

A REPRESENTAÇÃO DOS ORIXÁS E DA ANCESTRALIDADE EM *DONA FLOR E SEUS DOIS MARIDOS*¹

Gildecil de Oliveira Leite*

RESUMO: Alicerçado em leituras de textos antropológicos, de mitos e na observação de Candomblés e Umbandas, procuramos demonstrar na dissertação *A representação dos Orixás e da Ancestralidade em Dona Flor e Seus Dois Maridos*, a importância de arquétipos da mitologia afro-brasileira na construção das personagens e do enredo do romance. Entendemos que as características dos orixás das personagens e/ou os mitos referentes às entidades guiam as ações das pessoas fictícias, conseqüentemente, os destinos da obra ora estudada. Notamos a existência de usos e costumes de nossa ancestralidade, alguns ainda persistindo em nosso tempo e na vida não-ficcional baiana. Assim, concluímos que o referido romance foi edificado a partir de nossos costumes e de aspectos da religiosidade negro-brasileira. Portanto algo mais que uma história esotérica e de amor, sendo uma obra de afirmação identitária. O caráter afirmativo e identitário da obra não podem ser vistos “a olho nu”. Faz-se necessário o conhecimento de nossa ancestralidade e, em especial, de religiões negro-brasileiras para entender o texto. Desta forma, somente nas entrelinhas do texto amadiano, pode ser visto o mais importante de sua mensagem: a defesa da identidade brasileira. A partir desta leitura, abrimos a perspectiva de uma verticalidade maior em algumas obras filiadas ao viver baiano, além de Jorge Amado. Ainda devemos dizer que o panfletário inexistente na defesa amadiana. O belo, o amor, o cotidiano e o riso são os pretextos ou links para o hipertexto por entre as linhas do romance.

Palavras-chave: Jorge Amado, Baianidade

INTRODUÇÃO

Uma pergunta que não se calou durante o curso de pós-graduação, o qual teve como resultado final a dissertação título deste texto foi: O que há de influência das religiões afro-brasileiras no romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos*² (1966)? Muitos achavam, e ainda acham, um equívoco trabalhar aspectos da religiosidade afro-brasileira numa história de amor e sexo. Os leitores estão acostumados a ouvir estas e outras opiniões desfavoráveis a respeito do romance e da obra de Jorge Amado: “Coisa para dar risada”.

O equívoco e o preconceito dessas pessoas fortaleceram a vontade de provar o contrário. Estava cada dia mais decidido a mostrar a mitologia afro-brasileira na argamassa da obra, além de afirmar a filiação de Jorge Amado ao povo negro e à cultura negro-mestiça, tida pelo escritor como matriz da identidade brasileira. Nem só o branco, nem só o negro, os dois ao mesmo tempo: o mestiço; o afro-brasileiro; o *Candomblé*; o *Xangô*³, o *Tambor de Mina*⁴, a *Umbanda*⁵: o

¹ Dissertação de Mestrado em Letras, defendida em 12-12-2003 e orientada pelo Professor Doutor Cid Seixas Fraga Filho.

* Professor Pesquisador da UNEB — Campus XXIII (Seabra) e do Núcleo de Educação à Distância da UNIFACS, Mestre em Letras pela UFBA, Especialista em Educação pela ABEC, Graduado em Letras Vernáculas pela UFBA.

² A partir da próxima referência ao livro poderemos colocar apenas a sigla DF, quando necessário, acompanhada da página.

³ Religião afro-brasileira do Recife.



europeu e o africano, também o indígena, este é o mestiço brasileiro, entendido por Gilberto Freyre e, na literatura, por Jorge Amado.

Voltando a falar sobre a presença da mitologia afro-brasileira, esta norteou os acontecimentos da obra, pois guiou as ações das personagens que, juntamente com o enredo, são os objetivos do romance (CÂNDIDO, 1976). Segundo os antropólogos e iniciados em religiões afro-brasileiras, o filho de determinado orixá, inquice ou vodum, recebe influências de seu pai ou mãe espiritual e dos outros orixás que co-habitam a cabeça deste indivíduo.

