de Jubiabá. O pai de santo se levantou e ajudado pelo negro penetrou no quarto. Voltaram minutos depois e no dia seguinte apareceu um feitiço forte, farinha misturada com azeite-de-dendê, quatro mil-réis em pratos de dez tostões, dois vinténs de cobre e um urubu novinho ainda vivo, na porta de Henrique Padeiro que pegou uma doença misteriosa e morreu dela tempos após.¹⁸⁶”

Portanto não se trata da divisão maniqueísta entre mal e bem da tradição cristã, muito menos um “castigo” para quem faz o mal, mas simplesmente uma escolha, um pedido feito ao orixá e uma oferenda oferecida corretamente. No candomblé, os Deuses/Orixás estão no chão, vivenciando junto aos humanos, ao passo que para os cristãos, há um Deus distante.

Baldo foi convidado ser lutador após derrubar em uma briga um soldado por causa de Maria dos Reis (uma feita) de quem este era noivo. Depois de conquistar algumas glórias como lutador, terminou sua carreira após perder para um peruano por ir lutar bêbado ao ver o anúncio nos jornais, do noivado de Lindinalva com o advogado Gustavo Barreiros. Acabou assim sua carreira de lutador:

“Sua carreira de *boxeur* terminou no dia em que Lindinalva ficou noiva. Nos jornais que anunciavam a sua luta com o peruano Miguez, Antônio Balduino leu a notícia do noivado de Lindinalva Pereira, filha do capitalista comendador Pereira, desta praça, com o jovem advogado Gustavo Barreiros, rebento glorioso de

¹⁸⁶ AMADO, 1981, op. cit. p.115.

uma das mais ilustres famílias baianas, poeta de versos rutilantes, orador primoroso.”¹⁸⁷.

Interessante notar que, outrora quando vivia da venda de seus sambas Balduino não lia jornais, como destacou o autor, como boxeador, os lê. A luta o levou ao interesse pelo conhecimento, porém, ainda é uma luta literal e ao acaso e seus motivos ainda são pessoais e individualistas. Luta porque é forte, está em sua natureza lutar.

Arrasado por ter perdido a luta e ter ficado com fama de vendido, Baldo fica no cais, título desse capítulo, olhando o mar e as luzes. De repente, as nuvens escondem a lua e começa a ouvir os tambores que vem dos candomblés do morro despertam o ódio que tem dentro dele, ódio contra as injustiças, ódio contra a escravidão e contra os brancos. Quando a luz aparece novamente, é uma luz que cega (“Mas não via nada porque voltou a claridade...”¹⁸⁸. Passava a ter uma visão do rosto de Lindinalva na lua. Fecha os olhos e ao abri-los só consegue ver a luz convidativa da Lanterna dos Afogados.

Prevalece aqui o significado da Lanterna dos Afogados como um convite para afogar-se, talvez de uma sereia, um ser encantado para que se perdesse no mar. Seria o local dos afogados, dos que buscam o mar para perder a vida e libertar-se das injustiças. No bar, escutavam uma cantiga que vem do mar, parece sombria e despersonalizada.

O último capítulo desta primeira parte do livro é chamado “Ôju ànun fó ti iká li ôkú”, referindo-se aos ensinamentos de pai Jubiabá que dizia que ninguém deveria fechar os olhos da piedade:

“- Como é pai Jubiabá?

- Ninguém deve fechar o olho da piedade. É ruim fechar o olho da piedade. Não traz coisa boa.

Disse em nagô então e quando Jubiabá falava nagô os negros ficavam trêmulos:

- Ôju ànun fó ti iká, li ôkú. ¹⁸⁹”

Contudo, Antônio Balduino os havia perdido assim como sua gargalhada, que era sua liberdade. Agora, só restava o caminho do mar para encontrá-la novamente, na morte ou em outras buscas pela liberdade. Pegou seu amigo Gordo, amigo que fez desde os tempos em que, ainda menino, mendigava nas ruas, e foram para o mar num

¹⁸⁷ AMADO,1981, op. cit. p.127.

¹⁸⁸ Ibidem, p.134.

¹⁸⁹ Ibidem p.34.

saveiro, buscando o caminho de casa. Nota-se que buscar o caminho de casa também remete na busca pelo retorno de onde foram retirados seus antepassados.

Diário de um negro em fuga é o nome dado à segunda parte do livro e parece simbolizar a fuga de um negro escravo rumo à liberdade. Embora terminada a escravidão, sabemos que poucas mudanças efetivas ocorreram de fato aos negros e o romance deixa isso bem claro ao invocar as histórias de vida dos negros pobres na Bahia. Fuga em sentido duplo: para fugir dos problemas pessoais após a derrota na luta, depois fugindo da situação de exploração.

Os amigos viajam no saveiro (título do capítulo), chamado “Viajante sem Porto” de mestre Manuel, que conhece Baldo de pequeno. Baldo indaga-se sobre os caminhos do mar: onde vai parar, de onde vem...O capítulo está repleto de magia: Manuel disputa corrida com outro saveiro, “Paquete Voador” e ganha graças ao canto de sua mulher, que, quase como uma sereia, confunde-se com parte do mar e o agrada conquistando a vitória¹⁹⁰.

Baldo e Gordo ficam na cidade de Cachoeira, que cheira fumo (*Cheiro doce de fumo* é o título deste capítulo). O cheiro estonteante e forte de fumo vem das fábricas, onde são feitos charutos caros para banquetes de ricos. Nessas fábricas, quase que só trabalham mulheres, pois os homens possuíam dedos grossos demais para aquele trabalho. As mulheres são pálidas, doentes, tristes, cansadas e miseráveis. Capítulo ácido, onde se explicita toda a crueldade da exploração, assédio sexual, jornadas extensas, ambiente insalubre, falta de licenças, inclusive maternidade. Lembremos que as parcas leis trabalhistas brasileiras são de 1943¹⁹¹.

“– A vida aqui é difícil?

– Trabalho é difícil, é... Aqui só tem trabalho pra mulher, os homens ficam pescando, ou arranjando uns vinténs com as canoas.

– E as patroas ganham bem?

– Nada... Que bem... E ainda tem as multas, tem as faltas por causa das crianças, doenças, e ficam logo velhas, acabadas... A gente corta fino aqui, seu mano...

– É triste...

– Triste? – o homem ri. – Tem gente que passa fome que

¹⁹⁰ AMADO, 1981, op. cit. p.152.

¹⁹¹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm. Acesso em 03 de julho de 2014.

é uma beleza... Quando uma mulher sai de uma fábrica, não arranja emprego na outra. Eles têm uma combinação... E não é todo dia que tem peixe, não. Um rapaz negro está na porta, silencioso. Aprova com a cabeça. O Gordo se sente culpado de ter puxado aquela conversa triste:

– Mas Deus vai ajudando.

– Dando doença, só se for assim. Minha patroa tem esse quadro aí mas eu até nem acredito mais... Já curti fome dura. Uma noite nem comida pro mais pequeno que era aquela – mostra uma mulatinha de cinco anos – não tinha. Deus se esqueceu dos pobres. A mulher apareceu na porta do fundo e cuspiu uma saliva escura: – Não diga heresia, homem. Deus castiga. O rapaz da porta fala: – Mas no meu coração eu não acredito também. Só da boca para fora. Quer saber? Pois o alemão cachorro tá dando em cima da Mariinha... Fala que melhora ela... Onde tá Deus? O Gordo reza em voz baixa. Pede a Deus que não deixe o alemão levar Mariinha e que não faça faltar comida na mesa do canoieiro.

Antônio Balduino sabe que o Gordo está rezando e que é inútil. Diz: – Pode ser heresia, minha gente... Mas a vontade que esse negro que está aqui tem é matar os brancos todos... Matava e não tinha pena. O peixe está servido na mesa. O rapaz negro desapareceu e meses depois foi condenado a trinta anos porque matou o alemão que deixou Mariinha com um filho e sem emprego. A comida é pouca para tantas bocas e os garotos reclamam mais. A luz vermelha do fifô torna as sombras enormes.¹⁹²

Percebe-se no texto que Baldo ainda não possui consciência de classe: acha que a culpa de tudo é dos brancos e suficiente seria matá-los todos. Outro fator interessante no texto é que há uma crítica a Deus e as crenças: se ele existe, deveria acabar com a miséria, sofrimento, enfim, com as injustiças.

No decorrer da narrativa vai ficando mais evidente a cisão entre Deuses: Gordo tem uma enorme fé e espera em Deus, acredita que Deus ajudará a vencer aquelas desigualdades, aquele sofrimento todo. Esta espera o levará à loucura ao final do livro. Difere muito da religião cujos sons levam à revolta de Baldo, do orixá que o leva para a resistência, para a luta. É interessante notar que o personagem de alcunha Gordo, é o

192 AMADO, 1981, op. cit. p.159-160

único jovem que também conta histórias, mas nessas histórias sempre aparecem anjos, e essas narrativas fantásticas/mágicas chocam-se com a narrativa crua e trágica que se dá no interior dos protestos grevistas. Ao se deparar com esse choque violento, o personagem não resiste e enlouquece.

Falta comida, as crianças passam necessidades e fome. Falta saneamento. As sombras são enormes, ou seja, os corpos (material) bloqueiam a luz. Simbolizaria a escassez material interferindo no aspecto mágico que a luz poderia trazer? Lembremos que Baldo, desde menino no Morro, sempre apreciou a luz, sendo aquela que trazia purificação¹⁹³. Mas as sombras são enormes, portanto, não há purificação. Note-se também, que para atingir a tomada de consciência, Baldo deixou para trás, capítulos atrás, os olhos da piedade, só resta os olhos da ruindade. Importante notar também, que se trata de uma crença onde Deus é um castigador: “não fale heresias, Deus castiga” É um Deus patrão, capitalista, diferente do Deus que perturba a festa.

No capítulo “Mão”, Gordo e Baldo passaram a trabalhar no campo de fumo, lá, homens e mulheres também são muito explorados:

“As mulheres que estavam curvadas colhendo as folhas com gestos cansados levantaram o corpo e se agitaram (...) Os homens já iam adiante e pareciam todos corcundas. Conduziam montes de folhas de fumo que dependuravam na frente das casas, resguardando do sol muito forte e da chuva. As folhas que já estavam secas cediam lugar às folhas recém-chegadas que faziam aquela cortina em frente das casas dos trabalhadores.”¹⁹⁴

O peso do trabalho, da exploração curva os homens e mulheres.

“E as mãos que se abaixavam para a terra, mãos grandes e calosas que colhiam as folhas cheirosas de tabaco. As mãos se baixavam e se levantavam num certo ritmo sempre igual. Pareciam pessoas que choravam. E aquele trabalho dava uma dor nas costas, dor fina e prolongada que ficava pela noite adentro, magoando. Zequinha passava olhando o serviço, dando ordens, brigando. Montes de folhas de fumo se juntavam e, quando a tarde vinha, as mãos dos homens haviam ganho dez tostões que eles não viam, porque já deviam ao patrão quantias

193 Ibidem, p 21.

194 Ibidem, p. 165.

desconhecidas. Com as mãos calosas e feias acenavam adeuses aos trens que passavam apitando.¹⁹⁵”

É notável que a exploração no campo pouco mudou desde a escravidão: ainda há capataz, o “salário” parco já nem vem para as mãos calosas dos trabalhadores, ficam direto nas mãos dos patrões, para pagar dívidas que nunca quitarão:

“De um modo geral, o fazendeiro pagaria pelo transporte e alimentação do imigrante e sua família até o ponto em que o trabalhador pudesse sobreviver por seus próprios meios. Antes disso, ele deveria pagar ao fazendeiro o transporte desde o país de origem, a alimentação e outros adiantamentos. De fato, esse era o meio de criar um novo tipo de dependência pessoal. O colono, o imigrante, tornando-se obrigado ao fazendeiro, ficava encerrado na fazenda, sem liberdade para deixá-la, a menos que recebesse permissão expressa do fazendeiro. Havia uma contradição nessa situação. No nível econômico, os fazendeiros agiam segundo princípios liberais. Eles consideravam os colonos realmente livres para comprar (mercadorias e serviços) e vender (força de trabalho). Efetivamente, porém, no plano das relações sociais, tendiam a tratar os colonos como escravos, porque acreditavam que mantendo os imigrantes economicamente haviam de fato comprado sua força de trabalho adiantadamente, tal como acontecia com o regime escravista. O único meio pelo qual estariam seguros do retorno de seu capital era colocar a pessoa do imigrante sob uma espécie de cativoiro, pelo menos era assim que pensavam.”¹⁹⁶

Embora trabalhando, sobretudo com as lavouras do Sudeste, Martins aponta como antes da imigração subvencionada pelo Estado, os

¹⁹⁵ AMADO, 1981, op. cit. p. 169.

¹⁹⁶ MARTINS, José de Souza. **O cativoiro da terra**. São Paulo: Hucitec, 2004. p.123.

imigrantes acabavam sendo também cativos. É o modo como se organiza o trabalho do camponês ao final da escravidão e no fundo, mais rentável para os fazendeiros, já que no trabalho escravo havia necessidade de investimento para comprá-los, porém neste momento, não há necessidade de capital de investimento (excetuando-se a viagem) e nem gastos com salários, pois os trabalhadores do campo são enganados com a promessa de que receberiam salários, mas acabam sendo obrigados a se endividar nos armazéns da fazenda e o salário acaba nunca chegando.

“Como o polo senhorial do regime monárquico logrou converter-se no polo oligárquico do regime republicano, graças a certas condições materiais e políticas que permitiram essa rotação histórica, ao desaparecer, o trabalho escravo deixou atrás de si várias formas de trabalho semilivre e de trabalho escravo disfarçado que continuam a existir até hoje, mesmo em economias de plantação tidas como ‘especificamente modernas’.”¹⁹⁷

Em “Sentinela”, o capítulo traz mais um episódio que relata a vida desgraçada, miserabilidade e sem atendimento hospitalar: a morte, por uma doença desconhecida, de sinhá Laura, mãe da menina Arminda. Diante do desconhecido, alguns atribuem o mal a atitudes de espírito. Na ausência de atendimento médico, explicações “científicas” ficam as explicações mágicas: “– Que doença mais esquisita. – Ninguém me tira que aquilo foi espírito ruim...”¹⁹⁸

O capítulo *Fuga* se inicia relatando uma briga entre Baldo e Zequinha, o capataz da fazenda. Baldo enfiou seu punhal nas costas daquele e depois fugiu, correu para o mato onde se esconde, mas está cercado. A revolta de Baldo foi individual, agrediu Zequinha por conta de Arminda. “Engraçado é que ninguém gostava de Zequinha e todos gostavam dele, mas o patrão mandou, com certeza, e quem não for cercar o criminoso será despedido do trabalho... Se tiver gente na picada vai haver briga... Ele vai morrer, mas levará um”¹⁹⁹.

O trecho acima parece indicar a falta de consciência de classe

¹⁹⁷ FERNANDES, 2008, op. cit. p. 54.

¹⁹⁸ AMADO, 1981, op. cit. p.172

¹⁹⁹ Ibidem, p.188.

ante as necessidades imediatas: Zequinha é um inimigo comum, não é trabalhador como eles, mas, diante do risco de perder o emprego, ficam do seu lado.

No meio da fuga, machuca o rosto com um espinho venenoso. Lembra-se que pai Jubiabá conhecia as plantas e poderia dar um jeito naquilo:

“Toca a mão no rosto que cada vez dói mais. Está feio aquilo. Com certeza era espinho venenoso. Pai Jubiabá sabe remédios milagrosos para feridas assim. São folhas, folhas do mato. Ali deve ter destas folhas. Ele olha o chão. Mas quais servirão? Só pai Jubiabá sabe, que ele sabe tudo...”²⁰⁰

O pai de santo detém o conhecimento sobre as plantas e sobre todo o resto, já que ele “sabe tudo”. Baldo precisa do pai de santo para obter êxito em sua revolta, precisa dos conhecimentos de Jubiabá para sua luta.

Antônio Balduíno consegue finalmente escapar sem muito esforço, após dois dias escondido no mato. Caminha pela estrada e encontra um velho em um casebre que cuida dele. Novamente, há a figura do mais velho detentor da sabedoria²⁰¹. Permanece em sua casa alguns dias, depois, segue viagem no vagão de um trem. Nele descobre que Zequinha não está morto e quer vingança.

CLANDESTINOS NO TREM

Balduíno teve por companheiros na viagem clandestina um jovem ex-soldado, um velho e uma mulher grávida ex-mulher da vida. Os três companheiros de Baldo são “ex”, todos deixaram de exercer o trabalho. O ex-soldado deixou o exército por ter sofrido perseguição e abuso de autoridade de um cabo, a mulher havia deixado a vida de trabalhadora do sexo por um homem que quando a soube grávida a abandonou, e o velho, Augusto da Cerca, era um ex-agricultor, que tinha gado e uma plantação de fumo, terras que perdeu com a chegada dos imigrantes alemães. O Gordo, seu amigo e companheiro, não estava mais com ele, tinha voltado para cuidar de sua avó adotiva uns quinze dias antes do ocorrido com Zequinha.

²⁰⁰ Ibidem, 189.

²⁰¹ Ibidem, p.194

O comentário abaixo, não se sabe ao certo proferido por quem, se pelo Baldo, se pela grávida, ou por outro personagem estar assim sem definição propositalmente, pois indica a voz de muitos pobres e trabalhadores. “– Pobre tem que sofrer...Uns nasce pra gozar: são os ricos. Outros pra sofrer: são os pobres. Isso é assim desde o princípio do mundo.”²⁰². A menção da desigualdade histórica parece encontrar paralelo com a afirmação de Karl Marx que “a história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classes”²⁰³. Por outro lado, porém, lembra-nos uma fatalidade, como se fosse a ordem natural e imutável das coisas, em que a desigualdade se dá pelo nascimento.

No bebê que está na barriga da mulher (sem nome, talvez invocando tantas outras mulheres), está a esperança, o otimismo e a necessidade de continuar crendo na vida. Além disso, Balduino afirma: “Eu vou ser o padrinho do seu filho.”²⁰⁴ Ou seja, aquele que será o responsável por cuidar da criança, seu protetor. E, no entanto, depois todos descem do trem e é como se não fossem mais se encontrar, o que nos leva a crer no simbolismo desse rebento, quem sabe a mudança, a greve ou até mesmo uma revolução.

O autor tenta levar os leitores a percorrerem o caminho de buscas que Antônio Balduino faz, como que encarnando todo um histórico de movimentos sociais. Inicia rememorando as raízes de resistência, quer sanguíneas, como o pai e a tia, ou não, apenas laços afetivos, como Zé Camarão e Jubiabá. Depois, no momento da transição da criança para a vida adulta, quando é convidado a se “render”, diz não, consolidando a sua escolha de resistência. Passa a viver nas ruas, efetuando um novo tipo de resistência, a transgressora e relacionada ao banditismo. Porém ainda nas ruas, o elemento religioso o acompanha, quer na figura do pai de santo, quer no amuleto que carrega, ou ainda no amigo que fala de anjos. Quando retorna ao terreiro, parece perceber que também não é suficiente, pois lá também há perseguição e históricos de prisão inclusive dos elementos de culto.

A seguir, sai em busca de algo, não sabe exatamente o que, após perder uma luta. E, então, se depara novamente com a privação e com injustiças, que reacendem o desejo de lutar.

Enquanto Baldo luta literalmente, Jubiabá luta no campo espiritual e ambos lutam contra pessoas que não são inimigas, lutam

²⁰² AMADO, 1981, op.cit. p. 201.

²⁰³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo, Expressão Popular, 2008. p.8.

²⁰⁴ AMADO, 1981, op. cit., p.200-202.

contra outros semelhantes, trabalhadores. Como exemplos, temos os adversários de Baldo no boxe e os sujeitos contra quem Jubiabá faz seus despachos, alguns inclusive que acabam morrendo.

Mesmo quando Baldo luta contra um soldado que, de acordo com as tradições marxista-leninistas seria o braço armado do poderio burguês, o motivo é individual, o amor de uma moça. A seguir luta com um trabalhador de outro país, e perde. Luta perdida, vazia, ambos são trabalhadores, é o que parece alertar o escritor.

