DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E INTERCULTURALIDADE

DOUTORADO EM LITERATURA E INTERCULTURALIDADE

LORENA GOIS DE LIMA CAVALCANTE

A materialidade e a sensualidade do corpo e da comida na experiência místico-religiosa em *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria* e *O Compadre de Ogum*

CAMPINA GRANDE
2019

LORENA GOIS DE LIMA CAVALCANTE

A materialidade e a sensualidade do corpo e da comida na experiência místico-religiosa em *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria* e *O Compadre de Ogum*

Tese apresentada à Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, em cumprimento dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em Literatura e Interculturalidade. Área de concentração: Literatura e Estudos Interculturais. Linha de pesquisa: Literatura e Hermenêutica.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães

CAMPINA GRANDE
2019

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

C377m Cavalcante, Lorena Gois de Lima.
A materialidade e a sensualidade do corpo e da comida na experiência místico-religiosa em O Sumiço da Santa [manuscrito] : uma história de feitiçaria e O Compadre de Ogum / Lorena Gois de Lima Cavalcante. - 2019.
124 p. : il. colorido.
Digitado.
Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação , 2019.
"Orientação : Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães , Departamento de Letras e Artes - CEDUC."
1. Sexualidade. 2. Literatura. 3. Religião no Brasil. 4. Literatura religiosa. 5. Comida. 6. Misticismo. I. Título
21. ed. CDD B869

Elaborada por João da C. Silva - CRB - 15/885 BCIA2/UEPB

LORENA GOIS DE LIMA CAVALCANTE

A materialidade e a sensualidade do corpo e da comida na experiência místico-religiosa em *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria* e *O Compadre de Ogum*

Tese apresentada à Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, em cumprimento dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em Literatura e Interculturalidade. Área de concentração: Literatura e Estudos Interculturais. Linha de pesquisa: Literatura e Hermenêutica.

Aprovada em 08/10/19

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães (UEPB)
(ORIENTADOR)

Prof. Dr. Luciano Justino (UEPB)

Prof. Dr. Eli Brandão (UEPB)

Profa. Dra. Fernanda Lemos (UFPB)

Prof. Dr. Márcio Cappelli Aló Lopes (UMESP)

AGRADECIMENTOS

À Deus, aos Orixás, à Iansã a quem dedico esta Tese – *Eparrei Oyá*!

À minha família, à Everton meu esposo, companheiro e amigo, aos nossos filhos: Heitor, hoje com 5 anos, que cresceu em meio a esta minha produção intelectual e Camila, 1 ano e 7 meses, que nasceu durante este processo. A escrita da Tese e toda pesquisa desenvolvida foi sem dúvida muito mais prazerosa na companhia dos meus filhos.

Aos meus pais que sempre incentivaram meus estudos, sempre me mostrando a importância deles.

À UFCG, em especial aos meus colegas da área de Língua Espanhola da Unidade Acadêmica de Letras que concederam meu afastamento para que eu pudesse me dedicar exclusivamente ao Doutorado em Literatura e Interculturalidade, doravante DLI - UEPB.

À Sinara, Elizabete, Josilene, Tony, Isis e Carmem, meus colegas de departamento da UFCG, que durante todo este período me apoiaram e sempre estiveram juntos a mim, dando orientações de como escrever os vários relatórios que tive que submeter durante todo este período de afastamento, me auxiliaram também nas revisões dos processos e relatórios referentes ao meu afastamento, e na leitura atenta e cuidadosa do meu pré-projeto de Tese. Muito Grata!

À Josilene e a Lino, por terem dedicado seu tempo para preparar, aplicar e corrigir a prova de proficiência em Língua Francesa para mim.

À Camilo que foi o revisor desta Tese

Ao meu orientador, Antonio Carlos de Melo Magalhães, pela amizade desde o mestrado, pelas orientações, pela atenção e dedicação ao meu texto. Muitíssimo

obrigada, suas contribuições para minha Tese foram enriquecedoras e fundamentais.

À Eli Brandão e Luciano Justino que participaram da Banca de Qualificação, cujas orientações foram bem vindas à minha pesquisa.

Aos meus amigos e companheiros do DLI, Suênio, Andreia, João e Manu que compartilharam bons momentos comigo, durante as aulas, os seminários e nas saídas para o café. Bons momentos!

À Michele, que foi babá do meu filho até ele completar 2 anos de idade, agradeço por ter me ajudado a cuidar de Heitor, por todos os dias que ficou com ele para que eu pudesse me preparar e estudar para a seleção do DLI, para que eu pudesse assistir as aulas. Michele foi fundamental! Lembro dela vibrando com minha aprovação e chorando de emoção. A melhor reação!

Às cinco pessoas especiais que conheci a pouco tempo, mas que foram bem significativas neste processo final da minha Tese: Magnólia, Brunna, Michelangela, Stefane e Kamilla. Muito obrigada pelos momentos maravilhosos e descontraídos nos últimos meses. A amizade de vocês me deixou mais leve! As risadas, as fofocas, os drinks e a companhia de todas me fez esquecer por vários momentos a tensão da Tese. Afinal a gente não vive só de estudo!

Ao vinho, meu companheiro fiel, que nunca deixou minha taça vazia! Um brinde a todos esses anos de produção intensa, às muitas leituras, à minha pesquisa, à minha Tese!

Resumo

A presente Tese tem como principal objetivo discutir a presença do fenômeno religioso nas obras de Jorge Amado, como dado fundamental no texto literário, com a comida e o corpo relacionando-se ao sagrado. Neste estudo verifica-se o universo simbólico que está entorno da comida e da sexualidade nos romances de Jorge Amado, explorando como a comensalidade e o erótico são tecidos detalhadamente no texto. Destaca-se também a importância do sincretismo religioso como espaço criativo de ressematização de valores e crenças. Logo a Tese central é que a religião é parte fundamental da narrativa de Jorge Amado, em que o corpo e a comida relacionam-se ao sagrado, conferindo um espaço de criatividade e prazer. A comida é presença recorrente na narrativa literária e estabelece uma troca entre o material e o divino, o que remete ao vinculo entre os orixás e os homens. Sobre o corpo a tese defendida revela que em Jorge Amado, o fenômeno religioso está em relação indissociável com a sexualidade em suas manifestações mais explicitas ou recônditas. Os fundamentos teóricos desta tese encontram-se nas reflexões contemporâneas sobre a religião, que estão constituídas por uma seleção de obras de vários autores, de tendências teóricas diversas, os quais há alguns anos vêm se dedicando ao estudo da religião e da literatura. A análise dos romances *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de ogum*, com base nas temáticas da comida e do corpo, fundamentadas no referencial teórico que compõe a presente Tese, apresenta a luz da questão – a literatura enquanto produção artística e ficcional relacionando-se estreitamente ao elemento religioso, apresentando uma compreensão da realidade dos terreiros e adeptos do candomblé, com seus simbolismos míticos e ritualísticos centrais à organização de sua cosmologia religiosa/cultural.

Palavras-chave: Comida. Corpo. Religião. Sexualidade. Literatura.

ABSTRACT

How to think of the relationship between religion, food, and sex in the works of Jorge Amado? This is the fundamental issue of this Thesis. Which deals with commensality and corporeality linked to religion in the works of Jorge Amado: "O Sumiço da santa: uma história de feitiçaria (1988)", and "O compadre de Ogum (2012)". Jorge Amado disseminates the Bahian food through the literature, dealing with: the abundance, the spice list, the flavor, the condiment options, and the colors of Bahian cuisine. In his book: "O Compadre de Ogum", Jorge Amado describes the votive food served on the candonblé field, the padê's ritual, the sacrifices and offerings, all with a wealth of traditional Bahian foods. Furthermore, in his book: "O Sumiço da Santa: Uma história de feitiçaria", in addition to rituals and offerings, Iansã appears with her favorite food, acarajé and palm oil. Commensality has relevant space in all these books, alongside corporeality, which is also has linked to religion, consisting of symbols. The construction of corporeality is present in the narrative, described in the bulky woman (breasts and buttocks), with curvaceous and full features, having dexterity and resourcefulness in dance and sex. The analysis of these books, based on the themes of food and body, grounded on the theoretical framework that makes up the present Thesis, presents the light of the question of literature as an artistic production and fictional, relating closely to the religious element, presenting an understanding of the Camdomblé fields's reality and adherents. With their mythical and ritualistic symbolism, central to the organization of their religious/cultural cosmology.

Keywords: Food. Human body. Religion. Human sexuality. Literature.

RESUMEN

La presente Tesis tiene como principal objetivo discutir la presencia del fenómeno religioso en las obras de Jorge Amado, como dado fundamental en el texto literario, con la comida y el cuerpo relacionándose al sagrado. En este estudio se verifica el universo simbólico que está alrededor de la comida y de la sexualidad en los romances de Jorge Amado, explorando como la comensalidad y el erótico son tejidos detalladamente en el texto. Se destaca también la importancia del sincretismo religioso como espacio creativo de resematización de valores y creencias. Luego la Tesis central es que la religión es parte fundamental de la narrativa de Jorge Amado, en que el cuerpo y la comida se relacionan al sagrado, confiriendo un espacio de creatividad y placer. La comida es presencia recurrente en la narrativa literaria y establece una troca entre el material y el divino, lo que remete al vínculo entre los Orixás y los hombres. Sobre el cuerpo la tesis defendida revela que en Jorge Amado, el fenómeno religioso está en relación indisociable con la sexualidad en sus manifestaciones más explicitas o recónditas. Los fundamentos teóricos de esta tesis se encuentran en las reflexiones contemporáneas sobre la religión, que están constituidas por una selección de obras de varios autores, de tendencias teóricas diversas, los cuales ha algunos años vienen dedicándose al estudio de la religión y de la literatura. El análisis de estos romances, con base en las temáticas de la comida y del cuerpo, fundamentadas en el referencial teórico que compone la presente Tesis, presenta a la luz de la cuestión la literatura mientras producción artística, ficcional relacionándose estrictamente al elemento religioso, presentando una comprensión de la realidad de los terreros y adeptos del candomblé, con sus simbolismos míticos y ritualísticos centrales a la organización de su cosmología religiosa/cultural.

Palabras-llave: Comida. Cuerpo. Religión. Sexualidad. Literatura.

SUMÁRIO

Introdução 11

1 Capítulo 1. A comensalidade e a corporeidade em *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*: aportes para uma discussão em torno destas temáticas.....16

1.1 O autor e suas narrativas: *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria* e *O Compadre de Ogum*…….....….....16

1.2 A corporeidade e a comensalidade na experimentação do sagrado em Jorge Amado…….....……24

1.3 Perspectiva teórica: aportes para a comensalidade e a corporeidade em Jorge Amado…….....…….....30

1.3.1 Reflexões contemporâneas sobre literatura e religião.....31

1.3.2 O candomblé, o corpo e a comida na perspectiva teórica.....34

2 Capítulo 2. A expressão dos valores culturais e religiosos através da comida nos romances de Jorge Amado…….....49

2.1 A comensalidade em Jorge Amado…….....…….....49

2.2 A comida ritual e os espaços simbólicos na narrativa de Jorge Amado e sua produção ritualística…….....…….....54

2.3 A comida de santo e o exercício pleno da ritualística em *O Compadre de Ogum* e *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* 66

2.4 Pertença e Comunhão no banquete dos deuses nos romances de Jorge Amado.....74

3 Capítulo 3. A hermenêutica da sexualidade nos romances de Jorge Amado: o corpo, o religioso e o sexo em diálogo..…….....…….....79

3.1 O erótico em Jorge Amado…….....…….....79

3.2 A saga sexual de Adalgisa e Danilo: religião e sexo…….....84

3.3 O corpo em transe, dançante e festivo: A corporeidade amadiana…….....90

3.4 Profano e sagrado: A sexualidade em questão…….....…….....102

Considerações Finais.....110

Referências…..…….....……..….....118

Senhora das nuvens de chumbo
Senhora do mundo
Dentro de mim
Rainha dos raios
Rainha dos raios
Rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim

Senhora das chuvas de junho
Senhora de tudo
Dentro de mim
Rainha dos raios
Rainha dos raios
Rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim

Eu sou um céu
Para as tuas tempestades
Um céu partido ao meio no meio da tarde
Eu sou um céu
Para as tuas tempestades
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano
Dentro de mim
Rainha dos raios
Rainha dos raios
Rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim

Iansã, Gilberto Gil e Caetano Veloso

INTRODUÇÃO

O presente estudo examina o corpo e a comida em seus aspectos simbólicos--religiosos no candomblé, baseado em uma análise hermenêutica dos romances de Jorge Amado *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*. De fato, a comida e o corpo ocupam um lugar inteiramente próprio nas práticas ritualísticas e epistemológicas nas religiões de matriz africana. No aprofundamento dos estudos acerca desta temática, portanto, percebe-se que há uma constituição simbólica do corpo e do alimento no candomblé, reverberando uma relação íntima com o universo religioso, tal como descrito no texto amadiano em sua constituição literária. Esta pesquisa tem então como propósito empreender estudo sobre a comida como constituição de valores éticos, de sentido e de símbolo; sobre o corpo em sua face erótica e sagrada, e a importância de entender a relação entre sagrado, corpo e comida, a fim de compreender o fenômeno religioso no candomblé. As obras foram lidas e analisadas conforme a verificação de como o fenômeno religioso se constitui na narrativa de Jorge Amado, incluindo os intercâmbios simbólicos e metafóricos que, ali, se relacionam com essas questões.

O meu interesse neste assunto, num sentido mais amplo, teve início no mestrado (MLI – Mestrado em Literatura e Interculturalidade), nas aulas da disciplina Literatura e Sagrado, nas quais, a partir das discussões, dos seminários e dos textos apresentados pelo professor Antonio Carlos de Melo Magalhães, comecei a me interessar pela religiosidade afro-brasileira. As leituras e análises feitas no decorrer da disciplina foram de caráter instigador e motivador, e foi assim que a ideia para este estudo nasceu — a partir de um olhar mais aguçado, mais crítico, em relação aos elementos já ressaltados, presentes na obra literária do escritor baiano, cuja leitura de fato me despertou para o universo candomblecista e seus elementos.

Vale destacar que as pesquisas a respeito desta temática mais genérica, na verdade, têm sido constantes e aprofundadas, o que me levou à busca de novas perspectivas de análise para as obras do autor. Assim, houve um aprimoramento da minha abordagem, uma transformação paulatina desta, à medida que eu me expunha a novas perspectivas teóricas e mais aprendia com as conversas com meu

orientador e com outras leituras acadêmicas. Foi dessa forma que cheguei ao tema específico já mencionado, pelo qual é proposto um intrínseco relacionamento da comensalidade e da sexualidade com o sagrado, enquanto se ressalta como a religião influencia o fazer literário de Jorge Amado, constituindo-se como parte de sua narrativa, conferindo um espaço de criatividade e prazer que se pode perceber nas relações salientadas.

Mas como compreender a relação corpo-comida-religião? De que modo esses elementos poderiam estar intrinsecamente relacionados? Como abordar estes temas? Em face desses questionamentos, encontrei apoio teórico em alguns pesquisadores do candomblé — Vilson Sousa Júnior, Alberto da Costa Silva, Edmar Ferreira Santos, Miriam Rabelo, Reginaldo Prandi, Sergio Ferreti, Fábio Lima, Vivaldo da Costa Lima, Lisa Earl Castillo, Edilece Couto, Luis Victor Castro Júnior, Pierre Verger, Benedito Veiga, entre outros —, os quais, com base em suas experiências dentro e fora dos terreiros, tratam de questões diversas acerca do universo sagrado das religiões de matriz afro, como: oralidade, transmissão do saber, comida, corpo, rituais, divindades, sincretismo etc.

Em se tratando de sincretismo, Jorge Amado é, de fato, uma importante referência para o estudo do tema. O autor baiano, em suas obras, trata criativamente do sincretismo religioso afro-brasileiro, ressaltando como este permite a fundamental preservação e resistência cultural dos negros. Esse sincretismo, age como defensor da cultura negra, bem como responde inventivamente aos valores e práticas lúdicas religiosas afro-brasileiros, reconstruindo-os. E a Bahia de Amado é patentemente de natureza sincrética, com negros e brancos frequentando igrejas católicas durante o dia e, à noite, dançando nos terreiros de candomblé, com igual devoção.

Nesse sentido, *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* é, de fato, uma das obras de Jorge Amado, em que o sincretismo e o hibridismo cultural predominam em todo o enredo, com a presença marcante da mártir e virgem que morreu em nome do catolicismo, Santa Bárbara, e seu par sincrético, Iansã, a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger, de temperamento forte audacioso e sensual. Com efeito, nesta e noutras narrativas amadianas, a trama se desenrola num cenário de multiplicidade, que se move e se reverbera — santos que transitam nos terreiros, orixás que batizam crianças na igreja católica (*O compadre*

de Ogum), uma beata de origem espanhola que tem ligação de berço com o candomblé etc.

No universo novelístico de Jorge Amado, a religião combina-se e encontra-se na esteira do texto escrito, no qual podemos perceber o espaço criativo oferecido pela religião, com outras possibilidades de lê-la e interpretá-la. A esse respeito, vale dizer que, na hermenêutica literária, o texto escrito é o local por excelência de cruzamentos entre religião e literatura. É neste espaço que estes se objetivam, enquanto o discurso se fixa na escrita. E, nesse sentido, não há como negar a importância e a influência do candomblé na literatura de Jorge Amado, o que de fato torna impensável o texto amadiano sem a presença do fenômeno religioso, uma constante fundamental em sua obra, na qual os processos simbólico-ritualísticos e as divindades ganham forma e espaço na narrativa.

Deste modo, a presente tese — "A materialidade e a sensualidade do corpo e da comida na experiência místico-religiosa em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*" —, com o enfoque que se propõe, contribui de forma singular para a pesquisa sobre os romances de Jorge Amado, ampliando os estudos já realizados, ao passo que seleciona um conjunto de temas específicos que ainda carecem de um aprofundamento. Com efeito, o universo simbólico/religioso em torno do corpo e da comida é referendado pelo autor em seus romances, de forma que aqui se analisam as imbricações entre tais elementos, que remetem ao vínculo entre orixás e homens, traduzindo relações de participações e obrigações mútuas, as quais operam uma cumplicidade e um envolvimento que se perpetuarão ao longo da vida. Analisando detalhadamente suas obras, especialmente *O compadre de Ogum* (2012) e *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* (1988), é possível perceber como se dá essa intersecção de temas — a sexualidade e a comensalidade —, bem como sua interpretação no campo simbólico/religioso.

Os capítulos seguintes abordam claramente este conjunto, interpretando, à luz da narrativa, a expressão do sagrado e sua constituição nas obras. O primeiro capítulo traz uma apresentação das obras selecionadas e da temática recortada, elencando os principais teóricos e seus aparatos bibliográficos que tratam da relação entre religião, comida e sexualidade. Justifico, ainda, a escolha desses autores para tratar dos referidos temas na literatura e na religião, e apresento suas contribuições

para a pesquisa. Por fim, justifico a minha escolha pelos romances e por esta temática, que reverbera na narrativa amadiana; esta, um espaço simbólico de comunicação com o sagrado, como evidencia a presente pesquisa, na qual o candomblé, com suas festas e seus orixás, tem espaço notável.

No segundo capítulo, por sua vez, é apresentada a constituição simbólica do alimento no candomblé, isto é, a relação da comida com este universo religioso. Jorge Amado traz para sua narrativa os rituais e cerimônias em que a comida tem papel fundamental, como o *padê*, o *bori*, os *êbos*, os sacrifícios e as festas nos terreiros. No candomblé, a ritualização do alimento é uma expressão da religiosidade, e essa expressão é um ponto alto nas obras de Amado, como se percebe nas inúmeras referências às comidas e bebidas nas festas de santo, alimentos descritos como elementos mediadores entres homens e deuses. Deste modo, analiso a questão da comensalidade no candomblé, interpretado, sempre a partir da narrativa, os pontos em que os personagens humanos e orixás regozijam-se na presença da comida, com sua diversidade de cores e sabores, confirmando e fortalecendo os laços entre ambos. Além de contemplar cada ritual presente nos dois romances analisados, o segundo capítulo trata dos cuidados e atenção devidos para com os alimentos, em sua relação com o sagrado, marcando a importância destes no candomblé como essenciais às relações engendradas e aos circuitos de reciprocidades, como o autor bem apresenta em suas obras.

O terceiro capítulo, por fim, aborda a corporeidade nos romances, tratando da plenitude do erótico na sacralidade do corpo. As conexões entre o erótico e o religioso estão presentes nos enredos, unindo o sagrado ao profano. Desse modo, destaco a sexualidade e sua relação íntima com o universo da religião nos romances de Jorge Amado, sobretudo em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*, no qual isso é ilustrado pelo conflito religioso-corpóreo espelhado pela personagem Adalgisa. A esse respeito, vale ressaltar, a propósito, que, no âmbito das religiões de matriz africana, a sexualidade é intrinsecamente boa, e assim Jorge Amado a apresenta em seus romances, com seus personagens despidos de pudores e cenas repletas de erotismo.

De fato, a erotização no texto é evidente, como também evidenciado no terceiro capítulo desta tese. Nele, é analisado o papel do corpo como elemento central para o candomblé, como um meio de comunicação com o sagrado, uma vez

que este se manifesta através do corpo. Deste modo, apresento os cuidados e rituais em torno do corpo, destacando a possessão ou transe, em estado de efervescência, por meio dos quais os orixás são trazidos às festas nos terreiros, para celebrarem e comungarem juntos com seus filhos e filhas de santo. Ainda sobre isso, outro ponto relevante do enredo também destacado neste capítulo é o embate ideológico religioso em torno do sexo — de um lado, a visão conservadora e fanática cristã, representada na figura da personagem Adalgisa, e, de outro, a liberdade e a celebração do prazer e do gozo por meio do candomblé, na figura de seus adeptos e de suas divindades, sobretudo Iansã. Assim, enquanto o candomblé festeja a sexualidade, vivenciando-a intensamente e sem pudores, o cristianismo apresenta-se, na narrativa de Jorge Amado, como repleto de tabus e conflitos dogmáticos. A articulação de elementos eróticos e religiosos é, enfim, um fundamental destaque neste capítulo, no qual a sexualidade é enfatizada como manifestação da vida.

1. A COMENSALIDADE E A CORPOREIDADE EM *O SUMIÇO DA SANTA: UMA HISTÓRIA DE FEITIÇARIA* E *O COMPADRE DE OGUM*: APORTES PARA UMA DISCUSSÃO EM TORNO DESTA TEMÁTICA

> *Há em nossa gente — o que não é difícil de surpreender — uma poesia, uma ternura, uma indefinível aspiração a bem estar.*
>
> *(Jorge Amado)*[1]

1.1 O autor e suas narrativas: *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*

Com uma visão arraigada do cotidiano, dos sonhos e fantasias populares, Jorge Amado mistura experiências em seus romances que tratam da cultura e religião afro-brasileira, apresentando o Brasil, sobretudo a Bahia, com uma imagem pitoresca, colorida e exótica. De seu universo literário destaco os romances *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* (1988) e *O compadre de Ogum* (2012) como obras que falam de uma nação mestiça e festiva, onde palpitam as crenças e religiosidade do povo baiano. Estas obras são fontes importantes de legitimidade da religião dos orixás e de cultivo da memória africana no Brasil. Nelas, encontramos uma caracterização verbal e estilística da Bahia, com todos os símbolos sociais.

Jorge Amado recria, nesses dois romances, a cidade de Salvador, a mais negra da diáspora africana, com seu cenário humano e social de visíveis contradições, seus personagens diversos e multifacetados, num franco diálogo com a vasta tradição popular. Assim, a escolha destas obras para a presente tese se justifica pela rica e variada simbologia da cultura baiana presente em suas páginas e, sobretudo, pelo protagonismo do candomblé que nelas se verifica. O estilo de vida baiano e a riqueza cultural afro-brasileira é difundido nestas narrativas como um lugar sincrético, onde palavras, cores, encontros e desencontros se alternam.

Com uma narrativa povoada dos mais diversos tipos, *O sumiço da santa*: *uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum* apresentam personagens populares, despojados e provocativos que compõem o painel do regionalismo baiano. Jorge

[1] AMADO, Jorge. Jorge Amado escreve novo livro e a Bahia é ainda o seu tema. *Jornal da Bahia*, Salvador, 23 set. 1966. Caderno 2, p. 4.

Amado tem em seus personagens tipos que lhe causam uma empatia absoluta, pois com estes manteve laços de convivência e afeto, uma vez que habitavam um universo que também era o seu. Desse modo, seu processo criativo parte de um conhecimento vivido e experimentado, tal como afirma Luis Henrique Tavares (1982, p. 15-16):

> As ideias surgem de um fato, de um incidente mínimo, do detalhe de uma história, qualquer coisa que fira sua sensibilidade, estimulando a imaginação. Aos poucos, num espaço de elaboração interior, as figuras e os cenários vão surgindo, delineando-se até mesmo elementos da história. Após, os problemas de arquitetura do romance, de tempo-espaço, são estudados e "em elaboração lenta" são resolvidos. A narrativa vai decorrendo da própria ação, vai nascendo dos personagens.

Tavares, em seu ensaio sobre a literatura amadiana, analisa a escrita de Jorge Amado como um escritor que escreve e descreve suas origens e as raízes de sua cultura com uma tal noção de brasilidade e de cidadania que dá ao leitor a sensação de pertencimento, de encontro com as próprias raízes. São narrativas em que os personagens são alegoria de sua gente, do povo baiano — são gentes dos bares, das praças, das festas religiosas, dos terreiros de candomblé, das ruas de Salvador; de fato, muitos até do real círculo de amizade e convívio do autor.

Nas obras aqui analisadas, o contexto cultural brasileiro é descrito pelo autor como um espaço plural, de cruzamentos de culturas, sobretudo da cultura baiana, em que circulam e coabitam crenças e códigos culturais os mais diversos — "a cidade [...] aparece sucessivamente como o teatro de reivindicações sociais e políticas e como o lugar irreal, onde se misturam sonhos, mistérios e poesia" (SALAH, 2000, p. 86). Com efeito, analisando *A cidade como personagem*, de Jacques Salah (2000), percebemos que a obra de Jorge Amado se volta mais para uma perspectiva de povo em sua totalidade.

A percepção hibrida está presente em suas obras, figurando uma realidade brasileira sincrética, tanto no campo étnico, quanto nos campos religioso e cultural, como se percebe em nota explicativa sobre a história de seu romance *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*: "Esta é a história de Adalgisa e Manela e de alguns outros descendentes dos amores do espanhol Francisco Romero Perez y Perez com Andreza da Anunciação, a formosa Andreza de Yansã, mulata escura" (AMADO, 1988, p. 11). Adalgisa é uma personagem híbrida: de identidade mestiça, de herança espanhola e africana. Por essa perspectiva, a produção literária de Jorge

Amado se fundamenta na ética intercultural, a qual subjaz a um projeto político de legitimação da pluralidade cultural brasileira.

As noções de raça e etnia reverberam no texto amadiano, engajando o projeto político do autor no sentindo de destacar a questão multicultural, sobretudo, no que tange às influências africanas no espaço cultural brasileiro. Em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*, os elementos da cultura africana estão presentes em toda a narrativa — a comida, a linguagem, a religião, os costumes etc. —, de modo entrelaçado aos nossos hábitos e vivências, transformando não só as práticas sociais, mas nossa cultura como um todo. Isto traduz nosso processo de formação cultural não como algo acabado, mas como um processo que se encontra em constante transformação, assim como afirma Stuart Hall (2013, p. 49) em seu livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, quando escreve: “Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia de ser, mas de se tornar”.

O sumiço da santa: uma história de feitiçaria traduz, perfeitamente, este contexto plural no cotidiano popular da cidade de Salvador, com sua magia, poesia, festa, ritos e liberdade. O romance, publicado em 1988, insere-se numa fase menos politizada do autor, em que o *ethos* popular e o enfoque para o erotismo ganham destaque em suas obras, apresentando também uma forte inclinação para o humor, o pitoresco, o anedótico e a paródia, caracterizando assim uma nova fase romanesca de Amado:

> *Nesta história* se narram, para que sirvam de exemplo e advertência, acontecimentos sem dúvida inesperados e curiosos decorridos na cidade da Bahia — noutro lugar não poderia ter acontecido. A importância da data é relativa, mas vale saber que tudo se passou num tempo curto de quarenta e oito horas, longo de vidas vividas, ao término dos anos sessenta ou nos começos dos anos setenta, por aí assim. Não se buscou explicação, uma história se narra, não se explica. Projeto de romance anunciado há cerca de vinte anos, sob o título de “A Guerra do Santos”, somente agora, no verão e no outono de 1987, na primavera e no verão de 1988, em Paris, coloquei o enredo no papel. Escrevendo-o, diverti-me; se, com sua leitura, alguém mais se divertir, me darei por satisfeito (AMADO, 1988, p. 11, grifo meu).

Embalado pelo tom carnavalesco, *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* confronta imaginários, práticas sociais e religiões, num enredo que surpreende, já no início da narrativa, com a magia e o encantamento da transmutação de Santa Bárbara em Iansã. No enredo, Iansã vem à terra para livrar Manela do controle tirânico da severa e fanática tia Adalgisa. Iansã, que em outras ocasiões já havia ajudado a jovem, volta para finalizar seu trabalho. A chegada da

orixá se dá, assim, com o desaparecimento da imagem de Santa Bárbara. O sumiço da imagem é explicado pelo autor: “A santa saiu do andor, deu um passo adiante, ajeitou as pregas do manto e se mandou. Num meneio de ancas, santa Bárbara, *a do Trovão*, passou entre mestre Manuel e Maria Clara e para eles sorriu, sorriso afetuoso e cúmplice” (AMADO, 1988, p. 21, grifo meu). Na cena descrita, Santa Bárbara ganha vida na forma de Iansã (seu par sincrético, por também estar associada a raios e ao trovão) e, em seguida, sobe correndo as ladeiras do mercado central, rumo ao Elevador Lacerda. Traça-se, assim, o sincretismo na obra amadiana, com a identificação de Santa Bárbara e Iansã como uma única entidade.

O romance *O sumiço da santa* transita entre os dois lados de uma história de feitiçaria. Além da imagem da paisagem baiana, com suas crenças e belezas, há na obra uma crítica social e à repressão dos próprios desejos, além, claro está, de uma reflexão sobre o puritanismo religioso e o sincretismo, o qual é ainda hoje visto sob a ótica do preconceito. O romance é carregado de contrastes, com o entrecruzamento de real e fantasia, de heróis e vítimas, de opressores e oprimidos. Sua linguagem é erotizada e carnavalizada, com muitas metáforas e imagens poéticas.

Jorge Amado pode ser visto como visceral narrador da liberdade, cujas obras são palco de alegorias e ousadas utopias que confrontam imaginários, enquanto dão voz e corpo à narrativa. De fato, a liberdade é o principal tema que tece a narrativa em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria,* seja ela de corpo, religiosa, de culto, de ideias. A expressão libertária é o que motiva e engaja seus personagens, ávidos pela liberdade, como ressalta Edilene Matos (2011, p. 12) em seus estudos sobre os contos amadianos:

> No texto amadiano, a liberdade é concebida tanto no plano individual como no plano social. Esgarçado no texto de Amado, o traço que distingue o real do irreal como que se anula, instaurando-se uma nova verdade, crível, verossímil, ideal, que nada tem a ver com as verdades históricas.

Isso faz ainda mais sentido, aliás, se pensamos, em termos de contextualização da produção literária, numa história que se passa em tempos coincidentes com os da ditadura militar do Brasil — não por acaso, os personagens de Jorge Amado buscam incessantemente esse outro espaço, rompendo com os parâmetros sociais e indo em busca de uma vida mais desprendida, primordialmente fiel à liberdade. Deste modo, *liberdade* constitui a palavra propulsora de sua obra. O que também se nota em *O compadre de Ogum*, que, com sua narrativa popular, de

linguagem inventiva e híbrida, mostra o comportamento solto e irreverente dos orixás, que transitam livremente entre os humanos.

De fato, com uma escrita original e em consonância com o universo popular, *O compadre de Ogum* é uma dessas obras de Jorge Amado que diz muito sobre o candomblé, o que foi fundamental para sua seleção para análise na presente tese. Na narrativa, Amado apresenta uma integração pessoal e familiar dos orixás com seus adeptos — há uma clara cumplicidade, uma relação de consideração e respeito entre eles. É o que se vê, por exemplo, na amizade de Massu com Ogum, seu compadre, padrinho de seu filho Felício — "viu nos matos próximos Ogum sorrindo para ele, todo paramentado, com suas ferramentas, a dizer-lhe para ter calma porque ele, Ogum, seu pai, resolveria o problema do padrinho do menino" (AMADO, 2012, p. 25).

Ao longo do romance, Jorge Amado transita pelo universo esotérico dos candomblés, com suas festas, cores e sabores, mais o fetichismo dos pais e mães de santo salientando "a importância da vivência de cada um, da imaginação e das infinitas possibilidades do real e do sonho" (AMARAL, 2013, p. 62). Neste espaço intermediário de realidade-fantasia, o autor desenvolve o seu texto, com uma cumplicidade insólita do imaginário.

Em *O compadre de Ogum*, Amado apresenta uma narrativa composta de uma linguagem cotidiana, coloquial e uma variedade de léxico africano. O título do romance já anuncia um enredo marcadamente composto de elementos do candomblé — rituais, comida, as celebrações no terreiro, os orixás etc. O enredo se desenrola ao redor de uma dezena de candidatos que se oferecem para ser o padrinho de Felício, filho de uma prostituta com o Ogã do candomblé, Massu. Todos representam a sociedade baiana, multirracial e sincrética. A madrinha escolhida era uma cafetina e o padre que batizaria o menino era muito rigoroso nos costumes católicos.

Entre os orixás, destacam-se Exu e Ogum, que ocupam lugar central na trama do romance. Exu é um orixá transgressor, mensageiro e mediador entre os homens e os Orixás, possuindo um caráter duvidoso na narrativa por gostar de brincar e de confundir as pessoas, induzindo à quebra de regras e costumes. Se não lhe são dadas as devidas atenções, alguns Exus acabam ameaçando a paz no terreiro, já que estas entidades, de acordo com Miriam Rabelo (2014, p. 120), "se

metem em assuntos fora de sua alçada ou ‘baixam’ em contextos inapropriados”. Isso ocorre em *O compadre de Ogum,* no qual Exu oculta sua identidade e exige uma atenção que não lhe é devida naquele contexto. É um glutão, que adora comer e beber em excesso, e quem procura seus favores deve saber que será cobrado, pois Exu sempre cobra por seus favores.

Jorge Amado assume também, em *O compadre de Ogum* e na maioria de suas obras, uma postura moral e ética que reflete o posicionamento do autor em questões religiosas, socioculturais, étnicas e de gênero. Em toda a sua criação literária, podem ser encontrados tais elementos, que estabelecem as diretrizes e tecem relações com a experiência da alteridade e com o *ethos* popular. A questão religiosa constitui o texto literário amadiano, criando espaços de discussão em vários âmbitos, mostrando que não há temas-tabus para arte; ao contrário, a arte se politiza e confere à literatura um lugar privilegiado de encontros entre erotismo e religião, real e imaginário, sagrado e profano.

A presença da religião em sua composição novelística foi fundamental para a escolha do autor e das obras aqui estudadas. Com sua mitologia, suas lendas e sua demonologia, o fenômeno religioso notadamente palpita no texto amadiano, oscilando entre o símbolo e a evidência, o mágico e o real, o temporal e o anacrônico. Na realidade do seu romance, o real e o mítico confluem no mesmo plano e se projetam de maneira profunda e múltipla na narrativa.