Somente na ficção poderíamos ter uma filha de Oxum destoante das características de sua mãe e/ou das passagens míticas que explicam este orixá. Jorge Amado brinca conosco ao demonstrar conhecimento de ritos, mitos e procedimentos, principalmente do Candomblé, onde possuía as responsabilidades de Ogan e o alto posto de Obá de Xangô ou, como é dito na Bahia, um ministro do rei Xangô.

As brincadeiras de Amado permeiam campos semânticos como o maravilhamento, o didatismo e até a ironia para com aqueles menos aptos a perceberem a intensa presença da liturgia afro-brasileira em *Dona Flor e Seus Dois Maridos*. O sarcasmo amadiano também pode ser lido como um alerta: alguns intelectuais, vivendo no Brasil e, às vezes, até na Bahia, conhecem várias mitologias, dominam a Grécia distante, mas desconhecem o nosso universo mítico.

Não se pretende aqui determinar as preferências de quem quer que seja. Contudo Jorge Amado, como marxista e observador da vida popular baiana, preferiu falar de seu povo, seus costumes e sua fé. Afinal, “[...] o texto amadiano se instaura como diálogo intertextual com o substrato popular de uma civilização nascida na Bahia: os mitos e tradições dos descendentes de príncipes e súditos africanos trazidos como escravos” (SEIXAS, 2003, p.17). Certamente, experiências aprendidas, pelo menos, desde os 15 anos de idade, quando conheceu o pai-de-santo Procópio que, mais tarde, lhe deu o primeiro título no Candomblé: Ogan (RUBIN; Carneiro, 1992). O citado babalaorixá destacou-se na resistência contra a perseguição aos terreiros de Candomblé da Bahia e, no romance *Tenda dos Milagres*, recebeu justa homenagem.

Falar do povo e estar junto ao povo eram normas de conduta dos marxistas da geração de Jorge Amado e, após a cisão do Partido Comunista do Brasil, continuou sendo a orientação da agremiação dirigida por João Amazonas, homenageado pelo escritor em *Seara Vermelha*. Lembro-me de quando apresentei uma comunicação⁶ ao Seminário Permanente de Pesquisadores Baianos da Fundação Clemente Mariani e, na oportunidade, o doutor Ubiratan de Araújo Castro, então coordenador da mesa, esclareceu a platéia sobre o fato de este comportamento de Amado estar diretamente conectado aos marxistas de sua época.

O interesse pelas crenças populares é literalmente explicado em *Tenda dos Milagres*, quando a personagem Fraga Neto interroga o Mestre Pedro Archanjo sobre seu materialismo e sua contraditória frequência aos Candomblés. A resposta do Mestre foi: romper com as crenças populares seria apoiar os opressores do Candomblé e do povo, pois, mesmo já descrente, preferia estar ao lado do povo e contra aqueles que o oprimem. Na perspectiva de estar ao lado do povo, o romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos* talvez não se encaixe na categoria dos engajados politicamente como, por exemplo, *Tenda dos Milagres*. Vale lembrar que as citadas obras pertencem ao período inaugurado por *Pastores da Noite* em 1964, quando aparentemente a luta de classes deixa de ser o tema principal do escritor.

Com certeza, nessa nova fase, o Partido não é mais a solução dos problemas, ao contrário do que apontaram os destinos de *Seara Vermelha* (1987), romance de 1946. Pedro Archanjo,

⁴ Religião afro-brasileira do Maranhão

⁵ Religião afro-brasileira dita por Jorge Amado “a mais brasileira de todas” (Raillard, 1992, p.91).

