

MITOLOGIA E AS POÉTICAS DOS ORIXÁS EM JORGE AMADO: TRADIÇÕES ORAIS EM RESISTÊNCIA

Alisson Vital Oliveira Santos¹

Resumo: O presente artigo intenta investigar as influências da mitologia africana e negro-brasileira na obra de Jorge Amado, *O Compadre de Ogum*, através de personagens que representam os orixás, a citar Ogum e Exu. Para tanto, considerando o valor dos mitos na construção da identidade cultural negra no Brasil, é preciso entender as formas de resistência da oralidade no culto de religiões negro-brasileiras como forma de manutenção e transmissão de suas tradições. Para isso, busca-se ter como base o pensamento teórico de Maria Ignez Ayala e Marcos Ayala no que concerne às tradições orais. Tendo em vista a significativa contribuição de elementos do candomblé, em especial das mitologias dos negros, na construção da literatura amadiana, analisaremos a obra *Irê Ayó: mitos afro-brasileiros*, de Carlos Petrovich e Vanda Machado, para realizar estudo das representações presentes nos mitos e na obra supracitada de Jorge Amado. Pretende-se analisar as representações amadianas dos orixás, especialmente do orixá Exu, como aspectos da cultura negro-brasileira que se estende dos mitos religiosos até a literatura, de modo a compreender as poéticas orais enquanto dispositivo de resistência (AGAMBEN, 2009, p. 28) da cultura negra na literatura de Jorge Amado.

Palavras-Chave: Poéticas dos orixás. Jorge Amado. Representação.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB), linha de pesquisa Literatura, produção cultural e modos de vida. Orientadora: Profa. Dra. Edil Costa Silva. Bolsista Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de da Bahia - FAPESB. Membro do Grupo de pesquisa Núcleo das Tradições Oraís e Patrimônio Imaterial - NUTOPIA - Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Endereço eletrônico: alissonvital@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Laroyê, Exu!

A pesquisa em literatura voltada para a tradição oral requer entendimento em torno da cultura. Na presente pesquisa, se faz necessário refletir acerca da cultura no que concerne à cultura negra e suas influências na sociedade brasileira, já que trata-se de uma investigação que tem como foco os sujeitos negros, o candomblé e as representações destes dentro da literatura escrita e oral.

Para atingir os objetivos desta pesquisa, a mitologia e as poéticas dos orixás servirão como base para observação das obras em estudo. Salientamos que esse não se trata do texto final, mas uma explanação sobre, posto que a pesquisa em torno das identidades e representações de Exu e Ogum na Obra *O compadre de Ogum*, de Jorge Amado e em *Irê Ayó: mitos afro-brasileiro* de Carlos Petrovich e Vanda Machado ainda passa pelo processo de investigação.

Desse modo, entendendo que as obras em estudo espelham traços culturais da sociedade e que são baseadas em elementos do mundo real ou os complementam, como é o caso dos mitos, intenta-se usar o método qualitativo, haja vista que esse método busca compreender fenômenos políticos e sociais em que o sujeito está inserido. Tais tipos de fenômenos são representados em *Irê Ayó: mitos afro-brasileiro* de modo mais estreito por ter, além de relação direta com um terreiro, em sua escrita a função de informar e criar outras possibilidades de ver/fazer/manter a cultura religiosa negra. A obra de Amado, por sua vez, faz uso das representações com um outro olhar, não menos cuidadoso, entretanto, pautado no elemento sincrético e baseado na apropriação da mitologia. Dito isso, partimos da premissa que, mais do que influências, Jorge Amado se apropria da mitologia africana ou negro-brasileira e recria os mitos na criação dos personagens Exu e Ogum.

Portanto, estando na encruzilhada da epistemologia, buscamos o apoio de pesquisadores como Muniz Sodré, Vanda Machado, Reginaldo Prandi, Ignez Ayala, Edson Carneiro, dentre outros. Intenta-se, a partir das

investigações, tecer um texto que sirva para colaborar com a construção de um novo pensamento social sobre as representações e identidades, não somente das personagens em análise, Exu e Ogum, mas da tradição oral e da cultura negra-religiosa, de modo mais amplo. Desse modo, espera-se o fortalecimento de dispositivos para a ressignificação dos símbolos negros e a contenção das práticas racistas.