Perder a luta e a luta individual não acaba com sua inquietação, chega a delirar, vê a beira da praia uma luz que o cega, como que representando que se trata de uma visão distorcida. A música que vem do candomblé alimenta essa inquietação, esse ódio e ao mesmo tempo o ajuda a localizar-se novamente. Decidi partir em busca de respostas.

Nessa fuga, indicada inclusive pelo subtítulo, o personagem se depara com mais e mais injustiças, muita pobreza, o desejo de famílias miseráveis estarem sob a luz. Tais situações alimentam sua sede de luta, mas não sabe ainda contra quem. O inimigo é turvo, ora individual, ora um grupo, os brancos.

A situação chega a um nível tal em que é preciso fugir novamente, devido a uma facada desferida em um capataz da fazenda de fumo. Novamente, o motivo para a briga é individual, o amor de uma mulher. Porém, agora há um detalhe: se escondendo nas florestas, fugindo ferido, percebe a necessidade dos conhecimentos do pai de santo para sua força como guerreiro.

Em seu retorno para a cidade natal, leva consigo um comprometimento de lutar pela mudança, afirma-se como padrinho de um bebê que ainda está na barriga, germen de transformação.

UMA ESTRELA VERMELHA COM A NAVALHA NA MÃO: EXU PEGOU ELE

LUZES: O ESPETÁCULO VAI COMEÇAR

Ao chegar em Feira de Santana, Baldo reencontra Luigi. Quando a situação de Baldo se encontra aparentemente sem saídas, aparece o italiano Luigi, cujo nome lembra luz, mas poderia ser também a indicação de uma referência aos italianos trabalhadores que imigraram para o Brasil trazendo as ideias anarquistas e socialistas. Além disso, se trata de uma versão de “luiz”, cujo significado é guerreiro. Assim, Baldo está sempre em luta, sempre há guerreiros a seu lado que o auxiliam (Luísa, Luigi, o próprio Jubiabá, Zé Camarão), pessoas que resistem cotidianamente. Outra imagem recorrente no livro são as estrelas que representam heróis mortos, representam a liberdade. A paixão platônica de Baldo também tem algo de estrela: seu nome indica a estrela Dalva, como também é conhecido o planeta Vênus. Esse mesmo planeta que Baldo cisma em dizer que para os brancos pode ser Vênus, mas para ele é Zumbi dos Palmares, o herói negro que virou estrela ao morrer.

Luigi agora é sócio de Giuseppe, dono de um circo decadente, e chama Baldo para virar atração, como o grande lutador. Baldo aceita. E oferecem uma grande quantia a quem tiver coragem de desafiá-lo em uma luta.

Importante notar a referência provável a Guerra dos Farrapos: Luigi Rossetti e Giuseppe Garibaldi foram importantes personagens nesse movimento:

“Dos três combatentes italianos que se destacaram na Guerra Farroupilha, Luigi Rossetti é aquele que mais deixou vestígios escritos sobre sua passagem na luta rio-grandense (...). Já Garibaldi destacou-se mais como homem de ação do que no campo das letras.”²⁰⁵

O palhaço está vestido de céu, cheio de estrelas. Como vimos, no livro há a imagem das estrelas como heróis mortos. De acordo com

²⁰⁵ DORNELLES, Laura de Leão. **Risorgimento e Revolução: Luigi Rossetti e os ideais de Giuseppe Mazzini no movimento farroupilha.** Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: PUC-RS 2010. p.108.

essa imagem, o palhaço estaria vestido de herói. Contudo, não é um herói de verdade, usa uma fantasia de, é um herói caricato: “O palhaço Bolão entra fazendo piruetas: – Boa noite para todos ocês, minha gente, Gargalhadas. A bombacha é azul com estrelas amarelas e uma lua vermelha nas nádegas: – Estou vestido de céu e de todas as estrelas. Vestido que uma fada me deu.²⁰⁶”

O circo diverte o povo, pessoas de diferentes classes sociais que se esquecem das lutas e injustiças. Estaria o autor evidenciando a alienação popular? Talvez, mas atentemos para outro aspecto importante: o palhaço usa bombachas. A bombacha é um dos itens do traje típico gaúcho²⁰⁷. O ano em que o livro foi escrito coincide com o ano em que ocorreram comemorações pelo centenário da revolução farroupilha. Nesse momento, afirma Pesavento:

“Embora, na realidade, a paz não alterasse em essência a subordinação econômica e política do Rio Grande em relação ao centro, o fato de os farroupilhas não terem sido vencidos em campo de batalha foi um elemento que pesou muito nas consciências (...). No decorrer da década de 30, convulsionado o Brasil pela revolução que acabou com a hegemonia dos cafeicultores no país, recompôs-se, a nível do poder central, a coalização dominante de classes, mas o Rio Grande manteve e acentuou sua subordinação econômica e política com relação ao centro. Na medida em que o Brasil como um todo transitava para um novo padrão de acumulação, baseado na indústria, e esgotava as possibilidades de um modelo de desenvolvimento baseado na agro exportação de um só produto, iria acentuar-se cada vez mais a defasagem do estado sulino com relação ao eixo Rio-São Paulo, processo este acompanhado pela hipertrofia do Executivo central sobre os resquícios de uma autonomia regional. Uma coisa, contudo, era o processo real que ocorria na sociedade, em termos econômicos e políticos, na década de 30; outra era a representação que os agentes sociais faziam, nesse momento histórico, deste real. No plano das consciências, o Rio Grande do Sul era o 'vencedor

²⁰⁶ AMADO, 1981, op. cit. p. 220.

²⁰⁷ Disponível em: <http://www.mtg.org.br/> Acesso em 28 de maio de 2015.

de 30', e um gaúcho, Getúlio Vargas, governava o país (...) Em suma, enquanto se acentuava a perda relativa da posição do Rio Grande do Sul na economia nacional, e com a centralização política e administrativa diminuíam as suas chances de barganha com o centro, vigorava no estado um clima de euforia e crença nas possibilidades do Rio Grande, que 'cooperava com o progresso nacional' do pós-30. Dentro deste contexto é que, em 1935, o recém-eleito e empossado governador constitucional do Rio Grande – general Flores da Cunha – procedeu às comemorações do Centenário da Revolução Farroupilha, por meio de festas e de uma exposição que marcou época na vida do estado (...). Indiscutivelmente, em 1935, o acontecimento buscou estabelecer um verdadeiro marco, juntando passado e presente e insinuando o próprio futuro, que se acreditava ser de pujança econômica. Em suma, o Rio Grande procurava evidenciar progresso sem se despojar de um passado que o nobilitava.”²⁰⁸

A chamada “paz honrosa” assinada pelo governo aos farrapos, embora a situação político econômica do Estado pouco tenha mudado, teve fortes consequências no imaginário coletivo rio-grandense, reforçado pelo fato de, em 1930, a considerada revolução que deixaria para trás a República Velha e seria responsável por defender a modernidade, ter reforçado a imagem de um gaúcho, Getúlio Vargas, que assumiu o poder do país desde então.

Assim, o circo é o espetáculo que diverte as pessoas e não promove alterações nas dinâmicas sociais, assim como as comemorações do centenário farroupilha são a espetacularização do passado e dos movimentos sociais, bem como o forjar de uma memória histórica para a contemporaneidade de 1935. Da mesma maneira que não figuravam nas intenções dos grupos que tomaram o poder em 1930, as transformações político-econômicas para as classes oprimidas não estavam no projeto da Revolução Farroupilha:

“...na Revolução Farroupilha, não estavam em

²⁰⁸ PESAVENTO, A **revolução farroupilha**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p.10-12.

jogo a organização social, o destino dos trabalhadores escravizados, muito menos o acesso à terra dos gaúchos (...) havia uma fundamental convergência de opiniões unindo todos os senhores sul-rio-grandenses: tratava-se de uma disputa política entre as elites e era necessário manter as classes subalternas na dominação.”²⁰⁹

Vale frisar o palhaço que veste bombachas, herói caricato. Por conta do Centenário da Revolução Farroupilha, “o Rio Grande parecia viver em 1935 o resultado de um projeto iniciado há cem anos pelos 'batalhadores invictos', protagonizado agora por Getúlio Vargas, considerado herdeiro de uma estirpe heroica e do 'espírito republicano' dos farrapos.”²¹⁰ Talvez Jorge Amado tivesse utilizando o personagem do herói caricato de bombachas, referindo-se a essa construção do movimento de 1930 como se fosse herdeiro e continuador da farroupilha, como era difundido.

O autor, porém, parece mostrar uma esperança: o circo se desfaz na terceira e última parte do livro, denominada Abc de Antônio Balduíno. Iniciamos com o capítulo “Inverno”, a mais fria das estações, com muitas chuvas e também a que antecede a primavera, momento em que as sementes germinam e que surgem as flores. Parece que o autor prepara os passos para o que há de vir na narrativa, o germinar da greve.

Giusepe, sócio de Luigi no circo, cai do trapézio bêbado e o circo, que já estava mal, é desmembrado. Luigi deixa Baldo e Rosenda (a mulata dançarina que se torna namorada de Baldo) com o urso, que no decorrer da narrativa descobre-se ser uma ursa. O fato do autor ter inserido o animal na narrativa parece indicar a União Soviética, animal símbolo desta e cuja pronúncia é similar, e a presença da ideologia socialista junto a Baldo, mas ainda de uma maneira caricata, sem ele perceber ao certo.²¹¹ Essa mesma ideologia Baldo venderá para satisfazer os desejos de Rosenda a possuir determinadas mercadorias. Baldo vende o urso para comprar um vestido que Rosenda queria para poder ir a um baile. Baldo se arrepende mais tarde de ter vendido o urso e prosseguirá seu caminho de buscas e lutas pela liberdade.

Baldo espera passar o tempo das chuvas com Rosenda e a ursa e

²⁰⁹ LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. p. 67.

²¹⁰ SILVA, Camila. **Do passado ao futuro: a escrita comemorativa do centenário farroupilha na imprensa porto-alegrense**. São Leopoldo: Dissertação apresentada na UNISINOS, 2012. p. 78.

²¹¹ *Ibidem*, p.240.

voltam no saveiro de Mestre Manuel, em meio a um temporal e Baldo fica reflexivo, pensando na morte como uma libertação, sempre o mar como um encontro com a liberdade, mesmo que seja pela morte, como o Anão Viriato.

“Se ele fosse engolido agora pelas águas, não contariam a sua história. Um negro valente não se mata, a não ser para não se entregar à polícia. E um homem de vinte e seis anos ainda tem muito que viver, ainda tem que brigar muito para merecer um ABC. Mas o mar é um convite. Ali está o caminho de casa. Vem de Maria Clara um cheiro de maresia. Ela fala no mar, conta casos acontecidos com mestres de saveiros, histórias de naufrágios e de mortes. Fala em seu pai que foi pescador e desapareceu numa jangada no meio de um temporal. Dela vem o cheiro do mar. Nela o mar está sempre presente, é amigo e inimigo e já se incorporou nela. No negro Antônio Balduíno nada se incorporou. Já foi tudo e não é nada. Sabe que luta e que precisa lutar ainda mais. Porém, tudo isto aparece muito esfumadamente dentro dele. A sua luta é uma luta perdida. Ele o sente nos nervos que afrouxaram. Como se desse socos no ar. E agora o mar o chama, como na vinda o chamavam os lábios de Maria Clara. Mestre Manuel aponta. Ao fundo aparecem as luzes da Bahia. O vento voa em redor das suas cabeças. E traz todo o perfume de mar que está no corpo de Maria Clara. As luzes da Bahia faíscam como uma salvação.”²¹²

Balduíno não sabe o que fazer com a revolta que tem dentro dele, como o desejo de liberdade. Pensa na morte, mas seu sonho é ser herói, merecedor de um ABC e vê na morte, assim, provocada sem motivos uma covardia. Sabe que precisa lutar, mas tudo aparece esfumado, ou seja, turvo, pouco nítido. Não sabe exatamente contra o que deve lutar. Com o pensamento “esfumado” o autor parece indicar que, embora a narrativa toda o herói seja ora um marginalizado, ora um explorado do sistema, ainda não alcançou a consciência proletária.

Assim que chegam, decide ir a uma feira, denominada Feira dos Meninos, junto com Gordo e o Urso, onde pretendem ganhar uns trocados. Perto da feira um carro enguiça e um homem que observa

²¹² AMADO, 1981, op. cit. p.245.

comenta que esse negócio de máquinas só provoca mortes, é coisa do diabo:

“– Um homem saía de casa num carro de boi, sabia que chegava onde queria ir. Agora um sujeito sai num bicho destes – apontava o auto desmoralizado – e fica no meio do caminho... Falta gasolina. Em carro de boi nunca faltou gasolina. É por isso que hoje os homens morrem meninos. Máquina não é invenção de Deus. É coisa do diabo.”²¹³

Historicamente, se levarmos em consideração que o herói caminha provocando a rememoração, ainda que inconsciente, dos movimentos contestadores dos trabalhadores, estamos próximos da considerada “evolução” do movimento trabalhador rumo à consolidação da consciência operária: no início das indústrias, as primeiras rebeliões de trabalhadores tinham como alvo as máquinas, vistas como demônios que retiravam seus empregos e vidas. Este movimento, que ficou conhecido como ludismo, teve seu auge no início do século XIX:

“As dimensões da luta de classes também merecem considerações. As oposições generalizadas (por exemplo, o movimento ludista de quebra de máquinas no início do século XIX, que Marx levou em consideração), incluindo a sabotagem das novas tecnologias e formas de organização no chão de fábrica, têm uma longa história. Essa oposição surge porque o capital com frequência usa as novas tecnologias como armas na luta de classes e os trabalhadores resistem instintivamente. Quanto mais trabalhadores se tornam apêndices das máquinas que operam, menos margem de manobra têm, menos contam suas habilidades específicas e mais vulneráveis ficam ao desemprego induzido pela tecnologia. Por isso, há frequentemente forte oposição dos trabalhadores à introdução de novas tecnologias.”²¹⁴

²¹³ Ibidem, p 249.

²¹⁴ HARVEY, David. **O enigma do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 83-83

De repente, pai Jubiabá que os acompanhava no passeio ingressa na conversa e acrescenta, remetendo a uma corruptela do conceito marxista de história da luta de classes, porém em sua afirmação as classes são substituídas por etnias. Trata-se de uma concepção confusa da situação econômica como sendo racial e não classista. Porém, alguém completa dizendo que para pobre é a mesma coisa.

“– No tempo do carro de boi tinha negro com fome. Hoje também tem. Pra negro é a mesma coisa.

O mulato velho apoia:

– Ah! Isso é mesmo

– e alarga o conceito: para pobre. ”²¹⁵

Ao final da Feira ocorre uma briga envolvendo muitas pessoas, porém já que a cavalaria chega, todos se dispersam, há uma cumplicidade entre eles, tanto que conversam como se nada houvesse ocorrido ao final da briga²¹⁶. Amado aponta como os pobres, ainda que possuam diferenças, podem resolvê-las entre si, já preparando o terreno para evidenciar que a luta de classes é maior que esses pequenos desentendimentos.

Quando retorna à Salvador, Baldo pôde voltar a escrever sambas, já que nas fazendas era tanto o trabalho que não havia tempo para a criação artística. Nota-se aqui o trabalho como escravização do tempo humano.

“Há muito tempo que ele não fazia um samba. Também, nas plantações de fumo, ele não tinha tempo para nada. Porém, agora, mal voltara para a Bahia, fizera dois sambas que até no rádio tinham sido cantados e, mais do que isso, fizera o ABC de Zumbi dos Palmares, onde cantava a vida que imaginava para o seu herói. ”²¹⁷

Vendeu os dois sambas, mas o ABC de Zumbi o comprador não quis. Jubiabá conseguiu que o ABC saísse nas “coletâneas do povo”, folhetos de artistas populares, e acabou virando um sucesso entre os trabalhadores. Não fazia sentido para o artista “profissional” e branco,

²¹⁵ AMADO, 1981, op. cit. p.250.

²¹⁶ Ibidem, p. 252

²¹⁷ Ibidem, p.254.

mas para os negros e para os trabalhadores sim. No decorrer da narrativa, Jubiabá, que, como vimos, é um personagem que resiste, ao praticar sua religiosidade num contexto em que ela era proibida. Além disso, sempre conta histórias de heróis que resistiram à escravidão, porém são histórias de resistências que estão no passado. Vimos como Antônio Balduino leva consigo os ensinamentos do pai de santo. E embora o personagem principal seja Balduino, o título do livro é o nome do pai de santo. Discorreremos a seguir sobre esse personagem.

SOBRE CANDOMBLÉS, JUBIABÁS E PODER.

Ao tentar desvendar as tramas do romance, nossa fonte histórica, precisamos recorrer às entrelinhas, ao que não está explícito. Sendo assim, embora não pretendamos aqui fazer um estudo aprofundado sobre as nações do Candomblé e suas diversidades com relação a cultos, é preciso destacar a existência de uma heterogeneidade nessa religiosidade, sendo algumas nações mais conhecidas outras menos.

Embora o Candomblé a que Jorge Amado se refere em seu romance pareça ser o pertencente à nação Nagô ou Iorubá, o nome dado ao livro e ao pai de santo que acompanha o personagem principal é Jubiabá. Jubiabá era também o nome de um caboclo “encantado” que Severiano Manoel de Abreu incorporava e ficou conhecido por esse nome. Severiano era pai de santo em Salvador, pertencente a nação conhecida como Candomblé de caboclo.

Os africanos transportados para o Brasil como escravos eram provenientes de diferentes regiões da África e, conseqüentemente, dotados de diferenças culturais e por extensão, religiosas. Nos séculos XVII e XVIII, os europeus criaram denominações para distinguir esses povos, as chamadas “nações”. Essa denominação estava fortemente relacionada com a definição de nação para esses europeus, portanto, espelhada nas nações europeias da época.

“Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo 'nação' era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo

'nação' (...) estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas da Costa da Mina. (...) a identidade coletiva das sociedades da África era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político.) Em primeiro lugar, a identidade do grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que conheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária. A cidade ou território de moradia e a língua também eram importantes fatores e denominações de identidade grupais. ”²¹⁸

É preciso ressaltar que essas características identitárias não são cristalizadas, mas fluídas e na maioria das vezes a nomeação era um ato externo, as vezes incluindo no conjunto de uma mesma nomenclatura povos não tão afins, mas que muitas vezes acabaram se apropriando dessas nomeações. Essa heterogeneidade se estendia também às origens desse processo de nomeação:

“Os nomes das nações não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarques, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Eles foram utilizados pelos traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle. Em muitos casos, os portos ou a área geográfica de embarque parece ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias (Mina, Angola, Cabo Verde, São Tomé, etc.). Tratava-se, portanto, de denominações que não correspondia, necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos (...). Talvez, cabe frisar,

²¹⁸ PARÉS, op. cit. p.23-24.

o processo não fosse tão unilateral ou radical, pois existiam casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados.”²¹⁹

Com o passar do tempo e a derrocada da instituição escravista, o termo nação permaneceu referindo-se à diversidade de cada tipo de Candomblé ou seus cultos. Entre as principais nomeações de nações do Candomblé estão: nagô, jeje, mina, angola e Candomblé de caboclo.

“Os Nágó são as 'nações' da África Ocidental que causaram as maiores impressões culturais na Bahia. Classificados pela moderna etnologia como yorubá, os Nagô foram os portadores de uma tradição cuja riqueza derivou das culturas individuais dos diferentes reinos de que provinham. Era especialmente o caso dos povos oriundos de Ketu, Òyó, Ègbádo, Ègba. Os Nagô trouxeram para o Brasil suas tradições e seus costumes, suas estruturas hierárquicas, no plano secular e religioso, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, música, literatura oral e mitologia. Acima de tudo, trouxeram para o Brasil sua religião.”²²⁰

A diversidade de nomeações parece variar de acordo com as regiões em que esses africanos foram estabelecidos no território da América Portuguesa, hoje Brasil, bem como a variedade de proveniência dos escravos comprados durante a escravidão. A princípio, a nação Mina no Brasil parece ter se estabelecido principalmente no Maranhão,

“No início do século XIX, negros e forros começaram a organizar grupos de cultos religiosos. No Maranhão, receberam o nome de casas de tambor de mina ou casas de mina,

²¹⁹ PARÉS, op.cit.p.25.

