

Gildecí de Oliveira Leite

# JORGE AMADO

da ancestralidade à  
representação dos orixás

**JORGE AMADO**



## **Universidade do Estado da Bahia - UNEB**

Lourisvaldo Valentim da Silva  
Reitor

Maria Nadjá Nunes Bittencourt  
Diretora da Editora

### **Conselho Editorial**

Atson Carlos de Souza Fernandes  
Jose Bites de Carvalho  
José Cláudio Rocha  
Liege Maria Sitja Fornari  
Ligia Pellon de Lima Bulhões  
Luiz Carlos dos Santos  
Narcimária do Patrocínio Luz  
Sandra Regina Soares  
Wilson Roberto de Mattos

### **Suplentes**

Diego Gervásio Frías Suarez  
Gilmar Ferreira Alves  
Juracy Marques dos Santos  
Leliana de Souza  
Mariângela Vieira Lopes  
Miguel Cerqueira dos Santos  
Valdélío Santos Silva

Gildecí de Oliveira Leite

# JORGE AMADO

da ancestralidade à  
representação dos orixás

2ª Reimpressão

EDUNEB  
Salvador  
2014

© 2012 Autor

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade do Estado da Bahia.  
Proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica,  
resumida ou modificada, em Língua Portuguesa ou qualquer outro idioma.

Depósito Legal na Biblioteca Nacional

Reimpresso no Brasil em 2014.

## **Ficha Técnica**

### **Coordenação Editorial**

Ricardo Baroud

### **Coordenação de Design**

Sidney Silva

### **Editoração Eletrônica e Capa**

CVY Consultoria e Empreendimentos

## **Ficha Catalográfica - Sistema de Bibliotecas da UNEB**

---

Leite, Gildeci de Oliveira

Jorge Amado: da ancestralidade a representação dos orixás / Gildeci  
de Oliveira. – Salvador: EDUNEB, 2012.

164p.

ISBN: 978-85-7887-147-5.

Contém referências.

1. Amado, Jorge, 1912-2002 - História e crítica. 2. Ficção brasileira.

CDD: B869.3

---



Editora da Universidade do Estado da Bahia – EDUNEB  
Rua Silveira Martins, 2555 – Cabula  
41150-000 – Salvador – BA  
editora@listas.uneb.br  
www.uneb.br

Laroiê Exu!

Ìbà r'abo mo juba Elegbara  
mo juba Alaketu  
mo juba Barabô

Iya mi axexê  
Baba m i axexê  
Olorum mi axexê  
Bogbo axexê tinu ara mi  
Kintoo bo orixá aiye

Babá Alapalá Ba Mi ô!  
Babá Oju Onilê Ba Mi ô!  
Oxum Muiwa Ba Mi ô!  
Ogun Toshi Ba Mi ô!  
Xangô Ba Mi ô!  
Ogun Ba Mi ô!

***Dedico este livro***

A minha mãe Oxum  
E nas águas da ossá Oxum se  
transformou num peixe.  
Mas a memória de sua  
beleza ficou inscrita  
Em cada um dos seixos  
polidos por seus pés.  
A beleza de Oxum  
Ficou para sempre nos otás.

Quando as águas estão  
altas na lagoa,  
Oxum, o peixe, nada para  
as bordas da ossá  
E ali junto aos seus otás  
Rememora vaidosa sua beleza.

(PRANDI, 2001, p. 191)

o autor avisa a todos que nenhum  
vidente, aqui, nesta obra de ficção, se  
encontra retratado [...] Quis ele fixar  
apenas aspectos do viver baiano

Orelha. In: AMADO, Jorge.  
**Dona Flor e seus dois maridos.**  
São Paulo: Martins, 1966.

Se, por não sei que excesso de socialismo  
ou de barbárie, todas as nossas  
disciplinas devessem ser expulsas do  
ensino, exceto uma, é a disciplina  
literária que deveria ser salva, pois  
todas as ciências estão presentes no  
monumento literário.

Barthes, 1996

## PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

O livro de Gildeci de Oliveira Leite me surpreende pela originalidade e ousadia em suas interpretações sobre a obra de Jorge Amado, especificamente o livro *Dona Flor e Seus Dois Maridos*. A escolha não é aleatória, mas é estrategicamente importante para marcar a presença da *weltanschauung*, a visão de mundo afro-baiana num dado momento da obra do afamado autor.

Jorge Amado poderia parafrasear o ex-ministro da Educação Portella durante a “abertura” (1979-1980) que proferiu a frase que entrou para a história “não sou ministro estou ministro”, e ter dito, eu estou no candomblé mas não sou do candomblé. Isto porque já havia constituído sua carreira literária como escritor engajado comprometido com o Partido Comunista, e já ter seus livros traduzidos em várias partes do mundo por assim dizer, quando então começou a frequentar mais assiduamente o terreiro dirigido por Mãe Senhora a Iyalorixá Oxun Muiwa, Iyanasso, da tradicional linhagem Axipa. O Partido Comunista de então, totalitário stalinista não admitia outras diferenças sociais senão as classes, a “luta de classes” visando o poder de Estado.

Todavia através do viés ideológico de esquerda admitido de promover o “popular”, o candomblé passou a participar das suas criações literárias, e ele próprio se envolveu com o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ao ponto de receber o título de Oba Arolu um dos doze ministros de Xangô que compõem singularmente aquela casa tradicional.

Esse envolvimento para uns, foi motivo de admiração para outros no entanto, suscitou e atçou preconceitos, patrulhas ideológicas, a ponto de depois de **Dona Flor e Seus**

**Dois Maridos** como observa Gildeci, no livro posterior, **Tenda dos Milagres**, falando através do personagem Pedro Arcanjo Oju Oba, o autor tenta explicar seu posicionamento, estou mas não sou, isto é, afirmava continuar materialista e devotado as lutas populares o que justificava sua participação no candomblé promovendo uma cultura do povo.

Por sua vez Gildeci “tomou as dores” da crítica a esse prestigiado escritor baiano, que não deveria nem poderia ser atacado e sofrer por quem desejaria vê-lo cair do pedestal.

Então Gildeci escolheu o caminho original capaz de valorizar a sua obra exatamente por se basear na cosmogonia dos Ilê Axé casa de axé como denominava Mãe Aninha Iyalorixá Oba Biyi fundadora do Ilê Axé Opo Afonjá.

A pressão da censura de uma intelligentsia caracterizadamente marcada pelos preconceitos eurocêntricos fez com que os aspectos da cultura negra na criação literária fossem colocados mais ou menos disfarçadamente.

É aí então que entra Gildeci, que compreendendo a erudição, a sofisticação, a riqueza milenar da civilização africana reposta na Bahia, escolhe fazer emergir integralmente esses valores, ora expressos, ora latentes na obra do grande escritor.

No primeiro capítulo desenvolve os aspectos da cosmogonia referente ao orixá Oxun e a relação com a construção da personagem Dona Flor demonstrando os conhecimentos míticos capazes de qualifica-la como uma omo Oxun, filha de Oxun e então relacionar com a dinâmica da narrativa.

No segundo capítulo refere-se ao significado de egun e ao orixá Exu na construção do personagem Vadinho. Também aqui, ele demonstra aspectos da cosmogonia que sustenta o

desenvolvimento da narrativa que envolve o personagem e outros coadjuvantes que têm também suporte nas relações abstraídas da constelação dos orixás.

No terceiro capítulo refere-se a presença da culinária afro-baiana e no valor do azeite de dendê. Valendo-se da personagem de Dona Flor e de seu orixá, Jorge Amado enaltece a culinária afro-baiana desdobrada dos terreiros, e que também caracteriza a identidade cultural de um povo.

Não podemos esquecer de deixar de mencionar que no Congresso Afro-brasileiro de 1935 organizado por Edison Carneiro, a comunicação de Mãe Aninha Iyalorixá Oba Biyi foi sobre a culinária litúrgica, a comida sagrada, que constitui as oferendas que promove a circulação de axé e sustenta o poder das comunidades religiosas.

Depois, nas referências bibliográficas, nós percebemos o quanto Gildeci se armou para ter “bala na agulha” e enfrentar o mundo acadêmico e a intelligentsia preconceituosa em geral com orgulho e galhardia que juntamente com seu estilo agradável e escorreito compõem o belo e eficiente trabalho.

Só posso me congratular, e louvar o aparecimento de mais um jovem intelectual preocupado em colaborar a manter o valor profundo da originalidade e singularidade da identidade baiana em meio ao contexto nacional.

ODARA.

Ipitanga, 29/06/2012

Marco Aurélio Luz

## **PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO**

### **A Representação dos Orixás e da Ancestralidade em Dona Flor e Seus Dois Maridos de Jorge Amado**

Em dezembro do ano de 2003, participei com muito interesse e prazer da defesa da dissertação de mestrado em Teorias e Críticas da Literatura e da Cultura, de Gildecí de Oliveira Leite, no auditório do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, Brasil. A dissertação, intitulada *A Representação dos Orixás e da Ancestralidade em Dona Flor e seus Dois Maridos* agora, se transforma em livro. Na pós-graduação, o autor teve que desafiar os leitores da obra do insigne escritor brasileiro Jorge Amado – leitores que tinham certa dose de pessimismo, de equívoco e de preconceito – mostrando que não é um equívoco trabalhar aspectos da religiosidade chamada de afro-brasileira numa história de amor e sexo. Pois, o romance de Jorge Amado é abordado, avaliado no seu justo valor: não é “coisa para dar risada”, é “coisa séria”, é coisa que “[...] descobre o nosso universo mítico” [...]” (cf. p. 21). Gildecí de Oliveira Leite demonstrou também o seu interesse pelos estudos afro no Brasil, o que permitiu uma troca frutífera de conhecimentos entre ele e eu ao longo dos últimos anos.

Há três motivos principais no interesse despertado pela temática dos orixás e da ancestralidade. O primeiro relaciona-se com uma abordagem pioneira e inédita da questão do duplo e da metamorfose, tratada de maneira tão breve em trabalhos de sociologia, psicologia, literatura, antropologia e de filosofia, quando aplicada à questão da herança africana no Novo Mundo. O segundo está estreitamente vinculado com a questão da simbologia que também é tratada sob vários enfoques, na literatura brasileira sobre o tema. Note-se aqui que dentro do mundo tão complexo relatado por Jorge Amado, o autor do presente livro soube demonstrar que o simbolismo de que se trata não se corresponde com os cânones ocidentais, senão que simplesmente é fruto de uma resistência contínua, prolongada. O terceiro motivo emana da atualidade do tema, apesar da grande repressão que sofreram as religiões de origem africana num país como o Brasil. Apesar da mutilação das imagens de Exu nas igrejas pelos jesuítas, um processo de resistência vem se desenvolvendo até os dias de hoje. Como africano, mais especificamente beninense, não posso ficar indiferente ao trabalho desenvolvido nas próximas linhas deste livro, por tocar aspectos fundamentais da cosmologia dos voduns, isto é, das divindades do meu país de origem. O pano de fundo da dissertação é a questão do duplo, do simbolismo do meio, das cores, dos números; a questão da androginia, da ambiguidade, da liberdade sexual, do travestismo, do gênero; a relatividade do bem e do mal, a mestiçagem..., tudo envolvido na trama do mito dos orixás, principalmente o de Exu, divindade padroeira das encruzilhadas, dona da fecundidade, de muita sabedoria, e outros atributos. As diferentes metamorfoses de Exu, ou mais especificamente do Lègba beninense com os seus

adereços, encarnado em Vadinho, nas Pombagiras, nas Maria Padilhas em Dona Flor e seus Dois Maridos são estudadas com o maior cuidado possível no capítulo 2. O tema da exclusão recíproca também tem destaque. Existe uma espécie de ação versus reação, dentro do mito: “Se os homens excluíram Oxum das decisões sobre os destinos do mundo, ela os excluiu das decisões sobre a continuidade do universo, através da infertilidade da mulher [...]” (cf. p. 38). A culinária significa poder e ampliação de território, a não subserviência, se opondo então ao conceito ocidental de maternidade, à visão positivista europeia dominante.

Resumindo, o trabalho de Gildeci, sem dúvida, apoiado numa interessante bibliografia sobre pensamento social do Brasil e sobre estudos culturais e literários, enriquece o tema do diálogo intercultural África-América; é importante nas ciências humanas e sociais contemporâneas, porque é instigante, permite a multidisciplinaridade, e o leitor desfrutará com deleite de cada um dos temas abordados a partir do livro de Jorge Amado. Por isso, o livro é uma referência fundamental para quem incursiona na temática do africano e seus descendentes no processo de formação da nacionalidade brasileira.

Não posso concluir esta apresentação sem afirmar *E ñ wa me nu co bõ e ñ do gbe tã me*: ‘nós fazemos coisas para o nosso próprio interesse, porém recebemos os agradecimentos’, adágio beninense que se refere à importância de qualquer ato ou gesto com o fim de beneficiar não só o autor do ato ou gesto, mas também uma série de pessoas envolvidas com a ideia de crescimento intelectual, material e espiritual. Isto quer dizer que haverá muitos bebedores de conhecimentos a partir da fonte aberta pelo Gildeci sobre a ancestralidade negra do povo

brasileiro. Realmente, o autor nos proporciona um estudo valioso no longo caminho ainda a ser trilhado na valoração das nossas origens africanas. Parabéns e muito sucesso!

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi  
Filólogo e Antropólogo.  
Universidade Federal de Sergipe

# SUMÁRIO

|                                                                                                                                               |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>APRESENTAÇÃO</b>                                                                                                                           | <b>21</b> |
| <b>ORA IÊ IÊ Ô! OXUM E FLOR, DUAS MULHERES, DUAS AÇÕES</b>                                                                                    | <b>35</b> |
| Da maternidade e da felicidade conjugal                                                                                                       | 35        |
| Um passo atrás, um salto à frente: dos tempos de solteira; da passagem ao casamento; da poliandria                                            | 50        |
| Da androginia; da divisão do trabalho; da autoridade no lar; da força das Mulheres-de-Santo                                                   | 61        |
| Da alegoria do amor; da malandragem masculina                                                                                                 | 69        |
| Da Umbanda e da Pombagira                                                                                                                     | 75        |
| <b>UM EXU VADINHO</b>                                                                                                                         | <b>87</b> |
| Situando Exu: Vadinho, uma Entidade                                                                                                           | 88        |
| O Carnaval, a morte, o travestir-se e a mandioca símbolo fálico                                                                               | 96        |
| Das qualidades ou categorias do Exu-egum Vadinho; das iniciações de Vadinho; do Enugbajiró, a boca coletiva; as fronteiras do nome de Vadinho | 105       |

|                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------|------------|
| A palavra de Egum, seu poder!                                           | 112        |
| Voltando às ações de Exu com Vadinho em vida                            | 114        |
| Feitos do Exu Vadinho                                                   | 117        |
| <b>A COZINHA E O AZEITE</b>                                             | <b>135</b> |
| As Faces da Cozinha: lugar de mulher, lugar de submissão e de liberdade | 135        |
| O Azeite                                                                | 145        |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                                                      | <b>152</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</b>                                          | <b>158</b> |
| <b>GLOSSÁRIO</b>                                                        | <b>161</b> |

## APRESENTAÇÃO

Uma pergunta que não se calou durante o curso de Mestrado foi: o que há de influência das religiões afro-brasileiras no romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos* (AMADO, 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. Ficou corroborada a decisão de mostrar a mitologia afro-brasileira na argamassa da obra, além de afirmar a filiação de Jorge Amado ao povo negro-mestiço e à cultura negro-mestiça, tidos por ele 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<sup>1</sup>, o Tambor de Mina<sup>2</sup>; a Umbanda<sup>3</sup>: o europeu e o africano, também o indígena, este é o mestiço brasileiro, entendido por Gilberto Freyre e, na literatura, por Jorge Amado sem a proposta de exclusão negra propagada pelo Estado Brasileiro.

Voltando a falar sobre a presença da mitologia afro-brasileira, esta norteou os acontecimentos da obra, pois guia

---

1 Religião afro-brasileira do Recife.

2 Religião afro-brasileira do Maranhão

3 Religião afro-brasileira dita por Jorge Amado “[...] a mais brasileira de todas” (apud RAILLARD, 1992, p. 91).

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 das outras divindades que co-habitam a cabeça deste indivíduo.

Somente na ficção pode ser encontrada uma filha de Oxum destoante das características de sua mãe e/ou das passagens míticas que explicam este orixá. Jorge Amado brinca com o leitor ao demonstrar conhecimento de ritos, mitos e procedimentos, principalmente do Candomblé, onde possuía as responsabilidades de Ogã e o alto posto de Obá de Xangô ou, como é dito na Bahia, de 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 do seu povo, seus costumes e sua fé, pois “[...] 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, líder da casa espiritual, que, mais tarde, lhe deu o primeiro título no Candomblé: Ogã (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*. Ao apresentar uma comunicação<sup>4</sup> ao Seminário Permanente de Pesquisadores Baianos da Fundação Clemente Mariani, da qual o autor é o mesmo deste trabalho, na oportunidade, o doutor Ubiratan de Araújo Castro, então coordenador da mesa, esclareceu a plateia 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 o 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 dos menos favorecidos e contra aqueles que o oprimem. Na perspectiva de estar ao lado do proletariado, o romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos* talvez não se encaixe na categoria dos engajados politicamente como, por exemplo, *Tenda dos Milagres*, apesar de ambos

---

4 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.

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

No período compreendido entre 1995 e 2000, graduandos em Letras da UFBA, entre eles o autor deste livro, ouviam de professores, o quanto Jorge Amado enriqueceu sua escrita transportando o engajamento para as entrelinhas. Nos seminários e semanas acadêmicas feitas pelo Diretório Acadêmico Jorge Amado, ou até em aulas obrigatórias do curriculum, Amado era um exemplo sempre citado por um pequeno número de docentes que o admirava.

A inquietação em relação às palavras de alguns mestres partia, também, 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 as palavras dos docentes geravam um inquieto entendimento de que os professores poderiam estar desconsiderando a necessidade da propaganda do Partido na obra de Amado, eram vistos com adoração o Candomblé e o povo-de-santo descritos na obra do mais importante escritor brasileiro da contemporaneidade.

Mas será mesmo que falar de algo discriminado é uma espécie de engajamento? Sim! A presença das liturgias afro-brasileiras na obra é um fato neste romance. Consequentemente, há uma defesa deste culto, 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 há 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 dessa práxis faz recordar questionamentos do antropólogo Vivaldo Costa Lima, quando em visita à biblioteca particular deste no ano de 2001, ele interpelou sobre a relação do estudante com o Candomblé. Ao saber que não era iniciado, que não tinha passado por todos os rituais de iniciação, mas que se tratava de frequentador 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 livrescas, 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 se busca 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, todavia, 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 dessa leitura imbuída da religiosidade afro-brasileira, principalmente o Candomblé e a Umbanda, passa, necessariamente, por 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 aviso e orientação aos consulentes do jogo de búzios, são parte do 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. Algumas histórias foram acompanhadas com prazer numa jornada por terreiros de Candomblé e Umbanda, em conversas com pessoas-de-santo<sup>5</sup> e até com entidades.

Inicialmente e durante muitos anos, não aconteceu o que, de forma sistemática, poderíamos chamar de pesquisa. Ocorreu uma série de experiências de homem de fé, adepto e filho dos orixás. Até o ano de 2000, não houve a preocupação de buscar dados e informações. Muitas informações foram conseguidas em obrigações sagradas, conversas nos intervalos dos xirês, durante a degustação das comidas rituais ou nas consultas ao Jogo de Búzios. Tudo tivera início em 1996 com a obrigatoriedade da construção de um projeto como avaliação da disciplina *Metodologia da Pesquisa* da graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). A leitura entusiasmada de *Dona Flor*, pelas ruas da Cidade da Bahia, trouxe o encantamento necessário para um trabalho que mais tarde seria amadurecido.

Foi, é e sempre será o maravilhamento, o mágico dos saberes ancestrais, responsável por levar às observações, que fazem o espectador respeitoso aprender a ouvir, olhar e pouco perguntar; um preço alto para os adeptos do Candomblé, pois

---

<sup>5</sup> O mesmo que iniciado no 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 que foi dito é o que poderia ter sido dito. Por conseguinte, este livro visa demonstrar 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 costumes brasileiros.

Oxum e Dona Flor são o foco principal para uma proposta que pretende demonstrar a afinidade entre o orixá e a personagem filha, iniciou-se logo por algo que aparentemente só destoa. A excelência da maternidade de Oxum e a incapacidade procriadora de Flor são 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 semelhanças.

Buscando a analogia como ferramenta, tem-se o mito de 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 este fracassado.

Apesar de ter filhos ser da vontade da personagem Flor, seu destino foi a esterilidade, e o fado de Vadinho, não ter herdeiros. Estes fatos levaram à defesa da ideia 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 não tiveram filhos por impedimento

de Oxum, Flor não deu filhos ao jogador Vadinho, acabando 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 no Brasil 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, rejeitadas 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 o enredo.

Apesar de não ser a responsável direta pela formação do triângulo amoroso, Flor já demonstrava sinais da liberdade sexual, uma das características das grandes mães ancestrais personalizadas em Oxum e, no Brasil, atribuídas 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 se deita 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, 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, mas também de Gabriela e de Rosa de Oxalá. Tentando conectar a androginia de Flor com a liturgia negra e com a ancestralidade do povo brasileiro, encontram-se as proto-brasileiras índias Bororós que governam o trabalho. Além das citadas índias, o texto do antropólogo Júlio Braga (1995) informa que, na ilha de Itaparica, na comunidade do culto afro-descente 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. Vale lembrar que o sucesso da remuneração das ex-escravas no Brasil deveu-se à venda de seus quitutes, favorecendo a superioridade das mulheres e o consequente surgimento de um matriarcado religioso. Aliado a este matriarcado, são citados exemplos de domínio dos homens pelas mulheres feitas-no-santo<sup>6</sup>, 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

---

6 O mesmo que iniciadas.

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 descrito 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 à 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” (AMADO, 1966, p. 240). A fornicção, o adultério e o sentimento de culpa cristão fazem da 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 dono de sua cabeça<sup>7</sup> e, na umbanda e em alguns candomblés, a Pombagira é uma entidade conhecida como Exu

---

<sup>7</sup> O mesmo que orixá regente.

de orixás como Iemanjá, Nanã e Oxum, mãe de Flor. Outro acontecimento importante que 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 deste livro. 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, quem é Exu e por que Vadinho é um Exu. Discutindo os conceitos tradicionais de Exu, do Candomblé até a Umbanda, percebe-se o quanto Vadinho se parece com seu pai espiritual. A semelhança pode ser vista não tão-somente em suas ações, típicas de filho que se assemelha 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 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 de Juana Elbein dos Santos *Os nagô e a morte*, ora parecendo com um Egum-agba, ora com um Apáàaraká. Os Egum-agba possuem fala e “[...] representam os ancestrais de famílias importantes”, já os Apáàaraká 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, p. 127). Portanto, Vadinho 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 mítico, 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, foi presenciado, em torno dos anos 1950, 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 se pode dizer que a identidade negra se fez presente.

Em *A cozinha e o azeite*, o debate é em torno da cozinha, suas faces e seus temperos. Em relação aos condimentos, a discussão foi centrada 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, há 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 este poder, é diferente do conceito de subserviência aprendido pelas sociedades judaico-cristãs.

Serão vistas situações que demonstram quanto a cozinha negra significa poder e ampliação de território, permitidos somente às mulheres e, em raros momentos, aos homens de orixá feminino. Neste 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. Querino (1922) 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: 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 Lody (1992), é a identidade maior do povo negro, foi colocado por Jorge Amado como elemento imprescindível a quaisquer alimentações. Através da personagem Mirandão, a defesa do 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 seus doces. Não só registra a existência destas iguarias europeias 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.



## ORA IÊ IÊ Ô! OXUM E FLOR, DUAS MULHERES, DUAS AÇÕES

Nesse primeiro momento apresento a relação existente entre o arquétipo Oxum e a construção da personagem Dona Flor. Logo de início, é travada a discussão a respeito do maior atributo de Oxum, a maternidade, além da incapacidade procriadora de sua filha Flor.

Na continuação da análise, são verificados aspectos do comportamento sexual de Flor e de Oxum e a relação desta mulher e do orixá com o trabalho. Depois, o amor é abordado como atribuição de Oxum e avaliado o quanto esta característica aproxima a submissa Flor de sua mãe mítica.

Por último, é chamado ao diálogo o arquétipo umbandista Pombagira, relacionado com a protagonista da obra.

### **Da maternidade e da felicidade conjugal**

Na mulher tudo é enigma e tudo tem uma só solução: a prenhez. O homem é para a mulher um meio; o fim é sempre o filho. Que é, porém, a mulher para o homem? (NIETZSCHE, 2000, p. 63).

A personagem principal do romance amadiano Dona Flor e Seus Dois Maridos, a quituteira que empresta seu nome à obra, não conseguiu encaminhar a solução do enigma feminino proposto na citação do Assim Falou Zaratustra, de

Nietzsche (2000). A filha e/ou descendente do orixá Oxum não teve filhos. Os pequenos de sua companhia foram os afilhados e os Ibejis, orixás crianças, de devoção do primeiro marido.

Oxum, arquétipo norteador de ações e acontecimentos pertinentes à pessoa ficcional Dona Flor, é a matrona da gravidez, guardiã de todas as crianças, “[...] a mais eminente das *Iyá*, símbolo feminino, rainha excelsa” (SANTOS, 1986, p. 85). Flor, filha da referida rainha mítica, destoava de sua mãe, *Iyá*, principalmente no que tange ao poder da procriação e à excelência da maternidade, posto que a mulher ficcional em questão nunca pôde ter filhos e se Vadinho, o primeiro marido, inicialmente foi o meio da jovem cozinheira, o fim, um ou mais filhos, fora amputado pelo destino; fado direcionado por particularidades de sua mãe espiritual e grande mãe ancestral da humanidade (SANTOS, 1986). Represália aos desmandos de Vadinho, tal e qual fez Oxum com os orixás masculinos, quando estes, no início dos tempos, excluíram as mulheres das decisões, segundo o mito conta.

Sobre a retaliação de Oxum, conta o mito da esterilidade intitulado “Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens”, que:

Logo que o mundo foi criado,  
todos os orixás vieram para a Terra  
e começaram a tomar decisões e dividir encargos  
entre eles,  
em conciliábulos nos quais somente os homens  
podiam participar,  
Oxum não se conformava com essa situação.  
Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás  
masculinos.  
Condenou todas as mulheres à esterilidade,  
de sorte que qualquer iniciativa masculina  
no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso.  
Por isso, os homens foram consultar Olodumaré.

Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer  
sem filhos para criar nem herdeiros para quem  
deixar suas posses,  
sem novos braços para criar novas riquezas e fazer  
guerras  
e sem descendentes para não deixar morrer suas  
memórias.  
Olodumaré soube, então, que Oxum fora excluída  
das reuniões.  
Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras  
mulheres,  
pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade  
nada poderia ir adiante.  
Os orixás seguiram os sábios conselhos de  
Olodumaré  
e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso.  
As mulheres tornaram a gerar filhos  
e a vida na terra prosperou. (PRANDI, 2001, p.  
345).

É verdade que, se fosse continuada a procura por justificativas na mitologia dos orixás, seriam achadas mais explicações para uma filha de Oxum, ficcional ou não-ficcional, não poder exercer a maior atribuição de sua mãe: a procriação. Sem falar dos esclarecimentos de pessoas-feitas-de-santo<sup>8</sup>, dizendo que filhas de Oxum são muito férteis ou nada férteis de acordo com seus destinos e os desígnios do orixá, dona da genitália feminina, dos órgãos do aparelho reprodutor feminino e do ciclo menstrual.

Além do mais, a demonstração de força feita pela *Iyá* aos orixás masculinos, no início da criação, foi a mesma desferida a Vadinho, um apaixonado por crianças e desejoso de colocar seu nome para prosseguir na sociedade. O protótipo do orixá direcionou a sina da personagem, sua filha, impedindo a

---

8 Expressão utilizada pelos adeptos do candomblé para designar os iniciados e que lembra a expressão povo-de-santo utilizada por Edison Carneiro.

implementação de fraquezas de Flor e a satisfação do homem através da prole:

Dona Flor jamais pegara menino, mas sabia ser culpa sua e não do marido. A doutora Lourdes Burgos, sua médica, lhe explicara, e o doutor Jair havia confirmado e proposto ligeira operação capaz de torná-la fecunda, quem sabe? (AMADO, 1966, p. 142).

O mito da esterilidade se remete ao que, segundo Deleuze, Nietzsche chamava de “[...] empréstimo da aparência das forças precedentes, contra as quais luta” (DELEUZE, 1975, p. 4), acontecimento imprescindível para a sobrevivência de qualquer força. Se os homens excluíram Oxum das decisões sobre os destinos do mundo, ela os excluiu das decisões sobre a continuidade do universo, através da infertilidade da mulher. Uma *ação afirmativa* que surgiu inspirada e motivada por uma afirmação precedente na visão de Nietzsche.

