

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MARIÂNGELA CASTEJON

PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NO DISCURSO RELIGIOSO DE MATRIZ
AFRICANA EM TEXTOS DE JORGE AMADO

São Carlos - SP
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MARIÂNGELA CASTEJON

PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NO DISCURSO RELIGIOSO DE MATRIZ
AFRICANA EM TEXTOS DE JORGE AMADO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, como requisito à obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de concentração: Educação, Cultura e Subjetividade

Linha de pesquisa: Educação, Cultura e Subjetividade

Orientador: Nilson Fernandes Dinis

São Carlos - SP
2023

Castejon, Mariângela

Processos de subjetivação no discurso religioso de matriz africana em textos de Jorge Amado / Mariângela Castejon -- 2023.

136f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Nilson Fernandes Dinis

Banca Examinadora: Edmacy Quirina de Souza, Welson

Barbosa Santos, Hamilton Vieira, Lourdes de Fátima

Bezerra Carril

Bibliografia

1. Educação.. 2. Subjetividades.. 3. Jorge Amado.. I. Castejon, Mariângela. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Educação

Relatório de Defesa de Tese

Candidata: Mariângela Castejon

Às 09/10/2023, às 14:06, realizou-se na Universidade Federal de São Carlos, nas formas e termos do Regulamento Interno do Programa de Pós-Graduação em Educação, a defesa da tese de doutorado sob o título: *Processos de Subjetivação no Discurso Religioso da Matriz Africana em textos de Jorge Amado*, apresentada pela candidata Mariângela Castejon. Ao final dos trabalhos, a banca examinadora reuniu-se em sessão reservada para o julgamento, tendo os membros chegado ao seguinte resultado:

Participantes da Banca

Prof. Dr. Nilson Fernandes Dinis
Prof.ª Dra. Lourdes de Fátima Bezerra Camil
Prof. Dr. Wilson Barbosa Santos
Prof. Dr. Hamilton Édio dos Santos Vieira
Prof.ª Dra. Edmacy Quirina de Souza

Função	Instituição
Presidente	UFSCar
Titular	UFSCar
Titular	UFU
Titular	SME-São
Titular	Carica
	UESB

Resultado
A
A
A
A
A
A

Resultado Final
A

Parecer da Comissão Julgadora:

A autora apresentou sua tese que foi considerada pela banca como relevante e aprovada

Encerrada a sessão reservada, o presidente informou ao público presente o resultado. Não mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada e, para constar ea, Prof.ª Dra. Sandra Aparecida Riccal, representante do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrou o presente relatório, assinado por mim e pelos membros da banca examinadora.

Prof. Dr. Nilson Fernandes Dinis

Representante do PPG: Prof.ª Dra. Sandra Aparecida Riccal

Prof.ª Dra. Lourdes de Fátima Bezerra Camil

Prof. Dr. Wilson Barbosa Santos

Prof. Dr. Hamilton Édio dos Santos Vieira

Prof.ª Dra. Edmacy Quirina de Souza

Certifico que a defesa realizou-se com a participação e deliberação do(s) membro(s) Nilson Fernandes Dinis, Lourdes de Fátima Bezerra Camil, Wilson Barbosa Santos, Hamilton Édio dos Santos Vieira, Edmacy Quirina de Souza e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância este(s) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Nilson Fernandes Dinis

Não houve alteração no título () Houve alteração no título. O novo título passa a ser:

Observações:

a) Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

b) Para gozar dos direitos do título de Mestre ou Doutor em Educação, o candidato ainda precisa ter sua dissertação ou tese homologada pelo Conselho de Pós-Graduação da UFSCar.

* Agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por uma existência realmente privilegiada, sobretudo, em termos de oportunidades educacionais. Num país com tamanhas desigualdades, ter a possibilidade de concluir graduação, mestrado e doutorado, em instituições de qualidade, infelizmente ainda é privilégio para poucos. Por isso, sou grata.

Ao meu orientador, professor Dr. Nilson Fernandes Dinis, por me guiar nos caminhos da pós-graduação. Seus ensinamentos foram indispensáveis para a concretização deste trabalho. Agradeço por todo conhecimento generosamente compartilhado. Ficam aqui registrados o meu profundo respeito e minha sincera admiração.

Ao professor Dr. Welson Barbosa Santos e à professora Dr.^a Edmacy Quirina de Souza, por participarem do exame de qualificação e de defesa. Aos professores Dr.^a Lourdes de Fatima Bezerra Carril e Dr. Hamilton Vieira por participarem do exame de defesa. Aos professores Alan Victor Pimenta de Almeida Pales Costa e Andréia Aparecida Marin por participarem do Seminário de Teses. Suas considerações e reflexões, das quais procurei me valer com sabedoria, em muito contribuíram para o desenvolvimento desta tese. De maneira muito especial, agradeço ao Welson pela companhia passo a passo nessa caminhada, pelo ombro, pelos puxões de orelha, pelos bolos e macarronadas. Você é um presente em minha vida há quase 4 décadas!

Aos docentes do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, pelo conhecimento repartido durante as aulas, em que as transformavam em um espaço proveitoso de discussão e aprendizado. Agradeço-lhes pelo crescimento acadêmico possibilitado. Aos colegas, mestrandos e doutorandos do PPGE-UFSCar, pelos momentos partilhados por meio das telinhas de nossos computadores e conhecimentos construídos – pequenos grandes passos foram dados juntos nesta caminhada.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro, na figura da reitora Deborah Santesso Bonnas, pelo apoio nesta ação de capacitação. À equipe de Diretoria Comunicação e Serviços e Eventos (DCSE), meus filhos de coração, que sempre me incentivaram. O período de afastamento concedido foi fundamental para a conclusão desta pesquisa em tempo e com êxito. Fica aqui o meu muito obrigado.

Agradeço aos meus pais, Maurílio (*in memoriam*) e Adair, pelo amor e cuidado que dedicaram a mim, pelos sacrifícios que me possibilitaram uma educação escolar de

qualidade, pelo suporte material e emocional, e, principalmente, pelos valores e princípios repassados. Vocês sempre foram meu norte e meu exemplo de vida e de conduta humana!

Agradeço aos meus filhos, Marília, Artur, Augusto e Dario – além de serem meu porto seguro, a alegria de todos os dias, vocês me tornam uma pessoa cada vez melhor. Aos meus irmãos, Fernando e Márcio (*in memoriam*), à minha irmã, Rosana; à minha cunhada, Hilda; aos sobrinhos e sobrinhas por sempre apoiarem meus projetos pessoais e profissionais – uma torcida de primeira fila como não existe outra igual. Amo muito, muito!

Agradeço a meu companheiro, Hederaldo, um feliz reencontro, pela companhia do “bom dia” ao “boa noite”, pelo colo sempre disponível para me acolher e pelo companheirismo e amor, fontes fundamentais para suportar a travessia das condições adversas da vida, mantendo a alegria e a confiança em mim para dar conta deste desafio. Você esteve presente nos passos desta trajetória.

Um agradecimento a meus amigos e minhas amigas por compreenderem as ausências, os momentos solitários de escrita, por compartilharem de angústias e inquietações; mas, acima de tudo, pelo apoio incondicional durante este tempo. Se amigos são flores com as quais nos deparamos pelo caminho, sou abençoada por ter um jardim inteiro de flores diversificadas, que colorem alegremente minha vida. Sou-lhes eternamente grata.

E, finalmente, a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para concretização desta pesquisa, deixo aqui os meus sinceros agradecimentos.

“Somos seres do aprendizado, inacabados, que vivem a sua maior e mais bela aventura: partilhar com quem aprende o que se sabe.”

Carlos Rodrigues Brandão
(1940 – 2023)

PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NO DISCURSO RELIGIOSO DE MATRIZ AFRICANA EM TEXTOS DE JORGE AMADO

Resumo

Este trabalho parte do fundamento de que há processos que subjetivam os sujeitos na discursividade religiosa. Nesse caminho, consideramos que as subjetividades se constituem por meio dos rituais, ações, simbolização e significados dos processos identitários, culturais e histórico-sociais que permeiam a discursividade literária. Ainda, que as formações discursivas religiosas são organizadas e estão presentes na discursividade literária, constituindo sentidos nos movimentos na e da história, na composição dos sujeitos do discurso e suas identidades. Por ser assim, o propósito deste estudo é analisar e compreender, por meio das práticas de subjetivação e objetivação, as subjetividades que envolvem as vozes que emergem e atravessam o discurso religioso de matriz africana nas obras *Jubiabá*, *Mar morto* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, em específico nos terreiros de Candomblé e locais de moradia dos personagens descritos nas citadas obras. Para tanto, adotamos os procedimentos de análise do discurso na perspectiva foucaultiana, caracterizando uma metodologia qualitativa, baseada em uma proposta de Rosa Maria Bueno Fisher. Por meio de nossas análises, pudemos constatar que os silenciamentos e as subjetividades produzidas nas comunidades descritas são marcas da historicidade que fluem e sublinham resistências e lutas que preservam valores e demarcam afirmações étnicas, culturais, manifestações de fé e de pertencimentos dos sujeitos-personagens das obras amadianas, partindo de quatro perspectivas distintas: processos educativos, político social, perfis femininos e religiosidade.

Palavras-chave: Processos educativos e identitários. Discurso religioso de matriz africana. Discursividade literária de Jorge Amado.

Abstract

PROCESSES OF SUBJECTIVATION IN AFRICAN-BASED RELIGIOUS DISCOURSE IN TEXTS BY JORGE AMADO

This work starts from the foundation that there are educational processes in religious discourse. In this way, we consider that teaching and learning are made possible by rituals, actions, symbolization and meanings of identity, cultural and historical-social processes that permeate literary discursivity. Also, that religious discursive formations are organized and are present in literary discursivity, constituting meanings in the movements in and of history, in the composition of the subjects of the discourse and their identities. Therefore, the purpose of this study is to analyze, through subjectivation and objectification practices, the subjectivities that involve the voices that emerge in the religious discourse of African origin in the works *Jubiabá*, *Mar morto* and *Tenda dos Milagres*, by Jorge Amado, specifically in the terreiros de Candomblé and places of residence of the characters described in the mentioned works. To do so, we adopted discourse analysis procedures from the Foucaultian perspective, featuring a qualitative methodology, based on a proposal by Rosa Maria Bueno Fisher, through our analyses, we were able to verify that the silencing and subjectivities produced in the communities described are marks of historicity that flow and underline resistances and struggles that preserve values and demarcate ethnic, cultural statements, manifestations of faith and belonging of the subjects characters of the Amado's literary works, starting from four different perspectives: educational processes, socialpolitical, female profiles and religiosity.

Keywords: Educational and identity processes. Religious discursivity of African origin. Literary discourse of Jorge Amado.