⁶ O Título da comunicação foi “Tenda dos Milagres: identidade, cultura, ficção e história”, apresentada em 11 de setembro de 2002 no Seminário Permanente de Autores Baianos da Fundação Clemente Mariani.



apesar de ser um libertário, não é do PC e, em *Dona Flor*, o engajamento parece desaparecer por inteiro. Será?

Desde a minha graduação (1995-2000), ouvia do então professor de literatura portuguesa, Cid Seixas, o quanto Jorge Amado enriqueceu sua escrita, transportando o engajamento para as entrelinhas. Lembro-me de que, nos seminários e semanas acadêmicas feitas pelo Diretório Acadêmico Jorge Amado, ou até em aulas de literatura portuguesa, Amado era um exemplo sempre citado por Cid Seixas, mais tarde (2001) meu orientador.

A minha inquietação, em relação às palavras do mestre, partia de um jovem de classe média baixa e oriundo de movimentos sociais de esquerda, nos quais era comum ouvir dizer que Jorge Amado havia traído a causa e que havia passado para o outro lado. Ao mesmo tempo em que ficava inquieto, entendendo que o professor poderia estar desconsiderando a necessidade da propaganda do Partido na obra de Amado, admitia de público que adorava ver o Candomblé e o povo de santo descritos na obra do mais importante escritor brasileiro da contemporaneidade, o nosso Shakespeare, segundo palavras do próprio Seixas.

Mas será mesmo que falar de algo discriminado é uma espécie de engajamento? Acredito que sim! A presença das liturgias afro-brasileiras na obra é um fato neste romance. Conseqüentemente, há uma defesa desta liturgia, portanto uma espécie de engajamento. A resistência não se dá como em *Tenda dos Milagres*; em *Dona Flor* somente o belo se faz advogado da mitologia afro-brasileira. Não temos discursos, brigas ou disputas de espaço em prol do Candomblé e/ou do povo negro-mestiço, o que existe é uma apropriação desta e de outras liturgias afro-brasileiras para construir o romance. Esta apropriação não pode ser percebida a olho nu, faz-se necessária uma convivência com estes conceitos, uma práxis afro-brasileira.

A necessidade desta práxis me faz recordar questionamentos do antropólogo e professor emérito da UFBA, Vivaldo Costa Lima. Quando em visita à sua biblioteca particular, no ano de 2001, fui interpelado por ele sobre a minha relação com o Candomblé. Ao dizer que não era iniciado, que não tinha passado por todos os rituais de iniciação, mas que era um iniciando curioso e atento, o pesquisador então disse o quanto isso poderia facilitar as coisas, pois aprender sobre Candomblé em tão pouco tempo, somente com as leituras, seria impossível. Talvez aí um dos motivos de uma série de mal-entendidos para com a recepção da obra amadiana. O texto anunciado como literatura fácil torna-se complexo quando podemos entendê-lo em suas entranhas. Em Amado, o fácil e o complexo se misturam, pois *Dona Flor e Seus Dois Maridos* é um livro de fácil entendimento. Para os conhecedores da liturgia negro-brasileira, torna-se complexo, um brinde de Orunmilá Babá Ifá, deus do oráculo, no Brasil conhecido como jogo de búzios, o grande adivinho, o grande Babalaô.

O exercício ou a metodologia desta leitura imbuída da religiosidade afro-brasileira, principalmente o Candomblé e a Umbanda, passa, necessariamente, pelo imitar a adivinhação ancestral trazida ao Brasil e aqui transformada em jogo de búzios. Os orikis, que explicam passagens das vidas dos orixás e que servem como avisos e orientação aos consulentes do jogo de búzios, são parte de nosso lastro nesta prática de literatura comparada, na busca arqueológica das prováveis fontes do enredo de *Dona Flor e Seus Dois Maridos*.

As histórias contadas pelas “tias velhas” também fazem parte do lastro teórico conceptual, explicando acontecimentos do enredo do romance e colocando, lado a lado, a mitologia sagrada e a obra literária. Tive o prazer de acompanhar algumas histórias numa jornada por terreiros de Candomblé e Umbanda, em conversas com pessoas-de-santo⁷ e até com entidades.