Nesse sentido, vale observar que o mágico é um elemento constitutivo do cotidiano baiano, transferido para a narrativa amadiana tal como se desenvolve na vida e na realidade das pessoas. E Jorge Amado, com seus vários personagens e sua novelística, apresenta-nos o terreiro de candomblé permeado de eclosões mágicas, onde habitam o onírico, a sensualidade e o fantástico. É neste plano que se desenrola a narrativa tanto em *O sumiço da santa* quanto em *O compadre de Ogum,* histórias de pessoas comuns, cheias de encantos, as quais traduzem o jeito baiano de ser, de sentir e de viver. Ademais, na religião dos orixás, não há uma linha divisória entre deuses e humanos, e isto é de fato percebido na narrativa amadiana, com orixás e humanos se relacionando nas mais diversas situações.

A esse respeito, analisando a novelística amadiana, Reginaldo Prandi fala da naturalidade com que Jorge Amado representa a relação cotidiana entre divindades e os adeptos do candomblé:

> Os orixás se intrometem na vida de homens e mulheres, disputam entre si favores dos seres humanos, despertam paixões insondáveis. A partir de certo ponto é difícil separar o que é deste mundo e o que não é. Homens, mulheres, deuses, orixás, santos e encantados conformam um universo ao mesmo tempo mágico e real (PRANDI, 2009, p. 11).

A magia do enredo, em *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa*, chama a atenção para o "jeito candomblé" de viver, com homens e orixás habitando o mesmo espaço, relacionando-se com toda naturalidade que há no universo literário amadiano. Há, nas páginas do romancista, um convite inspirador a desvendar a realidade baiana, que é de fato extremamente mágica.

Conhecedor, divulgador e, sobretudo, defensor da religião dos orixás, Amado tinha profunda admiração por esta cultura, que ele vivenciava no cotidiano. Tornou-se porta-voz desse ambiente cultural, através de sua arte e de sua escrita, sendo um dos poucos escritores brasileiros em que se podem observar uma intimidade e uma proximidade explícitas com o sagrado. Para Amado, a representação da cultura negra baiana, com sua religiosidade, seus espaços distribuídos em inúmeros terreiros pela cidade de Salvador e do Recôncavo Baiano, era sinal de seu compromisso político e social.

A familiaridade do escritor com a religião dos orixás nota-se em sua narrativa, na qual os orixás são os corresponsáveis pelo desenrolar dos enredos dos romances aqui analisados, nos quais se pode notar uma convivência devota e afetuosa entre os personagens e essas entidades sagradas. Em *O sumiço da santa* e *O compadre de Ogum*, Jorge Amado, com efeito, "inclui como protagonistas, às vezes a bordejar a irreverência, os próprios orixás, e apresenta como decisivos, na doma dos inimigos violentos e na conversão dos descrentes, os seus milagres", tal como analisa, em *A África de Jorge Amado*, Alberto da Costa Silva (2012, p. 45).

A obra de Jorge Amado realiza "dissensos", pois constrói relações entre o real e o imaginário, povoando a narrativa de acontecimentos e personagens que retratam questões sociais, religiosas e políticas. Através de seus personagens, Amado defende as próprias convicções política e religiosa, criticando a intolerância religiosa e se posicionando a favor da liberdade de culto. Nesse sentido, sua ação política dialoga com o pensamento de Jacques Rancière, na medida em que "se configura como uma operação criativa e se contrapõe a uma ordem social hierarquizante cuja função é fazer crer que para todos há um lugar na comunidade: um lugar que lhes assegura igualdade e pertencimento" (MARQUES & LELO, 2014, p. 56).

Em Amado, o conflito religioso nada mais é do que conflito político. Sua obra denuncia os abusos à religião afro-brasileira e aos seus adeptos, confrontando com ideias conservadoras, intolerantes e repressivas. Em *O sumiço da santa*, por exemplo, com um tom de humor e ironia, o autor vai desconstruindo os preconceitos em torno do candomblé, apresentando a religião dos orixás como um espaço de alegria e prazer, bem diferente de outras religiões.

> Oyá entrou no barracão vestida com as cores do crepúsculo, na testa a estrela vespertina, verde perfume de mar nos seios de ébano. Não a esperavam, mas não houve surpresa ou rebuliço, apenas os sons dos atabaques cresceram, e na roda dos santos êbômins, ekedes e iaôs curvaram-se em reverência. Pelo caminho, recolhera injustiças e malfeitos, trazia-os num feixo sob o sovaco esquerdo, na mão direita os raios e os trovões. (AMADO, 1988, p. 33).

Em Jorge Amado, não há espaço para purismos. Seu fazer literário confere um espaço de representação e de resistência, no qual seu sincretismo transita nos eixos identitários, reafirmando-se como formador de arte e responsável pela construção de uma originalidade brasileira. Neste sentido, a obra de Amado tece relações com o pensamento político de Rancière, que afirma que arte é política. De fato, ela "mostra os estigmas da dominação, porque ridiculariza os ícones reinantes ou porque sai de seus lugares próprios para transforma-se em prática social" (RANCIÈRE, 2012, p. 52). Assim fundamenta-se a discussão em torno da Intolerância Religiosa, enquanto se apresenta o candomblé como "repertório de resistência", no qual se formam valores e identidades.

Outro ponto fundamental nos romances de Jorge Amado é a questão étnica: o estrangeiro tem lugar em sua narrativa — o português, o turco, o espanhol etc. —, reforçando a ideia de multiplicidade, de propensão à mestiçagem. É o exemplo de Adalgisa, de descendência espanhola e africana — "Dona Adalgisa Perez Correia, de proclamado sangue espanhol pelo lado paterno e de escuso sangue africano pelo lado materno" (AMADO, 1988, p. 46) — e de sua sobrinha, a mestiça Manela, que chama a atenção na narrativa devido à sua sensualidade e atributos físicos característicos do sangue mestiço. Essa noção de mistura étnica, cultural e religiosa, perpassa toda a produção literária amadiana, em que se retratam uma Bahia e um Brasil mestiços.

Esse dado fundamental e tão comum nas obras de Jorge Amado é analisado por Stuart Hall em sua discussão sobre a experiência da diáspora. Em seus estudos, Hall discorre sobre a identidade negra e suas múltiplas raízes nos diversos níveis da

formação social: político, econômico, social, cultural. A esse respeito, o sociólogo e teórico cultural jamaicano enfoca o jogo da diferença, a natureza intrinsecamente hibridizada de toda identidade e das identidades diaspóricas em especial.

Assim, se tomamos o exemplo dos romances de Jorge Amado, vemos uma sociedade compostas de muitos povos, de origens diversas, com uma formação cultural sincrética e de tendência hibridizante. Essa "impureza" é condição necessária à modernidade, a qual se fixa nas transformações vindas "de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas" (RUSHDIE, 1990, p. 394). Logo, Jorge Amado realizou na prática e em larga escala esse ideal hibridizante de que trata Salman Rushdie, com base nos múltiplos diálogos estabelecidos nas obras amadianas.

A mestiçagem cultural é notadamente forte na narrativa do escritor brasileiro, caracterizada nos personagens, na fala e em tudo mais que compõe o enredo. Esse é um dado fundamental nos romances *O sumiço da santa* e *O compadre de Ogum*, obras que dão ao negro *status* de protagonista, enquanto se o apresenta como parte indissolúvel da paisagem baiana, portanto, parte importante do enredo. Mas claro, não só o negro, como também "todo o nosso povo, culturalmente caracterizado, com sua identidade própria, sua maneira de usar a língua, seus costumes, suas aspirações, sua humanidade" (RIBEIRO, 2012, p. 04). Com efeito, todos, atendendo a múltiplos tipos, surgem como personagens de destaque nos romances amadianos.

É em vista disso que Stuart Hall (2013, p. 49) afirma que "a cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu trabalho produtivo". O autor defende a hibridização ou "impureza" cultural como sendo a forma como o novo entra no mundo, o que quer dizer que estamos sempre em processo de formação cultural. Essa é uma questão epistemológica e empírica defendida por Stuart Hall e que Jorge Amado sabiamente representa em sua obra, como que em resposta a uma conjuntura específica de correntes contemporâneas de pensamento sobre a cultura e política.

1.2 A corporeidade e a comensalidade na experimentação do sagrado em Jorge Amado

Religião, corpo e comida é a tríade propulsora desta pesquisa, que busca compreender os aspectos simbólico-religiosos fundamentais, relacionados ao corpo e à comida nos romances *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*. Além da compreensão desta dimensão simbólica, conhecer e entender os rituais que revestem cada cerimônia no candomblé mostra-se fundamental para o desenvolvimento da tese, que observa a comensalidade e a corporeidade presentes na narrativa amadiana, na qual estas oferecem um caráter estruturante à religião e desempenham um importante papel na organização da relação com o sagrado. Assim, analisando como a religião se constitui de fato no texto de Jorge Amado, veem-se o corpo e a comida revestidos de símbolo e triunfando na narrativa, tecendo relações diversas entre os personagens.

Erotismo e culinária formam um par indissociável na narrativa amadiana. O que compõe esse universo, isso se pode claramente perceber, são os prazeres da mesa nos terreiros de candomblé, ornamentada com a diversidade culinária afro-brasileira. Prazeres que continuam depois, na cama, com toda a carga de sensualidade e de sexualidade que há no enredo do autor baiano. Luci Giard aponta a proximidade entre a comida e o sexo em *A invenção do cotidiano*, assinalando que "nós comemos com nossa boca, orifício corporal cujas partes [...] e funções [...] intervêm em alto grau na relação amorosa" (GIARD, 2011, p. 264). Logo, comer está associado ao deleite, ao prazer do corpo, da mente, ao que se seguem outros momentos ainda mais doces e apimentados.

Os enredos amadianos, nesse sentido, inserem-se numa tradição rabelaisiana de explorar o universo popular e as atividades ligadas ao baixo ventre — aqui, a comensalidade e a sexualidade —, o que, de acordo com Bakhtin (1970), implica a dessacralização do sagrado e a entronização do profano. Vale notar, a esse respeito, que a temática pesquisada — corpo e comida — produz uma forte interação entre deuses e mortais nos romances de Jorge Amado: de um lado, os Orixás, que precisam dos homens para "se alimentar no repasto dos ebós, para dançar na roda das feitas, para rememorar no transe das iaôs suas míticas aventuras" (PRANDI, 2009, p. 04); do outro lado, homens e mulheres que contam com os favores dos orixás para resolver problemas e aflições do mundo material, do amor, da sexualidade, das relações sociais.

A escolha desses temas deve-se, principalmente, à forte presença do corpo e da comida em ambos romances selecionados e à relação que tais elementos exercem com o sagrado em seus respectivos enredos. Nas obras de Jorge Amado, notamos a importância das práticas da comensalidade e do corpo no candomblé, de uma forma tal que remete a uma experiência ritualística, superando a concepção de profano e habitando o terreno do sagrado. A comida não possui apenas uma função nutritiva na narrativa, visto que também apresenta um aspecto simbólico que liga o indivíduo à divindade, tecendo relações de troca, pertença e comunhão entre os seres. Numa relação de comprometimento com seu Orixá, o povo de santo oferece um verdadeiro banquete às divindades, que se regozijam em meio à fartura e à diversidade de alimentos que compõem a mesa dos terreiros. E essa comensalidade, vale destacar, tem uma dimensão antropofágica, que, ressignificada à luz do símbolo, torna-se em atos plenos de pertença, de trocas e de encontro com o divino.

A relação entre o Orixá e seu filho de santo possui uma dimensão vital nos romances de Jorge Amado e, em muitos casos, é marcada pela presença da comida, que exige cuidados no preparo, a fim de atender às necessidades de cada orixá. A comida está presente em boa parte da narrativa, principalmente nos eventos religiosos descritos pelo autor, como, por exemplo, no batizado de Felício, afilhado de Ogum e filho de Massu, em *O compadre de Ogum*, e nas festas dos terreiros frequentados por Manela, em *O sumiço da santa*.

Comer é uma experiência de fruição, em que podemos gozar dos frutos oferecidos à mesa, compartilhar o alimento com os nossos pares e satisfazer o apetite. A escolha por esta temática, dentro de tantas outras questões também relevantes nas obras de Jorge Amado, foi igualmente um exercício de fruição, pois o texto amadiano de fato nos convida à mesa, à dinâmica da comensalidade no candomblé e, assim, proporciona-nos uma experiência de cores, cheiros e sabores a cada página de seus romances. O consumo, a oferta e a partilha do alimento procede naturalmente em suas obras, nas quais divindades e humanos apreciam a experiência gustativa e demonstram essa apreciação.

Tudo no candomblé envolve uma oferenda, a qual está integrada à harmonia e ao equilíbrio do terreiro, algo que Jorge Amado valoriza em seus romances, os quais traduzem os rituais que envolvem a preparação do alimento e a chegada dos

orixás para dele compartilhar. Amado salienta em seu texto que a visita dos orixás ao terreiro é marcada por uma aura de formalidade, que está sobretudo relacionada à comida. Deste modo, esse universo em torno da comida de santo no candomblé é permeado por símbolos religiosos que se destacam na narrativa amadiana como um elemento fundamental das religiões de matriz africana. Partindo dessas observações, eu busco descrever e analisar a presença da comensalidade nos romances de Jorge Amado aqui estudados, tecendo relações com o sagrado e fundamentando minhas análises em pesquisas sobre a comida de santo no candomblé.

Reitero que comida e corpo convergem na celebração do prazer. Deste modo, destaca-se também na pesquisa a corporeidade, uma vez que, na narrativa amadiana, o símbolo religioso "está permanentemente em contato estreito e em tangibilidade concreta e incessante com a corporeidade humana. O corpo é o território onde o espírito é experimentado e o sagrado é experienciado" (BINGEMER, 2015, p. 26). Logo, justifico minha escolha por esta temática pelo teor erótico do texto amadiano, que tem seu ápice na relação entre o erotismo e o sagrado.

Além de me interessar bastante pela temática, encontrei nos romances uma dinâmica erótica em diálogo com o elemento religioso, numa íntima relação entre erotismo e mística, que se tocam e até mesmo se confundem na narrativa de Amado. Desse modo, interpretando os dois já citados romances amadianos analisados na pesquisa, principalmente *O sumiço da santa*, podemos perceber que a prosa de Jorge Amado une signos sagrados a signos eróticos, de uma maneira tal que enseja uma reflexão e uma discussão a respeito da sexualidade humana e do fenômeno religioso, com posições dicotômicas e a possibilidade de uma pluralidade de olhares sobre o mesmo tema.

Analisando Jorge Amado em conformidade com a teoria de Jacques Rancière (2012), encontramos em sua obra uma força revolucionária e transformadora. Em *O sumiço da santa*, há o embate ideológico entre as forças e preconceitos que embasam a moral burguesa, ditadora dos padrões comportamentais que aprisionam e sufocam o sujeito, em paralelo com o anseio pela liberdade do corpo e da alma, regido pelo princípio do gozo e do prazer. Esse embate é construído nas falas das personagens Adalgisa e Manela:

> Juro pelas Cinco Chagas de Cristo que acabo com esse namoro nem que seja a última coisa que faça em minha vida. Deus há de me dar forças para

> enfrentar essa gentinha que quer levar uma criança pro mau caminho, pra perdição. O Senhor está comigo, não tenho medo de nada, nada me pega, comigo não adianta negrinhagem, não sou da mesma laia, não me misturo com gente à-toa. Tiro o vício do corpo da moleca nem que me custe o restinho de saúde (AMADO, 1998, p. 45-46).

No romance, Manela é uma mulata de sensualidade gritante, que leva as mesmas características de sua orixá Iansã, sendo também exaltada na narrativa por sua força, coragem e beleza. Ambas, Manela e Iansã, trilham seu próprio caminho no enredo amadiano. Um caminho que, conforme Ana Maria Machado (2005, p. 25), é o da liberdade, pelo qual "inventam padrões originais que [...] chocam e escandalizam os bem-pensantes. E fazem isso com a naturalidade instintiva de quem só quer ser feliz e não consegue conceber uma existência que não seja [...] fiel à liberdade". É justamente esta liberdade, que vem oferecer Iansã à sua filha Manela — liberdade para o sexo, o corpo, o prazer, a alegria, o desejo, o erotismo, ou seja, uma vida mais desprendida.

Os prazeres da vida estão para os orixás assim como estão para os homens, no texto de Jorge Amado, nos quais ambos vivenciam o arrebatamento erótico e dele partilham. A sensualidade anda no ritmo da história, segundo o desempenho erótico dos personagens amadianos, o qual é determinante para a escolha desta temática, que se justifica, sobretudo, pelos impulsos erotizantes da narrativa desse escritor que fala do corpo, do carnaval, das explosões da carne e dos movimentos do desejo, como as danças e festas.

Sexo explícito, vocábulos permissivos e gestos eróticos são linguagem de um mesmo sentimento de aspiração libertária, compartilhado pelos orixás e humanos em *O sumiço da santa* e *O compadre de Ogum.* Em paralelo com esse corpo livre, que goza e festeja ao som de atabaques e no ritmo das festas nos terreiros de candomblé, Jorge Amado debate sobre a visão católica e social do sexo, que abafa as vozes do corpo e busca domar sua prática, controlando os desejos e os corpos dos indivíduos.

E o erótico em sua obra faz vir à tona as vozes do corpo, que se escreve e se inscreve à luz do enredo.

É dessa perspectiva que contemplamos Adalgisa, por exemplo, em quem estas vozes se encontram abafadas e obscurecidas pelo discurso religioso socializado à sua volta, enquanto, em sua mente, inquietam e fascinam, submetem e exaltam, cegam e iluminam. Em Manela, por sua vez, o escritor nos mostra que o

erotismo é sexo, que é próprio da natureza humana e que podemos entendê-lo também como cultura. Pois é justamente com base nessa compreensão que justifico minha escolha pela temática do corpo, do erótico, da sexualidade na obra de Jorge Amado — partindo de um olhar sobre essa pulsão erótica presente em Manela e em Iansã, as quais exalam desejo e vontade próprios, em oposição ao que representa a personagem Adalgisa, envolta numa atmosfera de opressão e desejo. Esse conflito é patente no texto e desperta um especial interesse, na verdade, uma vez que Adalgisa constitui a personificação da tradição cristã no romance em questão e metáfora do conflito religioso entre Eros e Ágape — conforme a leitura de Maria Clara Bingemer, na obra *Teologia e literatura: afinidades* e segredos *compartilhados*: "Ligados ao mundo das paixões e dos desejos transgressores e proibidos, vai na direção inversa da que leva ao amor de Deus, esse sim puro e elevado, que dignifica o ser humano e o faz merecedor da salvação eterna" (BINGEMER, 2015, p. 74-75).

Com efeito, em *O sumiço da santa*, percebemos uma separação clara e artificial entre Eros e Ágape. A separação representada na figura de Adalgisa, personagem que considera o sexo, fora do fim procriador, como constituindo um pecado e uma transgressão do verdadeiro amor. O verdadeiro amor estaria, por essa óptica, contido apenas em Ágape, não em Eros, que, na tradicional visão cristã e no pensamento fanático de Adalgisa, adquire uma conotação meramente sexual, no mais banal dos sentidos, sendo assim dissociado do amor tido por puro e verdadeiro. Essa visão ultrapassada e conservadora acabou instaurando uma dicotomia entre Eros e Ágape, por meio da qual se terminou por associar aquele ao Mal e este último ao Bem, de forma profunda e amplamente influenciadora.

Apresento, assim, esta temática com base na linguagem erótica da religião em Jorge Amado, que vai precisamente na força contrária, descrevendo com naturalidade o sexo no seu impulso mais profundo. O escritor baiano resgata Eros em sua prosa, associando o religioso a imagens e linguagem eróticas, descrevendo as experiências amorosas dos personagens com riqueza simbólica, na sofreguidão do desejo, no calor do corpo e das carícias, nos arroubos e nos ardis do corpo e da imaginação. Tal como explica Santos (2010, p. 57):

> E o que caracteriza a dinâmica do desejo nessa concepção de eros (de resto, vitoriosa na linguagem corrente) não é — note-se bem — a abertura à transcendência religiosa do sentido, como em Platão ou Jung, e sim a sua gratificação no gozo. Eros não re-liga o sujeito ao princípio divino, mas o glorifica em sua existência terrena!

Em Jorge Amado, Eros e Ágape superam a noção de pecado ligado ao ato sexual e se dão as mãos no itinerário de Adalgisa e Danilo (seu esposo), num encontro sexual cercado de ritualidade, que ocorre na presença de Iansã, que cospe fogo na genitália de Adalgisa para ascender a chama do gozo, ou, em outras palavras, para encher Adalgisa de “fogo”, “assanhamento” e “libertinagem”. Nos romances de Jorge Amado, o sexo é a fruição da vida em si mesma. Tanto seus personagens divinos quanto humanos experimentam essa pulsão sexual, num universo de cores, odores e sabores, em tudo, enfim, em que se afirmam a graça, o prazer e a alegria de viver.

1.3 Perspectiva teórica: aportes para a comensalidade e a corporeidade em Jorge Amado

O aparato teórico-crítico que orienta a pesquisa foi formado com base nas análises e interpretação das duas obras selecionadas de Jorge Amado, pelo prisma da comida e do erótico em sua relação com a religião. Por sua vez, os fundamentos teóricos desta tese encontram-se, como já enfatizado, nas reflexões contemporâneas sobre literatura e religião, que estão constituídas por uma seleção de obras de vários autores, de tendências teóricas diversas, os quais há alguns anos vêm se dedicando ao estudo da religião e da literatura. Integram esse grupo nomes como: Antonio Carlos de Melo Magalhães, Maria Clara Bingemer, Eli Brandão e Rodrigo Portella; todos, pesquisadores da religião e sua constituição no texto literário.

Esta pesquisa será norteada, também, no que concerne à teoria literária, por pressupostos desenvolvidos na obra de Mircea Eliade, Roland Barthes, Paul Ricoeur e Erich Auerbach. Já no que tange aos temas da comensalidade e da corporeidade, igualmente referendarão a fundamentação teórica autores como: Octavio Paz, Émile Durkheim, Jaci Maraschin, António Teixeira Fernandes, Leonardo Boff, Alberto da Costa Silva, Roger Bastide e Sergio F. Ferretti. Alusões ao candomblé e à cultura afro--brasileira, por seu turno, estarão embasadas nas pesquisas de Vilson Caetano de Sousa Junior, Reginaldo Prandi, Lisa Earl Castillo, Luís Vitor Castro Júnior, Edmar Ferreira Santos, Miriam C. M. Rabelo e Ildásio Tavares. A escolha desses

teóricos foi definida pela importância que têm para os estudos das religiões de matriz africana e da literatura baiana.

Para o referencial teórico que trata especificamente da fortuna crítica do autor, algumas coletâneas ensaísticas relevantes foram selecionadas para esta pesquisa, a exemplo de *Cacau, vozes e orixás na escrita de Jorge Amado* (2013), *Jorge Amado*, *ensaios sobre o escritor* (1982), *Bahia, a cidade de Jorge Amado* (2000), *O universo de Jorge Amado* (2009) e *Jorge Amado de todas as cores* (2011). Estes livros reúnem artigos e ensaios de diversos pesquisadores da literatura amadiana, que apresentam perspectivas e olhares distintos sobre o universo literário do escritor. Foram obras essenciais para a pesquisa, dentro do contexto da fortuna crítica do autor, justamente por dialogar com seu universo literário e religioso, destacando sempre a presença dos orixás, como personagens fundamentais em seu texto.

1.3.1 Reflexões contemporâneas sobre literatura e religião

Na hermenêutica literária, a religião combina-se e encontra-se na esteira do texto escrito. Este é o local por excelência onde a religião e a literatura se cruzam e se objetivam, é o local onde o discurso se fixa na escrita. Revisando Bakhtin (2000), pode-se entender essa concepção dinâmica do texto, partindo da ideia de que o discurso se constrói com base em outros discursos — o dialogismo. A respeito do pensamento bakhtiniano e dos pontos de encontro entre o texto literário e a religião, Eli Brandão (2004, p. 72, grifo meu) afirma: “Pelo excesso de significação que lhes é próprio, *as obras literárias* se abrem a várias interpretações, por meio das quais vários conteúdos, inclusive o teológico, podem se revelar ao mesmo tempo”. Sem dúvida, tais considerações são necessárias para a compreensão da relação de convivência entre a religião e a literatura e a história que marca esse encontro:

> A história das relações entre teologia e literatura revela que, entre encontros e desencontros, a convivência entre ambas foi quase sempre amistosa. Por um lado porque seus textos guardam um vínculo primordial na linguagem comum dos relatos míticos e, por outro, porque a literatura, por refletir e refratar discursos provenientes de vários estratos, reescreve textos e temas da teologia, além da teologia se inscrever predominantemente em linguagem simbólico-metafórica. (BRANDÃO, 2004, p.51).

O estudo desenvolvido por Eli Brandão a respeito do símbolo e da metáfora é igualmente importante para a pesquisa, visto que a narrativa de Jorge Amado remete a uma experiência simbólica e ritualística. A teoria do símbolo e sua

concepção como experiência da vida, aliás, é também discutida por Paul Ricoeur (1995, p. 107), que afirma: “Os símbolos se situam no limite entre a linguagem e a vida. E porque estão ligados à vida e de forma profundamente enraizada na experiência vital, o que os símbolos procuram encerrar na linguagem é sempre algo de poderoso, eficaz e forte”. Os pressupostos teóricos dos referidos autores dialogam com nossa perspectiva teórica que mostra a relação simbólica entre a religião, a comida e o corpo no candomblé e nas obras de Jorge Amado.

Em Auerbach, por sua vez, encontramos uma discussão semelhante. Por meio dela, percebemos que os símbolos da esfera religiosa buscam organizar a vida de um modo geral, constituindo “uma interpretação direta da vida e originalmente, na maior parte das vezes, também da natureza” (AUERBACH, 1976, p. 49). Assim, os símbolos religiosos remetem a uma experiência divina, de encontro com o sagrado, a qual fortalece o homem na busca por sua essência. Essa experiência é evidenciada na narrativa amadiana, na qual as práticas ritualísticas do candomblé colocam o homem em proximidade com o divino, através de danças, músicas, comidas, bebidas, objetos etc.

Para complementar o referencial teórico que discute a relação entre religião e literatura, dois autores são fundamentais para esta Tese – Antonio Carlos Magalhães e Rodrigo Portella (2008), cujo estudos sobre o fenômeno religioso e seu caráter simbólico, antropológico e social, ajudaram a compreender o candomblé em sua natureza ritualística, festiva e sagrada. No livro *Expressões do Sagrado*, de Antonio Carlos Magalhães e Rodrigo Portella (2008), tais experiências ritualísticas são explicadas para além de uma relação personificada, em que o contato com o sagrado pode dar-se de diversas formas e por vários objetos. Ao estudar o fenômeno religioso e sua manifestação na sociedade moderna, os autores destacam o projeto moderno alienante de pensar a vida sem a religião, com base em outros critérios e perspectivas. Num dos ensaios que assina na obra citada, no entanto, Magalhães põe em questão essa premissa, ressaltando o fato de que a religião tem sua história relacionada à própria história da humanidade, tendo “na constituição do humano sua maior expressão” (MAGALHÃES, 2008, p. 26).

A pluralidade religiosa, as expressões do sagrado e a história da religião são alguns dos elementos tematizados pelo autor em suas pesquisas, que trouxeram uma significativa contribuição para a presente tese. Seu estudo interpreta o

fenômeno religioso levando em consideração sua herança crítica e criativa, como no exemplo das religiões de matriz africana e do candomblé. Essa criatividade tem uma grande relevância, segundo o autor:

> Muito mais do que o triunfalismo da vitória da religião sobre a modernidade, o que conta é a criatividade para nos aproximarmos da religião a partir de olhares investigativos mais cuidadosos, mais argutos, reconhecendo a dimensão que a religião assume na constituição da vida humana, da cultura, e nos diferentes campos dos interesses e conflitos sociais (MAGALHÃES, 2008, p. 43-44).

Notamos esse caráter criativo nos romances de Jorge Amado, onde a religião assume tal dimensão. Na interface entre Teologia e Literatura, Maria Clara Bingemer é outro importante nome que encabeça os teóricos aqui mencionados. Em sua obra *Teologia e Literatura: afinidades e segredos compartilhados* (BINGEMER, 2015), a autora discute a interface entre estes dois polos relacionais, destacando o crescimento atual desta área de pesquisa. Segundo Bingemer, literatura e teologia encontram sua fonte de inspiração na vida — na arte de escrever imitando a vida para transformá-la. As reflexões da autora sobre o que é eixo temático desta tese — comensalidade e corporeidade — foram essenciais para interpretar as experiências sagrada e erótica materializadas no texto, bem como o universo simbólico em torno da comida e do corpo em Jorge Amado, visto que, em sua pesquisa, são abordados a textualidade da fé, o símbolo religioso e a interação entre literatura e o sagrado.

O pensamento de Maria Clara Bingemer está de acordo com as ideias de George Bataille em suas obras *A experiência interior* (1992) e *O erotismo* (2004), pois ambos concordam em que “a linguagem erótica pertence de direito à religião e foi na verdade dela expropriada pela psicologia e por outras ciências sociais mais modernas” (BINGEMER, 2015, p. 77). E como a religião, assim como a literatura, decorre da inspiração, é possível afirmar que ambas dialogam; afinal, possuem uma irmandade ancestral.

No que tange ao Sagrado e ao Profano, as análises de Mircea Eliade (1996), por sua vez, foram também relevantes para o estudo da temática proposta, uma vez que Jorge Amado transita entre esses dois universos em sua narrativa, mostrando um diálogo e uma convivência entre ambos em seu texto. Tratando da ciência da religião — mais propriamente, da fenomenologia da religião —, o autor desenvolve um valioso estudo acerca da manifestação do sagrado na experiência religiosa do homem.

Eliade discorre sobre essas duas modalidades desta experiência — o sagrado e o profano —, argumentando que "o mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do ser" (ELIADE, 1996, p. 99). Logo, são dois modos de "ser-do-mundo" assumidos pelo homem. A partir de suas análises sobre o sagrado e o profano, Mircea Eliade contextualiza a experiência religiosa na existência humana, estudando a manifestação do sagrado em processos nomeados pelo autor como *hierofanias*,[2] *teofanias*[3] e *ontofanias*,[4] os quais dão luz aos símbolos e aos ritos religiosos.

1.3.2 O candomblé, o corpo e a comida na perspectiva teórica

No tocante à relação existente entre a religião e a literatura, pode-se constatar a presença daquela em muitas obras importantes da literatura latino-americana. Esse fato evidencia que a religião nunca foi um tema à parte em nossa literatura; pelo contrário, ela sempre esteve presente em diversas discussões. Em Jorge Amado, por exemplo, o fenômeno religioso é parte fundamental da narrativa, que é o ponto de encontro de todos os sincretismos. Nos romances do autor, a religião assume sua forma literária, objetivando-se e se configurando como arte. Como em *O compadre de Ogum,* no qual, em meio à dúvida da escolha do padrinho de Felício, um personagem sugere que a criança seja batizada no padre, no centro espírita, nas igrejas de crente e no candomblé, isto é, em todas as religiões, a fim de que todos os amigos de Massu, pai da criança, sejam contemplados com tal honraria de ser padrinho do menino. Mas o narrador então se pergunta:

> Que diabos iria o menino fazer pela vida afora com todas essas religiões, não ia ter tempo para nada, a correr de igreja para igreja. Bastava com o católico e o candomblé que, como todos sabem, se misturam e se entendem... Batizava no padre, amarrava o santo no terreiro. Para que mais? (PRANDI, 2009, p. 6).

Jorge Amado nos apresenta um universo litúrgico candomblecista com toda sua riqueza de elementos e sensualidade, característica de sua escrita. E são estes elementos que, por vezes, ganham notável presença em seus romances — os

[2] A transformação do profano em sagrado.
[3] Manifestação de Deus em algum lugar, coisa ou pessoa.
[4] Manifestação sagrada total do ser.

rituais, o corpo, as comidas, os instrumentos e demais objetos. Dentre estes, destacam-se a comida e o corpo, sem os quais o texto fica comprometido, tornando até inviáveis certas relações, como as que se estabelecem, por exemplo, entre os personagens que entram em transe (experimentando, no próprio corpo, a força do orixá), fazem despacho, encomendam *ebós*[5] ou dividem o mesmo alimento do orixá, em busca de algum favorecimento e acordo. Sobre a comida, aliás, afirma Nancy Cardoso (2010, p. 255): "Por estarem intimamente relacionados com a capacidade de sobrevivência e de reprodução da vida material, a comida e a bebida sempre estiveram, e continuam estando, muito próximas dos rituais e práticas religiosas".

A comida e o corpo possuem um horizonte de sentido, na narrativa de Jorge Amado, que revela de forma sensível a manifestação do sagrado no candomblé. Simbolizados nas formas, figuras, presenças, traços ou palavras, a comida e o corpo, em aliança com a religião, ligam-se ao sagrado, uma vez que o símbolo, em seu entendimento, conduz a uma possível reflexão acerca do fenômeno religioso. É o que se percebe em Eugenio Trías (2000, p. 117), ao afirmar que a religião é a "re-ligação relativa do sagrado", terreno onde eclode o simbólico.

A atualidade da temática da comida e do corpo e sua relação com o sagrado se coloca quando são evocados autores e pesquisadores contemporâneos das religiões de matriz africana, que investigam a comensalidade e a corporeidade como expressão da religiosidade. Alberto da Costa Silva (2012), António Teixeira Fernandes (2016), Roger Bastide (2001), Leonardo Boff (2016), Vilson Caetano de Sousa Junior (2014) e Luis Vitor Castro Júnior (2014), Sergio Ferretti (2012), Miriam Rabelo (2014), Edmar Ferreira Santos (2009), Lisa Earl Castillo (2010), Ildásio Tavares (2000) Octavio Paz (1994), Jaci Maraschin (2003) e Roland Barthes (2008) fazem parte deste grupo dedicado ao estudo da comensalidade e da corporeidade, cujas perspectivas teóricas são centrais para a leitura que fazemos das obras de Jorge Amado.

A fim de buscar uma maior compreensão dos símbolos e ritos de uma religião de matriz africana — o candomblé — na narrativa de Jorge Amado, sobretudo nas questões que envolvem a comensalidade e a corporeidade, estes autores completam o instrumental teórico desta pesquisa. Deles, destacam-se Vilson

[5] Oferenda dedicada aos orixás.

Caetano de Sousa Junior (2014) e Luis Vitor Castro Júnior (2014), Sergio Ferretti (2012), Miriam Rabelo (2014), Edmar Ferreira Santos (2009), Lisa Earl Castillo (2010) e Ildásio Tavares (2000) que contemplam a temática do corpo e da comida em seus estudos, tratando das religiões de matriz africana e suas nuances sobre o corpo e o simbolismo da comida.

A análise das obras, fundamentadas nas perspectivas teóricas sobre a comensalidade revela que a sociabilidade manifesta-se sempre na comida compartilhada, já que o comer e o beber fortalecem as amizades e as relações de boa convivência entre os personagens. A presente Tese, de fato suscita uma discussão profícua sobre esta questão nas obras amadianas, nas quais a comensalidade constitui símbolo das relações de amizade entre os personagens.