Lista de Quadros

Quadro 1 - Cronologia das obras de Jorge Amado	90
---	----

Sumário

Resumo	8
Abstract.....	9
Lista de Quadros	10
Introdução	12
CAPÍTULO I.....	31
Interfaces teóricas para estudo da discursividade religiosa: caminhos e desenho metodológico	31
1.3 Percurso metodológico.....	31
1.2 Discursividade literária: um aparte	36
1.3 Nos meandros conceituais da análise discursiva	43
CAPÍTULO II.....	64
Entrelaçando culturas e saberes	64
2.1. Identidade e cultura negra nas dinâmicas advindas do Carnaval: vivências múltiplas	69
2.2. Escola, Africanidades e Vila Esperança: uma referência	75
2.3 Candomblé: contribuições do legado africano.....	78
2.4 Esse tal Jorge muito Amado!	87
2.5 Espaços constitutivos da discursividade religiosa em Jorge Amado	95
CAPÍTULO III	101
Subjetividades que emergem no discurso literário de Jorge Amado.....	101
3.1 Caminhos de escolarização no Candomblé e lugares de moradia das personagens amadianas – constituição de subjetividades.....	103
3.2 Construções de Subjetividades Femininas em Jorge Amado	111
3.3 Aspectos de subjetividades político-social	117
3.4 Religiosidade construindo subjetividades no discurso amadiano	121
Considerações Finais	128
REFERÊNCIAS	132

Introdução

Uma vida permeada de histórias

Nunca, porém, vendia os livros, que ia empilhando num canto do trapiche, sob tijolos, para que os ratos não os roessem. Lia-os todos numa ânsia que era quase febre. Gostava de saber coisas e era ele quem muitas noites, contava aos outros histórias de aventureiros, de borne do mar, de personagens heróicos e lendários, histórias que faziam aqueles olhos vivos se espicharem para o mar ou para as misteriosas ladeiras da cidade, numa ânsia de aventuras e de heroísmo.

Jorge Amado, Capitães da areia.

*Nossa vida é como uma viagem de trem, cheia de embarques e desembarques, de pequenos acidentes pelo caminho, de surpresas agradáveis com alguns embarques e de tristezas com os desembarques...*¹ Talvez essa seja a melhor metáfora que define minha vida pessoal e profissional, os vagões e estações cheios de encontros com literatos e literatura, alguns professores marcantes, os percursos profissionais que parecem uma reta com olhar perdido no horizonte e outras vezes com descidas freadas e subidas íngremes. Em algumas travessias, um acontecimento celebrado, momentos de introspecção e reflexões, outros de contemplação, como pontes por sobre um desfiladeiro e um rio correndo entre as pedras muito embaixo e distante, em outros trechos dessa viagem a mão quase toca a vegetação ou as paredes de um túnel.

O passado revisitado nesses vagões e estações me constitui e me fortalece. E algumas vezes no trajeto rascunho o esboço de um próximo capítulo na próxima estação. Por isso, peço-lhes licença para visitar algumas dessas estações de minha viagem, principalmente nessas em que a literatura foi central de diversas formas – por deleite ou como uma caixa de ferramentas². Nos caminhos e descaminhos foram/são tantas leituras, vivências, escolas, salas de aula, ensino fundamental, ensino médio, ensino superior e, a cada passo, ela se fazia

¹ Autoria desconhecida.

² Tomei de empréstimo (licença poética) a metáfora “caixa de ferramentas” de Michel Foucault, de uma entrevista concedida a Roger Pol-Droit, em 1975, em que o filósofo diz que “...um livro é feito para servir a usos não definidos por aquele que o escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevistos, mais eu ficarei contente. Todos os meus livros seja História da loucura seja outros podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultam, pois bem, tanto melhor!” (FOUCAULT, 2006, p.52). Assim também é percepção da literatura em minha vida, pois os textos são elaborados e sempre estão implícitos sentidos outros, como em Foucault, quem os lê busca fazer alguma coisa, avançar o conhecimento e, até mesmo, corrigir pontos de vista.

presente e era um presente. Para fazer esse movimento, retomarei minha infância e adolescência em um exercício de memória, da memória e com a memória, com a convicção de que as histórias vão formando um dossiê permeado de arquivos pessoais e confidenciais (não como prática pastoral – Foucault, 2007).

Buscar memórias e nas memórias, ou ainda, rememorar baseia-se no preceito de que ela pode ser tomada por material a fim de traçar e retrair os fatos e de se compreender a base de pensamentos, principalmente, para balizar as ações e o entendimento de relação entre mim e meu objeto de pesquisa e escrita. Ellis (2004) nos descreve que quando a memória é capturada, com a pretensão de fortalecer os dados, torna-se forma e possibilita análises das experiências tidas, as quais se tornam aqui os argumentos de legitimação e de meu envolvimento com a leitura, com a literatura.

Assim, nesta modalidade de escrita, a memorização se transforma em interação com tudo o que nos cerca e com o universo pessoal, que é muito subjetivo. Para Ellis (2004, p. 12) é até método passível de “[...] ser usado na investigação e na escrita, já que tem como proposta, descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal, a fim de compreender a experiência cultural”. A memória de nosso passado e de nossas experiências, mesmo que opacas ou nebulosas, armazenam nossa identidade e histórias de vida, sem as quais seria impossível desenvolver planos futuros.

Dessa forma, esta busca por achar em minhas memórias, minha relação com as obras da literatura e como elas permeiam minha história, trazendo junto diferentes narrativas de vida, marcadas por sensações e elementos, que se mostram em minhas recordações e trazem aspectos que auxiliam na identificação de quem eu sou diante de tantas leituras e como elas me atravessam com seus discursos e me moldam, até na maneira de olhar e compreender a vida. Trata-se de algo que possibilita

[...] o desenvolvimento tanto da consciência sobre as experiências vivenciadas, quanto o autoconhecimento situando o narrador como sujeito de sua própria história [...]. Com essa compreensão, percebemos que a narrativa possibilita a reconstituição de processos históricos e socioculturais vivenciados nos diferentes contextos [...] (BRITO, 2010, p. 55).

Considerando que o tempo e as histórias podem ser entendidos como “[...] um conjunto de acontecimentos que ocorreram um dia, mas continuam a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (FERNANDES, 2012, p. 21), procuro contextualizar quem sou eu e a presença da literatura como forma de

naturalizar um fato ou comportamento. Afinal, no alto de mais de meio século de vida e de histórias, tenho algumas narrativas a fazer. Logo, a memória é fruto do discurso historicamente construído e retroalimentado ao longo dos tempos e que pode me atravessar e me moldar no tempo por meio das obras lidas.

Respaldados em Fischer (2001), arrazoamos que as práticas discursivas funcionam como elo entre discurso, enunciados e enunciações dos sujeitos. Nesse sentido, encontramos em Foucault (2011) a compreensão do discurso como prática social e, no meu caso, por estar nas obras lidas ao longo da vida. Para autor, trata-se de um modo de ação no mundo, forma de representação e que mantém relações dialéticas com a estrutura social. É assim referenciada que narro um pouco de minhas memórias, mesmo as que estão um tanto longe, ainda na infância.

Na primeira estação revisitada, encontro as recordações de uma infância feliz, quando durante as férias na fazenda de meus tios, sentados em torno da fogueira, um primo dedilhava um violão e outros contavam histórias que assustavam o imaginário infantil. Na hora de dormir, a iluminação de lamparinas instigava ainda mais as fantasias infantis cujos olhos viam desenhos e monstros nas sombras da luz bruxuleante. Em outros momentos, brincadeiras que inventávamos e nos fantasiávamos como personagens ocupavam parte do tempo. Esse talvez tenha sido o princípio de uma vida permeada de histórias. Assim, na cadência desta viagem, os sonhos começaram e se desenhar, tentando realizar o que era possível dentro do solicitado, pois, diante de acontecimentos inesperados, os objetivos têm de ser retraçados.

Chega a adolescência e encontro-me parada na próxima estação desta viagem. Uma fase permeada de expectativas, realizações, frustrações, indecisões, mudanças, conflitos, mas nem por isso me afastei de sonhos e da busca por satisfação. Essa época foi vivida talvez de forma diversa de outros indivíduos da mesma idade, pois encontrava-me quase sempre mergulhada em livros enquanto os amigos estavam nas brincadeiras e festas próprias da fase. Aos treze anos, na escola estadual que estudava, a professora de português nos apresentou autores consagrados como Machado de Assis, José de Alencar, Joaquim Manoel de Macedo e Bernardo Guimarães, começando um caminho sem volta e na presença de textos que ainda não compreendia na íntegra, mas me sentia envolvida pelas palavras e forma de contação de histórias.

Começamos a passos trôpegos nas leituras de *Helena*, *Iracema*, *A Moreninha* e *A escrava Isaura*. Uma descoberta das linhas que conduziam a imaginação de um tempo que

não era o meu, mas que, como um filme, em minha cabeça se desenrolava. Coincidência ou não, as histórias traziam perfis femininos e a posição sociocultural ocupada por essas mulheres-personagens principais, reflexões dos costumes e condição humana de suas épocas. O contexto do romance *Helena*, de Machado Assis, pertencente à primeira fase de suas escritas, difere em alguns aspectos dos próximos livros que publicará, mas aos olhos adolescentes veio recheado de fantasias que preencheram a imaginação. *Iracema*, de José de Alencar, narra a história do colonizador e de indígenas, das disputas por amor e as primeiras marcas de uma nova identidade cultural e de origem de uma nacionalidade brasileira. Considerado o primeiro romance brasileiro, *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo, com linguagem simples, discorre sobre temas políticos, sociais e sobre liberdade, sob um pano de organdi da idealização do amor, próprios do início do romantismo.

Dessas obras, enquanto escrevo esta introdução, a recordação de *A Escrava Isaura*, obra de caráter abolicionista, torna-se marcante pelo que suscita em mim. A história de Bernardo Guimarães, publicada em sua primeira edição em 1875, chegou ao meu conhecimento primeiramente pela telenovela brasileira produzida pela Rede Globo de Televisão e exibida entre 1976 e 1977, uma adaptação de Gilberto Braga, cuja trama televisiva adaptada suscitou no país todo um debate. Diga-se que foi vendida para mais de 80 países, sendo que na Alemanha foi reprisada cinco vezes. Dado que eu era ainda criança, os temas não foram devidamente refletidos.

O meu segundo contato foi por meio da leitura, já em fase da adolescência e com uma condução de reflexão pela professora. A obra conta a história de uma escrava branca desde o nascimento, mas filha de uma mulher de origem negra da senzala de seu senhor, sem conhecimento de quem é seu pai. Sabe apenas que a mãe foi uma linda mulata³, mucama da

³ Apesar das conotações negativas, nesta tese de doutoramento, o termo “mulata” será utilizado, literalmente, por estar presente nos textos dos citados autores, nos apropriando da referência feita tanto por escritores e quanto literatos dos quais nos servimos para ilustrar as discussões empreendidas. No entanto, faremos uma elucidação da palavra a partir do que nos trazem os estudiosos Ribeiro (1995), Miskolci (2012), Schwarcz (2005), Piza (2000) e Munanga (1999). A palavra “mulata” tem origem no termo espanhol “mulato”, que era utilizado durante o período colonial para descrever pessoas de ascendência africana e europeia. Essa palavra por sua vez deriva de “mula”, que se refere a um híbrido entre o cavalo e o jumento. No contexto da América Latina, especialmente em países com histórico colonial, como Brasil e México, o termo passou a ser utilizado para descrever as pessoas de ascendência mista entre europeus e africanos. No Brasil, em específico, o termo também ganhou uma conotação da miscigenação racial e da formação da identidade nacional, principalmente devido à presença maciça de escravos africanos, porém a geração de mulatos e mulatas não era bem assimilada pelos índios, europeus, africanos e seus mestiços. Outro aspecto se refere ao fato de que, além de ajudar a propagar a língua portuguesa, esses mulatos somados aos mamelucos formaram logo a maioria da população, que passaria, mesmo contra sua vontade, a ser vista e tida como a gente brasileira (RIBEIRO, 1995). Nesse sentido, a referência à cor da pele é um determinante social que não possui conotação de origem étnico-racial,

fazenda onde residia. Isaura sempre foi amparada por Ester, sua senhora e esposa do comendador, que a educou como moça da corte, mas nunca lhe deu a carta de alforria. Com a morte de sua protetora, o filho, Leôncio, se torna o administrador dos bens da família e que, apaixonado por Isaura e furioso por não ser correspondido, ele se apodera da carta de alforria, deixada pela mãe, e aplica castigos cruéis à moça. Isaura também sofre com as intrigas de Rosa, uma escrava má e invejosa, com os ciúmes de Malvina, esposa de Leôncio, com o cortejo de Henrique, irmão de Malvina, e do jardineiro Belchior.