Inicialmente e durante muitos anos, não aconteceu o que sistematicamente poderíamos chamar de pesquisa. Tive uma série de experiências como homem de fé, adepto e filho dos orixás (Ogum iê! Êpa Babá!). Até o ano de 2000, não houve a preocupação de buscar dados e

⁷ O mesmo que iniciado no Candomblé.

informações. Aprendi muito em obrigações sagradas, conversas nos intervalos dos xirês, durante a degustação das comidas rituais ou nas consultas ao Jogo de Búzios, feitas sempre por pessoas experientes como o Ogan Moaci do Vale.

Foi, é e sempre será o maravilhamento, o mágico dos saberes ancestrais, responsáveis por me seduzirem às observações, as quais me fizeram aprender a ouvir, olhar e pouco perguntar. Um preço alto para os adeptos do Candomblé, esta é a forma de aprendizado. A interação deve acontecer com poucas perguntas ou nenhuma, a regra é sempre observar, observar e observar, por isso o segredo ritual foi aqui respeitado. Tudo do que foi dito é o que poderia ter sido dito. Tratamos apenas, repetimos, de mostrar as coisas ditas nas linhas e entrelinhas do texto amadiano, mostrando que o romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos* também é uma obra de afirmação de nossos costumes.

ENTRANDO NA OBRA

No primeiro capítulo, Oxum e Dona Flor são o foco principal. Para uma proposta que pretende demonstrar a afinidade entre o orixá e a personagem filha, começaremos logo por algo que aparentemente só destoa. A excelência da maternidade de Oxum e a incapacidade procriadora de Flor serão colocadas em cheque. Como é que uma filha de Oxum, deusa da maternidade, poderia ser infértil? Se, nesse momento, Flor parece fugir das características de sua mãe espiritual, o enredo e a mitologia nos abrem sinais de similitudes (FOUCAULT, 1966).

Buscando a *analogia* (FOUCAULT, 1966) como ferramenta, teremos o mito em que Oxum torna as mulheres estéreis em represália aos homens que excluíram a entidade das decisões no início dos tempos. O mito deixa evidente a preocupação masculina em ter filhos para propagar suas riquezas e seu nome. Vadinho, primeiro marido de Flor, também possuía o ideal do guerreiro, propagador da espécie, ideal fracassado com todas as suas parceiras.

Apesar de ter filhos ser da vontade da personagem Flor, seu destino foi a esterilidade e o fato de Vadinho não ter herdeiros. Esses fatos me levaram a defender a idéia de que o arquétipo Oxum agia nas entrelinhas do romance, contrariando as vontades de sua filha e vingando-se do mulherengo Vadinho. Assim como os orixás masculinos ficaram provisoriamente proibidos por Oxum de ter filhos, Flor não deu filhos ao jogador Vadinho e acabaria ali o reinado do gigolô. Mesmo Flor tendo agido de maneira destoante de seu orixá, os acontecimentos foram característicos de ações de Oxum! O arquétipo desta entidade guiou o enredo.

A mitologia africana nos conta que Oxum criou os filhos de Oiá, mas, para Flor, a vontade de criar um provável rebento de Vadinho seria uma ação de impotência. Apesar de alguns aspectos destoantes de Oxum, Flor contraria ditos machistas de Schopenhauer sobre a finalidade do casamento, ao não ter filhos e conseguir a felicidade conjugal. Agora o arquétipo Oxum se aproxima da personagem. Afinal ela é a mais sedutora das mulheres e exerce a sexualidade, desconsiderando o ideal ascético ou as proibições judaico-cristãs criticadas por Nietzsche, rejeitados por Vadinho e aceitas por Teodoro Madureira, o segundo marido da professora de culinária.