A comida, a religião e os aspectos culturais afro-brasileiros são elementos sob especial enfoque na pesquisa dos autores mencionados. As obras do escritor baiano oferecem um espaço para a investigação desta imagem africanizada do Brasil, sobretudo da Bahia, que possui uma identidade africana bem definida no cotidiano urbano. A África serve de inspiração a Jorge Amado, que a define como lugar de contrastes — como Alberto da Costa Silva (2012) observa, nos romances do escritor, que defendia a brasilidade dos africanismos, bem como a fusão harmônica de tradições diferentes. Com base em análises dos romances amadianos, o referido autor discorre sobre a formação cultural baiana a partir das nações africanas. A seu ver, a África do povo-de-santo que viera com os negros à Bahia se abrasileirou, "ao justapor-se e somar-se a outras culturas" (SILVA, 2012, p. 43). Exemplo disso é a própria comida ritual africana, que incorporou elementos brasileiros nos rituais do candomblé, abrasileirando o domínio da cozinha africana e a ritualização do alimento no âmbito desta religião.

Alberto da Costa Silva, assim como os demais pesquisadores das temáticas em questão, mergulham na cultura afro-brasileira, principalmente no tocante ao aspecto religioso, tratando dos símbolos que envolvem as religiões de matriz afro no Brasil, com ênfase nos ritos, mitos e significados do universo dos candomblés da Bahia. A comensalidade é, então, analisada nas cerimônias principais dos terreiros: o sacrifício, as oferendas e o *padê*,[6] enfatizando sempre as relações entre os

[6] Cerimônia expiatória do candomblé, dedicada a Exu, na qual se oferecem comida e bebida a essa entidade, a fim de que ela não atrapalhe os demais trabalhos e rituais da casa.

sujeitos e os deuses. Fundamentando nossas análises, com base no referencial teórico, estudamos o candomblé com sua realidade autônoma, apresentando uma concepção do homem e do cosmo bem diferente daquela encontrada em outras religiões, possuindo uma filosofia própria.

A sociabilidade por trás da comensalidade e da relação entre comer e comungar com as energias cósmicas que subjazem aos alimentos é a base deste estudo. Cujas ideias do alimento como sacramentos do encontro e da comunhão, foram necessárias à interpretação da relação de trocas e de comunhão entre os orixás e os homens na prosa amadiana, pois, de sua perspectiva, toda comensalidade é de certo modo sacramental. Tal como o sacramento oferece a vida e a alegria de existir, o alimento proporciona o mesmo aos personagens amadianos.

Como o presente estudo apresenta como temas os aspectos simbólicos da comida e do corpo, ressignificados à luz do sagrado em Jorge Amado, a pesquisa empreendida por Vilson Caetano Sousa Junior (2014) foi primordial para a sua fundamentação, pois o autor revela o olhar das religiões afro--brasileiras sobre tais questões, de um modo que permite compreender a sexualidade como transcendência entre o sagrado e humano. O texto de Sousa Junior (2014) é um convite ao diálogo da corporeidade. O autor traz o libelo do corpo nu e vestido no candomblé, em meio às celebrações, às festas sagradas e profanas, bem como aponta os aspectos simbólicos fundamentais relacionados ao corpo. A comida também se destaca em sua pesquisa, como um fator de transcendência no candomblé — essencial tanto para a nutrição do corpo quanto para a elevação da alma e do ser que compartilhará do mesmo alimento do orixá.

A ressignificação de forma simbólica da comida de santo é abordada pelo autor, que trata do consumo e função de alguns alimentos simbólicos da terra. Assim, dá-se destaque aos banquetes servidos nas festas dos terreiros, assim como às oferendas, às interdições alimentares e, por último, à comida e ao alimento sacrificial. Logo, sua pesquisa é fundamental para o estudo da corporeidade e da comensalidade presentes nos romances *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum*, pois tanto o corpo quanto a comida possuem um significado importante, na narrativa amadiana, de mediação e relação com a ancestralidade, que mantêm acesa a chama da vida.

O corpo festivo e dançante no candomblé é, por sua vez, potencializado nesta Tese, com base nas pesquisas de Vitor Castro Junior (2014) que discute a corporeidade nas festas populares baianas. Segundo o autor, o corpo é sempre revelador de saberes e desejos, que enredam pela devoção e pela fé, como também pelo prazer e pelo divertimento. Visto que a corporeidade é de forte expressão na narrativa amadiana, sua pesquisa ajudou no entendimento das formas de expressões do corpo dos personagens que dançam e entram em transe nas experiências festivas.

Em seu livro, o pesquisador trata do espírito festivo do povo de origem africana, que, desde o período da colonização, teve um importante papel nos processos de ressocialização e reterritorialização simbólica, relevante esfera de resistência e luta, tal como afirma Paulo Miguez (2012, p. 208) em sua obra *A festa: inflexões e desafios contemporâneos:* "Na festa, os escravos reinventavam as identidades fragmentadas pela diáspora, renovavam o axé, sua força cósmica". Até hoje, nos inúmeros terreiros existentes na Bahia, as festividades fazem emergir as memórias de resistências, de força e de fé.

Os festejos populares baianos estão retratados nos romances de Jorge Amado, relacionados ao catolicismo e às religiões afro-brasileira, tal como se dá na Bahia. A maioria destas festas são realizadas no mesmo contexto religioso, o que exprime um certo sincretismo — é assim, por exemplo, na festa do Senhor do Bonfim, sobra e qual escreve Jorge Amado em *O sumiço da santa,* bem como nas festas de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição, que também aparecem em suas obras. Em suas narrativas, destacam-se o arrebatamento do corpo nessas manifestações populares e a relação íntima, de limites ambíguos, entre sagrado e profano.

Há um diálogo, uma convivência religiosa, nas festas religiosas na Bahia, entre o candomblé e o catolicismo, onde se percebe um entrelaçamento dos dois cultos, embora aí também se façam conspícuas as especificidades de cada um — "são duas manifestações bem diferentes que dividem espaço e tempo" (CASTRO JÚNIOR, 2014, p. 55). Jorge Amado fala claramente desse diálogo religioso em seus romances, tratando do sincretismo e apresentando personagens igualmente filhos de santo e católicos, de modo que "seguem as duas religiões com a mesma devoção e a mesma sinceridade" (AMADO, 2012, p. 92).

Em matéria de sincretismo, Jorge Amado é de fato referência notável. Em seu romance *O compadre de Ogum* (2012), "[a] história se passa exatamente no ponto de junção do candomblé com o catolicismo, no qual duas religiões muito diferentes se encontram, se complementam e se confundem numa mesma crença" (PRANDI, 2012, p. 87). A igreja do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, em Salvador é o cenário do batizado realizado no romance. Uma cerimônia repleta de sincretismos, na qual o sacramento é católico, mas o padrinho é um orixá do candomblé, enquanto o pai e a família da criança batizada também pertencem a essa religião afro-brasileira; de fato, nem mesmo o padre escapa de uma relação com o candomblé:

> Mulato pouco afeito ao candomblé e que o despreza, mas cuja mãe fora uma filha de santo do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o mais antigo candomblé do Brasil, e cujo avô fora de Xangô. Para evitar constrangimentos, a mãe abandonou o candomblé quando o filho foi ordenado padre, mas a herança religiosa nunca se anulou. Quem entra no candomblé não sai, diz a lei do santo. E o que vem junto em certas circunstâncias se separa para depois se juntar de novo. A carreira de padre Gomes na Igreja representa sem dúvida a negação de suas origens no candomblé, marca de família, indelével (PRANDI, 2012, p. 96).

No romance *O sumiço da santa*, o sincretismo também triunfa, dessa vez na associação entre Iansã e Santa Bárbara, a orixá e a mártir católica fundidas em uma só personagem, sendo seus feitos e conquistas atribuídos a ambas, indistintamente. Isso, segundo Castro Júnior (2014, p. 38), deve-se "ao uso do vermelho e branco, e ainda ao porte de uma espada que representa o caráter guerreiro das duas santas". Nas festas religiosas, um dos pontos altos da obra, devotos das duas divindades se misturam e confraternizam, juntos ao som dos atabaques e agogôs, gritando em coro "Viva Santa Bárbara" e "Eparrei, Iansã".

Em *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa*, o sentimento religioso é, assim, transformado em festa, sem perder o significado da fé, mantendo-se a reverência, o respeito e a devoção de seus personagens. Em seus romances, Jorge Amado traduz esses espaços como ambientes de encontro harmonioso entre o profano e o sagrado — há uma efervescência coletiva, um estado de corporificação do povo de santo, que expressa sua subjetividade, identidade e cultura.

Esse conceito de efervescência coletiva vem da obra do sociólogo francês Émile Durkheim (1989), que a ele chegou ao analisar os rituais coletivos de diversos grupos e culturas. Esse estado refere-se, assim, ao envolvimento e engajamento do grupo em torno do ritual. Tal dinâmica fortalece a coesão do grupo social, que enraíza a auto percepção de compartilhar. Nos romances de Jorge Amado ora

analisados, as práticas ritualísticas, os hábitos e crenças são partes dessa dinâmica que vem para reafirmar a identidade do grupo. Logo, o conceito de Durkheim pode ser percebido no candomblé de modo geral e nas páginas do escritor baiano, quando este descreve as festas e cerimônias ritualísticas em que o corpo dos personagens se transformam ante o ritmo da música, ou na possessão ou no transe, criando um estado de efervescência coletiva.

Com base nas ideias do sociólogo francês, esta Tese, por seu turno, desenvolve um estudo sobre e as festas religiossas populares, destacando sua pompa ritualística. O sagrado e o profano aparecem aqui como intimamente relacionados, apresentando como exemplo a festa e sua dimensão de divertimento e compromisso. Com isso, é possível tecer um diálogo com as obras de Jorge Amado, que também apresenta uma conexão entre o sagrado e o profano, em especial, nas manifestações populares, como as festas religiosas a que o escritor faz referência, bem como em festas privadas realizadas nos terreiros. A comensalidade apreciada pelos humanos e entidades religiosas na prosa amadiana também se encontra na discussão da Tese sobre o caráter festivo do povo de santo. Sobre ela, reafirmamos seu papel de ligação e coesão entre os seres divinos e deste mundo, na esfera de experiência do sagrado, que se encontra envolto em rituais praticados nos terreiros.

Identidade e pertença são disposições presentes na vida do povo de santo, que envoltos em uma atmosfera de rigor, disciplina e hierarquia, mostra uma relação de entrega e comprometimento com sua religiosidade e suas crenças. Assim, com esses temas dos laços de pertença no candomblé e da identidade cultural afro-brasileira, lidam as obras do *corpus* selecionado para esta pesquisa. Logo, a análise dos pesquisadores aqui elencados dialogam com nossas análises das obras de Jorge Amado, em que discutimos os percursos e procedimentos pelos quais, no candomblé, são tecidos e cultivados os laços entre adeptos humanos e entidades sagradas, colocando em evidência a comida e seu papel de intermediária nas trocas do terreiro, a construção do corpo e da sensibilidade através das formas de convívio gestadas nesse espaço. Esse processo de construção dos laços entre humanos e Orixás é descrito por Amado em seus romances, em que se destacam a comida como elo principal na formação desse convívio harmonioso e o corpo como um instrumento de encontro entre as entidades do candomblé e os humanos.

Em *Enredos, feituras e modos de cuidados* (2014), Miriam Rabelo explica essa dinâmica do candomblé. A autora discorre sobre os processos de socialização dessa religião, apresentando o terreiro como "um espaço de encontro e de convivência, espaço que se define por uma experiência de multiplicidade" (RABELO, 2014, p. 279), que enreda seus integrantes na iniciação uns dos outros produzindo certos modos de comprometimento e responsabilidade. No que concerne à questão da multiplicidade, por sua vez, Rabelo (2014, p. 281) afirma que "um terreiro de candomblé é um espaço ricamente diferenciado; convoca e reúne seres de tipos diversos: seus integrantes humanos têm lá uma experiência bem concreta de multiplicidade". A relação entre homens e orixás na prosa amadiana se dá precisamente nesse universo múltiplo do terreiro, com muito respeito e reverência nos cuidados com os orixás, a fim de zelar, satisfazer e garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro. Tal como acontece em *O compadre de Ogum,* onde Massu atende aos pedidos de Ogum, cumprindo com suas obrigações de filho de santo, contribuindo assim para a paz e a harmonia do terreiro.

Em seu estudo etnográfico e fenomenológico, Rabelo, põe ainda em relevo as questões de aprendizado e de ética no candomblé que fomentam as relações de convivência e os laços construídos ao longo do tempo no terreiro. Seu olhar cuidadoso e investigador foi fundamental para a presente pesquisa, pois a autora descreve cenas do cotidiano de alguns terreiros na Bahia, tecendo diálogos com iniciados nas práticas litúrgicas do candomblé, o que, a mim, proporcionou um conhecimento a partir da perspectiva de alguém de dentro — tal como Jorge Amado, que escreve sobre os Orixás com a propriedade de quem conhece e tem intimidade sobre o tema.

Também pesquisador da religião dos orixás, Edmar Ferreira Santos (2009) nos guia através de seu texto pelo imaginário baiano e a identidade brasileira, abordando no seu conjunto sobre a história cultural afro-brasileira. Falando de sua própria região, o Recôncavo Baiano, com suas manifestações e expressões culturais, o autor ancora seu texto em evidências documentais e relatos bibliográficos de experiência concreta, fazendo uma reconstituição histórica que nos permite entender a construção não só do imaginário baiano, como também nacional.

Em seu livro, podemos entender melhor o poder e a força dos candomblés, que têm resistido ao longo dos tempos aos ataques e repressão contra suas práticas

culturais e religiosas. O preconceito racial se desdobrou em preconceito contra o candomblé, instalando a intolerância religiosa, incentivada durante muito tempo pelo governo, pela polícia e pela imprensa baiana, que preconceituosamente identificava o candomblé como local de orgias que degenera a família e a sociedade. Devido a esta forte intolerância e às muitas perseguições, o candomblé tornou-se uma religião de muitos segredos, na qual uma grande parte do conhecimento religioso é transmitido aos mais novos pelos mais velhos, sempre aos poucos, ao longo dos anos.

Os romances de Jorge Amado, embora escritos há algumas décadas, trazem uma discussão bastante atual, pois ainda vivemos uma grande intolerância religiosa — e há interesses diversos por trás dessas novas "guerras de religião", interesses "por trás do que se apresenta sob o nome de religião, para além do que se defende ou ataca em seu nome, mata, mata-se ou se mata mutuamente" (DERRIDA, 2000, p. 39). É um conflito atroz, diante do qual vemos a barbaridade de certos "integrismos", que não aceitam ou respeitam a liberdade de culto, o direito religioso do outro. Discussões como estas se desenvolvem na obra de Edmar Ferreira, enquanto trata do processo histórico do candomblé e sua afirmação no Brasil, superando a criminalização de suas práticas lúdicas e religiosas.

Em Santos (2009), é possível também conhecer a dimensão e expansão dos candomblés da Bahia, bem como as relações engendradas por *Ogans*,[7] curandeiros, pais e mães de santo, que são apresentadas nos romances amadianos. Sua pesquisa ajudou a fortalecer a memória do povo de santo, assim como Jorge Amado fez em sua ficção, ambas celebrando a cultura baiana, em especial, a força e a resistência dos candomblés.

Por fim, complementa o instrumental teórico desta tese a pesquisa de Lisa Earl Castillo (2010), que analisa as comunidades religiosas de matriz africana do ponto de vista da oralidade e da escrita nos processos de transmissão do conhecimento. Seu estudo abrange o saber gerado pela experiência, passado dos mais velhos para os mais jovens no terreiro, bem como a necessidade da escrita como uma estratégia de registro, a fim de que esse saber não se perca ao longo do tempo, mantendo-se fixado nos arquivos da memória. Os vínculos, as relações de

[7] É um cargo exclusivamente masculino do candomblé, escolhido pelo orixá para estar lúcido durante todos os trabalhos.

poder, o segredo, a hierarquia, os rituais de comensalidade são alguns dos temas trabalhados pela autora em seu livro, que nos fornece um panorama histórico do universo candomblecista baiano.

A senioridade está presente nos romances de Jorge Amado, representada nas figuras dos pais e mães de santo, a quem o autor faz menção em seu enredo, apresentando-os como personagens sábios que incutem respeito e reverência dentro do terreiro. O princípio da senioridade determina as relações hierárquicas entre os diferentes membros do terreiro e também regula o acesso aos fundamentos religiosos, que são repartidos aos novos iniciados ao longo do tempo. A senioridade também determina a forma de participação dos iniciados nos rituais.

Castillo examina a estrutura social dos terreiros, salientando a senioridade na hierarquia religiosa e justificando tais fundamentos religiosos como herança cultural da África. Em seu livro, a autora dialoga com autores e pesquisadores da literatura amadiana, que discorrem acerca das múltiplas vidas, lógicas, éticas e relações no universo literário de Jorge Amado — a exemplo de Waldir Freitas de Oliveira e Vivaldo da Costa, que destacam Jorge Amado como autor comprometido com a valorização da cultura negra, que, em suas visitas aos candomblés da Bahia, buscava desvendar “o mistério do mundo mítico dos negros baianos e entender seu comportamento, em função da crença na força dos orixás” (OLIVEIRA, 1987, p. 23).

O pensamento de Castillo condiz com o de Gregory Rabassa em *O negro na ficção brasileira* (1965), ao afirmar que é de Jorge Amado o melhor retrato do negro da Bahia. De fato, há uma sistemática ligação de Jorge Amado com a identidade étnica. Sua obra nos insere no âmbito da questão racial e, por conseguinte, no da hierarquização etnorracial. Em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*, Amado debruça em torno desse assunto, refletindo sobre a possibilidade de uma democracia feita com base em projetos identitários baseados na mestiçagem cultural. Desse modo, Jorge Amado reitera, em sua narrativa, a questão racial no Brasil como estando vinculada à expressão identitária. A escolha de Castillo para minha pesquisa sobre a comida e a comensalidade nas obras de Jorge Amado deve-se, assim, a esse estudo realizado em torno dos aspectos simbólicos do candomblé, referendando a oralidade e a escrita, bem como a importância de discutir como o conhecimento transita, como ele é retido, apropriado e compartilhado no candomblé.

No que tange aos aspectos simbólicos do candomblé, este universo simbólico presente nas obras de Jorge Amado é explicitado no livro *Candomblés na Bahia*, de Ildásio Tavares (2000) que apresenta um guia completo sobre os principais aspectos religiosos do candomblé, as características de cada orixá, a apresentação dos símbolos e das cerimônias ritualísticas da religião afro-brasileira. Com uma linguagem clara e direta, o livro destina-se a iniciados e não iniciados nas práticas litúrgicas do candomblé que desejam se aprofundar nos mistérios da religião dos orixás. A obra representa como que uma enciclopédia do candomblé, oferecendo um conhecimento científico aprofundado de tudo o que rege esta religião de matriz africana.

A respeito da mitologia dos orixás, Ildásio Tavares, Reginaldo Prandi e Jorge Amado concordam em que, em tempos míticos, os orixás foram seres humanos como nós, "com seus problemas, desejos, qualidades e defeitos de todo tipo" (PRANDI, 2012, p. 91). Foram convertidos em divindade devido às suas conquistas, realizações, liderança ou a algum feito miraculoso em sua vida. Graças a esses atos diferenciais, obtiveram fama e prestígio, ganhando reconhecimento, pelo que se tornaram deuses habitantes do *Orum*.[8] De acordo com Tavares, cada orixá desempenha uma regência sobre um aspecto da natureza, cada um assume uma função específica no cuidado da cultura, da sociedade ou da psicologia humana. Embora deuses, sua natureza humana ainda é presente, pois, tal como os seres humanos, os orixás são glutões, gostam de comer, beber e adoram uma festa.

Segundo Tavares (2000, p. 96-97), "[t]udo no candomblé obedece a preceitos simbólicos", incluindo a comida, que tem uma dimensão antropofágica no candomblé. Com base nas análises do autor, foi possível conhecer a dinâmica de alguns rituais que envolvem a comida, a exemplo do *padê* e do *bori*,[9] muito citados por Jorge Amado em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *em O compadre de Ogum,* assim como o são o sacrifício e as *quizilas*,[10] elementos do candomblé que também tem a participação da comida em seus rituais. Em *O compadre de*

[8] Mundo dos espíritos. A casa dos orixás.
[9] Cerimônia ritualística que integra o período de iniciação do candomblé. Ritual de dar comida à cabeça.
[10] Refere-se as interdições alimentares no candomblé.

Ogum, Jorge Amado faz referência a algumas dessas cerimônias, no processo de feitura[11] de Massu:

> Animais votivos são abatidos, comidas são preparadas com suas carnes, oferendas providenciadas de acordo com os fundamentos da religião africana. Para fortalecer a cabeça de Massu, às vésperas da grande decisão, não falta o bori, cerimônia de oferenda à cabeça. [...] Não se esquece de Exu, que receberia sua porção de padê, sua farofa de dendê acompanhada de aguardente e água fresca. Exu é o senhor dos movimentos e nada acontece sem sua intervenção (PRANDI, 2012, p. 91).

Assim, Jorge Amado, ao aludir a esse ritual, traduz os laços entre humanos e orixás, e como estes laços são feitos e cultivados no terreiro. Partindo desta iniciação, a relação entre Massu e Ogum passará a ser objeto de investimentos e cuidados, o que implica compromissos e obrigações.

Além da descrição dos rituais, a caracterização dos orixás é outro aspecto relevante nos romances do autor baiano. A esse respeito, a caracterização dos orixás na obra de Ildásio Tavares colaborou bastante para minha interpretação do perfil dos personagens orixás nas narrativas de *O sumiço da santa* e de *O compadre de Ogum*, sobretudo, Iansã, Ogum e Exu, protagonistas destes romances. Conforme Tavares, Iansã é a orixá dos raios, das tempestades e do Rio Níger. É a deusa do fogo, herdado por Xangô, o senhor do trovão. Seu alimento preferido é cabra, galinha, acarajé e abará — comidas presentes na narrativa de *O sumiço da santa,* na qual aparecem nas visitas de Iansã aos terreiros e nos *ebós* oferecidos para a orixá no romance.

Como todos os orixás, Iansã gosta de ser lembrada e presenteada com suas comidas favoritas, podendo sempre, em troca, propiciar vida, festa e alegria. Iansã tem um perfil guerreiro, sua bravura e força determinam seu caráter de mulher forte, embora ela também se revele meiga e tranquila, como descreve Jorge Amado (1988, p. 30) em *O sumiço da santa*: “Oyá doce brisa que afaga a face das crianças e a dos velhos”. No mesmo sentido, Luis Vitor Castro Júnior também fala da mitologia de Iansã em sua obra, na qual podemos entender o temperamento forte e audacioso dessa divindade:

> Em seu altar, normalmente se encontram dois chifres de búfalo, pois conforme a lenda, Oyá, como também é conhecida, transformava-se em búfalo com grandes chifres e andava pela floresta. Quase abatida por Ogum numa dessas andanças, acabou por tornar-se sua esposa, por força de uma chantagem, quando, sem saber que era observada, despiu-se de sua pele animal e deixou-o tomado de paixão pelo que considerou a mais bela de

[11] Conhecida também como feitura do santo ou iniciação. Ritual de iniciação no candomblé.

> todas as mulheres. Antes de voltar para cidade, porém, enrolou e guardou a pele e os chifres num formigueiro, de onde secretamente foram transferidos para o celeiro de milho de Ogum. Este, então, seguiu em sua direção com o intuito de cortejá-la, pedi-la em casamento e até mesmo chantageá-la – o que aconteceu até que finalmente convencida de que jamais lhe seria revelado onde estavam escondidos seus pertences, Iansã cedeu e foi viver com ele e suas outras esposas. O tempo passou. Embora nunca encontrasse seus pertences, a vida foi se ajeitando e Iansã deu à luz nove filhos. Seu segredo, porém, acabou descoberto pelas outras esposas que, enciumadas por sua beleza e fertilidade, divertiam-se em provocá-la, quando Ogum saía, com cantigas chistosas através das quais aludiam ao fato de ela ser uma animal e aos lugares onde estariam sua pele e seus chifres. Movida pelas insinuações, Iansã acabou encontrando o que de fato procurava, vestiu-se e tornou-se um búfalo novamente. Matou todas as outras mulheres de Ogum, mas poupou-lhes os filhos para quem deixou seus chifres e a orientação de que deveriam ser esfregados, um no outro, se corressem perigo ou necessitassem de conselhos, que logo ela viria socorrê-los (CASTRO JÚNIOR, 2014, p. 39).

Ogum e Exu foram os orixás escolhidos por Jorge Amado para o enredo de *O compadre de Ogum*. Na caracterização dessas entidades por Tavares, Ogum aparece como o orixá dos metais; seu instrumento é uma espada de fogo — mesmo elemento de sua esposa, Iansã. Tal como esta, Ogum odeia ser contrariado, e suas decisões são inflexíveis. Já Exu é representado pelo referido pesquisador como sendo um orixá transgressor, de comportamento sexual desregrado, caracterizado pela picardia e pela malandragem. Jorge Amado não esconde sua preferência pela figura mítica de Exu em seus romances, tratando-o com bastante intimidade:

> Quem guarda os caminhos da cidade de Salvador da Bahia é Exu, orixá dos mais importantes na liturgia do candomblé, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião católica, pois ele é malicioso e arreliento, não sabe estar quieto, gosta de confusão e arrepio. Postado nas encruzilhadas de todos os caminhos, escondido na meia-luz d'aurora ou do crepúsculo, na barra da manhã, no cair da tarde, no escuro da noite, Exu guarda sua cidade bem-amada. [...] Gosta de balburdia, senhor dos caminhos, mensageiros dos deuses, correio dos orixás em movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão mas, no fundo, excelente pessoa. De certa maneira é o Não, onde só existe o Sim; o Contra em meio do a Favor; o intrépido e o invencível. Toda festa de terreiro começa com o padê de Exu, para que ele não venha com perturbação (AMADO, 1961, p. 32).

Esse caráter irreverente de Exu é apresentado por Jorge Amado em *O compadre de Ogum*, no qual, em meio ao alvoroço da escolha para o compadre de Massu, uma disputa dura e engraçada é travada entre Ogum, o futuro padrinho do menino, e seu irmão Exu. A disputa só se resolve na igreja, no dia do batizado:

> Exu, o mensageiro, o orixá do movimento, dos caminhos, "moleque e sem juízo", um gaiato, um gozador que adora pregar peças, resolve entrar no jogo. Provavelmente para se vingar de não ter recebido a galinha-d'angola prometida, que ele mesmo, emblematicamente, teria tratado de soltar na escuridão da madrugada (PRANDI, 2012, p. 96).

A temática do corpo, assim como a da sexualidade dos orixás, também é contemplada por Tavares em seu livro, que faz uma representação de Exu como o orixá responsável pela cópula, atribuindo-lhe órgãos genitais de grandes proporções, além de aludir à junção carnal e matrimonial dos demais orixás, como, por exemplo, Ogum e Iansã. A contemplação destes e outros temas foi essencial à interpretação e análise dos romances de Amado, no âmbito do corpo e da comida. Afinal, o escritor aborda as comidas votivas de cada orixá, os rituais que envolvem a preparação do alimento, a sexualidade dos orixás, os movimentos dos corpos nas rodas de dança no terreiro e a possessão, tudo como constituindo uma experiência que engaja um corpo móvel e sensível.

Dentro da pluralidade de posições e debates sobre a sexualidade, destaco o olhar de Octavio Paz (2004) para também compor o referencial teórico. No livro *A dupla chama: amor e erotismo,* Octavio Paz parte de uma conexão íntima entre sexo, erotismo e amor, afirmando que estes "são aspectos do mesmo fenômeno, manifestações do que chamamos vida" (PAZ, 1994, p. 15). Todos fazem parte de uma geometria passional em que o sexo é a fonte primordial, e o erotismo e o amor são cristalizações e sublimações do instinto sexual. Em Paz, encontramos a relação entre erotismo e literatura, que o autor chama de poética corporal (erotismo) e erótica verbal (literatura). Esta relação envolve afinidades e configurações imaginárias que nascem dos sentidos, como as estabelecidas por Jorge Amado, em sua metáfora erótica, que é desejo, prazer e também pecado. A libertinagem de seus personagens se sobrepõe à castidade, visto que até mesmo os mais castos se lançam à tentativa de romper os laços sociais.

As perspectivas teóricas centrais, aqui apresentadas, que orientam os eixos temáticos desta Tese, das quais nascem também nossas perspectivas teóricas sobre o estudo das obras amadianas no prisma do corpo e da comida, por sua vez, voltam-se para a experiência do sagrado, relacionando-o com a cultura, com a religião, com o pensamento criador, com a arte e, sobretudo, com Eros. Em Jorge Amado, o corpo é eroticidade pura, revelada no jeito de andar dos personagens, nas curvas de suas mulatas, nos movimentos de danças, nas carícias, no desejo do toque etc. Em Amado, a essência do corpo é o próprio corpo. Portanto, destacamos em nossas análises a sensualidade e a eroticidade do corpo, mais precisamente acerca de Eros, como elementos imprescindíveis à interpretação da corporeidade

em Amado, já que para o autor o corpo é revelado por Eros como elemento de desejo e satisfação. Ao contrário de outras religiões que condenam o corpo à execração, o candomblé celebra-o como o templo dos orixás — o corpo é um lugar sagrado. De fato o corpo é a face sagrada de Eros.

A religiosidade em Jorge Amado é dionisíaca, carnavalesca e orgiástica, de tal maneira que evidencia o caráter híbrido do nosso povo. E suas facetas sensual e anárquica refletem isso, principalmente na figura de seus personagens que exercem livremente a própria sensualidade. Sua tendência dionisíaca apresenta-se sobre seu gosto pelo jocoso, o gozo sensual dos signos, as formas do corpo, a linguagem erótica do texto — pois o que é erótico em Amado não é o tema, é o próprio texto. Esta característica nos leva a Roland Barthes (2008) e seu livro *O prazer do texto* (2008). Neste, o autor reivindica o prazer, além da liberdade crítica, o que implica na produtividade do texto, que se objetiva na capacidade de produzir sentidos novos e múltiplos.

Ler Jorge Amado, no sentido barthesiano, é um exercício de encontro com o prazer e deslumbramento do texto, ativado pela nossa imaginação. Sobre este fetiche do texto, Barthes (2008, p. 25) afirma que o texto “conjuga numa mesma plenitude o sentido e o sexo”, e complementa, dizendo que a escritura é “a ciência dos gozos da linguagem e seu kamasutra” (BARTHES, 2008, p. 28). É assim que, em Amado, o erótico se volta para a própria linguagem. A linguagem do escritor baiano, reunida com os símbolos e metáforas de seu texto, proporciona-nos esse diletantismo, longe do burilamento acadêmico e científico. O que de fato interessa a Jorge Amado é que seu texto seja “saboreado” pela voluptuosidade da linguagem e pelo movimento livre e sensual de seus personagens.

2. A EXPRESSÃO DOS VALORES CULTURAIS E RELIGIOSOS ATRAVÉS DA COMIDA NOS ROMANCES DE JORGE AMADO

> *A verdade é que não só do espírito vive o homem: vive também do pão – inclusive do pão-de-ló, do pão-doce, do bolo que é ainda pão*.
>
> *(Gilberto Freyre)* [12]

2.1 A comensalidade em Jorge Amado

Jorge Amado traduz para sua narrativa os prazeres, sabores e temperos de sua terra e de sua gente, com toda a sua baianidade, conforme é possível perceber em seu romance *O compadre de Ogum*: "Filhas de santo largavam seus tabuleiros de acarajé e abará, suas latas de mingau de puba e tapioca, suas frigideiras de aratu" (AMADO, 2012, p. 67). Além dos mingaus e das frigideiras, panelas de mungunzá e de vatapá, travessas de acarajé e abará, cocadas, feijão de azeite, feijão fradinho, gamelas de fubá etc. são também outros dos deliciosos pratos que figuram no texto do autor baiano, que impressiona, aliás, pela rica apresentação das receitas e pratos. Deste modo, a narrativa amadiana torna-se palco de polaridades, ao fundir a literatura e a culinária, descrevendo tradicionais pratos baianos com suas cores, seus cheiros e seus sabores.

A gastronomia baiana, assim como a religião, a música e diversos hábitos, possui elementos de cada nação formadora do berço cultural brasileiro. Possui um rol de especialidades e muitas iguarias, sobretudo de origem africana, especialmente as comidas que contêm dendê. Exemplo destas são as comidas servidas nos terreiros de candomblé, que são de origem africana, mas foram se enraizando em nossa cultura e sofrendo algumas misturas e transformações no preparo e nos ingredientes.

De fato, de acordo com Alberto Silva, a Bahia com sua afirmação de formas sincréticas de crenças e cultos, incorporou as tradições africanas no cotidiano de seu povo, contribuindo deste modo para a hibridização da cultura e da culinária africana no Brasil:

---

[12] FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista*. (Organização e apresentação de Fátima Quintas.) Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1996, p. 59.

> Na Bahia, as crenças e os costumes iorubanos não demoraram em impregnar a vida de todos. Não apenas dos outros negros, mas também dos mestiços e dos brancos. Os quitutes e os temperos daquela parte da África tornaram-se, para os baianos, baianos. E assim passaram a ser considerados também pelos demais brasileiros. Mas no processo muitas dessas comidas se abrasileiraram, isto é, mestiçaram-se (SILVA, 2012, p. 31).

Os alimentos servidos nos terreiros e mencionados nos romances de Jorge Amado são, portanto, exemplos de pratos africanos abrasileirados, que, assim como menciona Alberto Silva, tornaram-se contemporaneamente comida baiana. Em artigo intitulado “A África de Jorge Amado”, Silva fala da fusão das diferentes contribuições culturais, da pluralidade que constitui o Brasil, enquanto destaca o hibridismo e a mestiçagem cultural nas obras de Jorge Amado, escritor que defende a soma das diferenças.

A comida baiana se inscreve sob o signo da mistura, da fartura, do tempero, da religiosidade e da comemoração. Nesse sentido, podemos dizer que é na Bahia que se forma a autêntica cozinha nacional, fruto da miscigenação entre índios, negros e portugueses, ou seja, por meio dessa conhecida e reconhecida mistura étnica ocorrida no território brasileiro. Segundo Manuel Querino (2011, p. 32), o tempero africano deu mais sabor à comida do colonizador português:

> É notório, pois, que a Bahia encerra a 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 excele a justificada fama que precede a cozinha baiana.

Não por acaso, a noção de mistura se faz presente em toda a obra de Jorge Amado, reflexo da híbrida cultura brasileira, que tem contribuições da cultura africana, portuguesa e indígena. Esse hibridismo cultural, bem como o contexto sociocultural baiano é o fio que tece a narrativa. Nesse tecido, está a ideia de comensalidade, com o sabor e o cheiro dos pratos baianos invadindo os sentidos dos personagens e dos leitores; um convite ao universo gastronômico da comida picante afro-brasileira, como atesta Jorge Amado (2012, p. 175-176): “Em meus romances reproduzo receitas da cozinha baiana — não perde em refinamento para nenhuma outra. Posso garantir pela qualidade e exatidão das receitas, são testadas, podem utilizá-las sem receio, foram--me fornecidas por cozinheiras mãos de fada”.

Os romances amadianos têm influência direta sobre a significação da comida baiana. Jorge Amado dá visibilidade à comida regional, ao trazer para sua narrativa

as comidas ritualizadas nos terreiros de candomblé, tanto na forma de sacrifícios quanto de oferendas. Como nos mostra Vivaldo da Costa Lima (2006, p. 148): “Nesse tempo, foram recriadas muitas das comidas cotidianas dos homens e dos santos — que os santos comem o que os homens comem — e as comidas mais elaboradas das festas, das celebrações festivas”.