Os detalhes trazidos para este espaço de introdução e, quando penso nos desejos de liberdade daquela escrava, por que lhe é negado mesmo quando seu pai, Miguel, levando o dinheiro para lhe comprar a alforria, ou ainda, após sua fuga com seu pai para Recife, se apaixona por Álvaro, um jovem rico e abolicionista, e novamente é conduzida à fazenda onde foi mantida escrava, me vem à mente tudo isso que esta escrita de tese tem me despertado. O livro de Guimarães é anterior à abolição da escravatura que ocorreu apenas em 1888, mas já trouxe em seu bojo os questionamentos sobre sua permanência, apesar de a obra destoar dos perfis africanos e trazer uma escrava branca e educada nos moldes europeus.

No contexto de formação e construção de valores que iriam me direcionar profissionalmente, no futuro, jamais pude imaginar que aquela cultura africana, de luta por liberdade, usada como pano de fundo nas obras literárias, iria me inspirar nesse momento para uma escrita de tese. Sim, aquele negro-homem que não foi reconhecido nem lhe dado o lugar de fala nos livros de literatura, hoje se expressa por meio das ressignificações

no contexto das relações intersubjetivas, pois a cor varia segundo as combinações de elementos da aparência física (cor e tipo de cabelo, cor dos olhos, cor da pele, traços corporais e faciais). Segundo Piza (2000, p. 98), “É interessante constatar que as comparações de aparência não ocorrem apenas nas relações entre pessoas negras. Entre brancos, os termos moreno e claro são igualmente utilizados para designar pessoas brancas com olhos e cabelos castanhos e outras com olhos e/ou cabelos claros. No entanto, esse procedimento é mais restrito às identificações privadas. Para negros, o uso dos termos moreno(a), moreninho(a), escurinho(a) é aplicado publicamente para diferenciar pessoas negras de pessoas brancas com mesmo nome ou mesmo cargo.” Contudo, o ideal de nacionalidade que passou a se delinear foi guiado “pelo desejo das elites pela ‘branquitude’ imaginada não apenas em termos cromáticos, mas sobretudo morais e de poder.” (MISCOLCI, 2012, p. 120-121) Tal ordem racializadora estava assentada em uma moralidade rígida, vista como presente em apenas alguns eleitos, homens brancos das elites intelectuais e políticas vigentes no país. Schwarcz (2005) aponta que a mestiçagem foi enxergada de forma ambígua, pois, mesmo temida, nela se encontrava a saída controlada e compatível com a representação ordeira dessa elite científica, cuja preocupação se desculpava pela insegurança dos diagnósticos dessa população em relação às enfermidades e diferentes moléstias. Fica evidente que a questão racial foi e é operante para determinadas análises da sociedade, mas também impediu ou relativizou a realização de outros debates. O que, segundo Munanga (1999, p. 113), “leva a crer que o projeto de branqueamento, sustentado e experimentado pela elite ideológica e estrategista, como solução às mazelas raciais não surtiu totalmente seus efeitos.”, ao menos no que tange ao Brasil enquanto nação. Este projeto de branqueamento, ao mesmo tempo que gerou uma leitura sobre o fortalecimento da importância das raças na formação da nação, levou a um esvaziamento do debate sobre a cidadania e participação social deste grupo de sujeitos.

religiosas, nos lugares memória, nas palavras de um escritor que nos ajuda a compreender o silêncio de um povo. Nas obras, Jorge Amado fala de tempos abrumados de um país que viveu o período colonial, veio na sequência o pós-libertação dos escravos e, ainda, vivenciou sob o regime militar. Esta nação que perdia muito de si para uma regulação buscava por controle e mesmo distanciamento de qualquer perspectiva mais crítica de sociedade. O autor reivindica direitos e cidadania de um povo proletariado, vinculando, ao longo do texto, às boas causas, com olhar de lutas, resistências e esperanças no futuro. Para Conceição (2006), nos contextos literários e na vida real, as populações negras, embora libertas, eram obrigadas a privilegiar costumes, valores, linguagens e todo um modelo de organização social diferente de sua referência natal, ou seja, tudo o que eles eram, tinham e possuíam não significava nada perante aquele modelo social, portanto eram destituídos de qualquer valor humano.

Desembarcando em outra estação, direciono-me ao curso de Magistério, em que o professor de literatura e redação desvendava aspectos literários e narrava encantadoramente as histórias dos livros, além de muito incentivar para que a turma escrevesse mais. Nesse tempo, em que já havia desbravado a biblioteca de minha casa, a da escola começou a ser um lugar mágico e cheio de mistérios a serem descobertos. Dentre os autores lidos, de fundamental relevo, um livro com temas da sociologia, *O Estradeiro – para onde vai o homem*, de Juvenal Arduini⁴, fez amadurecer a mente jovem para preocupações com a condição humana, em que sentimentos binários – ser bom/prática do mal, solidário/antissocial, lúcido/nebuloso – mas que, justamente por ser assim, paradoxal e cheio de perspectivas, o ser humano é, particularmente, mutável. Outra obra que marcou essa jornada em leituras foi *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez⁵, a qual narra a história de uma família e os percalços vividos até estar esquecida a matriz genealógica, dentre os temas abordados, o autor trata de revoluções, incesto, corrupção e loucura.

Nesse processo de viagem no tempo, o caminho seguinte de minhas memórias me leva à outra estação – a de formação em grau superior, em curso de Letras, que, devido à pouca oferta de cursos superiores à época em minha cidade, foi o curso que mais se aproximava das minhas aptidões de leitura e produção de textos. É interessante considerar a

⁴ Monsenhor Juvenal Arduini nasceu em Conquista-MG, tendo entrado para o seminário aos 13 anos. Foi membro fundador da Academia de Letras do Triângulo Mineiro (ALTM), cofundador de universidades de Uberaba-MG, tendo lecionado filosofia e sociologia em vários cursos universitários. Destaca-se que, além de mestre, era amigo dos estudantes, lutava sempre pela inclusão social e pela solidariedade.

⁵ Gabriel José García Márquez foi um escritor, jornalista, editor, ativista e político colombiano. Considerado um dos autores mais importantes do século XX, foi um dos escritores mais admirados e traduzidos no mundo, recebeu o Prêmio Nobel de Literatura, em 1982, pelo conjunto da obra.

forma como as leituras que eram de prazer e identificação me conduziram ao processo de formação inicial, qualificação, habilidade e, inclusive, inserção no mercado de trabalho, posteriormente. Esse tempo também foi simultâneo à entrada na sala de aula de ensino fundamental em uma escola particular de ensino, na minha cidade natal. Um grande desafio conciliar as leituras obrigatórias de literatura portuguesa, brasileira e inglesa ao preparo de material de estudo para meus alunos.

Todavia, nessa época, as editoras deixavam/doavam muitos livros para os professores verem a pertinência de adotá-los em suas salas de aula e minha biblioteca veio a crescer em uma dimensão por mim ainda não sonhada. As aulas de literatura para crianças e jovens foram sendo o palco em que o intuito era fazê-los ultrapassar as lentes da realidade, adentrar as leituras e imaginarem-se personagens do que liam, vivenciar as fantasias e ficções, assim como ocorreu comigo. Muitos autores foram sendo apresentados a essa juventude, inclusive pessoalmente: Ziraldo, Odete de Barros Mott, Ricardo Azevedo, Pedro Bandeira, Rita de Blasis, Silvia Orthof, Eunice Piller, Tiago de Melo Andrade, entre tantos e todos. Conseguíamos em parceria com as editoras, palestras e entrevistas com vários desses autores. Acredito que foi de muita riqueza na formação desses jovens.

Contudo, muitas indagações surgiram durante o curso universitário sobre os vários sentidos que emergem em uma determinada enunciação literária e, ainda, as várias significações que podem brotar a cada leitura. As leituras e inquirições, conduzidas por duas grandes professoras Maria Auxiliadora Lopes (Dora) e Vânia Maria Resende, foram de muita inspiração em minha carreira docente. No entanto, mergulhada num frenesi de trabalho, entre encantos e desencantos, vivenciando a prática e o saber em diferentes dimensões, fui adiando meu aperfeiçoamento nos estudos. *Essa viagem no trem chamado vida é assim – cheia de atropelos, sonhos, fantasias, esperas, embarques e desembarques.*

Embarcando para a próxima estação, com alguma dificuldade, de repente me deparo com uma grande oportunidade e comecei a cursar algumas disciplinas de uma pós-graduação em Literatura Comparada, na universidade federal da cidade vizinha, mas no percurso fiquei grávida e outra pausa foi necessária nessa busca de me dedicar a aprofundar em meus estudos. No período e disciplinas cursadas, fui apresentada a teóricos e outros autores desconhecidos por mim, como Proust, Baudelaire, Octavio Paz; novos reencontros com Drummond, Bandeira, Clarice Lispector, Cecília Meireles, Mário de Andrade, Lima Barreto, Fernando Pessoa, que despertaram outras possibilidades de se olhar um texto, histórica, teórica e metodologicamente; tradição cultural e saberes – passagem de motivos literários,

embalados em poesias, espaços sem fronteiras de leitura e imaginação nos trilhos desta viagem.

Prosseguindo nessa jornada, embarco e me encaminho para a próxima estação. Nova oportunidade para avançar em minha formação profissional veio com o curso de Especialização em Análise de Discurso. Nessa época, autores com Maingueneau, Barthes, Foucault, Authier-Revuz, Couracine, Lacan, Gregolin, Pêcheux, Orlandi, dentre outros, foram me sendo apresentados. E, na escrita do trabalho final, ousei na análise de discurso entrecruzando literatura e linguística, já adentrando o mundo de Jorge Amado e os sentidos de religiosidade presentes em sua discursividade literária. Nesse contexto, jamais imaginei que estaria anos depois, diante da escrita de uma tese, tendo obras desse autor como sustentação, referência e análise. Sim, essa mesma análise do discurso literário e religioso retorna à minha vida e ao processo de formação, sob olhares e perspectivas novos.

Uma longa pausa foi vivenciada em uma estação, com dedicação ao trabalho e à maternidade⁶, vivida como forma de maternar, sendo a única provedora da prole; logo, fiz uma reinvenção de mim mesma e desempenhei novos e múltiplos papéis. Vivenciando o que Badinter (1985) explicitou em seus escritos, a opção de ser mãe, veio após a estruturação financeiramente, mas colidiu com a desestruturação e, posterior, reestruturação financeira e pessoal. Talvez pelos atravessamentos da educação familiar que vivenciei e pela inserção profissional na esfera da educação, senti-me, apesar da autocobrança, muito realizada nessa maternidade. Foram vivenciados, simultaneamente, processos de objetivação e subjetivação, desencadeando subjetividades.