A preservação dos preconceitos cristãos em relação aos prazeres da cama, por parte de Teodoro, contribuiu para o surgimento do triângulo amoroso. No entanto não houve um planejamento da filha de Oxum; os acontecimentos levaram-na a este destino, pois o arquétipo do orixá de sua cabeça teve vital importância, por guiar os acontecimentos do enredo.

Mesmo não sendo a responsável direta pela formação do triângulo amoroso, Flor já demonstrava sinais da liberdade sexual, características das grandes mães ancestrais personalizadas em Oxum e, no Brasil, atribuída aos Exus efeminizados: as Padilhas e Pombagiras. A decisão de entregar-se a Vadinho para conseguir a liberdade, sem dúvida, denota altivez da personagem, além de possuir estreita ligação com o mito em que Oxum deita-se com



Exu para conseguir de Oxalá o direito ao Jogo de Búzios. Vale lembrar que Exu é o orixá de Vadinho e Oxalá é o orixá de Teodoro. Tanto no mito, quanto nesta cena que antecede o casamento de Flor, o ato sexual foi a resolução das demandas. A moral judaico-cristã perde espaço na obra e, mesmo sem planejamento, Flor amplia suas fronteiras, conquistando seu território poliândrico à maneira dos Himalaias, com todos os homens numa mesma casa, e diferente da Nigéria, onde as esposas circulam de um lar para o outro, tal como aconteceu a Rosa de Oxalá no romance *Tenda dos Milagres*.

Não há como negar o caráter andrógino de Flor, provedora do sustento da casa, também de Gabriela e de Rosa de Oxalá. Tentando conectar a androginia de Flor com a liturgia negra e com a nossa ancestralidade, encontramos as proto-brasileiras índias Bororó que governam o trabalho. Além das citadas índias, o antropólogo Júlio Braga (1995) informa que, na ilha de Itaparica, na comunidade do culto afro-descendente de Baba-egum, as mulheres também são responsáveis pelo sustento familiar. Na liturgia nagô, as Grandes Mães Ancestrais dão o exemplo da androginia por suas características fálicas. Lembramos que o sucesso da remuneração das escravas no Brasil deveu-se à venda de seus quitutes, favorecendo a superioridade das mulheres e o conseqüente surgimento de um matriarcado religioso. Aliado a este matriarcado, são citados exemplos de domínio dos homens pelas mulheres *feitas-no-santo*⁸, uma característica das religiões afro-brasileiras.

É evidente que causa algum desconforto afirmar a androginia de Flor, através de sua altivez e, ao mesmo tempo, perceber suas fraquezas. Mas até Oxum teve seus momentos de dominada e a construção da personagem amadiana se pauta pela representação coletiva deste orixá, considerando inclusive o imaginário popular brasileiro com seus conceitos judaico-cristãos.

Entre os mitos, será visto o quanto Oxum se torna subserviente a Xangô, tal Flor a Vadinho, o que aproxima este mito do contexto amadiano. Depois da submissão feminina, chega-se à rendição final dos machos, homem ou divindade, ambos possuidores de uma vida desregrada e sustentados pelas mulheres. Na ficção, Amado nos mostra vários outros exemplos de gigolôs: o negro Arigof, Mirandão — amigos do malandro — e o professor Josué, de *Gabriela Cravo e Canela*, são alguns deles.