1 CULTURA NEGRA, MITOS E REPRESENTAÇÕES: POÉTICAS E CAMINHOS DE EXU E OGUM

Ao pensar na cultura negra e nas veredas que ela foi obrigada a trilhar para manter-se presente, viva, re-existente na sociedade brasileira, não há como fugir da expressão que se tornou o grande signo do povo diaspórico, o candomblé. É nas casas de axé que a ancestralidade africana resiste no Brasil. Vera Campos (2003) aponta que a escravidão diluiu a identidade do negro, mas que a iniciação no candomblé funciona como forma de *reaver o ser africano* (p. 15), exatamente porque o candomblé mantém, a duras penas, princípios religiosos da sociedade iorubá que modelam a cultura/identidade.

A forçosa vinda dos negros para o Brasil provocou não somente depreciação do corpo negro, mas de todas as formas de produção de vida que ele apreendeu na África e manifestava no Brasil. Era preciso uma espécie de “esvaziamento” desses corpos, mesmo anunciando que o negro era um corpo vazio, que não possuía alma. Diversas tentativas de apagamento da cultura negra fizeram do negro um sujeito reificado. Foi com intento de resistir aos ataques da cultura dominante brasileira que a cultura negra precisou calar e se adaptar.

Muniz Sodré reafirma que

a cultura negra pôde sobreviver, escapar ao extermínio (o mesmo de que foram vítimas, fisicamente, os malês da primeira metade do século XIX), porque se guardou no recesso das comunidades religiosas (os terreiros), disfarçando-se quando queria, silenciando quando devia (SODRÉ, 2004, p. 13).

Assim, a cultura negra precisou, de certo modo, se “mascarar” para sobreviver aos ataques do poder hegemônico. O estudo sobre a representação e as formas de disfarce e silenciamento, símbolos de resistência da cultura diaspórica, serão um dos objetivos da pesquisa. Todavia, é preciso compreender que não se tratou de uma escolha, os negros foram forçados. Para que sobrevivessem e, consigo, suas tradições culturais se condicionam.

Grande parte da cultura iorubá sobrevive no Brasil graças ao candomblé. Negros e indígenas são os povos que contribuem com as tradições orais no Brasil desde o período colonial. Contudo, é a cultura oral negra que deságua por todo o solo brasileiro, fora propagada através da expansão dos cultos religiosos de matriz africana.

Busca-se compreender a oralidade como parte da cultura popular. A oralidade é entendida por Ignez Ayala e Marcos Ayala (2015) como “forma de transmissão, mas, sobretudo, como conjunto de sistemas culturais com visões de mundo, ações, normas e valores estéticos e sociais que envolvem múltiplas temporalidades”. Portanto, a poesia de tradição oral, é uma prática que possui uma organização de saberes, valores e conhecimentos diversificada.

Hoje parte dos mitos dos orixás são conhecidos não mais apenas pela tradição oral, como também pela escrita literária. “O que não se registra o vento leva” afirma Mãe Stella de Oxossi, ao fazer referência a coletânea de contos de Carlos Petrovich e Vanda Machado, *Irê Ayó: mitos afro-brasileiros*. A obra reúne mitos que são parte da tradição do candomblé, contados em especial no Ilê Axé Opô Afonjá. Desde antes de começarem a ser escritos os mitos não ficam restritos a livros específicos do gênero. Jorge Amado, amante da cultura negro-religiosa, usa em muitos de seus romances elementos, símbolos e personagens que são integrantes da mitologia iorubá, do candomblé.

Reginaldo Prandi discorre que é através da literatura amadiana que o candomblé se difunde na sociedade brasileira, e, por ser um dos autores mais traduzidos, esse espalhamento das tradições ganha destaque pelo

mundo. Em obras como *O sumiço da Santa, Jubiabá* e *O Compadre de Ogum*, orixás, lalorixás, laôs, atabaques, terreiros e demais representações do candomblé desenham as tramas dos romances. Entretanto, a presente pesquisa embrenha-se apenas pelos enredos de *O Compadre de Ogum*, no qual os orixás Ogum e Exu se personificam e corporificam para viver os mitos pelas ruas de Salvador.