O candomblé é uma fonte importante na formação cultural brasileira, uma vez que encontramos na culinária baiana, bem como na literatura e na música, elementos da religião de matriz africana. As práticas da comensalidade estão presentes no candomblé e nas demais religiões; em cada uma delas, reveste-se de ritualizações próprias, criando um espaço de sociabilidade, de encontro e de partilha. Nas obras de Jorge Amado, a comensalidade é um dado fundamental, constituindo sentidos e símbolos no texto literário. A mistura de sabores e aromas é de fato um destaque em sua narrativa, que apresenta a culinária afro-baiana como a melhor que existe — com seus temperos, cheiros, cor e picância —, tal como apresenta o autor em seu romance *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria:*

> Nas barracas atulhadas, ruidosas, as comidas de coco e dendê: caruru, vatapá, efó, as diversas frigideiras e as diferentes moquecas, tantas!, galinha de xinxim, arroz de hauça. A cerveja bem gelada, as batidas, o caldo de lambreta, afrodisíaco incomparável (AMADO, 1988, p. 64).

Esse jogo de cores, sabores e texturas remete também ao prazer que o ato de comer proporciona. Isso que ressalta António Fernandes (1997, p. 19), ao escrever: “o fato de comer, de beber e, em geral, de alimentar-se é acompanhado do agrado que podemos chamar de prazer”. Segundo o autor, o juntar-se à mesa a fim de compartilhar a refeição é um ato prazeroso que confere à vida um caráter agradável. Jorge Amado compartilha da mesma ideia, ao nos apresentar o universo prazeroso da comida em seus romances, destacando seus personagens que se deleitam frente à mesa, onde encontram verdadeiros banquetes de agradar o paladar:

> Na mesa, sobre a toalha de linho, bordada, [...] as moquecas – de peixe, de ostra, de camarão – ofereciam-se apetitosas, temperadas no leite de coco e no dendê. Pirão de farinha, molho de pimenta-malagueta machucada com limão, cebola e coentro, uma garrafa de vinho verde, português, gelando em balde de metal cromado (AMADO, 1988, p. 189).

Destaca-se, então, a comida como um elemento central nos romances do autor baiano, para quem a culinária é uma arte que vai além de conhecimentos particulares que ele entende como sendo, antes de tudo, vocação e talento. Em

Capitães da areia, por exemplo, mãe Don'Aninha era possuidora desse dom: "Quando aparecia um Capitão da Areia em seu terreiro Don'Aninha o tratava como a um homem, como a um ogã, dava-lhe do melhor para *comer*, do melhor para *beber*" (AMADO, 2009, p. 99, *grifo meu*). Destaco os verbos comer e beber, que na narrativa amadiana vão além do simples ato nutritivo. Em Jorge Amado, a comida e a bebida estabelecem uma troca entre o material e o divino, possuindo, assim, uma dimensão simbólica. Analisando detalhadamente suas obras, sobretudo *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa*, pode-se perceber como se dá essa comensalidade e sua interpretação no campo simbólico/religioso.

Nas obras de Jorge Amado, a comida tem significado relevante: ela descreve sensações e impressões que dão um caráter ainda mais verossímil à narrativa. Esse jogo sensorial presente no texto desperta o interesse por esse ponto no enredo, o qual não se reduz a meras indicações olfativas ou de paladar — a comida transcende a uma dimensão que transpõe essas sensações, revestindo-se de símbolos. A comida é uma mediação da vida e proporciona aos personagens um contato com o sagrado. O alimento os conduz à experiência divina, seja pela troca de favores, para apaziguar ou manter a ordem, seja simplesmente para satisfazê-los.

No romance *O compadre de Ogum,* Jorge Amado apresenta um conjunto de expressões simbólicas que envolvem e compõe o rito de comensalidade. O escritor cerca o texto literário de signos religiosos, apresentando ao leitor a importância de cada elemento, sobretudo a comida, na religião dos orixás. Muitos elementos do candomblé estão presentes na narrativa, como os rituais em torno da comida. Seus personagens traduzem para o leitor a essência de cada cerimônia, apresentando suas simbologias, o que compõe e a que se destina cada rito, as divindades envolvidas no processo, bem como sua importância para o equilíbrio do cosmo.

De fato, é uma representação do modo de vida baiano e do povo de santo, com orixás e homens convivendo em sintonia. Num posfácio à edição de *O compadre de Ogum* aqui analisada — narrativa que, como o próprio título já indica, está repleta de símbolos e rituais candomblecistas —, o escritor Reginaldo Prandi apresenta a religião afro-brasileira, com seus orixás e seu sincretismo. Como ressalta, o enredo gira em torno do batizado do menino Feliciano, filho do negro Massu com a prostituta Benedita, que tem como padrinho Ogum. A escolha do

padrinho da criança torna-se uma tarefa árdua e de grande responsabilidade, tal como descreve Jorge Amado na seguinte passagem:

> O batizado de uma criança parece coisa muito simples, vai-se ver e não é, implica todo um complicado processo. Não é só pegar o menino, juntar-se uns conhecidos, tocar-se o bando para a primeira igreja, falar com o padre e pronto. Se fosse só isso, não seria problema. Mas é necessário escolher, com antecedência, o padre e a igreja, levando-se em conta as devoções e as obrigações dos pais e da própria criança, os orixás e encantados aos quais estão ligados, é necessário preparar a roupa para o dia, escolher os padrinhos, dar uma festinha para os amigos, arranjar dinheiro para consideráveis despesas (AMADO, 2012, p. 14).

A escolha inédita do orixá para o papel de padrinho torna o batizado um grande acontecimento na Bahia, pois nunca antes uma dessas divindades se ofereceu para ser padrinho de ninguém. A situação gera alvoroço e comoção na cidade de Salvador; todos queriam ver o insólito acontecimento — Ogum entrando na Igreja do Rosário dos Negros para batizar Feliciano:

> Filhas de Santo largavam seus tabuleiros de acarajé e abará, suas latas de mingau de puba e tapioca, suas frigideiras de aratu, desertavam nas esquinas da cidade, faltavam à freguesia. Outras abandonavam, por acender, os fogões das casas ricas onde exerciam a arte suprema da cozinha (AMADO, 2012, p. 67).

Enquanto isso, os terreiros se enchiam de convidados para festejar a escolha inusitada do padrinho. E assim seguiram os festejos, regados a muita fartura, com variedades de comidas e bebidas, pois, nas religiões de matriz africana, são servidos diversos alimentos aos ancestrais e a todos presentes nas casas de santo. A comida é distribuída para os convidados e a família de santo, via de regra, no intervalo das grandes festas públicas no candomblé.

Jorge Amado traz para sua narrativa os verdadeiros banquetes servidos nos terreiros, delícias da arte culinária africana, que vão do fogão e do forno à mesa, estimulando o apetite, as trocas, o desejo de "devorar" (quiçá ser devorado). O alimento e a sensação de saciedade e de prazer, relacionado ao ato de comer, promove a circulação do riso e da alegria, sem perder a dimensão de um sagrado que não separa corpo e espírito, no candomblé. Sobre as iguarias saborosas servidas nos terreiros, Miriam Rabelo (2014, p. 237) descreve sua própria experiência nesse meio religioso, apresentando-nos os aromas, cores e sabores, num verdadeiro convite à degustação:

> Distribuímos em vários pratos pequenas porções de milho branco cozido, de fava cozida e temperada, e de arroz (sem cozimento), bolinhos de inhame e bolinhos de arroz cozidos. Pratos maiores são reservados para mais bolinhos de arroz e de inhame, e uma grande bacia é decorada com fatias

> de frutas: mangas, peras, laranjas, bananas, maças verdes e vermelhas, melões e melancias. Outras bacias exibem arranjos de frutas inteiras: além destas, também uvas e goiabas. Pratos com acaçá e manjar branco — comida branca muito apreciada por Iemanjá e Oxalá — são incluídos.

Segundo a autora, há no terreiro uma diversidade de pratos que obedecem um senso de beleza e proporção — muitas frutas, grãos e verduras. A diversidade de alimentos promove um colorido na mesa que dá gosto de ver, é de "comer com os olhos". A arrumação das comidas na mesa obedece uma proporção estética; os grãos, sementes, comidas a base de dendê, além dos objetos decorativos como folhas de bananeiras, instrumentos do orixá etc. promovem, todos, uma atmosfera bastante convidativa. Como relata Miriam Rabelo (2014, p. 237): "A disposição das comidas nos pratos é feita com base em considerações tanto pragmáticas quanto estéticas [...] a arrumação dos grãos, verduras e frutas também obedece um senso de beleza e proporção". Mas, antes de compor a mesa e ser servido à noite na festa no terreiro, o alimento é preparado com muita antecedência, seguindo rituais específicos para dado momento, o qual é bastante aguardado no candomblé.

2.2 A comida ritual e os espaços simbólicos na narrativa de Jorge Amado e sua produção ritualística

No candomblé, existe a concepção de que nada se mantém vivo sem a comida. Seguindo o provérbio "Nada no mundo mantêm-se vivo sem comer", a alimentação, a comida e o comer são a força vital, o *axé* para o povo de santo. Essa vitalidade é expressa por Jorge Amado em suas obras, no que traz para sua narrativa o universo gastronômico do candomblé e a importância de cada prato, de cada alimento. Seu texto, de fato, recria a comida ritual servida nos terreiros, os quais se mostram, assim, espaços de convivência, de trocas e de comunhão, como podemos conferir no trecho abaixo:

> Nos tabuleiros olorosos, os acarajés, os abarás, o peixe frito, os caranguejos, a moqueca de aratu envolta em folha de bananeira, o acaçá de milho. [...] Os cestos de frutas, suntuosos: manga-espada, carlota, coração-de-boi e Itiúba, manga-rosa, sapotas, sapotis, cajás, cajaranas, cajus, pitangas, jambos, carambolas, onze classes de bananas, talhas de abacaxi e melancia (AMADO, 1988, p. 64).

Estes e outros alimentos aparecem na narrativa amadiana, ensejando encontros, comunhão e trocas entre os personagens. O ambiente descrito, onde estes alimentos aparecem, é o terreiro, local em que homens e orixás experimentam

a atividade degustadora. Há nas comunidades dos terreiros um local especial para a elaboração das comidas votivas[13] dedicadas aos ancestrais. Esse local é conhecido como Cozinha de Santo — chamada por Roger Bastide (2001) de Cozinha dos deuses —, e é lá que são preparadas as comidas rituais, que "são de vital importância para a compreensão do universo afro-brasileiro e noções sobre saúde, corpo e identidade" (SOUSA JUNIOR, 2014, p. 47). Vilson Caetano de Sousa Junior refere-se aí à importância das comidas votivas para o povo de santo, como força vital que revitaliza o axé. O autor discorre ainda sobre o conjunto de técnicas transmitidas na preparação da "comida de santo", oriundas de várias matrizes culturais africanas.

Como tudo no candomblé, a preparação do alimento também é ritualizada. Há várias formas, diferentes modos de preparar, de fazer os ingredientes, e há pessoas determinadas no terreiro, responsáveis por estas atividades. Significados, sentidos, sentimentos etc. vão da mesa à boca, num processo pelo qual são construídos e reconstruídos na experiência histórica e prazerosa que o alimento assim oferece à comunidade. As comidas votivas, dessa forma, obedecem a prescrições complexas, tal como explica Vivaldo Lima (2010, p. 323), em sua discussão sobre às visões de mundo evocadas através da comida no candomblé:

> Essa comida ritual dos candomblés da Bahia [...] é sempre reproduzida, segundo estritas prescrições rituais de cada nação-de-santo, por ocasião das festas de seus calendários e nas festas ocasionais, motivadas pelas crises individuais ou de grupo, que implicam, necessariamente, sacrifício e oferendas, portanto em comida.

Segundo Vivaldo Lima, o sagrado é evocado por meio da comida de santo. Refletindo sobre esta questão, encontramos em Jorge Amado comidas dedicadas a ancestrais, com alimentos especiais preparados para cada ocasião, além da cozinha de santo como sendo espaço dedicado a preparação destes alimentos. As comidas e oferendas para a festa da escolha do padrinho de Feliciano, em *O compadre de Ogum*, são todas preparadas na Cozinha de Santo — os dois galos, os cinco pombos, os acarajés e os abarás. Esse espaço de convívio e de grande importância para o candomblé está também presente na obra de Jorge Amado. Entre uma passagem e outra, sempre há alguém responsável pela preparação do alimento:

---

[13] As comidas votivas são comidas sagradas africanas, destinadas aos orixás durante os rituais. Hoje, são um parâmetro de autenticidade da culinária baiana.

> Vieram as feitas em fila trazendo as travessas de comida de azeite, os abarás, os acarajés, o xinxim. Os animais sacrificados eram agora a comida cheirosa e colorida. Doninha escolheu os pedaços rituais, do santo, juntando-lhes abarás e acarajés. Os pratos foram colocados no peji, as feitas cantavam. Doninha puxava as cantigas. (AMADO, 2012, p. 36).

O preparo do alimento é feito por pessoas ligadas diretamente ao terreiro, que estão designadas a exercer tal atividade. A cozinha é de responsabilidade da *Ìya basé* (a guardiã da comida) e de outras *egbomi agbá*,[14] mulheres de grande sabedoria, que conhecem os ingredientes e as preferências culinárias de cada orixá, sabendo bem agradá-los com uma boa comida de santo. As iguarias destinadas a essas divindades são preparadas apenas por essas pessoas, obedecendo a horários, ferramentas e alimentos específicos, de acordo com cada orixá.

Em Iorubá, cozinha significa *Ilé Idana*, que, de acordo com Fábio Lima (2010, p. 77), é local de abundância e de fartura: "Nos terreiros de candomblé a cozinha é considerada como a casa da vida, do fogo, o Ilé Idana, estando sob os domínios de Xangô e Exu, por ser o espaço do movimento, da dinâmica e da transformação". As panelas chamadas em Iorubá de *ibá*, são levadas à mesa nos terreiros, seguidas de uma bela ornamentação — trazem como que saias, panos e laços, representando o próprio sagrado e, como tudo o que é redondo, o próprio mundo.

Nos romances de Jorge Amado, a cozinha é um espaço simbólico, sendo o principal lugar de produção do sagrado, tal como o é no candomblé, pois a refeição é um dos momentos sacrificiais por excelência. Em *O compadre de Ogum* e em *O sumiço da santa*, os alimentos preparados na cozinha visam satisfazer os orixás — Ogum e Iansã, respectivamente —, bem como o povo de santo que compartilha a comida com as divindades. Isso equivale a dizer que a cozinha é também um dos espaços de socialização no terreiro, que constitui, segundo Fábio Lima (2010, p. 76), um "espaço de doces intimidades, da visibilidade do poder e determinações das egbomis, entre sorrisos e ensinamentos, chás, melados, unguentos, bálsamos, bolos e requintadas das dietas dos deuses". Conforme Fischler, esse espaço é responsável também por incorporar o indivíduo ao grupo, fazendo-o pertencer ao conjunto:

> Las clasificaciones, las prácticas y las representaciones que caracterizan a una cocina incorporan el individuo al grupo, sitúan el conjunto en relación con el universo y lo incorporan en él a su vez: poseen, pues, una dimensión

[14] *Egbomi* é o(a) candomblecista que já cumpriu o período de sete anos de iniciação (Iaô) na feitura de santo, já tendo feito a obrigação de sete anos "odu ejé".

> fundamental y propiamente religiosa en el sentido etimológico del término, en el sentido de re-ligare. […] Los sistemas culinarios contribuyen así a dar un sentido al hombre y al universo, situando a uno en relación con el otro en una continuidad y una contigüidad globales (FISCHLER, 1995, p. 69).[15]

Em suma, a cozinha é o local de grande importância no candomblé, e quem cozinha tem a honra de produzir o banquete dos deuses. Em termos durkheimianos, o banquete representa a efervescência ritualística da festa. Portanto, o banquete é uma declaração estética à sociabilidade, ao prazer, de amor à vida, à comensalidade; enfim, uma declaração de comunhão dos homens com os deuses. A comensalidade é capaz de engendrar significados, de modo que, como ressalta Fischler (1995, p. 66): "El alimento absorvido nos modifica desde el interior. Es al menos la representación que se construye el espíritu humano: se considera que lo incorporado modifica el estado del organismo, su naturaleza, su identidad."[16] Logo, no candomblé, o consumo alimentar envolve uma troca de energias, é o momento de se ligar aos ancestrais, de convidá-los a mesa e compartilhar o alimento com eles, e pode representar também uma incorporação das qualidades do alimento.

Nas narrativas amadianas, todos comem — santo, povo de santo, os da casa, os de fora da casa etc. Os santos comem o que os homens comem. Em dia de festa no terreiro, visitantes e filhos de santo comem juntos as iguarias dos orixás então homenageados. Os orixás comem antes da festa, antes dos demais, pois são os primeiros a comer. Jorge Amado destaca, em suas obras, as predileções alimentares de cada orixá, mencionado, por exemplo, que milho branco, manjar branco, acaçá[17] e frutas são as comidas brancas[18] de Iemanjá e Oxalá. Oxalá também come pombo, cabra, conquém[19] e igbin.[20] Um banquete variado que atende ao gosto de todos os ancestrais, como destaca Bastide (2001, p. 331-332):

> Os deuses são grandes comilões. Os mitos que relatam suas vidas estão cheios de comezainas pantagruélicas, de voracidade homéricas. Portanto não há nada de espantoso, quando penetramos no *peji* dos orixás, em ver

---

[15] Tradução minha: "As classificações, as práticas e as representações que caracterizam uma cozinha incorporam o indivíduo ao grupo, situam o conjunto em relação ao universo e o incorporam nele por sua vez: possuem, pois, uma dimensão fundamental e propriamente religiosa no sentido etimológico do termo, no sentido de re-ligare. [...] Os sistemas culinários contribuem assim para dar um sentido ao homem e ao universo, situando um em relação ao outro em uma continuidade e uma contiguidade globais".

[16] Tradução minha: "O alimento absorvido nos modifica desde o interior. É ao menos a representação que se constrói o espírito humano: considera-se que o incorporado modifica o estado do organismo, sua natureza, sua identidade" (FISCHLER, 1995, p. 66).

[17] Mingua de milho vermelho.

[18] Grãos, sementes, animais da cor branca.

[19] Galinha-da-índia.

[20] Caracóis

> ali a abundância de pratos, de cores ou de formas diversas, segundo os deuses e contendo iguarias saborosas [...]. Os deuses não são apenas comilões, mas também finos gourmets. Sabem apreciar o que é bom e, como o comum dos mortais, não comem de tudo.

A comensalidade é retratada por Bastide como relação natural e comum para as divindades e homens, pois, tal como os humanos, os deuses também se fartam diante dos mais diversos banquetes que lhe são ofertados. E assim como os homens, também têm comidas que lhe são favoritas e outras que não lhe agradam, ou seja, têm igualmente um paladar aguçado e exigente. Portanto, há um complexo sistema alimentar no candomblé — cada orixá possui uma comida que requer cuidados e atenção. Há, ainda, os alimentos proibidos, isto é, os tabus alimentares, aquilo que não se come, que faz mal tanto para o orixá quanto para os filhos de santo:

> Cada orixá tem sua comida respectiva, que tem uma relação com as considerações sobre sua personalidade e sua atuação sobre o mundo (Régis, 2010). Orixás “quentes” incluem azeite de dendê em seus pratos, ao passo que os orixás “frios” não o permitem (Lody, 1992). Iansã ou oyá. Cuja comida votiva principal é o acarajé frito no azeite de dendê, tem profunda relação com o elemento fogo, associada à cor vermelha, identificada como mulher sensual, fogosa e ardente, segundo a cosmologia. Oxalá, por outro lado, cuja cor é o branco, é um orixá frio, considerado o ancião e o criador de todos os outros orixás e conhecido pela justiça, nobreza e seriedade – para quem o consumo de azeite de dendê é interditado (MACHADO, 2015, p. 8-9).

Os pratos signos da baianidade são feitos à base de azeite de dendê, coco e pimenta — acarajé, caruru, moqueca e frigideira são alguns deles. O azeite de dendê, o coco e a pimenta são a tríade da comida baiana, como definida por Jorge Amado em seus romances, sendo os ingredientes principais presentes nas comidas servidas nos terreiros. Isso é bem destacado por Taís de Sant’anna Machado, citada acima, que apresenta as comidas preferidas de cada orixá, assim como aquelas que não são consumidas por eles e nem seus filhos de santo.

A esse respeito, vale dizer que ao conjunto de interdições alimentares dá-se, no candomblé, o nome de *quizilas*, que se refere a tudo o que deve ser evitado pelo filho ou filha de santo, em relação com seu orixá, dono de sua cabeça. As proibições mais comuns estão relacionadas ao alimento e às cores. As quizilas são energias negativas, portanto, contrárias às energias positivas do orixá. Se um filho de santo não obedece aos tabus, a consequência pode ser imediata, como uma dor de cabeça, náuseas, diarreias etc., o que traz um desequilíbrio à sua vida e, consequentemente, uma série de outras coisas negativas. Deste modo é

fundamental respeitar as quizilas, a fim de ter uma vida saudável e equilibrada, pois o equilíbrio e a positividade são uns dos principais fundamentos do candomblé.

A cabeça tem fundamental importância e significado para as religiões de matriz africana, conforme explica Vilson Caetano (2014, p. 13): “A ela são dedicadas cantigas especiais, oferecidas comidas em certas ocasiões, ao mesmo tempo em que é adornada como forma de reconhecimento e distinção”. A cabeça no candomblé é um corpo mítico e ancestral que representa o corpo inteiro. Deste modo, ela é motivo de adoração, como destaca Babatude Lawal (1983, p. 46):

> A cabeça é a parte mais proeminente porque, na vida real, é a parte mais vital do corpo humano: ela contém o cérebro — a morada da sabedoria e da razão; os olhos — a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; o nariz — que serve como uma espécie de ventilação para a alma; os ouvidos — com os quais o homem escuta e reage aos sons, e a boca — com a qual ele come e mantém corpo e alma juntos. [...] Tão importante é a cabeça em muitas sociedades africanas que ela é adorada como a sede da personalidade e destino de um homem.

Em sua narrativa, Jorge Amado menciona a importância da cabeça para o candomblé, como elemento central do corpo, “onde se encontram as energias da natureza, o espelho do macrocosmo” (MAGALHÃES; MELO, 2012, p. 4). Como é possível notar no romance O *compadre de Ogum*, em que Jorge Amado trata do rito de dar comida à cabeça, o que envolve a preparação do alimento em que é retirada, primeiramente, a comida reservada para a cabeça e, só então, a parte pertencente a quem está dando a comida à cabeça:

> Devia o negro trazer dois galos e cinco pombos além de uma travessa de acarajés e abarás para dar comida à sua cabeça. [...] Doninha encarregou-se de mandar preparar os acarajés e os abarás, Massu adiantou-lhe o dinheiro necessário. Os galos e os pombos traria no dia seguinte. Na quinta-feira viria em companhia dos amigos, comeria com Doninha e as feitas por acaso presentes a comida do santo (AMADO, 2012, p.33).

Estava estabelecida a troca, Ogum batizaria o menino e Massu traria comida para a cabeça do santo. O ritual que rege essa cerimônia recebe o nome de *Bori,* que é uma cerimônia que integra o período de iniciação do candomblé e consiste no fortalecimento do *Ori* (como é chamada a cabeça, pela tradição jeje nagô[21]) da pessoa que está se iniciando no ritual dos orixás. No romance *O compadre de Ogum*, a mãe de santo, mãe Doninha, prepara-se para o ritual do Bori, cujo objetivo

[21] É o termo utilizado para designar a fusão das culturas Jeje e Nagô principalmente nas religiões afro--brasileiras onde são cultuados tanto Vodun como Orixás.

é dar comida ao orixá, no caso Ogum, embebendo a cabeça do filho de santo Massu com o sangue de animais votivos:

> Uma cortina de chitão encobria a porta, tapando a entrada. Foram penetrando um a um, curvando-se ante o peji do santo, encostando-se depois à parede. A mãe de santo estava sentada num tamborete, um prato com obis em sua frente, dava a mão a beijar (AMADO, 2012, p. 35).

Sobre a comida no Bori, Miriam Rabelo (2014, p. 234) afirma que:

> O alimento oferecido à cabeça no Bori é também compartilhado entre os borizados e seus visitantes, membros do terreiro. Inclui aves sacrificadas, frutas e grãos variados. Mas a comida por excelência do Bori é o obi, a noz de cola africana. A oferenda do obi é central nos dois tipos de Bori realizados em um terreiro: o bori de água e o bori de sangue – cuja diferença está, como o nome já indica, na presença de sangue (de um pombo sacrificado) no segundo tipo (o que faz deste bori uma oferenda mais completa e significativa que o primeiro). É a mãe de santo quem decide, mediante o jogo, o tipo de bori apropriado para a ocasião – na feitura e nas obrigações, entretanto, este será sempre um bori de sangue.

Em Miriam Rabelo, entendemos a dinâmica do candomblé com seus rituais e obrigações, a exemplo dos processos de feitura, nos quais acontece o Bori. Segundo a autora, os boris são ritos restritos, ao contrário de outros rituais, que são públicos no candomblé. Jorge Amado descreve esse processo em *O compadre de Ogum*, mais especificamente, o bori de sangue de que fala Miriam Rabelo, em que animais votivos são abatidos e as comidas e oferendas são preparadas a partir de suas carnes. Todos os ritos e prescrições sacrificiais são relatados nos pormenores, ficando perceptível a relação simbólica que existe nas trocas entre Massu e Ogum. Assim, iniciados os trabalhos propiciatórios, o objetivo é fortalecer a cabeça de Massu através do Bori. Isso quer dizer que Massu deveria então se recolher, limpar o corpo e dar comida à cabeça, ao santo:

> Ocupou-se então da água. Água pura nas quartinhas de barro. Derramou um pouco no chão, molhou os dedos, tocou os pés, as mãos e a cabeça primeiro dos homens, depois da mulher. Cortou então os obis e orobôs, um obi e dois orobôs por pessoa, e separou certos pedaços para o jogo, outros pedaços deu aos três para mastigar (AMADO, 2012, p. 64-65).

O Bori é um rito fundamental no candomblé, cujo efeito é restaurar o equilíbrio da cabeça: “O Bori é o rito de dar de comer à cabeça ou Ori. Visa fortalecer o Ori, trazendo equilíbrio para o indivíduo e firmando sua cabeça para receber o Orixá [...]. Envolve uma sequência de oferenda ao Ori” (RABELO, 2014, p. 146). No Bori, parte do animal sacrificado é separado para compor a oferenda ao Ori, e a outra parte é levada à cozinha, para ser preparada junto com outras comidas. No Bori, tigelas de

frutas estão dispostas ao alcance dos noviços para serem consumidas sem restrição.

No romance de Jorge Amado, a personagem Mãe Doninha e as feitas da casa são as responsáveis por conduzir a cerimônia da obrigação do Bori, os banhos de folha, o sacrifício dos animais, os cuidados com a casa e os convocados ao Bori, isto é, Massu, Tibéria (madrinha do menino) e Artur da Guima (cavalo de ogum): “Doninha retornou ao peji de Ogum para a última parte do bori, para retirar os lençóis das cabeças, as penas dos pés e das mãos, a comida do santo do meio dos cabelos” (AMADO, 2012, p. 69).

Figura 1 – A comida no Bori

Fonte: http://suamidosun.blogspot.com.br/2010/10/falando-de-bori.html

Relacionada à cerimônia do Bori está a prática do sacrifício, também presente na narrativa amadiana como um ritual fundamental para a religião afro-brasileira, por ser um momento de fortalecimento espiritual e de cumplicidade com o orixá. Os rituais que envolvem a comida no candomblé geralmente têm início com a matança e o sacrifício de animais. De acordo com Rodrigo Portella (2008, p. 80), o sacrifício é uma forma de consagração, em que profano e sagrado constituem-se na mesma esfera:

> O sacrifício se baseia na concepção de que a divindade precisa ser agradada, apaziguada ou, então, municiada de suas necessidades. [...] é um dos principais constituintes de harmonização ou regulação do cosmo, da sociedade e da vida humana em suas interfaces com os deuses.

Logo, para Portella, o sacrifício é uma mediação da vida, que serve tanto para agradecer ou pedir proteção, quanto para o apaziguamento das divindades. Na obra de Jorge Amado, uma descrição do ritual no candomblé é encontrada na seguinte passagem de *O compadre de Ogum*:

> Uma feita veio e, ajoelhando-se diante de mãe Doninha, entregou-lhe um prato de barro com as duas grandes facas amoladas. Outra trouxe os dois galos. A mãe de santo puxou uma cantiga, as filhas responderam. A obrigação começara. Prendeu Doninha o primeiro galo sob seus pés e entre eles colocou a cumbuca de barro. Segurou a ave pela cabeça, tomou da faca, decepou o pescoço, o sangue correu. Arrancou depois penas, juntou-se ao sangue. O segundo galo foi sacrificado, as cantigas cortavam a noite, desciam pelas ladeiras para a cidade da Bahia, em louvor a Ogum. Uma iaô veio e trouxe os pombos brancos, assustados. Noutra cumbuca foi recolhido o sangue e juntadas as penas escolhidas. Doninha levantou, tomou do adjá, com ele comandou a música. Pronunciou as palavras de oferenda, entregando os animais mortos a Ogum. Massu estava dobrado sobre a terra, Jesuíno também. Com os dedos molhados de sangue, Doninha tocou na testa de cada um. [...] As filhas de santo levaram os animais mortos para preparar as comidas dos santos (AMADO, 2012, p. 35-36).

Em *O compadre de Ogum*, o sacrifício é a condição para que Ogum compareça ao batizado; em *O sumiço da santa*, é feito para conseguir uma graça, bem como para retribuir outras graças alcançadas. Trata-se, em todo caso, de um constituinte sagrado do candomblé, cuja necessidade é mostrada nas páginas de Jorge Amado, que nos apresenta esse ritual, de forma dialética, dentre outros. Assim, no capítulo “O Ebó”, de *O sumiço da santa*, o animal sacrificado é uma cabra, comida preferida de Iansã: “quando, quente e vermelho, o sangue espirrou do pescoço da cabra, Oyá o sugou com avidez. Mandou que os pedaços do bicho fossem cozinhados e, separada a sua porção, a sobra servisse de repasto ao povo do axé no fim da tarde” (AMADO, 1988, p.155).

A chegada de Iansã à cidade de Salvador causou alvoroço nos terreiros. Todos queriam agradá-la e ter o prazer de sua visita. Despachos não faltaram, eram muitos os que queriam pagar pelo atendimento de seus desejos ou fazer pedidos à orixá: “Houve decerto quem a reconhecesse no Axé do Alaketu despachando um ebó de sangue para Yansã, dona de sua cabeça. Fechara os olhos no momento em que a faca de ponta, manejada pelo axogum, cortou a vida e o berro da cabrita” (AMADO, 1988, p. 164). O Ebó é uma oferenda ou sacrifício que contém tudo de que os orixás necessitam: comida, bebidas, roupas, adornos e outros produtos de uso pessoal.

Longe de uma conotação sangrenta e violenta judaico-cristã, o sacrifício no candomblé é um ato simbólico que possui um conceito amplo, significando um

retorno às origens — o sacrifício serve para manter a vida e o equilíbrio do universo. Em sua narrativa, Jorge Amado descreve o sacrifício como uma experiência de purificação, de encontro com si próprio e com as divindades, momento de trocas e comunhão: “Foram então sacrificadas as galinhas, o sangue dos animais limpou a cabeça dos homens e da mulher. Estavam preparados para o dia seguinte, aliviados de todo o mal” (AMADO, 2012, p. 65).

Uma análise atenta do romance *O compadre de Ogum* permite constatar que o sacrifício se encontra dividido em duas categorias: os sacrifícios que constituem a festa e os propiciatórios, nas situações de crise. Os que constituem a festa são o tipo de ritual cuja descrição encontramos, na narrativa amadiana, na seguinte passagem: “Batiam os atabaques, corria o sangue dos galos, pombos, patos, carneiros e cabritos, as iaôs dançavam na roda, as cantigas elevavam-se, os colares e búzios eram jogados pelos mais altos babalaôs e pelas ialorixás mais antigas e sábias” (AMADO, 2012, p. 40). E, no que se refere aos ritos propiciatórios, a comida serve para purificar, pagar promessas ou redimir ofensas. Aos ritos propiciatórios da vida no candomblé dá-se o nome de *bozó/ebó*, o que popularmente se conhece como “despacho”. Edmar Ferreira Santos (2009, p. 164) descreve de que consiste o bozó:

> Um monte de feijão e azeite de dendê; farofa de azeite de dendê; garrafinhas de vinho; um pouco de níqueis (moedas); grampos para cabelos; fitinhas e laços suntuosos de fita preta. Entre os animais sacrificados: galinhas mortas, urubus e uma variedade enorme de animais outros, raramente não tendo a galinha preta, com que se faz a obra completa. Nas ruas, no momento de serem ‘despachados’, eram ditas ‘palavras sagradas’ e velas eram acesas.

O bozó é muito comum nas encruzilhadas (seu local por excelência) e nos cemitérios. Sua colocação nas ruas está sempre precedida e acompanhada por um rito. Numa descrição do “despacho”, Edmar Ferreira Santos (2009, p. 165) afirma que “[o] ebó é uma oferenda ou despacho que visa aliviar, trazer ou levar benefícios”. Daí, são diversas as suas motivações, como: dificuldades financeiras, doenças, interesses políticos etc. Aproveitando a presença de Iansã, em *O sumiço da santa,* vários personagens encomendam despachos, a fim de obter a ajuda da orixá. No capítulo “Ebó”, a iyalorixá Olga do Alaketu, conhecida também como Olga de Tempo e Olga de Iansã, faz um ebó a Iansã, atendendo à necessidade e urgência da filha de santo em receber a ajuda do encantado:

> A mãe-de-santo iniciara as obrigações do dia jogando os búzios para invocar o encantado, propor o ebó e transmitir as aflições da moça, os

> pedidos, fáceis uns, outros difíceis de satisfazer, quando Oyá se mostrou e acendeu a aurora no sopé da ladeira do Alaketu. Olga sorriu: minha mãe veio em pessoa, salve o dia abençoado! A cabra, presa por uma corda atrás do barracão, berrou aflita (AMADO, 1988, p. 154).

Povoada de encantados e encantamentos, a narrativa amadiana nos apresenta personagens, filhos de santo ou não, que fazem pedidos e invocam o encantado, para propor o ebó e transmitir suas aflições. Os pedidos são diversos, uns fáceis, outros nem tanto, a maioria com muita necessidade e urgência. Como, por exemplo, o caso da jovem universitária e atriz que recorre a Iansã solicitando coragem e arte diante das câmeras, bem como ter em seus braços o homem amado. Oyá já havia lhe ajudado em outras ocasiões — na prova do vestibular e em sua estreia como atriz. Desta vez, ela traz uma cabra como oferenda, para dar de comer à cabeça e assim propor o ebó: "Petição grande e variada, para tanta necessidade e tanta urgência bastariam duas dúzias de acarajés e uma cabra nova" (AMADO, 1988, p. 154).