Na Umbanda, os Exus efeminizados, por vezes, possuem o discurso favorável ao sustento de seus parceiros, como a companheira do negro Arigof. No que tange a Flor, alguns sinais a aproximam desta entidade genuinamente afro-brasileira, a Pombagira, principalmente quando, no período da viuvez, revela-se em sonhos “[...]cínica, debochada, oferecida, tão oferecida puta de dar nojo” (DF, p. 240). A fornicção, o adultério e o sentimento de culpa cristão fazem de nossa personagem uma representação da Pombagira. A aparição deste arquétipo não inviabiliza a representação de Oxum, pois muitas das características dos orixás femininos no Brasil foram atribuídas aos Exus efeminizados. Complementarmente, na visão do Candomblé e da Umbanda, todo ser humano pode receber influência de um ou mais orixás, principalmente do Exu do *donos de sua cabeça*⁹ e, na umbanda e em candomblés menos tradicionais, Pombagira é uma entidade conhecida como Exu de orixás como Yemanjá, Nanã e Oxum, mãe de Flor. Outro acontecimento importante que nos autoriza buscar o arquétipo Pombagira é o fato de Vadinho, após sua morte, transformar-se em um típico Exu umbandista, portanto parceiro sexual de Padilhas e Pombagiras.

“Um Exu Vadinho” é o título do segundo capítulo da dissertação *A representação dos Orixás e da Ancestralidade em Dona Flor e Seus Dois Maridos*. O nome parece-me sugestivo e pode ser foneticamente articulado com “Um Exu Vadio”, o que não deixaria de ser expressão da verdade, diante da vida da personagem. A primeira preocupação será situar Exu: o que é Exu,

⁸ O mesmo que iniciadas.

⁹ O mesmo que orixá regente.

quem é Exu e por que Vadinho é um Exu. Discutindo os conceitos tradicionais de Exu, do Candomblé até a Umbanda, perceberemos o quanto Vadinho se assemelha ao seu pai espiritual. A semelhança pode ser vista não tão-somente em suas ações, típicas de filho que se assemelham aos pais míticos. Também temos a confirmação das similitudes quando o Legbasi — filho de Legbá ou Exu — já se encontra morto e passa a ajudar os amigos. O trabalho exercido pelo Egum ou defunto encontra correspondente em qualidades de Exu descritas por Juana Elbein Santos (1986). Ainda assim Vadinho é um morto, alguém que possuiu vida, um egum que não tem correspondente exato entre os tipos de eguns estudados no livro *Os nagô e a morte*, ora parecendo com um Egum-agba, ora com um Apãaraká¹⁰. Portanto é um Exu umbandista, que já possuiu vida e foi um pecador: este é Vadinho, uma entidade brasileira, conservando características do Exu tradicional e dos eguns tradicionais.

A ancestralidade é lembrada até na morte de Vadinho. Tendo morrido durante o carnaval, já estabeleceu uma interação com seu pai espiritual, visto que na Bahia adeptos de religiões afro-brasileiras declaram ser esta festa a do Rei das Encruzilhadas ou do “diabo”, na voz preconceituosa e equivocada dos inquisidores da cultura. O horário da abertura da festa, meio-dia, provoca novamente dizeres baianos, que declaram ser esta a hora do demo, confundido com Legbará. A morte na rua, espaço de Exu, é consagrada com a vestimenta de baiana e uma raiz de mandioca por debaixo da anágua. O que, para olhos pouco experimentados, parece apenas uma brincadeira amadiana é, na verdade, similar ao ritual de Legbá, Exu para os Fon. Entre os Fon, os Legbasi, em rituais específicos, vestem uma saia de ráfia e amarram um falo de madeira por debaixo, para depois mostrá-lo de maneira erótica. Em Maragojipe, cidade do recôncavo baiano, Cid Seixas presenciou, quando criança, negro-mestiços fazerem o mesmo que Vadinho e os Legbasi. Não há como afirmar de onde veio a inspiração amadiana, se do recôncavo baiano ou diretamente do Benin, mas podemos dizer que a identidade negra se fez presente.