Ainda com o mito da esterilidade, pode-se reconhecer a altivez feminina na obra amadiana através da “[...] âni<sup>ma</sup>, a noiva inseparável da afirmação dionisíaca” (DELEUZE, 1975, p. 17). Potência afirmativa que difere da “[...] potência feminina infernal, negativa e moralizante, a mãe terrível, a mãe do bem e do mal, aquela que deprecia e nega a vida” (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1975, p. 17) com as suas proibições judaico-cristãs. Mesmo sendo mãe, Oxum se opõe às lições da moral do cristianismo. Impõe-se como guerreira, ao contrário da mulher Flor, limitada à moral católica de seu tempo. Feliz por ser submissa, “[...] buscando adaptar-se a seu marido, a seu senhor, caber justa e certa em sua medida” (AMADO, 1966, p. 316).

Até que se entenda Dona Flor como modelo da mulher dominada, um leitor mais atento e conhecedor do universo religioso afro-brasileiro encontrará características de Oxum conduzindo o destino da personagem e enfrentando o clã masculino. Isto pode ser facilmente compreendido, posto que Flor, de acordo com o pensamento de Nietzsche (apud Deleuze 1975), é a vontade que obedece e Oxum é a vontade de poder elemento diferencial da força, que comanda e guia ações.

É fato que o mito fala de ressentimento e vingança, qualidades que poderiam negar a *força ativa* do arquétipo Oxum na mitologia e nos destinos da obra. Entretanto, o devir-ativo é garantido pelo eterno retorno, síntese iniciada com a vontade de poder, que, por sua vez, é a diferença da quantidade das forças contrárias mais a qualidade (reativa ou ativa) de cada força. O eterno retorno nietzscheano realiza a “transmutação dos valores ou transvalorização”, colocando a afirmação em lugar da negação.

Indo aos acontecimentos, dir-se-ia que a ação dos orixás masculinos, inicialmente, era força ativa, pois afirmava os seus valores. A reação de Oxum, no princípio força reativa, tornou-se força ativa com a afirmação dos direitos e dos valores da mulher. Na história amadiana, a força ativa, a vontade de poder afirmativa, mostrou sua eficiência, levando seu exercício até o fim, inviabilizando a concepção para Vadinho e Flor, através da esterilidade da protagonista. Foram as características do arquétipo que reagiram à força demolidora de Vadinho, depois transmutada e transformada em força negativa ao mesmo tempo em que a força negativa arquetípica de Flor se transmutou em positiva, com o evento eterno retorno que “[...] transmuda o negativo: faz do pesadelo algo leve, faz passar o

negativo para o lado da afirmação, faz da negação um poder de afirmar” (DELEUZE, 1976, p. 71).

O edificar do cruzamento das entrelinhas do mito da esterilidade e do romance Dona Flor e seus Dois Maridos (DF) levará à lembrança da má conduta de Vadinho para com seu casamento e sua consorte:

Então ele a empurrou, e ela caiu por cima de umas cadeiras, gritando: ‘assassino, miserável’; e ele a esbofeteou. Uma, duas, quatro bofetadas. O estalo dos tapas levantou na rua o coro de revolta das comadres. (AMADO, 1966, p. 170).

Apesar dos maus tratos sofridos, a esposa satisfazia ao malandro em tudo, exceto com um filho, desejo reprimido pelo homem “[...] educado para a guerra” ou para a vida libertina, que entendia “[...] a mulher como prazer do guerreiro” (NIETZSCHE, 2000, p. 62) e geradora de filhos robustos. No mito da esterilidade, os orixás masculinos também se comportaram mal, sendo dominados pela ação feminina, da mesma forma que o destino ou a representação de Oxum freou os anseios de Vadinho em ter um herdeiro.

A cobrança em relação à esterilidade da mulher parecia velada no amor do *guerreiro* às crianças — “[...] de meninos, ah! como ele gostava” (AMADO, 1966, p. 143) —, sem, contudo, diminuir o sentimento de impotência e culpa entranhados em Flor. Ela não podia dar a solução ao desejo do marido: a prenhez. A “doença” foi a ação escrita pelo narrador onipresente e inscrita pelo mito da esterilidade aos desmandos do homem. O arquétipo da Iyálodê, a maior entre as mulheres, Oxum, se antecipou neutralizando as fraquezas de sua filha, impedindo o livre-arbítrio da personagem, conforme deixa

implícito o narrador. Para satisfazer ao marido, Flor chegou a pensar em algumas ações que denotariam a mulher de seu tempo — mulher da classe média baiana de meados do século XX<sup>9</sup> — e não uma diminuição do papel feminino por parte do autor, visto que, na obra, a insubmissão é dos ditos de Oxum, escritos pelo narrador, não da pessoa ficcional apequenada pela sociedade preconceituosa e rigidamente moralista.

Flor queria ser “[...] um brinquedo puro e fino como diamante, abrilhantado pelas virtudes de um mundo que não existe” (NIETZSCHE, 2000, p. 63), mundo de um Vadinho perfeito. Todavia a jovem senhora não teve toda a independência anunciada aos personagens amadianos. A personagem não agiu livremente, teve a interferência do arquétipo da *Yalodê* em seu destino, desfazendo a tese da liberdade de ação conferida às criaturas de Jorge Amado. Caso a liberdade fosse dada, haveria mais cenas de submissão. Quem sabe Flor criaria filhos do mulhereço e, então, seria conectada com a verdade de outros mitos de Oxum, já que são várias as Oxuns<sup>10</sup> — e suas equivalências em outras nações de candomblé<sup>11</sup> além da nação Nagô — e de várias qualidades, e não se sabe se há

---

9 Este período pode ser comprovado por alguns acontecimentos como a notoriedade de Dorival Caymmi e a importância do Rádio.

10 Seguindo o falar de pessoas escolarizadas do povo-de-santo e que fazem a forma padrão do plural em língua portuguesa, foram colocadas estas e outras palavras de origem iorubana com o plural do português. O termo Axé não terá o plural em português, visto que não foi encontrada esta forma entre os citados falantes, a mesma observação serve para a não colocação do artigo definido feminino antes da palavra orixá.

11 O candomblé teve sua origem no Nordeste brasileiro do século XIX (PRANDI, 1997) e segundo Nina Rodrigues (cf. AUGRAS, 1983a), nas matas do Urubu, Pirajá em 1826 havia um quilombo que se mantinha com a ajuda de uma casa de fetiche chamada candomblé — Pirajá é um bairro da Cidade do Salvador, conhecido também por ter abrigado a luta pela independência da Província e até hoje, por possuir o Parque São Bartolomeu, santuário de realizações religiosas afro-brasileiros, atualmente prejudicadas pelo desmatamento e pela falta de segurança.

uma Oxum específica de Flor ou se a existência coletiva de Oxum contribuiu para a construção da personagem e dos acontecimentos em torno do ente ficcional, hipótese que merece maior crença. Vale lembrar que há as famílias de orixás<sup>12</sup>, nas quais se abrigam várias qualidades da mesma entidade e cada qual com atribuições e características específicas, podendo várias delas influenciar a personalidade de Flor.

Análogo ao caso de uma Flor mais ativa, a busca de um filho não iria invalidar sua altivez. Este desejo também não distaria do orixá de seu ori ou de sua cabeça. A prenhez poderia não significar submissão ao marido, sendo desejo de mulher, propagação de sua existência e demonstração de força; assim, poderia agir uma Oxum, nunca a Flor amadiana, destoando do arquétipo Oxum, enquanto Yalodê.

Novamente recorrendo à mitologia, Santos (1986) relata o nascimento de Osetuá, filho de Oxum e responsável pela volta da paz e normalidade nas atividades sagradas de todos os orixás, após várias exigências da entidade, dona da situação, que mereceu a obediência de todo o panteão nagô. O nascimento de Osetuá confirma a força da mulher, que desejou ter um filho unicamente para sua auto-satisfação, afirmando sua autoridade, e não para o contentamento do guerreiro. Ao contrário, neste mito, os guerreiros, digo, os orixás masculinos são obrigados a utilizar todo o seu Axé para garantirem que o filho de Oxum já em seu útero fosse um menino; condição imposta pela rainha para ela fazer o mundo voltar ao seu curso normal. O mais interessante é não ter sido mencionado um parceiro de Oxum, pai de Osetuá. Assiste-se, talvez, no mundo sagrado, a uma produção independente *avant la lettre*.

---

12 Esta informação foi obtida do filólogo e antropólogo beninense Hippolyte Brice Sogbossi em dezembro de 2002.

Já com Dona Flor é vista a evidência de querer proporcionar o prazer ao guerreiro. Ela e as amigas discutiam a possibilidade de um filho apaziguar a sua vida e acomodar o incorrigível marido. No entanto, a verdade ficcional reservou a Vadinho o dissabor de não ter descendentes e à filha de Oxum, a esterilidade.

Quanto a criar filhos que não lhes pertenciam, Flor e Oxum nunca fariam oposição, pois

[...]  
Oiá teve dezesseis filhos com Oxóssi. Oxum, que era a primeira esposa de Oxóssi e que não tinha filhos, foi quem criou todos os filhos de Oiá. (PRANDI, 2001, p. 213).

Assim é que Flor se propôs a criar o filho de Dionísia de Oxóssi, quando ainda achava tratar-se de um herdeiro de Vadinho.

Para a *Yalodê*, criar os rebentos de Oxóssi com Oiá não constituía servilismo, era apenas uma atribuição de sua natureza, pois ela é também *Olotoju awo Omo*, a que olha e cuida de todas as crianças. Mas, para Flor, a sujeição se consolidaria, juntamente com a caridade cristã, tão criticadas por Nietzsche. Aqui, temos a manifestação da consciência de Flor, algo que, para Nietzsche, segundo Deleuze (1975, p. 32), só existe “[...] do escravo em relação ao senhor, que não tem que ser consciente.” O sentimento de culpa, por causa da esterilidade, fez com que Flor buscasse o possível filho de Vadinho para criar como seu e agradecer ao guerreiro.

Porém, o mito da esterilidade confirmou a intervenção de características de Oxum na verossimilhança do enredo, junto a Flor e Vadinho. A “doença”, mesmo sem ser explicitada

na obra, parece ter-se estendido ao marido de Flor, homem de vastos relacionamentos e nenhum filho, ao contrário do mestre Pedro Archanjo, seu irmão de cabeça, filho do mesmo orixá, e pródigo fazedor de filhos a povoar os espaços do romance amadiano *Tenda dos Milagres*. No romance DF (AMADO, 1966, p. 494), filhos de Vadinho foram citados apenas como metáfora de poderes de Exu, quando seu espírito travava a batalha final para permanecer na terra, dizendo o narrador que “[...] as donzelas da cidade desnudaram-se e saíram a se oferecer nas ruas e nas praças. Logo nasciam os filhos aos milhares [...] todos filhos de Vadinho”. É claro que a realidade ficcional não atribui filhos ao falecido boêmio, apenas mostra a força de Exu no momento da luta para manter o egum de seu filho na terra. O boêmio não tivera nenhum relacionamento com essas donzelas desnudas, que jamais tiveram filhos. A força do mito mostrou seu efeito, o homem não propagaria seu nome através de sua prole, seria um guerreiro incompleto. Também no enredo amadiano, o mito agiu sem a consciência escrava e com vontade de poder afirmativa.

Com Flor, ao contrário de Oxum, prevaleciam ditos sobre a mulher como a “[...] felicidade do homem é: eu quero; a felicidade da mulher é: ele quer” (NIETZSCHE, 2000, p. 3). Assim, há também como entendê-la enquanto uma pessoa ficcional inserida em um tempo e em uma sociedade machista e preconceituosa, em que a presença de um filho se fazia necessária. Em todos os tempos, inclusive hoje, para o africano, a progenitura constitui elemento essencial à boa existência do ara-aiê, corpo do mundo dos vivos, e à preservação da memória dos ara-orun, corpo do mundo dos mortos (LUZ, 2000), como claramente demonstram os já citados versos, onde aparece a preocupação com o futuro e a concepção de filhos.

Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazerem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. (PRANDI, 2001, p. 345)

Schopenhauer (2001) em a *Metafísica do Amor* afirma que a procriação é a finalidade inconsciente de todo casal e que o amor se extingue quando a mulher é estéril. Mas Dona Flor era estéril e o casamento dela continuava vivo e cheio de ardor, apesar das aventuras do parceiro, inconstância justificada por Schopenhauer ao declarar que o instinto do homem era proliferar a espécie. Proliferação sem êxito do homem em questão, apesar de desejada por ele.

Pode-se até entender que no primeiro casamento de Flor uma criança era o “[...] verdadeiro alvo do romance [...] embora os envolvidos não tivessem consciência disso [...]” mas o bem-querer não se esvaziou com a certeza da esterilidade da mulher (SCHOPENHAUER, 2001, p. 84). Novamente contrariando os ditos de Schopenhauer, o gozo de amor não foi seguido de uma estranha decepção. O pós-gozo de Vadinho e o de Flor eram acompanhados de carícias e ais de felicidade, dizendo que a ausência de uma criança não poderia gerar a aversão e o fim do casamento.

Ainda acerca da procriação, Foucault em *A mulher / os rapazes da história da sexualidade* (1997, p. 13), diz que Musonius “[...] acrescenta que a procriação pode ser uma coisa importante, mas não poderia por si só justificar o casamento. [...] ele lembra que os homens poderiam muito bem fazer como os animais se se tratasse somente de ter uma progenitura: unir-se e logo separar-se”. Felizmente, o casamento é mais que uma

instituição para a progenitura e Flor atestou esta tese ao ser estéril e casar-se duas vezes. Agora, o arquétipo Oxum está totalmente incorporado à personagem, pois, se é verdade que Oxum é mãe ancestral, ela é também dona do mais doce mel sedutor. Seu leito é ninho de satisfação e sua interpretação da moral é a interpretação da fortuna livre do ideal ascético nietzscheano ou das proibições judaico-cristãs.

Além do mais, para Vadinho, vadiação, palavra que ele utilizava para denominar o ato sexual, era coisa de Deus, por isso deveria ser feita com frequência, sem cerimônia, para o prazer e não apenas para a progenitura, mesmo desejando um filho. Nietzsche pode ser novamente chamado ao diálogo para ser identificada, no filho de Exu, a presença do Deus alegre e dançarino, sem ressentimento e sem influência do *sacerdote ascético*, aquele que deprime e constrange a vida. Enquanto, para a maioria das pessoas ficcionais do romance, o sentimento de culpa — “[...] grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda a espécie de música pungente” (NIETZSCHE, 1999, p. 129) — e o pecado impediram a realização de uma vida alegre e sadia; para Vadinho, a alegria constituía-se fôlego de vida, chegando a contaminar Flor, principalmente quando, em quatro paredes, percorria os limites do leito. Afinal, o criador, após separar os dois sexos, quis reaproximá-los, implantando um “violento desejo” de conjunção e de “união” (MUSONIUS apud FOUCAULT, 1997, p. 14). Infelizmente, alguns guardiões do cristianismo preferem enxergar impureza e indecência nas coisas de Deus, escolhendo a tristeza ao invés da felicidade.

A alegria de Vadinho também é originada do próprio Amado, pois, de acordo com Seixas (1996, p. 85), a “[...]”

literatura para Jorge Amado não é um catecismo onde se diz como devemos rezar, ela é um jogo, que nos convida ao riso.” A literatura amadiana gera suavemente a desconstrução de valores constituídos. Não obstante, alguns entendem esta literatura como fácil, vulgar e apenas “[...] deliciosos divertimentos para adulto” (SEIXAS, 1996, p. 86). Entretanto, diz-nos Seixas (1996, p. 93) que, retirada “[...] a tinta da escrita fácil e divertida pelo leitor atento na busca do que se esconde por sob as cores luminosas, surge o cerne de sua alegoria, como a moral da fábula.” A partir desta constatação, avista-se a alegria consolidando a demolição da tristeza castradora e do ideal ascético.

Também, entre mitos que explicam a religião tradicional nagô, percebe-se a presença da liberdade sexual e da alegria. Ao contrário do terrível *pecado original*, as relações sexuais na mitologia iorubana são praticadas pelos seres humanos e pelos deuses, como por Oxum — segundo os mitos (PRANDI, 2001) —, mulher de Xangô, de Ogum, de Oxóssi e de Orunmilá, tudo a seu tempo e dentro de sua existência coletiva. Apesar de possuir períodos de abstinência sexual, o sentimento de culpa e o pecado, dogmas do cristianismo, não são atribuídos, nem com outros léxicos, àqueles que exercem a sexualidade dentro da citada mitologia e no candomblé tradicional nagô (PRANDI, 1997), merecendo ressalva para a afrodescendente umbanda e para os candomblés umbandizados.

Por isso, um Vadinho alegre, filho de Exu, com seu símbolo fálico, e Flor, filha de Oxum, dona da genitália feminina, união estrategicamente construída pelo narrador-sexólogo num casamento que, apesar das adversidades, possuía um cotidiano conjugal razoavelmente feliz e fora dos padrões

de comportamento da época da narrativa, ainda com todas as limitações de Flor. A prova disto é que, com Teodoro, as relações sexuais, além de terem dia e hora marcados, deveriam vir acompanhadas de roupas e de um lençol, preservando a “castidade” da esposa, já viúva do primeiro marido. Com Vadinho, a nudez e os elogios à genitália da quituteira eram praticados sem medos e delimitações.

No farmacêutico, os ideais cristãos, tão criticados por Nietzsche e desprezados por Vadinho, permaneciam vivos. Sua esposa vivia desejando ser despudoradamente possuída, mas, para Teodoro, não se podia “[...] ter relação com a mesma mulher, ao mesmo tempo como esposa e como amante” (PLUTARCO apud FOUCAULT, 1997, p. 53), como com a prostituta, a qual encontrava uma vez por semana, antes do casamento com Flor.

Apoiada por Vadinho e incorporando características de Oxum, a tímida professora de culinária e o primeiro marido mostraram possuir a híbris, a violação soberba das leis divinas (NIETZSCHE, 1999) cristãs. O divino negro, fonte de inspiração para a obra, e as personagens, compreendiam o belo como “[...] uma promessa de felicidade” (STENDHAL, apud NIETZSCHE, 1999, p. 95), não como abstinência da vida.

Por fim, o arquétipo Oxum transformou Dona Flor numa mulher plena, feliz. A nova vida de Flor compôs o sorriso do deus brincalhão nietzscheano, demoliu ideais cristãos sem tirá-la do cristianismo. Faz Vadinho redimir-se, catolicamente, de seus erros, manifestando sua consciência escrava (Nietzsche) e pedindo que a mulher abandonasse a moral católica e o tivesse para a cama e Teodoro para as contas; só aí Flor é constituída dirigente da relação.

Mais uma vez, o eterno retorno nietzscheano transmuta as forças, Vadinho torna-se força reativa e Flor, força ativa, invertendo as posições, transformando Flor em elemento dominante. Neste episódio, o arquétipo Oxum é responsável por viabilizar a inversão do controle do casamento, ele, o arquétipo, levou o *guerreiro* à sujeição, tradicionalmente imposta à mulher, uma espécie de afirmação do poder feminino sem relação com o adultério, pecado, conceito cristão. Vadinho agora ocupava a posição passiva, antes de Flor, fato ocorrido sem nenhuma pressão da cozinheira, apenas o amor revelou-se uma arma e estratégia do arquétipo Oxum, sensibilizando o falecido, fazendo-o desejar para a esposa aquilo que achava melhor para ela, uma espécie de compensação pelos maus tratos: a acolhida dos dois maridos:

Somos teus dois maridos, tuas duas faces, teu sim, teu não. Para ser feliz, precisas de nós dois. Quando era só eu, tinhas meu amor e te faltava tudo, como sofrias! Quando foi só ele, tinhas de tudo, nada te faltava, sofrias ainda mais. Agora, sim, és dona Flor inteira como deves ser. (AMADO, 1966, p. 484).

A sensibilização de Vadinho através do amor foi uma ação do arquétipo Oxum. Flor em nada contribuiu, intencionalmente, para a inversão do poder, o que ela desejava era ser novamente só de Vadinho. Para assegurar a permanência do malandro ao seu lado na hora em que o morto estava sendo mandado embora pelos orixás, por causa de ebó encomendado pela cozinheira, o duplo<sup>13</sup> da quituteira Florípedes, existente no orun, fez a intervenção no plano espiritual, deixando Vadinho

---

13 Segundo a mitologia nagô, todos têm um duplo de si no orun, mundo espiritual, (LUZ, 2000); (SANTOS, 1986) e no romance quem interveio para salvar o espírito de Vadinho foi a imagem de Flor no plano espiritual, o que leva a crer ser o seu duplo espiritual.

ficar e garantindo a felicidade de seu duplo no aiê. Para não pecar em demasia, ela optou por pecar só com o finado marido ao invés de procurá-lo em todos os homens, conforme fala da personagem (AMADO, 1966, p. 492-493): “Se não o tiver comigo, irei em desespero procurá-lo em quanto homem passe em minha frente, buscarei seu gosto em cada boca, ululante, esfomeada loba correrei as ruas. Minha virtude é ele.”

O que parece ficar claro é que a maior entre as mulheres arquitetou tudo. Enquanto Flor sofria e desejava ter filhos e um marido enquadrado nos padrões sociais, o arquétipo Oxum contrariava as vontades da personagem com a ausência de filhos e permitindo os desmandos de Vadinho, até levá-lo à sensibilização e entrega.

O filho de Exu foi levado ao servilismo pelas circunstâncias dos acontecimentos, confirmando mais uma vez a vontade de poder demolidora do arquétipo Oxum na construção do enredo. No final, Flor teve dois fiéis maridos: Teodoro, fiel por sua natureza, e Vadinho, por impossibilidade de realizar o amor com outro ser vivente. Pela astúcia do arquétipo, tratava-se de um egum<sup>14</sup> materializado somente para Flor.

## **Um passo atrás, um salto à frente: dos tempos de solteira; da passagem ao casamento; da poliandria**

Todo mundo, em certa medida, usufrui do prazer da mesa, do vinho e do amor; mas nem todos o fazem como convém (*auch hos dei*). (ARISTÓTELES apud FOUCAULT, 1998, p.50).

---

14 A palavra iorubana *Ègún* foi escrita de acordo com a fonética portuguesa *egum*, a exemplo de Braga (1995); Prandi (2003) e outros.

Os acontecimentos que antecederam o casamento de Dona Flor já possuíam iniciativas que conduziram a pensar nas fronteiras entre a altivez de Oxum, a mulher de seu tempo e características da ancestralidade do povo brasileiro. Neste meio tempo, faz-se necessário visitar a personagem Dona Rozilda, mãe de Flor, mulher amarga, responsável pela educação dos filhos, a sonhar com casamento rico para Flor e Rosália, suas filhas, o que garantiria a própria ascensão social e o conforto pretendidos.

Badinter (1985, p. 17) em ‘Um Amor Conquistado: O Mito do Amor Materno’ diz que o amor materno não é inato e “[...] qualquer pessoa que não a mãe (o pai, a ama, etc.) pode ‘maternar’ uma criança”. Badinter (1985, p. 17) complementa o discurso sobre a maternidade ao afirmar que “[...] não é só o amor que leva a mulher a cumprir seus ‘deveres maternos’”. A moral, os valores sociais, ou religiosos, podem ser incitadores tão poderosos quanto o desejo da mãe”. Unindo estas declarações ao significado figurativo da palavra materno “afetuoso, dedicado, carinhoso” (FERREIRA, 1986, p. 1103), logo será notado que Dona Rozilda era desprovida de tais sentimentos e que Badinter poderia tê-la como exemplo de mãe não maternal “[...] porque a natureza de Dona Rozilda era consagrada a infernar o próximo. Quando não estava contrariando alguém, sentia-se vazia” (AMADO, 1966, p. 58).

Do azedume de Dona Rozilda nem a família escapava, em especial as filhas, moeda de troca para o bem-estar da megera, através de um bom consórcio com homem rico, independente de amor ou coisa parecida. A ganância da mãe desprovida de amor materno lembra conveniências financeiras de várias sociedades e, em especial, os ancestrais portugueses

que, “[...] desde o primeiro século da colonização”, realizavam casamentos “[...] de tio com sobrinha; de primo com prima” (FREYRE, 2001, p. 396) com o único intuito de garantir a não dispersão dos bens. Rozilda queria assegurar que a plebeia Flor se cassasse com um de seus ricos pretendentes. Todavia, a menina afirmava “[...] só caso com homem que eu ame” (AMADO, 1966, p. 80), contrariando a tradição dos casamentos arranjados, existentes desde os primórdios da colonização. Esta posição de Flor transfere ao texto literário um momento de rompimento da obediência feminina, característica de algumas mulheres amadianas como Gabriela, protagonista do romance com o mesmo nome, Rosa de Oxalá e Majé Bassã, estas duas últimas personagens do romance *Tenda dos Milagres*.

Enfrentar as ordens de Dona Rozilda, mesmo com diplomacia, à maneira de Oxum, foi novamente uma demonstração da *força ativa* nietzscheana, característica da *Yalodê*. Para solucionar a peleja, Flor deixou que o filho de Exu a possuísse, afinal “[...] ela abriu as coxas e deixou que ele a comesse como há muito lhe pedia e suplicava” (AMADO, 1966, 122). Pode até ficar a dúvida se nos caminhos para o casamento houve vitória da lábia de Vadinho ou se a força afirmativa agiu através de Flor para libertá-la da tirania da mãe e cair no jugo do cônjuge, depois conseguindo sobressair-se ou possuir dois maridos. Entretanto, não há dúvida de que a intrepidez do arquétipo Oxum justifica tal realização, visto que as

[...] pessoas se iludem com os aspectos de vaidade, da faceirice do erotismo de Oxum e não se apercebem como ela é poderosa [...] Oxum preside sobre os mistérios da vida [...] Filha predileta de Oxalá [...] Ela intermedeia as ações e nessa condição é a contrapartida feminina de Exu. (TAVARES, 2000, p. 51).

A perda da virgindade autorizava casamentos entre diferentes tipos religiosos e comportamentais até na Espanha e em Portugal do século XVI o que também era válido para uma limitada e rancorosa Dona Rozilda (FREYRE, 2001, p. 307).

Certamente, representando o arquétipo Oxum, Dona Flor se entregaria, por vontade própria, a Vadinho, filho de Exu. No mito, “Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios” (PRANDI, 2001, p. 337). Verificam-se semelhanças e diferenças com o episódio da perda da virgindade, que autorizou o primeiro casamento da viúva:

Obatalá, o Senhor do Pano Branco,  
aprendeu com Orunmilá a arte da adivinhação.

[...]

Orunmilá jamais ensinou para ninguém.  
Só os babalaôs podem jogar com o *Opelê*, a cadeia  
de Ifá.

[...]

Obatalá dizia que seu conhecimento  
era resultado da confiança que Orunmilá deposi-  
tara nele  
e portanto negava-se a passar adiante essa arte.  
Entre os que queriam tal conhecimento estava  
Oxum,  
a bonita esposa de Xangô.

[...]

Um dia Obatalá saiu da cidade  
e foi banhar-se num rio próximo.  
Deixou sua roupa sobre a moita e foi para a água.  
Enquanto Obatalá se banhava,

[...]

Exu pegou as roupas de Obatalá e foi-se embora.  
Foi dançando alegre e feliz com sua brincadeira.

[...]

Obatalá ficou angustiado,  
sem saber o que fazer.  
Oxum, que vinha andando pela trilha em direção  
ao rio  
viu Obatalá naquele estado  
e logo perguntou-lhe o que havia acontecido.  
Ele contou tudo.

Oxum lhe disse então que iria até Exu  
para trazer as roupas de volta.

[...]

Em troca, porém, ela exigiu os conhecimentos da  
adivinhação.

Ele negou ela insistiu.

[...]

Obatalá concordou. Fizeram o trato.

Oxum então foi à procura de Exu

e finalmente o encontrou numa encruzilhada,  
comendo *ebós*.

Quando ele a viu, ficou endoidecido por sua beleza

e, porque Exu é como é,

tentou imediatamente ter relações sexuais com ela.

Oxum rejeitou Exu e exigiu as roupas que ele rou-  
bara.

[...]

Até que finalmente eles fizeram um acordo.

Oxum deitou-se com Exu

e em troca recebeu as roupas furtadas.

Voltou para a margem do rio, onde a esperava  
Obatalá.

Obatalá recebeu as roupas e as vestiu.

[...]

e, honrando sua palavra,

ensinou Oxum a jogar búzios e *obis*.

Desde então Oxum tem também o segredo do orá-  
culo.

(PRANDI, 2001, p. 339).

Entre as semelhanças, há o ato sexual como solução de problemas da mulher ficcional e do arquétipo responsável por sua construção. Oxum dormiu com Exu para receber de Obatalá ou Oxalá o poder da adivinhação; Flor precipitou-se e foi passar a tarde em Itapuã com Vadinho para conseguir sua liberdade diante da mãe.

Para a visão judaico-cristã, dois atos levianos. Entretanto, Nietzsche (2000, p. 58) diz que “[...] coisas que um povo chama boas eram para outros vergonhosas e desprezíveis; foi o que vi. Muitas coisas, aqui qualificadas de más, em outro lugar os enfeitavam com o manto de púrpura dos homens”. Certamente conseguir para si o poder da adivinhação e estendê-lo às

mulheres foi e é motivo de honrarias para Oxum. Por isso, os métodos da deusa talvez não tenham sido tão questionados pelos nagô<sup>15</sup> tradicionais. Nem tampouco podemos julgá-la por um ato insolado. Em vários terreiros de candomblé da Bahia, atribui-se a Oxum a conquista feminina do direito ao jogo de búzios. Mãe Senhora, grande Ialorixá de um dos mais tradicionais terreiros de candomblé do Brasil, o Ilê Axé Opô Afonjá, já pensava nessa independência das mulheres em relação aos adivinhos. A Ialorixá ensinava às suas filhas-de-santo o jogo de quatro búzios para que elas não confiassem nos homens, antes detentores exclusivos do direito ao oráculo (TAVARES, 1996).