A colocação do bozó nas encruzilhadas deve-se ao potencial significado simbólico deste lugar, pois as encruzilhadas são o local de passagem do mundo dos vivos ao mundo dos mortos, conforme identifica Francisco Bethencourt (2004) em *O imaginário da magia*, obra em que define as encruzilhadas como local privilegiado para a invocação de espíritos. Isso de fato faz desses locais uma espécie de centro do mundo – "Bethencourt constata, também, que o cristianismo insistentemente tentou se apropriar desses locais, através de oratórios, capelas e cruzes, o que se constitui outro indicador do seu forte significado simbólico" (SANTOS, 2009, p. 166). De igual maneira, em *Dicionário do folclore brasileiro*, Luís da Câmara Cascudo (2000, p. 212) define as encruzilhadas como "lugar clássico de invocações e encantamento para todos os povos".

No candomblé, Exu é descrito como o orixá das encruzilhadas, pois é o senhor das oferendas, do poder e dos caminhos. Sempre presente nos romances de Jorge Amado, Exu é o princípio que liga o mundo dos vivos ao dos mortos, comunicando os homens com as divindades, seus ancestrais e vice-versa. Segundo Nina Rodrigues (1977, p. 228), em seu livro *Os africanos no Brasil*, "Exu é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase todo identificado com o diabo". É, deste modo, o orixá transgressor e múltiplo, que, devido à sua natureza notoriamente provocativa, desregrada e excessiva, acaba sincretizado pelos católicos como o diabo.

Percebemos em *O compadre de Ogum* e em *O sumiço da santa*, que, no sacrifício, há uma variação de hora e de animal oferecido, de acordo com cada orixá. Jorge Amado descreve o ritual do sacrifício em todas suas etapas, culminando com os animais sendo levados à cozinha a fim de serem preparados para o orixá e para os convidados que visitarão o terreiro à noite. Sobre a comida de santo advinda dos sacrifícios, Nina Rodrigues (1935, p. 344), em *O animismo fetichista dos negros baianos*, relata a dinâmica do ritual:

> Vem, por sua vez, o pai ou a mãe do terreiro e de cada parte do animal ou de certas vísceras separam um pequeno pedaço, destinado aos alimentos especiais do santo. Com estas partes [...] fazem-se bifes, moquecas ou guisados, vatapás ou carurus, que são colocados em pratos ou outros vasos junto ao altar do santo, ou próximo da árvore onde foi feito o sacrifício. Assim em torno ou em frente do altar dos fetiches alinham-se vãos contendo sangue, pratos de comida, tigelas com acaçás batidos e quartinhas de água.

Os rituais são descritos em sua essência nas obras de Jorge Amado, de modo a entendermos para que serve cada elemento e a que se dedica cada cerimônia. É o caso do ritual do *Padê*, dedicado a um dos orixás preferidos de Jorge Amado — isto é, Exu, que aparece com frequência em seus romances: "Mãe Doninha separara uma galinha-d'angola para sacrificar a Exu antes do padê [...]. O próprio Exu havia dias antes escolhido o animal" (AMADO, 2012, p.65). Exu é um orixá muito dinâmico, gosta de brincar e confundir as pessoas. Por conta de seu caráter irreverente, uma cerimônia à parte é dedica exclusivamente para ele, conhecida como *padê*. O padê ocorre no final da tarde e tem como objetivo oferecer comida ao orixá, a fim de deixá-lo saciado, para que não perturbe o andamento das atividades no terreiro.

Exu nunca é esquecido nas cerimônias; dos orixás, ele é o primeiro a comer. Em *O compadre de Ogum*, Mãe Doninha ordena que seja feito o despacho com a intenção de agradar Exu, para que ele não perturbe a festa que ocorreria à noite no terreiro. Era necessário tomar cuidado com o encantado, que andava solto pelas vizinhanças naquela noite, conforme alerta Jorge Amado:

> Não se esquece de Exu, que receberia sua porção de padê, sua farofa de dendê acompanhada de aguardente e água fresca. Exu é o senhor dos movimentos e nada acontece sem sua intervenção. Por isso ele come primeiro, antes dos outros orixás, para que abra os caminhos e libere as forças a serem postas em movimento pela ação do orixá encarregado da tarefa, no caso presente, Ogum, a quem cabia resolver o problema da escolha do padrinho do menino (AMADO, 2012, p. 95).

Os trabalhos no candomblé iniciam-se com o culto a Exu, que tem uma certa preferência por comidas com base em azeite de dendê e farinha de mandioca branca. Exu come tudo o que o homem come e gosta de uma boa cachaça — para agradá-lo, não se deve esquecer de sua aguardente.

2.3 A comida de santo e o exercício pleno da ritualística em *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*

Os rituais em torno do alimento apresentam um caráter estruturante na religião, uma vez que desempenham um importante papel na organização da relação com o sagrado. No candomblé, a ritualização do alimento é uma expressão da religiosidade, e essa expressão é um ponto alto nas obras de Jorge Amado, como se percebe nas inúmeras referências às comidas e bebidas nas festas de santo, que são descritas como elementos mediadores entres os homens e deuses. Deste modo, a comida institui reversibilidade entre homens e deuses, humano e não humano, dentro e fora.

As atividades em torno da comida/do alimento constituem dimensões centrais da vida de um terreiro de candomblé, mostrando o caráter e a forma das relações entre pessoas e divindades, iluminando os principais circuitos de reciprocidade, ou seja, a comida é a "mola propulsora que conduz e leva o axé" (SOUSA JUNIOR, 1998, p. 1). Em Jorge Amado, a comida ritual é compartilhada e circula entre os personagens integrantes do terreiro — ela é "consumida como meio para refazer as forças, mas também como objeto de pura fruição" (RABELO, 2014, p. 250). É uma experiência visceral, sensível, que põe em movimento as relações no terreiro. Nas palavras de Miriam Rabelo (2014, p. 250): "comer é parte da dinâmica relacional mais ampla do candomblé". Isso envolve uma reciprocidade entre seus participantes, povo de santo e visitantes do terreiro, uma vez que compartilham e fazem circular o alimento. Logo, a comida é, em si mesma, uma atividade relacional entre as posições de eu e outro, sujeito e objeto, dentro e fora.

A comensalidade tem seu espaço na narrativa amadiana, tal como os demais elementos do texto literário, configurando-se como parte fundamental da narrativa. Sem ela, o texto fica comprometido, mostrando-se inviáveis certas relações, como, por exemplo, aquela que se estabelece entre os personagens que fazem despacho,

encomendam ebós ou dividem o mesmo alimento do orixá, para obter favorecimentos e acordos.

Tais relações são explicadas em *O compadre de Ogum* e em *O sumiço da santa*, onde o comer e o beber são atos de comunhão e de pertença entre homens e orixás, que, ao fazerem-no, estabelecem laços de união e amizade uns com os outros, além de compartilhar da experiência do sagrado. No romance *O compadre de Ogum,* Massu pede a Ogum para lhe auxiliar na difícil missão de escolher um padrinho para o seu filho, pois, em meio a tantos amigos, Massu não sabia quem deveria receber tal honraria. Ogum vem, então, em seu socorro para livrá-lo de tal responsabilidade:

> estava satisfeito, via-se logo, pois veio rindo e brincando, e saudou a todos, e muito particularmente à mãe Doninha e ao seu ogã Massu. Doninha agradeceu e perguntou-lhe se era bem verdade estar ele disposto a ajudar Massu naquele difícil transe, qual fosse a escolha do padrinho do menino seu filho. Ora, respondeu, para isso viera, para agradecer a comida oferecida por Massu, o sangue dos galos e dos pombos e para conversar com eles, dar-lhe a tão esperada solução (AMADO, 2012, p. 36-37).

A solução encontrada por Ogum foi ele mesmo ser o padrinho da criança, assim Massu se entenderia com todos os seus amigos, ficando todos satisfeitos. Estava, deste modo, resolvido o problema e ninguém poderia questionar sua decisão. Ogum surpreendeu a todos, pois nunca houvera categoria de compadre na hierarquia do candomblé. Uma vez solucionada esta questão, outro problema logo se instaurou: como Ogum poderia batizar o filho de Massu, sendo ele orixá, um encantado, uma divindade, não um humano? Amado, então, delineia esta questão:

> Escutou-se então na camarinha o tilintar dos ferros, o som do aço contra o aço, o ruído de espadas uma contra a outra, pois Ogum é o senhor da guerra. Ouviu-se um riso alegre e divertido, e era Ogum, cansado do lento diálogo através do jogo das contas, querendo mais diretamente estar com eles, era Ogum cavalgando uma das feitas, sua filha. Ela rompeu pela porta, saudou Doninha, postou-se no peji, elevou a voz: - Decidir já decidi. Ninguém vai ser o padrinho do menino. O padrinho vou ser eu, Ogum. — E riu. [...] — Nunca vi disso, é a primeira vez... Orixá ser padrinho de menino, santo tomar compadre, nunca ouvi falar... Massu estava inchado de vaidade. Compadre de Ogum, nunca nenhum existira, ele era o primeiro. (AMADO, 2012, p. 37-38).

Em *O sumiço da santa*, a relação de cumplicidade entre Manela e Iansã tem início na lavagem do Senhor do Bonfim, quando Iansã toma Manela como seu cavalo. Desse dia em diante, Iansã decide libertar Manela da vida de opressão imposta por tia Adalgisa, devolvendo o bem-estar e a liberdade à sua filha de santo e ensinando a Adalgisa que o bom da vida é viver com alegria, respeito e tolerância:

“Oyá viera por Adalgisa e Manela, cobrar o que lhe era devido, exemplar quem lhe faltara, proclamar o direito à vida e ao amor” (AMADO, 1988, p. 153).

De acordo com Leonardo Boff (2008, p. 1), a comensalidade está ligada à essência do ser humano: “Partilha-se o alimento, e junto com ele comunica-se a alegria de encontrar-se, o bem-estar sem disfarces, a comunhão”. Como demostra Jorge Amado, em sua narrativa, na religião dos orixás verifica-se essa relação de reciprocidade, que se traduz no contato com o outro (homem ou deuses) e com o coletivo. Desse modo, as práticas da comensalidade no candomblé remetem a uma experiência ritualista que supera a concepção de profano e habita o amplo terreno do sagrado.

Em Jorge Amado, o profano e o sagrado convivem juntos, tal como os homens e os deuses. Essa imbricação é muito presente em seus romances, tornando tarefa difícil discutir o que é profano e o que é sagrado. Em *Expressões do sagrado*, Antonio Carlos Magalhães e Rodrigo Portella (2008) mostram como é possível compreender os espaços de vivência e experiência entre a dimensão profana e a sagrada, de modo a entender como estas se relacionam na narrativa amadiana. Como exemplo, os referidos autores nos apresentam os instrumentos ritualísticos, que são purificados e consagrados no candomblé, e os filhos e filhas de santo, que, incorporados pela divindade, tornam-se de certa forma também sagrados. Observamos, assim, que a consagração do profano no sagrado refere-se a um espaço e a uma referencialidade diferentes do cotidiano, do comum da vivência humana:

> O profano é comumente considerado o corriqueiro a rotina da faina humana, atos que são triviais e que não carregam significado especial. O sagrado por sua vez, é o elemento que transcende o profano e se opõe a ele, pois se mostra como incomum, com caráter de significação definitiva, absoluta (MAGALHÃES e PORTELLA, 2008, p. 62).

O que há de fato é uma simbiose na qual o profano torna-se sagrado, como se dá na prática da comensalidade no candomblé. O alimento, ao ser consagrado e incorporado pela divindade, passa de algo comum, cotidiano, para uma experiência significativa e distinta. Essas manifestações, segundo Mircea Eliade em *História das crenças e das ideias religiosas* (1978), são chamadas *hierofanias*, que Antonio Carlos de Melo Magalhães e Rodrigo Portela (2008, p. 62) entendem como sendo “momentos especiais em que, em meio ao profano, ou num momento de suspensão do profano, o sagrado surge”.

Outro exemplo de hierofania são as festas nos terreiros, nas quais os orixás dançam, comem e convivem em notável harmonia com os homens, compartilhando experiências e trazendo alegria aos convidados, como no concorridíssimo caruru de Jacira, em *O sumiço da santa*, em que se veem baianos, celebridades e estrangeiros confraternizando com orixás e esperando, ansiosos, a visitação de Iansã, que também virá comer tal iguaria. Sobre as festas nos terreiros e seus frequentadores e comidas ali servidas, diz a narrativa de Jorge Amado (1988, p. 391):

> Não será possível refletir os nomes de todos os grã-duques que lá se encontraram lambendo os beiços — o caruru não poderia ser mais saboroso nem que tivesse sido temperados pelas mãos abençoadas de Anália do Yemanjá —, degustando batidas, conversando, rindo e se fretando.

Em *O compadre de Ogum*, a festa é o momento em que os filhos e filhas de santos, os convidados etc. podem estar em companhia dos orixás, estreitando seus laços e compartilhando de sua comida. Antonio Carlos Magalhães e Rodrigo Portella discorrem sobre a festa nas religiões, interpretando os rituais sagrados como um reencontro com o sentido da vida e do mundo. Conforme os autores, "[a]s festas dos Orixás, possibilitam trazer os deuses a estarem em visita aos humanos e em comunhão com eles, através de suas danças, elementos/objetos rituais e comidas específicas" (MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 64). No capítulo "A festa", em *O sumiço da santa*, Jorge Amado fala da chegada dos orixás às festas nos terreiros, entre eles, Iansã. Todos os presentes a contemplam, pedem favores e entregam-lhe prendas:

> Oyá entrou no barracão vestida com as cores do crepúsculo, na testa a estrela vespertina, verde perfume de mar nos seios de ébano. Não a esperavam, mas não houve surpresa ou rebuliço, apenas o som dos atabaques cresceu, e na roda dos santos êbômins, ekedes e iaôs curvaram-se em reverencia (AMADO, 1988, p. 33).

Os festejos nos terreiros de candomblé são um dos elementos essenciais da religião, sendo descritos nos romances amadianos como um momento de alegria e de aproveitar a vida. Este é o sentido da festa, segundo Sandra Sacramento (2005, p. 107): "A festa guarda, antes, o sentido da inclusão, da alegria, da vida, do instinto, do excesso". Ela alimenta as esperanças e reafirma a fé na experiência do sagrado. A vida religiosa atinge um grau de excepcional intensidade, sobretudo nos dias festivos. Em Jorge Amado, é possível perceber esse tipo de convergência entre o sagrado e o profano, especialmente, nas descrições dos rituais e das tradicionais

festas religiosas de largo de Salvador. Em *O sumiço da santa*, por exemplo, deparamo-nos com uma das mais tradicionais festas de santo da Bahia, a festa de Nosso Senhor do Bonfim, que ocorre na segunda quinta-feira do mês de janeiro:

> A procissão, fausta jornada de canto e dança, a pompa das baianas, a praça da Colina embandeirada com papel de seda, enfeitada com palmas de coqueiro, a lavagem do átrio da Basílica, as feitas recebendo os encantados, o ritual sagrado [...], os comes e bebes, o dendê escorrendo da boca para o queixo, as mãos lambuzadas, a cerveja gelada, as batidas e o quentão de cachaça, canela e cravo [...] os assustados em casas de família e o baile público na rua, os trios elétricos, o acender das gambiarras, das lâmpadas coloridas na fachada da Igreja (AMADO, 1988, p. 54).

E, se há festa, há comida! As datas comemorativas baianas, sobretudo as religiosas, são marcadas pela abundância de comidas. De acordo com Antonio Carlos de Melo Magalhães (2012, p. 76), "[a] religião é uma grande festa antropofágica". Na literatura, é possível identificar essa aproximação antropofágica justamente em obras como as de Jorge Amado. No candomblé, o ato de "devorar", comer e beber faz parte da experiência do sagrado, é uma forma de comunicação com os orixás, que visa reforçar, estreitar ou reconstruir os laços entre homens e divindades, constituindo uma relação simbólica que une o sagrado ao profano. Nas palavras de Nacy Pereira (2010, p. 255): "A fé marcada pela materialidade e sensualidade de comer e beber". Além disso, compartilhar do mesmo alimento em grupo é um ato socializante.

Quem conhece as iguarias baianas fica com água na boca só de ler as obras de Jorge Amado, e quem não as conhece fica no mínimo curioso diante de tanta variedade de quitutes feitos pelas baianas. Para cada orixá existe uma oferenda, que é preparada durante o dia e servida a essas divindades no final da tarde, e, à noite, aos convidados nos terreiros. Para este momento, existe uma hierarquia: o primeiro a comer é o orixá e, depois, as famílias de santo e os convidados. No capítulo intitulado "O caruru", em *O sumiço da santa*, Jorge Amado apresenta uma das comidas rituais (as chamadas comidas votivas dedicadas aos orixás) e mais saborosas da Bahia, presente em todos terreiros:

> Caruru para valer: doze grosas de quiabo. Os barraqueiros contribuíram para a compra dos ingredientes, as fábricas de bebidas forneceram engradados de cerveja, e doutor Zezé Catarino, jurista abonado, entrou com os litros de batida, encomendadas a Vilar e a Deolino, abastecedores do Mercado. Batidas de limão, coco, pitanga, cajá, tangerina e bote batida nisso: abundancia, diversidade e categoria. [...] O caruru não poderia ser mais saboroso nem que tivesse sido temperado pelas mãos abençoadas de Anália do Yemanjá (AMADO, 1988, p. 391).

O quiabo é um fruto com notada presença nas comidas descritas em obras de Jorge Amado como *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa*, tal como podemos observar na citação acima. E ele também se encontra em todos os ritos de passagem nos terreiros de candomblé, ocupando lugar de destaque na cozinha e servindo para marcar todas as cerimônias de renovação e continuidade. Nas casas de tradição ioruba, esta iguaria recebe tratamento especial. Ali, come-se quiabo para fortalecer o *axé*,[22] pois esse fruto "é símbolo de prosperidade, êxito nos negócios e serve também para impedir que algumas coisas que atrapalham o nosso axé aconteçam" (SOUSA JUNIOR, 2014, p.65). Vilson Caetano Sousa Junior, em seu livro *Ara mi, meu corpo*, fala do quiabo, das comidas à base de quiabo, dos orixás que comem essas comidas e da forte presença dessa iguaria nos terreiros de candomblé, onde se encontra em todos os ritos de passagem.

Tecnicamente, um fruto — embora mais frequentemente associado à categoria popular, não botânica, dos "legumes" —, o quiabo é originário da África. Com efeito, "a exemplo do inhame em grande parte do [mesmo] Continente Africano, do milho e da mandioca nas Américas e do arroz na Ásia, o quiabo constitui uma das plantas cultivadas de maior importância para algumas civilizações africanas" (SOUSA JUNIOR, 2014, p. 66). De acordo com Vilson Caetano, das comidas afro-brasileiras que compõem a mesa nos terreiros, o quiabo destaca-se por sua origem e por estar presente em diversos pratos, sendo o alimento que não pode faltar nas oferendas aos orixás. O quiabo é o alimento preferido de alguns destes, como Iansã, Oxalá, Xangô, Naña e Ibeji. Das comidas que levam quiabo, o caruru é a que se destaca na narrativa amadiana como prato preferido nos terreiros entre os orixás, os adeptos do candomblé e os convidados. Sua composição, além do quiabo, leva também camarão, castanha, cebola, alho e azeite.

O caruru está presente nas celebrações em homenagem a vários orixás, dentro e fora dos terreiros, e, em iorubá, recebe o nome de *amalá*. O caruru é o prato principal da festa de Santa Bárbara, realizada no dia 04 de dezembro, no centro histórico de Salvador. Um dos pontos altos desse evento ocorre depois da cerimônia religiosa no mercado, onde é servido "fartamente o caruru, como oferenda, [...] regado a boa cachaça, ao mesmo tempo que muito batuque, rodas de samba, queima de fogos e a capoeira anima[m] a festa" (COUTO, 2010, p. 10).

[22] Axé: Força Vital.

Figura 2 – Caruru

Fonte: http://sossegodaflora.blogspot.com.br/2015/09/caruru-de-sao-cosme-deliciosa-tradicao.html

Após os atos litúrgicos na igreja, os fiéis se encaminham para o Mercado da Cidade Baixa, onde lhes é servido todo ano o caruru (comida ritual do culto a Iansã), acompanhado de abará, acarajé e das tradicionais bebidas africanas, feitas com base em gengibre, milho fermentado e cascas de frutas, além de muita cachaça. Conforme Rita Rodrigues, na festa de Santa Bárbara, também é "ofertado o 'amalá' para Iansã, em seu altar, e velas diversas são acesas aos seus pés" (RODRIGUES, 2007, p. 45). Durante toda festa, em meio às rodas de samba que adentram a madrugada, ocorrem louvações a Iansã, podendo-se observar grande devoção à orixá. O caruru servido no mercado é preparado em grande quantidade, para que não falte a nenhum fiel, sendo o seu preparo responsabilidade de uma mãe de santo, ajudada por demais integrantes do candomblé e da comunidade.

Jorge Amado, como notável conhecedor e apreciador da cultura e da culinária baiana, traz em sua narrativa, conforme já salientado, essa iguaria tão presente nos terreiros e nas comemorações fora deles. Assumindo-se como um "glutão, guloso e comilão",[23] o escritor não se furta a incluir em seus romances algumas receitas, pratos e ingredientes da cozinha baiana. Em *O sumiço da santa*, Jorge Amado faz referência aos festejos em homenagem a Iansã e ao famoso caruru servido na festa de Santa Bárbara:

[23] Assim se assume Jorge Amado, em seu livro *Navegação de cabotagem* (2012, p. 175-176).

> Nas casas-de-santo, no bulício das camarinhas, no recato dos pejis, ouviram-se conversas de sotaque, trocaram-se bisbilhotices, e no Mercado de Santa Bárbara, na Baixa dos Sapateiros, várias barracas amanheceram enfeitadas com guirlandas, bandeirolas de papel de seda, flores de papel crepom, [...] Foliona sem rival, Jacira do Odô Oyá improvisou modesto caruru de 12 grosas de quiabos, para celebrar (AMADO, 1988, p. 153).

Outro momento importante em que o caruru figura como prato principal é nas celebrações dedicadas a Ibeji, no dia 27 de setembro, conhecido popularmente como caruru de Cosme e Damião ou, ainda, o "caruru dos meninos". Esses alimentos com quiabo são ofertados a Ibeji (que, literalmente, quer dizer *gêmeos*) "por conta de sua relação com a continuidade" (SOUSA JUNIOR, 2014, p. 64). Trata-se de uma tradição, muito presente nos candomblés da Bahia, que é analisada por Vilson Caetano em sua pesquisa sobre as comidas votivas. O autor afirma que Ibeji não abre mão de receber seu caruru, sua comida preferida. E, a fim de garantir a presença do caruru durante todo o ano, é tradição colocar de três a sete quiabos inteiros no caruru dedicado a Ibeji, distribuindo-os "aleatoriamente no prato de alguns comensais que até certo tempo mantinham o compromisso de retribuir aquele banquete à família que estava oferecendo, prestando homenagem aos gêmeos" (SOUSA JUNIOR, 2014, p. 64). Deste modo, o caruru dos meninos (Cosme e Damião) transpõe o âmbito dos terreiros e da tradição religiosa, para as casas e para a tradição popular.

Jorge Amado traz para sua narrativa o fabuloso festival gastronômico, com aromas e sabores diversos dessas festas de santo. Todas as atenções são voltadas para o encantado espetáculo da alimentação baiana nas festas religiosas, a exemplo dos festejos da Conceição da Praia, em que o azeite de dendê, a pimenta e o camarão reinam absolutamente nos pratos das barracas espalhadas por toda festa. O camarão e o azeite de dendê são ingredientes que não podem faltar no caruru e no vatapá (que acompanha o caruru), enquanto a pimenta tem local de prestígio na culinária baiana. Estes ingredientes são herança da cozinha nagô, estando presentes nas comidas votivas dedicadas a Oxum, orixá das águas doces e par sincrético de Nossa Senhora da Conceição. Na festa da Conceição da Praia, o caruru é notório e se destaca entre as demais comidas, conforme explica Odorico Tavares (1961, p. 17-18):

> É caruru, com as múltiplas variedades; é vatapá, a cada hora, a cada instante, profanando em restaurante em outras terras, mas que na Conceição da Praia é uma maravilha de gosto e de cor; é o acarajé, dourando-se ao calor do óleo fervente; é a galinha de xinxim; é o abará; é o

> efó e que sabemos mais de tantos nomes, de tantos gostos, de tantos coloridos desta cozinha rica e tão marcante da personalidade de um povo acentuado como uma característica de quem as mostra tão definidas pelo que a vida tem de mais belo e digno de ser vivido? [...] Dois dedos de cachaça do Recôncavo abrem não somente o apetite, mas também um mundo de sugestões sobre está riqueza que não nos arrebata apenas o sentido do gosto, mas todos eles, fazendo com que tenhamos não somete o sabor, mas as cores, os perfumes que sobem aos ares, a tentação de passar os dedos sobre a colina de veludo dourado que é um prato de vatapá. E diante de tão belo conjunto, de uma mesa rica de todas as iguarias dos negros baianos, como que se ouve uma música misteriosa, música de um canto que parece palpitar nestas terrinhas como que cheia de vida, como que ainda trazendo no seu bojo as canções das cozinheiras que as preparam, com inspiração e inteligência.

Temperos, cores, sabores e cheiros dão vida à narrativa amadiana, produzindo uma festa sensorial em que somos convidados a sentir este prazer. A comida está ligada às ideias de comunhão e comensalidade, tendo como noção o ato de comer junto ou partilhar o alimento. Em seu estudo sobre as práticas da comensalidade Maria José de Queiroz (1994, p. 271), assinala que, nos romances amadianos, “se abriga a hospitalidade e a prodigalidade da cozinha baiana”, categorias que remetem à cozinha baiana como espaço de prazer. Ainda em seu livro *A literatura e o gozo impuro da comida*, Queiroz (1994, p. 271) conclui que “o comer pensado é próprio do homem, avaliar e apreciar o que se come, com inteligência e sensibilidade, é dom de poucos”.

2.4 Pertença e comunhão no banquete dos deuses, nos romances de Jorge Amado

Como tudo no candomblé, a comida, desde a sua elaboração até a partilha, passa por práticas ritualísticas que revelam as trocas simbólicas e materiais com os orixás. De fato, com relação ao prazer que o ato de comer oferece, destaca Nancy Pereira (2010, p. 255-256): “Comer e beber são atos básicos de troca com o mundo, relações de pertença do corpo pessoal e social no corpo do mundo. [...] Comer é fazer cultura como permanência, capacidade de adaptação e criatividade”. Esta última faceta do ato, aliás, é percebida nos romances de Jorge Amado, onde a comida tem presença constante. O banquete presente em seu texto nos convida a sentar à mesa junto com os homens e os orixás, disfrutando juntos deste momento de puro deleite e prazer que o ato de comer proporciona. Em *O sumiço da santa*,

são muitas menções a pratos e ingredientes característicos da culinária baiana, como as moquecas feitas com dendê:

> Adalgisa dissera-se esfomeada, todavia serviu-se com cautela: fazia regime para não engordar e tinha medo de abusar de comida de azeite, sobretudo à noite. Danilo, que relutara em vir à mesa, não resistiu, atirou-se às moquecas com disposição voraz e abundância de pimenta, comeu de se fartar, enxugou a garrafa — Adalgisa apenas provou o verde — e quando, risonha, Marialva exibiu o prato de porcelana com o "creme do homem", musse de coco com calda de chocolate, não se conteve, bateu palmas saudando sua sobremesa predileta, afrouxou o cinto (AMADO, 1988, p. 189).

Os cremes, as papas, o mingau e sua variedade de sabores — mungunzá, mingau de puba, mingau de milho, mingau de tapioca etc. — são iguarias consagradas aos "ancestrais velhos" e acompanham todos os rituais de nascimento. O mingau é o remédio que cura, é comida considerada forte, que sustenta o corpo, dá energia, conferindo vigor: "Acredita-se nos terreiros que estas iguarias nos remetem aos primórdios das civilizações, quando a humanidade ainda não possuía uma comida mais elaborada, mas alimentava-se de farinhas e papas" (SOUSA JUNIOR, 2014, p. 70). A leitura de Vilson Caetano Sousa Junior permite compreender como o mingau, com sua constituição simples, reflete histórias de vários grupos. O autor destaca sua importância para o terreiro, uma vez que acompanha todos os rituais de nascimento, e não por acaso muitas casas dedicam festas associadas a mingaus.

Vale ressaltar ainda, no tocante à literatura de Jorge Amado que analisamos na presente tese, que o alimento é claramente apreciado pelos personagens, que o consomem justamente a fim de curar uma doença ou para sentir-se mais revigorados. Isso se nota até mesmo na cena em que a puritana Adalgisa, amedrontada diante do "apetite" voraz do marido em sua noite de núpcias, apela para o jantar com pirão feito pela empregada, como se matar esse tipo de fome fosse saciar Danilo ao ponto de impedi-lo de levá-la para a cama e dela também se "servir".

Figura 3 – Mungunzá

Fonte: http://omininde.blogspot.com.br/2016/06/comida-ritual-parte-iv-ipete-e-um-dos.html

A comensalidade nos permite estreitar os laços com a nossa ancestralidade, situando-nos “num plano onde as nossas relações com o sagrado se realizam na sua totalidade” (SOUSA JUNIOR, 2014, p. 28). Este discurso de Vilson Caetano traduz perfeitamente a relação de reciprocidade que há, no candomblé, entre homens e orixás, como também afirma Luís Victor Castro Junior que analisa esta interação. De acordo com este, existe “um campo denso de interação entre o visível tangível e o invisível latente” (CASTRO JUNIOR, 2014, p. 52). As oferendas de diversos alimentos marcam esta relação no cotidiano dos terreiros.

Miriam Rabelo, por sua vez, fala da rotina de mães, pais e filhos de santos, marcada por oferendas de comidas e das muitas atividades que envolvem a comida. Segundo a autora, as comidas destinadas aos orixás são depositadas aos pés dos assentamentos e são feitas “com os ingredientes prediletos de cada um e exibidas em belas composições de cor e textura, que não raro desenham algum elemento distintivo da divindade” (RABELO, 2014, p. 253). A apresentação do alimento é valorizada, pois gosto, tato e visão se comunicam. Quem come aprecia a beleza do alimento e leva-o a boca com mais desejo, mais prazer. Esse tipo de cruzamento e de imbricação dos sentidos é notável no candomblé.

Vale ressaltar, ademais, que, de acordo com a mitologia dos orixás, eles um dia foram seres humanos como nós. Por isso gostam de comer, beber, dançar etc. E por isso convivem tão bem entre nós. Em *O compadre de Ogum*, os alimentos ali descritos são referidos como a melhor comida africana que existe, a qual agrada tanto ao santo quanto aos convidados, sendo partilhada sempre de acordo com o

ritual: “Finalmente a comida foi servida — xinxim de galinha, abará, acarajé — primeiro para o santo, seus pedaços preferidos, em seguida para Massu, Artur e Tibéria, finalmente, na sala de jantar, para todos os demais” (AMADO, 2012, p. 65). António Teixeira Fernandes afirma que o fato de partilharem o alimento, de sentarem-se juntas à mesa, cria uma relação íntima entre as pessoas, tornando-as quase da mesma família. Assim conclui o Fernandes (1997, p. 13):

> Tornam-se companheiros os que tomam o pão em comum. Quanto mais as refeições se fazem em companhia, “mais os comensais se sentem uma família”. O sentar-se à mesa “equivale praticamente a ser recebido na família”. A refeição em comum tem como objetivo promover a aproximação entre as pessoas ou estreitar relações sociais.

Com os orixás, portanto, não poderia ser diferente. A aproximação mencionada por António Teixeira é perceptível na narrativa amadiana. O juntar-se à mesa e comer do mesmo alimento estabelece laços de amizades e de convívio entre os homens e os orixás, tornando-os íntimos. Essa relação é bastante notada nos dois romances aqui analisados, seja quando Ogum se oferece para ser padrinho de Feliciano, seja quando Iansã livra Manela do controle tirânico da tia Adalgisa.

Com efeito, tanto Ogum quanto Iansã aparecem nos respectivos romances como personagens que ganham vida e ações humanas. Ambos estabelecem roteiros para a trama, assim como o símbolo religioso que se constitui na narrativa de Jorge Amado, de maneira a estabelecer características e diálogos para os personagens, a exemplo da comensalidade que aí se torna um elemento tão importante.

Refletindo a respeito dos circuitos da comida no candomblé e de seu papel na constituição de um relevante campo de conduta ética, percebemos que os percursos da comida no terreiro envolvem uma complexa dinâmica de cuidados, na qual há sempre um filho ou filha de santo sendo cuidado e outros cuidando. O povo de santo tem uma densa rede de obrigações no terreiro, seja na cozinha, com o preparo das comidas, seja nos cuidados com os instrumentos e adornos dos orixás. Logo, todas as atividades produzem participações no candomblé, e a comida constitui o veículo, por excelência, pelo qual se produzem tais participações, a exemplo do bori, dos ebôs e assentamentos dos orixás.

Como vimos, a comida tem, na obra de Jorge Amado, um papel fundamental no delineamento deste campo ético, promovendo conexões entre deuses e homens, e entre homens e homens, dentro e fora do candomblé. Remete ao vínculo entre

estes seres, operando uma cumplicidade e envolvimento que se perpetuará ao longo da vida. As relações entre os personagens são, desse modo, traduzidas por este campo de participações e obrigações, que envolve esforços na constituição do sujeito ético, que está sempre em busca de compreender os ensinamentos dos mais velhos, atendendo as necessidades do terreiro e, consequentemente, contribuindo para a constituição dos demais sujeitos.

Jorge Amado traduz para sua narrativa as relações entre homens e orixás, marcada por uma complexidade e cuidados maiores, que se desenrolam dentro de um sistema de prestações e contraprestações, em que a comida é ressignificada de forma simbólica, tornando-se o elemento mediador/intermediário entre humanos e divindades. Isso significa que comprometimento, reconhecimento e responsabilidade estão intrínsecos à prática ritual no candomblé, como explica Miriam Rabelo (2014, p. 262 e 265):

> Compreender a ética do cuidado no candomblé requer direcionar a atenção para as muitas atividades que aí se desenrolam [...] Não é difícil perceber essa dimensão ética no candomblé: quando participam dos ritos de feitura, os adeptos de uma casa não só se comprometem com a realidade produzida na feitura — que faz nascer uma iaô e um santo — como assumem responsabilidade por seus desdobramentos na vida do terreiro.

A dinâmica de cuidado conduz a um campo de conduta ética no candomblé. Há um engajamento com o outro no terreiro, em que sempre alguém recebe cuidados de outra pessoa responsável por tal incumbência, que se compromete e contribui para a constituição do sujeito no candomblé. Ou seja, os cuidados mobilizam todo o terreiro, favorecendo a que relações sejam firmadas e desenvolvidas. O comprometimento e a responsabilidade respondem, portanto, a uma dimensão ética no candomblé, que colocam em movimento as trocas e operam as transformações.

As análises feitas das obras literárias selecionadas neste estudo permitiram uma maior compreensão dos símbolos e ritos em torno do alimento. Esse universo simbólico verificado nas obras de Jorge Amado é explicitado no livro *Candomblés na Bahia*, de Ildásio Tavares, que faz uma apresentação dos símbolos e das cerimônias ritualísticas da religião afro-brasileira. Segundo Tavares (2000, p. 96-97): “Tudo no candomblé obedece a preceitos simbólicos”. Isto, obviamente, inclui a comida, que tem uma dimensão antropofágica no candomblé. Tal relação implica, por sua vez, uma ressignificação à luz do símbolo, em que o comer e o beber tornam-se atos plenos de pertença, de trocas e de encontro com o divino.