Retornando à temática literatura, talvez pela formação literária a que fui exposta, consegui criar todo um mundo para meus filhos em que imaginar é possível e necessário, em que a contação de histórias é muito necessária e traz felicidade. Lembro-me de algumas

⁶ Com base nas discussões empreendidas por Badinter (1985), tem-se que as concepções a respeito da maternidade são produzidas e marcadas por discursos sociais e científicos de cada época. Em outras palavras, a maternidade é um produto das condições e circunstâncias de um dado momento histórico. Damaceno, Marciano e Menezes (2021) apontam que o conceito de maternidade sofreu alterações, passando de um modelo tradicional a um moderno, o qual se baseia em escolhas e proles reduzidas e, ainda, esclarecem que tal mudança se deu em função do ingresso da mulher no mercado de trabalho e a consequente inserção social feminina, do avanço dos métodos contraceptivos e conceptivos, do advento do divórcio e a possibilidade de estabelecer novas relações amorosas. Nesse contexto, aconteceu uma reinvenção do feminino e a mulher passou a assumir novos papéis e novos desafios, tendo que conciliar a vida profissional com suas antigas atribuições, implicando uma dupla jornada de trabalho, já que as responsabilidades parentais recaem prioritariamente sobre elas. Para Badinter (1985), uma vez que existe escolha em se ter ou não filho, não é mais possível se falar em desejo universal das mulheres pela maternidade. Segundo a autora, as mulheres querem garantir primeiro a sua independência, por meio dos estudos e do trabalho para só depois dar lugar a um filho. Portanto, a maternidade deixou de ser um destino para se tornar uma escolha, um projeto de vida apoiado na liberdade que a ciência moderna ofereceu a mulher.

situações... desde alimentar gnomos no pequeno jardim (e os filhos pequenos conseguiam até ver os chapéus dos gnomos!!!), deixar grama para as renas do papai Noel, seguir as pegadas do coelho... e a hora da leitura nas tardes de domingo, mesmo quando os filhos ainda não liam as palavras e contavam as histórias por meio das ilustrações. Rubem Alves foi um grande companheiro dessas tardes de leitura. A imaginação incentivada e trazida pelas histórias lidas também constrói situações de extrema aprendizagem e amadurecimento. Que tempo feliz esse das crianças sentadas em meu redor ou no colo! Pura nostalgia!

Voltando do devaneio, vários caminhos profissionais e pessoais me afastaram das aulas de literatura, sendo estas vividas só por gosto e prazer. Nem por isso abandonava o querer despertar nos alunos os leitores que podiam ser. No ensino fundamental, os caminhos são mais suaves porque as crianças gostam de descobrir e fantasiar e autores e livros fluem suavemente para as aulas em meio a conversas ou em uma história para ilustrar uma situação, outras como temas da própria aula. São momentos recheados de descobertas e oportunizam aprendizados. Nos cursos superiores, comecei a introduzir a leitura de livros que dialogavam com a formação de cada curso e outros que amadureciam seus argumentos para a escrita. Debates produtivos surgiram aí.

No entanto, nessa estação época de trabalhar, trabalhar e maternar, também me levou a encontros inusitados de enriquecimento pessoal e profissional. Fui convidada para ser editora e coordenadora de uma revista⁷ que seria metade dedicada à produção acadêmico-científica e, na outra, a textos literários dos autores da Academia de Letras do Triângulo Mineiro (ALTM). Destaco que foi um momento de aprendizado riquíssimo, pois estava em contato com textos diversos e autores tanto com linguagem científica quanto literária pertencentes à região. Fiquei responsável por nove edições e, a cada lançamento, além da diversidade de textos, tinha a presencialidade em momento lítero-musical e com os imortais

⁷ A revista surgiu a partir de um projeto apresentado à Associação Comercial e Industrial de Uberaba (ACIU) e foi possível realizar a divulgação de artigos voltados à divulgação de conhecimentos de professores e alunos da Faculdade de Ciências Econômicas do Triângulo Mineiro (FCETM) e de outras instituições de ensino da região, e fazer com que os textos da Academia de Letras do Triângulo Mineiro (ALTM) fossem compartilhados com um número maior de leitores. A proposta foi bem interessante, pois de um lado tínhamos a *Saberes Acadêmicos* e era preciso virá-la para ler os textos da *Convergência*.

da ALTM⁸, em especial, a presidente à época, a escritora Teresinha Hueb de Menezes⁹, com quem muito aprendi.

Muitas pessoas tomam esse trem a passeio, outras fazem viagens de experimentação. Nova estação. Nem sempre realizamos os estudos que desejaríamos, mas com a dedicação e senso de descobertas, o mestrado chegou como nova oportunidade de voltar a estudar; não era uma área de domínio, mas era o que podia ser feito naquele momento. E tudo gera aprendizado, disso não duvido. Não posso deixar de contar sobre um amigo, ainda dos tempos de faculdade, que se sentou ao meu lado durante esse trecho da viagem, um encontro que se fortificou por meio de estudos, conversas e ombro amigo, e hoje é um grande amor-amigo-conselheiro. Acompanhei sua escrita de doutorado enquanto estava entrando no curso de mestrado, nossas conversas foram o *start* para descobrir as leituras de Foucault e me aventurar nesse novo caminho.

Ressalto que a *Estação Amigos* é de grande importância na vida de qualquer pessoa, e na minha de valia imensurável. Busco uma comparação com uma história que certa vez li: uma senhora jogava sementes pela janela durante uma viagem de ônibus. Um dos passageiros, intrigado, pergunta-lhe por que faz aquilo e ela lhe responde que para, na próxima estação, ver o colorido das flores. Passado algum tempo, o homem vendo flores pela janela do ônibus, buscou pela senhora. Não a encontrando, perguntou ao cobrador por ela. A resposta o deixou triste: a senhora havia falecido. A partir do dia seguinte, o homem entrou no ônibus para a viagem de volta para casa com um saquinho na mão e atirando sementes pelo caminho. Assim são os amigos e as amigas – sementes que lançamos de nossas janelas e que trazem o colorido a nossa vida. E são tantos os que tenho, que me auxiliaram de diversas formas pelos caminhos e descaminhos, nas mais diversas situações, seja

⁸ Em 1962, três homens de diferentes setores da sociedade uberabense fundaram a Academia de Letras do Triângulo Mineiro (ALTM): José Mendonça, ex-presidente do Sindicato Rural do Triângulo Mineiro, hoje Associação de Criadores de Zebu (ABCZ); Edson Prata, jurista, professor de direito; Monsenhor Juvenal Arduini, homem dedicado ao estudo da filosofia, sociologia e à religião católica. A ALTM possui 40 membros efetivos, além dos sócios correspondentes, seguindo o padrão da Academia Brasileira de Letras. Cada cadeira tem o seu Patrono (um intelectual ilustre das letras brasileiras, de preferência vinculado ao estado de Minas Gerais e, em especial, à região triangulina), o qual foi indicado pelo respectivo sócio-fundador ou pelo primeiro acadêmico que dela tomou posse. Seus membros são chamados de “Imortais” por serem efetivos e perpétuos, pois quando eleitos recebem uma medalha com os dizeres “À Imortalidade”.

⁹ “Dona” Terezinha Hueb de Menezes, professora, uma das sócias-fundadoras do Colégio Nossa Senhora das Graças, eleita para a Academia de Letras do Triângulo Mineiro (ALTM), em 1991, ocupou a Cadeira 27, posição antecedida por Edson Gonçalves Prata, cujo Patrono foi Machado de Assis. Foi eleita a primeira mulher na presidência da ALTM em 2009. Segundo Guido Bilharinho, atual presidente, foi dona Teresinha quem introduziu em Uberaba e no Brasil Central a poesia construtivista, aquela que usa razão e sensibilidade. Dentre vários livros publicados, destacam-se: *O Homem e Seu Legado*; *Tempesfera*, *Seguir adiante* e *Quantas saudades do Colégio vou levar*.

relacionado ao trabalho, seja às situações pessoais. A eles faltam-me palavras de agradecimento pelo companheirismo, no sentido etimológico da palavra *companheiro*, de “aquele que divide o pão”.

E nos trilhos deste trem da vida, novos desafios são postos. Avançando para outra parada, encontrei-me em um novo cargo, fora da sala de aula, mas imersa em muitas leituras tanto acadêmicas quanto técnicas, pude novamente me dedicar a estudar e surgiu a oportunidade do doutorado. Veio a pesquisa e a leitura de textos que jamais escolheria ler por opção, mas com a percepção de que o pesquisador precisa criar estratégias de leituras e de estudos para aproveitar na íntegra os referenciais teóricos que estão disponíveis e que foram/são necessários para o amadurecer acadêmico. Retomar a literatura, em especial as obras de Jorge Amado, para estudo no campo da Educação para cursar um doutorado foi uma luz se acendendo por dentro e trazendo calor que se irradia por todo do corpo e mente.

No entanto, o início do doutorado foi marcado pela pandemia da covid-19 e novas configurações se delineararam em nossas vidas. O distanciamento social, que nos afastou até de nossas famílias, disponibilizou aulas que aconteceram totalmente *on-line* por dois (longos) anos e víamos os colegas só pela telinha. Uma máxima invadiu minha mente durante todo esse período: *o saber é solitário*, dizia um queridíssimo professor dos tempos de faculdade que veio a óbito no período de pandemia, mas por câncer no pâncreas. Após esse período pandêmico, consegui, no trabalho, o afastamento para me dedicar aos estudos do doutorado e, simultaneamente, veio a notícia de que estava com câncer na tireoide e passaria pela cirurgia e pelo tratamento. Desafio vencido em seis meses com todo apoio familiar e de amigos. Voltamos com energia para as leituras e escritas.

Nisso, me vi diante do apresentar o surgimento do tema desta pesquisa por meio do projeto de qualificação, questão que não se mostra fácil para o pesquisador, pois nem sempre satisfaz a quem escreve, e talvez não seja suficiente para o entendimento do leitor. Há uma vontade quase sufocante de o escritor contar minuciosamente suas reflexões, as razões de tal escrita e pesquisa, as angústias dos questionamentos, por vezes sem respostas encontradas, as quase desistências e os motivos para continuar desenvolvendo seu roteiro de pesquisa. Muitos caminhos encontrados e apontados em outros trabalhos se mostraram como final de linha – vou apenas escrever “mais do mesmo”. Então, novos encontros com outros pensadores acabaram por me mostrar curvas ainda não percebidas e estradinhas a serem percorridas. Não é uma jornada fácil nos meandros da academia buscar o saber e o conhecer, mas nem por isso deixa de ser prazerosa.

Também não há como ir correndo, por uma via simplificadora, nem supor que a longa estrada só exigirá o esforço intelectual de entendimento. A progressão se dá por incontáveis passos, vários saltos da razão reflexiva de nossa inteligência e outros tantos sem razão alguma. O caminho exige mais de nós. Enveredamos numa mata com trilhas às vezes cheias de flores e outras permeadas de espinhos, às vezes planas e outras íngremes, o trem adquire uma cadência, às vezes mais rápida e outras quase parando, por sobre os trilhos. Além de que os desafios nos levam a descobertas de nós mesmos e de outros que nos constituem sujeitos, às vezes sujeitados e objetificados, em que emerge outro sujeito do discurso – a *outricidade*¹⁰ própria de quem perfaz os caminhos da academia.

Nossas vidas e nossas histórias reveladas nessas linhas são importantes, porém, aqui neste trabalho, a busca é pela história de outros, envolvendo suas personagens em cenários marítimos, morros onde a religiosidade está presente, a cultura de um país e de um povo revelada nas obras do baiano Jorge Amado. Para tanto, agora, desembarcaremos na estação do Sistema de Trens do Subúrbio de Salvador, no terminal Calçada¹¹, desço para embarcar em veleiros, atracar em portos e subir e descer morros na Bahia encantada e dos santos de Jorge Amado.