²²⁰ SANTOS e SANTOS. op. cit. p.225.

equivalente a Candomblé, xangô ou batuque de outras regiões. O termo mina refere-se ao forte português de S. Jorge da Mina, antigo entreposto de escravos no atual Ghana e também ao nome dos grupos étnicos existentes na região, próxima do antigo Reino do Daomé. Casas de mina antigas, dando origem a novos grupos hoje existentes, sendo ainda conhecidas em São Luís três que se dizem fundadas no século XIX.”²²¹

Nesta nação há o culto aos chamados voduns, considerados mais próximos dos seres humanos:

“Acredita-se na existência de um Deus Superior, chamado Evovodum ou Avievodum, identificado com o Divino Espírito Santo. Ele está distante, é pouco acessível e delegou poderes a seres intermediários, visão que esta que prevalece também no catolicismo popular. Afirma-se que 'acima de tudo está Deus, depois vêm os santos da Igreja, que são puros e nada pedem, mas também estão muito longe e não podem chegar a nós, pois não baixam. Depois dos santos estão os voduns, que têm algumas falhas e às vezes se irritam. Eles foram criados para administrar o universo e vivem em outros planetas. Alguns tiveram vida na Terra e outros nunca se encarnaram'. Na Casa das Minas os voduns são também chamados de 'os brancos' ou referidos como 'sobras'.”²²²

Porém, é importante destacar que os termos utilizados como nações são bastante dinâmicos e apresentam conteúdos variados conforme a época ou a região, como aponta Parés. Com relação ao termo mina, explica:

“...o termo significou coisas distintas no Rio, em Minas Gerais, na Bahia ou no Maranhão. No Rio de Janeiro, referências a escravos da Costa da Mina aparecem desde inícios do século XVII e,

²²¹ FERRETI, Sérgio Figueiredo **Voduns das casas das Minas** in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.198.

²²² FERRETI, op. cit. p.202-203.

como demonstram os compromissos de irmandades católicas de homens pretos do século XVIII, mina parece corresponder aos povos da atual República do Benim, chamados jeje na Bahia, sendo que esta denominação era então desconhecida no Rio de Janeiro. Já no século XIX, Debret menciona os mina, mina-*callava*, mina-*maí* e mina-*néjos*. A denominação “mina-*callava*”, que Rodrigues transcreve como mina-cavalos, é provavelmente uma referência a escravos embarcados no porto de Calabar, embora Oliveira pense que possam ser também escravos de Abomey-Calavi, às margens do lago Nokué. Os néjos equivaleriam provavelmente aos nagôs, ou talvez aos minas de Aneho (Pequeno Popo), enquanto os maí ou mahij seriam os mahis. Todos esses povos habitavam a área oriental do Golfo do Benim, o que confirma a ampliação da abrangência semântica e domínio geográfico da denominação 'mina'.”²²³

Temos abaixo duas observações a respeito do Candomblé de caboclo:

“Jubiabá também foi um pai de santo afamado, mas de pouquíssimo prestígio no meio do Candomblé considerado tradicional. (...) Descreviam sua casa de culto como uma forma abasileirada de Candomblé que reunia Kardecismo, espiritualidade indígena e africana, síntese do Candomblé de Caboclo. Por isso, sendo ou não iniciado por Jubiabá, João carregou por toda a sua trajetória o fato de não ter sido iniciado nos moldes daquilo que se considera correto pois a iniciação no Candomblé de Caboclo se dá de forma diferente do Candomblé nas nações Ketu, Efon, Jeje e Angola. Há variação no tempo de recolhimento, mas principalmente, de procedimentos rituais que, no caso são mais simples e utiliza-se menos elementos

²²³ PARÉS, op. cit. p.28.

africanos.”²²⁴

“Na verdade, Severiano e o seu Caboclo representavam não somente uma forma diferente de crença, mas a expressão viva do redimensionamento da religião africana na Bahia. Com eles e através deles, elementos do espiritismo popular da linha Alan Kardek e outros oriundos da cultura indígena contatadas se inter cruzam com os de origem africana para produzirem a expressão mais abasileirada dos Candomblés, o denominado Candomblé de Caboclo.”²²⁵

Ambas opiniões mostram, de um lado, o Candomblé de caboclo aclamado como sendo uma nação que reunia diversos elementos, num amálgama daquilo que se considera como sendo os três povos que contribuíram para a formação do povo brasileiro; de outro lado rechaçado como sendo uma corruptela do “puro” Candomblé. As duas opiniões apoiam-se em duas lendas distintas: uma na lenda povo brasileiro como fruto de encontro das três “raças” e outra na lenda da pureza e fixidez na origem, defendendo uma religiosidade estática e por isso mesmo irrealizável.

Embora seja necessário, nas palavras de Schwarcz²²⁶ “levar a sério os mitos, assim como levar a sério a história e não descartá-los rapidamente”, não é esse mito que nos interessa aqui, porque ao que parece, o escritor de nossa fonte estava mais preocupado com a intolerância desferida contra os praticantes de religiosidades não católicas, sobretudo de matriz africana, do que em optar por uma ou outra nação, embora seja evidente a presença em seu livro, de características do Candomblé de origem nagô/yoruba, como a presença dos orixás e sua nomenclatura.

“Em 1946 andei pelo interior do Ceará em campanha eleitoral, Zélia à minha ilharga, vimos

²²⁴ GAMA, Elisabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)**. Dissertação apresentada na Universidade Federal Fluminense para obtenção do título de mestre em história. 2012. p.87.

²²⁵ BRAGA, Julio. **Na gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995. p.96.

²²⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. Cienc. Cult. [online]. 2012, vol.64, n.1, pp. 48-55.

coisas de pôr o cabelo em pé: templos protestantes saqueados, incendiados por massas de fanáticos enfurecidos sob o comando de sacerdotes católicos, a cruz erguida em guerra, aos gritos de Viva Cristo Rei. Os mesmos fanáticos capitaneados pelos mesmos padres que destruíram em minutos o palanque de onde devíamos falar, Zélia e eu, em comício que não conseguimos realizar. Escapamos com vida por entre ameaças de beatas desvairadas e facas de sangrar porcos exibidas por jagunços, nunca vi a morte tão de perto. Zélia recebeu uns empurrões de velhas carolas, quis reagir, temi o pior, por sorte conseguimos embarcar num caminhão e partir em disparada. Liberdade, nem religiosa, nem política.”²²⁷

Interessava mais a Amado a proximidade da luta política e da luta religiosa, a divulgação das religiosidades africanas, sobretudo em seu potencial aparentemente revolucionário, do que em optar por uma ou outra nação:

“Jorge Amado dava pouca importância à pretensão desse ou daquele terreiro de ser mais “puro”, mais legítimo ou mais genuíno que os outros. Tratava a todos como igualmente importantes e misturava todas as nações de Candomblé. Santos católicos e orixás se confundem no enredo de seus romances na mais fina tradição do sincretismo.”²²⁸

Permanece a importância de discriminá-las, ainda que sinteticamente, a fim de que fique exposta a diversidade e multiplicidade de cultos criados/adaptados pelos africanos no Brasil.

²²⁷ AMADO, 2012, op. cit. p.66

²²⁸ PRANDI, Reginaldo. **Religião e Sincretismo em Jorge Amado**. In SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (orgs) **O universo de Jorge Amado. Caderno de Leituras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.49.

O AMIGO DO GOVERNO.

Longe da vida fictícia, Severiano era pai de santo de um terreiro diferente do terreiro de matriz nagô presidido pelo pai Jubiabá, personagem do romance homônimo de Amado. Mas o que mais diferenciava o Candomblé recriado na narrativa e o pai de santo Severiano (Jubiabá) era o fato deste cultivar relações com pessoas poderosas da sociedade baiana:

“Por volta de 1936, vamos reencontrar um Severiano desenvolvido recebendo em sua casa figuras importantes do mundo político, mantendo com alguns relacionamentos mais afetivo, como foi o caso de Dr. Martinelli Braga, então oficial de Gabinete do Governador Juracy Magalhães, que tem em Severiano, para além de um aliado político, um amigo leal. É o que se depreende de um trecho da reportagem de 11 de maio de 1936 do jornal O Estado da Bahia:

-Minha casa diz ele, é frequentada por muitas pessoas de importância. Médicos, bacharéis, negociantes e autoridades vêm aqui. Dentre os meus amigos eu conto com o Dr. Martinelli Braga. Eu sou amigo do Governo! Nas eleições Municipais dei mil e tantos votos ao Dr. Americano da Costa a pedido do Dr. Martinelli..”²²⁹

O trecho acima permite perceber que o Jubiabá da vida “real” divergia bastante das concepções política, nas quais Amado acreditava. Severiano se auto caracterizava como amigo do governo. Influenciava o voto de seus seguidores.

Através da voz do personagem Antônio Balduino, parece que Amado quer politizar o terreiro, evidenciando que não adianta rezar, a repressão chega, a polícia invade o terreiro, prende o pai de santo, a família de santo e com eles, às vezes, algum orixá. É o que acontecia com o pai de santo Severiano, apesar de ter amigos influentes, sofreu em diversos momentos perseguição policial. Tais perseguições são recuperadas pelos documentos de reportagens de jornais baianos da

²²⁹ BRAGA, op.cit.p.99.

época, documentos apresentados por Braga. Nas décadas de 20 e 30, o terreiro presidido por Severiano (Jubiabá) sofreu diversas batidas policiais.²³⁰

A matéria do jornal *A Tarde*, datada do dia 07 de outubro de 1921 transcrita merece ter um trecho recuperado;

“Jubiabá estava sentado em sua cadeira dourada, rodeado dos seus acólitos paramentados como ele. Preparava-se, de olhos fechados fingindo-se possuído pelo espírito, a receitas as pessoas doentes que, credulamente o procuravam. A polícia tratou de apreender a cadeira do explorador as musangas e ídolos de pau que formavam os deuses do culto, remetendo toda aquela extravagante coleção para o posto policial.”²³¹

Tal como o personagem Balduino refere-se a casos em que o terreiro foi invadido por batidas policiais e elementos do culto foram levados para a delegacia, quando não o próprio orixá. Daí a necessidade, em suas palavras, de se conscientizarem de que a luta dos pobres é a mesma, sendo negro ou branco, sendo do terreiro ou não.

Como no romance, na vida também muitas vezes objetos de culto e até mesmo os próprios orixás, encarnados ou vivos nos objetos, foram levados presos. Por isso o apelo feito pelo personagem amadiano para que os candomblecistas se conscientizassem da luta de classes, do contrário, não adiantaria rezar.

Vimos como o processo de nomeação dos personagens não é inocente. Portanto, ao escolher nomear o pai de santo de seu romance com a alcunha Jubiabá, Amado estava carregado de intenções. Nesse caso, arriscamos supor que a escolha do nome indica significados a partir do contraste com o personagem “real”, por assim dizer.

Observando a vida pessoal de ambos, Amado e Severiano, encontramos um ponto comum, Joãozinho da Goméia, responsável, nas palavras do próprio escritor, pelo “... terreiro do Caboclo Pedra Preta, casa de santo onde fui, em tempos idos, levantado ogã de Yansã por Joãozinho da Goméia.”²³² Goméia que pode ter sido filho de fé do pai de santo Jubiabá.

²³⁰ *Ibidem*, p. 100-123.

²³¹ *Idem*, p.105-106.

²³² AMADO, 2012, op. cit. p.278.

De acordo com o próprio Goméia, em entrevista ao *Correio da Manhã*, em 1955;

“O calendário marcava 11 de junho de 1930. No terreiro de Jubiabá, em Salvador, um rapaz de 16 anos rola pelo chão duro. Está sem sentidos. Ou melhor, em transe. Rola pra lá e pra cá. Sem cessar. Há reboição entre os filhos e filhas de santo do mais famoso feiticeiro baiano até a sua morte. O rapazinho imberbe não pode falar. Nem abre os olhos. Severiano Manoel de Abreu, este o nome de Jubiabá, agarra o jovem e decreta o seu internamento numa camarinha. (...) No mesmo dia começa a iniciação. (...) Mês de dezembro de 1930. Dia 21. Do interior da caminha sai um homem diferente (...) É madrugada ainda, Jubiabá anuncia: Hoje João Torres Filho sairá filho de santo. Está feito.”²³³

Porém, ao contrário de seu pupilo, Severiano Manoel de Abreu, que recebia o caboclo Jubiabá, não era muito do agrado de Amado, inclusive ambos se envolveram em uma contenda documentada por uma série de entrevistas concedidas ao jornal “O Estado da Bahia” na década de 30.

“Severiano Manoel de Abreu, capitão de segunda linha, agricultor, morador na Cruz do Cosme, 205, lera com grande entusiasmo o livro de Jorge Amado. Lera e não gostara. 'Tudo mentira' disse Severiano: 'Verifiquei que tudo é mentira, nunca morei em casa de barro, sempre tive minhas posses, sempre fui arremediado. Como é que aquele rapazinho vai dizer essas coisas todas de um homem trabalhador e honesto como eu. Quem leu o livro fica pensando que eu sou um macumbeiro qualquer que vive tapeando o povo ignorante. Eu fazia um bocado de baixo espiritismo, porque é preciso contentar a todos, mas sou um homem que estuda, que aprende, que conhece bem as coisas.’”²³⁴

²³³ GAMA, op. cit. p.86.

²³⁴ BRAGA, op. cit. p.114-115.

“O próprio Jorge Amado em entrevista ao jornal O Estado da Bahia, de 28 de maio de 1936, desmentiu a possível vinculação com o verdadeiro Jubiabá, na reportagem 'O Jubiabá do Romance e o da Vida Real': 'Não pensei no mulato Severiano um só momento enquanto escrevia o meu livro.' (...) E declarou:

'Meu personagem está humilhadíssimo. (...) A crítica, em mais de 70 artigos saídos até agora sobre o meu livro, esteve unânime em afirmar que o meu Jubiabá, era um homem bom, honesto, decente, nobre figura que honrava o romancista que o criara. Pois, de repente me aparece o mulato Severiano a afirmar que é ele que fora o tipo real sobre o qual eu moldara meu personagem. Se você conhecesse a história do mulato Severiano, haverá de compreender porque o meu personagem está tão humilhado.

Durante os dois meses que levei escrevendo Jubiabá, não me recordei uma única vez sequer do mulato Severiano Manoel de Abreu. (...) É claro que estão mesclados no meu Jubiabá, vários pais de santo que deram aquele tipo. O físico de um, a moral de outro, assim por diante. Não lhe nego que pensei muito numa figura de pai de santo da Bahia, ao levantar o Jubiabá, mas aquele em que pensei é uma grande figura, um homem que merece todo respeito e já mereceu de Gilberto Freyre palavras de maior elogio. (...) Não pensei uma só vez no mulato Severiano. Mesmo porque, parece-me que o meu personagem não é um sujeito de grandes defeitos...

(...) meu personagem nada tem a ver com Severiano, é apenas seu xará ...Severiano não é um pai de santo se tomarmos essa palavra no sentido de um sacerdote das religiões negras ele é um cultor do baixo espiritismo. Os pais de santo são, geralmente, sujeitos sérios, honestíssimos, acreditando na sua religião. Severiano é um explorador da credulidade dos pobres e ricos da Bahia.”²³⁵

²³⁵ Ibidem, p.115-123.

É preciso atentar, entre outros aspectos, a presença de um termo, “baixo espiritismo” na conversa de Amado e Severiano. Contudo, parece-nos que ambos a utilizam com significados diferentes. Negrão discute como as classificações entre alto ou baixo espiritismo, sobretudo no início do século XIX, envolvia um embate entre ciência e irracionalidade; magia e religião; pobres e ricos; ignorantes e ilustrados; negros e brancos.

“O 'alto' Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O 'baixo' Espiritismo seria a prática de 'sortilégios', de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É obvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria.”²³⁶

Assim, ao mesmo tempo em que Severiano talvez encampe o discurso dominante e aceite a ideia do baixo espiritismo como sendo o espiritismo de matriz afro, a afirmação de Amado levanta-nos dúvidas. Isso porque ele destaca as qualidades dos pais de santo, como a honestidade, por exemplo, e diz que ao contrário, Severiano era cultor do baixo espiritismo. Ou seja, Amado considerava Severiano desonesto e aproveitador das crenças alheias, isso era para Amado o baixo-espiritismo, um espiritismo que fosse desonesto, comercial, visando favores e dinheiro e não a crença. É completa: “Se você conhecesse a história do mulato Severiano, haverá de compreender porque o meu personagem está tão humilhado.”

Questionamo-nos então, o que haveria de tão negativo na história desse pai de santo. Embora um tanto indefinidas, encontramos algumas pistas na seguinte citação, referindo-se ao Jubiabá concreto: “É bem verdade que Severiano armou umas boas trapalhadas e não foram

²³⁶ NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996. p.57.

raras as vezes em que esteve envolvido com a polícia.²³⁷” Porém, o autor não desenvolve essa afirmação e prossegue tendo por foco o incômodo que provocava em uma sociedade baiana pretensamente homogênea, católica e branca:

“Evidentemente incomodava a sociedade baiana que se pretendia socioculturalmente homogênea, tendo a religião católica como parâmetro exclusivo da fé dos que ali viviam. Isto pode explicar porque a quase totalidade dos que escreveram nos jornais sobre as façanhas de Severiano e as de Jubiabá, sempre o fizeram com a tinta da classe dominante misturada de má vontade e de aparente rejeição ao sentimento religioso de parcela considerável da população negra na Bahia.”²³⁸

Após essa afirmação, acrescenta:

“É bem verdade que a fama de Severiano começa por caminhos bastante obscuros. Na década de vinte, comete um grande número de ações consideradas pela justiça da época ilegais e criminosas. Em lugar oportuno, reproduziremos alguns desses relatos, com o intuito de construir uma quase biografia dessa impressionante figura popular mas que tinha fácil circulação nos meios mais prósperos da Bahia do seu tempo.”²³⁹

Não fica nítida a linha limítrofe entre a vida de Jubiabá como pai de santo de uma religiosidade perseguida na época, e as “trapalhadas” que causou ou os “caminhos obscuros” que o autor afirma que trilhou. Talvez teríamos aí a pista do significado da afirmação de Amado, sobre a história de Severiano. Porém, na mesma obra, Braga continua discorrendo sobre relatos jornalísticos que reforçavam essa criminalização.

Nesses relatos, destacam-se, primeiro o fato de cobrar, e cobrar alto, pelos ofícios de pai de santo; e por manter em seu recinto (em

²³⁷ BRAGA, op. cit. p.95

²³⁸ Ibidem p.96.

²³⁹ Idem ibidem, p. 96.

algumas reportagens apontado inclusive como sequestro) pessoas que precisariam de tutela, tais como meninas jovens e pessoas em desequilíbrio mental; por fim, o exercício ilegal da medicina, envolvendo o caso de uma senhora que teria sido envenenada.