3. A HERMENÊUTICA DA SEXUALIDADE NOS ROMANCES DE JORGE AMADO: O CORPO, O RELIGIOSO E O SEXO EM DIÁLOGO

> *Os pés descalços na estrada mágica do luar, despiram maiô e sunga, nus entraram mar adentro, ele a persegui-la entre risadas, rolaram nas ondas, embolaram na areia molhada e dura, [...] os beijos de sal, as bocas devoradas, o pensamento naquilo.*
>
> *(Jorge Amado)* [24]

3.1 O erótico em Jorge Amado

Nos romances de Jorge Amado, a sexualidade é um ponto forte, presente no cotidiano, na linguagem do texto, no enredo e, principalmente, na religião. A leitura de suas obras nos remete a uma atividade prazerosa, na qual se percebe a alegria de seus personagens, ditados pela natureza gozosa e festiva. Há uma sensualidade, uma malícia, uma alegria de viver e de ser em seus personagens — deuses e humanos.

O escritor descreve, por exemplo, a beleza e a sensualidade da mulher baiana em suas obras, não faltando a esta elogios nem excessos de curvas no corpo. Bundas, seios, coxas etc., cada parte do corpo feminino (até mesmo as mais íntimas) aparece em sua narrativa, às vezes ilustradas em suas páginas, devidamente assinadas por seu amigo e artistas plástico Caribé:

Figura 1 – Ilustração de caribé

Fonte: Jorge Amado (1988, p. 417)

[24] AMADO, Jorge. *O sumiço da santa:* uma história de feitiçaria. Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 433.

A mulher mulata, de alma popular e sensual, é personagem constante em seu texto. Nos romances *O sumiço da santa* e *O compadre de Ogum,* encontramos estas mulheres*: "*Voltou-se Massu para o cabo, perguntou-lhe: — Você viu? [...] — Um pedaço de perdição, hein? Que bundaço... — sorria acompanhando com o olhar a majestosa mulata a desaparecer na esquina" (AMADO, 2012, p. 25). Curvas, bunda, seios, o corpo feminino de modo geral é exaltado pelo autor, principalmente o corpo mestiço, cujas formas, em sua natureza híbrida, complementam-se.

No romance *O sumiço da santa*, Jorge Amado trata da sexualidade de duas personagens antagônicas: Manela, mulata na flor da juventude, sensual e cheia de desejos, e Adalgisa (tia de Manela), puritana conforme o imaginário católico-religioso, crescida e criada nos preceitos de sua igreja, que vivia reclusa em seus próprios desejos e buscava a todo custo controlar a sobrinha, ou melhor, em suas palavras, "tirar o vício do corpo" de Manela. O amor e o sexo marcam as duas personagens na trama, cujas trajetórias são afetadas pela centralidade desses temas em suas vidas. Manela tem uma vida sexual marcada pela liberdade e pela autonomia, ao passo que Adalgisa condena a devassidão e a liberdade sexual, e renega o prazer.

Diante desse quadro, não surpreende que cada capítulo do romance apresente, portanto, uma explosão de sensualidade e erotismo, vivenciada entre os personagens. Com uma linguagem coloquial e vocabulários eróticos, a voz narrativa vai delineando o teor erótico do texto:

> Descabaçamento? Não já acontecera? Vinte anos passados, na lua-de-mel após o casamento, sobre os lençóis de linho na casa do doutor Fernando Almeida? Naquele então, com mau jeito e pressa descabida, Danilo comera o cabaço de Adalgisa, incrustado sob a mata de pelos encaracolados na boca do mundo, virginal. Da segunda vez, a dos vinte anos, foi o cabaço do cu, dito cuiubu pelos entendidos, que ele traçou, papa fina, e o degustou na delicadeza, com a aquiescência assustada da cuiubuda (AMADO, 1988, p. 433).

Muito do que aconteceu na primeira e na segunda lua de mel de Adalgisa é contado em pormenores na narrativa, cujo estilo cativa e convida o leitor a prosseguir pelas próximas páginas, no intento de desvendar a espetacular história do cabaço de Adalgisa. Já a outra personagem de destaque na narrativa, Manela, tal como muitas personagens femininas de Jorge Amado, entra para o rol de mulheres de grande vitalidade, que querem dar prazer e usufruir dos prazeres corporais, sem nenhum falso pudor. Assim, os encantos de Manela são apresentados no decorrer

da narrativa — seu corpo, suas curvas, sua beleza e formosura seduzem os demais personagens e aqueles que leem a narrativa:

> Uma das câmeras mais uma vez isolou Manela para exibi-la, impudica, a rebolar as ancas, o rosto no brilho do suor e do despudor, os pés endemoniados. Não a via assim o locutor que se desparramava em elogios à festa, às baianas e a Manela em particular. [...] o locutor declarou-se incapaz de descrever como devido a beleza café-com-leite de Manela, para fazê-lo à altura exige-se o estro de um poeta [...] Poeta ou não, deslumbrava-se o tratante com a graça adolescente, a expressão altaneira, a formosura da baiana, flor da raça brasileira a cumprir sua obrigação de filha-de-santo na procissão das águas de Oxalá. (AMADO, 1988, p. 75).

Vale destacar que sobrinha e tia diferem também na opção religiosa — Adalgisa é católica, enquanto Manela é do candomblé, o que, aos olhos da tia, representa uma afronta, já que esta mantém uma visão preconceituosa da religião afro-brasileira, que associa a macumba e a terrenos de desfrutes e práticas bárbaras. Por este motivo, Adalgisa proíbe Manela de participar de qualquer evento desta natureza. Manela, no entanto, desobedece a tia, indo ao encontro de sua cultura e identidade afro.

Manela é filha de Iansã e cumpre corretamente suas obrigações com sua orixá. Iansã, em contrapartida, não pode deixar de atender e vir ao socorro de sua filha tão devota. *Oyá*[25] não tolera injustiças, opressões e todo tipo de desmando; liberdade é sua palavra de ordem. Assim, libertar Manela dos castigos e do controle tirânico da tia Adalgisa é, na narrativa, o principal motivo da vinda de Iansã a terras brasileiras, mais precisamente baianas.

Iansã tem na sensualidade sua principal marca de identificação nos romances amadianos. Sua beleza e seus encantos são exaltados pelo autor baiano, que nutre especial admiração por esta orixá. Sua sexualidade está por todo o corpo, descrito curva por curva, traço por traço. A narrativa não deixa que nada escape aos olhos do leitor, embebido pela beleza da deusa dos trovões. Jorge Amado descreve Iansã como vaidosa e bela, do tipo que ama se comtemplar diante do espelho.

Nas obras do escritor, homens e orixás compõem o enredo, dividindo o mesmo espaço. Esse vínculo vai além da troca de favores, das encomendas das oferendas, dos ebós — há uma cumplicidade, uma vivência, que marca sobretudo esta relação. Nos romances de Jorge Amado, os orixás aparecem como entidades de “carne e osso”, que transitam na narrativa tanto como semideuses quanto como

[25] Na mitologia Iorubá é outro nome dado a Iansã.

personagens que comungam dos mesmos prazeres que os humanos. Em *O sumiço da santa*, Iansã vivencia experiências humanas, incluindo as que vão da mesa à cama. E, dos orixás, ela é a mais admirada e desejada pelos humanos no enredo: "Muito do que aconteceu durante a visitação de Yansã à cidade da Bahia nunca se vai saber: onde dormiu, com quem brincou a doce brincadeira, sobre que peito amante sossegou a cabeça" (AMADO, 1988, p. 107).

E, se os deuses assumem a forma física nas narrativas do escritor baiano, vale ainda notar que os atributos de cada orixá são generosamente apresentados, tal como ocorre com as representações fálicas populares de Exu. Segundo Ildásio Tavares, a imagem de Exu na Bahia é apresentada sempre com um pênis de grande dimensão, pois é o "orixá que governa o sêmen e a concepção, portanto a cópula" (TAVARES, 2000, p. 121). A beleza e sensualidade descrita no corpo e na dança de Iansã também é destaque no texto de Amado, que não poupa elogios à orixá dos raios e trovões, descrevendo seus traços belos e exóticos, e apresentando seu corpo cheio de beleza e curvas: "Então Oyá ergueu-se inteira, volteou o corpo, seios e bunda, dava gosto de vê-la e desejá-la" (AMADO, 1988, p. 33). Esse teor erótico é percebido no candomblé e em algumas tradições religiosas que também veem o sexo como um meio de comunhão com a divindade, conforme analisam Antonio Carlos Magalhães e Rodrigo Portella (2008, p. 73), que afirmam que a comunhão e a união com a divindade também se dão através do sexo:

> O sexo também pôde e pode ser visto, em algumas tradições religiosas, como meio de comunhão com o sagrado, como atestam os bacanais, as festas dionisíacas na antiguidade greco-romana, a prostituição sagrada em religiões do antigo Oriente Médio como rito de fecundação e vida, e técnica de yoga de raiz hindu, como o *tantrismo*.

Sexo e sagrado relacionam-se promovendo um encontro entre o sagrado e o profano. Analisando estas imbricações em Jorge Amado, percebemos que o autor baiano transita de um lado ao outro no contexto entre o sagrado e o profano, os quais se encontram intrinsecamente relacionados. Em seus romances, a espiritualidade e a sexualidade estão numa perspectiva dialogal, coexistindo numa dinâmica de mútua complementaridade. De acordo com Nei Clara de Lima (1996, p. 79): "Não é preciso recusar os prazeres corporais para que o espírito prossiga justo e correto". E assim fazem os personagens amadianos, que vivem intensamente sua espiritualidade, sem que precisem, necessariamente, renunciar à sexualidade ou, em outras palavras, ao prazer sexual. Logo, no candomblé, a sexualidade é

intrinsecamente boa e, como tal, é apresentada nos romances de Jorge Amado, com sua narrativa despida de pudores e repleta de erotismo.

Não há rota de exclusão entre espiritualidade e sexualidade no candomblé, ao contrário do cristianismo, no qual a pessoa vive sua sexualidade renunciando à sua espiritualidade ou vive a espiritualidade abandonando a sexualidade. Este último é o caso de Adalgisa, que vive reclusa, renunciando sempre ao apelo sexual do marido por acreditar que o prazer sexual é impuro, portanto pecaminoso, malvisto aos olhos de Deus. A sua relação com Danilo, seu esposo, é conflituosa nesse sentido; o sexo é quase inexistente na vida do casal. Mesmo depois do casamento, o que ficou para Danilo foram as lembranças dos namoros “calientes”:

> Mãos nos peitos decerto houve, em momentos de maior liberdade. Em geral a mão por cima do vestido, jamais por baixo da combinação: do sutiã nem pensar. Nas coxas também, de raro em raro. Quase sempre por cima da anágua; uma vez na vida, outra na morte, por cima da calçola, atingindo os contornos da xoxota que ele adivinhava, mais que constatava, bem servida de pelos. Em dia de maior atrevimento e de consentimento inesperado, ele a sentiu umedecida — o que bastou para fazê-lo gozar, inundando a cueca. Sem esperar chegar em casa, como de ordinário, para bronha urgente, ou no brega, para descarregar em rapariga de suas relações (AMADO, 1988, p. 127).

Paralelamente aos acontecimentos que envolvem o sumiço da imagem de Santa Bárbara encontra-se o dilema sexual do casal Danilo e Adalgisa, além, claro, da guerra encabeçada por Dadá contra sua sobrinha Manela. Jorge Amado narra em pormenores a saga do cabaço de Adalgisa, que leva Danilo à loucura de tanto esperar o tão sonhado dia em que sua amada deixaria a donzelice. Desse modo, acabamos nos tornamos íntimos da vida do casal, que tem sua sexualidade revelada pela voz narrativa:

> Adalgisa, entre beijos e lágrimas, risinhos finórios das amigas, a inveja e a facécia, o sal e a pimenta, evolui na sala, ao término das congratulações, de convidado a convidado, de amiga a amiga. Danilo não aguenta mais de tanta tesão acumulada. Mas tem de posar para o retrato. Para os retratos: de braço dado, colocando a aliança, beijando a noiva. Na hora do beijo não aguentou, esporrou-se todo (AMADO, 1988, p. 125).

De fato, esse é um ponto interessante no texto, e Jorge Amado faz dele um espetáculo a ser notado e ansiosamente aguardado pelo leitor. Em algumas partes da narrativa, o autor conversa com o leitor, antecipando o que virá nas próximas páginas, explicando algo que deixou passar ou, até mesmo, opinando um pouco a respeito de algum tema ou ideia. Como ocorre nas primeiras linhas do capítulo “A(s)

noite(s) de núpcias", em que Jorge Amado defende a erotização do seu texto, atraindo o curioso leitor para as próximas cenas do enredo:

> Existe quem esteja aguardando com incontida impaciência este capítulo da intriga, o do cabaço. Pois que não se demore mais e se conte como decorreu, sem omitir detalhe. Se a alguns parecer prolixa em demasia a descrição da noite de núpcias, pelos mesmos idênticos motivos agradará a outros, numerosos: não só de padres e bispos se ornamenta a história, não se nutre apenas de teologias. Está por se escrever uma boa história onde não exista sexo, explicito ou dissimulado, fator de alegria e sofrimento, fonte de vida: nem a bíblia escapa. Muito ao contrário (AMADO, 1988, p. 179).

3.2 A saga sexual de Adalgisa e Danilo: religião e sexo

Em *O sumiço da santa,* Jorge Amado critica a preocupação moral, obsessiva e desmensurada com o sexo, por parte da igreja católica, mostrando a preocupação desproposita de Adalgisa em vigiar a sobrinha, buscando mantê-la virgem e "pura". Uma renegação da sexualidade que a personagem tem para com si mesma, visto que, casada há anos com Danilo, só vê o sexo para o fim básico de procriação. Adalgisa mal tocava no marido, assim como recusava suas inúmeras investidas; Danilo sempre desejoso e louco por possuí-la. Expressões como ter ou dar tesão eram, na verdade, desconhecidas por Dadá, segundo quem tais palavras e sentimentos eram indignos de uma senhora.

Valendo-se da religião a cada oportunidade para justificar sua falta de desejo, Adalgisa sempre dá um jeito de escapar do apetite sexual voraz do marido. É uma luta de braços e pernas, por todo lado. O erotismo feminino — carregado de emoção erótica, auditivo, ligado a odores, à pele e ao contato — não pertence a Adalgisa. O medo deu lugar ao resguardo de pudor e segredo tão comumente encontrado em personagens femininas (diferentes das demais personagens amadianas que fogem a essa regra, tendo o seu erotismo descrito de forma evidente). O erotismo masculino, muscular, mais tátil e visual, por sua vez, está bem representado na narrativa por Danilo, sempre à espera do tão sonhado dia em que deixaria de apenas contemplar o corpo e a beleza exótica de sua esposa, e passaria às núpcias de fato. Na seguinte passagem do romance *O sumiço da santa*, deparamo-nos com a ansiedade de Danilo em ter Adalgisa em seus braços:

> Quando se encontrarem sozinhos os dois no quarto de dormir, já não existirão testemunhas, limitações, reclamos, olhares súplices. Os parcos sucessos do percursos, ele não os considerou sequer aperitivo, antepasto: na conjuntura dispensava os tira-gostos, queria começar pelo prato de

> resistência que outro não era senão o cabaço de Adalgisa (AMADO, 1988, p. 183).

Danilo, com seu erotismo visual e genital, quando pensa na conquista, tem em mente a relação sexual. Enquanto ele vê o sexo como algo extremamente prazeroso, necessário e fundamental na vida a dois, Adalgisa a reduz, por outro lado, à finalidade conceptiva, ou seja, não tem outro fim senão a mera reprodução da espécie. Seus pensamentos são todos embasados na concepção cristã e não faltam aliados à sua causa, como a secundarista Marilu, sua madrinha e o padre espanhol da igreja que frequenta.

O padre recomenda-lhe submissão e paciência na noite de núpcias, "no qual a mulher renuncia ao que possui de mais valioso aos olhos de Deus, a pureza do corpo, a virgindade" (AMADO, 1988, p. 183). Segundo conselhos de seu mentor espiritual, Adalgisa sabe que não estará pecando, uma vez possuída por Danilo, seu esposo, pois o sacramento do matrimonio a santifica. Todavia, embora o sexo no casamento seja aceito pela igreja, é necessário que ela se faça resistente e não se entregue à libertinagem, pois, mesmo não estando catalogado no rol dos pecados, não deixa de ser um ato cruel e obsceno:

> Estivesse atenta sobretudo às proibições e limitações impostas ao relacionamento sexual dos cônjuges pela Santa Madre Igreja, para não praticá-las, não correr o risco de ver-se de repente excomungada. Existem homens depravados — la mayoría, mi niña — que abusam da inocência das pobres criaturas e não se acanham de arrastar as próprias esposas pelos caminhos da luxúria, da devassidão, como se elas fossem prostitutas. São caminhos da ignomínia, da perdição. Pensa em teu anjo da guarda, sempre ao teu lado: presencia tudo quanto fazes. A madrinha não esclareceu sobre o permitido e o proibido e Adalgisa não se atrevera a perguntar, tivera vergonha (AMADO, 1988, p. 184).

Os tabus entre a sexualidade e a religião encontram-se presentes na narrativa amadiana de forma crítica e contrária à liberdade de desejo e do corpo no candomblé, que, diferentemente da ideologia cristã, busca cultivar a sexualidade, sem opressões, pudores ou medos. Assim, as religiões de matriz africana interpretam a sexualidade como sendo algo alegre, bonito e feliz, saboreando-a em todas as suas expressões e dimensões.

Jorge Amado traça um paralelo entre as duas concepções — a cristã e a candomblecista — em relação à vivência da sexualidade. Notamos as duas visões em seu texto, que apresenta os conflitos existentes entre uma personagem que anseia pela liberdade de seu corpo e de outra que vive reclusa em seus desejos. Enquanto uma vivencia a experimentação de sua sexualidade, a outra se esforça

para respeitar os preceitos religiosos da doutrina cristã, como percebemos na seguinte passagem:

> Adalgisa não se viciou em maconha nem deu a bunda. Puxou fumo uma única vez, não lhe apeteceu, e nenhum executivo lhe viu a cara quanto mais o corpo, mas ficou sabendo pela condiscípula quais eram e como se cometiam aquelas coisas. Ouvi-lhe críticas e deboches a propósito dos casais que reduzem os embates do sexo ao exercício puro e simples da posição denominada "papai e mamãe", ridicularizada por abalizados sexólogos, especialistas na matéria, em programas de grande audiência nas estações de rádio. Posição clássica, segundo essas sumidades e ademais admitida pelos cânones da Igreja que aceita e até abençoa a fornicação — a foda, traduzida por Marilu, esbanjando erudição — se praticada com o objetivo exclusivo da reprodução da espécie humana. Tirante isso, o mais é pecado e vitupério (AMADO, 1988, p. 184).

Da(s) noite(s) de núpcias (noite ou noites, porque Danilo não obtém êxito na primeira e quase não consegue na segunda), Adalgisa não pôde escapar. Durante o ato, pensou na madrinha e no padre, rogou a Deus, à Virgem Santíssima e a toda a Trindade. Sagrada e sacramentada, ela enfim foi deflorada, tornou-se mulher de fato, de Danilo, que "definitivo e atroz, penetrou buceta adentro" (AMADO, 1988, p. 211), contemplando insanamente o cabaço mais dificultoso de sua vida:

> Longe, não. O pensamento perto, pois não pensa noutra coisa senão no cabaço de Adalgisa, ali, a seu lado, ao alcance de sua mão. Ao cabaço tão precatado agora tem acesso livre, pleno direito, após a bênção do padre e a assinatura do Juiz na certidão de casamento. Finalmente, Deus é mais! Vai comer Adalgisa. O cabaço e o resto (AMADO, 1988, p. 125).

Dadá, incapaz de resistência, sem forças pelo peso do corpo de Danilo sobre o seu e pela luta travada antes do coito, na tentativa de fugir das garras incontroláveis do marido, geme de dor e ora ao mesmo tempo, como se pedisse perdão a Deus pelo "pecado da carne", por ter caído em tentação. Com dor, não consegue sentir prazer e, com os pensamentos voltados para a religião e a ideia fixa de pecado, prazer é algo que ela dificilmente sentiria, de qualquer maneira. Danilo, ao contrário da esposa, aproveita bastante o momento, mesmo com a "metida difícil"; desfruta e se deleita do "[x]ibiu estreito, apertado, dádiva de Deus" (AMADO, 1988, p. 212). Goza três vezes, pois para Danilo o sexo é entrega total, um momento de puro êxtase, realização de desejos e fantasias, em que não cabem receios, pudores ou medos. E assim descreve Jorge Amado (1988, p. 211) a noite de núpcias do casal:

> Se houve algum tarado que, ouvindo-a gritar ai vou morrer, tenha pensado estar Adalgisa se esvaindo em gozo, quebrou a cara: rasgada, dilacerada, Adalgisa sentia apenas dor, dor e nada mais. Gemia sem parar, enquanto Danilo assenhoreava-se da praça, tomava posse, instalava-se, movendo-se impetuoso e acelerado. Também ele gemia, escapavam-lhe ais: os dele,

> esses sim, de puro gozo. Aos suspiros de prazer misturavam-se uivos de triunfo. Também ele disse ai vou morrer, quando derramou-se dentro dela e, exaurido, desabou em cima de Dadá e a beijou. Ergueu a cabeça para anunciar: minha mulher! A ela e ao mundo.

Adalgisa tem a “genitália no cérebro”; sempre que pensa em sexo, enxerga-o como um pecado. Sua preocupação é mais de ordem religiosa do que de cunho puramente sexual. Em sua cabeça, a imagem bíblica das mulheres como filhas de Eva e maiores responsáveis do que os homens pelo pecado original é muito forte. Todas as suas ações e condutas têm respaldo nas orientações religiosas, de modo que não concebe nada que seja fora dessa ordem. Isso acaba por afetar suas relações tanto com o marido Danilo, que anseia por uma vida sexual ativa no casamento, quanto com a sobrinha Manela, que sofre com o fanatismo religioso da tia, a qual lhe quer impor a todo custo sua visão de mundo.

De fato, Adalgisa cumpria com seu dever de esposa para evitar as brigas com Danilo e também porque sonhava em ter uma filha, mas o sexo para ela era bastante incômodo e doloroso. Diferentemente de Danilo, que não se contentava apenas com um orgasmo, Adalgisa só sabia da palavra “orgasmo” o seu significado. Para ela, as mulheres não eram capazes de orgasmo e gozo, pois seu pensamento deveria estar concentrado em outras coisas durante o sexo, como se confirma abaixo:

> Ao dever de esposa, sujeitava-se se não com o agrado, ao menos sem resistência e até com um alento de esperança. Não de vir a desfrutar com a penetração o vaivém pois nem sequer sabia que a mulher pudesse encontrar prazer no relacionamento sexual, mas na esperança e na vontade de engravidar (AMADO, 1988, p. 215).

No sexo com seu esposo, Adalgisa voltava então o pensamento para a sua maior realização: ser mãe. Imaginava como seria sua filha, com quem se pareceria, e, só pelo desejo de concebê-la, suportava o sofrimento da penetração — para ela, um ato doloroso e massacrante. Qualquer sentimento que não se amparasse nesse objetivo era uma tentação, um pecado, e Adalgisa não podia deixar-se corromper. Buscava forças na Igreja Católica, onde encontrava apoio e aconselhamento para cumprir com as obrigações de católica e de esposa.

Esse embate religioso é o fio que tece a narrativa amadiana, que nos mostra o conflito existente entre a sexualidade e a espiritualidade na visão cristã, em paralelo com a entrega e a satisfação do gozo e prazer vivenciados pelo povo de santo na narrativa. Esse conflito aludido por Jorge Amado, nas páginas de seu

romance *O sumiço da santa*, é analisado e discutido por Eduardo Rosa Pedreira, que, em seu estudo sobre a sexualidade humana, argumenta que a história desta no cristianismo sempre foi marcada pelo conflito entre *ágape* e *eros:*

> Para aqueles menos familiarizados com essa terminologia, *ágape* é a palavra grega para descrever amor, e que, biblicamente falando, nos remete ao amor de Deus, o amor ideal, o amor que tem a sua dimensão de espiritualidade. *Eros* é outra palavra grega, de onde nasce a nossa erótica, que engloba as questões relacionadas com a sexualidade. Portanto na história da tradição cristã, eu diria, numa linguagem mais coloquial, que esse romance entre *ágape* e *eros* não foi resolvido ainda (PEDREIRA, 2005, p. 34).

Na figura de Adalgisa, sua personagem virtuosa e temente a Deus, Jorge Amado traça o perfil fanático-religioso, que, com suas práticas, vai delineando várias situações infaustas na narrativa. Segundo o autor, o fanatismo religioso é a moral de sua história em *O sumiço da santa*, que abre a porta para outros debates que envolvem qualquer outro tipo de fanatismo, desde o político aos dogmas de qualquer seita. Muito comum em nossa sociedade, o fanatismo religioso limita, castra e deforma — exatamente o que acontece com Adalgisa, que vive uma realidade dura e difícil, não se permitindo gozar os prazeres da vida.

Ao contrário da sobrinha Manela, Adalgisa desconhece sua sexualidade, não sabe trabalhá-la, nem tampouco desfrutá-la. Enquanto, para Manela, a sexualidade é uma realização, uma construção e troca de prazer, ou seja, uma comunhão com o outro, para Adalgisa, é uma frustação, uma atitude clara de dominação, de destruição de sua pureza e virtude. Para entender a postura de Adalgisa, é necessário interpretar sua visão do sexo, influenciada pela religião, a qual compromete sua sexualidade, criando uma instabilidade plena.

A saga sexual de Adalgisa começa na lua de mel, quando inicia sua vida sexual com Danilo. Ela casa-se virgem, conhecendo sexo apenas de ouvir falar, em algumas conversas com as amigas. Tudo o que sabe lhe foi passado, assim, oralmente. Antes, no namoro com Danilo, havia os esfregões, as apalpações, mas nunca passou disso. Até o casamento, Adalgisa nunca o viu nu, tendo tido só a oportunidade de admirá-lo de sunga. Danilo tem um corpo atlético, por ser jogador de futebol, o que dele exige um bom preparo físico, e a esposa admira o corpo do marido, mas tenta se conter, se controlar, chamando por Nossa Senhora, sempre que se flagra tendo pensamentos “pervertidos”. Tais pensamentos e a atitude envergonhada e culposa de Adalgisa são assim justificados na narrativa:

> A desposada buscava conter a brisa, controlar a camisola, olhos baixos, sorriso medroso sem saber como agir, o que fazer. Jamais o vira assim, completamente nu: na praia admirava-o de calção de banho — de sunga, moda recente e ousada —, apalpara-lhe de leve a musculatura do peito e dos braços, os jornais louvavam a condição atlética do craque do Ipiranga e ela se orgulhava. Mas eis que o via sem calção, sem sunga, todo peludo, e aquela arma engatilhada: valei-me, Nossa Senhora da Purificação! Não ficava bem apelar para a Virgem Puríssima, a Imaculada, em presença de nudez desavergonhada, pensou, ainda mais confusa. Que dissera doña Esperanza falando acerca da camisola da noite? Da outra, não do trapo indecente que, em vez de cobri-la, a exibia. A brisa corria-lhe pelas pernas, subia-lhe entre as coxas, bafejava os caracóis do púbis, tênue comichão. Arrepiada, tentava achar desagradável, não conseguia (AMADO, 1988, p. 196).

Presa a seus dogmas e crenças, Dadá não vivencia sua sexualidade de forma plena, criando uma atmosfera de dúvidas, de medo e de abstenção. Para compartilhar com Danilo os prazeres, o gozo, os orgasmos intensos, Adalgisa teria que se libertar do domínio religioso e descobrir a sexualidade como constituindo "parte integral da interação humana, das expressões afetivas" (CAVALCANTI, 2005, p. 27). O sexo não podia continuar sendo compreendido por ela meramente como um meio para o fim da reprodução da espécie.

Figura 2 – Ilustração de Caribé

Fonte: AMADO, Jorge, 1988, p. 191.

Desde a lua de mel, Adalgisa determina o tipo de relação que o casal terá dali em diante, com o objetivo apenas de engravidar: "Danilo teve de contentar-se com o prato de resistência: fora dele, abstinência total" (AMADO, 1988, p. 216). A situação se agrava ainda mais com a confirmação da esterilidade de Danilo. Ora, se a condição para o sexo é a gravidez, então Adalgisa está agora totalmente

descompromissada com seus deveres de esposa. Se já não lhe agradava muito a prática sexual, sempre a vendo como uma tortura horripilante, agora Dadá encontra na religião sua grande aliada. Desse modo, as já não muito frequentes relações sexuais entre ela e o marido tornam-se raras, praticamente inexistentes.

3.3 O corpo em transe, dançante e festivo: a corporeidade amadiana

Partindo de uma perspectiva interpretativa que busca analisar como a religião se constitui na narrativa de Jorge Amado, vê-se nesta o erotismo dialogando com o sagrado como espaço de plenitude e de encontro com o divino, juntamente com o corpo profano, local do gozo, do prazer e da dor. De fato, por serem elementos da condição humana e fundamentos da cultura, sexualidade e religião partilham dessa proximidade, relacionando-se intimamente, com uma trajetória paralela que permite o diálogo sem dificuldades.

No romance amadiano, o erotismo se encontra por toda parte — no corpo escrito anatômica e eroticamente, e nas falas dos personagens, que sob a perspectiva do erotismo compartilham relações de desejos, amor e paixão. Superando a noção de profano, o erótico emerge em Jorge Amado numa combinação harmoniosa com a religião afro-brasileira, articulando o religioso, o corpo, o cotidiano, a sensualidade, o homem. Essa articulação de elementos eróticos e teológicos, presentes nas obras do escritor baiano, sobretudo em *O sumiço da santa* e em *O compadre de Ogum,* está expressa no cotidiano das personagens, que experimentam a sexualidade e o *ethos* religioso, como deixa bem claro a narrativa:

> E dançou. Dançou bonito como quê. Uma dança festiva, floreada, dança guerreira de Ogum, mas modificada, cheia de picardia e virtuosismo [...]. Foi até a roda e ali dançou diante de Agripina, tomou-a consigo e beliscou-lhe o cangote. A moça riu nervosa, Doninha espantou-se: nunca vira daquilo, orixá beliscando feita (AMADO, 2012, p. 72-73).

A sexualidade em Amado alimenta a imaginação e a sensualidade de homens e mulheres. Essa eroticidade tem uma condição humana e também divina, inserindo--se como dimensão fundamental do simbólico e da vida. Isso evoca a perspectiva de Octavio Paz (1994, p. 16), quando escreve: “O erotismo é exclusivamente humano: é sexualidade socializada e transfigurada pela imaginação e vontade dos homens”. Ao associarmos à narrativa amadiana essa mesma

compreensão, percebemos que, tal como a comida, a sexualidade é também um elemento central nas religiões, ambas estruturadas com base em crenças, mitos e ritos. Com a união desses elementos, têm-se, no cotidiano das personagens, uma realidade permeada de erotismo, seja no candomblé e em seus ritmos exóticos, que evocam a sua origem africana, seja nos diversos tipos que compõem a diversidade cultural e religiosa.

A união entre a sexualidade e o sagrado é tratada também por Octavio Paz em seu livro *A dupla chama*, que fala do êxtase erótico dos cultos fálicos e bacanais, e da variedade de práticas eróticas religiosas. De acordo com Paz (1994, p. 20), "a carne e o sexo são caminhos em direção à divindade [...]. O erotismo é antes de tudo e, sobretudo *sede de outridade*". Essa leitura deixa claro como é possível tecer relações entre a sexualidade e a religião.

Ao analisar a erótica no texto literário, bem como os intercâmbios simbólicos e metafóricos que se relacionam nas obras de Jorge Amado, a exemplo do romance *O compadre de Ogum*, podemos destacar a malícia e o desejo que fazem dos orixás entidades de "carne e osso", que comungam dos mesmos prazeres que os humanos: "Ogum vinha atravessando o largo, num passo de dança, estava na maior vadiação, disposto como nunca" (AMADO, 2012, p. 62). Fica expressa, então, a liberdade dos corpos em sua natureza humana e sagrada.

A erotização é latente nos romances do escritor, sobretudo na figura do corpo, que ocupa lugar especial nas religiões de matriz africana. O corpo é o instrumento pelo qual o sagrado se manifesta, com as suas vibrações e energias, significando a maneira de estar e permanecer no mundo. Deste modo, o corpo é mítico e ancestral no candomblé, e sobre ele recaem uma série de ritos e cuidados, a exemplo dos banhos e da limpeza do corpo, sobretudo da cabeça, nos rituais de iniciação, bem como os cuidados com as interdições ou quizilas, que devem ser evitadas, a fim de estabelecer o equilíbrio da alma e do corpo do adepto do candomblé.

A corporeidade é de forte expressão nos romances de Jorge Amado e esbanja intensa sensualidade, com os vários movimentos sinuosos dos quadris das mulatas: "Irritadiça mas boazuda, tudo tem sua compensação. Na medíocre paisagem do beco desprovido de quintais e jardins, de árvores e flores, a compensação maior era a bunda de Adalgisa a reafirmar a beleza do universo" (AMADO, 1988, p. 46). Vemos, em diferentes narrativas do escritor, o prazer

orgástico das cenas, para não mencionar a representação dos orixás de uma perspectiva erótica, como já salientado. Isso evidencia a relação entre a literatura amadiana e o candomblé, visto que, segundo Alfredo Sampaio e Leila Melo (2012, p. 1), o corpo possui uma centralidade importante para essa religião: “o corpo é o primeiro e mais natural instrumento que utilizamos e, portanto carrega consigo um intenso repertório de normas e valores em suas ações e gestos”.

O pensamento de Alfredo Sampaio e Leila Melo é corroborado por Jorge Amado, que combina o corpo, o erótico e a sensualidade ao religioso, seja para exaltar a natureza gozoza do corpo ou criticar o controle excessivo de algumas manifestações religiosas. Em sua narrativa, o corpo apresenta certa relevância, deixando “de ser lugar de negação e sofrimento e se *(re)afirmando* como lugar de criação e de prazer” (PEREIRA, 2001, p. 1, *grifo meu*). Em Nancy Pereira, vemos então que o corpo atinge uma plenitude erótica que se configura como canal de comunicação com o sagrado. É neste espaço de ressignificação do divino, combinado à sacralidade do erótico, que eclode o simbólico.

No campo semântico do erotismo, Jorge Araújo discorre sobre a experiência erótica, falando da plenitude do desejo sexual e de transgressão. A liberação do corpo é o segredo para o caminho do prazer, que se corporifica através da imaginação, da excitação e do desejo. Assim, na obra de Jorge Amado, as corporalidades de Manela e Adalgisa estão potencializadas pela transgressão do corpo como local de gozo, alegrias e liberdade, tal como o define Araújo:

> O erotismo é uma experiência interior cumulada de motivações e impulsos de elementos subjetivos do Outro e objetivos da história cultural [...] se afirma e potencializa pela transgressão [...] empareda a razão, gerando conflitos insanáveis, justamente porque não tem compromisso com o formal da finalidade lógica compartindo a cisão na consciência, no interdito e no repertório da transgressão, o ser erótico é fundamentalmente um ser de espirito que advoga a heterogeneidade e o paradoxo [...] também porque o desejo é irresolúvel, como a chuva prestes a cair num campo alagado. Os excessivamente preocupados com a virtude só se ocupam em polir os dentes da razão, em afiá-lo para a mordida na plenitude do desejo (lido apenas como excitação sexual, concupiscência etc.). Todavia, como é sabido, quem não tem desejo, não tem imaginação. E quem não tem imaginação, não exerce o agridoce sabor de viver (ARAÚJO, 2005, p. 85-90).