Esse homem-escritor baiano encantador em suas obras revela linhas e entrelinhas da história de um universo negro que para cá foi trazido, vindo do continente africano, destituído de muito de si, mas que mesmo assim não foi possível tirar dele sua forma de ser, viver e cultivar seus deuses e os aspectos constitutivos dessa religiosidade que constrói modos de ser, de viver e de aprender desse sujeito, contextualizada quase que na íntegra, na Bahia. Justifico que não tenho a pretensão do todo, porque as experiências de vidas negras são muito mais complexas e não serão amplamente discutidas neste texto. No entanto, os debates sobre

¹⁰ A apropriação do termo “**outricidade**” veio a partir das aulas do professor João Bôsko, lá pelos idos de 2006, em que o sentido diz da constituição de sujeitos que pensam, agem e existem, no crivo de suas vozes próprias, significando-se, construindo identidades presente-passado-futuras, refletindo um outro eu e uma projeção de um eu, de modo a ressignificar suas interpelações. Por outro lado, sabemos que a palavra “**outridade**”, cunhada por Grada Kilomba, possui um sentido muito ímpar na atualidade e coaduna com os escritos produzidos nesta tese de doutorado. Ribeiro (2016) traça uma distinção acerca da visão sobre a mulher sob dois olhares muito singulares nos estudos femininos. Ela diz que para Simone de Beauvoir, a mulher é o outro por não ter reciprocidade do olhar do homem; já para Kilomba, a mulher negra é o outro do outro, uma posição que a coloca em um local de mais difícil reciprocidade, pois, por não ser nem homem nem branca, sofre de uma dupla carência, uma dupla alteridade, caracteriza uma antítese de ambos – branquitude e masculinidade.

¹¹ “Calçada” é o primeiro bairro entre a Cidade Baixa e o subúrbio ferroviário de Salvador - BA, no Brasil. Situado próximo à Feira de São Joaquim e ao terminal marítimo, é neste bairro que se encontra a antiga estação ferroviária da cidade, que liga a região de Água de Meninos ao bairro de Paripe por meio do sistema ferroviário urbano. (SEIXAS, 2015)

as relações raciais precisam também se articular e se posicionar de forma a ocupar o espaço que lhe é devido nesse processo de reformulação de modelos de identidade e sujeitos.

Para além de se buscar a origem da pessoa negra e de suas raízes culturais, faz-se necessário e urgente ampliar as pesquisas investigando as relações de saber e poder na constituição das identidades negras no Brasil, a fim de compreender as manifestações socioideológicas e culturais dos negros na diáspora¹², muitas vezes (ou sempre) tolhidos em suas expressões e subjetividades afro-brasileiras. Ao considerar a religião de matriz africana – o candomblé¹³ – em sua dimensão cultural, dentre as leituras possíveis, há descrições em termos de estrutura ritualística, gestão do sagrado, liturgia, objetos sagrados, organização social, hierarquia religiosa, entre outros. Ainda, é viável se perceber os diálogos dessa religiosidade com algumas esferas, como educação, música, dança, alimentação e literatura que constroem subjetividades simbólicas, políticas e sociais da cultura nacional.

Reafirmo a escolha por estudar Jorge Amado, algumas de suas obras, foi por haver uma identificação pessoal e sensibilização, porque, desde os tempos de ensino fundamental, quando li *Capitães da areia*¹⁴ – a leitura por prazer. Escrito em 1937, o livro *Capitães da Areia* marca uma mudança na escrita da década anterior e o engajamento de Jorge Amado

¹² Por diáspora compreende-se que é um movimento de deslocamento de um povo resultante de preconceito e/ou perseguição política, étnica, religiosa, sinteticamente, devido a questões socioculturais. Stuart Hall em seu livro *Da Diáspora: identidade e mediações culturais* (2003, p. 28) traz o seguinte esclarecimento: “(...) é modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo ‘diáspora’ se derivou), cujo destino no Holocausto – um dos poucos episódios histórico-mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna – é bem conhecido”.

¹³ Etimologicamente, a palavra **Candomblé** apresenta uma junção do termo quimbundo “*ka Nzo Ndombe*” (dança com atabaques ou pequena casa de negros) com *iorubá ilé* ou *ilê* (casa) e tornou-se como hoje é conhecido *candomblé*. Logo, significa “casa de dança com atabaques”. É uma religião africana que cultua os Orixás, os quais são considerados divindades da natureza, por meio de danças, oferendas e sacrifícios, os adeptos conectam-se a eles. (Disponível em: <https://ocandomble.com/2015/01/13/candomble-a-origem-do-nome/>)

¹⁴ Relato semelhante encontra-se em uma entrevista de Aldri Anunciação, baiano, dramaturgo, autor de *Namíbia, Não!* que ganhou o livro *Capitães de Areia*, de Jorge Amado, aos 9 anos. Ao ler o texto, se apaixonou pelos personagens e, na cabeça do pequeno, todos eles eram reais e viviam nos bairros de Salvador. Coincidentemente, Aldri e a família foram morar em Rio Vermelho, nas proximidades da residência de Jorge. O menino bateu na porta do autor para perguntar onde viviam os personagens, pois sua avó morava no Taboão e ele nunca havia visto os meninos do livro lá. Jorge Amado, surpreso, não lhe contou que a obra era ficção, mas entregou-lhe uma carta endereçada à Nilda Spenser, uma atriz da época que trabalhava nos filmes baseados nas obras do baiano, solicitando-lhe que esclarecesse o garoto sobre ficção e realidade, uma vez que só o teatro resolveria isso. Nilda Spenser acabou sendo uma espécie de madrinha de Aldri. A ousadia do garoto não parou aí. Certo dia o garoto convidou Jorge para escreverem um livro juntos e obteve a seguinte resposta: “Não, Aldri. Cada um escreve o seu. Inclusive, eu tenho um título aqui, que a escritora recusou e, se você quiser, ele é seu”. O dramaturgo ainda não escreveu a história com o título, mas diz que pretende. (Entrevista disponível em: <https://www.ibahia.com/preta-bahia/aldri-anunciacao-conta-que-pediu-para-escrever-livro-com-jorge-amado-ele-me-deu-titulo-de-uma-obra-que-pretendo-escrever>)

com questões sociais. A obra retrata a vida de um grupo de menores abandonados, que cresce nas ruas da cidade de Salvador - BA, vivendo em um trapiche, roubando para sobreviver. No entanto, o que mais me seduziu/encantou na leitura é que a personagem principal, líder do bando, o Pedro Bala, roubava livros nas residências e, à noite no trapiche, lia para os outros meninos que viajavam nas histórias. Tristemente, hoje em dia a viagem que os meninos de rua fazem é movida a drogas. Já durante a pós-graduação, foram tempos em que vivenciei as leituras de Jorge Amado e estudei com mais criticidade e compreensão seus textos. Daí surgem os questionamentos: por que estudar sobre as religiões de matriz africana? Você é praticante de alguma dessas religiões? Não. Sou uma brasileira, constituída dessa pluralidade cultural e não há como existir sem ser atravessada por esses discursos diversificados do sagrado, dentre eles este que significa tanto para os povos que vieram da África – o candomblé.

Especificamente, o interesse pelos sentidos da discursividade religiosa de matriz africana surgiu na pós-graduação, como uma catarse a fim de compreender o encantamento que tais religiões causavam em pessoas próximas a mim, buscando os sentidos que as atravessavam, diga-se, movida por muita curiosidade. Hoje, o encantamento pelo discurso religioso atravessado na discursividade literária me cativa e instiga à investigação. Nesse sentido, foram eleitas três obras – *Jubiabá* (1935), *Mar morto* (1936) e *Tenda dos Milagres* (1969), sendo que as duas primeiras pertencem à primeira fase da escrita de Jorge Amado e a terceira, à segunda fase.

Nesse prisma, surgem questões sobre as relações de poder diluídas nas redes ou nos nós que as compõem e entre os sujeitos e os movimentos de dispersão e de ressignificação de grupos em decorrência do preconceito/perseguição religiosa de ordem sociocultural relatadas nos livros. Ao explicitar os sentidos da religião de matriz africana – o candomblé – nas citadas obras amadianas, tem se sinalizado, a partir de Prandi (2008), a existência de diálogos entre a religiosidade e a cultura em termos de comportamento, estilo de vida, espaço educacional e produção simbólica na constitutividade de subjetividades. Acreditamos que a referencialidade polifônica¹⁵ traz as vozes dessa religiosidade, as quais são relevantes para a população brasileira, dada a matriz africana que a gerou. No desdobrar dos fatos nas

¹⁵ Santos (2000) traz esclarecimentos sobre referencialidade polifônica, cuja terminologia é utilizada para categorizar a heterogeneidade subjetiva, a qual é atravessada pelo discurso do outro – uma vez que esse “outro” não escapa ao atravessamento de outros “outros”. Logo, desloca, transforma, produz sentidos ao entrecortarem as vozes constituintes dos dizeres dos sujeitos.

narrativas, observaram-se traços históricos da religião em questão que, por sua vez, demonstraram a determinação que fomenta a discursividade religiosa.

Ademais, é possível perceber a religiosidade como condutora de um processo educativo em terreiros de candomblé e locais de moradia e convivência das personagens na discursividade literária de Jorge Amado, principalmente oportunizados pelos pensamentos, simbolização e significados dos processos identitários, culturais e histórico-sociais que permeiam tal discursividade. A partir do que consideram Oliveira e Gastal (2009), arrazoamos sobre três classificações para a educação: formal, institucionalizada e que ocorre em espaços sistematizados; o modo informal que advém das experiências do dia a dia, tem função adaptadora e os conhecimentos adquiridos são passados para as futuras gerações; e, ainda, a não formal que ocorre no próprio local de interação do indivíduo, pouco assistida pelo ato pedagógico e que desenvolve uma ampla variedade de atividades para atender interesses específicos de determinados grupos.

Nossa percepção é que essas modalidades de ensino não são substitutivas, mas se complementam nas suas ações de tal forma que ensino e aprendizagem perpassam por elas. Assim, de acordo com Conceição (2006), a cultura disseminada nos terreiros de candomblé se transforma em espaço de resistência e de luta social, visto que aprimora a visão crítica das personagens quando inseridas em um âmbito político, como o do sindicato dos trabalhadores no livro *Jubiabá*, incorporando-a ao universo da luta e da consciência de classe. As obras apresentam um expressivo fulgor cultural e mítico, sob a ótica do povo negro e afro-brasileiro, ancorando suas crenças em elementos híbridos das identidades diaspóricas, as quais são reinventadas no transcurso das narrativas.

Nesse caminho, as questões edificadas nas relações de poder no/do/pelo discurso religioso e a forma como ocorre a organização e o exercício desse discurso é que permite as demarcações e enquadramentos do sujeito, além de viabilizar deslocamentos, propiciar e projetar o processo como verdade naturalizada, defendida e difundida. Isso posto, partimos da seguinte premissa: os discursos religiosos presentes nas religiões de matriz africana conseguem ter a mesma força que o discurso nas outras religiões? Nisso, surgiram outras indagações: os discursos religiosos trazem uma vontade de verdade mais intensa, ou eles têm vontades diferenciadas? Como se constitui o sujeito no processo discursivo de institucionalização das manifestações enunciativas da discursividade religiosa na obra de Jorge Amado? Como ocorrem as relações socioculturais nas manifestações da discursividade religiosa atravessadas na discursividade literária nos terreiros de candomblé?