Guardadas as devidas proporções e sem a conquista coletiva de Oxum, Flor realizou uma ação audaciosa, embora as donzelas apaixonadas da literatura e da vida não-ficcional tenham feito coisas parecidas muito antes, a exemplo de Julieta, amante de Romeu, membro de família rival à sua, no drama de Shakespeare.

Ao realizar a analogia do mito com os caminhos para o casamento de Flor e considerar o caráter plurissignificativo existente em toda obra literária, entende-se que o narrador, por força do mito, teria feito a cozinheira assumir características da independência sexual de Oxum. Tais características eram e são desconhecidas do imaginário popular não-ficcional, emprestadas, no Brasil, aos Exus efeminizados (PRANDI, 2003) — sobre os quais discutir-se-á logo a seguir — e subtraídas de algumas deusas nagô ao serem associadas às santas católicas, maniqueístas por natureza. A perda da virgindade revela-se mais uma ação do arquétipo *Yalodê*, direcionando os

---

15 Aqui será conservada a forma nagô no singular a exemplo de Juana Elbein dos Santos que não usa o plural portuguêsado em seu livro *Os Nagô e a Morte* (1986).

destinos da personagem, sem excluir o conflito entre o desejo de felicidade, a vontade de poder afirmativo e os ideais do sacerdote ascético. É dito isto, pois — apesar de ter ocorrido a demolição do dogma da grinalda e da flor de laranjeira, do vestido branco, do casamento abençoado e virgem, foi a reparação da destruição deste dogma que fez dona Rozilda lavar as mãos para o enlace da filha. O casamento como ato de reparação, portanto.

Deve ficar claro que nada disso foi planejado pela personagem. Apenas as semelhanças autorizam algumas verdades e as verdades são sempre uma interpretação. Assim, os veredictos dependem do olhar, de onde se olha e para onde se olha. Partindo das mitologias africanas e afrodescendentes, olhando estas mitologias nas entrelinhas do romance, virão outros sinais que autorizam ligar este episódio do enredo amadiano ao mito ora discutido. São assinalações da mesma natureza da coisa assinalada, credenciando o leitor a lembrar que Teodoro é filho de Oxalá ou Obatalá, Vadinho, filho de Exu, e Flor, redundante dizer, filha de Oxum.

A tríade do mito é reinventada no romance, revelando a ideia de coerência na escolha dos orixás desses personagens por parte do narrador. Apesar de as mitologias oferecerem outras tríades com Oxum envolvida, essa trindade apresenta grande simpatia ou semelhança com o enredo. Nessa trilogia, Oxum representa a síntese das forças contrárias de Exu, elemento fogo, orixá brincalhão, Senhor dos Caminhos, com Oxalá, elemento água, orixá velho, pouco afeito a brincadeiras. Dois mundos diferentes de dois orixás antagonicos, como antagonicos são Vadinho e Teodoro. A *maior entre as mulheres* coordenou o enfrentamento de forças reativas, transmutando-as em ativas,

sinais de devir-ativo. Oxum conseguiu satisfazer as forças contrárias de Exu e Oxalá, respectivamente, desnudando-se para um e vestindo outro, através do sexo e da devolução das roupas. Ao final, recebeu o saber como prêmio, elemento essencial para o exercício do poder. O devir-ativo beneficiou a todos, contemplando os envolvidos na trama sagrada.

No romance, Flor entra numa tempestade ao casar-se com Vadinho. O casamento com Teodoro tornou-se bonança excessiva, levou a cozinheira ao tédio e à insatisfação sexual. Então, como já discutido, no arremate, a protagonista consegue o equilíbrio entre a tempestade e a bonança, conduzindo o pensamento ao devir-ativo, proporcionado pelo arquétipo da *Yalodê*. Na obra ficcional, o devir-ativo nietzscheano é caracterizado pela satisfação da cozinheira, de Teodoro e de Vadinho. No mito anterior, a trindade consegue a satisfação, os homens são brindados com os feitos de Oxum, elemento central da narrativa sagrada, e esta se brinda com os resultados alcançados. Na narrativa amadiana, a filha de Oxum é a personagem central que brinda os dois maridos e é brindada com a poliandria, um triângulo amoroso livre de ressentimentos e sentimentos de culpa, somente após a já demonstrada insistência de Vadinho: “Para ser feliz precisas de nós dois” (AMADO, 1966, p. 484).

A moral cristã perde seu espaço, é questionada e agredida por alguém crente dos dogmas cristãos, como as Pombagiras, crentes no cristianismo e transgressoras desta crença. Além disso, Flor, como Oxum, frui dois mundos: o erudito de Teodoro e o popular de Vadinho, fazendo maior seu território. O filho de Oxalá apresentou-lhe um novo mundo, com novas regras e condutas, ensinou-lhe novas expressões da cultura. O

mundo de Vadinho ainda se encontrava à disposição da viúva através das comadres, dos carurus na casa de Mirandão e da volta do primeiro marido. Trata-se de uma verdadeira cadeia de Ifá exposta à jovem esposa, fazendo-nos lembrar que o prazer e o poder não se anulam, nem se voltam um contra o outro, mas, verdadeiramente, constituem uma interação. Com a quituteira, o prazer e o poder possuíam sua representação maior na posse de dois maridos, nos diferentes conhecimentos e culturas adquiridas dos dois consortes: Teodoro, o erudito e reservado; Vadinho; amante da vida popular, amigo do cantor Caymmi, dançarino a exhibir o passo do “siri-boceta” (AMADO, 1966, p. 118) diante da janela de Flor.

Mesmo o mando de Flor tendo sido consolidado sem a intencionalidade da personagem e pela rendição de Vadinho, tal autoridade existiu com fronteiras bastante demarcadas e um território definido a partir de uma “[...] realidade inicial dada, que é o espaço” (RAFESTIN, 1993, p.7). O espaço inicial foi o da mulher subjugada e masoquista, tendo o marido por senhor. O território conquistado foi o de uma senhora de dois homens e duas realidades distintas, senhora sem arrogância e prepotência, feliz e realizada: uma mulher bem amada. Na fanopeia ou imagem destes acontecimentos, não há como negar a transição de Flor da condição de ator paradigmático — aquele cooptado e dirigido — para ator *sintagmático* (RAFESTIN, 1993, p.33), cooptador de atores paradigmáticos, um dirigente, uma *Yalodê*. Assim, o programa estabelecido, o planejamento, elemento de todo ator *sintagmático*, é pertencente ao arquétipo Oxum.

Por mais terrível que pareça à moral judaico-cristã, a poliandria, “[...] sistema complementar, onde vários maridos

compartilham uma esposa” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 359), existiu para a Flor do mito amadiano, que enfim dominou dois homens pelo coração. Contudo, não se consolidou a poliandria com Oxum, no mito em questão, eis uma diferença para com a história amadiana. Encontra-se isto ao transportar o conceito de poligamia de Lévi-Strauss para julgar a definição de poliandria. Lévi-Strauss diz que algumas sociedades são poligâmicas de fato e “[...] outras, porém, estabelecem acentuada diferença entre a ‘primeira’ esposa, que é a única verdadeira, investida de todos os direitos legados ao estado matrimonial e as demais, que às vezes pouco mais são do que concubinas oficiais” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 361). Norteando-se por este conceito de poligamia, atenta-se que Oxum não praticou de fato a poliandria, porque a relação com Exu não chegou a ser duradoura.

“A verdadeira poliandria, envolvendo um lar estável, onde todos os maridos de uma mulher compartilham a mesma residência, é incomum e encontrada principalmente entre os Himalayas” (GREGERSEN, 1983, p. 129) e com Dona Flor e Seus Dois Maridos. Convivendo na mesma casa com Teodoro e Vadinho, Flor tinha Teodoro gozando do *status* de marido no aiê e Vadinho, no orun e no aiê. Nem em determinados grupos da Nigéria encontramos tal poliandria dos Himalayas e de Dona Flor. No tipo de poliandria de um dos países de origem das entidades iorubás, Nigéria, “[...] a esposa circula de um lar para o outro” (GREGERSEN, 1983, p. 130) como a personagem Rosa de Oxalá no romance Tenda dos Milagres, a visitar a Tenda dos Milagres atrás de Lídio Corró e com o coração nutrindo um amor irrealizado por Pedro Archanjo, além do mais a iaô de Oxalufã era mãe de uma menina com um branco rico.

Mais uma vez, abre-se espaço para uma discussão sobre as mulheres em Jorge Amado, debate que quase sempre é cheio de acusações sobre os possíveis maus tratos do narrador para com o sexo feminino. A respeito deste assunto, convém não esquecer tratar-se da utilização do engajamento, do realismo engajado, para denunciar a realidade, jamais a depreciação à mulher. A realidade ora denunciada é alicerçada na escravidão negra no Brasil. Os senhores de escravos não hesitavam em vender membros de casais e filhos para diferentes compradores, causando a impossibilidade da formação de famílias consensuais e estáveis (DEGLER apud SEGATO, 2000), o que influenciou algumas gerações de ex-escravos e seus descendentes. É importante lembrar que algumas atrocidades ao povo negro ainda eram e são cometidas na sociedade brasileira. Um autor engajado jamais se omitiria, tendo a denúncia como prática.

Aqui, valem mais as pistas, semelhanças e diferenças do enredo em relação aos mitos africanos e afrodescendentes e à ancestralidade, melhor dizendo, aqui valem as similitudes e também as não-similitudes. Algumas similitudes, com certeza, revelam o alicerce da obra amadiana na história e nas características das três etnias que compõem o mestiço brasileiro ou o conceito amadiano de nacionalidade. As não-similitudes, o rompimento com modelos da citada realidade, revelam maior preocupação com a estética e o fazer literário.

### **Da androginia; da divisão do trabalho; da autoridade no lar; da força das Mulheres-de-Santo**

Novamente comentando o mito “Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios” para chegar às pistas,

aos olhos desta sociedade machista e judaico-cristã, são aqui reveladas inversões de papéis nas relações de poder e sexo. Tanto Oxum como Flor assumem posições andróginas, posições de iniciativas femininas e masculinas. As inversões de papéis não são apenas em relação ao pensar e agir da sociedade brasileira, pois o “[...] padrão geral do casamento ideal em todas as culturas africanas tradicionais é aquele em que o homem tem mais de uma mulher” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 188). Portanto tratam-se de sociedades patrilineares, machistas e poligínicas, como os iorubás (PRANDI, 2000a). Oxum é uma transgressora, mesmo em seu país de origem. Também no mundo ocidental autodeterminado de civilizado, o comum é que os homens possuam relacionamentos extraconjugais, duradouros ou não.

Sobre a androginia, não é privilégio inconsciente apenas de Flor<sup>16</sup> ou privilégio assumido unicamente de Oxum, a Grande Mãe Ancestral da liturgia nagô:

[...] fala grosso como homem  
Grande, muito Grande mãe no topo da árvore  
iroko,  
Mãe que sobe alto e olha para a terra  
Mãe que mata o marido mas dele tem pena (AUGRAS, 2000, p. 20).

“Ela basta a si própria, fala grosso como homem, olha do alto da árvore iroko, assumindo, portanto, características bem fálicas; o seu marido desempenha papel fecundante, qual zangão,” (AUGRAS, 2000, p.20). A Grande Mãe Ancestral, *Iyá Mi Oxorongá*, “[...] não se costuma apresentar em singularidade”, ela se expressa no poder de certos orixás

---

16 A androginia de Flor consiste no fato de prover o sustento da casa e, apesar de ser dirigida por Vadinho, no final do romance o malandro vê-se obrigado a convencê-la a realizar o triângulo amoroso. O poder chega às mãos de Florípedes que inconscientemente virou dirigente do triângulo amoroso, como já dito anteriormente.

femininos como Apáóká, “[...] a jaqueira [...] ‘verdadeira mãe de Oxóssi’”, Oxum, Nanã, Iemanjá (AUGRAS, 2000, p. 22). Daí a origem do aspecto transgressor de Oxum ficcionalizado em Dona Flor.

A busca de signos da ancestralidade feminina e da androginia desembocará na divisão do trabalho, assunto do circuito da sexualidade que leva o leitor ao malandro Vadinho e ao não-ficcional Brasil dos proto-brasileiros índios Bororós, onde as mulheres “[...] governam a divisão do trabalho entre os sexos [...] lavram o solo” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.369). Sobre este mesmo aspecto da divisão de trabalho pelo sexo, é importante visitar comunidade de Ponta de Areia na Ilha de Itaparica, Estado da Bahia, local investigado pelo antropólogo Júlio Braga (1995). Em Ponta de Areia, também se verificou a tendência para a assunção do sustento familiar por mulheres de sacerdotes do culto afrodescendente de *Babá-egum*<sup>17</sup>. Este fenômeno afirma a sintonia do narrador de DF com realidades sociais ainda atuais, dizendo muito sobre o caráter atemporal da obra de arte:

Quando é a mulher a responsável por este encargo, o grupo doméstico se redefine em função da inversão de papéis que disto resulta. O homem, nessa circunstância, ocupa posição marcadamente inferior a sua mulher em termos de mando, embora essa inferioridade fique quase sempre restrita às relações intragrupais.

O cuidado que se exerce em manter a situação de superioridade da mulher nos limites das relações internas do grupo doméstico proporciona ao homem continuar gozando de certo prestígio entre os demais membros da comunidade.

Essa situação é em parte facilitada pela própria mulher que, ao agir com discrição, impede que seu

---

17 Trata-se de culto aos ancestrais masculinos.

companheiro seja vítima da maledicência geral.  
(BRAGA, 1995, p. 71).

Importante lembrar que, devido à dedicação de grande parte do tempo produtivo às obrigações espirituais, ainda hoje, alguns membros do candomblé, sem êxito financeiro, dependem muito do trabalho de suas companheiras para o sustento parcial ou integral da família. Historicamente, as mulheres-de-santo<sup>18</sup> têm tido maior contribuição para o sustento do lar, acumulando funções sacerdotais e de trabalhadoras, até chegarem a um *status quo* que as permitisse concentrar-se apenas nas funções sacerdotais, muitas vezes única maneira de ascensão social (PRANDI, 1997). Após a Abolição, apesar do trabalho remunerado, o homem negro não conseguia tanto resultado em suas atividades braçais quanto as mulheres negras que lavavam roupas de ganho e cozinhavam (TAVARES, 1996). O relativo sucesso da remuneração feminina favoreceu o nascimento de um matriarcado religioso, pois as mulheres conseguiam sustentar a casa e juntar dinheiro para comprar suas roças de candomblé. Um exemplo da superioridade financeira das mulheres negras ex-escravas ou descendentes foi a *Ebome Sambadiamongo*<sup>19</sup>, filha do Inquice *Samba*<sup>20</sup>, correspondência Angola ou bantu do orixá Oxum dos nagô (PRANDI, 1997).

Ao menos até a segunda metade dos anos de 1990, as netas de Edith Apolinária de Santana mantinham guardadas

---

18 As mulheres-de-santo é o termo utilizado para designar a mulher iniciada no candomblé. A iniciação consiste na feitura do santo, quando o neófito passa por vários processos ritualísticos até culminar no dia do nome do santo. Neste referido dia ocorre uma cerimônia pública, quando através da posseção do iniciado o orixá, inquice ou vodum diz o seu nome ao público.

19 Nome de Edith Apolinária de Santana no candomblé.

20 Esta denominação Samba encontra-se em Prandi (1997).

as pedras que serviam para ralar o feijão do acarajé vendido de porta em porta sem os quitutes da atualidade: vatapá, salada, caruru. Na Bahia, a venda do acarajé em sua origem tinha a escolha restringida a duas opções: “com ou sem pimenta”, costume da primeira metade do século XX.

Como ocorre com as mulheres de Ponta de Areia, como ocorreu com Sambadiamongo e com mulheres negras donas da mesma sorte, a cozinheira amadiana e sua irmã eram coluna financeira da família, nos tempos de solteiras, e com Flor o fato se prolongou até o primeiro casamento. Esta relação de Flor com o trabalho confirma a sua androginia, tomando atitudes de “homem da casa”, pois em sua época era incomum mulheres sustentarem o lar. Flor sustentou sua mãe, sustentava Vadinho, mas não se invertia o exercício de poder, exceto nos momentos finais da trama quando Vadinho já era um *egum* e propôs a divisão das atenções de sua amada com Teodoro. Inclusive na época da viuvez, os passeios à meia-noite continuavam a arrancar o *egum de Exu*<sup>21</sup> dos lençóis de Flor. O *egum* malandro não dispensava as noitadas, deixando a viúva e esposa insatisfeita, a recordar-se dos tempos em que o boêmio era vivo e fazia o mesmo. O homem continuava a mandar e a mulher apaixonada obedecia, transformando-se em força reativa até o momento da transmutação.

Na religião afrodescendente do Estado do Recife, o Xangô, “[...] os maridos das mulheres do culto, quando moram com elas, não exercem autoridade no lar, nem tomam decisões” (SEGATO, 2000, p. 60). Tal prática difere de Dionísia de Oxóssi, comadre de Flor, subjugada ao seu marido, que, apesar de brigar pelo “que é seu”, acabou aceitando a traição

---

21 Como Vadinho encontrava-se morto e em vida era filho de Exu, após a morte, passou a ser Egum de Exu, segundo a liturgia candomblecista.

do companheiro, pois “[...] ameaçou mandar o traidor embora. Ameaça só, minha comadre, qual o homem que [...] não põe chifres na esposa?” (AMADO, 1966, p. 371)

Ainda que não lendo Jorge Amado apenas como documento, procura-se a representação da ancestralidade e dos orixás, as quais, no entendimento hoje tornado comum, são expressões da defesa de uma identidade. Não é realizada a reescrita integral da afirmação bem intencionada do historiador Teixeira<sup>22</sup>: “Jorge Amado é um antropólogo estragado na ficção”. É crível que Jorge Amado é um pintor de realidades, o qual procura pôr arte naquilo que retrata, quem sabe para contrariar a literatura enquanto documento; ou, quem sabe, para contrariar o documento como fonte privilegiada da memória cultural?

Causou estranheza quando Jorge Amado pareceu desconhecer certos preceitos do candomblé, como o poder das mulheres filhas de orixá, a exemplo de Dionísia de Oxóssi. O autor era amigo e leitor de Edison Carneiro<sup>23</sup>, frequentador dos candomblés da Velha Bahia (RAILLARD, 1992), Ogã do Pai-de-santo Procópio (RUBIN; CARNEIRO, 1992) — sacerdote com lugar de destaque na resistência não-ficcional à repressão policial aos candomblés e nesta mesma resistência retratada em *Tenda dos Milagres* (2000) —, Ministro de Xangô, Obá Orolu do Ilê Axé Opo Afonjá, candomblé famoso por seu tradicionalismo. Tem-se como certo que Jorge Amado não cometeria tais equívocos por desconhecimento de causa; acredita-se mais em liberdade de criação. Ou ocorreu um

---

22 Entrevista do historiador Cid Teixeira ao programa Ralando na Área, TV Bahia, concessionária da Rede Globo de Televisão na Bahia, em 2003.

23 Autor de *Candomblés da Bahia*, estudioso do candomblé e companheiro de Jorge Amado na Academia dos Rebeldes.

rompimento com a realidade das fortes mulheres-de-santo e a conexão com a sociedade civil, onde as mulheres eram submissas? O mais acertado é entender que os candomblés estão inseridos num conjunto maior que é a sociedade de classes, recebendo, portanto, influência desta. Assim, não há como destacar a possibilidade da existência de mulheres-de-santo desprovidas da audácia característica de suas companheiras de religião. Há os enganos, contra fato não há argumento, os quais são propositais, enganos para a antropologia e liberdade de criação para a literatura.

Também, como exemplos da autoridade de filhas-de-santo, devem ser citados alguns acontecimentos do terreiro de candomblé da nação Angola Mansu Bandu Kenke do Inkinançaba, localizado no bairro de Pirajá, bairro periférico da Cidade do Salvador. Quando a pesquisa de campo<sup>24</sup> foi feita — entre 1994 e 1999 —, a sacerdotisa fundadora da casa-de-santo, Sambadiamongo ou Edith Apolinária de Santana<sup>25</sup>, já se encontrava no mundo da verdade, o mundo espiritual do dizer de velhos afro-brasileiros. Mas, como reza a tradição, o seu orixá ou inquice, como se diz nas nações angoleiras, ainda regia e rege a casa. Trata-se de uma casa de *Samba*, a equivalência de Oxum para os nagô (PRANDI, 1997) . E como casa de orixá ou inquice feminino com o descendente mítico feminino, as mulheres continuaram a exercer maior autoridade que os homens, inclusive nas relações familiares. Fato explicado por

---

24 Ao invés de uma pesquisa de campo com todas as formalidades exigidas, o que se chama aqui de pesquisa de campo foram alguns anos de convivência dentro deste importante templo afro-brasileiro.

25 Sambadiamongo era o nome dado a Edith Apolinária de Santana por seu inquice, quando da feitura. Todos os iniciados possuem um nome mítico relacionado ao seu orixá, inquice ou vodum.

uma informante e companheira de uma Equede<sup>26</sup> da casa, esta última neta biológica da falecida *Ebome*<sup>27</sup> ou *Ialorixá*, com a seguinte frase: “Casa de Santa mulher, homem fica preguiçoso e as mulheres mandam”. Este candomblé guarda importante similitude com a história amadiana: tanto Flor como o templo são regidos por Oxum. Na casa de Flor — casa de Oxum, pois o orixá da cabeça do dono da casa é também o dono da casa de seu filho —, Vadinho era um grande preguiçoso. Inicialmente, Florípedes não mandava, era regida pelo marido com carícias e às vezes com violência. A partir da formação do triângulo amoroso, Flor passou a ser elemento preponderante, fato reconhecido inclusive por Vadinho:

Nem só comigo, nem só com ele, com nós dois minha Flor enganadeira. Ele também é teu marido, tem tanto direito quanto eu. Um bom sujeito esse teu segundo, cada vez mais gosto dele... Aliás, quando cheguei, te avisei que a gente ia se dar bem, os três... (AMADO, 1966, p. 483).

No mesmo candomblé, ouve-se um depoimento sobre o marido de uma filha-de-santo da Casa que teria desafiado o orixá de sua esposa. O consorte disse que o orixá e a esposa eram o mesmo, que ele possuía à noite. De acordo com o depoimento, o orixá castigou o homem, fazendo-o perder o emprego e o amor da companheira. A entidade transformou a filha em “sustentáculo da casa”, fazendo-a trabalhar como costureira para manter o amante e o marido, que passou a fazer os trabalhos domésticos, servindo à esposa e ao novo consorte.

---

26 As Equedes são membros do candomblé que não são possuídas pelo orixá, têm várias funções, desde vestir o santo até tocar tambores, apesar de não ser comum esta última função.

27 A palavra *Ebome* pode ser encontrada em algumas variações como *Ebame*, sempre significando Mãe-de-santo ou *Ialorixá*, palavra de origem iorubá mais conhecida popularmente.

Ainda segundo o depoimento, através de seu Erê, orixá criança, Oxóssi explicou à Ebame que havia sido chamado de mulher. O orixá caçador, senhor das matas, resolveu provar que ele era o homem da casa, enquanto o marido de sua filha passou a fazer o papel de empregada do novo casal, sem direito a nenhum favor amoroso. Este fato pode ser verificado no culto Xangô do Recife onde alguns orixás masculinos não admitem homens dando ordens e habitando a mesma casa de suas filhas (SEGATO, 2000) e, na ficção, verificado com Rosa de Oxalá (AMADO, 2000), mulher independente, sem homem que lhe colocasse rédeas. Contrariamente, ao que aconteceu com a personagem Dionísia de Oxóssi, subjugada pelo marido.

Depoimentos semelhantes são comuns em relação às mulheres filhas de orixás femininos. Algumas filhas-de-santo do *Mansu Bandu Kenke* do *Inkinançaba* e integrantes de uma casa de umbanda, também em Pirajá, alegam que, depois de iniciadas, a ira de seus orixás desfez seus casamentos por serem maltratadas pelos maridos. Outras iniciadas alegam uma reversão em seu favor nas relações de poder, quando os maridos não são iniciados. O mais interessante é que, no caso dos orixás femininos, com exceção da brava Iansã, as coisas acontecem numa transição branda, pois, geralmente após o retorno da reclusão iniciática, a situação já se encontra revertida como se sempre tivesse sido assim, uma reversão parecida com a rendição de Vadinho, anunciada desde o momento de sua volta:

Vai embora, doido, ele já está entrando na casa, vai fechar a porta.  
Por que hei de ir, me diga?  
Ele chega e vai te ver aqui, que é que eu vou dizer?  
Tola... Ele não me vê, só quem me vê és tu, minha flor de perdição...

Mas ele vai deitar na cama...  
Vadinho fez um gesto de lástima impotente:  
Não posso impedir, mas apertando um pouco cabe  
nós três...  
(AMADO, 1966, p. 390).

Para depois se consolidar através da já citada fala: “Somos teus dois maridos, tuas duas faces, teu sim, teu não. Para ser feliz precisas de nós dois” (AMADO, 1966, p. 484).

## Da alegoria do amor; da malandragem masculina

Através das similitudes com a história de Florípedes, entende-se o triângulo amoroso como um castigo a Vadinho, apesar de por ele mesmo proposto. Mas o mito “Oxum fica pobre por amor a Xangô” mostra a *Yalodê* fazendo-se subserviente ao orixá da justiça e perdendo todos os seus bens para sustentar o amado:

Oxum era conhecida como a amante ardorosa.

[...]

Oxum teve muitos amores,  
de quem ganhou presentes preciosíssimos.

[...]

Um dia chegou à aldeia um jovem tocador de tambor.

Era Xangô, um belo homem,  
que desde logo atraiu o desejo de Oxum.

[...]

Oxum foi se aproximando de Xangô,  
até que um dia ele a tomou numa calorosa relação sexual.

Mesmo assim Xangô não deixou de humilhar  
e desdenhar a linda jovem.

Tempos depois,

A fama e a fortuna de Xangô lhe fugiram das mãos  
e ele se viu empobrecido e esquecido,

[...]  
 Envergonhado ele fugiu dali.  
 [...]  
 Mas continuava o glutão de sempre,  
 a viver com conforto e prazeres.  
 Oxum seguiu sendo sua amante e o consolou,  
 sacrificando por ele tudo o que tinha.  
 De tudo dispôs Oxum para o conforto de Xangô.  
 [...]  
 De tudo desfez-se Oxum pelo amor de Xangô.  
 Ficou pobre por amor a Xangô.  
 Restou a Oxum apenas um vestido branco.  
 [...]  
 De tanto lavar a única peça que lhe restara,  
 a roupa branca tornou-se amarela.  
 Desde esse dia, Xangô amou Oxum.  
 (PRANDI, 2001, p. 336).

Com esse mito, o pensamento retorna à afirmativa do início do capítulo que são várias as Oxuns, de várias qualidades e não se sabe se há uma Oxum específica de Flor ou se a existência coletiva de Oxum contribuiu para a construção da personagem e dos acontecimentos em torno do ente ficcional. Esta afirmação pode ser repetida com base no fato de que o mesmo arquétipo que, com o mito da esterilidade, destoa da Flor submissa a Vadinho, amor e algoz, justifica o masoquismo da filha de Oxum, através da presente narrativa. Ou seja, se, com o mito da esterilidade, aparece uma Flor arredia, destoante da altiva Oxum, no mito “Oxum fica pobre por amor a Xangô”, o arquétipo multifacetado do orixá justifica as ações de submissão da personagem. São contradições decorrentes da existência de diferentes momentos das vidas das várias Oxuns.

Observa-se que as condutas de Vadinho e do orixá Xangô são parecidas no que tange a “conforto e prazeres”, diferindo apenas no amor que Vadinho já sentia por Flor desde o início, ao contrário do orixá da justiça, que foi levado a amar sua mulher.

Mas Vadinho não era de Xangô; com certeza, se este fosse o orixá do rapaz, outro destino o aguardaria. Poderia continuar o amante da noite, do jogo e das mulheres, mas certamente caberia a construção da personagem que não amasse tanto o álcool, elemento dos rituais de Exu, a ponto de levá-lo à morte. Evidente que comportamentos destoantes da vida boêmia para filhos desses ou de outros orixás justificariam heranças de características dos pais míticos. As particularidades dos orixás permanecem nas entrelinhas de vários comportamentos e ações de seres ficcionais e não-ficcionais.

As relações de poder entre os orixás masculinos e femininos da liturgia nagô nem sempre foram tão desfavoráveis às mulheres. O mito “Ogum conquista para os homens o poder das mulheres” conta que:

No começo do mundo,  
eram as mulheres que mandavam na Terra  
e eram elas que dominavam os homens.  
A mulher manejava o homem com o dedo mindi-  
nho.  
(PRANDI, 2001, p. 106).