Irê Ayó: mitos afro-brasileiros, de Vanda Machado e Carlos Petrovich, além de ser uma obra que é parte de um projeto pedagógico do Ilê Axé Opô Afonjá, que usa os mitos como forma de quebra de preconceitos, produzindo novos valores, também reafirma-se como texto que possui na oralidade sua origem, posto que está engendrado nas tradições do candomblé, na poética dos orixás. Petrovich e Machado conservam nos mitos escritos os sentimentos e significados que a mitologia dispõe em sua prática, mas agora nas formas das letras, não mais envolto apenas na poética oral ou nos costumes ritualísticos.

Nas tradições orais as representações se dão no campo da memória. Segundo Leda Martins (2019) a voz e o corpo figuram as performances e práticas rituais, o que, de certo modo, se perde com a escrita, construindo outros métodos de performar as tradições. As obras de Amado e a de Petrovich e Machado trazem formas diferentes de representações de símbolos do candomblé. Ambas figuram sujeitos e elementos do axé diferentemente, realizando escritas ou reescritas de mitos com cunho social díspar em diversos sentidos, mas com semelhanças em outros.

Em *O Compadre de Ogum* Jorge Amado embala a trama apresentando as práticas sincréticas, como se observa no trecho seguinte: “A negra velha Veveva não queria saber de desculpas: o menino não havia de completar um ano de idade em estado de Pagão, como o bicho” (AMADO, 2006. p. 15). A velha Veveva demonstra o quanto se incutiu na filosofia religiosa negra que somente a partir do cristianismo há salvação. Sem isso, o sujeito, mesmo que iniciado nos preceitos do candomblé, seria apenas um bicho. Prandi elucida que o sincretismo intitulava que “quem

era brasileiro devia ser também católico, ou não tinha lugar na sociedade” (2009, p. 50).

Ainda nas palavras de Prandi, “em matéria de religião, Jorge Amado é, antes de mais nada, sincrético” (2009, p. 51), mas atualmente o sincretismo é para os *iniciados* uma das grandes formas de agressão da cultura dominante brasileira, tendo em vista que ele simboliza a diária luta dos ancestrais negros pela sobrevivência. “A palavra sincretismo tem um peso religioso que nos remete aos tempos do Brasil colônia, à sina da escravidão negra a rígida catequese Jesuíta [...]” (BARRETO, 2009. p. 73). O sincretismo é uma representação das feridas que os troncos causaram em toda ancestralidade que cultuava os orixás.

O sincretismo corrobora com a associação de Exu ao diabo, criando um imaginário social totalmente fora do conceito filosófico real que os iorubás atribuíam a ele. Mesmo não sendo o foco da pesquisa, reafirmar o quanto eles são díspares, torna-se necessário, posto que tanto para o povo iorubá em África quanto para o povo de axé no Brasil, “Exu não pode ser Satã pelo simples fato de não haver ‘o mal’ na cosmologia do candomblé” (NUNES, 2011. p. 55).

As obras em estudo apresentam Exu com performances diversas, algumas díspares outras nada semelhantes. Em *Irê Ayó: mitos afro-brasileiros*, o mito “Exu, o que abre e cria caminho” é contado em formato de dramatização com personagens reais como Mãe Stella e algumas iniciadas do Opô Afonjá. Num dos trechos Dona Detinha explica que Exu é como as pessoas, gosta de ser prestigiado, vejamos:

É o seguinte: Quando ele se sente tratado com consideração e respeito ele se comporta de maneira mais decente possível e pode até dar boas ajudas agora no caso contrário, ele faz como determinadas pessoas podem fazer: botar defeito, falar mal. Fica de longe, doido “prá ver o circo pegar fogo” (PETROVICH; MACHADO. 2004. p. 80).

Tanto nos mitos quanto na reescrita amadiana, observa-se que Exu gosta de zelo e respeito, tal qual as pessoas. Os cuidados que ele exige são

de compadrio, se considerarmos sua função dentro dos preceitos da religião. É preciso considerar Exu para que o movimento das situações aconteça sob harmonia. “Nada se faz no candomblé, nenhuma festa, nenhuma obrigação sem antes lhe pedir licença e lhe dá um agrado” (BARRETO, 2009. p. 62), pois ele é quem cuida para que tudo aconteça sem qualquer desarranjo. Sem seu agrado, sem o respeito devido, Exu não colabora, não afasta os possíveis empecilhos, às vezes ele mesmo cuida para que as coisas não ocorram como deveria, apenas para lembrar as pessoas que ele não pode ser esquecido pois, sem ele, orixás e humanos não se comunicam (PRANDI, 2001. p. 20), como o representa Amado em *O compadre de Ogum*.