No terceiro e último capítulo, falaremos da cozinha, suas faces e seus temperos. Em relação aos condimentos, centraremos a discussão especificamente no azeite, elemento negro de vital importância da culinária baiana, que mereceu destaque em *Dona Flor e Seus Dois Maridos*. Não é novidade a crítica veemente exercida sobre Jorge Amado a respeito de suas personagens femininas. Alguns insistindo em dizer que Amado entende a mulher como um objeto de cama e mesa. Sobre a liberdade sexual de Flor, já encontramos correspondentes na ancestralidade e nas mitologias afro-brasileiras. E sobre a comida? Cozinha é mesmo lugar de mulher? Para os Candomblés da Bahia é sim. Não obstante, a face da cozinha, desde os tempos imemoriais africanos, quando Oxum detinha esse poder, é diferente do conceito de subserviência aprendido por nós de uma sociedade judaico-cristã.

Citaremos situações que demonstram quanto a cozinha negra significa poder e ampliação de território, permitido somente às mulheres ou aos homens de orixá feminino. Nesse contexto, Oxum é a rainha da cozinha como Flor dirigindo sua casa e suas finanças a partir da culinária.

Para Flor e para sua mãe Oxum, a palavra cozinheira não denota subserviência. A primeira era saudada e convidada por seus clientes para os salões das festas. Manoel Querino (1922) nos relata costumes ancestrais parecidos quando as boas cozinheiras eram chamadas à sala para receber as felicitações. Oxum tem a cozinha como seu território, espaço de mando e sem ela as comidas sagradas não se completam.

Algumas mulheres baianas fizeram fama e se mantiveram com seus quitutes, a exemplo de Dona Olga do Alaqueto, todas — como Flor — filhas de orixá. O azeite-de-dendê que, segundo Raul Lody, é a identidade maior do povo negro, foi colocado por Jorge Amado como elemento imprescindível a qualquer alimentação. Através da personagem Mirandão, a defesa do

¹⁰ Os Egun-agba possuem fala e “representam os ancestrais de famílias importantes”, já os Apãaraká são mudos, “são espíritos novos que, por várias razões, não puderam chegar ao estado de egbá e cujos ritos de formação não foram acabados.” (Santos, 1986).



azeite transforma-se na resistência de uma identidade, não apenas uma questão de gosto culinário.

Mesmo colocando o azeite em evidência, Amado usa, como pretexto, uma festa em homenagem aos orixás para, ritualmente, inserir a culinária conventual portuguesa com todos os seus doces. Não só registra a existência destas iguarias européias em rituais afro-brasileiros, como também confirma, mais uma vez, sua tese da miscigenação. Afinal, mesmo as comidas de azeite, em sua maioria, são pratos europeus ou indígenas modificados com o dendê africano e a malagueta sul-americana. Mestiçagem de cama e mesa.

CONCLUSÃO

Verificar os sinais de nossa ancestralidade e as marcas das religiões afro-brasileiras, na construção do enredo e das personagens, foi a meta principal deste trabalho. Subsidiariamente, provamos que o romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos* é uma obra comprometida com a cultura e a identidade de nosso povo. Temos uma obra “filiada a uma linha política” (FERREIRA, 1986, p. 653), a política da valorização da identidade brasileira.

Acreditamos ter podido provar não se tratar de uma mera história de amor, com toques de sensualidade e esoterismo. O conhecimento de elementos da cultura brasileira e, principalmente, da mitologia dos orixás e de Baba-Egum, o culto aos ancestrais, ficou demonstrado nas linhas e entrelinhas do romance ora analisado.

Devemos pensar numa nova leitura de Jorge Amado, partimos para a ofensiva e nos capacitarmos para enxergar o belo, o maravilhoso e o fantástico que se apresenta, também, para além das leituras superficiais. O embasamento para tais interpretações pode ser encontrado nas ruas da velha “cidade da Bahia”, nos candomblés, nos cultos de Baba-Egum, nos salões de festas das umbandas e nos escritos antropológicos.