Assim, para esta pesquisa, a partir dos conceitos de objetivação¹⁶ e subjetivação¹⁷ pensados por Michel Foucault, buscamos compreender e analisar as subjetividades¹⁸ que envolvem as vozes que atravessam a constitutividade das personagens, a qual emerge nas discursividades literárias *Jubiabá*, *Mar morto* e *Tenda dos milagres*, de Jorge Amado, dado que há um entrelaçamento da discursividade religiosa na constitutividade da identidade do(s) sujeito(s) por meio do discurso religioso de matriz africana – o candomblé.

E, para atingir esse objetivo, outros foram pensados: (i) identificar as vozes constitutivas da religião afro-brasileira – o candomblé –, atravessadas no processo de constituição do sujeito nas citadas obras para examinar as marcas polifônicas na discursividade literária; (ii) descrever as manifestações enunciativas das religiões de matriz africana nas citadas obras; (iii) examinar a relação discursiva entre os discursos religiosos e a sociedade apresentada nas obras amadianas, mostrando sua significação para a gênese social e identitária do sujeito; (iv) compreender como a religião se constitui uma voz que emerge formando identidade(s) simbólica(s) e social(is).

Para tanto, a proposição foi, a partir de alguns fundamentos da Análise do Discurso em uma perspectiva foucaultiana, realizar por meio de problematizações teóricas e/ou conceituais a fim de explicitar aspectos históricos e linguísticos próprios à constituição dos sujeitos em diferentes posicionamentos sociais. No estudo da constituição do texto que se desenharam os traços desse(s) sujeito(s) e da sociedade na qual se encontra(m) inserido(s), por meio da análise do texto literário em terreiros de candomblé e locais de moradia descritos em tais obras, principalmente da correlação entre discurso e história.

Nas obras de Jorge Amado, as personagens têm um papel acidental diante dessas realidades superiores e a atitude mágica, decorrente de uma exacerbação sentimental, imobiliza o mar, os encantos da Bahia e o sincretismo religioso. À vista disso, ao identificar

¹⁶ Foucault (1995, p. 231), esclarece que seu “[...] objetivo tem sido elaborar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são constituídos em sujeitos”, o que, para o autor, são esses diferentes modos as formas de objetivação. Pode-se inferir que se refere ao processo pelo qual os sujeitos são transformados em objetos ou sujeitos de conhecimento.

¹⁷ Para Foucault (2010), a subjetivação é um conceito que se relaciona ao processo pelo qual o indivíduo torna-se sujeito, socialmente constituído e moldado por práticas, discursos e instituições que compõem o poder na sociedade. Em outras palavras, a subjetivação não é um processo interno de individualização, mas um processo de formação do sujeito dentro das relações de poder que constituem normas e valores sociais.

¹⁸ Tomando as palavras de Fernandes (2011), subjetividade se refere a formas de constituição do sujeito. Referenciado na obra de Foucault, Fernandes aponta diferentes maneiras de subjetivação e também de objetivação dos sujeitos, relativo à constituição histórica em que prática da subjetividade por meio do conhecimento, e a objetivação do sujeito como objeto de conhecimento.

as vozes que tecem o discurso ficcional amadiano, procuramos observar, a partir de notações temáticas e enunciadoras recorrentes em sua obra, a presença e a caracterização de um discurso religioso latente nessa produção literária e próprio dos espaços analisados para compreender o funcionamento discursivo. É relevante o fato de ressignificar as vozes advindas de diferentes formações discursivas¹⁹ que apontam para um domínio de relações de poder.

Ressalta-se que a observação da religião enquanto manifestação discursiva implica ter a percepção histórica e considerá-la um acontecimento²⁰. Da mesma forma, a religião descrita nas narrativas é percebida a partir das particularidades dos rituais²¹ em suas manifestações discursivas. Segundo Fernandes (2006, p. 49), o fato de a literatura dialogar com uma exterioridade, faz com que ela seja “perpassada pela história”, sendo que, assim, passa a “constituir uma memória discursiva percebida em diferentes produções”. Nesse ínterim, também “implica efeitos de sentido decorrentes da inscrição dos sujeitos e dos discursos em diferentes lugares”²².

Prandi (1998, p. 153) discorre que “as religiões afro-brasileiras, ao se adaptarem a condições sociais historicamente diversificadas, experimentaram faces variadas, ora valorizando certos elementos de sua constituição, ora negando-os; ora se pondo ao lado do catolicismo, ora abandonando-o”. Para esse autor, em matéria de religião, Jorge Amado é, antes de mais nada, sincrético, pois os espaços se mesclam e se fundem nas obras amadianas,

¹⁹ Foucault (2008), ao tratar de formação discursiva, relaciona-a à dispersão, ponderando que há várias articulações geradoras do discurso, o que revela as heterogeneidades do campo discursivo, formado por várias formações discursivas, portanto, um campo aberto, permeado por acontecimentos que se dispersam ao logo da história.

²⁰ Pelos escritos de Foucault (2008), é possível compreender que a concepção de acontecimento, para o autor, é a manutenção de uma memória como o recolher do já pensado – memória como pensamento sobre aquilo que foi pensado, no sentido ainda, de guardar o não pensado que aí se esconde. Nesse movimento há uma temporização do acontecimento que indica uma certa concepção de historicidade.

²¹ DaMatta (1997, p. 76-77) traz uma interpretação esclarecedora sobre **rituais**: “o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar como os elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em *símbolos* que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário. Tal qual todo discurso simbólico, o ritual destaca certos aspectos da realidade. Um de seus elementos básicos é tornar certos aspectos do mundo social mais presente do que outros. O mundo do ritual é, então, uma esfera de oposições e junções, de destacamentos e integrações, de saliências e inibições de elementos. É nesse processo que as ‘coisas do mundo’ adquirem um sentido diferente podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal.”

²² Foram, também, de apoio para as análises empreendidas, os estudos de Fernandes (2009; 2011; 2013), cuja formação tem por base a Análise de Discurso francesa. No entanto, os trabalhos teóricos desse autor com abordagem foucaultiana foram de considerada valia para estruturação desse trabalho.

tratando-os com igual importância e misturando todas as nações de candomblé, santos católicos e orixás no enredo de seus romances.

Por outro lado, Verger (2018) esclarece que o culto do candomblé está diretamente ligado ao conjunto de identidades culturais, as quais são definidas por meio dos ancestrais que acabam por sublimar, influenciar e exaltar a condição humana. Conceição (2006) elucida que os terreiros de candomblé, uma vez que recriam as linguagens pedagógicas que possam influenciar as políticas educacionais, são disseminadores de cultura afro-brasileira. Assim, os sujeitos, ao se inserirem no contexto do terreiro, vivem tensões e encontram barreiras e, por vezes, sofrem perseguições de outras religiões e até da polícia, conforme exemplificado nas obras *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*. Essas ocorrências lhes impedem de conduzir os novos compromissos; logo, o lugar passa a ser percebido, experienciado, em diferentes perspectivas.

Em nossa percepção, a partir da movimentação histórica, a significação oferecida à sociedade no interior dessa manifestação religiosa é que o sagrado se constitui, como se esse lugar se organizasse por meio de sua constituição histórico-social, pois o devir histórico é o movimento ininterrupto transformador por ser ininterrupto nos/dos acontecimentos históricos. Assim, justificamos a materialidade linguística escolhida para observar os sentidos de religiosidade que atravessam as narrativas literárias de Jorge Amado.

Para fins de organização do estudo, a presente tese está organizada em quatro sessões. No **primeiro capítulo**, discorremos sobre o percurso metodológico o qual é importante para iniciarmos nossas discussões, pois essa configuração conceitual viabiliza a construção de sentido nos próximos capítulos. Na sequência, delineamos alguns conceitos referenciando a literatura e seus estudos combinados à Análise do discurso, outros pinçados da obra de Michel Foucault (1995; 2006; 2007; 2008; 2011a) e de autores que explicitam tais conceitos, como Araújo (2000; 2004), Fernandes (2012; 2006; 2005), Fischer (2001; 2015; 2021), Santos (2016); sobre identidade Hall (2003; 2006).

O **segundo capítulo** versa, primeiramente, sobre a formação da sociedade brasileira – multicultural – possuidora de uma rica diversidade étnico-racial, no sentido de reconhecer as contribuições dos povos, culturas e tradições. A seguir, discorremos sobre a visão de mundo presente na história dos africanos e de seus descendentes, no tocante às religiões de matriz africana – o candomblé. Na sequência, trazemos um pouquinho da história de Jorge Amado e das três narrativas escolhidas para este estudo, as quais têm algumas percepções dos terreiros de candomblé em que se configuram a preservação da identidade cultural dos

filhos de santo e reproduzem a reafirmação étnica. Dentre os autores que balizaram este estudo, destacamos Verger (2018), Bastide (1961), Conceição (2006), Prandi (1998; 2001; 2009), além outros comentadores desses autores de referência ao estudo da discursividade religiosa e a escolarização nos espaços de manifestação de fé. No **terceiro capítulo**, a partir da discussão teórica apresentada, construímos a análise de algumas subjetividades produzidas e que emergem nas comunidades descritas nas obras escolhidas para este estudo, sob quatro aspectos: processos educativos, político social, perfis femininos e religiosidade. E, por fim, as considerações finais.

CAPÍTULO I

Interfaces teóricas para estudo da discursividade religiosa: caminhos e desenho metodológico

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e refletir.

Michel Foucault, 1984, p.13

Este capítulo busca explicitar os conceitos que balizam as análises nesta tese de doutoramento. Primeiramente, apoiados nas discussões trazidas pela professora Rosa Fischer (2021), traçamos o percurso metodológico, o qual teve o sentido de respaldar a inserção, o debate e a instrumentalização do material analisado – as obras de Jorge Amado. Para tanto, percorremos, também, as reflexões de outros autores acerca do conceito de literatura, já que a base de análise se compõe de um *corpus* literário. Na sequência, discorreu-se sobre alguns conceitos trazidos por Michel Foucault sobre discurso, verdade, poder, enunciado, objetivação, subjetivação e formação discursiva, amparados por outros estudiosos deste filósofo. Esse estudo teórico nos possibilitou analisar as sequências discursivas das obras de Jorge Amado, cuja finalidade foi observar os efeitos de sentidos. Justificamos que a escolha por iniciar o capítulo I pelo caminho metodológico teve o sentido de respaldar a inserção, o debate e a instrumentalização do material analisado – as obras do autor que nos referencia, Jorge Amado. *Assim, entramos em um veleiro carregado de obras valiosas para continuarmos nossa viagem.*

1.3 Percurso metodológico

Principiamos este tópico diferenciando metodologia e métodos. Sobre metodologia, sustentados em Baratella (2020), pode-se dizer que se refere à legitimidade do caminho traçado e eleito pelos pesquisadores para se chegar aos propósitos de uma investigação, a qual não se deve trocar ou confundir com conteúdo e, nem mesmo, com os procedimentos ou processos (métodos e técnicas). Ainda, conforme o autor, de acordo com a natureza do problema a ser investigado, deve-se realizar a seleção dos métodos oportunos para se atingir ao objetivo geral.

A partir disso, sustentados no pensar do autor, definimos as próximas etapas, as quais particularizam e constituem a metodologia: amostragem e formas de coleta, a organização e análise das informações e, por fim, a interpretação dos dados, no caso da presente investigação, interpretação dos fatos. Baratella (2020) explana que a compreensão dos

métodos corrobora os procedimentos de pesquisa, possibilitando o entendimento e a explicação das informações coletadas e dos resultados. Pode-se dizer que os métodos estão imbricados com um dos principais processos de fundamentação teórico-metodológica em uma investigação científica, a pesquisa bibliográfica.