Com relação ao episódio do possível envenenamento. Braga transcreve uma notícia do jornal “A tarde”, datado do dia 14 de outubro de 1921, cujo trecho reproduzimos abaixo:

“O atestado leva a assinatura do Dr. Camillo Lellis, presidente da sessão e sócio de Severiano que se vale da sua qualidade de médico para ocultar talvez, um tenebroso crime. A vítima chama-se Philomena Morano, é italiana, branca, com 34 anos de idade. Faleceu em casa de Jubiabá, onde se achava recolhida para tratamento, às 11 horas, de 08 de junho próximo passado. O Dr. Camillo Lellis atestou como causa mortis uma moléstia qualquer, de que provavelmente, a paciente nunca sofreu.”²⁴⁰

A informação contida no texto é bastante grave, insinua um possível crime que teria sido acobertado pelo médico. Porém, na ausência de documentos mais detalhados, o caso parece que se encerrou:

“Infelizmente, não foi encontrado nenhum outro documento capaz de fornecer alguma pista sobre o desenrolar dessa história, se é que houve, sobretudo do ponto de vista judicial. Há de se admitir que, a essa época, Severiano, apoiado na fama de Jubiabá, já se tornara bastante conhecido e, por via de consequência, criado uma rede de relações sociais extremamente consistentes, que facilitava seus contatos com a sociedade e até acobertava eventual enrolada com a polícia. Aliás, a presença de um médico, o Dr. Camillo Lellis, é bem uma prova disso, embora o referido doutor também tenha se beneficiado de suas relações com Severiano para ganhar algum dinheiro. Não deixou de levantar suspeita do jornalista o fato do Presidente do Centro Paz, Esperança e Caridade, ter sido o mesmo que assinou o atestado de óbito

²⁴⁰ Braga, op. cit. p. 109.

de Dona Philomena. ”²⁴¹

Temos assim, alguns pontos importantes a partir dos trechos citados. Talvez fossem esses os “caminhos obscuros” trilhados pelo pai de santo ou ainda, o “baixo espiritismo” ao qual Amado se referia.

No dia 21 de maio de 1936, o jornal “Diário da Bahia” publica uma matéria de João Duarte Filho, reveladora da divergência entre o Jubiabá fictício e o não fictício, da qual transcrevemos trechos onde ficam explícitos os sentimentos de decepção e desencantamento ante a comparação do Jubiabá Severiano e do Jubiabá Amadiano;

“Foi por isso, porque tinha o velho mentor de Antônio Balduino dançando-se na imaginação que eu quis ir visitar Jubiabá, assim que cheguei em São Salvador. E tão grande era a nossa certeza de que Jubiabá existia mesmo que, enquanto compunhamos a comitiva do Governador Pernambucano em visitas e recepções, nós estávamos procurando intimidade com o 'Pae de Santo' formidável. Foi quando já no embarque do chefe pernambucano, perguntamos a Martinelli se conhecia a figura insinuante do preto bahiano. E Martinelli, Martinelli Braga, Oficial do Gabinete do Governador Juracy se ofereceu a levar-nos lá, no dia seguinte, que era domingo. Conhecia tanto Jubiabá, que até tinha como um dos seus mais prestigiosos chefes políticos dominando uma leva de mil e quinhentos eleitores. (...) Desencanto! Jubiabá começou logo aqui a perder um pouco do prestígio que tinha para mim. Queria eu lá saber de um 'pae de santo' que fosse chefe político, comandando uma legião de votantes onde se misturassem espíritos e homens para disputar nas urnas a supremacia de um deputado ou de um vereador... (...) Eu ia procurando adivinhar onde ficava o casebre do taumaturgo, com um portãozinho modesto encimado por um chifre e boi ou uma imagem tosca, de barro. (...) O automóvel já estava parado em frente a uma sólida, burguesa e grande casa de pedra e eu ainda não tinha encontrado o quadro antigo que criara.

²⁴¹ Ibidem, p.109.

(...) Casa burguesa, realmente, com dois alteres enfeitados, cheios de figuras decorativas de santos e caboclos presididos, todos pela imagem barbada de São Tomé cujo Espírito, segundo a voz do 'Pae de santo', se transformou no próprio Jubiabá. A mobília é desses móveis de carregação tipo único, que as movelarias oferecem, nas vitrines, demonstrando, com o arabescozinho dos espaldares, que se trata de coisa chic, de sociedade e bom gosto. Tem retrato nas paredes e no centro. Retratos de gente boa, médicos, advogados, que Jubiabá tem na conta de seus amigos de toda hora e admiradores de todo minuto. ”²⁴²

Em decorrência dessa contenda travada nos jornais, acreditamos que a escolha do nome dado ao personagem do romance tenha sido proposital. Amado parece criar em seu livro um Candomblé pedagógico. Por um lado, parece estar se dirigindo ao “povo de santo” a fim de evidenciar que repressão, perseguições policiais, miséria, injustiças, sofridas pelos candomblecistas não poderiam ser superadas unicamente com as rezas, mas com a união com outros que sofriam os mesmos males.

De outro lado, parece que fala também aos colegas do partido, como que se destacasse, com a história do livro, o potencial de revolucionário que encontrariam nessa religiosidade popular e que até agora havia sido pouco explorada.

Cria assim, um pai de santo quase ideal; parceiro nas dificuldades, que compartilha as misérias, frequenta os mesmos lugares, não dá as costas aos seus. Tal como o Jubiabá da vida real, o pai de santo do livro também foi perseguido pela polícia. É como se Amado falasse a Jubiabá e talvez a outros pais de santo contemporâneos através da voz de Balduino, quando diz que não adianta rezar, que vem a polícia e leva os santos. É preciso ir à luta.

SOBRE MORTES E (RE) NASCIMENTOS

Baldo fica abalado com a morte de um amigo, Clarimundo, sob um guindaste. E reinicia suas reflexões sobre a vida dura que levam:

²⁴² BRAGA, op.cit.p.118-121.

“Antônio Balduíno vinha pensando que Rosenda Rosedá estava ficando insuportável. Queria mandar nele. Um dia destes ele dava-lhe um pontapé e a botaria para fora de casa. A negra vivia querendo coisas, fizera vender o urso para comprar um vestido de baile (podia comprar à prestação a um turco), naquele dia pedira um colar que vira numa casa da Rua Chile por doze mil-réis. Ele saíra para comprar mas se encontrara com Vicente e deu dez mil-réis para o enterro de Clarimundo, que morreu debaixo de um guindaste no cais do porto. O sindicato ia fazer o enterro mas os estivadores queriam arranjar algum dinheiro para a viúva e andavam fazendo uma coleta. Iam levar uma coroa também. O pobre morrera debaixo do guindaste, aquela bola de ferro batera na sua cabeça (ele carregava um fardo e não podia olhar para cima), e deixava a mulher com quatro filhos pequenos. Antônio Balduíno deu os dez mil-réis e ficou de falar com Jubiabá para ver se o pai-de-santo conseguia arranjar mais alguma coisa para a mulher. Balduíno conhecera muito o negro Clarimundo, sempre risonho, cantando, e que casara com uma mulata clara. “Uma tábua”, como dizia Joaquim. Um bom companheiro, que desapertava um amigo quando estava com dinheiro. Agora tinha morrido, a mulher ia viver do que os outros dessem. De que valia trabalhar, viver debaixo dos fardos carregando os navios? Depois morria e deixava os filhos sem ter de que viver. O velho Salustiano pegara e se jogara na água. E foi de tanto pensar nestas coisas que Viriam, o Anão, se matara numa noite de temporal. Antônio Balduíno não gosta de pensar nestas coisas. Ele gosta é de rir, de tocar violão, de ouvir as histórias bonitas do Gordo, as histórias heroicas de Zé Camarão. Mas hoje ele está aborrecido porque vai perder a festa de João Francisco. Tem que ir com Rosenda ao baile do Liberdade na Bahia. Antes passará na casa de Clarimundo que é no meio do caminho. Irá ver o morto que foi seu amigo. O melhor era não ir a festa nenhuma, era ficar fazendo sentinela ao morto. Ia falar com pai Jubiabá para que o feiticeiro fosse encomendar o cadáver. É bem capaz de Jubiabá estar em sua casa, conversando com o Gordo. A casa do Gordo fica perto do Morro do Capa-Negro e de vez em quando Jubiabá desce para conversar. Jubiabá não envelhece. Quantos anos ele terá? Já deve ter passado dos cem. Também sabe tanta coisa. Jubiabá aumenta a angústia que de quando em vez toma

Antônio Balduino. Jubiabá diz umas coisas que ficam dentro do negro e o fazem pensar no mar onde Viriato se jogou, onde o velho Salustiano esqueceu a fome dos filhos. Antônio Balduino pensa que não é o mesmo, que não é tão alegre como antigamente. Agora pensa coisas tristes. ”²⁴³

A inquietação de Baldo ressurgue ante as injustiças sociais e ao descaso em que são largados os trabalhadores e suas famílias: “de que adianta trabalhar?” e depois acabar morto no trabalho sem nada a deixar a seus filhos? Jubiabá é comprometido com o auxílio aos trabalhadores, caridoso. Mas, principalmente, é Jubiabá que aumenta as inquietações de Baldo diante da vida, ele “diz umas coisas que ficam dentro”. Porém, as coisas que ele diz ficam dentro, não desencadeiam algo e o fazem pensar no mar como saída, fuga ao passado (África) ou como término da vida, suicídio.

A revolta de Baldo ainda não tem direção: “Mas o negro Antônio Balduino tomará um porre por causa da tua morte. E de agora em diante olhará os guindastes como inimigos. ”²⁴⁴ Balduino passa a considerar um objeto inanimado como inimigo, assim como imaginava o homem que conversava na feira, dizendo ser as máquinas demônios. O autor está semeando a percepção de que o problema é a desigualdade desencadeada pela concentração desses guindastes, das máquinas e outros meios de produção em poucas mãos, em mãos burguesas e a situação sem direitos algum a que quedam os trabalhadores. Baldo ainda não sabe disso, quer direcionar sua raiva, sua revolta contra essas injustiças e direciona aos guindastes, aos brancos, em direções equivocadas. Contudo, parece que Exu será o responsável por mostrar a Baldo a direção da revolta.

O capítulo “Romance da Nau Catarineta”, cujo nome invoca um romance inspirado em tradição oral portuguesa de tragédias marítimas (novamente o mar) recoloca Lindinalva na história, relatando a morte de sua mãe um ano após a fuga de Baldo e como o pai, comendador, perdeu sua vida e dinheiro na casa de prostitutas. Seu noivo, o advogado Gustavo, deixou-a grávida assim que seu pai morreu. Ela não disse a ele, nem houvera tempo, parece que se afastou assim que tiveram relações íntimas.

Segue o capítulo que narra como após a morte dos pais, Amélia ficou amiga de Lindinalva, foi responsável pelo parto e cuida do menino

²⁴³ AMADO, 1981, op. cit., p.257-258.

²⁴⁴ Ibidem, 263.

enquanto essa vende o corpo. Logo deixa de interessar os clientes ricos e tem que ir se vender em um local onde o preço de seu corpo é mais baixo. Lá não se chama Lindinalva, só Linda; deixou de ser uma estrela. A decadência se confunde com o relevo da cidade:

“Lindinalva desceu várias ladeiras. Foi ficar bem perto da cidade baixa, foi ficar na Ladeira do Tabuão. Da Ladeira do Tabuão as mulheres só saíam ou para o hospital ou para o necrotério. De qualquer maneira saíam de automóvel: ou na assistência ou no carro vermelho dos cadáveres.”²⁴⁵

Até o capítulo “Guindastes”, Baldo se sente livre, é malandro:

“O Gordo ganhou uma estrela e vai satisfeito. Jubiabá diz que as estrelas são os homens valentes que morrem. Hoje deve ter morrido um homem valente, um homem que mereça um ABC, pois o Gordo descobriu uma estrela nova. Joaquim procura uma mas não encontra. Antônio Balduíno pensa em quem teria morrido esta noite. Tem gente valente em toda parte. Quando ele morrer brilhará no céu também. O Gordo descobrirá ou talvez seja descoberto por uma criança, por um moleque da rua que peça esmolas e tenha uma navalha no cós da calça. Eles gostam de passear assim pelas ruas desertas quando a lua é cheia e ilumina a cidade com a luz amarela. Não anda ninguém pelas ruas, as casas têm as janelas fechadas, os homens dormem. Eles são novamente donos da cidade como no tempo em que mendigavam. São os únicos homens livres da cidade. São malandros, vivem do que aparece, cantam nas festas, dormem pelo areal do cais, amam as mulatas empregadas, não têm horário de dormir e de acordar. Zé Camarão nunca trabalhou. Já está começando a envelhecer e sempre foi malandro, desordeiro conhecido, tocador de violão, jogador de capoeira. Antônio Balduíno foi o seu melhor discípulo. E foi além do mestre. Foi tudo na vida. Até trabalhador nas plantações de fumo, jogador de boxe e artista de circo. Porém vive é de fazer um samba de quando em vez e de cantá-lo nas festas dos negros da cidade. Joaquim trabalha três, quatro dias por mês, quando tem vontade. Carrega malas para outros carregadores que estão com

²⁴⁵ AMADO, 1981, op. cit. p. 277-279.

muito serviço. O Gordo vende jornais quando Balduíno não está na Bahia. Balduíno chega, tudo acabou-se. Vai atrás do negro naquela vida gostosa de não fazer nada, de viver à solta pela cidade que dorme. Antônio Balduíno pergunta: – A gente vai ancorar na Lanterna dos Afogados? ”²⁴⁶

Neste capítulo, Baldo se assusta ao encontrar Lindinalva em toda sua decadência. Foge correndo após lhe dar dinheiro e só consegue voltar após dias. Após a fuga, só encontra consolo com o pai Jubiabá.

Volta dias depois e encontra Lindinalva em seu leito de morte. Só aí percebe que sua vida não tinha sentido se ela morresse. Parece ser neste momento que o ódio dos brancos se desfaz. Busca o filho de Lindinalva e procura em vão, pai Jubiabá, teria ele feitiço contra a morte? Lindinalva pede desculpas a Antônio Balduíno e que ele cuide de seu filho. Por isso, o negro abandona a liberdade de malandro e entra na estiva, para trabalhar no lugar do Clarimundo, será escravo:

“Para ajudar o filho de Lindinalva o negro Antônio Balduíno entrou para a estiva no lugar de Clarimundo que o guindaste matara. Ia ter uma profissão, ia ser escravo da hora, dos capatazes, dos guindastes e dos navios. Mas se não o fizesse só lhe restaria entrar pelo caminho do mar. As sombras enormes dos guindastes aparecem no mar. E o mar verde e oleoso chama o negro Antônio Balduíno. Os guindastes fazem escravos, matam os homens, são inimigos dos negros e aliados dos ricos. O mar faz libertos. Será um mergulho só e terá tempo para soltar sua gargalhada. Mas Lindinalva acariciou sua cabeça e pediu que ele tomasse conta do seu filho. ”²⁴⁷

Por conta dos brancos, Baldo perde a liberdade, porém encontra um sentido para sua vida, da busca pela liberdade e contra o que e pelo que deve lutar, resistir.

Façamos aqui uma regressão: quando estava no vagão, viajando clandestino para Salvador, tinha feito uma promessa, que seria padrinho do filho de uma prostituta que nem conhecia e que, posteriormente não mais a viu na narrativa. Agora encontra o filho daquela que foi o amor de sua vida e que também trabalhava como operária do sexo e promete cuidar de seu filho, que já não é mais bebê, está um menino. Haveria

²⁴⁶ Ibidem, p.281-281.

²⁴⁷ AMADO, op. cit. p.287.

correspondência entre essa criança, estopim para o despertar da consciência operária, e a criança que no vagão ainda está na barriga? Talvez, pois assim como a tarefa assumida por Balduino junto à mãe grávida no trem, assume com Lindinalva a tarefa de, tal como um padrinho, proteger e cuidar de seu filho para que cresça em segurança e livre.

No capítulo “Primeiro dia de greve”, Baldo recebe de um colega de trabalho, Severino, a notícia que os trabalhadores da Companhia Circular, empresa encarregada pela luz, telefone e transporte (comunicação e caminhos são domínios de Exu) da cidade conseguiram entrar em greve. Após sair do trabalho, Baldo repara como a cidade está festiva com a greve: pessoas conversando, animadas, sem ter como ir ao trabalho. Porém, encontra um homem com preconceitos raciais em sua frente:

“Mas um homem loiro, que mastiga um cigarro e que amanheceu bêbado, se atravessa na sua frente: – Tu também vai fazer greve, negro? Tudo por culpa da Princesa Isabel. Onde já se viu negro valer de nada? Agora o que é que se vê? Negro faz até greve, deixa os bondes parados. Devia era entrar tudo no chicote, que negro só serve para escravo... Vai pra tua greve, negro. Os burros não livraram essa cambada? Vá embora antes que eu te cuspa, filho de cão.

O homem cospe no chão. Ele está bêbado mas Antônio Balduino o empurra com força e ele se estatela no cimento. Depois o negro limpa as mãos e começa a pensar no motivo por que este homem insulta assim os negros. A greve é dos condutores de bondes, dos operários das oficinas de força e luz, da companhia telefônica. Tem até muito espanhol entre eles, muito branco mais alvo que aquele. Mas todo pobre agora já virou negro, é o que lhe explica Jubiabá.”²⁴⁸

Há na reflexão de Baldo, um princípio de consciência de classe: a greve é dos operários, inclusive tem negros e brancos entre eles. Porém, ainda confusa, pois afirma, como se todo pobre houvesse virado negro e acrescenta: foi o que lhe explicou pai Jubiabá. Diante do comentário racista, Baldo possui outra postura: outrora ele pensaria no ódio aos brancos e incluir o bêbado loiro no meio de suas justificativas. Mas ele já percebe que há brancos e negros que são trabalhadores e

²⁴⁸ Ibidem, p.290-291.

explorados igualmente. Um detalhe interessante, novamente é do pai Jubiabá que vem a sabedoria, a explicação, como se todo pobre houvesse virado negro, é como ele reorganiza a nova e importante descoberta dentro do que havia aprendido sobre exploração. Mais uma vez há o papel do líder religioso e de sua sabedoria oral na tomada de consciência do herói.

É chamado a ir até uma reunião no sindicato que votaria sobre o apoio dos estivadores aos grevistas da empresa Circular (responsável pelos bondes, energia elétrica e telefones). O comentário de Severino, um trabalhador mulato, afirma que a exploração não tem raça ou nacionalidade; todos os operários são explorados e precisam se unir. Notável perceber que o princípio da mudança, da revolta dos trabalhadores começa justamente entre os que trabalham nos domínios de Exu. “Severino faz um discurso. Não são somente os operários da Circular que estão passando fome. Também eles, das docas, não têm o que comer. E demais têm um dever de solidariedade para com os operários da Circular. São todos irmãos. Eles devem aderir à greve.”²⁴⁹

A invocação da solidariedade entre os trabalhadores é quase como o chamado marxista “Proletários de todos os países, uni-vos”²⁵⁰, salientando o internacionalismo da classe, sobre todos as diferenças.

E mais: “Aqueles galegos que dirigem os bondes também estão com fome. A gente é negro, eles são brancos, mas nesta hora tudo é pobre com fome...”²⁵¹”

“A classe operária não vai se beneficiar unicamente desses instrumentos mas, sim, atingir um patamar superior, que vai além dos limites tradicionais de fronteira, de raça e de língua de cada povo. Pela primeira vez surge um organismo que aglutina o proletariado de vários países, tentando superar questões que tratam da cultura e do regionalismo existente. Como dizem Marx e Engels, em 1848, 'o proletariado não tem pátria' e 'proletários de todos os países, uni-vos'. O derradeiro passo para o centralismo operário, como forma suprema do poder, agora em escala planetária, é a fundação da I Internacional, em Londres, no ano de 1864. (...) A II Internacional vive seu período áureo entre 1889 e 1914, isto é,

²⁴⁹ AMADO, op.cit. 1981, p.291.

²⁵⁰ MARX e ENGELS, op cit. p.66.

²⁵¹ AMADO, op. cit. 1981, p. 292.

no momento mais dinâmico do sistema capitalista, a fase do imperialismo. O movimento operário se beneficia das novas condições materiais da sociedade e vê crescer, na Alemanha e na França, organizações proletárias de massa. No entanto, devido ao seu caráter descentralizador, no qual domina a forma federativa, os partidos que a compõe tomam, inúmeras vezes, posições próprias, o que provoca conflito entre os seus membros. Afinal, a declaração de guerra da Inglaterra e França contra a Alemanha e Áustria, em agosto de 1914, leva-a a sofrer grave crise, resultando na cisão entre os que apoiam e os que não apoiam a sua respectiva burguesia no seu esforço de guerra. Nos anos posteriores, a II. Internacional sobrevive com o apoio dos partidos revisionistas e o consentimento dos governos da classe dominante. (...) Marcado para começar em 15 de janeiro de 1919, conforme determinação anterior, a primeira reunião é transferida para 3 de março. Nessa data, dá-se a inauguração da III Internacional Comunista, sendo considerado o seu Primeiro Congresso.”²⁵²

Assim, conforme aponta Carone, a fundação da Internacional Comunista tinha por objetivo aglutinar os trabalhadores independentemente de nacionalidades. A I Internacional foi fundada em 1864, a II foi interrompida pela guerra e por divergências no interior do movimento comunista e a III Internacional Comunista foi iniciada em 1919, ano em que, como veremos, parece ser o contexto do desfecho da narrativa.