Tudo coordenado por Iansã, até que um dia Ogum, sob a orientação de *Orunmilá*, conseguiu reverter a situação. A ação das mulheres no poder foi aterradora, humilhante e injusta. Parece que a liturgia nagô encontrou um meio para justificar a direção do mundo sob o domínio dos homens, interpelados somente pela Grande Mãe Ancestral. A própria *Iyá Mi Oxorangá* é um exemplo de abuso do poder, tal Dona Rozilda, e diferente de Dona Flor, filha de Oxum, uma das representações da Grande Mãe. A quituteira possuía características de um poder controlado, como o ideário católico das Santas: meigas, maniqueístas, virando a face para receber a segunda bofetada.

Apenas no leito, com Vadinho e, às vezes, com Teodoro, Flor esquecia a noção cristã de pecado.

Uma das preocupações aqui é selecionar mitos que corroborem de alguma forma, para a negação ou afirmação da representação dos orixás e da ancestralidade na obra analisada. Daí, confrontando o mito “Oxum fica pobre por amor a Xangô” com a submissão de Flor e posterior domínio sobre Vadinho, constata-se que o amor, responsável pela submissão do orixá e sua filha, fez com que o Filho de Exu e o orixá Xangô fossem sensibilizados por suas amadas. Este sentimento possuiu significativa parcela de responsabilidade na conquista dos desejos da *Yalodê* e de sua descendente mítica.

A percepção do amor, enquanto arma não invalida, para o caso de Flor, a inércia ou falta de intencionalidade para a luta. Deve ser reafirmado que as táticas e estratégias são do arquétipo Oxum, sem o conhecimento e independente do pedido de sua filha. Flor não usou de artimanhas para comover seu amado, apenas amou. A astúcia foi uma ação do arquétipo Oxum no romance DF, também no mito “Oxum fica pobre por amor a Xangô”. Afinal, a deusa dos rios recebeu de Olodumaré o amor, enquanto atribuição, característica e poder.

Nos dois mitos, Oxum é vencedora, como Flor ao conquistar seus dois maridos, através da alegoria do amor, escondida por detrás do leque da *Iyá*, deixando sobressair seus aspectos subservientes e masoquistas. No mito da esterilidade, o amor próprio e o amor à causa das mulheres é a alegoria: Oxum ator *sintagmático* transformou todos os orixás masculinos em atores *paradigmáticos* (RAFFESTIN, 1993), até Olodumaré, o deus supremo, foi cooptado. No mito “Oxum fica pobre por amor a Xangô”, Oxum com persistência conquista

seu amado, mesmo depois de ele ter consumido todos os bens dela. No referido mito em que Oxum é submissa, ela revela-se ator *sintagmático*, cooptando Xangô para seu território, através do amor, arma infalível da *Iyá*.

Voltando ao mote da divisão do trabalho, despertado pelo modo de vida de Xangô, no último mito citado, é possível compreender o quanto este assunto se encontra ligado ao sexo e à exploração da mulher. O negro Arigof, amigo de Vadinho e filho de Xangô, juntamente com todos os malandros de DF são exemplos de como a mulher pode ser fonte de renda. Arigof assume e entende a sua realeza de macho pelo fato de ser sustentado pelas amantes, opinião compartilhada com sua amásia Teresa, a qual se sentiu ofendida quando, numa maré de sorte, proporcionada pelo egum de Vadinho, o jogador, malandro e gigolô quis contribuir com as despesas de casa: um tipo de androginia pouco desejada pelas mulheres, mas praticada pela branca Teresa “arreitada por um negro” (DF), por isso chamada de Teresa Negritude:

Sentindo-se frustrada e ofendida, a geógrafa fez-lhe ver o absurdo e o ridículo da situação: a ela, Teresa Negritude, competia sustentar a casa e o negro macho, ela tinha seu orgulho, sua honra a defender. Um ou outro presente, ainda vá; [...] mas daí contribuir para o aluguel, ah! era um despropósito (AMADO, 1966, p. 488).

Os malandros em DF diferem dos coronéis de *Gabriela Cravo e Canela* (1989) que viviam a montar casas em ruas de canto ou em praças centrais para suas amantes. As concubinas dos cacauicultores às vezes mantinham jovens rapazes com o dinheiro dos grandes fazendeiros, como no exemplo de Glória a sustentar o professor Josué com o dinheiro do Coronel

Coriolano. Há a possibilidade de o autor ter-se inspirado em mandriões conhecidos nos tempos da Academia dos Rebeldes, nas noites da Velha Bahia, as quais declarou ter frequentado (apud RAILLARD, 1992). Afinal, a construção dos personagens do romance pode-se pautar em modelos da realidade, como nos explica o teórico Antônio Cândido em *Personagem do Romance* (1976).

Recorrendo à ancestralidade africana, Lévi-Strauss (1982, p. 362) diz que, na África, “[...] é necessário ser rico para obter muitas esposas (pois é costume comprar a noiva), mas onde, ao mesmo tempo, o aumento do número de esposas é um meio para aumento da riqueza, uma vez que o trabalho feminino tem valor econômico definido”. Deste modo, ocorre a transplantação e a ressignificação de um costume africano em personagens amadianos e em personagens da sociedade.

Em Ponta de Areia e em observações em candomblés baianos, pode-se notar a confiança no trabalho feminino e, também a dependência deste, com ou sem poligamia. É preciso esclarecer que este tipo de comportamento não é privilégio dos afro-brasileiros. Em *O Povo Brasileiro* de Darcy Ribeiro (1995), há relatos de europeus formadores de criatórios de gentes. Estes fiéis escudeiros da coroa portuguesa tinham a nobre e cristã função de fornicar com as índias para produzir vasta mão-de-obra. As várias consortes dos chefes de criatórios de gentes sustentavam o marido, o qual possuía a única função de procriar: tudo isto era facilitado pela hospitalidade indígena. O incesto não era proibido e até um pouco tolerado pelo clero, pois Portugal precisava de braços.

No que tange aos coronéis, fazem-se melhores as semelhanças com os senhores que subjugavam suas escravas, conforme descrito por Freyre em *Casa Grande e Senzala* (2001).

Tal prática era existente na zona do cacau amadiana ou com o mafioso Pelanchi, de DF. Em ambos os casos, o chicote era substituído pelo dinheiro para ludibriar e seduzir as flageladas pela pobreza.

Permanecendo na zona do cacau, Nacib do romance amadiano Gabriela Cravo e Canela (1989), traído de fato, mas não de direito (o árabe conseguiu provar a ilegalidade do casamento, para dizer que por isso o matrimônio nunca teria acontecido e assim não poderia ser corno), ampliou os negócios por causa das receitas da jovem cozinheira Gabriela, vinda do sertão. Os quitutes da sertaneja alimentavam a conta bancária do ilheense árabe e o sonho de comprar umas roças de cacau. Até o reto Teodoro teve que aceitar o dinheiro de Flor para fechar o negócio da casa própria.

## **Da Umbanda e da Pombagira**

Tais comportamentos em relação à divisão do trabalho em DF podem causar alguns dissabores, mas foi visto que há correspondências mitológicas e não-ficcionais. Contudo, certamente o maior estranhamento é em relação à coragem de Oxum para realizar ações, romper barreiras e transgredir conceitos sociais há muito estabelecidos. A imagem que se faz de Oxum, entre os menos esclarecidos, é a da mulher “[...] sensual, ingênua, dócil e infantil”, como informa Segato (2000, p. 21) sobre o Xangô do Recife. É bem verdade que esta imagem de docilidade, sensualidade e ingenuidade encontra-se também em Flor, fortalecendo a ideia da representação coletiva de Oxum, pois, esses conceitos maniqueístas fazem parte da constituição de Oxum no imaginário popular brasileiro.

O imaginário popular brasileiro tratou de diabolizar, com a orientação e o incentivo dos doutos do cristianismo, as características de Oxum referentes à liberdade sexual, transgressão e poder de elaborar intervenções. Prandi (2003, p. 7) diz que “[...] muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu efeminizado do Brasil, no outro polo do modelo, em que Exu reina como senhor do mal”.

Apesar de Darcy Ribeiro elogiar os cultos da umbanda dedicados a Iemanjá e relacionados com a passagem do ano e de qualificar a Rainha do Mar como única santa que “fode” (RIBEIRO, 1995) por receber várias oferendas destinadas à resolução da felicidade conjugal, a “[...] umbanda parece ter promovido, em torno da figura de Iemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual” (AUGRAS, 2000, p. 16), esvaziamento também realizado em torno de Oxum. O povo-de-santo do candomblé, vítima da ideologia cristã, passou a incorporar características da umbanda, embranquecendo o candomblé e substituindo a tradicional noção de tabu pela noção cristã de pecado, mais aceita na sociedade brasileira.

Peter Fry, conforme Augras (2000, p. 29), relata que uma mãe-de-santo umbandista incorporou Iemanjá na beira de uma praia carioca e a entidade “[...] começou a cantar com uma voz redonda e afinada e com trêmulo de cantora de ópera. A melodia era a Ave Maria de Gounod”. Isto pode ser facilmente explicado com a mesma justificativa para a existência dos Exus de umbanda: todos eles foram pessoas vivas no mundo contemporâneo (PRANDI, 2003). A Iemanjá da umbanda pode ter sido uma cristã recém-morta, um egum como Vadinho, só

que bastante cristianizado. Estes são conceitos muito próximos do Espiritismo (seguidores do codificador da doutrina, Alan Kardec), uma religião também influenciadora da formação da umbanda.

O mesmo movimento de cristianização que diabolizou Exu tratou de embranquecer Oxum, retirando seus atributos sexuais, por tratar-se de pecado diante de Deus. Somente Iansã ainda possui junto ao imaginário popular o poder de sedução e iniciativa própria. Rainha da sociedade secreta dos eguns, guerreira, feiticeira, Iansã mantém a fama de mulher aguerrida. É ela mãe conclamada por muitas mulheres na Bahia em momentos difíceis e de demanda, principalmente para ajudar no jugo de seus parceiros ou defender-se do jugo destes.

Os leitores poderiam esperar uma total concordância entre o conformismo de Flor e as características de Oxum. É que, no imaginário popular concernente ao período retratado da obra, já haviam sido inseridas as referências de Oxum a Santa Luzia e Nossa Senhora das Candeias (PRANDI, 1997), incorporando valores cristãos, já predominantes no candomblé, através do sincretismo com o catolicismo. A interpretação e o paralelo cristãos sincretizados também são válidos, pois o imaginário popular é fonte de inspiração amadiana, além de que o autor declarou que a umbanda seria a religião do futuro (RAILLARD, 1992, p. 87), devido a inconveniências do mundo moderno e ao fato de o candomblé não poder adaptar-se a elas, pois afinal algumas adaptações já seriam umbandizações.

Com a umbanda, nasceram entidades que já foram seres humanos brasileiros. Em consonância com o discurso cristão, estas entidades genuinamente brasileiras se denominaram

diabos ou suas senhoras Pombagiras, Padilhas etc. A maioria delas foi, em vida, prostituída ou mulheres sexualmente à frente de seu tempo, gozando de intensa vida amorosa, o que é imperdoável, segundo o cristianismo. Uma informante declarou que a Padilha dela “[...] em vida era uma professora, tinha conhecimentos, pessoa elegante. Embora prostituta sabia e sabe se portar como uma senhora, por isso ela só quer coisas brancas” (TRINDADE apud AUGRAS 2000, p.35). Além de um visível discurso de embranquecimento, regra para ascensão social do negro (FANON, 1983; PRANDI, 1997), a profissão da Padilha leva a crer tratar-se de uma mulher que gozava de certa liberdade sexual e não uma prostituta no sentido profissional da palavra. A pecha da prostituição certamente ocorreu em consequência da discriminação social sofrida. O mesmo aconteceria com Florípedes, caso seu duplo relacionamento fosse de conhecimento público.

Apesar da consciência dos poderes e atribuições da *Yalodê*, uma leitura à luz do significado da Pombagira e da Padilha, entidades mestiças como o povo brasileiro, como a noção amadiana de identidade, possui grande ressonância.

A entidade Pombagira, pertencente à Quimbanda, lado “esquerdo” ou maléfico da Umbanda — não obstante haver discordâncias quanto a este conceito —, possui características um pouco condizentes com a história da vida de Flor. Na época da viuvez, quando ainda estava fechada à alegria de viver, negando muitos pretendentes, a cozinheira encontrava-se cheia de desejos libidinosos, revelados nos sonhos. Durante os devaneios noturnos, a viúva mais parecia uma Pombagira, rodeada de homens a oferecer-se a todos, “[...] com seu canto de convite [...] com suas danças de frete, a rebolar as ancas, os

quadris e o busto em meneios lascivos de rameira, trazendo-os um a um, ao centro da roda com umbigadas, como a mais oferecida das mulheres-fáceis. Cínica, debochada, oferecida, tão oferecida puta de dar nojo” (AMADO, 1966, p. 240).

O conflito interno da viúva faz-na achar-se a mais leviana das mulheres e viver infeliz por desejar em segredo todos aqueles homens que a galanteavam. A representação da Pombagira se confirma com o oferecimento e a lascividade dos sonhos. O conflito interno e o sentimento de culpa são também características de Pombagiras, Padilhas e Exus da Umbanda divididos entre a vida e a pós-vida desregradas e o sentimento de culpa cristão.

A totalidade dos depoimentos conhecidos sobre as vidas das Pombagiras revela que “[...] o povo de Pombagira é formado por espíritos de mulheres que se entregaram à fornicção, seja em vida, seja depois da morte” (AUGRAS, 2000, p. 33). Por esta razão, a personagem Magnólia, vizinha de Flor, esposa de um policial, é uma representação de Pombagira ou Padilha, fazedora de favores sexuais à polícia soteropolitana e a inúmeros estudantes.

E Flor, mesmo discretamente, fornicou, traiu o marido, constituiu um gigolô que não se importava em dividi-la com outro e que chamava Teodoro de colega: “[...] somos os dois casados contigo, [...] Colegas de babaca, meu bem” (AMADO, 1966, p. 401). Numa leitura judaico-cristã e/ou umbandizada, portanto também afrodescendente, Oxum dá licença para vir a representação da Pombagira. Quem sabe se Vadinho não tivesse voltado do orun, o destino de Flor não seria oferecer-se a um e a outro para obter melhores favores sexuais do que com

Teodoro, seu antiquado marido, prostituindo-se tal e qual os Exus efeminizados?

Vadinho disse que voltou para salvar a honra de Flor, para impedi-la de ficar com um e com outro, até nesse sentido há a possibilidade de afirmação do arquétipo Pombagira, pois ela é a esposa de Exu, pai de Vadinho e o próprio morto Vadinho:

— Pensas que vim te desonrar e, no entanto, vim salvar a tua honra. Se eu não viesse, eu, teu marido, com legais direitos, diz, minha Flor, fala a verdade, não te enganes: que iria suceder se eu não viesse? Vim impedir que tomasse um amante e arrastasse teu nome e tua honra pela lama. (AMADO, 1966, p. 485).

Vadinho, já morto, transforma-se num típico Exu da umbanda ou umbandizado; para o Candomblé, um egum de Exu, melhor, o espírito que em vida foi filho de Exu. Ao re-esposar Flor, o morto teria transferido para ela o arquétipo da rainha das encruzilhadas, ao mesmo tempo em que salva a sua honra, matando o desejo de mulher mal-satisfeita. Flor não foi Pombagira por não se entregar aos pretendentes, mas acabou sendo por ter dois maridos e um deles Exu.

Há de se tomar cuidado para não se entender Oxum como mulher prostituída por ter uma relação com Exu quando ainda era esposa de Xangô. Não podemos julgar os orixás por acontecimentos isolados ou com a moral cristã. Flor pode ser julgada sob os dogmas do cristianismo, pois se encontra inserida em uma sociedade com estes conceitos, mas não Oxum, apesar de o Candomblé não ser uma reprodução de determinadas religiões africanas e, sim, uma nova interpretação destas com a ajuda do elemento católico, e, em alguns casos, o indígena brasileiro. Que fique claro que agora se aborda Oxum,

representação nagô, tradicional, e não conceitos cristianizados deste orixá, presentes no imaginário popular, na umbanda e em candomblés. Além do mais, o relacionamento de Oxum foi com um Exu de fato, uma entidade nagô com conceitos da moral nagô e, quando é feito o confronto de Flor com o Exu efeminizado, assume-se um olhar judaico-cristão, o qual constitui conceitos dos guias, entidades da Umbanda.

Não é finalidade confundir pessoa ficcional ou não-ficcional e “[...]seus erros com o orixá que a governa”, “[...] mostrando-o em uma de suas manifestações apenas, quando todos eles são extremamente complexos e polivalentes” (TAVARES, 1996, p. 51). Entretanto, neste trabalho, a proposta é apenas fazer alguns recortes comparando o enredo de DF com as mitologias africanas e afro-brasileiras. Assim, revela a viabilidade de uma crítica com base nessas mitologias, entendendo-as como linguagem e como representação na obra de arte.

Explicar os porquês de determinados acontecimentos e a constituição de cada orixá ou apenas de Oxum é uma proposta fascinante, mas impossível na presente escrita e certamente desnecessária, pois Dona Flor não é apenas a representação da Oxum nagô. A cozinheira é “[...] resultante de ter-se misturado sangue indígena ao negro e ao branco” (AMADO, 1966, 227), uma mestiça, por isso coube-nos a interpretação também à luz do imaginário popular e da Umbanda. O próprio Jorge Amado chega a citar o “Cão” para referir-se à batalha final para manutenção de Vadinho no aiê, tudo ocorrendo com os relógios marcando *meia-noite e meio-dia*, horários consagrados ao *diabo*, ao *cão*, entidade do cristianismo e conferido a Exu pelos deturpadores das religiões negras. Desta forma, espera-

se que algumas informações fragmentadas dos mitos não reforcem a discriminação à afro-brasilidade. Seria importante sempre ter em mente a citação de Nietzsche sobre o que é bom para um povo, pode ser ruim para outro. Agora, o mais relevante é concentrar-se nos mitos e lembrar Tavares (1996, p. 51) dizendo que a “[...] um leigo a quem se explicasse ritual cristão, poderia parecer que o cristianismo é uma religião de antropófagos que devora o corpo de um judeu num sacrifício litúrgico aos domingos”. Portanto, para o leigo ou para alguém que compreende o cristianismo como única verdade possível para toda a humanidade, os deuses e mitos aqui discutidos são e serão sempre o mal.

O aparecimento do arquétipo Pombagira não retirou nem inviabilizou o arquétipo Oxum. Se a Pombagira incorpora aspectos de Oxum tidos como pecaminosos, ela, Pombagira, ainda é, em parte, representação deste orixá de origem africana, mesmo possuindo aspectos da prostituição e das ações praticadas pelo espírito em vida. Estes espíritos, quando encarnados, geralmente foram filhos de Oxum, Iemanjá, Nanã ou Ewa, orixás da água, e as Padilhas filhas de Iansã. A mensageira em vida quase sempre foi filha do orixá para o qual exerce a função de mensageira quando morta. Assim, Flor, segundo a liturgia umbandista, poderá ser, depois de morta, uma Pombagira de seu orixá.

Há vastos depoimentos de casais de amantes transgressores dos conceitos morais cristãos, mortos muitas vezes por isso, continuando, após a morte, a saga iniciada em vida como guias da Umbanda. Sem falar dos casamentos realizados com espíritos, comum entre pactos feitos na umbanda e em candomblés umbandizados ou umbandoblé, segundo termo registrado por Prandi (2003). Dentro do

mundo ocidental contemporâneo, os mórmons realizam casamentos com espíritos desencarnados. Mas, diferentemente dos mórmons, a nova união de Flor com o já desencarnado Vadinho fora motivada apenas pelo desejo de estarem juntos, não para salvação das almas.

Outro aspecto que aproxima muito Flor à Pombagira é a relação com o trabalho. Esta entidade da umbanda trabalha sob as ordens dos maridos Exus, como Flor trabalhava para Vadinho e até ajudando Teodoro na compra da casa. Mas, ao mesmo tempo em que recebe ordens dos maridos Exus, algumas constituem relacionamentos amorosos poliândricos com a ciência dos parceiros, tal Vadinho aconselhando e dando justificativa para o triângulo amoroso:

— A nossa noite é agora. Depois, meu bem, é a vez de meu colega, o outro teu marido.[...]

— Com ele nunca mais... Como ia poder? Nunca mais Vadinho. Agora só dois, tu não vê logo?[...]

— Meu bem não diga isso [...]

— Vadinho!

— O que é meu bem?

— Você não se importa que eu te ponha chifres com Teodoro?

— Chifre? — passou a mão na testa lívida.

— Não, não dá para nascer chifres. Eu e ele estamos empatados, meu bem, os dois temos direito, ambos casamos no padre e no juiz, não foi? Só que ele te gasta pouco, é tolo. Nosso amor, meu bem, pode ser perjuro se quiseres, para ser ainda mais picante, mas é legal, e também o dele, com certidões e testemunhas, não é mesmo? Assim, se somos ambos teus maridos e com iguais direitos, quem engana a quem? Só tu, Flor, enganas aos dois, porque a ti, tu não te enganas mais (AMADO, 1966, p. 483-484).

Além disso, ocorre ainda a falta de filhos, pois não é conhecido depoimento, no qual Padilhas e Pombagiras

possuam ou tenham em vida possuído filhos ou pelo menos evita-se tal discussão.

Toda essa comparação de Flor com a Pombagira pode levar à atrapalhação. Contudo, “[...] pode-se pensar cada orixá como um arquétipo que informa e fornece padrões de temperamento e comportamento” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 112) ao filho. Porém, continuam os autores, deve-se saber que as pessoas que são filhas de orixá recebem influências de outras entidades secundárias, o *juntó*, segundo orixá (PRANDI, 1997).

É comum ouvir das pessoas-de-santo que todos, crentes ou não, recebem influências de vários orixás, predominando o dono da cabeça e, em menor grau, os Exus que acompanham os orixás. Daí, então, outra justificativa para Dona Flor ter na sua construção a representação do arquétipo Pombagira. Qualquer ser humano ficcional ou não-ficcional pode ser influenciado ora por um orixá ou guia, ora por outro. Na obra não há referência a outro orixá de Flor, o que deixa apenas a opção secundária de buscar na Pombagira justificativas para o comportamento da personagem, visto que na Bahia todo orixá possui seus Exus e o mensageiro da Oxum de Flor poderia ser a Pombagira.

Assim, conclui-se que a engenharia da construção de Flor e dos acontecimentos em torno dela possui alicerce na ancestralidade e principalmente na mitologia afro-brasileira. Seja através do motivo gravidez, da submissão ou insubmissão de Flor, da tentativa de romper padrões sociais, o arquétipo Oxum sempre esteve presente.

Até quando o arquétipo Pombagira aparece, foi necessária uma análise mais profunda de características da

ancestralidade africana, no Brasil absorvidas pela Pombagira. Portanto, não há dúvida de que Flor foi construída à luz de seu orixá, respeitando o pensamento coletivo sobre Oxum e, secundariamente, a existência do Exu efeminizado.

Definitivamente, Dona Flor só poderia ser filha de Oxum; caso ocorresse o contrário, não haveria justificativa para uma série acontecimentos. A infertilidade de Flor e sua vocação natural para mãe, aceitando criar os filhos alheios, acha correspondente em Oxum. Sua faceirice e seu amor descabido, seu desejo ardente e, ao mesmo tempo, sua aparente frigidez são, com certeza, características de filhas deste orixá. Desta forma, haveria uma dissonância caso o autor designasse outra entidade como mãe da cozinheira Flor.



## UM EXU VADINHO

Exu, Bará ou Elegbará é um santo ou orixá que os afro-baianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Tenho ouvido mesmo de negros africanos que todos os santos podem se servir de Exu para mandar tentar ou perseguir a uma pessoa. Em uma alteração qualquer de negros, em que quase sempre levantam uma celeuma enorme pelo motivo mais fútil, não é raro entre nós ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano olha Exu! Precisamente como diriam velhas beatas: Olha a tentação do demônio! No entanto, sou levado a crer que esta identificação é apenas o produto de uma influência do ensino católico. (RODRIGUES, 1935 apud PRANDI, 2003, p. 8).

Vadinho, filho de Exu ou o próprio Exu? Os dois, de acordo com liturgias afro-brasileiras. Neste capítulo, são utilizados conceitos umbandistas para provar a existência do Exu Vadinho. Ao mesmo tempo, os conceitos tradicionais, explicados por Santos (1986) e Luz (2000), continuarão como operadores do discurso.

Sendo um Exu umbandista, Vadinho também é um egun, um espírito de morto, um ancestral masculino e, como tal, preserva características próprias, conservando sua relação com os conceitos mais tradicionais da afro-descendência. Alguns feitos e ações do Exu Vadinho são imediatamente conectados com atribuições de egum e do Exu tradicional, afinal este também possui marcas na entidade brasileira.

Sem perder de vista o caráter festivo de Exu, é lançado um olhar para as circunstâncias da morte do malandro, quando são vistos alguns correspondentes religiosos e ancestrais. Todo

este trabalho tem a intenção de comprovar o quanto Vadinho é Exu, o quanto as características deste orixá norteiam a construção deste personagem e de sua história.

## **Situando Exu: Vadinho, uma Entidade**

Para entender Vadinho como Exu e não apenas filho dele, faz-se necessário penetrar em alguns conceitos da Umbanda e do Candomblé. No capítulo anterior, foi reproduzido um depoimento sobre uma Iemanjá que cantava uma Ave Maria na beira de uma praia carioca (FRY apud AUGRAS, 2000, p. 29), e explicando-se disse poder tratar-se de um espírito desencarnado ou um egum, assumindo desígnios da Rainha do Mar. O egum de Iemanjá teria evoluído e passou a trabalhar como Iemanjá por pleno merecimento, como acontece aos Exus da Umbanda que, em vida, foram malfeitores. Estes discursos de evolução do espírito e assunção de atribuições das entidades míticas nagô são características da Umbanda, sendo muito comuns entre as pessoas desta religião.

Por várias vezes foram ouvidos depoimentos em uma casa de Umbanda de Salvador, no bairro de Pirajá, sobre a evolução espiritual da Padilha Alice Sete Rosas, um Exu da Casa<sup>28</sup>. A própria entidade dizia que, por seus bons préstimos, era já quase merecedora das atribuições de Iansã, orixá ao qual estava diretamente subordinada. As declarações da entidade eram completadas com a certeza de que, na próxima encarnação, viria dando o ilá ou brado de Iansã, a deusa dos raios e uma das mulheres de Xangô.

---

28 Resultados obtidos entre 1993 e 1994. Se, a partir da voz de Prandi, pode-se falar de candomblés umbandizados, esta casa de umbanda é uma umbanda candomblecizada.

Essas observações se conectam com a afirmativa de que a “[...] umbanda é uma religião de espíritos humanos que um dia viveram na Terra, os guias. Embora se reverenciem os orixás, são os guias que fazem o trabalho mágico, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações” (PRANDI, 2003, p. 10) dos rituais e pela realização de desejos dos fiéis, atividade realizada por Vadinho após voltar do mundo dos mortos.

Tal e qual as Padilhas e Pombagiras, os Exus masculinos da Umbanda, como dito anteriormente, tiveram existência humana, “[...] diabo que foi de carne e osso, espírito guia. [...] exus [...] foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal” (PRANDI, 2003, p. 10). Ainda então, doce-amargos gigolôs como Vadinho, eis um Exu de Umbanda e de candomblés umbandizados. É um conceito destoante do candomblé tradicional que vê Exu como um orixá e não um espírito de morto. O primeiro marido de Flor é um misto de conceitos embranquecidos e conceitos nagô, um Exu amadiano calcado no imaginário coletivo, na miscigenação. Como o povo brasileiro, também este tipo de Exu é um mestiço. Para Freyre (2001) e Jorge Amado, esta mistura forma a identidade brasileira.

Faz-se importante lembrar que o próprio candomblé não é uma religião africana cristalizada e transferida para o Brasil. Trata-se de uma religião brasileira, baiana, formada pelo sincretismo entre religiões africanas, o catolicismo e, em alguns casos, com penetração de entidades indígenas, os caboclos. As referências de Exu ao diabo não são privilégios de

umbandistas, datam de bem antes da formação do candomblé e da Umbanda.

Comparar Vadinho aos Exus umbandistas não é desconhecer o lugar de fala de Jorge Amado, jovem frequentador de candomblés (RAILLARD, 1992) e Obá, Ministro de Xangô, do tradicional Ilê Axé Opo Afonjá. É de conhecimento geral que o morto Vadinho é qualificado na obra como um Babá de Exu, espírito que em vida foi filho de Exu, mas que, após a morte, age como seu pai espiritual, uma entidade com atribuições de Exu, um típico Exu de Umbanda e de candomblés menos tradicionais ou umbandizados. Portanto, a comunicação com conceitos da Umbanda não quer afirmar ser esta a seara amadiana, autor que mostra as várias faces de Exu representadas em Vadinho, desde os conceitos nagô tradicionais até a diabolização presente em candomblés, no imaginário e principalmente na Umbanda. Assim, o discurso umbandista entra aqui como uma contribuição, uma leitura do endiabrado Vadinho.