Sobre o *ethos* corporal, Antônio Carlos Magalhães e Eli Brandão, em seus estudos sobre o imaginário mítico-religioso e ritualístico, falam do corpo como um elemento central para as religiões, superando o espírito e a alma. Cada religião tem sua forma de lidar com o corpo e de interpretá-lo. Algumas buscam controlá-lo,

outras o celebram em seus cultos e rituais. A corporeidade, em seus estudos sobre a religião e a sexualidade, é analisada partindo da condição humana e da linguagem religiosa. Os autores discorrem sobre estas questões, abrangendo a ética, a simbologia e os discursos envolvidos nas relações entre religião e sexualidade:

> Se a religião é uma das primeiras grandes linguagens de interpretação da condição humana, não um aparecimento posterior no mundo da linguagem, mas uma origem, um fundamento da própria tentativa do ser humano compreender o seu mundo e a sua condição marcada pelo limite e ambigüidade, então temos que associar a linguagem religiosa não primeiramente a uma fase de abstração e especulação conceitual da humanidade, mas à sobrevivência, à sexualidade, ao corpo, ao prazer, à fome, ao desejo (MAGALHÃES; BRANDÃO, 2008, p. 160).

Os autores discorrem sobre a ética do corpo e da sexualidade, partindo da relação de pertença entre condição humana e a linguagem religiosa. Na leitura que fazem, o corpo está presente na vasta simbologia religiosa, que busca interpretá-lo e lidar com o mesmo. Entretanto, destacam os autores que é importante não cair em reducionismos ao discutir a questão do corpo e da sexualidade. É preciso entender que cada religião carrega consigo uma variedade interpretativa e de práticas no que envolve estas e outras questões.

Nos romances *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa,* o corpo, além de sensual, erótico e empoderador, é também festivo. Os personagens dançam ao som dos atabaques nos terreiros, vivenciando a alegria da vida e o prazer de estarem na presença de suas divindades. O corpo no candomblé expressa ligações ritualísticas e interpretativas, que Jorge Amado retrata em suas obras, que são essenciais à história do candomblé e aos valores sociais do sujeito.

O corpo tem grande destaque no candomblé, sendo contemplado no transe, na dança dos orixás incorporados em seus filhos e filhas de santo. Este é o momento mais aguardado nas festas dos terreiros, no qual os Orixás vêm ao nosso convívio, dando-nos a honra de sua presença entre nós. Jorge Amado retrata o transe nas suas narrativas, descrevendo a sensualidade da dança e a beleza dos orixás incorporados, que desenham no ar os passos e movimentos únicos, característico de cada um, descritos passo a passo pelo autor.

O corpo nos rituais festivos é dado como sacro, pois é o elo de comunicação do orixá com a casa. É nas festas nos terreiros que o corpo fica em evidência, de modo a suscitar um estado de efervescência em que “o homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias”

(DURKHEIM, 1989, p. 456). Mediante o estado de efervescência analisado por Émile Durkheim, é possível perceber esse espaço presente nas festas narradas por Jorge Amado nos romances *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa.* Nestas narrativas, a festa é o espaço de encontro e contato dos corpos — para se juntar aos mortais nas cerimônias dos terreiros, os orixás usam o corpo das feitas, no transe ritual. Através do corpo e da dança, dá-se a confraternização entre deuses e mortais.

A esse respeito, Larissa Lara (2000) fala da "sacralidade gestual" do corpo no momento da dança, como instrumento de comunicação internalizada com o sagrado. A dança é uma forma de expressão dos deuses no candomblé, que se comunicam através do corpo dos filhos de santo, durante o transe. Na dança e nos ritos corporais, os orixás se encontram em harmonia e equilíbrio com as forças da natureza e com o cosmo. É nesse espaço temporal que, segundo Lara (2000, p. 60),

> os dançarinos podem expelir suas fraquezas, seus humores, tornando-os mais puros e descarregados, com capacidade de somar forças dessa purificação para benefício comum. Essa purificação advém do ingresso no mundo mítico, do transcendente e da vivência de uma gestualidade sagrada que transforma os indivíduos para tempos e espaços diferenciados.

O corpo tomado pelo orixá no candomblé experimenta uma transformação da qual resulta um corpo novo, diferente, que, segundo Paul Stoller (1997, p. 54), é um corpo "culturalmente consumido por um mundo repleto de forças, cheiros, texturas, vistas, sons e gostos, todos os quais agem como gatilhos para memórias culturais". Esse universo intenso de cheiros, sons, gostos etc., do qual trata Stoller, é vivenciado pelos personagens amadianos que experimentam cada um desses elementos durante o transe, consumindo-se, além de tudo, de desejo e prazer.

Em *O compadre de Ogum*, Artur da Guima é o filho de santo escolhido para receber Ogum, ou seja, ter seu corpo possuído pelo orixá, que batizaria o filho de Massu durante o transe. Uma vez que Ogum faz de Artur da Guima seu cavalo, o corpo deste já não é mais o mesmo, já não mais lhe pertence; seus desejos e vontades são todos de ordem de Ogum, que, através do corpo de Artur da Guima, experimenta os prazeres da vida:

> O orixá pareceu concordar. Na igreja, quando chegassem – disse –, seu comportamento seria exemplar, ninguém duvidaria fosse ele e não Artur da Guima a segurar a vela e a tomar da cabeça do afilhado. Mas, ali, no barracão, queria vadiar, divertir-se com seus filhos e filhas, com os amigos presentes, com seu compadre Massu. Queria dançar, Doninha devia ordenar as cantigas, os toques da orquestra. Vamos, depressa (AMADO, 2012, p. 74).

Em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*, vários personagens vivenciam a possessão, fora ou dentro dos terreiros, nas festas de largo, em qualquer espaço ou lugar. Os orixás vêm à terra confraternizar com os humanos e compartilhar com estes o seu *axé*,[26] em troca das alegrias, dos desejos e todas as maravilhas que este mundo oferece. O referido romance, Jorge Amado retrata o corpo festivo no candomblé — corpo flutuante, leve ora pesado, insinuante e, principalmente, revelador —, um corpo afetado pela grandeza e intensidade do axé.

De fato, os movimentos sinuosos do corpo dos personagens durante o transe descrevem um cenário emblemático e multifacetado, no qual o corpo se transforma, resultando em um outro — novo, diferente. Essa transformação experimentada pelos personagens amadianos é pesquisada por Miriam Rabelo, que ressalta que o corpo possuído é modulante, do tipo que se expande e desenha linhas e trajetos no espaço:

> Às vezes flutua sobre o chão, outras, se arrasta nele como um todo sem partes. Ora corta o ar com golpes fortes, ora se deixa levar ao sabor das correntes. Às vezes move-se pesado, cada passo um esforço lento; às vezes pula leve, veloz. O movimento carrega e envolve o corpo em diferentes intensidades, ritmos e durações. Também desfaz e refaz sua forma ao mesmo tempo em que desfaz e refaz o lugar – modifica e redefine tanto espaço interior quanto espaço exterior (RABELO, 2014, p. 185).

Corpo estremecido, tomado de alegria e, sobretudo, livre: assim é o de Manela, após ser tomado em possessão por Iansã. Manela conhece as sensações de seu corpo; é uma jovem alegre, sensual e atraente, que exala prazer em todos os aspectos do corpo. Sabe a intensidade de seus desejos e diversas vezes, por respeito e temor à tia Adalgisa, sente-se culpada por não conseguir controlá-los. Então vem Iansã e baixa em Manela para limpar seu corpo de toda a submissão e o medo que o habitam:

> Foi ficando tonta, sentia uma comichão nos braços e nas pernas, tentava equilibrar-se, não conseguia, dobrou o corpo, deixou-se ir. Como num sonho, percebeu-se outra, pairando no ar. [...] Num passo de alforria, Manela dançou defronte de Oxalá, Babá Okê, pai da Colina do Bonfim – evoluíam ela e tia Gildete no pátio da Basílica em meio às palmas cadenciadas das baianas. Como sabia aqueles passos, onde aprendera aquele ponto, adquiria aquele fundamento? Lépida e leve, posta de pé contra o cativeiro, já não lhe pesavam no lombo a culpa e o medo (AMADO, 1988, p. 62).

[26] Axé: força divina, o objeto que sustenta essa força entre os candomblés.

Em meio às manifestações de gritos, cantos, músicas, danças e movimentos violentos, os personagens amadianos vão sendo tomados por seus orixás, em puro êxtase de corpo e alma. O corpo, tomado pelo orixá através da possessão, é o local em que homem e santo se aproximam e, por vezes, confundem-se: neste sentido, a separação entre os dois — pessoa e santo — não pode ser total e não é vivida sem ambiguidade.

A relação de aproximação entre orixás e filhos de santo é tematizada em *O compadre de Ogum*, em que os orixás Ogum e Exu dividem as atenções no enredo, que traz as peripécias vivenciadas por seus personagens em transe, possuídos por tais divindades. Em alguns trechos da narrativa, há dúvidas sobre o comportamento de alguns personagens, que parecem não agir dentro de sua faculdade normal, como no caso do beliscão na bunda de Tibéria dado por Ogum. Seriam ações do encantado ou do possuído? Ou seriam por acaso, mais precisamente, dos dois? Tais dúvidas nos remetem justamente à ambiguidade dos seres em transe.

O corpo em transe é um só corpo, que deuses e humanos passam a dividir. O mesmo espaço em que as ações se fazem orquestradas pelos ritmos dos tambores, pelos passos das danças e pelo calor da festa, ante a alegria dos convidados e do povo da casa, os quais reverenciam e regozijam-se com a chegada do encantado. A esse respeito, vale notar como, acerta altura, no romance *O sumiço da santa*, vemos Oxulafã baixar em Gildete, tia de Manela, fazendo seu corpo estremecer e dançar levemente, embalada pelo ritmo dos atabaques, durante a festa do Senhor do Bonfim: “As palmas das mãos abertas na altura do peito, Manela saudara a chegada de Oxulafã, Oxalá velho, ao pátio da Basílica do Bonfim: curvando-se diante da tia Gildete ao vê-la estremecer, fechar os olhos e quebrar o corpo sobre os joelhos, possuída” (AMADO, 1988, p. 58).

Oxalá é o orixá dono do corpo. O corpo, chamado de “Ara” em iorubá — *Ara mi*: meu corpo —, possui uma dimensão mítica e ancestral nas religiões de matriz africana. É o instrumento de ligação do Orixá com este mundo. Nele está a cabeça, que é parte fundamental nos ritos propiciatórios, que traça a relação de cada humano com seu orixá, determinando a ligação de ambos. A natureza festiva do corpo é um convite à possessão, pois, através dele, a divindade goza dos mais variados prazeres.

Os corpos de Manela, em *O sumiço da santa*, e de Artur da Guima, em *O comadre de Ogum*, expressam os seus sentimentos, seus desejos, seus enunciados, através do transe, durante as danças sagradas. No culto às entidades, os corpos dançantes comungam em fé e festa, uma vez que, nesses momentos, ali, no espaço do terreiro, "as associações semânticas entre fé, religião e festa confundem-se" (CASTRO JÚNIOR, 2014, p. 127). E essas associações semânticas analisadas por Luis Vitor Castro Júnior confundem-se também no enredo amadiano, em que o corpo, no momento da corporificação, traduz toda a fluência do sentimento de fé.

Os instrumentos e os sons ditam, com efeito, o ritmo da dança que embala cada parte do corpo, proporcionado um estado de êxtase total. A dança revela as potências enunciativas do corpo em transe, refletem o espírito religioso do povo de santo, como afirma Castro Júnior (2014, p. 127): "A dança representa celebração, agradecimento, pedido, homenagem. Complementada com as indumentárias, adornos, adereços, água de cheiro e comidas, esse corpo social, castigado pela labuta, agora é suave; belo". Esse corpo que canta, dança e vira no santo é o mesmo que retrata Jorge Amado em seus romances, que se contorce em beleza gestual, dança sinuosamente no espaço do terreiro, flutua entre os convidados, em estágios transe e corporificação, momento de união entre o corpo do filho ou filha de santo e seu orixá.

A dança, nas cerimônias candomblecistas, expressa forte sentido ritualístico de passagem entre o sujeito e a divindade. No transe, os personagens amadianos se desligam do aqui/agora, cantam, dançam, como se partissem para outra dimensão, flutuando em meio ao público da festa, visitantes curiosos, atraídos pelo fenômeno mediúnico. Este momento é descrito como corporificação, quando o corpo e o orixá se unem. Segundo Castro Júnior (2014, p. 127), no momento da corporificação, "[o]s corpos contorcem-se, descontraem-se e em breves momentos de letargia galgam estágios de puro transe, etéreos, entregues em espiritualidade, religiosidade e ancestralidade".

A dança está em cena nas festas nos terreiros, assim como os valores, as artes, a cultura e a devoção. Nos romances do autor baiano, a festa é o lugar de troca e cooperação entre homens e divindades, lugar de resistência cultural, de sociabilidade entre os sujeitos, de continuidade das tradições, de resistência, de

conexões entre o profano e o sagrado. É um encontro dos personagens com si mesmos e com sua identidade. A história e a cultura afro são potencializadas e (re)afirmadas em cada parte da narrativa, nas festas, nas cerimônias nos terreiros — em suma, a festa abre espaço para a representação desta cultura.

Sobre esses ritos e festividades nos terreiros de candomblé, Alfredo Magalhães e Leila Melo (2012, p. 1) afirmam:

> Os ritos e as festas constituem momentos significativos de leitura dos valores culturais e religiosos expressos nas danças, gestos e musicalidade, processo desenvolvido através de uma elaborada aprendizagem cotidiana, na qual os sentidos do corpo (visão, tato, audição, paladar e olfato) são construídos para expressar e reafirmar esteticamente o ethos do grupo, internamente e externamente.

As festas nos terreiros de candomblé formam um belo espetáculo religioso, com a exposição de formas, cores, sons, música, transe e danças. O corpo é o principal componente da cena religiosa. Os movimentos do corpo dos adeptos ao som dos atabaques "constituem espetáculos que proporcionam prazer e emoção àqueles que os assistem" (SANTOS, 2005, p.14). E é tendo em vista esse cenário multifacetado que Jorge Amado povoa sua narrativa com o universo ritualizado do candomblé, constituído pela festa como esse lugar onde o sagrado e o profano se encontram e se cruzam, reinterpretando valores numa dinâmica expressa basicamente pelo corpo.

De acordo com a mitologia iorubá, a festa nas manifestações religiosas de matriz africana marca o encontro entre o humano e o sagrado, realizado no transe — momento em que o homem é incorporado por seu orixá. Este momento se expressa, principalmente, na dança dos orixás. Jorge Amado traz para seus romances o *xiré*,[27] ou seja, a festividade dos terreiros, com seu povo de santo e curiosos vindos de toda parte. Na narrativa amadiana, o candomblé é em si uma festa, a que vão visitantes e adeptos, também com o propósito de "comungar o prazer, a alegria, a singularidade e o deslumbramento" (CASTRO JÚNIOR, 2014, p. 130).

Nos romances *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa*, são descritos alguns festejos populares baianos, como a lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim. Esta e outras formas de expressões culturais se traduzem na narrativa, que compõe uma atmosfera de religiosidade e celebrações do povo baiano, apresentando, na

[27] Festividade.

maioria das vezes, interconexões entre sagrado e profano. O candomblé transita de um lado ao outro neste contexto em que o sagrado e o profano se mostram tão intimamente relacionados.

As festas nos terreiros, assim como as grandes festividades em homenagem aos santos e orixás que acontecem na cidade de Salvador, revelam esse harmonioso amálgama de elementos distintos, como explica Sergio F. Ferretti (2012, p. 28), ao destacar que “[f]estas religiosas populares possuem a dupla dimensão de divertimento e de compromisso, de ritual religioso e festivo”. O sagrado e o profano são a base do estudo de Ferretti sobre as festas religiosas populares. O autor se debruça sobre esta questão, (re)afirmando a relação acentuada entre esses dois polos nas religiões afro--brasileiras, a qual torna imprecisa a distinção entre um e outro.

Jorge Amado nos apresenta, em sua obra, essa inter-relação entre cerimônia religiosa e a ideia de festa, o que, como já mencionado, possibilita a transgressão às normas, propiciando um estado de “efervescência” coletiva. Segundo Durkheim (1989, p. 20), tal estado coletivo seria caracterizado por “cantos, danças, músicas, excessos, violação das regras [...] e também os encontros, conversas, comidas e bebidas, além dos trabalhos relacionados com a preparação e a organização das festas, que costumam ficar nos bastidores e não aparecem”. Logo, para Durkheim, a ideia de cerimônia religiosa e a ideia de festa estão intimamente relacionadas, pois tanto esta como aquela produzem como efeito a aproximação entre os indivíduos, colocando em movimento as massas e, portanto, os corpos.

A dança, os movimentos do corpo, os cantos e todas as demais manifestações presentes nos terreiros, aliados ao estado de efervescência coletiva, são elementos constitutivos do fenômeno religioso e da festa. A esse respeito, ressalta ainda Ferretti (2012, p. 27): “No Brasil, a festa se configura como mecanismo de religações, como espaço de reunião de diferenças e como momento de coesão”. E assim é, de fato, a festividade nas religiões de matriz africana, expressa nos romances de Jorge Amado, através da coesão dos corpos de seus personagens tomados em transe e na religação do sujeito com a divindade, sempre (re)afirmando sua fé e devoção e o respeito para com seu orixá. Isso destacam, aliás, Alfredo Sampaio e Leila Melo (2012, p. 4), quando escrevem: “Juntamente com a música e o mito, o corpo transforma-se em um texto vivo, transformando o

ritual em uma espécie de literatura para a sociedade do candomblé, recriando através das danças o universo mitológico da religião".

Em *O compadre de Ogum*, as festas que ocorrem no terreiro são cerimônias religiosas organizadas pelo povo de santo, com o objetivo de homenagear e agradar as divindades, sobretudo Ogum, padrinho de Felício, filho de Massu. Logo, todos os detalhes são tecidos com o maior cuidado, e a dedicação e o empenho de todos da casa são notáveis, pois tudo tem que ocorrer dentro das regras e normas, para não contrariar o orixá, nem tampouco trazer desequilíbrio ao ambiente. Daí a preocupação de Mãe Doninha com que os rituais sigam na mais perfeita ordem.

A festa é, de fato, um elemento representativo nos romances de Jorge Amado, como o carnaval — festa do corpo e da carne —, que tem espaço em *O sumiço da santa*, dividindo a atenção com a exposição de Arte Sacra de D. Maximiliano Von Gruden. Os personagens — homens e orixás — se tornam uma unidade no carnaval: dançam, comem, bebem, fazem tudo em conjunto. Paralelamente às festas de rua, realizam-se as do terreiro, nas quais a diversidade de rituais e cultos, as oferendas e as corporificações são características emblemáticas da festa, que ressaltam a fé em uma entidade de devoção dos participantes.

Entre ritmos e ritos, festividades religiosas e celebrações supersticiosas, a sensualidade do corpo vai sendo apresentada por Jorge Amado em seus romances, como em *O compadre de Ogum*, no qual o corpo ancestral e mítico se destaca na narrativa, mostrando seu deslocamento e, principalmente, sua eroticidade. Numa tal atmosfera que funde o profano e o sagrado, os personagens — divindades e homens — têm o corpo embalado pela dança e pelo universo religioso (2012, p. 67-68):

> Viera Agripina de Oxumarê, vendedora de mingau na ladeira da Praça, grande e formosa mulher, cor de cobre e perfeita de corpo. [...] Era essa formosa Agripina um portenho na dança, dava gosto vê-la com o santo, a dançar com o ventre rastejando na terra, serpente sagrada.

A sexualidade está no corpo todo e deve ser compreendida e vivida em profundidade. Ela faz parte da dinâmica da vida; por isso, "não pode ser vista como algo separado, uma parte do todo, ou alguma coisa que se contrapõem ao Sagrado, mas integrante deste" (SOUZA JÚNIOR, 2014, p. 35). Essa noção ressaltada por Vilson Caetano encontra-se difundida pelas religiões de matriz afro, possuidoras de

uma dinâmica própria da sexualidade, que dialoga com a natureza, com o homem e as divindades.

No candomblé, a relação entre sexualidade e sagrado não é conflituosa. No âmbito das religiões de matriz africana, o corpo tem uma importância de elo entre o sujeito e a divindade. É nele que os orixás se manifestam e, através dele, apreciam as coisas que os humanos apreciam, tais como as festas, os prazeres da vida, os alimentos. Essa vivência entre os humanos é evidenciada nos romances *O sumiço da santa* e *O compadre de Ogum*, em que os encantados passam de um lugar a outro, de uma posição a outra na narrativa: “Segundo consta, Oyá teria começado pelo Axé do Alaketu, vizinho da casa de Carybé — da Boa Vista ao Matatu é um pulo, fica tudo em Brotas —, onde alguns afirmam ter ela passado a noite em alegre companhia” (AMADO, 1988, p. 154).

Vale observar que a leitura de Jorge Amado passa pela preocupação social e política, mergulha na cultura popular e cria imersão numa atmosfera de sensibilidade e erotização. Suas personagens experimentam a realização plena da sexualidade, numa atmosfera de puro gozo e prazer. Na narrativa amadiana, os orixás são seres sexuados que também possuem o direito natural a esse tipo de realização. E, de fato, assim os encontramos no candomblé, tal como salienta Vilson Caetano (2014, p. 35-36) em *Ara mi, meu corpo*:

> No início, Olodumaré chamou Exu, princípio da comunicação e primeiro ser dotado de corpo e lhe entregou os órgãos genitais a fim de levá-los à humanidade. Exu chamou então um macaco e passou a experimentá-los nele, a fim de encontrar o melhor lugar para colocá-los. Diz o mito que primeiro Exu colocou as genitálias nos pés, mas logo percebeu que sujavam muito. Assim apressou-se logo e as colocou nas axilas. Porém, embaixo dos braços, era muito incômodo. Exu viu que não daria certo. Mudou de ideia e as colocou abaixo do nariz, mas logo Exu viu que isso comprometeria o olfato, confundiria os cheiros. Assim, sabiamente Exu os localizou entre as pernas. Ele havia encontrado o lugar certo, uma espécie de caminho, como ele, entre o mundo dos Antepassados, a terra, *ilé* e o “mundo dos vivos”. É por isso que eles são uma espécie de boca aberta para baixo. É através delas que os nossos antepassados se comunicam e vêm ao mundo.

Por meio desse mito, é possível fazer uma releitura, se não do corpo, decerto da sexualidade, visto que “Deus nos fez seres sexuados. Não nos fez anjos” (MOSER, 2005, p. 22). Reside aí uma questão fundamental em nossas relações, pois, através da nossa sexualidade, podemos nos comunicar, interagir, amar, querer bem um ao outro. A sexualidade está no corpo todo, na fala, no olhar, nas relações interpessoais, em todo canto.

3.3 Profano e sagrado: a sexualidade em questão

Muitas manifestações religiosas comungam da importância dada à sexualidade humana. Algumas buscam controlar sua prática, restringindo o sexo apenas ao seu caráter procriador. Esse exercício de controle define, como consequência, as relações sociais, uma vez que controlar a sexualidade das pessoas é controlar as pessoas. Daí surgem os vários tabus em torno da sexualidade, com que se censuram suas forças não completamente domáveis. Em *O sumiço da Santa*, Jorge Amado alude, de forma crítica, ao controle exercido em relação ao sexo por algumas práticas religiosas, que impõem ao fiel uma autorrestrição angustiada e uma vigilância fanática que limitam, deformam e castram. Diante disso, no romance, o erotismo cumpre sua função social dicotômica — a liberação para o prazer e a sensualidade, em oposição às proibições e limitações. É dessa perspectiva que contemplamos, por exemplo, a experiência da personagem Adalgisa, alertada o tempo todo sobre a conduta certa a ser seguida, em controle de seus desejos e de seu corpo:

> A madrinha a alertara sobre o perigo do primeiro passo na ladeira escorregadia das indecências: el primer paso es fatal, hijita. Padre José Antonio, no confessionário, tratava de mantê-la alerta: nada além do relacionamento necessário à reprodução da espécie humana. A voz do padre José Antonio, de hábito discursiva, possante, apoucava-se, baixa, rouca, trêmula, ao aflorar o tema melindroso: de pejo, decerto (AMADO, 1988, p. 214).

Embora o discurso institucional busque domar o sexo, limitando a sua prática, não o consegue totalmente, pois o sexo e o erotismo são manifestações da vida, como afirmam Antonio Magalhães e Eli Brandão (2008, p. 162), quando escrevem que “a sexualidade, ainda que muitas vezes cercada pelas normatividades, foi vivida a partir dos desejos, das opções, das condições concretas de vida”. Isso se torna claro aos nossos olhos quando nos deparamos com Adalgisa em sua luta afirmativa dos valores cristãos, em conflito com seus próprios desejos humanos. No fim, porém, ela mesma, antes orientada pela madrinha e pelo padre a conter-se diante do “pecado” da carne, vivencia o êxtase do gozo, liberando-se completamente ao prazer, desnudando-se de seu fanatismo religioso, de sua ignorância conceitual e dogmática:

> Não descansaram. Yansã cuspira fogo nas partes de Adalgisa, e durante os quarenta dias da confirmação ela levara pendurados na cintura os chifres de

> búfalo: afrodisíaco mais potente e imediato do que pau de resposta e catuaba. Adalgisa incendiou-se, e aquela noite de confraternidade na vila foi na cama a do primeiro orgasmo, por fim Dadá desfaleceu de gozo (AMADO, 1988, p. 432).

No candomblé, a sexualidade não se restringe ao cosmo criador; ela é tecida dentro de uma simbologia diferente de outros dogmas religiosos, estando presente nas relações divinas e em tudo o que rege a religião. Os ensinamentos do candomblé e sua fidelidade quanto às obrigações nos mostra que há também uma preocupação ligada ao sexo dos filhos e filhas de santo. Uma vez feita a cabeça do candomblé, os iniciados estão sujeitos a algumas interdições/quizilas, de acordo com o santo (como já citado anteriormente, no capítulo II), que devem ser obedecidas e respeitadas, pois, uma vez quebradas, isso traria uma série de consequências negativas em relação ao sexo, tal como salienta a própria narrativa de Jorge Amado (1988, p. 234):

> Se o abicun cumpre as obrigações no rigor do zelo pela grandeza do orixá, será uma pessoa igual às outras, com regalias e direitos. Se, porém, não reconhece sua condição, se a renega, não guarda os preceitos, almoça e janta alimentos proibidos, não salva o encantado, não lhe oferece o ossé e o despacho, vira clandestino, sujeitos a desconfortos e embaraços de saúde, não tem sossego, não usufrui de paz e de alegria, só escuta o que é ruim, só enxerga o que é feio. Macho broxará ainda jovem garanhão, a rola murcha, muxiba inútil, fêmea, jamais sentirá na xoxota seca o úmido orvalho do prazer.

Esse é um ensinamento importante, que mostra o quanto a sexualidade está atrelada à religião. Desse modo, os personagens amadianos buscam cumprir com suas obrigações, obedecendo os preceitos religiosos, para cultivar de forma positiva sua sexualidade. Nos romances do autor baiano, percebemos que esta é tecida no candomblé como um espaço de expressão do sagrado, visto que, nessa religião, os "sujeitos transitam mais livremente na sexualidade e os deuses da religião são arquétipos destas práticas" (MAGALHÃES; BRANDÃO, 2008, p. 162). Não há, assim, uma necessidade de institucionalizá-la, como ocorre em outras práticas religiosas que distorcem a natureza boa da sexualidade, criando preconceitos e aversão, atribuindo a ela um potencial caos destruidor.

A relação entre a sexualidade e a religião é hoje pensada e vivida de forma mais diversa. Cada vez mais pessoas se afastam das regras tradicionais impostas pela ideologia cristã, ignorando os preceitos de "certo" e "errado" a esse respeito. O importante é exercer a sexualidade de modo livre, é entregar-se ao prazer, tal como sugere Alberoni (1988b, p. 87):

> O erotismo é uma fantasia de identificação com as partes eróticas do corpo. Precisa falar delas, ilustra-las, ilustrar o que está encoberto. [...] A confidência erótica — rapidíssima de ser restabelecida como um ato de hipnotismo, como uma língua comum — consiste que se transforme a obscenidade em convite.

A obscenidade é um convite recusado por estar relacionada a algo errado, feio e impuro. Essa é, na maior parte do romance de Jorge Amado, a visão de Adalgisa sobre o desejo sexual, que ela não enxerga como algo comum, natural, rejeitando-o constantemente. Já para sua sobrinha Manela, pelo contrário, a obscenidade é um convite à felicidade. A prática do sexo é um fator histórico e cultural que deve ser vivenciado não meramente como um fim em si, mas pela busca da realização neste mundo. Nesse sentido, vale ressaltar que sua associação com o sagrado traduz uma relação de encontros e transcendência que oferece ao sujeito uma aproximação consigo e com o outro, no âmbito das relações humanas, como afirma Vilson Caetano (2014, p. 36):

> O exercício da sexualidade deve ser visto como momento de encontro ou reencontro com o meu Divino, totalmente diferente que se encontra no outro diante do qual me curvo por não compreendê-lo e ao mesmo tempo para ser preenchido. Desta maneira, ela pode ser compreendida como algo mais amplo. [...] Ela transcende aos encontros repentinos, embora o Divino possa também se fazer presente nestes.

Em Jorge Amado, o fenômeno religioso apresenta, pois, uma hermenêutica da sexualidade em suas manifestações mais explícitas ou recônditas, na qual a relação intrínseca entre sexualidade e religião se evidencia na ligação entre os homens e os orixás e no próprio desejo erótico. Observando a exuberância erótica em Amado, vemos como sua narrativa traz uma explosão de sensualidade, com representações e experiências de intenso prazer e gozo, como constatamos na seguinte passagem:

> Sorrateiro, ele segurou-lhe a mão e a veio trazendo do braço para a coxa até a altura da braguilha, colocando-a espalmada sobre a rola que ameaçava romper os botões e libertar-se, tão ansiosa e apta se encontrava. Adalgisa não se deu conta de imediato de onde acomodara a mão, sentira-se inclusive alentada com a quenturinha que ali se concentrava mas, ao perceber nos dedos a pulsação nervosa, compreendeu que sob a calça havia algo a abafar a exclamação — um vagido, ui! —, menos de repulsa que de espanto. Incorrigível Danilo: valeu-se do movimento da assustada para passar-lhe a língua na orelha, por fora e por dentro, ousadia inédita, nunca acontecera antes: um arrepio percorreu o corpo de Adalgisa, de alto a baixo, e lhe quebrantou a voz (AMADO, 1988, p. 182).

Aí temos Danilo, persistente em suas investidas, e Dadá, ainda resistente, mas quase se entregando, se levarmos em consideração sua preparação para a noite de núpcias — quem a viu não a reconheceria ali, outra Adalgisa, produzida da

cabeça aos pés; banhos de água-de-colônia por todo o corpo e, no rosto, água de lavanda; para não mencionar que tratou também de higienizar as partes íntimas. Leva consigo a camisola curta e transparente, diferente das camisolas compostas, fechadas no pescoço e compridas até os pés, que estava acostumada a usar: “Por suposto, teria dito ser a camisola a última trincheira a cobrir o bastião da virgindade cuja conquista, na noite de núpcias, deveria dar-se em consequência de manobras e ardis que fizessem da rendição da praça vitória e não derrota” (AMADO, 1988, p. 195). Religiosa e puritana como é, Adalgisa sabe que a rendição de sua “praça” é tudo, menos vitória. Com toda a carga de eroticidade, Jorge Amado (1988, p. 193-194) descreve então as expectativas de Danilo em sua tão sonhada noite de núpcias:

> Danilo arrancou os sapatos de verniz, suspirou aliviado, massageou os pés doloridos. Tirou a roupa, peça a peça, estendeu-se nu na cama à espera de que a esposa saísse do banheiro e finalmente ele a traçasse. A cabeça descansada sobre o travesseiro, a natureza a meio-pau, cerrou os olhos para melhor enxergar a caixa da boceta onde, embutido, o cabaço se escondia, coisa linda. Adormeceu.

Durante a narrativa, Jorge Amado vai criando uma atmosfera de eroticidade em torno de seus personagens, guiando-nos em cada capítulo até a conclusão da tão esperada noite de amor, entre o casal mais antagônico da história. Em alguns trechos, o autor antecipa o que virá mais adiante; já em outros, cria um suspense excitante, criando expectativa quanto ao que estar por vir. Trata-se de um recurso sabiamente utilizado pelo escritor em sua obra para prender a atenção do leitor e se distanciar um pouco da postura crítica que notamos, na obra, no que se refere à intolerância e ao fanatismo religioso, tal como percebemos abaixo:

> Se por acaso houver quem tenha pressa em saber como se passou a noite de núpcias, na sofreguidão de detalhes libidinosos, excitantes, basta que salte algumas páginas e encontrará mais adiante a descrição completa, ficará sabendo tintim por tintim de que maneira a donzela perdeu a virgindade: ninguém é obrigado a ler o livro inteiro (AMADO, 1988, p. 130).

Adalgisa que se casa virgem, tem sua virgindade o tempo toda ressaltada na narrativa, exibida por ela como se fosse uma joia rara, em meio a muitas mulheres que, a seu ver, davam-se ao desfrute. Vê-se como um exemplo a ser seguido e, para Danilo, um troféu a ser conquistado. De fato, Jorge Amado não poupa vocabulários eróticos para ressaltar a voracidade de Danilo em ter Adalgisa como verdadeiramente sua. Também não deixa de ressaltar a donzelice de Adalgisa antes

do casamento, cerimônia acompanhada de todas as pompas a que uma noiva tem direito:

> Vestido vaporoso, de tule, estilo renascença, modelo e confecção de Maria Zilda, oferta do casal Cotrim, Lourdes e Jonas, padrinhos no religioso, véu, grinalda, flores de laranjeira em profusão atestando a virgindade da noiva — desta vez a donzelice da prometida era deveras: não estava prenha e nem sequer a ponta da cabeça da rola do nubente lhe tocara de leve o cabaço incólume. Não provara a fruta-pica, coisa rara em nossos dias progressista, fato digno de referência e alabança (AMADO, 1988, p. 124).

A beleza de Adalgisa é também destacada na narrativa. Sua herança mestiça ditam a beleza de seu corpo, que Jorge Amado faz questão de enfatizar, valorizando cada curva de seu corpo — coxas, bundas, seios etc. A eroticidade e sensualidade do texto, permeado de palavras eróticas, sensuais e cenas minuciosamente descritas em ricos detalhes, transporta o leitor para dentro do quarto, entre quatro paredes, onde se vai desenhando a cena em que nada escapa, nem um suspiro sequer, nenhum gozo a menos:

> Pau nas coxas, podia contar nos dedos os ensejos havidos durante aquele ano de empenho e contenção. Adalgisa estremecia ao contato da estrovenga férrea e impaciente; afastava-se, brusca, ao senti-la, sobre a calçola, buscar a vergonhosa. Nunca Danilo lhe fez uma siririca nem ela lhe tocou uma punheta. Dadá mal sopesara na mão medrosa a arma de combate, sem de fato lhe conceber o calibre e a longitude, a grandeza. Estranhava a gota de orvalho na palma da mão: quando esfregava parecera goma-arábica (AMADO, 1988, p. 127).