Nesse caminho, a pesquisadora Rosa Maria Bueno Fischer (2021, p. 2) faz uma proposta metodológica: “fazer uma pesquisa poderia corresponder a uma aventura intelectual que se deixa encharcar de enigmas, de momentos não sistemáticos nem sistematizadores”. Ela chama a atenção para a necessidade de se fazer pesquisas que busquem a *poética dos diários* ou de *encantamento dos manuscritos* – os frágeis nexos entre marcas e vestígios de uma aventura intelectual –, e valorizar a experimentação, o registro das coisas mínimas.

Para os pesquisadores na área de educação, em especial, é necessário se sentirem surpreendidos por um relato ou escrita que “produza no leitor a empatia, a vibração, a inquietação – enfim, raros são os casos de pesquisas que se mostram como vitalidade, como carne viva, espinhos em nossa carne.” (FISCHER, 2021, p. 3). Assim são sentidas as obras amadianas para mim: têm a riqueza dos processos criativos, pois, à medida em que o autor constrói/constitui os/as personagens, se sente viver em cada um/a. A autora sugere que a riqueza dos processos criativos nas suas diversas configurações devia ser trazida para o interior das pesquisas. Fischer (2021) alerta para que devêssemos considerar as mínimas nuances a fim de ver surgir um novo objeto de estudo ou possíveis novos olhares, sensíveis e demorados, para ele.

Há que movimentarmos o pensamento, diante de uma série de problemas como estes: os impasses e limitações da operação de escrita do texto científico, quase sempre divorciado de vitalidade e beleza estética; a frequente oposição entre arte e pensamento, nos relatórios de pesquisa; a falta de clareza quanto às possibilidades de fazer do próprio relato um texto autoral e genuíno; a hierarquização rígida de dados, no sentido da eliminação ou do próprio esquecimento no que tange às ocorrências mínimas da pesquisa, seus desvios inesperados e, aparentemente, menos dignos de consideração; o abandono ou a negação dos fragmentos cotidianos do estudo, bem como das oscilações e novas configurações do próprio objeto e da ação do pesquisador, ao longo da viagem investigativa. (FISCHER, 2021, p. 5)

A pesquisadora reivindica que as artes passem a ser de domínio do pesquisador, porque “a vida de qualquer indivíduo pode fazer-se uma obra de arte” (FOUCAULT, 2014, p. 222). Fischer (2021, p. 9) ressalta que poucos pensadores foram tão coerentes consigo mesmos quanto Foucault, no sentido de enlaçar teoria e prática, vida e pensamento, “o

trabalho em movimento; aquele instante em que não se sabe, mas não se deixa de indagar; aquele momento-travessia, em que se suspeita de algo, buscam-se argumentos e dados e, ao mesmo tempo, desenham-se os rabiscos de possibilidades de pensamentos”. No entanto, é preciso sempre reinventar o caminho se for preciso.

Outro exemplo deste trajeto para se fazer pesquisa acadêmica dado por Fischer (2021) é de Walter Benjamin, o que ela chama de “a inspiração maior”, principalmente pelo elogio à incompletude da obra e do pensamento, a qual é uma possibilidade antes de tudo, em razão de ser um convite à criação e construção oferecidas pelas lacunas em movimento. Fischer (2021, p. 10) sintetiza que Benjamin “(...) elegeu o belo como objeto da experiência; as coisas insuficientes como dignas de chamarem acontecimento, reivindicando que nossas existências possam atingir, pelo trabalho do pensamento, um prazer semelhante ao que muitos criadores alcançam, pela arte”. A autora propõe que mestrandos e doutorandos coloquem o *método poético* de investigação e escrita em ação/operação, na escuta de artistas e com eles aprendam seus modos de criação. Fischer destaca que

Tal método operaria por fragmentos e intensidades, sem abandonar o horizonte de algo mais amplo – o que significaria construir provisórias totalidades, marcadas às vezes por mínimos acontecimentos, nem sempre claramente visíveis. Um método ao qual interessam bem mais os acontecimentos excepcionais, raros, desviantes, e não os grandes fatos que, a rigor, se mostram visivelmente assemelhados a tantos outros. (FISCHER, 2021, p. 11)

Nessa esteira, a proposta aqui é realizar uma Análise do Discurso em uma perspectiva foucaultiana, a fim de explicitar aspectos históricos e linguísticos próprios à constituição dos sujeitos-personagens em diferentes posicionamentos socioculturais. A exemplo de Fischer (2021), fazer uma aproximação ética e estética, pois o dispositivo²³ da arte faz-nos aproximar do ser humano, colocando-o em primeiro plano para acompanhar e compreender as motivações e sofrimentos. Será no estudo da construção dos enunciados que se desenharão os traços desses sujeitos-personagens e da sociedade na qual se encontram inseridos, por

²³ Para Foucault (2006, p. 244), **dispositivo** consiste em “um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.” O filósofo complementa que tais estratégias estabelecem “relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas.” (idem, p. 246) Carneiro (2005, p. 38), interpretando esses dizeres, esclarece que “um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que engendra de uma multiplicidade de elementos, pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica.”

meio da análise do texto literário, principalmente da correlação entre discurso e história. Fischer (2015) ainda vem nos esclarecer que

analisar discursos com Foucault, significa aceitar a raridade das coisas ditas (ou dos enunciados), trata-se certamente de uma espécie de atitude diante da vida, uma atitude ética e política, e também intelectual, pela qual assumimos que não há uma identidade entre nós mesmos e aquilo que investigamos, e que pensar é sempre navegar em meio a diferenças. (FISCHER, 2015, p. 126)

Assim, foram tomadas por unidade de análise as sequências discursivas – recortes e excertos das obras literárias em estudo – em referência à discursividade religiosa, remetendo a uma dada voz inscrita nesses discursos, atravessadas nas narrativas amadianas, evidenciando uma polifonia nos dizeres e condutas das personagens da discursividade literária. Santos (2000, p. 231) esclarece que regularidades são:

Evidências significativas, observadas no cenário de pesquisa, que surgem a partir de uma análise preliminar dos registros coletados. Essas evidências aparecem como dados a partir de elementos muitas vezes não previstos no projeto inicial, mas que se revelam na escansão do corpus. Assim, emoldura-se com mais clareza o tópico a ser investigado, oferecendo uma maior consistência às hipóteses definidas para a pesquisa.

Machado (2006, p. 146), ratificando o pensamento de Foucault, profere que “um discurso, considerado uma dispersão de elementos, pode ser descrito como regularidade, e, portanto, individualizado, descrito em sua singularidade”. Nisso, entende-se que, em uma pesquisa como esta, amparados por Fernandes (2012), a preocupação maior deva estar na busca dos sentidos na constitutividade dos sujeitos, nos discursos dos sujeitos. Segundo Fischer (2001), é preciso recusar explicações unívocas, fáceis e a busca insistente do sentido último e oculto das coisas, pois esta é prática bastante comum e incorreta. A autora complementa que, para Foucault, “é preciso ficar (ou tentar ficar) simplesmente no nível de existência das palavras, das coisas ditas” (FISCHER, 2001, p.198). Logo, o significado clarificado é de que, para se trabalhar com o discurso, faz-se necessário um trabalho árduo com ele e, dessa forma, o discurso aparecerá na complexidade que lhe é peculiar. A autora assevera que

[...] a primeira tarefa para chegar a isso é tentar desprender-se de um longo e eficaz aprendizado que ainda nos faz olhar os discursos apenas como um conjunto de signos, como significantes que se referem a determinados conteúdos, carregando tal ou qual significado, quase sempre oculto, dissimulado, distorcido, intencionalmente deturpado, cheio de “reais” intenções, conteúdos e representações, escondidos nos e pelos textos, não imediatamente visíveis. É como se no interior de cada discurso, ou num

tempo anterior a ele, se pudesse encontrar, intocada, a verdade, desperta então pelo estudioso. (FISCHER, 2001, p. 198)

Então, ao usar sequências discursivas dos sujeitos-personagens, a busca é por perceber o discurso presente nesses recortes e usá-los como aporte neste estudo. Ressalta-se que, neste emaranhado de fios que tecem e entretecem o discurso, alguns que sobressaem aos outros foram tomados para análise e, ao mesmo tempo, compuseram a construção teórica a fim de respaldar os conceitos de verdade, poder, discurso, subjetivação e objetivação pinçados dos estudos realizados pelo filósofo Michel Foucault.

Para a análise pretendida, foi percorrido um caminho em que delineamos a alteridade entre o sagrado e o religioso – no terreiro de candomblé e nos locais de moradia das personagens – por acreditar que esses lugares constituem uma regularidade nas obras, pois as manifestações fomentam nesses ambientes sua enunciação. A proposta foi observar a movimentação da religião de matriz africana na história, focalizando a relevância discursiva, ou seja, o lugar do sagrado se constitui conforme a significação oferecida a um grupo e à sociedade na qual está inserido, aqui, nas obras amadianas.

Portanto, por se dedicar a um exame pormenorizado do *corpus*, considerando aspectos específicos das ocorrências de sequências enunciativas na discursividade literária, esta pesquisa se caracteriza de cunho analítico-descritiva e interpretativista. Analítica porque o exame foi construído considerando os aspectos de detalhamento e indicação específicos sobre as ocorrências de sequências enunciativas na manifestação da discursividade literária em estudo; descritiva por pretender caracterizar as regularidades em torno dos sentidos da discursividade religiosa; e, por fim, interpretativista porque busca a percepção dos sentidos da discursividade religiosa que emergem enquanto acontecimento enunciativo.

Este procedimento se apresenta uma rota metodológica para a construção de uma percepção em torno dos sentidos no atravessamento de manifestações da discursividade religiosa no interior da enunciação literária de Jorge Amado e evidencia uma polifonia nos dizeres das personagens, que permite compreender que a religião se constitui uma voz que emerge e forma identidades simbólicas e sociais.

Retomando as palavras da professora Fischer (2021, p. 19), “Em tal metodologia, uma dobra remete a outra; é a linguagem ao infinito, são as leituras ao infinito. [...] alisar uma imagem, como se gosta de dizer, é encontrar na nova superfície as linhas de superfície anterior, mas modificadas”. A autora continua seu convite para a *metodologia poética* que

nos oportuniza sair da experiência transformados e estabelecer novas relações com nosso objeto de estudo, concluindo que é preciso:

Fazer incisões não imaginadas no real. Buscar uma lucidez que nos distancia, por momentos, de nós mesmos. Meras palavras? Penso que não. Cada arte, cada linguagem, cada modo de criação nos ensina a força de um presente que jamais se reduz ao trivial: antes, veste-se de uma ética de obrigações a que somos chamados, para com o outro, para conosco mesmos. Disso é feita toda e qualquer criação. Também nossas invenções acadêmicas. (FISCHER, 2021, p. 19)

Podemos dizer que vemos a interpelação dos sujeitos-personagens dessas narrativas, a partir de outro olhar para a discursividade religiosa proporcionada pelo candomblé e seus Orixás, acarretando em outra significação para a compreensão das noções de vida, morte e divindade. Assim, foi possível perceber que esses processos de construção de sentidos ocorrem por meio da interpelação da personagem em sujeito. Logo, as questões discutidas colaboraram para a compreensão do atravessamento do religioso na discursividade literária e as significações que podem ser encontradas a partir disso.