Necessário revelar a responsabilidade do caráter maléfico e maniqueísta do arquétipo Exu ao olhar civilizador, à sua mistura com o cristianismo, ao proposital movimento de associação com o diabo, divindade cristã. Sim, necessário, por ser revelação da verdade, pois o negro e a cor negra têm sido, historicamente, associados ao mal e ao diabo, forçando o próprio negro a criar mecanismos de embranquecimento como forma de adquirir uma posição social menos desconfortável (FANON, 1983). A Umbanda é um exemplo de branqueamento, exacerbando a diabolização de Exu e muitas vezes assumindo a diabolização como forma de garantia de êxito nos trabalhos mágicos, concepção da *Quimbanda*, linha

“negra” da Umbanda. Bastante próxima de conceitos católicos e kardecistas, respectivamente, a exemplo do sincretismo e da ideia de evolução do espírito, a Umbanda possui ainda o lado “branco”, lado do bem e das coisas boas. Vadinho, mesmo com características umbandizadas, conserva o caráter não maniqueísta de Exu.

O Exu-Vadinho e todos os Exus-egum possuem características e desígnios do Exu orixá nagô e do cristianismo, pois, como invenção brasileira, também é miscigenado. Mesmo umbandizado e deturpado, o Exu revela-se a mais negra das entidades umbandistas, mas que fique claro, negra no sentido de maior proximidade do arquétipo nagô, não “negra” no sentido umbandista, que é sinônimo de mal, ao contrário de bem e “branco”. A palavra “negro” é utilizada enquanto desconstrutora de todo este maniqueísmo judaico-cristão de bem *versus* mal. O Exu da Umbanda conserva muitas características do conceito primordial, como Vadinho, demonstrando capacidade de transitar entre os dois mundos paralelos: o orun, mundo espiritual, e o aiê, mundo material.

O orixá dono do pênis, patrono da sexualidade, responsável por encontrar um lugar adequado para a genitália feminina, dificilmente seria aceito pelo cristianismo, com suas religiões que preferem depreciar a vida plena ao invés de viver a felicidade. As características da sexualidade do Exu nagô foram conservadas no Exu do candomblé, no Exu umbandista e transferidas aos filhos de Exu em Jorge Amado: Pedro Archanjo, pródigo fazedor de filhos do romance Tenda dos Milagres, Quincas, da obra A morte e a morte de Quincas Berro D'Água (1996), juntam-se a Vadinho, depravados

e mulherengos, chocando e encantando personagens da sociedade ficcional e não-ficcional.

As doutrinas cristãs, até hoje, ou principalmente hoje, com o propagar através da mídia e a tentativa da globalização em favor de uma hegemonia cristã, têm-se preocupado excessivamente em depreciar o outro, em excluir o outro de toda a expressão do bem, dividindo o mundo com sua visão maniqueísta: bem *versus* mal. O eu-cristão intolerante será sempre o bem e o outro ou outro cabo, no dizer de Derrida (1995), será o mal. Dona Rozilda, mãe de Dona Flor, é um exemplo do eu-cristão intolerante. A personagem não consegue enxergar seu amargor e descontentamento com a felicidade do *outro* como uma expressão do mal. Contudo, a felicidade e o modo de vida de seu genro para ela são expressões inequívocas do demônio.

Na sociedade brasileira e consequentemente no romance amadiano, Exu, mesmo no candomblé, recebeu características diabólicas, efeito do cristianismo, “[...] doutrina [que] realiza uma dupla sujeição” (FOUCAULT, 2002, p. 43) daqueles que verbalizam o discurso ao próprio conteúdo verbalizado e deste conteúdo ao grupo que o representa (FOUCAULT, 2002, p. 43). A sujeição fez-se tão grande a ponto de até na África contemporânea a diabolização de Exu ser algo existente, semente plantada pelos missionários nos séculos XVIII e XIX em suas viagens pelo continente africano. Sacerdotes de Cristo compararam Exu a Príapo, por seu descomunal falo, representado em suas estátuas, e ao diabo, entidade judaico-cristã, por ser um “[...] orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente” (PRANDI, 2003, p. 1) como seu filho ficcional amadiano, Vadinho. Os missionários e viajantes

cristãos dos séculos XVIII e XIX insistiam em afirmar ser Exu uma entidade “[...] sexualizada e demoníaca” (PRANDI, 2003, p. 1). Provavelmente, queriam afirmar demoníaca por ser sexualizada.

Também em alguns candomblés é comum ouvir de velhos sacerdotes e sacerdotisas que se vai dar comida ao diabo para não deixar que ele incomode, para afastá-lo. Afirmações deste gênero constituem “[...] uma flagrante contradição com a função de Exu, guardião e garantia única do bom andamento de toda atividade” sagrada iorubá (SANTOS, 1986, p. 198), contradições propagadas desde os primórdios do candomblé, no qual até hoje há o sincretismo com o diabo (PRANDI, 1997; AUGRAS, 1983a). Na obra amadiana, Vadinho possui características do Exu diabolizado e do Exu nagô, pois o próprio Exu-diabo conserva características do arquétipo nagô. Assim, o narrador transporta ou demonstra a realidade na literatura, afinal toda literatura é realista, na medida em que demonstra a realidade (BARTHES, 1996). As diabolizações são visões de Exu contidas no imaginário popular, entendimentos de *Exu* inseridos no coletivo da sociedade brasileira, independente de credo ou religião individual.

Paralelamente às comparações de Vadinho com Exu, realiza-se o adentramento no conceito nagô tradicional deste orixá, intercalando com o Exu diabolizado, seja candomblecista ou umbandista. Os Exus umbandizados são Exus-cristãos: tal afirmativa é justificada com base em investigações de campo e em escritos já divulgados por antropólogos, os quais comprovam a preexistência humana destas entidades. Se há Exus umbandistas que foram brasileiros e são brasileiros dominados pelo discurso cristão, mesmo sem o devido

respeito à doutrina cristã, o que lhes resultou no título e nas funções de diabo, após a morte, estes Exus, que um dia foram matéria, são cristãos como Vadinho, um cristão relapso, um pecador, alguém que questionava e questiona o impedimento da felicidade pelos dogmas da Igreja Católica e suas dissidentes protestantes.

O discurso dessas entidades, que, um dia, quase sempre em tempos não tão distantes, foram de carne e osso, serve como uma espécie de interpelação das religiões cristãs. Ainda assim, há o respeito ou ironia nas falas de fiéis e de Exus que declaram suas marcas cristãs; estes últimos às vezes referindo-se ao deus judaico-cristão como “o pai de vocês”, “aquele homem, o lá de cima”. Como Vadinho a sexualizar o anjo e a Santa em uma conversa com Dom Clemente:

— Que Deus me perdoe, padre... Mas não parece que o anjo está fretando a santa?

[...]

— Desculpe, Dom Clemente, mas é que esse anjo tem uma cara manjada de gigolô... Nem parece anjo... Espie o olho dele... olho de frete... (AMADO, 1966, p. 56).

As palavras de Vadinho parecem uma espécie de fascismo da língua, uma obrigação de dizer que se encontra arrependido do pecado, apesar de pecar. Um “Deus me perdoe” que pode ser transformado em reminiscências de Boca do Inferno. A língua “[...] como desempenho de toda linguagem” (BARTHES, 1996, p. 14), manifesta seu poder de persuasão, seu fascismo, não impedindo o pronunciamento, não impedindo Vadinho ou os Exus umbandizados de desconstruírem o cristianismo, mas obrigando-os a reconhecer a doutrina cristã. Tal reconhecimento do cristianismo se processa com Vadinho

clamando por perdão a Deus, como os Exus umbandizados respeitando os Santos Católicos, sincretizados com os orixás aos quais estão ligados, ou desejando evoluir à maneira kardecista. Esta miscigenação religiosa e cultural caracteriza a sociedade brasileira, o enredo de Dona Flor e Seus Dois Maridos e, principalmente, a morte de Vadinho. O gigolô transformou-se em um Exu à maneira umbandista ou um egum de Exu, na definição mais tradicional do candomblé, um espírito que em vida foi filho de Exu e que, mesmo depois da morte, conserva suas características de ara-aiê, corpo do mundo dos vivos: continua frequentando cassinos, louco por farras, mulheres, em especial por Dona Flor.

O diálogo com Dom Clemente, quando o gigolô era um ara-aiê, consolida o entendimento de ser o cristianismo uma característica do Exu Vadinho, entidade na qual se transformou após a sua morte de acordo com a liturgia umbandista. Com isto, não se afirma que Jorge Amado é preconceituoso, vendo Exu à maneira cristã, embranquecida, colocando máscaras brancas em peles negras (FANON, 1983), escondendo a negritude da entidade. O que há é a demonstração da realidade, a assunção da miscigenação cultural com todos os aspectos. O que ocorre com o aparecimento de características cristãs no Exu amadiano de Dona Flor e Seus Dois Maridos é a tentativa do paralelismo entre a linguagem e a realidade do imaginário popular; algo que caracteriza a literatura (BARTHES, 1996) e que, por sua vez, é impossível. Afinal, como já foi reproduzido de Barthes, a literatura apenas demonstra a realidade. Este paralelismo ou esta demonstração, relacionados a Exu, consiste em levar para as páginas da literatura as versões desta divindade, melhor, levar o Exu do imaginário popular e do tradicionalismo nagô:

atraente, tentador, transgressor, fiel, bem-feitor, diabólico, fôlego de vida, sinônimo de liberdade, de questionamento e de ofensa à moral da tristeza.

Não demonstrar isso seria fugir à proposta de uma literatura alicerçada no real. A própria Dona Rozilda, sogra e desafeto de Vadinho, o chamou de demônio quando Dom Clemente o qualificava de anjo transviado na missa de sétimo dia do boêmio. Como voz maior da moralidade e da repressão cristã na obra em questão, uma espécie de sacerdote do ideal ascético (NIETZSCHE, 1999), o discurso de dona Rozilda reforça a diabolização de seu genro. Algo transviado está fora do caminho, desviado como o anjo Lúcifer em relação a Deus:

— Mesmo os anjos transviados têm seu assento ao lado de Deus, em sua glória.  
— Anjo... T'esconjuro... Era um demônio do inferno... — rosou dona Rozilda. (AMADO, 1966, p. 57).

## **O Carnaval, a morte, o travestir-se e a mandioca símbolo fálico**

Continuando a pensar na morte de Vadinho e no arquétipo Exu, deve-se recordar o dia da passagem do personagem ao orun: um Domingo de Carnaval pela manhã, mais um signo

das diabruras do boêmio. Em vários depoimentos de idosos<sup>29</sup>, todos com mais de setenta anos, portanto aptos a terem sido contemporâneos da época que inspira a construção do tempo ficcional do referido romance, foi encontrada a definição do Carnaval como sendo festa da carne, do diabo, das luxúrias e do pecado. Definição, exceto a referência ao diabo, concernente com o dicionário de Ferreira (1986, p.354), o qual assim define o Carnaval “[...]festejos populares e em manifestações sincréticas oriundas de ritos e costumes pagãos como as festas dionisiacas, as saturnais, as lupercais e se caracterizavam pela alegria desabrida, pela liberdade de atitudes críticas e eróticas.”

Aliado ao discurso do Carnaval diabólico, repetido por alguns velhos pais e mães-de-santo e jovens filhos e filhas-de-santo, o domingo é dia de todos os santos, dia consagrado a todos os orixás em versões do calendário afro-baiano, inclusive a Exu. Portanto, Vadinho morre em um dia destinado também a seu orixá e é enterrado numa segunda-feira, dia dedicado a Exu por ser o primeiro dia útil da semana, dia de trabalho.

Outro fato que une o Carnaval ao arquétipo cristianizado de Exu, pelo menos em candomblés e Umbandas da Cidade do Salvador e Recôncavo baiano, é a preocupação em fazer oferendas ao “Dono da Rua”, Exu, antes da folia, para livrar-se dos inimigos ocultos e para tudo ocorrer em paz. Nesta

---

29 Acostumei-me a ouvir desde muito criança depoimentos sobre o caráter diabólico do Carnaval. Com certeza a maior informante, digo, orientadora sobre os perigos espirituais do Carnaval foi a senhora Vélia Pita de Oliveira (22-12-1921 a 06-10-1996), minha avó materna. A importância do depoimento de minha saudosa vó Vélia é fundamentada em seu histórico religioso; medium, filha das águas e do Caboclo Boiadeiro, filha biológica de uma “zeladora” e praticante das Sessões de Mesa Branca. Dona Vélia, inicialmente católica, chegou a frequentar igrejas missionárias, levando-me para os cultos, aos quais nunca aderi. Já pelos idos de 1990 chegou a me revelar a religião de sua mãe, Dona Isaura Chaves Pita, membro da Sessão do Caboclo Tupinambá, entidade que recebia. O motivo para tão tardia revelação da religião de sua mãe para um neto próximo, com o qual conversava quase todos os dias, abre espaço para uma nova discussão com certeza geradora de um outro trabalho.

inquietação do povo-de-santo, os depoimentos exibem o cuidado equivocado de acalmar Exu, pois o Carnaval, sendo a festa do diabo, seria também festa de Elegbará, festa de Vadinho, seu filho. Junto com o desejo de acalmar o Exu-diabo-cristão, vem a leitura de um pedido de amparo, vontade concernente com a tradição iorubana, onde todas as casas possuem ou possuíam um Exu protetor.

É muito comum, na Bahia, vários blocos carnavalescos abrirem seus trabalhos para os dias do Carnaval com o Padê de Exu<sup>30</sup>. As farofas rituais, os *acaças*<sup>31</sup> são oferecidos ao Senhor dos Caminhos para que leve a todos os orixás os pedidos de paz e sucesso. Coincidentemente, o Carnaval, que marcou a passagem de Vadinho para o orun, mundo dos mortos, e seu consequente nascimento enquanto Exu, foi aberto com a presença do boêmio no dia anterior à sua morte: Sábado de Carnaval. A abertura oficial da folia deu-se “[...] no Bar triunfo na Praça da Municipal” (AMADO, 1966, p. 22) — palco de grandes acontecimentos da Velha Salvador não-ficcional (ARAÚJO, 1999) — ao meio dia, hora consagrada a Exu, pois para alguns baianos é a hora do diabo; na Bahia, para alguns adeptos de religiões afro, hora de Exu, equivocadamente comparado ao diabo. Sendo assim, muitos rituais a Exu são feitos ao meio-dia, meia-noite ou às 18:00 horas. Os poderes destas “horas grandes” são contados em músicas dedicadas ao Exu-diabo:

---

30 Lody (1992, p. 81), em Tem dendê, Tem Axé explica que o Padê “[...] é o grande encontro [...] encontrar com, reunião, vir junto” e Exu é o grande articulador do encontro promovido pelos homens, ao acioná-lo “[...] pelos cânticos, danças, orikis, saudações e principalmente pela comida. Entre as comidas a farofa “caracteriza o fundamento”, o padê (LODY, 1992, p. 82).

31 Massa feita de milho branco e enrolada em palha de bananeira à maneira de um abará.

O sino da igrejinha faz delém dem dom (bis)  
Deu meia-noite o galo já cantou  
A Pombagira [alternam os nomes dos Exus] é  
dona da gira  
Fazendo gira que Ogum mandou [alternam-  
se os nomes dos orixás]...<sup>32</sup>

Por outro lado, é proibida a exposição pública de pessoas em processo ritualístico, durante as “horas grandes”. Aconselha-se estar em completa clausura, dentro do Terreiro. No caso de obrigações que permitam a estadia fora do templo, é recomendado estar em casa durante as “horas grandes” e, em último caso, estando na rua, é dever evitar ambientes como bares e congêneres e estar a céu aberto, guardando-se alguns minutos antes e depois destes horários em lugares cobertos para depois seguir em frente.

Embora em menor frequência, devido à interferência evangélica, é comum ouvir em lares da Bahia recomendações de mães aflitas, dizendo que não saiam ao meio-dia, meia-noite e às dezoito horas em ponto (no dizer popular seis horas da noite), horas perigosas, horas do cão. Com exceção da meia-noite, as demais horas perigosas são dedicadas à execução radiofônica da Ave Maria e do Hino ao Senhor do Bonfim, como forma de reflexão e pedido de amparo, costume já abalado pela intolerância evangélica, dona de muitos meios de comunicação de massa. Meio-dia também é hora preferida para fazer oferendas a Exu em umbandas e candomblés, consolidando a visão diabolizante da entidade.

Pode parecer muito destoante que um filho de Exu morra em pleno Carnaval, festa da alegria e aberta às 12 horas. em ponto, hora mística de descomunal poder e ligada a seu

---

32 Música de Exu cantada em umbandas e em candomblés menos tradicionais da Bahia.

pai. Além disso, o Carnaval é uma festa muito parecida com o Exu, orixá Nagô, por ser um exemplo de dinamismo, alegria, em que ocorre a des-hierarquização, característica desta festa (FERRARA, 1990), e quando as pessoas trabalham, dando alegria aos outros, onde várias linguagens se comunicam lembrando que Exu está “[...] profundamente relacionado com a boca em sua função de Enúgbarijo” boca coletiva (SANTOS, 1986, p. 211).

Mais estranha é a causa da morte de Vadinho: cachaça, ingrediente presente nos mais populares rituais de Exu. O que teria acontecido para um elemento consagrado a Exu ser tão nocivo ao seu filho? Fica mais surpreendente quando se toma conhecimento de que todo filho de determinado orixá é descendente mítico deste orixá (SANTOS, 1986) e que, “[...] de acordo com as crenças populares, os seres humanos a eles [os orixás] consagrados herdaram” (LEPINE, 2000, p. 141) suas características, sendo normal que Vadinho fosse fascinado por bebidas alcoólicas, por sexo — Exu é o patrono da sexualidade (SANTOS, 1986) — e que possuísse alegria elegbariana<sup>33</sup>.

Mas como explicar a morte de Vadinho em plena alegria, fazendo gestos obscenos, “[...] sob sua anágua branca e engomada, enorme raiz de mandioca e, a cada passo, suspendia as saias e exibia o troféu descomunal e pornográfico, fazendo as mulheres esconderem nas mãos o rosto”? (AMADO, 1966, p. 23) Sobre este costume maragojipano e afrodescendente, haverá discussão mais adiante.

O narrador não oferece uma explicação mítica, apenas diz que o jovem morreu por causa do excesso de álcool. A

---

<sup>33</sup> Elegbará é outro título de Exu, Senhor do Poder, um fiel companheiro de Ogum (SANTOS, 1986, p. 134).

preocupação com a representação dos orixás e da ancestralidade em DF induz à busca de pistas na obra para esclarecer tais acontecimentos.

Agora aos porquês!

É comum ouvir do povo-de-santo explicações sobre obrigação de estar em dias com o orixá para que as oferendas sejam “[...] retribuídas na forma de saúde, vigor, prosperidade” (LEPINE, 2000, p.144), num completo bem-estar. Estar em dia com o orixá significa cumprir todos os rituais, oferecer todas as oferendas indicadas, respeitar todos os tabus.

A respeito da relação de Vadinho com o seu orixá, foi informado que ele era filho de Exu e iniciado no candomblé, pois era filho-pequeno do Mestre Didi, personagem ficcional. Mesmo que em grau menor, Vadinho era iniciado, possuía um pai-pequeno, espécie de padrinho; auxiliar e substituto do pai ou mãe-de-santo nos rituais da iniciação e posteriormente, em outras atividades rituais relacionadas com o filho-de-santo.

Tratando-se de um iniciado, o romance carece de maiores explicações sobre atos iniciáticos de Vadinho e suas obrigações para com seu eledá, seu criador espiritual. Tudo indica que, apesar de iniciado, Vadinho não cumpria as obrigações com seu pai, reduzindo seu compromisso ao caruru anual dos Ibejis, obrigação levada adiante por Flor, mesmo após a morte do marido.

Com certeza, o não cumprimento das obrigações rituais seria uma justificativa para punições de seu orixá (RODRIGUES; CAROSO, 1999), levando-o à morte prematura, algo terrível para o nagô tradicional (LUZ, 2000). Mas Exu não parecia estar aborrecido com seu filho a ponto de tamanho

castigo, levar o boêmio antecipadamente para o orun. Entretanto, com o alicerce em explicações míticas, é chegado ao que o povo-de-santo chama de quizila ou proibições do Santo, de forma que alguns alimentos próprios do orixá podem ser proibidos aos filhos, e a quizila de Vadinho poderia ser a cachaça, degradadora de qualquer organismo no plano físico. Em candomblés da Bahia, há quizilas genéricas para todos os componentes de uma mesma casa, irmanados miticamente. Em 1995, no Mansu Bandu Kenke do Inquinançaba, o descumprimento de uma quizila por um membro de casa, levou todos a terem distúrbios intestinais. Não cabe julgar a fé ou o efeito psicológico destas proibições: o acontecimento presenciado e ora relatado serve aqui para justificar que, caso a cachaça fosse quizila de Vadinho, ela degradaria o filho de Exu, mesmo a cachaça sendo elemento ritual de seu pai espiritual.

No capítulo anterior, discutiu-se a possibilidade de tudo ter sido arquitetado pelo arquétipo Oxum como uma espécie de compensação pelos abusos desferidos à sua filha. Não que Oxum tenha arquitetado a morte de Vadinho, mas previsto, antecipadamente, uma possibilidade de interpretação bastante válida. Apesar de Vadinho ter morrido em “berço esplêndido”, na rua, espaço de seu pai, assim como Pedro Archanjo de Tenda dos Milagres (2000), também filho de Exu, não há como esquecer que o malandro morreu travestido, vestido de mulher com os amigos aproveitando o Carnaval mas, ao mesmo tempo, desprovido das características do vestir masculino.

A indumentária de Vadinho rememora o ritual praticado no Festival Gelede, quando os homens nagô pedem clemência às mães ancestrais para que tudo ocorra bem para as plantações e a vida (SANTOS, 1986; PRANDI, 2003). Vestir-se de

mulher conota o desfazimento de características masculinas. Atualmente, no Carnaval baiano, homens se travestem, abrigados em blocos carnavalescos como As Muquiranas, As Sapatonas e outros. O travestir-se de Vadinho é mais uma pista da redenção masculina e força afirmativa do arquétipo Oxum, sendo isto confirmado mais tarde com a volta do defunto e a proposição do triângulo amoroso.

São várias conexões com a liturgia nagô e as religiões afrodescendentes num livro que se diz apenas “uma história moral e de amor”. Segundo Barthes (1996), há muitos saberes assumidos pela literatura. Este é o caso de Jorge Amado. Nas mãos do leitor, são colocadas enciclopédias com saberes expostos e escondidos nas entrelinhas. Afinal, como diz Barthes (1996) literatura faz girar os saberes e ela é verdadeiramente enciclopédia (*ibidem*).

Mantendo o foco na cena em que Vadinho exhibe a raiz de mandioca amarrada por debaixo da anágua durante as danças carnavalescas, o doutor Cid Seixas<sup>34</sup> contou, ter presenciado, quando criança, este mesmo comportamento em Maragogipe. Na cidade do Recôncavo baiano, rica em população afrodescendente, homens faziam o mesmo que Vadinho, exibindo raiz de mandioca amarrada por debaixo de saias, em brincadeiras eróticas, virando motivo de riso, molequeira.

Na África, segundo Verger (1998, p.79), entre os Fon do ex-Daomé, os Legbá, equivalência de Exu, quando se manifestam através dos legbasi, durante as festas para os voduns Hevioso e Sapatá, vestem-se com uma saia de ráfia tinturada e escondem por debaixo um enorme falo de madeira “[...] que levantam, de vez em quando, em mímicas eróticas”. Além disto, portam

---

34 Conversas durante a orientação da dissertação de mestrado que deu origem a este livro.

uma espécie de espanta moscas com um bastão em forma de falo com o qual brincam, colocando sob o nariz dos turistas. A presente informação compõe outra possibilidade do travestir-se de Vadinho, pois as saias dos legbasi não tinham conexão com o travestir-se perante as mães ancestrais. Mas, quem sabe, as brincadeiras de Vadinho e de maragojipenses tenham sido trazidas pelos ancestrais legbasi do ex-Daomé, atualmente República do Benin.

Acreditando-se nessa possibilidade, não cairia por terra a interpretação à luz dos festivais Gelede. As saias dos legbasi não informam feminilidade como a saia de Vadinho informa, apesar do conteúdo sarcástico e machista. Em Vadinho, há a união de aspectos da redenção às mães ancestrais com a afirmação de aspectos de Exu: a mandioca, o símbolo fálico, o erotismo picante. Não é afirmada a arqueologia desta passagem amadiana, o mais provável é que Jorge Amado, como Cid Seixas, tenha presenciado ou tido notícias dessas brincadeiras em algum canto da Bahia, não inviabilizando a possibilidade do conhecimento do costume dos Legbasi por parte do narrador.

Com o caminho progressivo, vê-se ainda hoje nos Carnavais salvadorenses<sup>35</sup> rapazes dos blocos de travestidos indo mais além que a exibição de representações da genitália masculina. No outro extremo, entre os travestidos, é comum encontrar atos de libertação homossexual, que têm seu ponto mais alto na Segunda-feira de Carnaval com a lavagem das escadarias do monumento ao Poeta dos Escravos, na Praça Castro Alves, um dos centros nervosos da grande festa, que, na

---

35 O mesmo que soteropolitano.

segunda-feira do referido evento, se transforma num palco de afirmação homossexual.

### **Das qualidades ou categorias do Exu-egum Vadinho; das iniciações de Vadinho; do Enugbajiró, a boca coletiva; as fronteiras do nome de Vadinho**

Quando ara-aiê, não há como duvidar que o comportamento de Vadinho condizia com o de um filho de Exu, atestando a tese de que as características dos *Eledá*<sup>36</sup> das personagens guiam a obra: malandro, alegre, amigo, às vezes cruel com Dona Flor, chegando a surrá-la em busca de dinheiro, ambíguo como Exu. Infelizmente pouco afeiçoado ao trabalho, diferente de seu pai espiritual, trabalhador incansável, desbravador de caminhos, desconstrutor e construtor de obstáculos. O fato de Vadinho ser pouco afeito ao trabalho vai destoar, também, de suas ações de ara-orun, trabalhando em prol dos amigos como um Exu. Mais à frente está inserido fragmento de um mito em que Exu não tinha profissão e passou 16 anos observando Oxalá, período em que aprendeu a trabalhar. Assim, com estas marcas e similitudes, buscam-se outras interpretações para a preguiça e malandragem do ara-aiê Vadinho. O tempo de vida do boêmio assemelha-se ao tempo da aprendizagem e da observação, pois logo se vê que suas experiências de ara-aiê serviram para o trabalhador Vadinho ara-orun.

Filho indesejado pelo pai biológico, estorvo à ascensão social de seu genitor, rejeitado como Exu, por diferentes motivos, mas rejeitado como seu Eledá. Desta forma, Elegbará

---

36 Não será feito o plural da palavra de forma aportuguesada.

foi herdeiro benquisto por Orunmilá, desejado fora de época, contrariando os avisos de Oxalá, para em seguida ser rejeitado. Vadinho, fruto de arroubos da juventude de um branco com uma pobre empregada doméstica, viu-se despachado pelo pai aos 17 anos de idade, depois de ter sido ludibriado por sua amante, mãe de um colega de escola. A doidivanas o fez acreditar ser o primeiro e único namorado extraconjugal e que mantinha aquele relacionamento por amor, desejando ser salva das garras do terrível marido. Vadinho logo providenciou a fuga do internato para salvar a pobre senhora, a qual, ao vê-lo invadir sua casa, o repeliu. Ofendido, o jovem e inexperiente Guimarães aplicou algumas bofetadas na adúltera, gerando um escândalo para a sociedade salvadoreense.

O escândalo do caso de Vadinho foi o pretexto utilizado pelo pai, casado com a grande fortuna de sua esposa, para colocar em dúvida a sua paternidade e a honestidade da falecida mãe do herói malandro, Waldomiro Guimarães Filho, gerado em momento impróprio como Elegbará. Através de um grande escândalo amoroso, Vadinho foi inserido na vida noturna da Cidade, acontecimento comum às vidas e pós-vidas de Exus umbandizados.

A Padilha Sete Saias, entidade que incorporava no médium Jorge de Tupinanbá<sup>37</sup>, homem de candomblé na Cidade do Salvador, filho do orixá Oxóssi com o *juntó* Iansã, algumas vezes relatou a sua própria morte<sup>38</sup>. Vítima de inúmeras surras de seu companheiro, relegada ao papel de empregada e mero objeto de satisfação sexual do marido, a Padilha ainda em

---

37 Após ter escrito este texto, soube-se a informação que o Jovem Jorge de Tupinambá já havia falecido. Notícia recebida de um conhecido em comum durante compras na barraca Palácio de Oxóssi, na Feira de São Joaquim em Salvador.

38 Depoimento colhido entre 1993 e 1994.

vida e com outro nome, viu-se nos braços de outro. O casal de amantes foi assassinado no leito, durante o ato de amor, tendo uma lâmina fatal atravessada de uma só vez das costas de seu companheiro até a dela. Os dois permaneceram juntos após a morte e formaram uma dupla de ação espiritual: ele, o Exu Sete Facadas; ela, Maleina Sete Saias. O Exu efemenizado ou, como atualmente parte do povo-de-santo chama, a Exua, que em vida foi pernambucana, é um grande exemplo de como as relações amorosas e os escândalos são a porta de entrada para uma vida de Exu umbandizado ou uma vida desregrada como a de Vadinho.

É de bom tom lembrar que todos os depoimentos descritos até aqui foram relatados na primeira metade da década de 1990 do século XX e as pessoas receptoras das entidades não eram leitoras de Jorge Amado. Além do mais, os depoimentos foram colhidos sem a intenção utilizada no presente trabalho. Ao invés de depoimentos, palavras que soam como algo intencionalmente colhido e sugerido pelos ouvintes, melhor chamá-los de conversas ouvidas, “bate-papos informais” de frequentadores e membros de religiões afro-brasileiras.