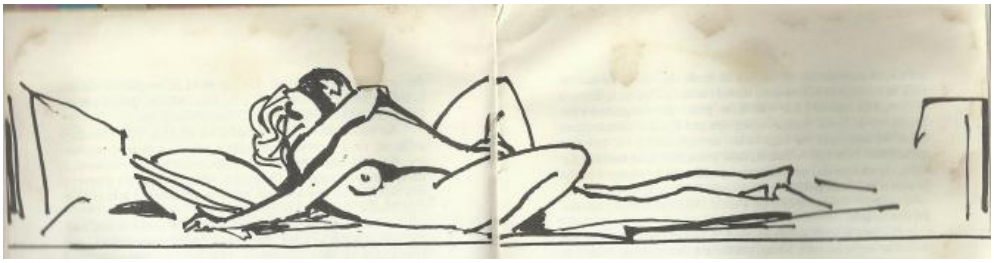
Conforme Mircea Eliade (1996, p. 60), em *O sagrado e o profano*, “o homem religioso é sedento do ser”. Esta sede está expressa no desejo de completude e de proximidade com os deuses, de compartilhar com estes seres o arrebatamento das experiências sagrada, situando-se na esteira do divino. O êxtase carnal e a erotização do sagrado manifestam essa sensação encontrada na composição do enredo em Jorge Amado, bem como nos elementos da religião afro-brasileira presentes em sua narrativa, conforme vemos em *O sumiço da santa*:

> O inatendido visitante vislumbrou o vulto de uma negra nua adormecida sobre o banco de madeira. Pé ante pé acercou-se: escultural! Pareceu-lhe uma deusa, mas não reconheceu Oyá Yansã — como havia de imaginar? Ao ritmo da respiração, as tetas incautas estremeciam e a bunda soberana sobrava dos limites assaz largos do leito improvisado, bunda para ensandecer qualquer mortal: Quarta-série ensandeceu, nunca vira tal munificência. Atraíam-no sobretudo os lábios roxos entreabertos mostrando dentes de morder e a punça dos pentelhos rodeando a boca da misericórdia, coisa mais linda! (AMADO, 1988, p.112).

Assim, deitada sobre o banco de madeira, Iansã é admirada por Quarta-série e pelo leitor ávido, em virtude do teor erótico da cena. Jorge Amado delineia, dessa

maneira, um aspecto característico de suas obras, isto é: a erotização da narrativa, que confirma o pensamento de Roland Barthes (2008) sobre o prazer sensual do texto, uma vez que o mesmo não tem apenas uma gramática, tem também uma erótica. Jorge Amado faz uso de uma linguagem popular e erótica em *O sumiço da santa,* descrevendo em detalhes cada cena de sexo, em algumas páginas ilustradas por Caribé.

Figura 3 – Ilustração de Caribé



Fonte: Jorge Amado (1988, p. 212-213)

A erótica do texto vai evoluindo na medida em que o prazer orgástico das cenas vai sendo ditado pelo casal Adalgisa e Danilo, cuja trajetória sexual é compartilhada com os leitores. Desde a perda do cabaço de Dadá até sua entrega total, tudo nos é relatado. É compreensível imaginar que a torcida do leitor é grande por Danilo, que, como num campeonato de futebol, vai pontuando, aos poucos, de capítulo a capítulo, evoluindo para a conquista do tão sonhado "título":

> Danilo afastou-lhe as pernas, abriu-lhe as coxas, alongou-se sobre ela, beijou-lhe a boca com ardor mas sem fúria em deferência ao lábio inflamado. Iludida por aquela prova de consideração, Adalgisa deixou-lhe os movimentos livres, ele se aproveitou para situar a contento a ponta da lança: flamejante, ostentosa, coruscante, garrida, fulgurante, apetitosa, supimpa, fica a escolha do adjetivo a cargo das senhoras, só quem se serve e se locupleta pode qualificar e celebrar. Em riste, a ponta da lança nos lábios virginais da xoxota: Danilo empurrou com força e decisão (AMADO, 1988, p. 210).

Dessa forma, em Jorge Amado, as conexões entre o erotismo e a experiência místico-religiosa estão conspícuas por toda a obra. Ainda que tenham uma natureza particular, distinta, ambos os elementos se conectam e se relacionam, reproduzindo algumas de suas instâncias, como sociabilidade, crenças e rituais. A análise das obras por esta perspectiva reflete, assim, um exercício hermenêutico, em que a abordagem da sacralidade do corpo dá lugar à plenitude do erótico. É, aliás, o que confirma Jaci Maraschin (2003, p. 54), ao ressaltar: "O erotismo é a dimensão espiritual do corpo vivo. É o impulso que leva o corpo para o outro corpo". Isso significa que o corpo é o caminho em direção à divindade, é o lugar de encontro

entre a sexualidade e a eroticidade, promovendo um êxtase de puro prazer. É este espaço que o erótico habita como divino oposto à determinação do pecado ou da perversão.

Oposto à noção de pecado, o sexo passa a ser para Adalgisa reduto de gozo e prazer. Tal percepção se dá graças a Iansã, que vem ao convívio dos humanos, dar um fim à intolerância de Adalgisa, libertando Manela de sua garra opressora. A orixá presenteia, assim, a tia puritana com a descoberta de sua libido, ensinando-a o bom da vida e os prazeres a serem vividos. Iansã não poderia regressar à morada dos deuses antes de atender todas as suplicas de seus filhos, mesmo aqueles que não cumprem com suas obrigações, por descuido ou ignorância — tal como Adalgisa, que, embora feita ainda no ventre de sua mãe, pouco conhecia da história de sua feitura no candomblé. Vemos aí a ironia do destino, já que a personagem vivia criticando e castigando Manela pela crença nos orixás, justamente ela que, tal como a sobrinha, era também filha de Iansã:

> Não descansaram. Yansã cuspira fogo nas partes de Adalgisa, e durante os quarenta dias da confirmação ela levara pendurados na cintura os chifres de búfalo: afrodisíaco mais potente e imediato do que pau de resposta e catuaba. Adalgisa incendiou-se, e aquela noite de confraternidade na vila foi na cama a do primeiro orgasmo, por fim Dadá desfaleceu de gozo. Danilo não abusou. Esfomeado e sedento, não foi com sede ao pote, nem quis matar a fome num único repasto. Decidiram voltar ao Morro de São Paulo para comemorar os vinte anos de casados, uma segunda lua-de-mel (AMADO, 1988, p. 432).

Adalgisa deixa, finalmente, de ser puritana, passando a ser mais tolerante com a sobrinha, aceitando seu namoro com Miro — outro desgosto seu —, bem como a religião da jovem. Também paga as obrigações em atraso com Iansã e, no Candomblé das Muriçocas, passa a conhecer o ritual dos orixás. O sexo, depois da ajuda de Iansã, torna-se frequente em sua vida. Enfim, tira o atraso de vinte anos presa sob o véu do puritanismo e do fanatismo religioso. Em *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*, Jorge Amado ilustra como é possível viver em harmonia com a própria sexualidade e a própria espiritualidade, como uma coisa não exclui a outra, pois ambas convivem juntas e dialogam entre si.

Por fim, vale ressaltar que, para além de seu papel social, seus processos de socialização, opinião pública a seu respeito etc., o elemento erótico e a sexualidade mostram ter um relacionamento intrínseco nos romances de Jorge Amado, informando epistemologicamente uma nova dimensão hermenêutica do sexo como possuidor de um potencial vital que o põe na esfera do sagrado, de onde surgem

seus processos simbólicos-ritualísticos. O sexo, instrumento de desejo e prazer, associado à plenitude e à sacralidade do corpo, reverbera no texto de Jorge Amado, configurando-se como um elemento de relevância na narrativa, de uma maneira tal que torna impensável pensar o texto amadiano sem tais relações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos romances selecionados para o presente estudo trouxe para o âmbito da discussão a questão religiosa, como um ponto fundamental nas narrativas, em uma associação com a sexualidade e com o alimento. A literatura, nesse sentido, é apresentada como local de encontro dessas questões, nas quais se cruzam e se relacionam religião, sexo e comida, criando, na narrativa, espaço para a apreciação crítica desses pontos sensíveis, tal como aqui demonstrado.

Assim, esta tese contribui diretamente para a fortuna crítica de Jorge Amado, tendo como foco de análise simbólica os códigos da comida, da corporalidade e da religião, nos romances *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* e *O compadre de Ogum.* A partir da leitura destas obras e do aporte teórico que serviu de base para a fundamentação da pesquisa, foi possível identificar a temática em questão e discorrer sobre elas: o universo simbólico em torno das comidas votivas, os rituais permeados de eclosões mágicas e a sensualidade descrita nas cenas dentro e fora do terreiro de candomblé.

A pesquisa dos romances, bem como dos temas discutidos, revelou também o espaço criativo, alegre e prazeroso por trás do candomblé. Concomitante a este caráter festivo, vimos que o candomblé constitui também um espaço de representação e resistência. Em Jorge Amado, esse espaço se revela através do forte sincretismo, sempre presente em seu fazer literário. Em seus romances, o sincretismo é o berço da resistência, formador de valores e identidades que se cruzam e se somam no texto. Transitando nos eixos identitários, a narrativa amadiana corrobora a construção de uma originalidade brasileira.

O presente estudo apresentou os aspectos simbólicos-religiosos relacionados à comida e ao corpo no candomblé, bem como a importância de tais aspectos na esfera do sagrado. Nas narrativas de Jorge Amado, esses dois elementos se mostram possuidores de uma dimensão simbólica que traduz e revela as relações diversas entre os orixás e os humanos. O candomblé e seu conjunto ritualístico ganha, assim, voz e forma nos respectivos enredos de *O sumiço da santa* e *O compadre de Ogum*. Com efeito, orixás e povo de santo são os personagens principais em ambas as narrativas, engajados em relações múltiplas de cuidados,

favores, trocas etc., tudo a fim de que homens e deuses atendam às necessidades uns dos outros.

É nesse contexto que, em nossa análise dos citados romances, percebemos a importância das práticas da comensalidade e do corpo, na esfera dessa relação entre orixá e filho de santo. Ambos os elementos — comida e corpo — ligam o indivíduo à divindade, através de uma experiência ritualística. Pela leitura de Jorge Amado, é então possível concluir que ambos habitam o terreno do sagrado.

Nos romances *O compadre de Ogum* e *O sumiço da santa*, o corpo e a comida fazem parte da mesma dinâmica festiva. Assim, no capítulo II da presente tese, vimos como, nos romances amadianos, a comensalidade nesse contexto é retrata media as descrições detalhadas das festas de santo e das festas nos terreiros, com toda a sua oferta de alimentos, suas comidas ritualizadas, comidas de santo e aquelas servidas ao povo de santo e a seus convidados. Os personagens dessas obras sentem prazer nessa prática, que dá referência de sua baianidade e liga-se a essa sua religião, em que os homens comem o que os santos comem. Essas obras literárias deixam claro como a comida tem uma relação próxima e fundamental com a religião.

Se Jorge Amado traz para seu texto cada ritual que envolve a preparação dos alimentos, sempre reafirmando a relação com o sagrado, vale destacar que também o corpo vivencia a experiência com o sagrado em suas narrativas. Nestas, divindades e indivíduos formam um só corpo, um só espírito, em enredos repletos de eclosões mágicas e fantásticas. É neste momento que o símbolo religioso toca a corporeidade humana, ensejando o tantas vezes ressaltado vínculo entre o profano e o sagrado.

De fato, em Jorge Amado, como esta tese tratou de demonstrar, a realidade e o imaginário, o sagrado e o profano se misturam, formando um mundo relacional. E é assim que santos e homens saem cada qual de sua esfera e se misturam, no contato e na troca que caracterizam essa relação. Nesse sentido, cumpre observar que, no candomblé, com sua cultura do sincretismo, a separação entre os elementos sagrado e profano, corpo e alma, não se realiza tão cartesianamente como no cristianismo, no qual prevalece o sistema binário.

A corporeidade é de fato bastante relevante no texto literário amadiano. A eroticidade, revelada no corpo e nos gestos das personagens, traz à discussão o

papel do sexo para as religiões de matriz afro e para o catolicismo. Ao analisarmos as obras e como a religião se constitui no texto literário, encontramos o erótico, o sensual, o corpo em notada conexão com o elemento religioso. Traçando um paralelo entre o cristianismo e o candomblé, Jorge Amado nos mostrou as diferentes visões entre ambas as religiões e como o corpo é reprimido naquela e celebrado nesta última.

Em paralelo com as demais ações descritas na narrativa está o mundo dos sonhos e do desejo, onde o princípio do prazer defende a liberação do corpo. No lugar da opressão está a *liberdade* — eis a palavra de ordem presente no texto literário. Os orixás, como entidades livres e que pregam a liberdade do ser, dos seus prazeres, do corpo, transitam na narrativa como mediadores das relações de prazer. Nos romances aqui analisados, no caráter carnavalesco, dionisíaco, festejador, sensual e erótico da narrativa, encontramos corpos sensuais, exóticos e sedentos de prazer e gozo, tais como os de Iansã e Manela, em *O sumiço da santa*, que expressam o gesto libertador e o riso espontâneo do divertimento. Ali, mesmo com o controle que a tia tenta lhe impor, Manela é festa, é carnaval; seu corpo, um templo exposto à veneração dos personagens e leitores de Jorge Amado.

Como também explorado, no presente estudo, considerando o erotismo como uma ação de linguagem, mostramos como o escritor desenvolve o conceito em suas relações de oposição e aproximação com o elemento religioso, personificado pela oposição entre as personagens Manela e Adalgisa, que, comparativamente, possuem estilos de corporalidades diferentes, revelando-nos muito de como a sociedade pensa e se comunica cognitiva e emocionalmente. Identificando, desse modo, um conjunto de valores sociais inscritos sobre o corpo destas personagens, vemos Adalgisa e seu corpo como objeto de ascetismo, disciplina e sacrifício, correspondendo à tradição cultural cristã, ao passo que, em Manela, a relação corporal-sexual é defendida pelo status da liberdade e do prazer, de forma correspondente à tradição cultural-religiosa afro-brasileira.

Na interpretação dos romances aqui desenvolvida, sobretudo no que concerne a *O sumiço da santa,* vimos que não há tabus para a sexualidade no candomblé, que religião e sexualidade de fato dialogam e se entendem. Isso significa que o corpo tem uma dimensão simbólica no candomblé, uma vez que é através dele que o sagrado se manifesta. Há uma combinação harmoniosa entre

corpo e orixá, o que as obras de Jorge Amado bem ilustram, tal como nas relações entre Manela e Iansã, Adalgisa e Iansã, Massu e Ogum.

O candomblé entende que o exercício da sexualidade deve ser vivenciado plenamente em seu estado de fruição, longe de tabus ou dogmas religiosos impostos. O ser humano deve buscar sua felicidade neste mundo, nas relações interpessoais, em que se inclui a sexualidade. Esta não prescinde o caráter religioso do ser, não afasta o indivíduo de sua fé, ou ao menos assim é na perspectiva do candomblé. O orixá, ao tocar o corpo humano, soma forças com seu cavalo, tornando-o puro e mais leve. Isso significa que o indivíduo então se purifica, ao ingressar no mundo mítico, ao ser possuído por seu orixá.

O corpo, no candomblé, ocupa uma posição de destaque. Ele se transforma ao som dos atabaques e dos demais instrumentos presentes nas festas de santo, e toda a gestualidade nas danças nos terreiros é então compreendida como sagrada. Há, nesse sentido, movimentos e gestos corporais característicos de cada orixá. Jorge Amado compreende bem essa linguagem e a transpõe para suas obras, numa das quais vemos Iansã fazer do corpo de Adalgisa instrumento de prazer; noutra, Ogum, também em posse de um corpo humano, concretizar o apadrinhamento de Feliciano.

Assim, fica evidente, pelo presente estudo, que o corpo favorece a comunhão na obra de Jorge Amado, favorece o trânsito das divindades na narrativa, como seres divinos que se corporificam e que levam o homem à transcendência ao se aproximar de si e de outro. Mais precisamente, o signo sagrado se substancializa na comida e no corpo, os quais, ao serem ritualizados, tornam-se expressão de religiosidade. Isto é evidente nas narrativas selecionadas, em que os personagens experimentam a força dos orixás que deles se apossam e, através da comida, igualmente estabelecem uma proximidade e uma conexão com o divino.

A pesquisa com base nesta temática nos revela, portanto, uma reflexão sobre o fenômeno religioso e a simbologia ligada à comida e ao corpo. Corpo e comida são os elos de mediação e relação com as divindades no candomblé, ambos se revelando fatores de transcendência, que elevam a alma do homem ao dividir e compartilhar a experiência divina. Interpretando as obras, conforme as ideias de comensalidade e corporeidade, percebemos que ambos convergem na celebração do prazer, unindo devoção e fé ao divertimento e ao prazer. Esse é o sentido do

texto amadiano, que incorpora o prazer da cama e da mesa, do sexo e da boca, por meio de uma linguagem erótica, sensual, que está bem próxima do leitor — para quem o verbo comer tanto denota a experiência degustante quanto alude ao ato sexual, no linguajar informal das pessoas.

As comidas servidas nos terreiros de candomblé possuem uma semântica do sexo: a cor dos alimentos, o sabor, a picância, o tempero se associam ao calor do povo, à sensualidade e ao prazer. Como em *Dona For e seus dois maridos* e em *Gabriela Cravo e Canela*, onde a comida revela sensações que vão além do prazer degustativo. A comida picante e bem saborosa traduz um caráter afrodisíaco que apimenta, que acende a chama do desejo, do calor no corpo, estimulando a imaginação e a excitação do corpo. Logo, corpo e comida convergem na celebração do prazer, descrevendo sensações que vão além do ato nutritivo.

A comida se associa à sexualidade, pois a comensalidade tem um impacto na construção da corporeidade em Jorge Amado, que descreve suas personagens como volumosas (com peitos fartos e bundas exuberantes), curvilíneas e fartas, possuindo destrezas e desenvoltura na dança e no sexo. E sobre o sexo, o ato sexual engloba, circunscreve, abarca, podendo ser traduzido como um ato de comer, de ingerir, de abarcar. Logo há uma associação entre corpo e comida.

Nos romances aqui analisados, Jorge Amado apresenta a religião dos orixás de forma descontraída, descrevendo cada um deles, bem como cada instrumento, cada ritual, de modo a transportar seu leitor para dentro do terreiro. A religião é parte fundamental da narrativa e é através dela que os personagens tecem relações. De fato, o texto amadiano respira e exala o fenômeno religioso, com toda a sua leveza de discussão, longe das aporias da modernidade.

A esse respeito, nossa pesquisa trata de algumas dessas práticas ritualísticas que aparecem nos romances e que são bastante difundidas no candomblé, como, por exemplo, os rituais em torno do alimento. A exposição dessas práticas permite afirmar que elas são responsáveis por conduzir o homem à experiência com o sagrado, de modo a aproximá-lo de seu orixá, levando-o, consequentemente, à transcendência. Dessa forma, é possível concluir que os rituais candomblecistas são de fundamental importância para a organização da relação com o sagrado.

Os rituais são atividades relacionais que envolvem a participação de todos. Eles têm um caráter estruturante na religião, pois são a expressão da religiosidade

mesma. Por essa razão, cada ritual constitui uma dimensão central da vida de um terreiro de candomblé. Analisando cada ritual individualmente, vimos como permitem e reforçam relações de reciprocidade entre homens e orixás, traduzidas nas trocas, nos favores, nas oferendas, no contato diário de cada filho de santo com seu orixá nas experiências ritualísticas.

Como já ressaltado, o presente estudo possibilitou observar como esse vínculo se desenvolve através da comida e do corpo. Há uma cumplicidade no convívio do povo de santo com as divindades, a qual, por sua vez, é transposta para as obras literárias analisadas, nas quais contemplamos esses laços, formados entre Manela e Iansã, Ogum e Massu. Orixás e indivíduos estão, desse modo, dentro de uma mesma perspectiva interpretativa na narrativa — encontram-se e cruzam-se no mesmo plano, estabelecem laços de amizade e fidelidade e complementam-se. Não por acaso, tais conexões estão presentes em toda narrativa.

A pesquisa traz, assim, uma contribuição para o candomblé, essa religião de matriz africana tão perseguida durante anos. Com efeito, estudos sobre o candomblé têm crescido no país, mas muitos ainda desconhecem seus ensinamentos e doutrina, por ser uma religião de muitos segredos e mistérios (uma vez que, para conhecê-la de fato, é preciso estar dentro dela), bem como em decorrência de preconceitos que se somam em sua história.

Ler Jorge Amado é conhecer e entender um pouco mais sobre esta religião de matriz afro, sua natureza, seus adeptos, seus deuses etc. Sua natureza é, de fato, encantadora e nos mostra o quanto os deuses são acessíveis e parecidos conosco. Essa sensação familiar, de algo que podemos tocar e sentir, é o grande diferencial do candomblé perante as demais religiões. Cada elemento tem forma, cor e textura que não passam despercebidos no texto literário amadiano.

Quem nunca pisou num terreiro de candomblé se regozija ao se deparar com as eclosões mágicas do universo litúrgico candomblecista descrito nas páginas dos romances de Jorge Amado. Quem nunca provou das comidas servidas no terreiro, sente na boca o gosto e tempero da mais alta culinária baiana, e, ao ler as cenas de transes, em que os filhos de santo recebem seus santos, podemos imaginar toda pompa e beleza nos gestos corporais de cada encantado, tal como o indicam as ilustrações de Caribé.

A magia do candomblé está presente na narrativa amadiana como um dado fundamental no texto. Sem a religião não há narrativa — uma vez que os personagens vivenciam a experiência religiosa direta e indiretamente, dentro e fora dos terreiros. O título dos romances, aliás, já anuncia o enredo, que se confirma a cada linha, a cada página. E, ao identificarmos neles os rituais da comensalidade e da corporeidade no candomblé, concluímos também que todo processo de ritualização envolve um campo ético de participações e obrigações, na direção de construir o sujeito ético, que, uma vez "feita a cabeça", deve cumprir com suas obrigações no terreiro, no sentido de contribuir para o bem-estar e as normas da casa. Comprometimento, responsabilidade e reconhecimento são as palavras de ordem de um filho de santo, e estão intrínsecas aos rituais, o que traduz a dimensão ética dessa religião.

Este cuidado com o outro é notável no texto amadiano, em que as relações de trocas, os laços por elas firmados, mobilizam todo o terreiro. Fica claro, então, que o candomblé possui um campo de conduta ética consolidado e respeitado entre seus adeptos, que cumprem com os ensinamentos dos mais velhos que se responsabilizam para passar adiante, para as futuras gerações, o que lhes foi ensinado.

Percebemos que os romances de Jorge Amado foram importantes para a construção de uma imagem pública do candomblé. Suas narrativas deram a essa religião afro-brasileira uma visibilidade social, retratando terreiros frequentados pelo próprio autor e por outras figuras públicas, como: políticos, escritores, cantores etc. Os pais e mães de santo mais conhecidos entre o povo de santo também chegavam às suas páginas, assim como tudo o mais que saltava aos seus olhos — no que se incluem, também, infelizmente, os ataques e as experiências de intolerância sofridos pelo povo de santo.

Finalizo estas considerações destacando a relevância desta Tese para os estudos da religião, pois fortalece a memória do povo de santo, celebrando a cultura baiana, a força e a resistência do candomblé. É relevante também para a literatura, pois contribui significativamente para a fortuna critica de Jorge Amado, uma vez que seleciona duas temáticas – a corporeidade e a comensalidade – nunca antes trabalhadas nas obras do autor. Isto confere uma originalidade e ineditismo à

pesquisa, que tem como corpus dois romances – *O Sumiço da Santa* e *O compadre de Ogum* – pouco pesquisados dentro do universo literário de Jorge Amado.

Referências:

AMADO, Jorge. *O Sumiço da Santa: uma história de feitiçaria***.** Rio de Janeiro: Record, 1988.

_____*. O compadre de Ogum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Bahia de todos os santos: guia de ruas e mistérios.* São Paulo: Martins, 1961

_____. *Capitães da Areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMARAL, Telma Maria Bernardes. O autor e a criação: Jorge amado, o Exu da esperança. In: D'ANGELO, Marcia Rios da Silva (Org.). *Cacau, vozes e orixás na escrita de Jorge Amado*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013, p 43-64.

ARAUJO, Jorge de Souza. *Dioniso & Cia. na moqueca de dendê: desejo, revolução e prazer na obra de Jorge Amado*. Salvador: Academia de Letras da Bahia, 2003.

_____. Sobre o erótico ou os predicados da transgressão. In: _____. *Do penhor à pena: estudos do mito de Don Juan, desdobramentos e equivalências.* Ilhéus: Editus, 2005, p. 43-92.

AUERBACH, Erich. *Mimesis – a representação da realidade na literatura ocidental.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal.* Trad. Maria Ermantina Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 6 ed. São Paulo: Hucitec, 1992.

_____. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia:* rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

BATAILLE, George. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.

_____. *A experiência interior.* São Paulo: Ática, 1992.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BINGEMER, Maria Clara. *Teologia e literatura: afinidades* e segredos *compartilhados*. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2015.

BOFF, Leonardo. Comensalidade Refazer a Humanidade. *Cronópios*, São Paulo, Ano 8, 2008.

BRANDÃO, Eli. ... e o divino se faz verbo. *Estudos da Religião*. São Bernardo do Campo – São Paulo: UMESP, 2005.

_____. O símbolo na metáfora: fronteiras entre o literário e o teológico. In: SILVA, Antonio de Pádua Dias da. *Literatura e estudos culturais*. João Pessoa: Editora Universitária /UFPB, 2004, p. 51-82.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global, 2000.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita*: *a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTRO JÚNIOR, Luís Victor (Org.). *Festa e corpo*: as expressões artísticas e culturais nas festas populares baianas. Salvador, EDUFBA, 2014.

CAVALCANTI, Robinson. Religiões e seus posicionamentos. In: GIUMBELLI, Emerson (Org.). *Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 25-31.

COUTINHO, Afrânio. *Jorge Amado, ensaios sobre o escritor*. Salvador: UFBA, 1982.

COUTO, Edilece S. *Tempo de Festas*: *homenagens a Santa Bárbara, Nossa senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940).* Salvador: EDUFBA, 2010

CRISTÓFANO, Sirlene. Hermenêutica e Literatura: Aportes para a interpretação e compreensão do mundo. In: *Diálogos e Interação,* vol. 2, 2009.

D'ANGELO, Marcia Rios da Silva (Org.). *Cacau, vozes e orixás na escrita de Jorge Amado*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: VATTIMO, Giannni; DERRIDA, Jacques (Org.). *A religião: o seminário de Capri.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.11-89.

_____; VATTIMO, Giannni (Org.). *A religião: o seminário de Capri.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. 1 e 2 (tomo I), Vol. 1 e 2 (Tomo II). Rio de Janeiro: Zahar, 1978 e 1979.

FERNANDES, António Teixeira. Ritualização da Comensalidade. *Sociologia Revista da Faculdade de Letras do Porto*, v. 07, 1997.

FERRETTI, F. Sergio. Estudos sobre festas religiosas populares. In. RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja (Org.). *Estudos da festa*. Salvador: Edufba, 2012, p17-32.

FIGUEIREDO, Eurídice. Prazeres da mesa, prazeres do corpo: Jorge Amado, culinária e erotismo. In: *Revista Amerika*, n. 10, ano 2014. França.

FRAGA, Myriam (Org.). *Bahia, a cidade de Jorge Amado.* Salvador: FCJA/ Museu Carlos Costa Pinto, 2000.

GIARD, Luce. Cozinhar. In. CERTEAU, Michel de; et al, *A invenção do cotidiano*. Vol. 2: morar, cozinhar. Trad. de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth, Petrópolis - RJ: Vozes, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (Org.); Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al.] – 2. Ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LARA, Larissa Michelle. DANÇA de orixás e educação física: delineando perspectivas a partir dos rituais de candomblé. In: *Revista da Educação Física/UEM*. Maringá, v. 11, n. 1, 2000.

LAWAL, Babatunde. A arte pela vida, a vida pela arte. In: *Afro Ásia*, Salvador, v. 14, 1983.

LIMA, Fábio. *Quartas de Xangô*. Salvador. Editora UNEB, 2010.

LIMA, Nei Clara de. A festa de Babette: consagração do corpo e embriaguês da alma. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 2, n. 4, p. 71-83, 1996.

LIMA, Vivaldo da Costa. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CARDOSO, C.; BACELAR, J. (Eds.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização.* Salvador: Editora Pallas, 2006.

_____. *A anatomia do acarajé e outros escritos.* Salvador: Corrupio, 2010.

_____. *A Comida de Santo numa casa Ketu da Bahia.* Salvador: Corrupio, 2010.

MACHADO, Ana Maria. *Jorge Amado: uma releitura.* In: http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/Machado75.pdf, 2005.

MACHADO, Taís de Sant'anna. *De dendê a baianidade: a mercadoria de restaurantes de comida baiana em Salvador*. São Paulo: Paco Editorial. 2015.

MAGALHÃES, Alfredo; MELO, Leila. Corpo, movimento, rito e festa na capoeira e no candomblé em Belém do Pará. *Anais dos Simpósios da ABHR,* Vol. 13, 2012.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Religião, crítica e criatividade.* São Paulo: Fonte editorial, 2012.

_____. *Deus no espelho das palavras***.** São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. (Org. et. al). *Deuses em poética: estudos de literatura e teologia.* Belém: UEPA; UEPB, 2008.

_____; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso.* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

_____; SILVA, Eli Brandão. Religião, sexualidade e representações de gênero. Considerações introdutórias*.* In: SILVA, Antonio de Pádua Dias da (Org.) *Identidade de gênero e práticas discursivas.* Campina Grande: EDUEP, 2008. p 159-164.

MARASCHIN, Jaci. É no corpo que somos espírito. *Estudos de Religião.* São Bernardo do Campo. Metodista, ano 17, n. 24, p. 97-116, 2003.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; LELO, Thales Vilela. Aspectos poéricos-comunicacionais da filosofia política de Rancière a partir dos conceitos de dano, dissenso e desidentificação. *Intexto*. – Porto Alegre, n. 31, p. 52-67, 2014.

MATOS, Edilene Dias. Do recente Milagre dos pássaros: um conto de Jorge Amado. In: Benedito Veiga... [et al.] (Org.). *Jorge Amado de todas as cores.* Salvador: Fundação Pedro Calmon, Anajé: Casarão do Verbo, 2011.

MIGUEZ, Paulo. A festa: inflexões e desafios contemporâneos. In: RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja (Org)*. Estudos da festa*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 205-216.

MOSER, Antonio. Religiões e seus posicionamentos. In: GIUMBELLI, Emerson (Org.) *Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades.* Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 21-25.

NASCIMENTO, Aline Santos de Brito. Erotismo e identidade negra na obra amadiana Gabriela, Cravo e Canela. In: *Garrafa, Revista discente do programa de pós graduação em ciência da literatura.* Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. v. 16, n. 44, p. 113-128, ISSN 18092586, 2018.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30. In: _____, LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos.* Salvador: Corrupio, 1987.

_____; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos.* Salvador: Corrupio, 1987.

PAZ, Octavio. *A dupla chama.* Trad. Wladir Dupont. São Paulo: Siciliano, 1994.

PEDREIRA, Eduardo Rosa. Religiões e seus posicionamentos. In: GIUMBELLI, Emerson (Org.). *Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 21-63.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Sagrados Corpos. In: *Revista de interpretação bíblica latino-americana,* Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 5-10, 2001.

_____. A alegria é a prova dos nove. Antropofagia e Ecumenismo. In: *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, 2010 – p. 241-272.

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: SCHWARCZ, Lilian Mortitz; GOLDENSTEIN, Ilana Seltzer (Org.) *O universo de Jorge Amado*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, V. 1.

_____. *Religião e Sincretismo em Jorge Amado*. Salvador: Companhia das Letras. 1975.

_____. O triunfo do sincretismo em Jorge Amado. In: AMADO, Jorge. *O compadre de Ogum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.87-97.

QUEIROZ, Maria José de. *A literatura e o gozo impuro da comida.* Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

QUERINO, Manuel. *Arte culinária na Bahia.* 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira.* Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1965.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, feituras e modos de cuidados:* dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *Espectador Emancipado*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RIBEIRO, João Ubaldo. Jorge Amado e a Invenção do Brasil. In. *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Estúdio Castellani, Fase VIII, Outubro-novembro-dezembro 2012, Ano I, Nº 73. Academia Brasileira de Letras.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. *Tempo de narrativa* (tomo III). Campinas: Papirus, 1997.

ROCHA, Gilmar. Gastronomia sensual: análise simbólica de A festa de Babette e Dona Flor e seus dois maridos. In: *Civitas, Revista de ciências sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Escola de Humanidades – Pontifica Universidade Católica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 263-280, ISSN 1984-7289, 2009.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

RODRIGUES, Rita de C*. kossi d'oyá na festa de santa Bárbara: o corpo num processo criativo da poética em dança.* (Dissertação de Mestrado) Salvador: UFBA, 2007.

RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja (Org)*. Estudos da festa*. Salvador: EDUFBA, 2012.

RUSHDIE, Salman. *Imaginary Homelands*. London: Granta Books, 1990.

SACRAMENTO, Sandra M. P. do. A expressão Híbrida feminina através da festa em Jorge Amado. In: *Graphos: Revista da Pós-Graduação em Letras* – UFPB. João Pessoa, vol. 7, n. 2/1, 2005 – p. 105-108.

SALAH, Jacques. A cidade como personagem. In: Fraga, Myriam (Org.), *Bahia, a cidade de Jorge Amado.* Salvador: FCJA/ Museu Carlos Costa Pinto, 2000.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés*: *perseguições e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Eufrazia. *Religião e Espetáculo: analise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. São Paulo. 2005

SANTOS, L. *Cristo e Eros – reflexões a partir de Deus Caritas Est*. Salvador: [mimeo.], 2010.

SCHWARCZ, Lilian Mortitz; GOLDENSTEIN, Llana Seltzer Goldenstein (Org.) *O universo de Jorge Amado*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, v. 1.

SILVA, Alberto da Costa e. *A África de Jorge Amado.* In. *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro-RJ, Ed. Estúdio Castellani, Fase VIII, Outubro-novembro-dezembro 2012, Ano I, Nº 73. Academia Brasileira de Letras.

SOUSA JUNIOR, Vilson C. *ARA MI, meu corpo: alimentação e outros temas afro-brasileiros.* Salvador: EDUNEB, 2014.

_____. A cozinha, os Orixás e os truques: entre a invenção e a recriação onde o tempo não para. In: *Jornadas sobre alternativas religiosas na américa latina.* (Anais) São Paulo: USP, 1998.

_____. *O banquete sagrado: notas sobre os "de comer" em terreiro de candomblé*. Salvador: Atalho, 2009.

STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

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

TAVARES, Odorico. *Bahia*: imagens da terra e do povo. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

TAVARES, Luis Henrique. A função da arte é ser útil ao homem. In: COUTINHO, Afrânio. *Jorge Amado, ensaios sobre o escritor.* Salvador: UFBA, 1982.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In*:* VATTIMO, Giannni; DERRIDA, Jacques (Org.). *A religião: o seminário de Capri.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.109-124.

VEIGA, Benedito... [et al.] (Org.). *Jorge Amado de todas as cores.* Salvador: Fundação Pedro Calmon, Anajé: Casarão do Verbo, 2011.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo.* Salvador: Corrupio. 1981.

_____. *Lendas africanas dos orixás.* 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997.