Baldo, finalmente, conquista a consciência de classe e percebe o poder que os trabalhadores possuem em suas mãos. Era como se nascesse de novo: o comprometimento pelo coletivo traz novo combustível à vida de Baldo, que volta a ser Antônio Balduino neste capítulo.

“Antônio Balduino já estava cansado de ouvir tanto

²⁵² CARONE, Edgard. **As origens da III Internacional Comunista**. Revista Estudos de Sociologia, Araraquara: UNESP, v.5, n. 8, 2000. p.129-140.
Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/estudos/issue/view/127/showToc> acesso em 31/05/2015.

discurso. Mas gostava. Aquilo era uma coisa nova para ele, uma das coisas que amaria fazer. Mas era bom. Ele tinha a impressão de que naquele momento eram donos da cidade. Donos de verdade. Eles não queriam, não havia luz, nem bondes, nem telefone para os namorados, o navio sueco não descarregaria os trilhos para a estrada de ferro nem carregaria os sacos de cacau que enchiam o armazém. Os guindastes estavam parados, vencidos pelos inimigos que eles sempre mataram. E os donos daquilo tudo, os homens que mandavam neles, se escondiam medrosos, sem coragem de aparecer. Antônio Balduino sempre tivera um grande desprezo pelos que trabalhavam. E preferiria entrar pelo caminho do mar, se suicidar numa noite no cais, a trabalhar, se Lindinalva não lhe houvesse pedido que tomasse conta do filho. Mas agora o negro olhava com um outro respeito os trabalhadores. Eles podiam deixar de ser escravos. Quando eles queriam, ninguém podia com eles. Aqueles homens magros que vieram da Espanha e viviam nos estribos do bonde cobrando passagens, aqueles negros hercúleos que carregavam fardos no cais ou manejavam as máquinas nas oficinas de eletricidade eram fortes e decididos e tinham a vida da cidade nas mãos. No entanto passam rindo, mal vestidos, os pés no chão muitas vezes, e ouvem insultos dos que se acham prejudicados com a greve. Mas eles riem porque agora sabem que são uma força. Antônio Balduino também descobriu isto e foi como se nascesse de novo. ”²⁵³

Haveria um novo caminho para a liberdade, que não a entrega da vida ao mar. A liberdade poderia ser conquistada na luta de todos os trabalhadores unidos.

Muitos tentam abalar psicologicamente os trabalhadores para que voltem ao trabalho, insinuando que perderão o pouco que possuem, como o dado pelo Médico Malagueta a um operário jovem: “-Quer um conselho? Deixe desta besteira de greve. Isso são sujeitos que querem perturbar a ordem... inventam coisas. Você vai acabar perdendo o emprego e esse dinheiro que ganha. Quer muito, acaba não tendo nenhum. ”²⁵⁴

Ao que Severino, personagem importante nessa mobilização operária, invoca a metáfora das contas do colar: “-Rapaz, greve é como

²⁵³ AMADO, op. cit. 1981, p.293-294.

²⁵⁴ Ibidem, p.294.

esses colares que a gente vê nas vitrinas. É preso por uma linha. Se cortar a linha caem todas as contas. É preciso não furar a greve...²⁵⁵”

E a trajetória de Baldo rumo à conscientização resume-se nesse trecho:

“Agora fala um rapaz de óculos. Diz que os operários são uma imensa maioria no mundo e os ricos uma pequena minoria. Então por que os ricos sugavam o suor dos pobres? Por que esta maioria trabalhava estupidamente para o conforto da minoria? Antônio Balduino bate palmas. Tudo aquilo é novo para ele e o que estão dizendo é certo. Ele nunca o soube, porém sempre o sentiu. Por isso nunca quisera trabalhar. Os ABC diziam também aquelas coisas mas não diziam tão claramente, não explicavam. Como nas noites do Morro do Capa-Negro ele ouvia e aprendia. O rapaz desceu da cadeira de onde falou. O negro que falara antes fica bem junto de Antônio Balduino que o abraça: – Eu também tenho um filho e não quero que ele seja escravo... O negro que discursava sorri. Está falando um representante dos estudantes, O sindicato dos estudantes de direito estava solidário com os grevistas. Dizia no seu discurso que todos os operários, os estudantes, os intelectuais pobres, os camponeses e os soldados se deviam unir na luta contra o capital. Antônio Balduino não o entendeu muito bem. Mas o negro que discursou lhe explica que capital e ricos querem dizer a mesma coisa. Ele então apoia o orador. De repente sente vontade de subir numa cadeira e falar também. Ele também tem o que dizer, ele já viu muita coisa. Fura pela sala e trepa numa cadeira. Um operário pergunta a outro: – Quem é? – Um estivador... Um que já jogou boxe... Antônio Balduino fala. Ele não está fazendo discurso, gente. Está é contando o que viu na sua vida de malandro. Narra a vida dos camponeses nas plantações de fumo, o trabalho dos homens sem mulheres, o trabalho das mulheres nas fábricas de charuto. Perguntem ao Gordo se pensarem que é mentira. Conta o que viu. Conta que não gostava de operário, de gente que trabalhava. Mas foi trabalhar por causa do filho. E agora via que os operários se quisessem não seriam escravos. Se os homens das plantações de fumo soubessem, também fariam greve. Quase é carregado. Não tomou ainda perfeito conhecimento do seu triunfo. Por que o aplaudem assim? Ele não contou nenhuma

²⁵⁵ AMADO, op. cit. 1981, p. 295.

história bonita, não bateu em ninguém, não fez um ato de coragem. Contou somente o que viu. Mas os homens aplaudem e muitos o abraçam quando ele passa. Um investigador o fita procurando não esquecer aquela cara. Cada vez Antônio Balduino gosta mais da greve.”²⁵⁶

Desde o início da narrativa, Balduino tinha por companhias o desejo de justiça e a raiva não sabia exatamente do que. Suas inquietações ficavam maiores quando pai Jubiabá contava as histórias da escravidão. Ele sabia que havia injustiças, só não entendia direito os motivos, acreditava que era um problema entre raças ou ainda entre indivíduos. Jorge Amado apresenta sua narrativa inspirando-se na teoria marxista e a partir dela, de maneira didática, tentando apontar que as injustiças, a miséria e a exploração seriam decorrentes da desigualdade entre as classes e a conseqüente, e necessária, luta entre elas.

O intelectual que discursa profere termos desconhecidos a alguns trabalhadores, como Balduino, mas no cotidiano da luta e no contato com colegas, ele aprende. E aqui Amado aponta como o discurso do intelectual, muitas vezes, parece incompreensível se descolado é da materialidade cotidiana. As palavras do intelectual e de seus colegas fazem sentido, porque ele tinha testemunhado todas aquelas injustiças, miséria, exploração.

Note-se também que há investigadores ou policiais disfarçados em todas as reuniões do sindicato e que o rosto de Balduino foi marcado. Assim acaba o primeiro dia de greve e se inicia a primeira noite da greve.

Em “Primeira noite da greve”, o capítulo conta como o caos está silencioso, a cidade está sem luz. Mas há som nas macumbas de pai Jubiabá. “Hoje esses sons de batuque soam aos ouvidos do negro Antônio Balduino como sons guerreiros, como sons de libertação.”²⁵⁷

Se no capítulo anterior teve destaque o “despertar” de Antônio Balduino para os problemas dos trabalhadores e suas razões, para a chamada “consciência de classe”, o presente capítulo será o cenário do amálgama entre essa consciência e a religião candomblecista: os tambores do terreiro tocam sons de libertação.

“Aquele dia de greve fora dos mais bonitos da sua vida. Tão bonito como a fuga através do mato furando o cerco

²⁵⁶ *Ibidem*, p.295-296.

²⁵⁷ AMADO, op. cit. p. 297.

dos capangas. Tão bonito como o dia em que ganhou o campeonato de boxe, derrubando Vicente. Mais bonito até. Ele agora sabe por que luta. E vai assim depressa para avisar todos os negros que estão na macumba de pai Jubiabá. Vai avisar a todos; ao Gordo, a Joaquim, a Zé Camarão, a Jubiabá. Ele não compreende por que Jubiabá ainda não lhe ensinara a greve, Jubiabá que sabia tudo. Zumbi dos Palmares, que é o planeta Vênus, pisca para ele do céu.²⁵⁸

Apesar de lhe dizerem que a estrela que ele jura ser Zumbi dos Palmares ser de fato o planeta Vênus, ele escolhe que ela seja a estrela do herói morto. Escolheria ele a luta ao invés do amor (Vênus e Lindinalva)? A luta é feita de escolhas que envolvem o coletivo e o individual (no caso o amor inalcançável por Lindinalva).

Ao perceber motivos na sua luta, fica feliz, agora toda sua vida faz sentido. Mas não pretende guardar para si, como se despertasse e quer despertar a todos; quer ir ao terreiro e contar a todos como a greve é importante. Só não entende o porquê pai Jubiabá, que sabia tudo, não havia dito nada sobre a greve. Incumbe-se da tarefa de avisar, ser o mensageiro dessa descoberta que acabou de fazer. Deixa de ser Baldo e agora é Antônio Balduino. Antônio é aquele cuja voz é como um estrondo que estremece os ares²⁵⁹. Como seu companheiro Exu, age como mensageiro.

“Exu não vai embora. É a primeira vez que aquilo acontece numa macumba de Jubiabá. Os sons do batuque escorregam pela ladeira e vão morrer lá embaixo nos becos da cidade grevista. As feitas dançam. Os ogãs olham espantados. Antônio Balduino penetra de manso na festa. Ele é ogã e toma seu lugar dentro do círculo das feitas que dançam. E com a sua presença Exu vai embora. O Gordo diz que a festa é de Oxossi. Mas antes que o deus da caça venha dançar no corpo de uma feita, Antônio Balduino fala;

– Meu povo, vocês não sabe nada... Eu tou pensando na minha cabeça que vocês não sabe nada... Vocês precisam ver a greve, ir para a greve. Negro faz greve, não é mais escravo. Que adianta negro rezar, negro vir cantar para

²⁵⁸ Ibidem, p. 298.

²⁵⁹ SILVA, Cesar Augusto Tovar. **Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas**. Rio de Janeiro: Anais do XV Encontro regional de História ANPUH, 2012 p.3.

Oxossi? Os ricos manda fechar a festa de Oxossi. Uma vez os policiais fecharam a festa de Oxalá quando ele era Oxolufã, o velho. E pai Jubiabá foi com eles, foi pra cadeia. Vocês se lembram, sim. O que é que negro pode fazer? Negro não pode fazer nada, nem dançar para santo. Pois vocês não sabem de nada. Negro faz greve, pára tudo, pára guindastes, pára bonde, cadê luz? Só tem as estrelas. Negro é a luz, é os bondes. Negro e branco pobre, tudo é escravo, mas tem tudo na mão. É só não querer, não é mais escravo. Meu povo, vamos pra greve que a greve é como um colar. Tudo junto é mesmo bonito. Cai uma conta, as outras caem também. Gente, vamos pra lá. E Antônio Balduino sai sem ver os que os acompanham. O Gordo vai com ele, Joaquim e Zé Camarão também. Jubiabá estende as mãos e diz:
 – Exu pegou ele...²⁶⁰

Quando chega na festa no terreiro, há uma situação atípica: Exu, apesar de ser despachado, não quer ir embora. Parece esperar Antônio Balduino. Este chega e antes da “descida” de Oxóssi, o deus da caça, toma a palavra e diz que eles não sabem nada (ora, mas não era justamente em Jubiabá que residia todo o saber capítulos antes?). Jubiabá afirma: “Exu pegou ele”, assim, Exu vai embora com ele, vai espalhar transformação. Nada acontece sem Exu, não há movimento, comunicação, transformação.

O capítulo cinde, deixa a macumba e parte para a reunião de Gustavo, que é advogado dos trabalhadores e ex-noivo de Lindinalva, com os donos da fábrica e os acordos feitos entre eles para que os trabalhadores voltassem ao trabalho por metade do aumento que haviam proposto. Gustavo é convidado a advogar pela companhia e ganha muitos benefícios em troca de vender a greve: “Um automóvel para a mulher, reputação, uma casa em Copacabana, possivelmente uma fazenda de cacau. Cinquenta por cento de aumento era muita coisa. Cem por cento como queriam os operários era exigir demais.”²⁶¹

A seguir, o autor relata o cotidiano de três famílias: dois operários, um com a filha doente, Mariano e com a mulher encampando a ideologia burguesa, de que greve é coisa de demônio: “Greve é coisa do demônio, padre Silvino diz todo dia. Isso é coisa que o demônio mete na cabeça dos doidos como você...Se você não andasse se metendo

²⁶⁰ AMADO, 1981, op. cit. p.298-299.

²⁶¹ Ibidem, p.302.

nessas coisas já estava fiscal...²⁶²” Aqui se evidencia a religião cristã como alienação e mantenedora do *status quo*. O outro operário está passando necessidades, mas tem algo para comer e o filho está saudável. Ele repete as frases de Baldo: “-Um preto batuta fez um discurso no sindicato dizendo que os filhos da gente não ia ser mais escravo...²⁶³”. Por fim, há a percepção da greve por uma família da burguesia ascendente: marido e mulher vieram como trabalhadores da Espanha, já a filha acha que não deve ter aumento já que ela quer os presentes que o pai prometeu comprar.

Na reunião do sindicato, o advogado Gustavo expõe o que conseguiu na negociação com os patrões e diz que a greve tem que acabar. Alguns operários hesitam, mas, a maioria decide, em votação, pela continuidade da greve. Antônio Balduino nem suspeita que o advogado era o homem que tinha sido noivo de Lindinalva. O traidor dos trabalhadores, aquele que aceita benesses para tentar convencer os operários a acabarem com a greve por metade do que desejavam, é o mesmo que, não assume um filho, o rebento de Lindinalva. Parece ser traidor em ambas as esferas sociais, pessoal e profissional.

No capítulo “Segundo dia da greve”, Antônio Balduino (parece que Baldo ficou para trás de vez) e seus colegas grevistas espalham manifestos pela cidade. Ele está feliz e:

“Antônio Balduino (quanta coisa ele aprendeu naquele dia e naquela noite!) explica a greve ao Gordo e a Joaquim. E se espanta de Jubiabá não saber coisas de greve. Jubiabá sabia coisas de santos, histórias da escravidão, era livre, mas nunca ensinara a greve ao povo escravo do morro. Antônio Balduino não compreendia.”²⁶⁴

Os patrões donos de padarias tentam uma manobra para enfraquecer a greve: contratar trabalhadores oferecendo vantagens, novamente a máxima dividir para conquistar, trata-se de uma guerra. Os grevistas vão conversar com os novos trabalhadores e todos se unem. Antônio Balduino queria resolver na pancada, porém, Severiano, seu colega grevista, explicou que os trabalhadores não sabiam, então:

“Antônio Balduino cala. Aos poucos ele vai aprendendo

²⁶² Ibidem, p.303.

²⁶³ Ibidem, p. 304.

²⁶⁴ AMADO, 1981, op. cit. p. 311.

que na greve não é um homem que manda. Na greve eles fazem um corpo só. A greve é como um colar...(…) Aquela luta é diferente da que ele sustentou toda a sua vida. Mas desta que resultou? Resultou ele escravo aos guindastes, olhando o mar como um caminho. Na luta da greve não. Eles iam perder um pouco a escravidão, ganhar mais alguma liberdade. Um dia fariam uma greve ainda maior e não seriam mais escravos. Jubiabá também não sabe nada desta luta... Os homens que vão entregar os pães não devem saber também. Severiano tem razão. Não adianta dar pancada. Adianta é convencer²⁶⁵”

Assim, Balduino percebe a necessidade da união dos trabalhadores para que todos sejam livres. E percebe que suas lutas haviam sido vãs, pois sem o objetivo principal que é a libertação de todos os trabalhadores. E ao final do trecho a força do convencimento como maneira de conquistar a liberdade de todos. É o didatismo revolucionário, adotado também pelo autor, a mensagem dada por Jorge Amado.

Porém, quando vão encontrar outro grupo de trabalhadores que vem de longe, a polícia atira e dois trabalhadores foram assassinados, além de uma menininha negra que brincava por ali. O Gordo enlouquece e passa carregar imaginariamente o corpo da menininha, perguntando onde está Deus:

“ Eles não sabem que desde o dia do comício o Gordo carrega aquela pretinha certo que de um momento para outro Deus se lembrará dela, mostrará que é bom e a colocará em pé, a brincar com as outras crianças na Baixa dos Sapateiros. Nesse dia o Gordo deixará de repetir a sua pergunta, baixará as mãos e seus olhos não serão mais tristes. Mas se ele soubesse que ela tinha morrido, que seu caixão pobre fora enterrado há muito, então, ele morreria também porque até o olho da piedade de Deus, que é do tamanho do mundo, teria secado. Então ele não acreditaria mais e morreria desgraçado. Por isso é que ele vai assim como um louco manso, de braços estendidos, aconchegando ao peito o corpinho

²⁶⁵ Ibidem, p. 312.

magro da criança negra que morreu no comício. Não importa que os homens não vejam o pequeno corpo baleado. Ele pesa nos braços do Gordo e ele sente a sua quentura quando o encosta ao coração.”²⁶⁶

Gordo enlouqueceu porque não aguentou perceber as injustiças, as tragédias cotidianas, que esperava serem resolvidas por Deus, e que, no entanto, não as resolve. A concepção religiosa do Gordo, difere da candomblecista tal como apontada pelo autor, de um Deus que não se espera, mas que caminha junto rumo pela conquista da mudança e não está inalcançável.

No capítulo “Segunda noite da greve”, o clima do dia anterior, festivo, agora é de tensão, medo de sair nas ruas por conta das balas. O autor relata um caso de uma lavadeira que tinha como amiga uma senhora rica, esposa de um dono de Panificadora. Conta a ela o que está havendo, que as crianças estão morrendo de fome. A esposa do burguês se espanta e ingenuamente diz que vai falar com o marido, que com certeza não sabe disso. Ao saber que o marido conhece o que passam as famílias dos trabalhadores se indigna:

“- E não faz nada? Não aumenta estes homens? Concorda com esse crime?

- Que crime, Lena? (...). Desde o princípio do mundo é assim...Sempre houve pobres e ricos...”

O marido quer defender os interesses da burguesia, classe à qual pertence, a esposa não, é uma alienada caridosa. E prossegue a discussão:

“— Sei é que tem crianças com fome. E eles ganham mesmo uma miséria. Você nunca me falou que sabia destas coisas. E eu não sabia. Se eu soubesse...”

Ruiz se irrita:

— Se soubesse o que é que fazia? Você lá sabe de nada. Eu estou defendendo o seu automóvel, a sua casa, o colégio de Leninha. Você acha que eu devo trabalhar para esses canalhas?

– Mas eles querem tão pouco, Ruiz. Não é possível que você goste de ver o sofrimento

²⁶⁶ Ibidem, p. 316.

alheio.