É preciso admitir o desconhecimento da causa ou do universo formador de nossa cultura e das religiões afro-brasileiras. Somente a assunção do desconhecimento pode levar-nos à possibilidade de conhecer e fazer com que alguns pesquisadores retirem Jorge Amado do rol dos escritores considerados fáceis. Não acreditamos que Amado queria ter sido difícil e reduzir o acesso à sua obra. Amado consegue superar as expectativas: possui um texto de fácil encantamento e com cada centímetro de entrelinha aberto a uma profunda verticalidade. *Dona Flor e Seus Dois Maridos* nos prova isso, fazendo ecoar vozes formadoras de nossa nacionalidade, de nossos costumes e religiosidade. Temos tudo isso claramente em *Tenda dos Milagres* — romance posterior a DF —, mas em DF parece que o autor resolveu ser mais sofisticado ao mesmo tempo em que foi acessível: são dois textos num só. O primeiro texto é um *link* para um hipertexto acessado com a senha correta. Aberta a janela, a navegação girou em sentido anti-horário, como no xirê, no intuito de favorecer aos antepassados, à ancestralidade.

Nesse sentido, as representações coletivas de Oxum, Exu, Oxalá, Xangô e dos Baba-Egum foram identificadas na obra como construtoras do enredo. Os conceitos de cozinha e o azeite traçaram uma nova possibilidade de leitura de questões encarcerados em discursos preconceituosos e “guetistas”. Também algumas representações contemporâneas de nossa sociedade revelaram similitudes. Na verdade, os candomblés, as mulheres-de-santo e as grandes cozinheiras, entre outras, são re-invenções da ancestralidade e das mitologias narradas por entre as linhas de DF, por isso as similitudes e as correspondências.

Não adianta aqui conjecturar uma Florípedes, um Vadinho, um Teodoro, ainda, e até um negro Arigof filhos de outros orixás, senão aqueles dados pelo autor. Mas, certamente, a mudança dos orixás donos das cabeças das personagens mudaria as atitudes destas e/ou em torno delas e, conseqüentemente, a trama da obra.



A partir de uma crítica literária comprometida com a cultura, cumprimos o papel de desvendar alguns mistérios de *Dona Flor e Seus Dois Maridos* ou, ao menos, apontar-lhe possibilidades de leitura. No mínimo, ficam a mensagem e o incentivo para ler Jorge Amado sempre olhando os *links* com a nossa cultura mestiça e as religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Dona Flor e Seus Dois Maridos**. 1.ed. São Paulo: Martins Editora, 1966.

_____. **Gabriela Cravo e Canela: crônica de uma cidade do interior**. In: _____ *Quatro Mulheres, Quatro Romances*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1989.

_____. **O Compadre de Ogun**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

_____. **Tenda dos Milagres**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. **Seara Vermelha**. Rio de Janeiro: Record, 1987.

BRAGA, Júlio. **Ancestralidade Afro-Brasileira; o Culto de Babá-Egum**. 2ª ed. Salvador: EDUFBA / IANAMÁ, 1995.

CÂNDIDO, Antônio et al. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio de Janeiro, 1975.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LEITE, Gildeci de Oliveira. **Tenda dos Milagres: identidade, cultura, ficção e história**. Seminário Permanente de Pesquisadores Baianos. Fundação Clemente Mariani. 2003.

LODY, Raul. **Tem dendê, Tem Axé: etnografia do dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma Polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

SANTOS. Juana Elbein. **Os Nago e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Amor**. In: _____ **Da Morte, Metafísica do Amor, Do sofrimento do Mundo**. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 77-110.

SEIXAS, Cid. O sumiço da santa, síntese do romance urbano de Jorge Amado. In: _____ **Triste Bahia, Oh! Quão Dessemelhante**. Salvador: EGBA, 1996, p. 83 – 93.



_____. **O Jeito da Gesta Crioula: Jorge Amado e o canto épico da mestiçagem.** VII Congresso da ABRALIC. UFBA, p.25-27, Julho de 2000.

_____. **Cadernos de Sala de Aula: Três temas dos anos trinta.** UEFS: Feira de Santana, 2003.