A importância de Exu e até mesmo o receio em desrespeitá-lo, por parte não só dos humanos, mas também dos orixás, é exposta por Jorge Amado em *O compadre de Ogum* quando Ogum, no dia que antecede ao batizado, “recomendou apenas, e o fez enfática e insistentemente, que não deixassem de fazer, bem cedo pela madrugada na hora de o sol raiar, o despacho de Exu, seu padê. Para ele não vir perturbar a festa. (AMADO, 2006, p. 69)”. Porém, o *tou-fraco* exigido por ele desaparece e os pombos oferecidos não são suficientes para que Exu se contentasse. Além disso, a ialorixá Doninha não o consultou sobre sua satisfação.

Exu pôs *defeito* em não ter recebido o *tou-fraco* que pediu. Os pombos não foram suficientes para que ele viesse a se comportar da *maneira mais decente possível*. As representações observadas no mito e no trecho da escrita de Amado estão estreitamente ligadas. Ambas desencadeiam a reflexão sobre uma das características mais significativas de orixá, os caminhos abertos.

Os mitos iorubás tem funções como a explicação da criação e, também, orientação à vida, para que os caminhos trilhados pelos humanos e os paradoxos da existência possam ser melhor compreendidos. Na mitologia, muitas vezes, os orixás interferem diretamente na vida dos humanos, desconstruindo essa linha que separa sagrado e mortal.

No mito “Ogum defende um pobre homem” de Petrovich e Machado, um homem sofre a perda de seus bens com a chegada de pessoas em sua aldeia. Infeliz e sem perspectiva alguma sobre a vida, ao se lastimar na floresta, Ogum aparece e o questiona o motivo de tanta tristeza. Depois que o homem lhe conta que foi roubado e que por não saber se defender estava preso em sua casa, saindo apenas escondido para procurar alimento, Ogum resolveu ajudá-lo, afirmando que “— Isto não vai ficar assim. Você vai voltar a ser novamente livre e feliz na sua aldeia. Vou limpar seus caminhos por aqui” (p. 17). E assim o fez, tornando o homem novamente livre em sua aldeia e grato pela ação do senhor do ferro.

Um dos elementos que desenvolve o enredo de *O compadre de Ogum* é a interferência do orixá Ogum em um batizado para que os problemas de Massu, filho do orixá Ogum, fossem resolvidos. Vejamos:

Teve uma iluminação, como se o sol explodir sem amarelo, aquele sol castigado, teve um revertério, um troço nos olhos, uma visão: viu nos matos próximos, Ogum, rindo para ele, tudo paramentado, com suas ferramentas, a dizer lhe para ter calma porque ele, Ogum, seu pai, resolveria o problema do padrinho do menino. Massu vir para procurá-lo. Disse e sumiu ligeiro [...] (AMADO, 2001, p. 21).

Machado (2004) considera que a postura do orixá Ogum é a de guerreiro, ele é um herói civilizatório, isto é, um lutador no processo de civilização. Ao passo que guerreira, contribui com a construção e ordem social. Ora, as formas representacionais de Ogum, tanto por Amado quanto por Petrovich e Machado, coincidem ou se confundem, por isso buscaremos com a presente pesquisa perceber de que modo isso acontece, pois notamos a importância da poética dos orixás para a construção da escrita de Jorge Amado, não somente no que concerne aos aspectos da criação literária, mas também na construção do imaginário social, político e cultural.

Nos embasamos no que postula Giorgio Agamben (2009), quando define os dispositivos, para afirmar que os mitos funcionam como

dispositivos de resistência da cultura negra, posto que eles corroboram nos terreiros de candomblé para a construção social do sujeito, suas subjetividades e identidades.

Segundo Agamben (2009), os dispositivos estão atrelados a “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes (p. 40)”. Os mitos funcionam como controladores espiritual e social para os adeptos do candomblé. Transcendem as regras e as condutas espirituais. A mitologia nos terreiros cria estratégias de sobrevivência do sujeito negro frente às necessidades e os sentimentos produzidos pelo sistema político-social, dentro e fora do terreiro. Mitos orientam e conduzem de acordo com ensinamentos ancestrais que servem “como modelo de conduta para os que vivem hoje (PRANDI, p. 166)”. Mitos são dispositivos mantenedores das tradições diaspóricas.