– Eu não gosto de nada. Mas aqui não é questão de sentimentalismo. É coisa mais séria. Eu não sou eu, não tenho nada com meus sentimentos. Eu sou o patrão, tenho que defender meus interesses. Se a gente ceder o pé, amanhã eles quererão a mão... Você quer ficar sem automóvel, sem casa, sem criadas para Leninha? Eu estou defendendo isso tudo, estou defendendo o que é nosso, nosso dinheiro... Defendendo o seu conforto! Anda pelo quarto. Pára diante da esposa:

– Então você pensa, Lena, que eu sinto prazer em saber que tem gente passando fome? Não sinto, não. Mas na guerra como na guerra...²⁶⁷

Assim, Ruiz (corruptela de Luiz, temos aqui um novo guerreiro, afirmando que se trata efetivamente de uma guerra, entre trabalhadores e burgueses) o patrão que tem consciência de classe, bem sabe que não é questão de maniqueísmos que reduzem todos a maus ou bons, nem de sentimentalismos, mas uma necessidade: para que existam ricos e seus confortos, é necessário que existam explorados e miséria e aqui o autor utiliza uma máxima marxista. Por outro lado, o autor parece mostrar que as classes não são amontoados homogêneos de pessoas, mas constituída por indivíduos que possuem divergências entre si, particularidades. Assim, dá nome aos personagens, evidencia as relações, às vezes, harmoniosa entre pessoas de classes diferentes (é o caso das duas Helenas, patroa e a esposa do empregado). Porém, não é o momento de relação harmoniosa entre as classes. A Helena esposa do patrão Ruiz desconhece o que se passa entre os trabalhadores e é alertada pela Helena esposa do empregado, fica abismada, mas vivencia o conforto proporcionado pela posição: o automóvel, a casa, as criadas, a escola da filha²⁶⁸.

UMA ESTRELA VERMELHA COM A NAVALHA NA MÃO.

Quanto ao contexto que parece ser cenário do livro, é o de 1919, quando uma greve de grandes proporções ocorreu na Bahia e acabou

²⁶⁷ AMADO, 1981, op. cit. p.321-322.

²⁶⁸ AMADO, 1981, op. cit. p.322.

vitoriosa, trazendo inúmeras conquistas trabalhistas.

“Em 1919, observa Evaristo Morais Filho, com a assinatura do Tratado de Versalhes, o Brasil entrava em nova fase de desenvolvimento social: filiados agora à Organização Internacional do Trabalho, estávamos obrigados a atualizar as conquistas trabalhistas ao nível mínimo das conquistas internacionais (...).

A Revolução Russa, de seu lado, começava a despertar sensíveis repercussões. Joaquim Pimenta, citado igualmente por Evaristo de Morais Filho, pensava que a consciência de classe começou a definir-se, entre nós, nos dois últimos anos da guerra, cujos reflexos se acumularam com os da revolução soviética. O 'mito da greve geral', como o definiu Georges Sorel, manifestou-se nos movimentos operários que então ocorreram em São Paulo, no Rio, em Salvador e no Recife.

Na capital baiana, explodindo a 5 de junho, a greve terminou no dia 11, com o decreto estadual que fixava em oito horas a jornada de trabalho e a assinatura de um acordo entre patrões e operários (...)

Essa é a greve incorporada ao Jubiabá, de Jorge Amado, assim como a do Recife entraria na ação do Moleque Ricardo, ambos romances de 1935, o que diz alguma coisa, igualmente, sobre esse momento da vida brasileira. ^{»269}

Portanto, o movimento grevista baiano de 1919 está relacionado a um contexto mais amplo de lutas e conquistas trabalhistas, além de ser o ano em que foi iniciada a III Internacional Comunista.

Além disso, é importante destacar que em 1919 ainda não existia o PCB, criado em 1922.

“É no campo da ação política que o partido tornou-se inovador e, conseqüentemente, a fração mais dinâmica do proletariado nacional. Não

²⁶⁹MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1978, p. 161-162.

podemos esquecer que até 1922 os socialistas e anarquistas de todo jaez manifestavam-se contra o regime dominante, sem no entanto terem partidos que disputassem as eleições; e desta maneira, havia toda uma limitação prática destes grupos, o que tornava sua participação reduzida a atos importantes, mas limitados (greves, luta a favor de melhores salários etc), sem atingir no seu interior o próprio sistema dominante. ”²⁷⁰

Dessa forma é possível perceber como no interior do romance o autor não tenha colocado o partido como a vanguarda na luta operária, já que o contexto em que o livro ocorre precede a criação do PCB. Nota-se ainda a ideia de que o movimento operário precisava de uma tutela, já que antes de sua criação as lutas operárias eram limitadas. Não a greve, esta, ao contrário, é apresentada como um prenúncio da libertação total dos trabalhadores: “É só não querer, não é mais escravo. ”²⁷¹

Encaminhando para o final, há aquele que podemos chamar de último capítulo²⁷², chamado “Hans, o marinheiro”. Nesse, verifica-se as reflexões de Balduino a respeito da greve e como esta o salvou de encontrar a liberdade se suicidando no mar: “Com a greve ele enxergava outra estrada e voltara a lutar. ”²⁷³

A princípio ele achava que a greve era apenas uma luta, que o atraía porque amava lutar desde pequeno. Porém, aos poucos ele percebeu que “Era qualquer coisa mais séria que barulho, que briga. Era uma luta dirigida para um fim, sabendo o que queria, uma luta bonita. Ali na greve, todos se amavam, se defendiam e lutavam contra a escravidão. ”²⁷⁴

E exhibe a sua conscientização:

“Ele julgara que a luta, luta aprendida nos ABC lidos nas noites do morro, nas conversas em frente a casa de sua tia Luísa, nos conceitos de Jubiabá, na música dos batuques, era ser malandro, viver livre, não ter emprego. A luta não é esta. Nem Jubiabá sabia que a luta verdadeira era a greve, a

²⁷⁰ CARONE, 1982. op. cit. p.5

²⁷¹ AMADO, 1981, op. cit. p.299.

²⁷² Podemos chamar de último capítulo, porém há uma página denominada “ABC de Antônio Balduino” posterior ao capítulo referido que, no entanto, soa como um folheto, como um anexo que traz um certo realismo ao romance.

²⁷³ AMADO, 1981, op. cit. p. 326.

²⁷⁴ Ibidem, p. 327.

revolta dos que estavam escravos. Agora o negro Antônio Balduino sabe. É por isso que vai tão sorridente, porque na greve recuperou sua gargalhada de animal livre.”²⁷⁵

E com essa conscientização, está acima de Jubiabá, já que ele que sabia tudo, não sabia da greve. Mas, Balduino agora a entende e, também, o internacionalismo dos trabalhadores. Essa é a consciência de classe, entender que pertencem a um todo maior, independente da raça ou nacionalidade, um todo maior que é explorado e que unido pode tudo.

“Um dia Antônio Balduino partirá num navio e fará greve em todos os portos. (...) Ele dará adeus como marinheiro. Adeus para todos, que ele fez a greve e aprendeu a amar a todos os mulatos, todos os negros, todos os brancos, que na terra, no bojo dos navios sobre o mar, são escravos que estão rebentando as cadeias.”²⁷⁶

Contudo, embora sublinhe a necessidade dos trabalhadores adquirirem a consciência do coletivo e agirem como coletivo rumo a conquista da liberdade, verifica-se como protagonista do romance um herói individual. Porém, é um herói individual que parece incorporar o coletivo, age como que uma alegoria de outros que resistem junto com ele, diariamente, de todo um povo negro que se vê relegado ao abandono ao final da escravidão, de todo um operariado nascente e sem direitos.

Sentia a inquietação que o impelia a luta desde pequeno, sentia-se incomodado com a situação em que vivia o pessoal do morro. Porém, não sabia como resolver estes sentimentos. Foi levado para morar entre os brancos, se não tivesse sido as calúnias de Amélia, talvez tivesse ficado lá na casa do Comendador por mais tempo, ou talvez houvesse fugido mais tarde. Mas foi ali, na Travessa Palmares, que para ele é uma estrela brilhante, mas cujo nome real é Vênus, que ele encontrou aquela que o faria vender sua força de trabalho e onde encontraria a greve. Também foi por causa de Amélia que ele encontrou Lindinalva à beira da morte e quando esta deixou seu filho aos cuidados de Antônio Balduino. Por motivos, aparentemente individuais, tornou-se trabalhador, conheceu a greve, algo desconhecido para ele até então.

²⁷⁵ Ibidem, p.328.

²⁷⁶ Ibidem, p. 329.

Aparentemente individuais, porque precisamos nos lembrar da promessa que fez à grávida com quem viajou clandestino no trem, a promessa de que seria padrinho daquele rebento que, provavelmente, não encontraria mais, mas estava firmado o compromisso com todas as crianças filhas de mulheres da vida, tal como Lindinalva. E é por elas que, simbolicamente, lutaria Antônio Balduino. Pela libertação dessas crianças, filhas de miseráveis e trabalhadores em geral. Esse parece ser o significado desse apadrinhamento podemos dizer sem nome, já que na narrativa não figura o nome da grávida do vagão, nem tampouco de sua criança.

Pai Jubiabá contava histórias de lutas, mas geralmente histórias ligadas ao passado, ao tempo da escravidão, embora também dissesse que era como se todos os trabalhadores fossem tratados como negros.

“ A greve está terminada com a vitória integral dos grevistas. Antônio Balduino vai para a casa de Jubiabá. Agora olha o pai de santo de igual para igual. E lhe diz que descobriu o que os ABC ensinavam, que achou o caminho certo. Os ricos tinham secado o olho da piedade. Mas eles podem, na hora que quiserem, secar o olho da ruindade. E Jubiabá, o feiticeiro, se inclina diante dele como se ele fosse Oxolufã, Oxalá velho, o maior dos santos²⁷⁷ ”

O pai de santo se curva como sinal de respeito, diante de Balduino, considerado agora um herói do povo, dos trabalhadores.

No trecho é possível perceber que os aprendizados da greve eram os mesmos ensinamentos que os ABCs ensinavam. Portanto, a semente de consciência já estava semeada, lá atrás, quando ouvia as histórias dos ABCs e outras contadas pelas pessoas do morro. Lembremos que: “Foi no Morro do Capa-Negro que Antônio Balduino resolveu lutar. Tudo que fez, depois, foi devido às histórias que ouviu nas noites de lua na porta de sua tia.”²⁷⁸ As histórias ouvidas só podiam ser entendidas porque existe um mensageiro, Exu, que garante esse entendimento. Novamente, aqui, parece que temos a amarração do enredo e do papel de Exu nessa tomada de consciência de Antônio Balduino e na luta pela transformação. Temos aqui uma religião que não

²⁷⁷ AMADO, 1981, op. cit. p.325.

²⁷⁸ AMADO, 1981, op. cit. p.40.

aliena, ou um Deus que não aliena? Teríamos uma cisão entre Deus e religião? Verifica-se a necessidade do Orixá Exu, o primeiro a ser homenageado, o mensageiro, o senhor dos caminhos e do comércio. Sem ele a oralidade não seria compreensível e Antônio Balduino não teria entendido mensagem alguma, pareceria desconexa como o diálogo de tia Luísa endoidecida. Também Exu seria o responsável por fazer com que o livro de Amado servisse de ilustração de lutas para os trabalhadores, auxiliasse na conscientização da classe trabalhadora.

Jubiabá é uma rica fonte histórica que nos proporciona elementos para pensar resistências individuais e coletivas, resistências do negro ao fim da escravidão, do imigrante cativo, do trabalhador na fábrica, do candomblecista, do malandro, do mendigo, das prostitutas, do moleque de rua; a todos, parece que Amado aponta uma luz, uma estrela: há algo em comum, a uma luta coletiva a ser iniciada e todos só serão vencedores se perceberem essa necessidade de união. Unindo todas essas lutas, têm Exu, semente de resistência, o orixá da transformação.

Como vimos, na década de 30, havia entre os intelectuais a preocupação de entender o Brasil, de criar uma identidade nacional. A narrativa de Amado evidencia a influência dessa preocupação, na medida em que há a criação de uma identidade revolucionária brasileira, aquela que envolve também os elementos marginalizados das forças produtivas, o malandro, a revolução que brota no ventre de uma prostituta. E é por isso que esse herói, que pretendia ao morrer, se transformar em estrela, é uma estrela, vermelha, pois carrega a ideologia comunista, mas em suas mãos não há foice ou martelo, mas uma navalha, a arma das ruas, domínio de Exu.

HORDA DE EXUS EM GREVE.

Nessa narrativa com potencial revolucionário, um personagem se destaca, Exu. Pouco atrás escrevemos sinteticamente sobre ele, sobretudo a partir de como ele é apresentado no romance. Porém, é preciso que apresentemos esse personagem no interior de seu universo mitológico a fim de que consigamos entender as adaptações e apropriações efetuadas no romance.

Imbuídos desse objetivo, vamos partir de um fragmento do romance e, a partir dessa imersão, transbordar para a mitologia iorubana.

“Será que Exu, Exu, o diabo, está perturbando a

festa? Será que se esqueceram de fazer o despacho de Exu, se esqueceram de enviá-lo para bem longe, para outro lado do mar, para a costa d'África, para os algodoads da Virgínia? Exu está teimando em vir à festa. Exu quer que cantem e dancem em sua homenagem. Exu quer saudação, quer que Jubiabá se incline para ele e diga:
 – Ôkê! Ôkê! ”²⁷⁹

São inúmeros os aspectos a serem discutidos no trecho acima, porém, comecemos discorrendo sobre a tradição presente nos trabalhos do Candomblé de serem iniciados com um agrado a Exu. Considera-se que Exu é o orixá mensageiro, das mudanças, a comunicação entre os homens e os orixás, orun (céu) e aiye (terra) só é possível graças a esse intermediário. Porém, ele é também considerado o mais humano dos orixás, porque gosta de criar confusão, não gosta de oferendas malfeitas nem de acordos quebrados.

“No início, despacha-se Esu Elegba. É o mensageiro dos outros deuses e, como ele tem um caráter difícil, é preciso contentá-lo em primeiro lugar para evitar problemas e dificuldades no decorrer da cerimônia. ”²⁸⁰

“É a Esu que devem ser feitas as primeiras louvações e oferendas. A isso se chama, no Brasil, 'despachar' Esu, com um duplo objetivo, o de despachá-lo como mensageiro para chamar e convidar os Orisa para a cerimônia e também de despachá-lo, enviá-lo para longe, a fim de que não venha a perturbar a boa ordem da festa por meio de gracejos de mau gosto.

Assim, antes de sua partida, toma-se o cuidado de oferecer-lhe comidas (farofa amarela e branca),

²⁷⁹ AMADO, 1981, op. cit. p. 298.

²⁸⁰ VERGER, op. cit. p.29.

azeite de dendê e água, levando tudo para fora, com o objetivo de denotar que ele não deve mais voltar.”²⁸¹

Como é possível observar nos trechos recolhidos, além da necessidade de iniciar com o mensageiro, do contrário nada acontece, a primazia concedida a Exu, decorre da sua fama de causador de confusões.

Vejamos um mito que procura explicar o porquê de Exu ser o primeiro. “(...) Exu comia de tudo e sua fome era incontrolável”. Orunmilá, temendo que Exu fosse capaz de comer tudo, inclusive o céu, pediu a Ogum que detivesse Exu:

“Ogum teve que matar o próprio irmão.
A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu.
Mesmo depois de morto,
podia-se sentir sua presença devoradora,
sua fome sem tamanho. (...)
Era preciso aplacar a fome de Exu.
Exu queria comer.
Orunmilá obedeceu o oráculo e ordenou:
'Doravante, para que Exu não provoque mais
catástrofes,
sempre que fizerem oferendas aos orixás
deverão em primeiro lugar servir a comida a ele.'
Para haver paz e tranquilidade entre os homens,
é preciso dar de comer a Exu em primeiro lugar.
”²⁸²

Outro mito conta a história de dois amigos camponeses que sempre foram auxiliados em suas colheitas, por Exu, mas acabaram deixando de louvá-lo, o que o deixou furioso. Usando o boné de um lado vermelho e de outro branco, passou a andar na divisa das roças e cumprimentou-os. Um dos amigos perguntou: quem é o desconhecido de boné branco? O outro completou: quem seria o desconhecido de boné vermelho? Passaram a discutir sobre a cor do boné e acabaram se matando. Dessa maneira, Exu estava vingado.²⁸³

²⁸¹ Ibidem, p. 131.

²⁸² PRANDI, 2001, op. cit. p.45-46.

²⁸³ Ibidem, p. 48-49.

Apontamos acima algumas características de Exu, especialmente no que diz respeito ao seu aspecto de causador de confusões, e destacamos alguns possíveis motivos de ser o primeiro a receber as oferendas. Porém, o que mais chama a atenção no trecho de Amado é o fato de ser indicado como diabo: “Será que Exu, Exu o diabo”.

Os primeiros europeus, em muitos casos também missionários cristãos, que na África observaram os cultos a Exu, em meio a um processo de sincretismo reducionista, identificaram-no com o Diabo cristão, devido principalmente aos seus aspectos relacionados à sexualidade, violência, entre outros:

“É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente.

Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus.”²⁸⁴

Prandi explica:

“Assim, os escritos de viajantes, missionários e outros observadores que estiveram em território fom ou iorubá entre os séculos XVIII e XIX, todos eles de cultura cristã, quando não cristãos de profissão, descreveram Exu sempre ressaltando aqueles aspectos que o mostravam, aos olhos ocidentais, como entidade destacadamente sexualizada e demoníaca.”²⁸⁵

Prosseguindo a discussão sobre a demonização de Exu, comenta sobre os escritos do padre Baudin:

“Não há referências textuais sobre o caráter diabólico atribuído pelo missionário a Exu, que a descrição prenuncia, mas há um dado muito

²⁸⁴ VERGER, op. cit.p.119.

²⁸⁵ PRANDI, op.cit. 2005, p.68.

interessante na gravura que ilustra a descrição e revela a direção da interpretação apontada por Baudin. Na ilustração, aparece um homem sacrificando uma ave a Exu, representado por uma estatueta protegida por uma casinhola situada junto à porta de entrada da casa. A legenda da figura diz: 'Elegbá, o malvado espírito ou o Demônio.' Priapo e Demônio, as duas qualidades de Exu para os cristãos. Já estava lá, nesse texto católico de 1884, o binômio pecaminoso impingido a Exu no seu confronto com o Ocidente: sexo e pecado, luxúria e danação, forniciação e maldade.²⁸⁶

Sobre a demonização de Exu, escreve Prandi:

“O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representa o simples disfarce católico que os negros davam aos orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas (...). O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe antes de mais nada, a existência de dois pólos antagonônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado virtude, de outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África.”²⁸⁷

Assim, a partir de uma referência dicotômica na qual não se encaixava a mitologia iorubá, é que foi empreendido esse processo de comparação e tentativa de equivalência entre a religiosidade cristã e a religião dos orixás. Nesse processo de equivalência forçada, faltava um personagem capaz de preencher o lado do mal e a Exu coube o papel.

“Foi sem dúvida o processo de cristianização de

²⁸⁶ Ibidem, p.72.

²⁸⁷ Idem, p. 75-76.

Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético. Pois, ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, e quem melhor do que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores e, mesmo entre os seguidores dos orixás, sua natureza de herói *trickster* (Trindade, 1985), que não se ajusta aos modelos comuns de conduta, e seu caráter não acomodado, autônomo e embusteiro já faziam dele um contraventor, desviante e marginal como o diabo.”²⁸⁸

A partir destas informações, teríamos as opções de Jorge Amado encampando a visão demoníaca do Orixá mensageiro, criada pelos religiosos cristãos, para os quais era impossível conceber uma sociedade sem a dicotomia bem e mal, ou ao contrário, a opção que nos parece mais plausível, teria utilizado essa imagem como estratégia de força frente aos adversários, em conformidade com a ideia presente no depoimento que se segue, ofertado por um sacerdote representante da religiosidade candomblecista:

“Mas em certo momento também foi preciso que nós disséssemos também que Exu simbolizava o mal, ou o próprio demônio, que era uma forma também de nós nos preservarmos contra os abusos da senzala, do chicote, pudéssemos fazer com que o feitor tivesse medo da magia de Exu, do poder de Exu. Então, se em dado momento Exu era o mal, Exu também poderia nos proteger contra o mal do outro.”²⁸⁹

²⁸⁸ Idem, p.77.

²⁸⁹ MOREIRA, Adailton. Depoimento no documentário “A boca do Mundo: Exu no Candomblé”. 8:08.