A julgar pelo número de tumultos amorosos ocorridos na obra de Jorge Amado, deduz-se que no Brasil estes eventos sempre foram motivos de arruaças e notas de toda a comunidade interessada em hostilizar a traidora e o traído. Isto confirma a possibilidade do teor de exatidão em depoimentos desses Exus que foram pessoas que um dia tiveram vida (PRANDI, 2003). A Padilha Sete Saias, também chamada de Maleina, nome da vida de ara-aiê, instiga a busca do real e das fontes de sua história. Histórias comuns confirmadas em Jorge Amado e num Brasil patriarcal, acostumado a assassinar as mulheres adúlteras e a

fazer de tudo isto um grande alvoroço, prato cheio até para os jornais, principalmente quando com pessoas famosas, a exemplo do escritor Euclides da Cunha, autor de *Os Sertões*, traído por Dona Ana. Este episódio da vida euclidiana gerou livros e artigos além de uma minissérie televisiva de grande sucesso no final dos anos 90. Contudo, a raiva e a violência do traído não têm ficado somente no âmbito masculino. Darcy Ribeiro (1995) relata a violência das Sinhazinhas para com as negras, obrigadas a conceder favores sexuais aos senhores. As Sinhas expressavam suas raivas com mutilações nos rostos, seios, olhos e, principalmente, arrancando os dentes das escravas.

Permanecendo no escândalo, são evocados conceitos arquetípicos do Exu nagô. O Enugbajiró (SANTOS, 1986), a boca coletiva, faz-se presente, tornando seu filho conhecido de todos, inclusive da noite, espaço dos reis e rainhas das encruzilhadas afro-brasileiras. A narrativa guarda importantes laços de estreitamento com a função de Exu boca coletiva, patrono da comunicação. Além do Carnaval, foram observados outros atos iniciáticos e fundadores de períodos das vidas de Vadinho, elegbarianamente ligados à comunicação. O primeiro deles é o escândalo ora discutido, que chamou a atenção da nata da sociedade salvadorenses em pleno Largo da Graça<sup>39</sup>, chegando aos ouvidos de toda a elite da Cidade do Salvador ou da Velha Cidade da Bahia e introduzindo o jovem rapaz na vida boêmia.

Na época de solteiro, o boêmio promoveu uma serenata à beira da janela de Flor, depois da meia-noite. Durante a música, todas as janelas da Ladeira do Alvo se abriram para ouvir a

---

39 O bairro da Graça é um dos mais caros e tradicionais da Cidade do Salvador, ainda hoje.

tentativa de “[...] desagrar a namorada, curar suas tristezas, apaziguar seu sono, trazer-lhe o consolo da música, prova de seu amor” (AMADO, 1966, p. 117), após a monumental surra que a virgem havia recebido da mãe por ter-se encontrado com o namorado.

De fato, foi uma espécie de boca coletiva, comunicando o amor de Vadinho a Flor através de personagens com correspondentes na Bahia não-ficcional, como Walter da Silveira com sua flauta e, ao violão, Dorival Caymmi, todos entoando modinha de Cândido das Neves (AMADO, 1966, p. 116-117). No entanto, o escândalo se consolidou com os resultados da serenata: logo após, Flor entregou-se a Vadinho ao som do mar de Itapuã. O alvoroço foi geral, toda a Ladeira do Alvo ficou sabendo do mal passo de Flor, decerto incentivado pela surra e pela serenata do namorado. Estava iniciada a vida de Vadinho enquanto companheiro de Flor.

Do lado oposto à introdução de Vadinho na vida noturna, seu despertar enquanto filho de Exu, o poema em homenagem ao defunto consolida a memória do boêmio, introduzindo-o no rol dos homens memoráveis: “Elegia à definitiva morte de Waldomiro dos Santos Guimarães, Vadinho para as putas e os amigos” (AMADO, 1966, p. 43). Foram vários os supostos autores do poema, que rompeu os limites da Cidade do Salvador, transformando-se em objeto de discussões entre letrados e amigos do homenageado. Até mesmo com algo em sua homenagem, a irreverência de Exu e sua capacidade de promover a desordem e a ordem (TRINDADE, 1981) ressoaram nas confusões e nos tapas que tentavam afirmar a autoria do poema, divulgando com mais intensidade o trabalho. Mais tarde, foi descoberto que Godofredo Filho era o verdadeiro autor da façanha.

Façonha mesmo foi a vinda do famoso — na vida ficcional e não-ficcional — cantor Sílvia Caldas para a residência do casal, que virou notícia dos principais jornais da cidade. Vadinho tornara-se amigo da celebridade em sua viagem ao Rio de Janeiro. A estada do cantor em Salvador transformou a casa dos “Guimarães” em palco de shows e repositório de repórteres a divulgar o evento e enaltecer o jovem casal. Estava Vadinho introduzido no mundo midiático, mundo do patrono Exu, acontecimento cronologicamente anterior à sua morte e ao poema em sua homenagem.

O arquétipo Exu, ao realizar suas funções de Engbajiró, implementou a compensação pela falta de filhos do boêmio. O fato de não ter filho não apagou a memória de Vadinho, que ficou eternizada na boca do povo e nos escritos de Godofredo Filho. Ser lembrado após a morte era ideal de todo africano pré-colonial (LUZ, 2000) e um grande feito para um malandro baiano e filho de orixá. Afinal, “[...] para o nagô, a morte não significa absolutamente a extinção total ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterraram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status” (SANTOS, 1986, p. 221). Contudo, ao mesmo tempo em que a morte não é o fim, é importante cumprir o ciclo designado por seu destino na confecção mítica de seu *ori*, cabeça. Estar maduro para a morte e não morrer antes do tempo é desejo de todo nagô tradicional e certamente de Vadinho, um amante da vida e das alegrias de viver. Complementarmente, para o nagô, o importante é estar vivo, é cumprir todo o ciclo enquanto *ara-aiê* até a mudança do plano de existência, pois o paraíso é aqui, neste mundo, no *aiê*. Alguns espíritos, inconformados com a morte prematura, reencarnam para logo morrerem, como

é o caso do Abiku, aquele que nasce para a morte, pois bom mesmo é estar vivo (PRANDI, 2000a).

Vadinho não consegue voltar como um Abiku e de nada adiantaria ser uma criança sem poder possuir sua amada. Virou um egum, um irumalé-ancestre, entidade associada às histórias dos seres humanos, à sua própria história de ara-aiê e, para a umbanda, repetimos, um Exu (SANTOS, 1986, p. 102). Mas em que categoria de egum estaria encaixado Vadinho? Santos (1986, p.127) descreve dois tipos de egum. Os Egun-agba possuem fala e “[...] representam os ancestrais de famílias importantes”, já os Apääaraká são mudos, “[...] são espíritos novos que, por várias razões, não puderam chegar ao estado de egbá e cujos ritos de formação não foram acabados”.

A personagem não se enquadra completamente em nenhum dos dois tipos descritos pela pesquisadora J.E. dos Santos. O egum amadiano fala, é de família importante, apesar de desprezado, o que o faz próximo das características do Egun-agba. Ele é um espírito novo como os mudos Apääaraká, mas não se trata de um espírito mudo. Tratando-se de conceitos nagô tradicionais, os valores capitalistas são inexistentes, o conceito de “família importante” é discutível, retirando a família de Vadinho da semântica importante dentro dos cultos de Egungun, o culto dos ancestrais masculinos.

Com essas impossibilidades de classificar o egum Vadinho em um tipo nagô, mais uma vez confirma-se a tese do Exu umbandista. O egum amadiano toma emprestadas características dos Egun-agba, dos Apaaraká e dos obsessores kardecistas, culminando num Exu à moda umbandista, um egum com atribuições de Exu, sem o exarcebado discurso do embranquecimento, mas em vida um cristão oscilando entre o

respeito e o sarcasmo ao cristianismo. Dentro da narrativa ora discutida, o espírito do morto Vadinho é qualificado como um “[...] egum rebelde, ao qual ninguém oferecera roupas coloridas nem o sangue dos galos e ovelhas, nem um bode inteiro, nem sequer uma conquém” (AMADO, 1966, p. 417). O “babá de Exu” (AMADO, 1966, p. 417) ou o egum de Exu difere das categorias tradicionais dos eguns nagô, não se veste como estes, nem recebeu alimentação ritual para fazer a longa viagem ao orun, o que justifica as queixas de Vadinho em relação ao percurso de volta: “— Não posso estar indo e voltando... Ou tu pensa que é uma viagem de brinquedo, como ir daqui a Santo Amaro ou a Feira de Santana?” (AMADO, 1966, p. 390).

Todavia, as leituras aqui propostas não deixam de comentar exemplos nagô, orientados por Juana Elbein dos Santos (1986) e Marco Aurélio Luz (2000), que podem até inspirar em nós um discurso de africanização, entretanto são percepções de arquétipos africanos no enredo da obra, as quais também são encontradas no sincrético candomblé e na embranquecida umbanda. Por isso, mais à frente, são retomados os tipos de Exu revelados nas ações do Exu Vadinho; afinal, símbolos de Exu não são um significado constante, pois a “[...] sua interpretação está sempre em relação a um contexto. Sua mensagem está sempre em função de outros” acontecimentos (SANTOS, 1986, p. 23).

## **A palavra de Egum, seu poder!**

Se há as citadas diferenças entre os Eguns tradicionais e o nosso Babá de Exu, a força da palavra os une, aproxima-os, iguala-os em seus poderes. A palavra de egum tem força de lei

e suas mensagens são materializadas pela voz (SANTOS, 1986, p.128) como Vadinho prevendo e afirmando o futuro para Flor, resistente ao amor do primeiro marido:

— Tu vai me dar quando menos tu espere... como da outra vez... E tu sabe por quê?  
— Por quê? [...]  
— Porque tu gosta de mim, e no fundo, lá bem no fundo onde nem tu mesmo enxerga, tu tá doidinha para me dar...” (AMADO, 1966, p. 404).

Essa força de lei, o poder da palavra, também se faz presente entre os orixás, inquices, voduns, encantados, guias e caboclos. Ao mesmo tempo em que o Babá de Exu prevê a aceitação de seus favores amorosos por Flor, ele dá um “jeitinho” para viabilizar a decisão da cozinheira, apressar a volta aos bons tempos do leito:

Mal sentara, no entanto, e já o trapaceiro lhe descia a mão pela cintura até a ânfora do ventre. Levantou-se indignada:  
— Tu não presta mesmo... Cheguei a pensar que tu falava de coração, que tu era homem de palavra... E logo tu desmente, tu vai metendo a mão...  
— E por acaso estou te pegando a muque, te tomando à força? [...] não vou te comer a pulso mas isso não quer dizer que não faça tudo, tudo, que não use todos os recursos para que você me dê de sua própria vontade. (AMADO, 1966, p. 406).

Agindo entre a firmeza de egum e a ambivalência de Exu, o Babá de Exu mais uma vez manifesta sua proximidade com os Exus umbandizados, tidos como trapaceiros, diabólicos e, paradoxalmente, homens de palavra e amantes das reinações. As reinações, o caráter *trickster* (PRANDI, 1997, 2000b; 2003; TRINDADE, 1981; RODRIGUES; CAROSO, 1999), poderoso, brincalhão e malandro são atribuições e características do Exu Vadinho.

## **Voltando às ações de Exu com Vadinho em vida**

Em vida, mesmo impregnado de toda malandragem e preguiça, os aspectos de Elegbará, Senhor do Poder, alicerçaram algumas ações do personagem, conotando “[...] a encarnação do desafio da vontade e da irreverência” para melhorar a sorte dos homens (TRINDADE, 1981, p. 3). Célia Zambeta, professora sempre desempregada, alcançou um emprego graças à ação de Vadinho junto a Andreza de Oxum, responsável por conseguir das autoridades educacionais o favorecimento para a mal agradecida professora, que iria desmascarar a farsa do Vadinho rico e bem-sucedido, ilusão que encantou dona Rozilda, a ambiciosa mãe de Flor.

Se, nas religiões afrodescendentes, Exu é aquele que abre caminhos para suavizar a vida, também podendo dificultá-la, Vadinho, ainda vivo, já se afirmara enquanto Rei da Encruzilhada, Dono da Rua e realizador de desejos. A ingrata professora Célia era acometida de um mal comum a muitos brasileiros e a qualquer país capitalista: o desemprego. Hoje a grande procura pelas entidades das religiões afro-brasileiras deve-se, principalmente, para a abertura de caminhos, a conquista de uma vida menos sofrida, e o emprego ou a melhoria deste é a alavanca impulsionadora entre as classes menos favorecidas. Para livrar-se de obstáculos, uma das indicações pode ser o ebó de Exu, juntamente com a limpeza de corpo. No caso da personagem Célia, o ebó foi representado pelas articulações de Vadinho. A realização das providências se consolidou através de uma filha de Oxum: a negra Andreza, cozinheira qualificada a servir seu sarapatel para malandros como Mirandão, Waldomiro e para pessoas influentes na política e no governo estadual, como o poeta Godofredo Filho,

Godô para Andreza. O escritor era “[...] parente próximo e amigo íntimo do Diretor de Educação, pedido seu era ordem” (AMADO, 1966, p. 101), como realmente foi.

É verdade que a viabilização final do pedido, em favor da mal-amada professora, foi de Andreza, filha de Oxum, portanto uma graça conseguida pela maior entre as mulheres, Oxum. Mas Vadinho e Exu, onde ficam nessa história? Meros transportadores de recados? Talvez para uma leitura simplista e equivocada sejam eles, Exu e Vadinho, meros transportadores. Transportar o recado é tarefa da mais alta importância na liturgia nagô e entre as crenças afro-brasileiras. O recado levado por Vadinho foi o Axé, energia imprescindível para as realizações mágicas. E o Axé foi veiculado através da oferenda, neste caso a amizade de Vadinho para com Andreza, comovendo a negra, que pediu a Godofredo, que pediu ao Diretor de Educação. Neste momento da trama, Vadinho incorpora importante título de seu pai espiritual: *Ojise-ébo*: encarregado-e-transportador-de-oferendas (SANTOS, 1986), intercessor de pedidos aos outros orixás e a Olorum, o deus supremo. Momento singular da narrativa, ao mesmo tempo em que ocorre a atuação do *Ojise-ébo*, a cena dramática, em seu sentido patético, evoca outros títulos do Senhor do Poder, do Rei das Encruzilhadas. A lábia elegbariana recorda a atribuição do *Enugbajiró*, a boca coletiva, contando o problema de Célia à pobre Andreza, nobre filha de Oxum a perfumar sua casa com folhas de patchuli — folha atribuída ao seu orixá por algumas casas de candomblé e umbanda da Bahia — além das folhas de pitanga. Até a década de 80, antes da popularização dos “cheirinhos químicos”, as folhas eram ornamento e aroma comum em residências das camadas menos favorecidas salvadorenses. Atualmente, tais procedimentos ocupam

lugar de destaque em Sessões de Mesa Branca<sup>40</sup> e em algumas residências durante o Natal, quando as feiras populares<sup>41</sup> enchem-se de folhas de pitanga. Além de *Enugbajiró*, Vadinho, mais uma vez, foi o hábil malandro, comovendo Andreza e arrancando o compromisso do amável Godô, logo abaixo uma parte da cena em que se finge sorumbático:

Andreza, de amarelo, colares nos braços e no pescoço, era a própria Oxum [...] conte, meu branco, não fique jururu [...]

Vadinho desfiou o rosário de desditos da professora primária, uma infeliz. Sentada à cabeceira a negra Andreza sentia-se comovida com o relato [...] será que Godô [...] não podia dar uma palavra, se mexer pela pobrezinha? [...] O poeta Godofredo prometeu interceder [...] Não esclareceu ser parente próximo e amigo íntimo do Diretor de Educação, pedido seu era ordem executada. [...] Queria apenas devolver o sorriso de Andreza, sem seu sorriso era triste a noite e o mundo deserto e frio. (AMADO, 1966, p. 101).

Emprego conseguido e azar quebrado, Célia teria provisoriamente transferido a “urucubaca” (AMADO, 1966, p. 100), má sorte, para Vadinho, que nada acertou nas roletas após o pedido feito por Dona Rozilda em favor da “[...] zambeta, mirrada, e ainda por cima com esse azar...” (AMADO, 1966,

---

40 Sessões realizadas por alguns terreiros de candomblés e casas de umbanda, nas quais prevalecem as orações católicas misturadas às marchas da umbanda e às vezes músicas das tradições de orixás, voduns e inquices. Todo ritual é encenado em torno de uma mesa coberta com toalha branca, flores, alfazema, folhas especiais, contando com a total ausência de azeite nos alimentos destinados aos orixás e ao público como a todo e qualquer elemento ritual.

41 Entre as feiras populares de Salvador, podem-se destacar: a Feira de São Joaquim, antiga Feira de Água de Meninos; a Feira das Sete Portas, localizada no bairro que leva o mesmo nome; a Feira do Japão, no bairro da Liberdade, famosa pelas manifestações culturais negras, e tantos outros arremedos de feiras como a do bairro de São Caetano, improvisada à beira do trânsito, ao lado do supermercado Bom Preço, e a feirinha do bairro de Pirajá, na Rua Velha.

p. 100). Os acontecimentos e a ação de Vadinho tiveram o efeito de um ebó: a limpeza de corpo, livrando das influências negativas e a abertura de caminhos através do emprego, uma leitura calcada no ocorrido e nas funções de Exu.

Outra importante similitude da ambivalência de Exu e Vadinho aconteceu quando o boêmio, após surrar Flor para conseguir dinheiro e destiná-lo ao jogo, acabou dando toda a quantia ao amigo cigano, o taxista. A mãe do chofer acabara de morrer e o filho desesperado não tinha como providenciar o enterro. De um lado, o maldoso Vadinho arrancando o dinheiro da esposa para imediatamente comover-se com a dor do amigo: ambiguidades de Exu.

## Feitos do Exu Vadinho

Vadinho era às vezes bondoso, às vezes maléfico, às vezes doce e também contendo o ardor das pimentas, ingrediente de ebós de Legbará<sup>42</sup>. Nas noites de perdição da Bahia, nos cassinos, o já morto Waldomiro era constantemente lembrado, principalmente por seus feitos *Odara*, feliz, alegre. Amigo das prostitutas, por várias vezes alimentou Claudette, velha meretriz com quase setenta anos de idade, “[...] quase calva, uns ralos cabelos, cacos de dentes, olhos de catarata, já não tinha como professar o honrado ofício” (AMADO, 1966, p. 318). Claudette, após a morte de Vadinho, vivia de roleta em roleta pedindo esmola. Agora apenas se recordava do amigo vitorioso no jogo, quando “[...] as vagabundas o carregavam em procissão” (AMADO, 1966, p. 399). Lembrava-se principalmente das contribuições financeiras do filho de Exu.

---

42 Elegbará, Legbará, Legbá, Bará são títulos e equivalências de Exu.

Novamente o narrador demonstra a ambivalência deste orixá, aproximando o irresponsável jogador daquele responsável por providenciar a paz e a tranquilidade de todos os seres humanos. A “História do modo como Exu se tornou o decano de todos os orixás” (SANTOS, 1986, p. 176-178) prova como o jovem Exu ganhou respeito de Olorum, recebendo o direito à consideração de todos os orixás, inclusive os mais velhos, ao ser transformado no mensageiro de Olorum. Assim disse o Deus Supremo aos orixás:

Quando vocês chegarem aos seus lugares de  
morada,  
para onde retornarão,  
tudo o que devem fazer,  
aquele que foi seu líder, que carregou o  
emblemata Egán em sua cabeça,  
é a quem vocês devem procurar e falar.  
Ele deverá trazer-me todas as sugestões de  
vocês,  
porque hoje vocês mostraram que  
aquele que os guiou para que pudessem  
submeter-se suas sugestões, antes  
de as pôr em execução, é ele.  
(SANTOS, 1986, p, 178)

Ao final do *itan*, Exu Odara é saudado como:

[...] aquele [que], quando todos vocês se levantam,  
ao qual é preciso  
fazer apelo  
para que lhes providencie o alimento.[...]  
para que lhes providencie a bebida.  
(SANTOS, 1986, p. 180)

A prostituta amadiana Madame Claudette, inconscientemente, teria invocado a ajuda do Exu-Vadinho, um Odara. Lembrando e desejando que o jogador ainda fosse vivo, faz algo condenável para espiritualistas da Bahia não-

ficcional. É muito comum ouvir, em conversas do povo-de-santo e de católicos da Bahia, o medo e o respeito para com os mortos, mesmo os saudosos e amados.

Numa conversa sobre a falecida Sambadiamongo, um de seus bisnetos<sup>43</sup> fazia questão de frisar o respeito pela bisavó sempre lembrando:

— Sambadiamongo, que em vida foi minha bisavó, foi não é mais...<sup>44</sup>

Acredita-se que, chamando o nome ou desejando a presença do morto, está-se invocando o mesmo, tirando-o do seu lugar e provocando o desequilíbrio das forças espirituais. A crença na possibilidade do chamamento indevido de um morto é tão grande entre adeptos de religiões afro na Bahia, que ao lembrar e pronunciar o nome de um morto, um que em vida foi querido ou não, alguns mais prevenidos pronunciam palavras sagradas em língua africana com a finalidade de manter o morto em seu lugar. Até não adeptos dos cultos afro-brasileiros ou adeptos complementando as palavras africanas ou por desconhecimento destas, ainda dizem o mais fácil e costumeiro — “Deus que conserve ele por lá!” ou — “Coloque sua alma onde ele merecer”, com outras variações no mesmo sentido. Aliás, a volta de Vadinho do orun deveu-se ao chamamento de Flor, como o próprio egum ou Exu proclamava. Diferente não aconteceu à madame Claudette, desesperada sem ter como se alimentar e já à beira do despejo por falta de pagamento do

---

43 Trata-se de um filho da Kóta Jacy — equivalência de equede para os candomblés de Ketu. Tia Jacy, como também é chamada, é prima biológica de Edith Apolinária de Santana, Sambadiamongo, mas a considerava como avó.

44 Entre tantos depoimentos do gênero destacamos a fala do Ogã Deco em uma festa da Padilha Sete Rosas, no dia 07 de junho de 2003, em uma casa de umbanda de Pirajá, dirigida pela senhora Cristina.

aluguel, despropositadamente, invoca a entidade, sendo logo atendida, porque nas religiões mágicas a palavra de fato tem poder:

No momento exato em que recordou, então sucedeu: ia Chastinet, o crupiê perfeito, recolher e pagar a última bola, as mãos cheias de fichas — de cem, de duzentos, de quinhentos [...] quando lhe deu uma coisa, como se lhe atravessassem o corpo. Soltou um grito rouco e breve, suspendeu os braços e abriu as mãos, as fichas rolaram no tapete.

Ativos, os malandros se precipitaram, foi uma confusão de homens e mulheres curvados na disputa. Só Madame Claudette, de tão confusa e em desespero nem teve forças para se atirar naquele rolo ficou parada [...]

No decote de pelancas, sentiu Madame Claudette a mão lhe colocar uma das grandes, das de madrepérola, das de quinhentos, dinheiro de sobra para pagar o quarto e garantir uma quinzena de almoços. 'A seu dispor Madama, a seu serviço' pareceu-lhe ouvir aquela voz de astúcia e picardia. 'Merci, mon chou' respondeu no costume antigo. (AMADO, 1966, p. 399).

Outros amigos do defunto também foram ajudados pela entidade. Primeiro o negro Arigof, filho de Xangô, que sofria de “coisa-feita”, ebó de antiga amante, vingança por ter batido na mulher abandonada, ação mágica muito comum no mundo das religiões afro-brasileiras. O desespero amoroso também é um grande motivador da procura de trabalhos mágicos, tanto pela vítima do adultério como pelo vitimador.

Em seguida, o velho Anacreon, mestre do jogo, que iniciara o egum na época de ara-aiê na arte dos cassinos, Mirandão e o jornalista Giovanni, jogador já livre do vício, receberam a ajuda de Vadinho. Os três têm em comum com madame Claudette a pobreza, “o miserê”, e a lembrança

de Vadinho, a recordação, o chamamento inconsciente da entidade, tabu entre as religiões afro-brasileiras.

Para todos os amigos, a voz do jogador se manifestara: Arigof, durante sua caminhada lembrou-se dos tempos de Vadinho ara-aiê, o colega boêmio lhe emprestou dinheiro, proporcionando ao filho de Xangô ganhar 96 contos, um número múltiplo de 12, número atribuído ao orixá Xangô com sua corte de 12 ministros, os obás, como fora Jorge Amado, e um de seus pratos sagrados com ingredientes em número de 12. Enquanto entidade, Vadinho fizera o filho de Xangô ganhar 12 vezes, ao apostar na dama, deixando “[...] 12 reis no fundo da caixa” (AMADO, 1966, p. 426). Com estes acontecimentos, a narrativa diz que “[...] Arigof sorriu: quebrara o azar, rompera o ebó e fora buscar a sorte com as mãos e os dentes e com a lembrança de Vadinho.” (AMADO, 1966, p. 424). Numa leitura religiosa, o Exu teria as suas vezes sem deixar de homenagear o orixá da justiça e, para parte do imaginário das religiões afro-brasileiras, orixá do dinheiro, evidenciando positivamente o número 12.

O velho Anacreon teve sua mensagem através de um sonho durante um raro cochilo. Mirandão deveria jogar o 17, número preferido de Vadinho e diretamente associado a Exu em casas de culto afro-brasileiro. Comumente, em rituais relacionados a Exu e Ogum, os ingredientes são colocados em número de sete, seus múltiplos ou números terminados com sete. Em trabalhos mágicos relacionados a Exu, certos casos exigem quantias, ao menos, terminadas com o numeral sete como R\$ 17,77 (dezessete reais e setenta e sete centavos), ritualmente ligando tudo ao orixá mensageiro. Assustado com o ganho fácil e a voz do finado Vadinho, Mirandão desiste

do jogo e o egum telefona para o amigo jornalista Giovanni: “— É Vadinho quem fala, Giovanni. Venha correndo no Pálace e jogue no dezessete” (AMADO, 1966, p. 455). Sem se lembrar que Vadinho estava morto, seguiu as ordens e não se arrependeu. O homem da comunicação, reinado de Exu, foi o mais felizardo de todos, herdeiro da força do sete de Legbará, abriu os caminhos, constituindo patrimônio com o dinheiro do jogo.

A importância do número sete para Exu se faz tão grande entre as religiões afro-brasileiras a ponto de entidades levarem este número no nome: Seu Sete, Sete Facadas, Sete Encruzilhadas, etc. Entre as Padilhas, têm-se: Sete Estradas, Sete Saias, Sete Rosas etc. No romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos*, a importância não se fez menor, pois Vadinho foi iniciado no jogo aos 17 anos de idade; após sete anos do dia em que conheceu Flor, atendeu ao pedido da aniversariante, levando-a para conhecer o Palace, lugar inapropriado para mulheres de respeito, segundo Vadinho; aos sete anos de casada, Flor ficou viúva; depois da missa de sétimo dia, Flor reabriu a Escola de Culinária Sabor e Arte; a segunda lua-de-mel de Flor durou sete dias.

Continuando a afirmação da importante presença do sete na obra e o entendimento da relevância deste número para o universo religioso afro-brasileiro, será visto que o mafioso Pelancchi, assustado com os prejuízos, causados pelo Exu Vadinho, foi em busca de Mãe Otávia de Kisimbi, que, com suas rezas, banhos de folhas e galos sacrificados com as penas postas nas encruzilhadas (AMADO, 1966, p. 477), “[...] defendeu Pelancchi pelos quatro cantos e pelas sete portas”. Pelancchi apenas acreditava que eram forças sobrenaturais

que realizavam o trabalho, não houve de parte dele nenhuma referência a Vadinho. Com todo cuidado e revelando só até onde é possível revelar os rituais, Jorge Amado descreve uma típica limpeza de corpo e o que popularmente é conhecido como ebô de Exu, com a finalidade de se livrar dos males e abrir caminhos, no caso da personagem Pelancchi. Interessante notar o respeito e uma certa defesa de Mãe Otávia e, conseqüentemente, do candomblé, pois entre todos os místicos procurados foi a única que se prontificou a resolver os problemas, que não prometeu milagres e apenas “[...] lhe disse para esperar os resultados. Mas o rei do bicho tinha pressa, foi bater em outras freguesias” (AMADO, 1966, p. 477). Foram sete freguesias além de mãe Otávia: a Vidente Aspásia; Josete Marcos; Arcanjo São Miguel de Carvalho; Doutora Nair Sabá; Madame Deborah; Teobaldo Príncipe de Bagdá; Cardoso e S<sup>a</sup>, este último, charlatão que tomou os amores de Zulmira, secretária e amante de Pelancchi.

O egum de Vadinho, um Exu Odara, providenciou o alimento, a bebida, os cigarros e a moradia de “Madama Claudette”; ganhos financeiros para Arigof, Giovanni, Anaceon e Mirandão. As características, as qualidades ou categorias de Exu se inter-relacionam na mitologia e em Vadinho, pois, se é o Exu Odara que tudo providencia, é também o Exu umbandista que abre caminhos, sendo odara, porque é bom, feliz, alegre e proporcionador de alegrias.