2 CAMINHOS QUE NÃO SE FECHAM, NÃO TEM FIM

Para pensar os modos de representação de Exu e Ogum nas práticas e das tradições do candomblé, através dos mitos e da literatura, na obra de Amado, é preciso refletir em torno da construção do sujeito negro no imaginário da sociedade brasileira. O candomblé, religião nascida no colo do povo negro, é a tradição religiosa brasileira que mantém muitos dos costumes africanos em nossa cultura, por isso ainda sofre com o racismo estrutural. Observamos, a partir das pesquisas realizadas, que as expressões orais são elementos que fortalecem o terreiro.

A mitologia constitui-se como partitura da organização hierárquica e social do ilê. Ela não está atrelada apenas aos processos ritualísticos, (ELBEIN, 2004) mas a toda a composição social a que o terreiro e os *iniciados* estão inseridos. Logo, busca-se, também, com a presente pesquisa, investigar como e porque a mitologia dos orixás rompe os muros do *ilê axé* para assumir a função político-social.

Acreditamos que o orixá Ogum limpa os caminhos ao passo que Exu vai a frente abrindo, desenhando encruzilhadas. Ogum entra na trama da pesquisa como mais um sujeito negro diaspórico que tem representações diversas na sociedade brasileira, seja por meios da oralidade ou da escrita. Ambos orixás, possibilitam diversas veredas para o estudo das poéticas orais nas obras. A pesquisa na geratriz da produção sígnica (MARTINS, 2019), a encruzilhada, é posta para que mais hipóteses e objetivos sejam forjados e desvendados.

Portanto, dentro da perspectiva da crítica cultural, delinea-se a presente pesquisa, visando não somente analisar os ditames supracitados, mas também potencializar as tradições orais negras enquanto elementos sociais que corroboram com a construção da identidade dos sujeitos negros e negras do candomblé. Vale salientar que o presente texto expõe apenas traços dos caminhos que a pesquisa vem abrindo. Sendo assim, torna-se evidente que aqui não se esgotam as hipóteses de representações e identidades dos orixás de Exu e Ogum. Nesta pesquisa, muito caminhos ainda serão abertos e limpos. Laroyê! Patacori, Ogum!

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

AYALA, Maria Ignez Novais. AYALA, Marcos. *Metodologia para pesquisa das culturas populares: uma experiência vivenciada*. Crato: Edson Soares Martins Ed., 2015.

AMADO, Jorge. *O Compadre de Ogum*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

AMADO, João Jorge; AMADO, Paloma Jorge; AMADO, Zélia Gattai. *Jorge Amado: um baiano romântico e sensual*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

BARRETO, José Jesus. *Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé*. Salvador: Slisluna Design e Editora. 2009.

CAMPOS, V. F. A. *Mãe Stella de Oxossi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed. 2003.

DIDI, Mestre. *Contos crioulos da Bahia*. Salvador: núcleo cultural Níger Okàn, 2004.

LEITE, Gildeci de Oliveira. *Jorge Amado da ancestralidade à representação dos orixás*. Salvador: EDUNEB, 2013.

NUNES, Karliane Macedo. *Laróyè, Exu: imagens e mitos do orixá mensageiro na fotografia de Mario Cravo Neto*. Editora: EDUFBA, 2011.

HUALL, Stuart. *A identidade cultura na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HUALL, Stuart. *Que cultura negra é essa*. In: *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003, p. 335-339.

MACHADO, Vanda. Àqueles que têm na pele da Cor da Noite: ensinâncias e aprendências com o pensamento africano recriado na diáspora. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp015798.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2020.

MARTINS, LEDA. *Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória*. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em 10 de mar. 2020.

PETROVICH, Carlos; Machado, Vanda. *Irê Ayó: mitos afro-brasileiros*. Salvador: UDUFBA, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia da Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo*. São Paulo: Cia. das letras, 2007.

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: Lilia Mortitz Schwarcz; Ilana Seltzer Goldstein (Org.). *O universo de Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, v. 1, p. 46-61.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.