Não saberemos com certeza, porém, uma pista interessante nos oferece o próprio escritor, em outra obra sua, ao buscar uma definição para Exu;

“Exu come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavalheiro andante e um menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos orixás, um capeta. Por tudo isso sincretizaram-no com o diabo; em verdade ele é apenas o orixá em movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão mas, no fundo, excelente pessoa. De certa maneira é o Não onde só existe o Sim; o Contra em meio do a Favor; o intrépido e o invencível. Toda festa de terreiro começa com o padê de Exu, para que ele não venha causar perturbação. Sua roupa é bela: azul, vermelha e branca e todas as segundas-feiras lhe pertencem. Há várias qualidades de Exu: Exu Tiriri, Exu Akessan, Exu Yanguí, muitos outros. Exu leva o ogó, sua insígnia, e gosta de sentir o sangue dos bodes e dos galos correndo em seu peji, em sacrifício. Com essa história de confundirem Exu com o Cão, os filhos e filhas do menino reinador por vezes escondem o dono de sua cabeça: 'Sou de Ogum', dizem, vai-se ver e são de Exu. É o que sucede, por exemplo, com o gravador Emanuel Araújo, Exu mais reinador.”²⁹⁰

Dessa forma, Amado chega a arriscar uma explicação para essa sincretização: por comer e beber demais, por gostar de confusão, confundiram-no com o Diabo. Porém, Amado não concorda com esse processo, já que completa “em verdade ele é apenas o orixá em movimento” e, embora chegado a uma confusão, “no fundo, excelente pessoa”. Excelente pessoa, porém, com má fama.

Nunca saberemos com exatidão qual a visão de Amado sobre Exu. O importante a destacar é que certamente essa “opinião” sobre Exu não é estática; é possível que discurso de alguma maneira tenha sido influenciado pelos estudos/observações dos missionários cristãos, porém

²⁹⁰ AMADO, **Bahia de todos os santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.20.

é mais provável que ele tentava fugir dessas divisões estanques e buscava um personagem em movimento, que gosta de confusão, mas é uma boa pessoa. Aspectos não excludentes, se considerarmos um Orixá/Deus mais complexo, com qualidades e defeitos, bem característico da mitologia iorubana.

Prossigamos com o trecho que nos inquieta²⁹¹ e aponta a intenção inventiva de Amado ao criar um personagem Deus revolucionário.

Trata-se de um trecho carregado de significados. Como vimos anteriormente, o ogã é um cargo importante no interior da hierarquia de um terreiro, que pode ser responsável pelos atabaques e pelo sacrifício. Porém, é importante lembrar uma característica fundamental nos ogãs, o fato de não entrarem em transe. Ou seja, não incorporam os orixás ou outras entidades. Antônio Balduíno era ogã. Ele entra na cerimônia e, após discursar, convidando os membros do terreiro a irem para a luta política, leva consigo Exu.

Exu, o mensageiro, transgressor, o princípio das mudanças, não quer ir embora da festa. Parece esperar algo ou alguém. Antônio Balduíno chega, terceira pessoa do singular e sai terceira pessoa do plural; “sai sem ver os que *os* acompanham”. E a frase no plural indica que Baldo está com Exu, que sai com ele, sem dúvida. O próprio zelador do terreiro afirma: Exu pegou ele. Se um ogã não entra em transe, Exu não pode sair no interior da materialidade do sujeito.

Embora popularmente refira-se ao termo incorporação, ao buscarmos o significado deste, temos o agregar, incluir algo de fora para dentro, diverso do que ocorre na religiosidade candomblecista. Nessa religiosidade, acredita-se que o orixá, a divindade, habita o interior do sujeito, portanto, é algo que vem de dentro para fora e não o inverso, sendo impróprio a utilização da palavra incorporar.

Sobre a mediunidade no Candomblé, escreve Beniste:

“...determinadas pessoas se veem possuídas pelo seu *òrisà* cultuado. Essas divindades manifestam-se através da fala, revelando mensagens, e através de gestos, revivendo seus feitos. Essas pessoas são chamadas *Elégùn*, de *gùn*, montar. Nesses momentos, é o *òrisá* que se acha personificado no médium. Todo *Elégùn* é um *Olóòrisà*, ou seja, aquele que possui um *òrisá*, pois o *òrisá* habita nele e pode se expressar através dele em qualquer

²⁹¹ AMADO, op.cit.1981. p.298-299, transcrito na página 94.

lugar e em qualquer hora.”²⁹²

Assim, melhor seria utilizar o termo transe, ou êxtase. Retornando ao trecho do romance, ao utilizar o plural, Amado indica esse *não-transe*, do contrário sairia uma pessoa apenas. Uma pessoa, com seu orixá aflorado de dentro para fora vale dizer.

Dessa maneira, a expressão “Exu pegou ele” não indicaria que um ogã recebeu em transe Exu, mas que Exu de alguma maneira “foi” com ele.

Talvez o significado desta expressão tenha relação com uma qualidade de Exu conforme explica Santos; Exu é múltiplo e se identifica com todos os seres da terra, tanto que cada um tem seu próprio Exu.

“...como Olórum, a entidade suprema protomateria do universo, Esu não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É, um princípio e, como o ase que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de Ifá, 'cada um tem seu próprio Esu e seu próprio Olorum, em seu corpo' ou 'cada ser humano tem seu Esu individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio Esu' e mais, 'se alguém não tivesse seu Esu em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Esu individual'. Assim como Olorum representa o princípio da existência genérica, Esu é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a modificar.”²⁹³

²⁹² BENISTE, op. cit. p.234.

²⁹³ SANTOS, op. cit. 1984, p. 131.

Dessa maneira, explica-se o motivo de um ogã, Antônio Balduino, poder levar consigo Exu, um orixá, porque, embora saibamos que ogãs não entram em transe, a partir da afirmação acima é possível perceber que todos os seres carregam consigo seus respectivos exus, Exu está por toda parte, e não somente naqueles que poderiam deixar “aflorar” seu orixá, através do transe.

O EXU DE CADA UM

O sociólogo Norbert Elias, em “A sociedade dos indivíduos”, aponta a dificuldade de um conceito que dê conta de definir sociedade sem contrapor em linhas opostas sociedade/indivíduos e por outro lado, sem aglutinar maquinalmente como sociedade sendo um aglomerado de indivíduos. Para tentar dar conta dessa complexidade, Elias, arrisca uma imagem para essa definição de sociedade como sendo uma rede de indivíduos que se inter-relacionam, mesmo apontando que imagens desse tipo sempre são rígidas demais e inadequadas, porém serve ao intento. Prossegue afirmando que esta rede possui leis e uma ordem que independem de vontades humanas individuais, mas é o conjunto de atos, ideias e impulsos de muitas pessoas que originam estruturas e transformações estruturais desta rede. Seguindo essa teoria, as mudanças na sociedade não precisariam ocorrer impulsionadas nem por forças naturais externas aos indivíduos nem pela ação de indivíduos isolados. O que muda é a estrutura da sociedade, levando a mudanças na influência da sociedade sobre os indivíduos.

Cabe aos indivíduos realizarem escolhas que poderão alterar seu grupo imediato ou desencadear processos futuros de mudanças. Elias não nega a existência de uma margem de escolhas para o indivíduo agir. Contudo, tais escolhas são colocadas pela estrutura social. Nenhuma pessoa isolada, por maior poder que possua, pode transgredir as leis maiores da rede social.

Ousamos discordar dessa margem possível de escolhas que desembocam em mudanças proposta por Elias porque ela nos confina, claustrofobicamente, a uma situação de imobilidade e passividade sociais. Tal teoria nos leva a crer que nossos pequenos atos serão capazes somente de, no máximo, balançar a rede social a que pertencemos, no caso servindo mais como metáfora de uma rede de

pesca, onde somos todos reféns como peixes, do que uma rede de pessoas interligadas.

Embora seja provável que ambos os autores não tenham se conhecido, certamente Amado não leu “A sociedade dos indivíduos” antes de escrever “Jubiabá”, posto que a mesma foi publicada na Alemanha em 1987²⁹⁴ e Jubiabá foi publicado em 1935. Porém, Amado parecia prever ou já sentir a carência de um elemento diferenciado responsável pelas transformações sociais, que estava além do sujeito/ indivíduo e que ao mesmo tempo fosse universal, ou seja, estivesse presente em todos eles e em tudo. Exu está presente em todos, individualmente e no coletivo que constitui a sociedade. Em sua criação narrativa, Amado encontrou esse princípio de resistência, um personagem desconhecido de Elias, Exu.

Ainda sobre Exu:

“Como na história anterior, ele é o primeiro nascido da criação e, como tal, transferido para a terra. É concebido por um casal e, num processo de expansão, ele se multiplica ao infinito. Esu-descendente introjeta e se identifica com todos os seres da existência -ingere não só todos os animais, mas também sua mãe, ventre-contidente da humanidade – e, 'cortado' pela espada de seu pai, se dividirá e se reproduzirá, povoando todo o aiyê e todo o òrun. Cada um dos pedaços-descendentes é um indivíduo que transporta uma parte do simbolismo próprio a Esu, indo ao encontro do conceito que todo ser, toda matéria individualizada no aiyê ou no òrun, forçosamente deve estar acompanhada de seu próprio Esu.”²⁹⁵

Lendo nossa fonte à luz da informação valiosíssima oferecida acima por Santos, temos Exu como múltiplo, responsável pela existência diferenciada de cada sujeito, contribuindo para a construção da individualidade, ao mesmo tempo em que compõe toda essa sociedade. É um orixá que, segundo a mitologia, foi cortado, dividido em pedaços infinitos e cabendo um pedacinho deste Exu maior acompanhando o íntimo de cada ser humano. E todo ser vivo possui parte do simbolismo

²⁹⁴ ELIAS, op. cit. 1994, p.4.

²⁹⁵ SANTOS, op. cit. 1984, p. 138.

de Exu internamente, haveria então um potencial transformador no interior de cada indivíduo.

O encadeamento da narrativa nos leva a acreditar que Amado percebeu essa parte de Exu que existiria no interior de cada indivíduo como uma possibilidade de transformação revolucionária, que poderia ser convocada para a transformação da sociedade através de uma transformação socialista.

Ao contrário de uma religião que promova a consolação e justificativa a uma realidade opressora, que é alvo da crítica efetuada por Marx, Amado propõe outra religiosidade, um orixá múltiplo, com o caráter próximo do humano, cheio de qualidades e defeitos, não um super-homem, mas um Deus/homem marginalizado que ao contrário de propor o conformismo incita à revolta, porque rege a mudança, a luta.

Decorre daí a coerência e explicação de como Amado, pertencendo ao Partido comunista e, portanto, seguindo os escritos de Marx, tenha utilizado em seu romance o amálgama entre religião e revolução.

Em sua “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx escreve:

“A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.

A supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvenilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol.²⁹⁶”

²⁹⁶ MARX, 2013, p.151

Assim, Marx destaca a necessidade da crítica à religião a fim de que o homem se liberte das ilusões, entorpecentes e deixe de ser enganado, que seja capaz de adquirir sua consciência de classe para libertar-se e criar uma sociedade mais justa, para a qual não seja necessário criar ilusões conformistas.

Embora a crítica marxiana deva ser contextualizada e se refira essencialmente à religião cristã alemã, na construção de sua narrativa, Amado evidencia o quanto o Candomblé, ou mais especificamente, o quanto um orixá, Exu, pode ser avesso a essa definição/expectativa de religião alienante.

Se utilizarmos a tradicional interpretação etimológica da palavra religião teríamos religião definida como “tudo aquilo que é capaz de religar, de estabelecer uma ponte entre deuses e homens.”²⁹⁷

Embora haja controvérsias em torno de significado do termo, o que nos interessa aqui é que essa definição de religião como algo distante à qual é preciso “religar” um contato que pode ser rompido, difere bastante da religião candomblecista.

Como vimos, segundo esta crença, os orixás habitam o interior do sujeito, portanto estão bem próximos, não sendo necessário uma “religação”. Amado aponta um orixá/deus que não se encontra no alto distante, está no chão, muitas vezes do lado de fora²⁹⁸.

“...Exu aquele que é a boca do mundo, aquele que se comunica. Ele também é o orixá que está próximo do nosso dia a dia, do nosso cotidiano, é a divindade que está mais próxima do homem.”²⁹⁹

Além disso, de acordo com a construção da narrativa, Amado propõe um personagem/orixá/deus que auxilia o trabalhador em seu processo de tomada de consciência, o acompanha na greve. Não é à toa que se trata de um orixá responsável pela transformação, pela luta.

Assmann responde à própria indagação a respeito de qual religião está se referindo Marx em sua explanação:

²⁹⁷ MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autentica, 2010. p. 126.

²⁹⁸ BEATA DE YEMANJA, lalorixá do Ilê Axé Omi Oju Arô, depoimento disponível em “Exu a boca do mundo” 2:20.

²⁹⁹ MOREIRA, Adailton. Baba Egbe do Ilê Axé Omi Oju Arô, depoimento disponível em “Exu a boca do mundo” 18:35.

“¿A qué religión se refiere Marx?

En una primera aproximación la respuesta é clara: al cristianismo. Hay referencias a otras tradiciones (judaísmo y religiosidad griega, etc.). Pero esto en plan de estirar hasta allí los resultados de la crítica de la religión cristiana. Parece que no puede ser de otro modo porque el sujeto crítico es un producto típico del cristianismo histórico.³⁰⁰”

Em síntese, a referência que Marx fez a um sistema religioso com tempo e espaço definidos, contemporâneo a uma religião institucionalizada, poderosa e abastada, cristã, não pode ser generalizado em tempo e espaços universais, sob pena de um reducionismo, a-historicidade e anacronismo no qual é arremessado o pensamento do filósofo alemão.

Embora alguns de seus companheiros de partido não tenham lido a obra de Marx com a mesma contextualização, esse não foi o caso de Amado, que parece ter a creditado ter diante de si uma religiosidade singular com a qual poderia aliar didaticamente uma estratégia política revolucionária.

CARTILHA PARA COMUNISTAS E FEITICEIROS?

Com o livro, quer passar uma mensagem, uma ideologia. Talvez por isso tenha insinuado a presença de Exu, quase que como se solicitasse ao orixá que sua mensagem fosse encaminhada aos destinatários. Por outro lado, para o povo de santo que o lesse, estava o recado, de que caso optassem pela luta, pela greve, haveria algum forte com eles, o orixá do movimento, da comunicação, da sexualidade e, mais, alguém que já estava no íntimo de cada trabalhador.

Amado desejava que seu livro fosse pedagógico; aproximasse os candomblecistas das ideologias de esquerda e ao mesmo tempo, parece que pretendia evidenciar aos colegas do partido, o potencial revolucionário que poderia ser explorado a partir dessa religiosidade. Nesse sentido, não seria o pioneiro, mas influenciado por Edison Carneiro:

³⁰⁰ ASSMANN, Hugo (org.). **Sobre la religión**. Salamanca: Síguime, 1974, p.31.

“Ainda está por avaliar-se a importância de Edison na implantação e no desenvolvimento dos estudos sobre o negro no Brasil, não apenas os livros que escreveu e publicou. Hoje clássicos, mas também a atuação quotidiana. Todos nós fomos levados às casas-de-santo por sua mão de iniciado. Por ter sido o pioneiro, marcou com as cores políticas da esquerda o mistério dos axés. Não por acaso, quando os inimigos da democracia estabeleceram a ditadura do Estado Novo, os Candomblés foram abrigos de perseguidos, esconderijos de comunistas. O próprio Edison encontrou refúgio no peji de Oxum, no Opô Afonjá. Ainda ekede, mãe Senhora, guardiã da casa do encantado das águas mansas, estava no segredo, cuidou do fugitivo, aprendeu e ensinou.”³⁰¹

Seguindo Carneiro, Amado criou uma narrativa em que a relação entre Candomblé e comunismo, além de amistosa fossem complementares. Como se sua criação literária fosse um convite capaz de explicitar, pedagogicamente, a necessidade da luta unida dos trabalhadores, fossem eles brancos ou negros, candomblecistas ou não, todos explorados e, portanto, uma única luta.

O romance termina com a vitória da greve e Balduino retomando o amor e o sentido pela vida através da greve. Porém, onde a história real é contada e acontece é no ABC, cujo fragmento é encontrado na última página do livro, e lá ele morre. Esse ABC é similar às histórias orais ouvidas nas noites do morro. E é a do abc a história dele e não a do romance. Tal recurso narrativo oferece a impressão de que a voz do povo falasse por ele mesmo.

O intelectual sente sua inalcançável possibilidade em falar pelo povo, por isso seu romance é transbordado. Jubiabá, o livro, teve essa qualidade de fugir das mãos e da cabeça do autor, é o que parece quando nos deparamos com o trecho abaixo:

“Pois lhe revelarei motivo de vaidade, quando o recorde penso que algo fiz pela terra da Bahia,

³⁰¹ AMADO, op.cit.2012, p. 85-86.

nossa terra, chão e céu. O motivo é duplo, condiciona a ciência e a arte. Trata-se da descoberta mágica, do encontro da pátria verdadeira, território para a pesquisa e criação, do desembarque de dois cidadãos eminentes, dois dos que mais concorreram para fazer da Bahia o que ela é, reconstruir-lhe a memória, restaurar-lhe a vida. Homem de ciência o mais velho, etnólogo, historiador, feiticeiro; artista o mais jovem, mestre do desenho e da aquarela, pintor e escultor, um duende, um capeta.

Pierre Verger, aristocrata francês, Fatumbi na África negra, no reino de Oyó, Ojuobá na Bahia, Verger estudou e revelou os laços umbilicais que ligam África e Brasil: o tráfico dos escravos, a saga dos orixás, os ritos afros e os ritos brasileiros dos Candomblés, semelhanças e diferenças, a ciência das folhas e da adivinhação, o mistério e a mistura. Um dia o fidalgo gaulês abandonou a partícula, as armas e os brasões, as cartas de nobreza, com a máquina fotográfica a tiracolo partiu para o Oriente: sua obra de fotógrafo, da China a Cuba, da Tailândia ao Haiti, o retrato em corpo inteiro da Bahia dos anos 50, é incomensurável. Maior só do cientista, a do doutor de la Recherche Scientifique de France, o colaborador de Roger Bastide, o babalaô Fatumbi, professor da Universidade de Ifá no reino de Xangô, especialista de assuntos africanos na Universidade Federal da Bahia, Ojuobá no terreiro do Opô Afonjá, levantado por mãe Senhora, a venerável.

Pierre Fatumbi Ojuobá Verger veio para a Bahia porque leu a tradução francesa de Jubiabá, ou seja, Bahia de tous les saints.

Nascido em Buenos Aires de pai italiano e andejo e de mãe brasileira, Hector Julio Paride Bernabó – nome demais para um artista, bom nome para cantor de tango: Julio de Bernabó, el Bandoleón Divino, para cafifa: Hector Paride, el Papito, ele o abandonou pelo de Carybé – , andou por ceca e meca buscando a pátria, pintou o bode no planalto andino, atravessou os pampas a cavalo envergando poncho vermelho e barrete frígio para engabelar Nancy – e a engabelou -, um dia leu

Jubiabá em tradução argentina, embarcou para a Bahia.

Recém-desembarcado passou a pintar painéis por encomenda de Anísio Teixeira, de Edgar Santos e de Clemente Mariani, revestiu a cidade de arte e personagens. Fez bori no Opô Afonjá, mãe Senhora tocou-lhe a cabeça com a navalha, mãe Menininha do Gantois deu-lhe o adjá a segurar, Oxóssi lhe ordenou desenhar, pintar e esculpir, fixar a cidade e o povo, a memória e a vida. Recriou a Bahia inteira, de suas mãos nascem as mulatas, os pescadores de xaréu, as iaôs, as ekedes, os capoeiristas, as putas, na gravura, na aguada, no desenho, no óleo, e os orixás talhados na madeira estão no Museu do Negro, paridos no trato do goiva e do macete. Carybé amigou-se com a Bahia e a fecundou.