Usando o recurso cinematográfico do *zoom*, será focalizado exatamente quando o crupiê soltou um grito rouco e breve, deixando cair as fichas no chão, tudo isto porque lhe deu uma coisa como se algo atravessasse o corpo, com certeza o espírito de Vadinho. A tessitura, os sons e a organização deste *zoom* podem ser aparentemente um pretexto para deixar

cair a salvação financeira de Madame Claudette. Contudo, penetrando no cotidiano de católicos, candomblecistas, espíritas, umbandistas e de crentes no mundo não físico baiano, mais uma vez a conexão amadiana com tradições afro-brasileiras será comprovada.

Egum, alma penada, espírito do outro mundo, espírito de morto, má influência, espírito zombeteiro, encosto ou um aviso de encantados, caboclos, guias e orixás, desencadeado através do arrepio, do sentir-se trêmulo, do tremer repentino do corpo. Tudo isto pode ser atribuído ao acontecido com o crupiê, muito comum numa Bahia mística e crente de seus antepassados e de seus espíritos, segundo contam velhos e novos baianos, ainda concernente com o cotidiano deste início de século XXI. Não fora Claudette quem sentira o arrepio do tinho Vadinho, mas ouvira sua voz, despercebida pela idade da “Madama”. O egum de Vadinho agiu como muitos espíritos, no dizer de pessoas não-ficcionais, mais um resgate de elementos da fé baiana, em especial a fé afro-baiana. O espírito realizou sua intervenção no mundo físico para ajudar alguns ara-aiê.

Em Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de babá egum, Braga (1995, p. 29) fala que “muitas coisas estranhas” aconteceram na cadeia durante a detenção de Eduardo Daniel de Paula pela repressão policial aos cultos afros na Bahia, prisão ocorrida em 19 de junho de 1940. Vovô Eduardo era líder do maior culto aos ancestrais no Brasil, localizado na Ilha de Itaparica, com descendentes ainda vivos hoje. Os acontecimentos na cadeia causaram pânico no delegado, que, com medo, liberou o velhinho de 96 anos de idade, juntamente com sua esposa. Certamente os espíritos cobravam

seu sacerdote de volta, como Vadinho interveio para ajudar Madame Claudette.

Em Tenda dos Milagres (2000), o sobrenatural também realiza sua intervenção, com um correspondente direto na Bahia não-ficcional. Trata-se do episódio em que o delegado Pedrito Gordo é tanguado por Ogum, incorporado em um de seus capangas durante invasão ao terreiro do pai-de-santo Procópio. Na vida não-ficcional, quem incorporou Ogum foi o delegado Pedro Gordilho, parando as perseguições e fazendo o santo<sup>45</sup> (LUZ, 2000). Estes fatos amadianos e históricos, assim como as observações da vida baiana aqui informadas reforçam a tese do alicerce do romance DF na ancestralidade, nos costumes e na religiosidade afro-brasileiros. A vacilação do crupiê com as fichas do jogo é uma construção perfeitamente conectada com o que se compreende da espiritualidade baiana e afro-brasileira.

Sem desistir do *zoom*, mais uma vez pensando na “coisa, [na] agonia” como se algo atravessasse o corpo do crupiê, a fanopeia, a imagem mais imediata, proveniente das religiões afro-brasileiras, são os barraventos, os tombos, agitações e agonias sofridos pelos filhos de orixás em momentos imediatamente anteriores à manifestação, à incorporação da entidade. É comum entidades, entre elas principalmente Exus e caboclos, fazerem com que seus filhos percam o controle de seus corpos antes da manifestação e do apoderar-se total da matéria, como o crupiê que, sem querer, “[...] suspendeu os braços e abriu as mãos”, deixando as fichas rolarem sobre o tapete. Se a cena do transe total não pode ser comparada com o *zoom* em análise, pois o crupiê não incorporou a entidade

---

45 Ser iniciado no candomblé.

Vadinho, ao menos o que podemos chamar de pré-transes mantém uma relação com o descontrole do crupiê.

Mais próximo do que o pré-transe ou o preparo do corpo do filho pela entidade para recepcionar a própria entidade, seria a *chimba*, o castigo. Às vezes, em candomblés e terreiro de umbanda, por merecimento, os médiuns são levados a praticarem punições corporais contra si próprios, sem terem nenhum controle sobre os atos. Não é incomum que as reprimendas sejam efetuadas pelas próprias mãos do filho rebelde, as quais, por exemplo, aplicam bofetadas, como o crupiê a suspender os braços e abrir as mãos sem vontade própria. No caso amadiano, o castigo foi algo providenciado pela entidade Vadinho, melhor, ao invés de castigo, uma bênção para Claudette: bem de um, mal de outro, ambiguidades de Exu e do mundo. Os trabalhos mágicos da entidade Vadinho poderiam ter ocorrido em rodas de candomblé e umbanda de Salvador. Ouvir vozes de espíritos, sonhar com palpites para o jogo e com espíritos dando conselhos fazem parte do imaginário do povo-de-santo e de crentes no mundo espiritual. Apesar de a roleta ter sido empenada para não dar o 17, o número aparecia. A insistência para apostar contra os palpites de Vadinho não impedia que as fichas mudassem seus roteiros no ar, indo para os prognósticos de Exu, que direcionava as apostas. Vadinho agia como um deus, induzindo as ações dos homens, fazendo-os de marionetes: “E a mão de Arigof, independente de sua vontade, como se obedecesse a uma força superior, depositou as fichas na dama” (AMADO, 1966, p. 424); uma entidade em seus afazeres e atribuições.

Tanta agitação, tanto que-fazer não destoaria do Vadinho ara-aiê, fiscal de parques e jardins da Prefeitura Municipal de

Salvador e que nunca trabalhava, vivia somente para a noite. Claro que sim, não obstante Vadinho continuar na noite baiana a rondar os cabarés. O que ocorreu foi a mudança do conceito de trabalho. Viver somente para o jogo, para a farra e para as ruas não alimentava Flor nem sustentava sua casa. Apenas raros momentos de extrema sorte ocasionavam contribuições ao orçamento, como ocorreu ao negro Arigof, já mencionado, a contribuir com Zaíra Negritude, sua amásia.

Nas relações de ara-orun, Vadinho revela-se grande trabalhador como seu pai espiritual, abrindo caminhos, a promover a felicidade dos amigos e o infortúnio dos inimigos. Frequentar os cassinos virou algo obrigatório, pois aqueles cujos destinos desejava melhorar encontravam-se ou deveriam estar nos cassinos, fonte de renda e local de domínio da entidade Vadinho. Afinal, os Exus da umbanda se prevalecem de suas experiências adquiridas enquanto ara-aiê. Como Exu, Vadinho levou um tempo, tempo de ara-aiê, aprendendo o trabalho para depois pô-lo em prática. Segue um mito falando do aprendizado de Exu:

#### **Exu ganha poder sobre as encruzilhadas**

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,  
Não tinha profissão, nem artes, nem missão.  
Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.  
Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.

[...]

Na casa de Oxalá Exu se distraía,  
Vendo o velho fabricando os seres humanos.

[...]

Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.  
Exu prestava muito atenção na modelagem  
e aprendeu como Oxalá fabricava  
as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,

as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.

Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá

Exu não perguntava.

Exu observava.

Exu prestava atenção.

Exu aprendeu tudo.

[...]

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada

[...]

Assim, quem viesse à casa de Oxalá

teria que pagar alguma coisa a Exu.

Exu ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.

Exu ficou rico e poderoso.

Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu. (PRANDI, 2001, p. 40-41)

Também como no mito, Vadinho foi discípulo de alguém mais velho — Anacreon — e nas ruas aperfeiçoou seu aprendizado. Entretanto, a similitude mais consistente entre o atual mito e o romance *Dona Flor e Seus Dois Marudos* é o fato de Exu ter sido guardião da casa de Oxalá, assim como Vadinho teria guardado a casa para Teodoro, pois somente no segundo casamento a compra da casa foi definida. O conceito de guardador em questão engloba aquele “[...] que vigia para os respectivos donos” também o que “[...] guarda ou observa certos preceitos” ou ainda o que “[...] guarda, a quem compete guardar ou vigiar alguma coisa” (FERREIRA, 1986, p. 874). Afinal, a fala é sobre Exu, aquele que conta e dá conta de toda movimentação da energia sagrada chamada Axé.

Quanto ao primeiro conceito de guardador, trata-se da aceitação do Exu-Vadinho como vigilante da casa de Oxum e Oxalá. Diz-se casa de Oxum e Oxalá baseado na premissa,

já aqui mencionada, de que os bens materiais dos filhos de orixás e guias são também propriedade de seus pais míticos. Ocorre que, às vezes, bens materiais dos orixás e guias e outras entidades não são atribuídos aos seus filhos, como os paramentos utilizados pelas entidades. Quando necessário, alguns bens obtêm registro civil, somente por exigência das sociedades modernas; como é o caso dos terrenos de terreiros de candomblés, propriedade sagrada, dirigida pelos homens, a mando e com a permissão dos orixás, pacto entre guardadores espirituais e fiéis guardadores no plano físico. Vadinho, tendo pertencido aos dois modos de existência, ara-aiê e ara-orun, foi protetor civil, homem da casa coordenada por Flor e protetor espiritual, passando a maior parte do tempo na rua, nos cassinos e nos cabarés, nas encruzilhadas da vida que deram sentido ao Waldomiro ara-aiê e ao Waldomiro ara-orun. A casa que, durante o primeiro casamento, foi alugada por Flor pouco foi do boêmio, sempre habitando a rua com maior frequência, guardando o imóvel para os verdadeiros donos.

Essas condutas do homem e da entidade Vadinho e suas relações com os espaços casa e rua são típicos daquele que “[...] guarda e observa certos preceitos” (FERREIRA, 1986, p. 874). Certamente os preceitos sobre o espaço de Exu, sobre suas atribuições, referente ao seu modo de vida, tão bem percebido pelo narrador, alicerçado no dia-a-dia do povo-de-santo e justificado na farta literatura antropológica. Além do mito “Exu ganha poder sobre as encruzilhadas”, Prandi (2001, p. 66-67) relata, através do mito “Exu atrapalha-se com as palavras” que, por determinação de Orunmilá, Exu iria viver fora de casa, na rua. Não há como reclamar se o guardar de Vadinho excedeu os limites da distância exigida entre o objeto guardado

e seu protetor. As quebras das convenções são acontecimentos pertinentes às travessuras do Exu-Vadinho e de Exu como um todo, transgressores sociais, faltando com o respeito até a Oxalá, a exemplo do mito em que Exu esconde as roupas de Oxalá e dos acontecimentos construídos pelo narrador do romance DF. Na obra, a hierarquia dos orixás por vezes é ignorada, deixando prevalecer o aspecto *trickster* de Exu, o mais novo dos orixás, que se transformou em decano, um odara, conforme mito relatado por Santos (1986) — “História do modo como Exu se tornou o decano de todos os orixás” — e já transcrito neste trabalho. Este desrespeito hierárquico possui correspondente nos acontecimentos sagrados, de acordo com o lido nas linhas imediatamente anteriores.

Exu é quem “guarda, a quem compete guardar ou vigiar” — conceito de guardador — (FERREIRA, 1986, p. 874). É Exu quem habita a frente das residências, protegendo toda a família. É Exu quem possui assentamento na porteira das casas de candomblé e umbanda, comumente batizado de Exu da Porteira, às vezes possuindo um nome mantido em segredo pelas pessoas da casa. É Exu quem, em residências baianas, se faz lembrado com uma vela acesa às segundas-feiras na porta de casa, no quintal, embaixo de uma árvore. Ainda é ele, ou seu irmão Ogum, que recebe uma quartinha<sup>46</sup> cheia de água atrás da porta da frente de casas baianas com a qual, todos os dias, ritualmente, o fiel “despacha” a porta, molhando o chão três vezes. Foi Exu que, segundo Dionísia de Oxossi, fechou os caminhos para o Príncipe, gigolô especialista em viúvas e pretendente a cercar Flor. O próprio Vadinho, após sua volta, disse que mandou Mirandão, seu amigo e companheiro de farras, vivo, para desmascarar o Príncipe. Estas cenas levam a

---

46 Espécie de recipiente parecido com um jarro feito de barro.

alguns desdobramentos que novamente confirmam a tese do Exu-Vadinho, do guardador Exu.

O narrador diz que Dionísia de Oxóssi, comadre de Flor e de seu primeiro marido, informara ter descoberto, através do Jogo de Búzios, que Exu estava fechando os caminhos para o tal pretendente de sua comadre. Não há no enredo informação sobre qual Exu, que qualidade de Exu impedia tal ação. Vadinho, já de volta, declara ter enviado Mirandão para desmascarar o explorador de viúvas.

Numa leitura imbuída de pressupostos religiosos afro-brasileiros, que é a proposta deste trabalho, surgem as possibilidades discutidas a seguir.

Primeiro, apostar em erros de leitura do oráculo, do Jogo de Búzios e com base nas declarações do egum, ação possível no mundo não-ficcional afro-brasileiro, entender-se-ia que aquilo que Mestre Didi viu no Jogo de Ifá foi o egum de Vadinho e não um Exu a fechar os caminhos de Flor. Possível acontecer tal erro na realidade não-ficcional, visto que Exu responde como *lése-orixá* e *lése-egum* (SANTOS, 1986). Contudo, tratando-se de competente personalidade da liturgia afro-brasileira, transferida para o mundo ficcional amadiano com os mesmos louros e competência, tal possibilidade de erro da personagem ficcional é desacreditada.

Apostando na possibilidade de uma leitura correta do Jogo de Búzios, restam duas possibilidades. Ou o Exu, eledá, pai de Vadinho, apareceu no Jogo de Búzios ou Vadinho apareceu no oráculo de Ifá já como um Exu, reforçando a tese de existência do Exu-Vadinho.

Verdadeiramente, essas duas possibilidades confirmam a existência do Exu-Vadinho, uma entidade à moda umbandista. Se o Exu, eledá de Vadinho, veio dar a mensagem pelos Búzios, dizendo estarem fechados os caminhos para os pretendentes, e depois Vadinho confirmou sua intervenção no plano espiritual para impedir o êxito do malfeitor junto à Florípedes, não fica a dúvida sobre uma ação combinada. O agir foi de um conjunto de membros — no caso, espíritos — de uma mesma equipe, uma falange no dizer umbandista, com características próprias e algo em comum entre os membros, todos do mesmo tipo de entidade, Exus, como o eledá de Vadinho e o próprio finado marido de Flor. Portanto, com base nesses fios da narrativa, confirma-se novamente a existência do Exu-Vadinho, pois, mesmo não tendo aparecido no Jogo de Búzios, já como um Exu, fica evidente a possibilidade de uma ação de Vadinho enquanto membro de uma Falange de Exus.

Mas por que será que os caminhos não estavam fechados para o pacato Teodoro, motivo de risos e chacotas por parte de Vadinho, que chegou a dopar o farmacêutico, dando-lhe calmante endereçado a Flor e, ao fim da trama, dizendo a Flor que ela precisava dos dois? A narrativa não apresenta tantos porquês, mas, à luz das liturgias afrodescendentes no Brasil, pode-se entender a mítica união entre Oxum e Oxalá, filha e pai inseparáveis. Entre os mitos, conta-se que Oxalá tinha três esposas e uma delas era filha mítica de Oxum, a principal e mais dedicada. As outras esposas viviam a invejar a filha de Oxum, criando mil armadilhas para colocá-la em má situação, até que um dia conseguiram fazer com que a esposa principal infringisse um tabu de Oxalá ao parecer estar menstruada e suja do fluxo menstrual na frente do velho orixá. Com a intervenção de Oxum, que abrigara sua filha após a expulsão da

casa de Oxalá, a esposa do Obarixá teve o sangue transformado em penas do pássaro *ecodidé*: “Penas que o próprio Oxalá considerava um riquíssimo objeto de adorno” (PRANDI, 2001, p. 331). Finalmente, a situação foi revertida e a esposa teve o seu prestígio restabelecido. Há algumas variações deste mito, colocando no lugar da esposa uma equede<sup>47</sup> de Oxalá, filha de Oxum, mas o fato é que Oxalá em sinal de respeito a Oxum usa a pena vermelha do *ecodidé* e todo iaô também usa por determinação do orixá.

Outros mitos contam dos cuidados de Oxum para com Oxalá, sempre bondosa e atenciosa com o orixá velho. Em terreiros de candomblé da Bahia, a exemplo do Mansu Bandu, é encenada uma passagem das vidas de Oxum e Oxalá, durante o *xirê*<sup>48</sup>: ladeado por Oxum, Oxalá é banhado simbolicamente através de mímicas. Os carinhos de Oxum são retribuídos com a proteção. Portanto, se não há no romance uma justificativa para Exu não fechar os caminhos para Teodoro, a abertura da obra permite atribuir à união mítica e assexuada entre Oxum e Oxalá o motivo do não impedimento e consequente aceitação do relacionamento por parte de Vadinho. Afinal, o relacionamento de Teodoro e Flor mais se aproxima de uma convivência fraterna e amigável do que de uma união carnal. Flor fazia muito bem a Teodoro e ele a ela, da mesma maneira como são recíprocos os cuidados de Oxum e Oxalá. Talvez compreendendo isto, Vadinho afirmara que Flor precisava dos dois homens.

Certamente não tenha ficado dúvida alguma sobre a filiação mítica de Vadinho a Exu. As características do Senhor

---

47 Trata-se de um cargo feminino dentro do candomblé. Elas não recebem orixás e cuidam destes e de seus paramentos, além de outras atribuições sagradas.

48 Trata-se dos cânticos aos orixás entoados para reverenciá-los.

dos Caminhos construíram o malandro amadiano, quando vivo ou após a morte, já uma entidade.

*Exu, Egum, Legbasi* — filho de *Legbá* ou *Exu* —, Vadinho é tudo isto e há como comprovar através de seus feitos e desfeitos, sendo malandro e praticando seu aprendizado para depois utilizá-lo após a morte.

Laroiê Exu, Laroiê Vadinho diria algum cultuador dos Exus-Eguns se, em seu jogo de Búzios ou em seu copo de vidência<sup>49</sup>, visse uma entidade com todas estas características construídas por Jorge Amado e aqui comentadas.

---

<sup>49</sup> Alguns videntes consultam o mundo espiritual através de um copo com água ritualmente preparado.



## A COZINHA E O AZEITE

Sendo o autor, em matéria de culinária, apenas comilão, deve ele agradecer as suas boas amigas dona Carmem Dias, dona Dorothy Alves e dona Alda Ferraz, três mestras da grande arte, que forneceram receitas para a Escola de Dona Flor.<sup>50</sup>

As faces da cozinha em Dona Flor e Seus Dois Maridos é o tema abordado neste capítulo, concomitantemente à possibilidade de valorização do ato de cozinhar. Em seguida, se direcionará pelos caminhos do azeite-de-dendê, comprovando a sua identidade negra, afirmada através de DF, sem, diminuir, contudo, a importância das comidas de origem europeia, que não tiveram o dendê adicionado.

### **As Faces da Cozinha: lugar de mulher, lugar de sumissão e de liberdade**

Também entre a maioria dos proto-brasileiros, os índios, as mulheres são responsáveis pelo preparo dos alimentos. No Brasil, a cozinha sempre foi “lugar de mulher”, expressão pouco elegante e depreciadora, relegando as mulheres ao papel menor: cozinhar, lavar, cozer. Este pensamento pode ser lido na letra da música de Mário Lago, que declama “Amélia não tinha a menor vaidade. / Amélia que era mulher de verdade”, já

---

50 MARTINS (Editora). Orelha. In: AMADO, Jorge. **Dona Flor e Seus Dois Maridos**. São Paulo: Martins, 1966.

eternizada como símbolo da mulher subjugada. Nos anos finais do século XX e neste início de século XXI, ainda se constata que os menores salários da arte culinária são destinados às cozinheiras, enquanto os chefes de cozinha recebem quantias bem mais rentáveis e enobrecem a arte de cozinhar.

Entre as mulheres de Salvador, as de etnia negra ocupam espaço significativo em frente aos fogões, seja por não lhes restar outra opção ou por preservar e fazer jus à fama de boas cozinheiras como as ancestrais, que transformaram a culinária portuguesa com o africano dendê ou a sul-americana malagueta. Desde as primeiras levas de escravas negras trazidas ao Brasil, já no século XVI, a cozinha era espaço garantido às cativas, independente de origem étnica e tradição culinária, o que não permite precisar a influência africana de muitos quitutes afro-brasileiros (LIMA, 1999; CASCUDO, 1964), alguns já levados de volta ao continente mãe e lá chamados de comida brasileira (CASCUDO, 1964), entendidas como pertencentes à culinária americana.

Ao contrário de dona Flor, a cozinha não era escolha das negras escravas. Não obstante, esta atribuição era elemento amenizador da escravidão e até proporcionava alforrias. Ser da cozinha poderia e pode ser ambíguo, cabendo uma carga depreciativa ou enobrecedora. Cascudo (1964, p. 19) declara que algumas mulheres negras desabafavam dizendo: “Sou negra, mas não sou da cozinha!”, expressão que hoje encontra lugar em um reggae da banda Morrão Fumegante, dizendo “Quem sabe, um dia eu saio da cozinha”, colocando a cozinha no campo semântico de inferioridade. Inversamente ao significado depreciativo de cozinha, dona Flor, os candomblés tradicionais e a cultura iorubá, através de Oxum, dona dos

temperos em terreiros baianos, apropriam-se deste lugar como espaço de mando e território de realização pessoal. A morte do pai de Flor, Gil, fez com que dona Rozilda, sua mãe, colocasse as filhas para trabalhar, no intuito de manter as aparências do *status*, visto que “[...] o relembrado Gil, o tal molengas sem vontade, deixou a família em sérias aperturas, em precária situação” (AMADO, 1966, p. 64).

Dona Rozilda queria as filhas em casa, recatadas, ajudando com o trabalho e com o comportamento a manter aquela aparência de conforto, a afivelar aquela máscara de gente senão opulenta pelo menos remediada e de boa educação. (AMADO, 1966, p. 71).

As aparências, a necessidade de aparentar certa fidalguia, também estiveram presentes na “[...] Bahia dos vice-reis, com os seus fidalgos e burgueses ricos vestidos sempre de seda de Gênova, de linho e algodão da Holanda e da Inglaterra e até de tecidos de ouro importados de Paris e de Lião” (FREYRE, 2001, p. 112). Os fidalgos da Bahia ostentavam todo este luxo e viviam em eterna dieta por falta de mantimentos e por viverem eternamente endividados. São hábitos existentes numa Bahia contemporânea, que ainda conserva o pensamento “Prefiro comer ovo duro do que passar vergonha”, fazendo alusão ao culto às aparências e tendo a fome como contrapartida. Os nobres do Pará, no século XVII, não levavam suas filhas às missas dominicais, por falta de roupas adequadas (FREYRE, 2001), “roupas de ver Deus”, por certo, vestimentas para o momento especial: a missa. Males não sofridos pelas filhas de dona Rozilda. Com as meninas de DF, comida não era regrada e as roupas sempre elegantes feitas em casa por Rosália. As vestimentas de ver Deus eram utilizadas constantemente

pelas pobretonas, apesar dos sacrifícios e da vida de aparência burguesa, que trabalhavam para se manter. “Sim, eram elas, as meninas, com suas prendas, sob a férrea direção de dona Rozilda, as autoras daquele milagre de sobrevivência” (AMADO, 1966, p. 72).

Enquanto a irmã de Flor agia junto à máquina de costura, Flor mostrava seus dotes culinários, aprendidos com sua tia Lita, cozinhando para casas elegantes e, depois, abrindo a Escola de Culinária Sabor e Arte, cacófico erótico lembrado pelo narrador de DF, através de Vadinho: “— Escola de culinária Sabor e Arte... — repetiu — Sabor e Arte ... [...] — Ah! quero saborearte...” (AMADO, 1966, p. 103).

Apesar do jugo de sua mãe, Flor gostava de cozinhar. A quituteira amadiana não possuía insatisfação e recalques pela profissão, pelo ofício aparentemente pouco nobre.

Se era a costura o forte de Rosália, era a cozinha o fraco da menina mais moça: nascera com a ciência do ponto exato, com o dom dos temperos. Desde pequena fazia bolos e quitutes, sempre rondando o fogão, aprendendo os mistérios da arte suprema com tia Lita, uma exigente. (AMADO, 1966, p. 72).

Ciência do ponto exato, dom dos temperos: novamente ecoam as vozes do povo baiano, quiçá brasileiro, presentes no referido texto amadiano. Comumente ouve-se na Bahia que alguma pessoa possui ou não “mão boa” para realizar determinada tarefa, principalmente referente à cozinha.

Muitas crenças circundam os alimentos e sua preparação. Costuma-se atribuir a uma visita inesperada a culpa por solar um bolo assando no forno ou ainda quando se estava preparando sua massa. Querino (1922, p. 45) observa:

“Somente o cozinheiro baiano possui o segredo de tornar uma refeição saborosa e, por isto, de fácil ingestão”. Talvez mais uma crença, sendo Flor baiana e Querino um narrador do cotidiano da terra, as palavras deterministas do narrador de DF sobre a relação da cozinheira com a cozinha acham-se inseridas na realidade não-ficcional, então representadas na narrativa amadiana.

Se há uma carga semântica negativa no fato de afirmar que Flor “[...] nascera com a ciência do ponto exato” (AMADO, 1966, p. 72), o ilá ou brado de Oxum rompe com a representação negativa da mulher na cozinha sempre em torno dos afazeres domésticos. Conta o mito (PRANDI, 2001) que Oxum era responsável pelos alimentos sagrados, desde o início dos tempos e que somente a ela era permitido cozinhar para os orixás. A atribuição de cozinheira fazia de Oxum uma mulher detentora de poder e respeitada por tal empresa, pois sem ela não haveria alimentação e a dinâmica do Axé, energia sagrada, estaria prejudicada. Portanto, percebe-se a cozinha enquanto elemento de valoração positiva, fazendo da cozinheira o ator sintagmático (RAFESTIN, 1993), detentor de outros atores, os paradigmáticos, passíveis de serem cooptados. Flor, mesmo sendo uma cozinheira, frequentava as altas rodas e não era depreciada por suas alunas e/ou clientes. Os quitutes da mestiça garantiram sua sobrevivência, ainda depois de casada com um marido irresponsável e descumpridor de suas obrigações financeiras.

Em alguns candomblés de Salvador, diz-se que as filhas de Oxum são as melhores cozinheiras e que Oxum é a responsável pela cozinha, seus segredos e Axé. Por isso, no preparo dos alimentos sagrados, tem que haver sempre uma iaô sua para que todo o ritual tenha andamento. Também no candomblé,

como nos mitos e no romance DF, a cozinha dista do valor depreciativo relegado às mulheres da sociedade brasileira. Em DF até Andreza de Oxum, uma pobre cozinheira negra, consegue atrair, em torno de si, personalidades como o poeta Godofredo Filho, apaixonado pelo sarapatel da filha de orixá. Não há como negar que, embora havendo uma representação da cozinha como não depreciativa, Flor e Andreza de Oxum encontram-se numa sociedade que encara este território como face subalterna. Da mesma forma, acontece com o candomblé que, apesar de ter suas especificidades, está incluído numa sociedade maior, a sociedade brasileira, recebendo influências desta e interagindo. Foi comentada a importância da cozinha na religião afro-baiana e mostrou-se o quanto as cozinheiras de DF conseguem transpor este significado para suas vidas cotidianas, sendo Flor apenas uma filha de Oxum e Andreza conhecida por ser filha iniciada deste mesmo orixá.

Quem participar de uma obrigação ou ritual sagrado do candomblé Mansu Bandu Kenke do Inquinaçaba poderá compreender melhor o significado afro-baiano da presença das mulheres na cozinha. Em um destes rituais, momento em que os animais sacrificados estavam sendo tratados ritualmente, um filho de Oxum reclamou seu lugar naquelas tarefas, dizendo “Eu também sou iabá, sou filho de Oxum, posso tratar os bichos.” Aquele que reclamava seu lugar junto às mulheres nas tarefas feitas do Mansu Bandu era do sexo masculino; entretanto, reclamava seus direitos na cozinha por ser filho de um *eledá* feminino, corporificava uma mulher, Oxum. Assim, estaria, segundo ele, autorizado para aquelas tarefas, apesar de homem, pois era descendente mítico de um orixá feminino. Por isso, se sentia um pouco mulher e liberado para as tarefas femininas.

A introdução da mestiça dona Flor no mundo da cozinha profissional afirma a semelhança da história amadiana com o cotidiano não-ficcional da Cidade do Salvador. Segundo Brandão (1965) e Cascudo (1964), o catedrático de grego, professor Luís dos Santos Vilhena, confessava-se horrorizado em ver que, em 1802, as famílias abastadas mandavam muitos escravos de ganho para venderem iguarias nas ruas, obtendo grande sucesso com os mocotós, carurus, vatapás, mingaus, pamonhas, canjicas, açaças, abarás, acarajés, arroz de coco, feijão, angus de coco, etc.

Sucesso semelhante obtém Florípedes com as delícias afro-brasileiras e os doces da cozinha europeia e talvez a maior diferença esteja justamente no fato de Flor, além de não ser escrava e não vender em tabuleiros ambulantes, não ser de família abastada, precisando dos proventos de suas receitas. Quando se diz haver uma diferença que poderia interceptar as conexões, os sinais de similitude não se fecham. Cascudo (1964) não acredita que as famílias que utilizavam seus escravos de ganho eram abastadas, pois se trata do período em que a família real se transferira para o Rio de Janeiro e muitos funcionários públicos daqui tiveram suas economias declinadas. Na verdade, assim como Flor, as famílias estavam em decadência financeira.

Talvez, na obra amadiana, a cozinha continue guardando uma carga semântica negativa, alimentando discursos antiamadianos, que insistem em falar do pouco zelo do autor para com as mulheres: seja com Gabriela do romance Gabriela Cravo e Canela (1989); Andreza de Oxum e Flor, do romance DF, todas donas de sortes parecidas, representações de mulheres negras e mestiças, mantendo-se somente com a arte de cozinhar. Uma profissão menor?

Entre os critérios de escolha das cozinheiras, estava a aparência pessoal da escrava que poderia ser obrigada a servir na cama do senhor, uma ordem dada com um simples olhar (FREYRE, 2001). Apesar da existência de alguns senhores que se apaixonavam por suas “peças”<sup>51</sup>, havia aqueles que, apenas por regozijo perante sua culinária, promoviam homenagens às fadas negras e até lhes davam alforria, concedendo certos “privilégios”, ficando o senhor bem perante alguns membros da igreja e satisfazendo a cozinheira que acabava ficando por ali mesmo, após sua liberdade (CASCUDO, 1964; BRANDÃO, 1965; QUERINO, 1922).

Os senhorios de áreas afastadas, muitas vezes, em momentos de regozijo, concediam cartas de liberdade aos escravizados que lhe saciavam a intemperança da gula com a diversidade de iguarias, cada qual mais seleta quando não preferiam contemplá-los ou dar expansão aos seus sentimentos de filantropia em alguma das verbas do testamento. (QUERINO, 1922, p. 24).

Então, a cozinha, que inicialmente poderia ser martírio, torna-se elemento de cooptação do senhor, como aconteceu com Gabriela, manhosamente fazendo Nacib depender de sua culinária para os sucessos de seus negócios, ou ainda Flor conquistando a alta sociedade soteropolitana sem ser inferiorizada. A quituteira de DF frequentava os salões das festas para as quais cozinhou, além de ser tratada como igual pelas madames em busca de seus ensinamentos e pratos apetitosos.

Com essas informações, não cabem mais acusações ao autor que teria deixado personagens inferiorizadas por serem

---

<sup>51</sup> Maneira como os escravos eram chamados por se tratar de mercadorias.

cozinheiras. Do autor comilão, as personagens Gabriela, Andreza e Flor recebem “[...] uma saudação, acompanhada de cântico, em honra da cozinheira, que era convidada a comparecer à sala do festim e assistir à homenagem dos convivas” (QUERINO, 1922, p. 24-25). Por um momento, a negra cozinheira tinha seus “quinze minutos de fama”. Tempo prolongado com Florípedes, cozinheira e professora de culinária, com escola povoada por moças e senhoras da nata da sociedade. Novamente, o narrador torna presentes experiências do autor, existentes numa Bahia do século XX, pois, conforme Querino (1922, p. 25), “[...] até as moças de família abastardas se exercitavam nos trabalhos culinários, afim de mais tarde, dirigirem, sabiamente o arranjo das refeições quotidianas, ou o preparo dos finos mingaus das mesas de banquete”.

De mãos dadas com a história, Jorge Amado deixa de ser um simples comilão, utilizando-se das tradições culinárias baianas e das relações de trabalho em torno destas para incrementar a história de Dona Flor, uma filha de Oxum, posto que, na obra, as meninas ricas frequentavam a Escola da protagonista como as moças descritas por Querino. Aproveitando o clichê “a vida imita a arte”, na Salvador contemporânea, não-ficcional, temos mulheres cozinheiras, conhecedoras, como dona Flor, dos quitutes afro-brasileiros que se tornaram destaques por seu sucesso de público e renda. Algumas, somente com o acarajé e o abará, conseguiram notoriedade nacional, como é o caso de Dinha, Cyra e Regina do acarajé. Dadá tornou-se a cozinheira mais conhecida do Brasil, uma personagem que pulou das linhas amadianas para a realidade. Estes fenômenos são frutos da insistência da mulher negra em ganhar seu sustento com o saber e a criatividade ancestrais. Sucesso garantido, posto

[...] que a Bahia encerra superioridade, a excelência, a primazia, na arte culinária do país, pois que o elemento africano, com a sua condimentação requintada de exóticos adubos, alterou profundamente as iguarias portuguesas, resultando daí um produto todo nacional, saboroso, agradável ao paladar mais exigente, o que excede a justificada fama que precede a cozinha bahiana. (QUERINO, 1922, p. 23).

Porém, os antecessores de Dinha, Cira, Regina, Dadá e elas próprias possuem outra importante semelhança com as cozinheiras amadianas: todas são filhas de orixá e/ou adeptas do candomblé, tal Dona Olga do Alaqueto<sup>52</sup> e a já citada Sambadiamongo<sup>53</sup>. E esta religião, juntamente com as sociedades secretas, foi a responsável por conservar os alimentos da culinária africana na mesa brasileira (CASCUDO, 1964). O próprio narrador faz questão de intercalar receitas sagradas com seu enredo, colocando elementos desta culinária religiosa em festas e comemorações dos eventos sociais de Dona Flor, pois a comida de Santo também é comida que gente come e, principalmente, Vadinho, um filho de Exu, orixá que come tudo que a boca come.

São muitos os exemplos de mulheres como Flor, que conseguiram a autonomia financeira pelos dotes culinários: doceiras, quituteiras e principalmente baianas do acarajé. As baianas, com suas miçangas, conseguem sustentar famílias enormes e, em alguns casos, os maridos viram meros ajudantes de suas esposas.

---

<sup>52</sup> Famosa Ialorixá que, durante muito tempo, se manteve com a cozinha ancestral.

<sup>53</sup> Ebome ou Ialorixá fundadora do Mansu Mandu Kenke do Inkinaçaba, localizado no bairro de Pirajá em Salvador.

## O Azeite

Num desperdício de comida, ali se exibiam os quitutes baianos, vatapá e efó, abará e caruru, moquecas de siri mole, de camarão, de peixe, acarajé e acaçá, galinha de xinxim e arroz de haussá, além de montes de frangos, perus assados, pernis de porco, posta de peixe frito para algum ignorante que não apreciasse o azeite de dendê (pois, como considerava Mirandão de boca cheia e com desprezo, há todo tipo de bruto nesse mundo, sujeitos capazes de qualquer ignonímia). (AMADO, 1966, p. 85).

Assim, aumenta nos rituais religiosos um desejo nivelador, por parte dos adeptos, de substituir o dendê pelo azeite doce, em expressão usual: meu Santo não tem dendê ou meu Santo não leva dendê. (LODY, 1992, p. 12).

Impossível negar que, até na Bahia, não deixa de haver quem considere a comida de azeite pouco nobre, não merecedora de alimentar salões das chamadas classes privilegiadas, pois o azeite, sendo coisa de negro, se transformaria em algo degradante às mesas nobres.

Fazer uma personagem declarar ser ignorante aquele que não apreciava azeite-de-dendê: à primeira vista, parece apenas uma questão de escolha ou preferência por esta ou aquela culinária. Contudo, tratando-se de Jorge Amado e do romance DF, é maior o desejo de acreditar haver algo mais nas entrelinhas da comilança do mestre Mirandão.

Sem muito esforço, percebe-se que há uma inversão de papéis sociais transcritos nas palavras de Mirandão: “[...] há

todo tipo de bruto nesse mundo”. Para uma parcela do Brasil que se quer apenas branca, seria ignorância e de péssimo tom a comida de azeite, coisa de negros, por isso menor, comida de gente que fala de boca cheia como Mirandão. Nesta cena, não há alusão depreciativa, qualquer pessoa irritada poderia perder a compostura e esquecer o mínimo da etiqueta recomendada durante a mastigação dos alimentos.

Realmente, azeite é coisa de negro e o dendê foi trazido ao Brasil pelos traficantes de escravos (LODY, 1992). A marca negra na comida brasileira é determinada pelo dendê, mas, acima de tudo, ser ou não ser do azeite é uma identidade, um modo de vida, uma religiosidade.

Lody (1992), em *Tem Dendê, Tem Axé* deixa bem clara a oposição entre o negro e o não-negro representada pelo fato de possuir ou não possuir azeite. Em algumas religiões afro-brasileiras, quando não se fazem os rituais com o azeite, é dito que só foram utilizadas coisas brancas, nada de azeite, pois o dendê teria o conteúdo maléfico, a lembrança negra. Desta forma, algumas casas de religiões afro-brasileiras fazem questão de se denominarem “Mesa Branca” ou que só trabalham com coisas brancas, que não são do azeite, como forma de afirmar a realização de práticas apenas do bem. Aí o maniqueísmo cristão já invadiu a seara negra.

Em contraposição a esse embranquecimento, há os que afirmam: “Eu sou do azeite”, “Não há orixá de mesa branca”, atribuindo aos embranquecedores o *status* de ignorantes, como Mirandão em sua censura aos que não comem comida de azeite. Por isso, as palavras de Mirandão transformaram-se em alegoria, em representação da afirmação do azeite como comida de primeira linhagem.

A alteridade do azeite na cena de Mirandão é reforçada, visto que a comilança era uma festa anual em homenagem e retribuição aos orixás por graça alcançada pelo Major Tiririca ao ter sua esposa curada. Então, se era para afirmar a comida afro-brasileira, por que o autor não inseriu uma festa ritual com todos os seus quitutes e cânticos? Bom, não há como adivinhar, mas há uma possibilidade. Desfazendo o hiato entre autor e narrador, novamente lembram-se as responsabilidades e atribuições de Jorge Amado junto ao candomblé: Ogã, Obá de Xangô, autor da lei que proporcionou a liberdade de culto afro, defensor do povo-de-santo, seu povo e ele mesmo, apesar de se declarar descrente. Tais atribuições e compromissos poderiam limitar a descrição de certos rituais pertinentes somente aos iniciados e/ou iniciandos.

Na festa do Major Tiririca, havia muitos pratos considerados sagrados, comidas de santos, orixás, voduns e inquices. Estas comidas também servem de alimentos aos seres humanos, ora por fazerem parte de um ritual ou apenas como alimento, sem conexão com o sagrado. Comumente, comem-se, em restaurantes, pratos que, para os candomblés, são sagrados. Nas ruas de Salvador, a baiana do acarajé, cartão postal mais constante da cidade, compartilha e comercializa alimentos dedicados a Ogum, Xangô, Iansã e aos Exus efeminizados: o acarajé de Iansã, também servido a Padilha e Pombagira, ao adicionar a pimenta; o abará de Ogum e o de Xangô perdem o conteúdo sagrado ao não serem manipulados ritualmente. As diferenças são estabelecidas na ausência ou presença de cânticos sagrados, de recipientes apropriados, na maneira de manipular as comidas. Jorge Amado não nos revela estes segredos dos candomblés, contudo a afirmação da identidade

permanece, sem exclusão do elemento europeu, pois na festa havia a comida sem azeite.

Assim, sem os tambores, as velas, os cânticos, danças e gestos específicos, pode-se realmente afirmar que não havia um ritual sagrado na festa do Major Tiririca. Mas há como assegurar que os alimentos não eram servidos ritualmente? Em muitos lares da Bahia, festas parecidas com a do Major são realizadas. Um exemplo são os carurus dedicados aos Ibejis, aos Erês ou a São Cosme e São Damião. Em algumas festas mais preocupadas em atender o grande público, além das comidas de azeite, fazem a doçaria já incorporada aos pratos dos orixás crianças, que, como todos os pequenos, adoram as guloseimas.

O respeito à diversidade e até às vontades alimentares do povo também acontece nas homenagens aos orixás, como o Major Tiririca o fez, ao colocar a doçaria conventual, condenada por Mirandão. Contudo, respondendo à velha pergunta, havia ou não a prática de um ritual na maneira de servir os alimentos durante a festa de Tiririca?

No romance, não é mostrado o ritual realizado dentro dos candomblés com toda a encenação sagrada. Não obstante, um ritual é praticado na festa de Tiririca como nos carurus de Ibejis, nas feijoadas de Ogum realizadas por fiéis não iniciados ou até pelos iniciados que transferem parte do culto para suas residências. Antes de qualquer coisa, deve ser lembrado que as religiões afro-brasileiras dependem de um espaço ou território sacralizado para realização de seus rituais e nem sempre as residências dos adeptos possuem todos os elementos sacros, fazendo surgir um ritual às vezes menos completo por falta de local apropriado.

Apesar de, na cena da casa de Tiririca, não se saber da existência de rituais secretos, ocorre algo parecido com os intervalos das grandes festas públicas nos candomblés baianos. Após os cânticos aos orixás, o xirê, as comidas sagradas são compartilhadas com o povo, a distribuição de parte dos alimentos sagrados completa o Axé. Várias autoridades do candomblé na Bahia dizem que é preciso dar comida primeiramente ao orixá, mas também é necessário distribuir ao povo para que o Axé se fortifique, para que as energias cresçam.

Então, na festa do Major Tiririca, como em vários rituais caseiros, tem-se a presença da distribuição sagrada dos alimentos como forma de agradecimento e ampliação da energia Axé.

Desta forma, Amado revela uma outra face da cozinha e insere o azeite no rol das grandes especiarias. Se foi ele o primeiro a elogiar os traços negróides é também ele que, em Tenda dos Milagres, Gabriela Cravo e Canela e Dona Flor, enaltece a comida de azeite, sem desconsiderar a existência da cozinha europeia. Basta lembrar que os quitutes de Gabriela enriqueceram Nacib, que Pedro Archanjo fez fama com livro sobre culinária baiana, tal como Querino na vida real, e que Dona Flor, desde solteira, transforma-se em coluna financeira da casa apenas com seus dotes culinários.

Verificar os sinais da ancestralidade brasileira e as marcas das religiões afro-brasileiras na construção do enredo e das personagens foi a meta principal deste trabalho. Subsidiariamente, provou-se que o romance Dona Flor e Seus Dois Maridos é uma obra comprometida com a cultura e a identidade do povo baiano e brasileiro. Tem-se uma obra

“filiada a uma linha política” (FERREIRA, 1986, p. 653), à política da valorização da identidade brasileira.

Portanto, o texto pode 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.

É preciso pensar numa nova leitura de Jorge Amado, buscar a capacitação 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 de orixás, nos cultos de Baba-Egum, nos salões de festas de umbanda e nos escritos antropológicos.

O primeiro passo deve ser a admissão do desconhecimento da causa ou do universo formador da cultura e das religiões afro-brasileiras. Somente a assunção do desconhecimento pode levar à possibilidade de conhecer e fazer com que alguns pesquisadores retirem Jorge Amado do rol dos escritores considerados fáceis. Amado não queria ter sido difícil e reduzir o acesso à sua obra. Ele 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 prova isto, fazendo ecoar vozes formadoras da nacionalidade, de costumes e religiosidade. Há 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 gira 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 encarceradas em discursos preconceituosos e “guetistas”. Também algumas representações contemporâneas da nossa sociedade revelaram similitudes. Na verdade, os candomblés, as mulheres-de-santo e as grandes cozinheiras, entre outras, são reinvenções 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 e, ainda e até, um negro Arigof sendo 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, consequentemente, a trama da obra.

A partir de uma crítica literária comprometida com uma crítica da cultura, cumpriu-se 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 cultura mestiça e as religiões afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

\_\_\_\_\_. **Dona Flor e seus dois maridos**. São Paulo: Martins, 1966.

ARAÚJO, Ubiratan Castro de (Org.). **Salvador era assim**: memórias da Cidade. Salvador: IGHB, 1999.

ARISTÓTELES. **A poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomaba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé, religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 17-44.

\_\_\_\_\_. As religiões de origem africana no contexto brasileiro. In: \_\_\_\_\_. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983a. p. 23-54.

\_\_\_\_\_. Os modelos míticos. In: \_\_\_\_\_. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983b. p. 93-182.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé, religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.103-138.

BARTHES, Roland. **Aula**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

BRANDÃO, Darwin. **A cozinha baiana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1965.

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

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

CASCUDO, Luís da Câmara. **A cozinha africana no Brasil**. Luanda: [s.n.] 1964.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Top books, 2001.

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

DERRIDA, Jacques. **O outro cabo**. Coimbra: Reitoria da Universidade: Ed. A Mar Arte, 1995.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Maria Adriana S. Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FERRARA, Lucrecia D'Allesio. As máscaras da cidade. **Revista USP**, São Paulo, n. 5, p. 3-10, maio 1990.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural do Collège de France Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 8. edição. São Paulo: Loyola, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A mulher/os rapazes da história da sexualidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 45. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GREGERSEN, Edgar. **Práticas sexuais**. São Paulo: Livraria Roca. 1983.

LEITE, Gildeci de Oliveira. **Tenda dos milagres**: identidade, cultura, ficção e história. In: SEMINÁRIO PERMANENTE DE PESQUISADORES BAIANOS, 2003, Salvador.

LEPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé, religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.139-164.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: SHAPIRO, Harry L. **Homem, cultura e sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1982. p. 355-380.

LIMA, Vivaldo Costa. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CAROSO, Carlos; BACELAR,

Jefferson. **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 319-326.

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

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

MARTINS (Editora). Orelha. In: AMADO, Jorge. **Dona Flor e seus dois maridos**. São Paulo: Martins Editora, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2000. \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Schwarcs, 2001.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e de morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. **Faraimará**: o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000a. p. 174-184.

\_\_\_\_\_. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52- 65, jun./ago. 2000b.

\_\_\_\_\_. Deuses africanos no Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 1-50.

\_\_\_\_\_. **Exu, de mensageiro a diabo.** Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/exu-dia.rtf>>. Acesso em: 30 mar. 2003.

QUERINO, Manoel. **A arte culinária na Bahia.** Salvador: Progresso, 1922.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RAILLARD, Alice. **Conversando com Jorge Amado.** Rio de Janeiro: Record, 1992.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Cia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio Janeiro: Pallas: Salvador: CEAO, 1999. p. 239-256.

RUBIN, Rosane; CARNEIRO, Maried. **Jorge Amado: 80 anos de vida e obra.** Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1992.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô 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.

SEGATO, Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé, religião do corpo e da alma:** tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 45-62.

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.

SEIXAS, Cid. **O jeito da gesta crioula:** Jorge Amado e o canto épico da mestiçagem. In: CONGRESSO DA ABRALIC, 7., 2000, Salvador.

SEIXAS, Cid. **Cadernos de sala de aula:** três temas dos anos trinta. Feira de Santana: UEFS, 2003.

TAVARES, Ildásio. **Candomblés na Bahia.** Salvador: Palmares, 2000.

TAVARES, Ildásio. **Nossos colonizadores africanos.** Salvador: Edufba, 1996.

TRINDADE, Liana M. Salvia. Exu: poder e magia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Olôôrisá:** escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981. p. 1-10.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás.** Rio de Janeiro: Corrupio, 1998.

## GLOSSÁRIO

|                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Abará</b>       | Bolinho feito de massa de feijão fradinho, cebola e camarão seco e cozido com azeite de dendê envolto em folhas de bananeira. Seu formato não é redondo. Possui uma base retangular com as partes superiores formadas por junção de quadro triângulos pouco regulares. Esta figura é originada a partir da maneira como a folha da bananeira é enrolada para envolver e guardar a massa do abará. Enquanto a massa do acarajé é frita, o abará é cozido na parte superior do cuscuzeiro. |
| <b>Abiku</b>       | Aquele que nasce para a morte.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| <b>Acaçá</b>       | Bolinho feito de massa de milho branco ou vermelho cozido envolto em palhas de bananeira. Geralmente o acaçá acompanha ou complementa outras comidas oferecidas aos diversos orixás e ancestrais. Possui o mesmo formato do abará.                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>Acarajé</b>     | Bolo de feijão fradinho, temperado com cebola, frito em azeite-de-dendê. Geralmente oferecido à Iansã e Exu, sendo oferenda mais identificada com Iansã.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Apáoká</b>      | A Jaqueira, mãe de Oxóssi. (SANTOS, 1986)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Babalaô</b>     | O adivinho, sacerdote do Ifá, no Brasil seria o sacerdote que tem autorização para usar o jogo de búzios, contudo a reinterpretação brasileira deu estes poderes também ao Babalaorixá (Pai de Santo) e à Ialaorixá (Mãe de Santo). Ele, o Babalaô, é o pai do segredo.                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>Barraventos</b> | Momento que antecede o transe e que o médium é sacudido e/ou desestabilizado pela entidade, levando o médium a desequilibrar-se. Pode acontecer a incorporação logo em seguida ou não.                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Chimba</b>      | Castigo recebido por cometer alguma falta com o orixá, inquite, vodun ou caboclo.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>Obarixá</b>     | Na Bahia atribuição dada a Xangô e também a Oxalá: Orixá Rei.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Ecodidé</b>     | Um pagamento africano.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |

|                           |                                                                                                                                                                                                                                           |
|---------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Babalorixá</b>         | Pai-de-santo.                                                                                                                                                                                                                             |
| <b>Candomblé</b>          | Religião afro-brasileira característica da Bahia.                                                                                                                                                                                         |
| <b>Caruru</b>             | Alimento feito à base de quiabos, cebola, azeite-de-dendê e camarão. Nos carurus de São Cosme e São Damião possuem diversas outras comidas representativas dos orixás, que são servidas conjuntamente.                                    |
| <b>Dono de sua cabeça</b> | O mesmo que o orixá regente, o Eledá.                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Ebó</b>                | Sacrifício ou oferenda feita com determinada intenção.                                                                                                                                                                                    |
| <b>Eledá</b>              | Orixá dono da cabeça.                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Equede</b>             | Cargo hierárquico feminino, espécie de auxiliar direta dos orixás, voduns, inquices; a encarregada de cuidar dos participantes das danças possuídos pelas entidades. (LODY, 1992)                                                         |
| <b>Feitas-no-santo</b>    | O mesmo que iniciadas.                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Filhas-de-santo</b>    | Adeptas de religiões afro-brasileiras.                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Ibejis</b>             | Orixás crianças.                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>Jaô</b>                | O iaô ou a iaô do candomblé originalmente significa a esposa do orixá que no Brasil confunde-se com filho ou filha do orixá. A denominação esposa serve para o sexo masculino e feminino e não possui relação alguma com posseção sexual. |
| <b>Iemanjá</b>            | No Brasil orixá Rainha do Mar.                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Ifá</b>                | Oráculo advinhatório e a própria entidade patrona do oráculo: Orunmilá Babá Ifá significa Orunmilá Pai do Segredo.                                                                                                                        |
| <b>Ilá</b>                | Brado dos orixás que identifica sua presença.                                                                                                                                                                                             |
| <b>Ilê Axé Opo Afonjá</b> | Terreiro de Candomblé famoso por seu tradicionalismo, situado em Salvador – Bahia, no bairro São Gonçalo do Retiro e atualmente dirigido por Mãe Stella de Oxóssi.                                                                        |
| <b>Inquice</b>            | Equivalência da palavra orixá dos Terreiros nagô Ketu nos Terreiros de Angola.                                                                                                                                                            |
| <b>Irmão de cabeça</b>    | Pessoa que possui o mesmo orixá, inquice ou vodum de outro, o irmão, independente de serem filhos do mesmo terreiro ou casa de axé.                                                                                                       |
| <b>Iyá</b>                | Mãe.                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>Iyá Mi Oxorongá</b>    | As Grandes Mães Ancestrais.                                                                                                                                                                                                               |

|                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|-----------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Juntó</b>                            | Na Bahia é o nome dado ao segundo orixá da pessoa. Por exemplo, alguém pode ser de Xangô com Ogum, portanto Ogum é o Juntó desta pessoa.                                                                                                                                                   |
| <b>Mansu Bandu Kenke do Inquinasaba</b> | Terreiro de Candomblé da Nação Angola, situado na Cidade do Salvador, no bairro de Pirajá. Este Terreiro foi dirigido e fundado por Edith Apolinária de Santana — Sambadiamongo no Candomblé — a referida Ebome foi iniciada no Bate-Folha, mais tradicional Terreiro de Angola do Brasil. |
| <b>Nanã</b>                             | Orixá feminino e uma das esposas de Oxalá.                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Obá de Xangô</b>                     | Um dos ministros da corte de Xangô.                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>Obatalá</b>                          | Senhor do Pano Branco, um título de Oxalufã.                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Obi</b>                              | Fruta usada em oferenda aos orixás, inques e voduns e pode ser branca ou vermelha de duas ou quatro divisões.                                                                                                                                                                              |
| <b>Ogã</b>                              | Sacerdote que não recebe orixá e possui variadas funções, desde músico sagrado até a responsabilidade do sacrifício de animais. Apenas pessoas do sexo masculino podem ser ogãs.                                                                                                           |
| <b>Ogum</b>                             | Orixá da Guerra, ferreiro, deus do fogo artificial, irmão mais velho de Exu.                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Oiá</b>                              | Equivalência de Iansã, deusa dos raios e uma das mulheres de Xangô.                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>Olotoju Awo Omo</b>                  | Um dos títulos de Oxum: a que olha e cuida de todas as crianças.                                                                                                                                                                                                                           |
| <b>Opelê</b>                            | Também chamado de Opelê Ifá, sendo o principal objeto do Oluô. É uma corrente contendo frutos, contas, búzios e demais complementos (LODY, 1992, p. 115). Trata-se de um oráculo adivinhatório.                                                                                            |
| <b>Ori</b>                              | Cabeça.                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Oriki</b>                            | Reza. Texto sagrado que relata características e feitos dos orixás. (LODY, 1992, p. 115)                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Orixá</b>                            | Categoria de divindades dos Yorubás, genericamente também dos Nagôs. São ligados à vida e à natureza. Ocupam diferentes patronatos, recebendo cultos específicos, coerentes com suas funções de mando e poder. (LODY, 1992, p. 115)                                                        |
| <b>Orunmilá Babá Ifá</b>                | Deus do Oráculo Ifá.                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>Osetuá</b>                           | Entidade filho de Oxum, um Exu.                                                                                                                                                                                                                                                            |

|                                |                                                                                                                                                                                   |
|--------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Oxóssi</b>                  | Orixá caçador representado com arco e flecha. O provedor do alimento e da família.                                                                                                |
| <b>Odara</b>                   | Além de significar bom, bonito, esplêndido, muito bom. Também é o nome de um Exu.                                                                                                 |
| <b>Oxum</b>                    | Orixá deusa dos rios.                                                                                                                                                             |
| <b>Padilha</b>                 | Exu feminino no Brasil.                                                                                                                                                           |
| <b>Pessoas-do-santo</b>        | Gente de candomblé ou de outra religião afro-brasileira apenas com os ritos de iniciação.                                                                                         |
| <b>Pessoas-feitas-de-santo</b> | Iniciados no candomblé.                                                                                                                                                           |
| <b>Pombagira</b>               | Exu feminino no Brasil.                                                                                                                                                           |
| <b>Quizila</b>                 | “Tabu, interdição religiosa, a exemplo de não poder comer abóbora para quem é de iansã, ou, amendoim, para quem é de oxóssi. [...] repugnância, antipatia” (CASTRO, 2001, p. 329) |
| <b>Samba</b>                   | Inquice da nação Angola.                                                                                                                                                          |
| <b>Tambor da Mina</b>          | Religião afro-brasileira originada do Recife.                                                                                                                                     |
| <b>Umbanda</b>                 | Religião afro-brasileira que possui influências dos orixás africanos, do kardecismo, do cristianismo e de espíritos ameríndios.                                                   |
| <b>Urucubaca</b>               | Na Bahia é sinônimo de má sorte. Urucubaca- Má sorte, azar. (CASTRO, 2001)                                                                                                        |
| <b>Vatapá</b>                  | Alimento afro-brasileiro feito de farinha de trigo, camarão, cebola e outros ingredientes. Encontra-se neste alimento as representações negras; ameríndias e europeias.           |
| <b>Vodum</b>                   | Divindade dos Fon [...] semelhante aos orixás (LODY, 1992, p. 118).                                                                                                               |
| <b>Xangô</b>                   | Deus guerreiro, herói dos Yorubá (LODY, 1992, p. 118). Orixá da justiça e no Brasil também é o orixá do dinheiro.                                                                 |
| <b>Xangô, O</b>                | Religião afro-brasileira originada do Maranhão.                                                                                                                                   |
| <b>Xirê</b>                    | Cânticos rituais aos orixás.                                                                                                                                                      |
| <b>Yalodê</b>                  | Um título de Oxum: maior entre as mulheres.                                                                                                                                       |

Formato: 150 x 210 mm  
Fonte: Minion Pro, 12  
Miolo: papel Polén Soft, 80 g/m<sup>2</sup>  
Capa: papel supremo, 250 g/m<sup>2</sup>  
Impresso: novembro 2014

## **SOBRE O AUTOR**

### **Gildeci de Oliveira Leite**

Mestre em Letras e Linguística (UFBA) e Especialista em Educação (ABEC). Professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Seabra. Leciona Literatura Brasileira e Baiana. Editor da Seara Revista Virtual ([www.seara.uneb.br](http://www.seara.uneb.br)). Pesquisador em literatura e cultura baianas. Publicou artigos em periódicos especializados e trabalhos em anais de eventos. Possui capítulos de livros publicados e um livro virtual.



[www.eduneb.uneb.br](http://www.eduneb.uneb.br)

ISBN 978-85-7887-147-5



9 788578 871475