Dei à Bahia o sábio e o artista, acha pouco? Tenho ou não motivo para vaidade? Não foi você, diz-me o bom senso, quem os trouxe na barra do mistério, foi o pai Jubiabá para quem Gilberto Gil compôs uma canção e Nelson Pereira dos Santos rodou um filme. Recolho-me à minha modesta condição, intérprete menor do povo da Bahia, com o que me basta e sobra.”³⁰²

Por trás da humildade do autor, temos uma situação em que o personagem como que fosse arrastado para fora da narrativa e tivesse voz própria. Com isso, é como se isentasse de uma função pedagógica ao trabalhador, de cima para baixo, mas como se o próprio trabalhador adquirisse voz em seu romance, é o trabalhador que fala através dele e não o contrário. Por isso o romance termina quando o personagem central, Antônio Balduino não morre, há um “final feliz”, porém, ao acrescentar uma página ao final, à qual já nos referimos antes, é como se essa página trouxesse a narrativa para a vida material e nela, ao contrário do romance, o final não é feliz, Baldo morre, “de morte matada”, ou seja, assassinado e acrescenta: “ferido à traição”, pois de caso contrário, tamanha era a coragem e força do herói que ele não

³⁰² AMADO, op.cit.2012, p.85-86.

morreria. A grandiosidade do personagem não permitiria que morresse perdendo uma briga, uma luta, mas morreu, porque traído.

É preciso atentar para um detalhe importante. No trecho acima, ao mencionar como o livro que temos como fonte seduziu a curiosidade de Verger e Carybé para que conhecessem a Bahia, não é Antônio Balduino, o operário que opera esse convite. Mas o pai de santo Jubiabá: “Não foi você (...) quem os trouxe na barra do mistério, foi o pai Jubiabá”. Na verdade, foi o mistério, elemento sobrenatural/religioso que operou a comunicação, ao menos no caso de Verger e Carybé.

No caso dos trabalhadores, quem operaria essa atração seria o ABC, as histórias que, ainda que pudessem ser escritas, traziam consigo as marcas da oralidade, da comunicação popular, dos folhetins heroicos responsáveis pela formação de muitos Balduínos, operários em greve num futuro. Mas quem seria o responsável pela comunicação, senão o orixá mensageiro, Exu, a boca do mundo³⁰³.

³⁰³ Expressão utilizada no documentário “A Boca do Mundo – Exu no Candomblé”.

CONCLUSÃO

Encerramos essa pesquisa que teve por objeto histórias de resistências e lutas apresentadas em nossa fonte, mas profundamente relacionadas com o contexto nacional em que foi escrito e cujo sentido continua contemporâneo.

O romance *Jubiabá* foi escrito num contexto em que pululavam anseios de mudanças no Brasil e no qual desfilavam projetos diferentes para a efetivação dessas transformações. O projeto vencedor, que se instalou no governo em 1930, frustrou as expectativas de mudanças efetivas para o grosso da população. Entre os frustrados, estava Jorge Amado que percebeu que seus anseios não seriam satisfeitos com o projeto político que tomou o governo em 1930, apesar das esperanças iniciais. Sendo assim, aproximou-se do Partido Comunista.

Estava latente também a questão do negro, não resolvida com o fim da escravidão, momento em que a população negra foi relegada à própria sorte, na transição do trabalho escravo para o trabalho livre, com a substituição dos antigos escravos, agora libertos, por imigrantes europeus. Além da exclusão social a que foram condenados, elementos de sua cultura também não eram bem-vindos, é o caso da religiosidade proibidas por lei e alvo constante de perseguições policiais. Em meio a toda essa tensão social, pairava uma esperançosa tarefa de construir a identidade nacional desse país que se pretendia novo, moderno.

Jorge Amado desfraldava as bandeiras dessas lutas por mudanças mais profundas, pela inclusão efetiva do negro e de sua cultura na sociedade brasileira e defendia a liberdade de manifestação religiosa. Munido de todas essas preocupações, escreveu em 1935 o livro *Jubiabá*.

À primeira vista o livro pode parecer apenas um romance com características do realismo socialista com a existência equivocada de um personagem principal. Porém, uma leitura atenta é capaz de mostrar que o livro vai muito além disso: em primeiro lugar, temos um herói, Antônio Balduino que representa um coletivo de trabalhadores. Mais do que isso, representa um histórico de movimentos sociais brasileiros, tem como passado os escravos que resistiam à escravidão e segue traçando os passos do banditismo, camponês em greve, lutador de lutas diversas, individuais, restritas a pequenos grupos ou a grupos maiores. O título do livro, *Jubiabá*, no entanto, não coincide com o nome do personagem principal, e sim com o nome do pai de santo que o acompanha em boa parte de sua trajetória e quando há o distanciamento, o herói percebe a necessidade de sua presença com conselhos e conhecimentos.

Assim, é um herói múltiplo que combate em várias frentes, à semelhança do próprio escritor. Combate a intolerância religiosa, o preconceito racial, as injustiças sociais e deixa a mensagem de que todas essas lutas serão definitivamente resolvidas com a união de todos os trabalhadores contra a exploração econômica dos donos dos meios de produção, no caso os donos das fábricas, terras, bancos; e seus capatazes, diplomados (como é o caso do advogado Gustavo), ou analfabetos seduzidos pela ideologia da classe dominante (o caso do capataz Zequinha).

No decorrer da narrativa, Antônio Balduino percebeu a necessidade da luta coletiva dos trabalhadores, entendida como consciência de classe. A necessidade de lutar contra as injustiças aprendeu ao ouvir as histórias, desde pequeno, contada pelos mais velhos nas noites do Morro onde morava. Essas histórias ensinavam o menino a resistir, a não se render a uma tradição de servir. Juntamente com essas histórias, verificavam-se os exemplos de vida de pessoas à sua volta: o malandro, o pai de santo, o pai e a tia.

O autor ressalta a importância da oralidade na formação popular, bem como a importância de rememorar os exemplos de lutas a fim de educar para novas lutas. Parece-nos que o próprio romance tem essa intenção, contudo, a oralidade era muito mais acessível em um contexto histórico em que o analfabetismo atingia grande parte da população. Talvez tentando dar conta desse público marginalizado, Amado tenha dado destaque no interior do livro, o gênero ABC, que, além de atingir um público maior, sobretudo dentre as classes populares, ainda leva consigo a ideia pedagógica contida no termo “Abc”, tal como uma cartilha alfabetizadora.

Amado procura educar em várias frentes: aos colegas militantes ou intelectuais aponta o poder da oralidade no “despertar” popular, a importância do lembrar-se dos movimentos contestadores para inspirarem novas lutas; e um elemento novo: a possibilidade de uma religiosidade servir de estímulo a essa formação para a resistência. Aos seguidores do Candomblé, propõe uma identificação dessa religiosidade à resistência política, bem como a única solução para o fim da perseguição às suas práticas: a percepção de que a luta pela liberdade religiosa integra lutas mais amplas pela liberdade e libertação dos trabalhadores negros e brancos.

Nesse aspecto em que une a resistência política ao elemento religioso, parece-nos que é inovador. Não se trata, porém de qualquer religião, e sim uma religião criada no seio do povo, de um povo na época escravizado. Mas ressalta que não se deve esperar algo cair do

céu, mas conquistar através da luta, não adianta rezar e nada fazer. Nesse processo, o herói é acompanhado por um personagem importante, retirado da mitologia iorubana, Exu, o orixá mensageiro, mas também das lutas, da mudança e da transformação.

Num momento em que diversos intelectuais se preocupavam em entender o Brasil, o chamado “espírito” nacional, Amado apresentou uma narrativa ficcional em que um herói malandro, acompanhado de um deus com características humanas, também malandro, desencadeador de transformações e mensageiro, convida a todos para uma resistência política, uma mudança efetiva na sociedade que leve em consideração as características nacionais. Não é à toa que o autor menciona o sonho do personagem em, depois de morto, se transformar em uma estrela, tal como todos os outros heróis, mas não uma estrela qualquer, uma estrela vermelha com uma navalha na mão, um processo de mudanças condizente com a identidade nacional, iniciado por um malandro e cujas armas não são as tradicionais foice e martelo, características do movimento comunista, do qual o autor era simpatizante, mas uma arma das ruas, domínio do orixá que o acompanha, uma arma móvel, dobrável, flexível como as pernas de um capoeirista. Uma arma que cabe no bolso.

O curso da pesquisa nos levou a refletir sobre a contemporaneidade do tema que Amado trouxe em sua fonte. Embora legalmente estejam conquistados os direitos igualitários à cidadania do negro, bem como o exercício da cultura afro, cotidianamente nos deparamos com episódios de violência racial e/ou religiosa. Por vias empíricas sabemos que o livro Jubiabá não está entre os mais conhecidos, o que pode nos fornecer vestígios importantes sobre nossa época. Parece ser uma obra à margem dos interesses do mercado literário, talvez porque contenha em si tantos exemplos de resistência, num contexto em que tais resistências equivocadamente pareçam desnecessárias e ultrapassadas.

Nosso trabalho procurou contribuir com a maleabilização da concepção tensa entre religião e resistência, na medida em que nossa fonte possibilitou a reflexão sobre o papel da religiosidade, ou talvez de um ou mais personagens desta, na resistência ao sistema dominante em um momento de efervescência de movimentos sociais. Proporcionou ainda a discussão da importância e simbologia do orixá Exu, constantemente marginalizado pela cultura hegemônica e colonizada de nossa sociedade. De certa maneira, ainda que timidamente, contribui com os estudos de uma religião que constantemente é alvo de intolerância, o Candomblé, e por outro lado, com o estudo dos

movimentos sociais. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que se interessa pela marginalidade de um orixá, de uma religião, de grupos sociais e de uma concepção política marginais.

É inevitável pensar a multiplicidade da religiosidade apresentada pelo autor. O nome do livro indica o destaque dado na narrativa ao pai de santo. Como contador de histórias, também contribui para a construção de um herói resistente. Porém, alguns detalhes podem nos oferecer um outro aspecto: as histórias contadas pelo pai de santo Jubiabá, sempre envolviam resistência dos negros na época da escravidão, destaque dado ao Zumbi dos Palmares. Tratavam-se, portanto, de resistências localizadas no passado e no pré-abolição. Com relação ao presente narrativo, o pai de santo não tinha nada a dizer, mas sua própria vida era um exemplo de resistência, já que liderava um grupo religioso legalmente perseguido. No desenrolar da narrativa, no entanto, Balduíno depara-se com a percepção de que todos os trabalhadores são igualmente explorados, brancos ou negros e percebe a potencialidade da greve, já que se os trabalhadores se unissem conseguiram parar tudo. Descobre ainda que o sábio pai de santo não havia contado nada sobre a greve e essa potencialidade toda que os trabalhadores unidos, poderiam alcançar. Jubiabá defendia uma teoria confusa de que todos os trabalhadores brancos eram como se fossem negros, igualmente explorados.

Balduíno, apesar de beber do conhecimento desse personagem, vai além, como se superasse a tradição, mas a levasse consigo, temperando-a com um elemento novo, a luta de classes. Exu, o orixá da transformação, no entanto, está junto com ele desde o início, é ele que possibilita que as mensagens sejam encaminhadas e entendidas, portanto é ele o responsável para que as histórias ouvidas no morro tivessem um efeito de semente no garoto. Também foi ele que o acompanhou nas ruas, seus domínios, nas lutas, na malandragem e ele que, quando Antônio adentra no terreiro em dia de festa para convocar seus amigos à greve, acompanha-o. Portanto, quando a religião parecia insuficiente, transborda a materialidade do sujeito com a companhia de um deus, saído diretamente do terreiro para a cidade em greve, garantindo não apenas a harmonia da religião com a resistência ao sistema, mas o sucesso dessa resistência.

Retornando ao aspecto pedagógico da obra, é como se o autor transmitisse a mensagem de que não era necessário temer diante da luta política, já que um orixá, o mais temido, o indesejável caminhava junto com ela e como se assim, garantisse a vitória e a proteção dos trabalhadores resistentes.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Jubiabá**. 40ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1981.

_____. **Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei**. Companhia das Letras: São Paulo, 2012.

_____. **Bahia de todos os santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSMANN, Hugo (org.) **Sobre la religión**. Salamanca: Síguime, 1974.

ATULIM, Regina Auxiliadora. **Vênus, a estrela d'alva**. Biblioteca do observatório Céu Austral. Disponível em: <http://www.ceuaustral.pro.br/venus.htm>, 2009. Acesso em 19/08/14.

BARBOSA Júnior, Ademir. **O essencial do Candomblé**. São Paulo: Universo dos Livros, 2011.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

BENISTE, José. **Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos**. 8ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRAGA, Julio. **Na gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. **A cadeira de ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BRECHT, Bertolt. **Vida de Galileu in Teatro Completo**. Vol VI, p.154. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

BUENO, Luis. **Uma releitura de mar morto**. Revista USP, Nº 95, São

Paulo, 2012.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência**. Brasília: EDUNB, 1994.

CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. **Poesia, documento e história in Brigada Ligeira**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

CANTARINO, Carolina. **As baianas do acarajé**. Campinas, 2004.

Disponível

em:

<http://www.labor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=65>.

CARNEIRO, Edson. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARONE, Edgard. **As origens da III Internacional Comunista**. Revista Estudos de Sociologia, Araraquara: UNESP, v.5, n. 8, 2000. p.129-140.

Disponível

em:

<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/issue/view/127/showToc> acesso em 31/05/2015.

_____. **O PCB (1922 a 1943)**. São Paulo: Difel, 1982. Vol. 1.

CHARTIER, R. **Literatura e História**. Rio de Janeiro: Revista Topoi, 1999. n.1, p.197-216.

Disponível

em:

http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi01/01_debate01.pdf

CLAY, Vinicius. **O negro em “O Estado da Bahia”** disponível em: www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc. Acesso em 12 de março de 2014.

COSTER, E. e DANTAS, C. V. **A boca do mundo- Exu no Candomblé**. Documentário. Produção de Clarisse Vianna Dantas e Rogério Zagallo. Direção de Eliane Coster. Rio de Janeiro, Oka comunicações/Etnodoc, 2011. Duração: 26mm. Disponível em: <https://abocadomundodoc.wordpress.com/>

CRUZ, Cristiano de Araújo. **Meu materialismo não me limita: Candomblé e consciência política em Jubiabá de Jorge Amado**. São Paulo: Dissertação de mestrado apresentada na PUC-SP, 2011.

DECCA, Edgar de. **O silêncio dos vencidos**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEL ROIO, Marcos Tadeu. **A Classe Operária na Revolução Burguesa: a política de alianças do PCB (1928-1935)**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

DORNELLES, Laura de Leão. **Risorgimento e Revolução: Luigi Rossetti e os ideais de Giuseppe Mazzini no movimento farroupilha**. Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: PUC-RS 2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

FERNANDES, Florestan. **A sociedade escravista no Brasil in Circuito Fechado**. São Paulo, Hucitec, 1976.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan e PRADO Jr, Caio. **Clássicos sobre a Revolução Brasileira**. 3ªed. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2003.

FERRETI, Sérgio Figueiredo **Voduns das casas das Minas in**

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global, 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, 2007.

GAMA, Elisabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)**. Dissertação apresentada na Universidade Federal Fluminense para obtenção do título de mestre em história. 2012.

GENNARI, Emílio. **EZLN: passos de uma rebeldia**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HARVEY, David. **O enigma do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

HEREDIA, Beatriz M. Alasia. **Formas de dominação e espaço social: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas**. São Paulo, Marco Zero, 1988.

IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e camponeses**. São Paulo: Hucitec, 1996.

ISAIA, Artur Cesar. **Espiritismo: as imprevisibilidades do discurso**. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar; DITZEL, Carmencita de Holleben Mello (Orgs). **Relações de poder e subjetividades**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2011, p. 113-126.

LAPASSADE, Georges & LUZ, M. Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LE GOFF, Jacques. **Documento/monumento**, In, **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003. p. 525-539.

LÊNIN, V.I. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **Cultura gaucha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

MACHADO, Ana Maria. **Recado do nome**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A arte da guerra**. São Paulo: Escala, 2006.

MARINGONI, Gilberto. **O destino dos negros após a abolição**. São Paulo: Revista do Ipea, Ano 8 n° 70, 2011. Disponível em:

http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=23

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. São Paulo: Hucitec, 2004. 8ª ed.

_____. **O poder do atraso**. Ensaios de sociologia da História lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARTINS, Juliana. **O papel social da luz urbana**. 2011. Disponível em <http://www.osetoreletrico.com.br/web/component/content/article/57-artigos-e-materias/745-o-papel-social-da-luz-urbana.html> acesso em 15 de julho de 2014.

MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1978.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo, Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **O capital**. Livro 1, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autentica, 2010.

MAZAN, Maria Aparecida R. **Curandeirismo e Feitiçaria: marcas da escravidão no Sertão da Farinha Podre (Uberaba, 1854-1864)**. Franca: Dissertação de mestrado em História, UNESP, 2001.

MELETÍNSKI, E.M. **Os arquétipos literários**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

MENEZES, J. M. F. SANCHEZ, C. R. **Educação e Identidade Negra**. Salvador: Novos Toques, 2000.

MOREYRA, Álvaro. **O Brasil continua...** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1933.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

OBATA, Regina. **O significado do nome**. São Paulo: Nobel, 2002.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy « **História & literatura: uma velha-nova história** », Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Debates, Puesto en línea el 28 enero 2006, consultado el 21 noviembre 2013. URL: <http://nuevomundo.revues.org/1560>; DOI: 10.4000/nuevomundo.1560

_____. **A revolução farroupilha**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

POUND, Ezra. **ABC da literatura**. São Paulo: Cultrix, 2006.

PRESTES, Anita Leocádia. **Luiz Carlos Prestes e a Aliança Nacional Libertadora**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Contos e lendas afro-brasileiros: A criação do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Por que Exu é o primeiro?**

Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/exu2005.htm>. Acesso em 07/04/14.

PRANDI, Reginaldo. **Religião e Sincretismo em Jorge Amado.** In SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (orgs.) **O universo de Jorge Amado. Caderno de Leituras.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.46-61.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo.** 2ªed. São Paulo: Alfa Ômega, 1977.

RADICCHI, Rômulo. **O ABC do poeta do povo.** In **A nova democracia.** Ano VII, n 47, outubro de 2008. Disponível em: <http://www.anovademocracia.com.br/no-47/1862-o-abc-do-poeta-do-povo> acesso 24\06\2015.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RODOLPHO, Adriane Luísa. **Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão antropológica.** Disponível em: <http://www.labjor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=65>. Acesso em 30 de agosto de 2014.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **As cores da Revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30.** São Paulo: Annablume; Fapesp; Unicamp, 2009.

_____. **O intelectual “feiticeiro”: Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil.**

Campinas: Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Antropologia da Unicamp, 2011.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Partido Comunista, Cultura e Política Cultural**.

São Paulo: Tese de doutoramento em sociologia apresentada à FFLCH, USP, 1986.

_____. **Os comunistas e a questão da cultura contemporânea**. São Paulo XII Anpocs, 1988.

Disponível

em:

http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task.

Acesso em 15\01\15.

SANTOS, Juana Elbein dos e SANTOS, Deoscóredes M. dos. **O culto dos ancestrais na Bahia: os cultos dos Eguns**. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SARAIVA, Filismina Fernandes. **Jubiabá e Tereza Batista: Palavras e conversa de negros e sobre negros**. Seara (Salvador. Online), SALVADOR, 01 fev. 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (orgs.) **O universo de Jorge Amado. Caderno de Leituras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Camila. **Do passado ao futuro: a escrita comemorativa do centenário farroupilha na imprensa porto-alegrense**. São Leopoldo: Dissertação apresentada na UNISINOS, 2012.

SILVA, Cesar Augusto Tovar. **Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas**. Rio de Janeiro: Anais do XV Encontro regional de História ANPUH, 2012. Disponível em: http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338459230_ARQUIVO_textoAnpuh2012CESARTOVARSantoAntõniodeLisboa.pdf. Acesso em 08 de julho de 2014.

THEODORO, Helena. Introdução in MARTINS, Cleo. **Euá, a senhora das possibilidades**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da Magia**. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 2012.

VIEIRA, Denise Adélia. **A literatura, a foice e o martelo**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal de Juiz de Fora, 2004.