Por ser assim, na realização de nossa análise, pormenorizamos a presença da polifonia na constituição da discursividade religiosa em uma discursividade literária a qual, por conseguinte, constitui sujeitos, identidades e subjetividades advindas da manifestação de religiosidade. Para fins de organização, dividimos em quatro tópicos de análise que compõem o terceiro capítulo: Caminhos de escolarização no Candomblé e lugares de moradia das personagens amadianas – constituição de subjetividades; Construções de Subjetividades Femininas em Jorge Amado; Aspectos de subjetividades político-social; Religiosidade construindo subjetividades no discurso amadiano.

1.2 Discursividade literária: um aparte

A solução dos problemas humanos terá que contar com a literatura, a música, a pintura, enfim com as artes. O homem necessita de beleza como necessita de pão e de liberdade. As artes existirão enquanto o homem existir sobre a face da terra. A literatura será sempre uma arma do homem em sua caminhada pela terra, em sua busca de felicidade.

Jorge Amado

“O que é literatura?” Vários estudiosos se debruçaram sobre este assunto e, ainda, encontramos conceitos complexos, conflituosos e, por vezes, muito ambíguos. A etimologia da palavra Literatura indica que deriva do latim *littera*, ou seja, letra. Implicitamente, o conceito de literatura está ligado à palavra escrita ou impressa, à arte de escrever, à erudição

e, não raro, associa-se sua definição ao valor estético e ao campo das artes. Segundo os apontamentos de Lopes ([s.d.]), no entanto, descrevê-la como arte, remonta o conceito de arte como imitação ou modos de imitação de Platão e Aristóteles, adquirindo uma conotação depreciativa – a literatura imita por meio da palavra; a literatura imita a vida; assim, a vida é sempre reinterpretada. Se considerarmos esta interpretação, aparentemente teremos que a literatura consiste nas múltiplas experiências dos seres humanos e, ainda, a vida por ser imitada será reinterpretada e recriada.

Outras tentativas de se definir literatura foram sendo construídas, discutidas e divulgadas ao longo dos séculos. Por algum tempo, a literatura esteve ligada à história, principalmente por revisitar os testemunhos impressos ou manuscritos na tentativa de se compreender períodos históricos. Ainda, sua definição esteve limitada aos ‘grandes livros’, independente do tema, ‘notáveis pela forma ou expressão literária’, em outras palavras, eram validados pela estética combinada com a distinção intelectual. Continuando com Lopes ([s.d.]), ela nos esclarece que alguns estudiosos se posicionaram dizendo que o fenômeno literário se relaciona a três dimensões, a saber, sociocultural, histórica e estética, as quais estão sob a égide de escritores, leitores, críticos, teorizadores, professores, dentre outros. Tomando as palavras de Umberto Eco,

O texto [literário ou não] é uma máquina preguiçosa, que exige do leitor um renhido trabalho cooperativo para preencher espaços de não-dito ou de já-dito que ficaram, por assim dizer, em branco, então o texto simplesmente não passa de uma máquina pressuposicional.” (ECO, 2002, p. 11)

À vista disso, para Eco (2002), o leitor constitui parte gerativa do texto, pois as proposições do texto respondem às suposições do leitor, que interage com o texto literário. Para este escritor, a obra literária só adquire o *status* de obra literária quando lida e interpretada pelo leitor; logo, a literatura traz uma relação entre sujeitos do discurso literário – autor/ leitor (MELLO, 2005, p. 39)

Lopes ([s.d.]) sintetiza a definição de texto literário pelas seguintes observações: é um texto que se iguala em estrutura, forma, uso de uma linguagem; mas que se difere de todos os outros textos também pela procura de uma forma e estrutura peculiares, pelos termos de uso da linguagem. A autora finaliza dizendo que “o texto literário não é um registro linguístico efêmero, pois tem por objetivo ser preservado na tradição oral e/ou escrita. Neste sentido, é intemporal.” (LOPES, [s.d.], p. 11). *E por que Análise do Discurso*

para Literatura? Reafirmando com Fernandes (2006), é possível em um texto literário considerar

as peculiaridades da produção literária, os aspectos linguísticos, estilísticos, formais enfim, implicam efeitos de sentido peculiares a essa produção e, ainda, a literatura dialoga com uma exterioridade perpassada pela história, que constitui memória discursiva em diferentes produções e implica efeitos de sentido decorrentes da inscrição dos sujeitos e dos discursos em diferentes lugares. (FERNANDES, 2006, p. 49)

Nesse sentido, Mello (2005) evidencia que a análise de discurso se apresenta mais uma possibilidade de abordagem do texto literário com ferramentas discursivas e conceitos aplicáveis a quaisquer textos, oportunizando a assimilação da obra, principalmente ao se considerar que o texto literário propaga discursos que exercem poder, representação e significado. O autor explicita que a Análise do Discurso tem buscado tratar de alguns pontos fundamentais em um texto literário, a saber,

segundo suas condições de emergência, as práticas de leitura, os quadros históricos e sociais de recepção, as condições materiais de inscrição e de circulação dos enunciados, a paratopia²⁴ do autor e a cena de enunciação, enfim, o contrato literário com todas as suas especificidades, além dos discursos produzidos pelas diversas instituições que contribuem para avaliar e dar sentidos à produção e a recepção das obras literárias. (MELLO, 2005, p. 39)

Dessa forma, é possível estudar o texto literário buscando intenções, realidade, recepção, língua, história e valor a partir de sua estrutura comunicativa, enunciativa e discursiva, um caminho diferente do que os estudos literários percorrem. Assim, por meio da discursividade literária, percebe-se a constituição de sentidos atravessados na discursividade religiosa das citadas obras em análise neste texto. Maingueneau (2005) adverte que:

a análise do discurso literário deve levar em conta formas de criação as mais diversas: a literatura se nutre de toda energia criadora, daquela que leva o escritor a viver através de seu próprio refúgio do mundo, assim como daquela que o coloca no centro dos movimentos da sociedade. [...] a geometria elementar que justapõe as obras alinhadas é enganosa; com a gestão de sua identidade no intertexto, a obra é única, ela se estrutura através das tensões que a tornam possível, sua enunciação nunca cessa de legitimar o que a traz e o que ela traz. (p. 20)

Com isso, entende-se que o exercício literário, para os escritores, não é uma entrada pacífica ou que o diálogo entre as obras o seja. A criação literária vive de gestos que o autor

²⁴ **Paratopia** caracteriza-se pela localização indefinida, paradoxal e fronteira entre um *lugar* e um *não lugar* que ocupa o autor, analisada a partir de suas produções discursivas literárias. (ASSUNÇÃO; MOURA, 2017)

rompe um fio, desloca, desvia, exclui ou ignora, entra ou sai de territórios inesperados, reavalia outras obras, pode ser confrontado por posicionamentos diferentes, recria tensões. Ademais, a presença da palavra “intertexto” não foi usada acidentalmente pelo autor, pois o prefixo “inter-” promove uma interpretação diferente em relação ao fato literário, mobiliza formas de subjetividade que não se deixam apanhar entre um *eu* criador e a figura do enunciador. Nesse caminho, a Literatura é uma representação que remete a objetos do mundo, aos sentidos advindo de outros textos e agencia memórias, ou seja, a literatura é feita de intertextualidades, de interdiscursividades, tal como ocorre o processo criativo de Jorge Amado.

Maingueneau (2005, p.25-26) complementa que “Fazendo parte da instituição literária e fazendo-a penetrar no coração da enunciação, nos afastamos do foro íntimo do autor, desse lugar protegido da coisa literária: assumimos, assim, a ordem do discurso.” Pelas palavras do autor, o discurso literário pode ser entendido como um trabalho intencional com a linguagem, o sujeito inserido em dado contexto cultural, no entanto, sem se fixar em nenhum lugar. Por mais que o uso das palavras se pretenda objetivo, elas estarão sujeitas às relações estabelecidas no contexto, às relações estabelecidas com outros textos e, para além, podem evocar outros discursos, produzindo sentidos outros, conforme percebemos nos escritos amadianos.

Não podemos esquecer também que Jorge Amado é fruto de seu tempo e de sua sociedade, assim, atravessado historicamente. Adriana Facina (2004, p. 9-10) ratifica que o autor “é sempre um indivíduo de carne e osso, sujeito aos condicionamentos de seu pertencimento de classe, origem étnica, seu gênero e processo histórico do qual é parte lhe impõem.” Nisso, os campos de possibilidades em que sua capacidade criativa se desenvolve cerceiam sua liberdade de escolha, pois “toda criação literária é um produto histórico, produzido numa sociedade específica, por um indivíduo inserido nela por meio de múltiplos pertencimentos.” (FACINA, 2004, p. 10). Em Foucault (1999, p. 415), no livro *As palavras e as coisas*, ele afirma que é recente o sentido do termo literatura como se conhece na atualidade:

Da literatura como tal, pois, desde Dante, desde Homero, existiu realmente, no mundo ocidental, uma forma de linguagem que nós, agora, denominamos “literatura”. Mas a palavra é de recente data, como recente é também em nossa cultura o isolamento de uma linguagem singular, cuja modalidade própria é ser “literária”.

De acordo com Foucault (1999), a literatura é um fenômeno moderno, principalmente por ser o discurso a função representativa da linguagem e considerando que a obra de linguagem já existia em função de uma linguagem absoluta e infinita. Para este autor, quando essa linguagem infinita se cala, a experiência literária, não sendo necessário representar a palavra do infinito, volta-se para a própria literatura. Em outras palavras, Machado (2000) defende que o ato de escrever literariamente, se não tiver que representar a palavra do infinito que repete o que foi dito, afasta-se, recusa-o, transgride-o para se distanciar e se aproximar ao máximo da essência da literatura.

Como meus trabalhos concernem essencialmente à história, quando trato do século XIX ou do século XX, prefiro apoiar-me nas análises de obras literárias, mais do que me apoiar nas obras filosóficas. Por exemplo, as escolhas operadas por Sade são muito mais importantes para nós do que o foram para o século XIX. E é por estarmos ainda sujeitados a tais escolhas que somos conduzidos a escolhas inteiramente decisivas. Eis por que eu me interesso por literatura, uma vez que ela é o lugar onde nossa cultura operou algumas escolhas fundamentais. (FOUCAULT in: *Loucura, Literatura e Sociedade*, entrevista em 1970).

Bach (2010) aclara o pensamento de Foucault, explicando que esse gênero de pesquisa, a literatura, foi uma característica deste filósofo ao buscar a história que não coincide com a consciência que os homens sempre tiveram dela, mas diferente do que por hábito se crê, seria uma síntese subjetiva. O autor ressalta que seria como encarar a história sob outro prisma, percebendo os cortes, as discontinuidades nas descrições para nela imprimir fecundamente seu novo pensamento.

Em tempos anteriores ao século XIX, as acepções dadas à literatura revelavam, às vezes, um sentido pejorativo, ou referindo-se à bibliografia de determinado campo do saber, ou até mesmo se referindo a um conjunto de obras. Foucault nos chama a atenção para que, a partir dos estudos realizados com a linguagem, resultante de um dado saber, o conceito de literatura recebeu um tratamento específico, surgindo tal qual uma forma de expressão artística construída na palavra e pela palavra com fins estéticos em um funcionamento muito particularizado da linguagem. Sobre literatura, Foucault aponta que:

não é a forma geral nem o lugar universal onde se situa a obra de linguagem. É, de certo modo, o vértice por onde passa a relação da linguagem com a obra e da obra com a linguagem. Portanto, qualquer literatura (como qualquer ato de fala) só é possível em relação à língua, em relação às estruturas do código. A literatura tem, entretanto, o direito soberano de suspender esse código. (FOUCAULT, 2004, p.67)

Compreende-se por esses dizeres que o autor afirma que a literatura não é o único lugar de a linguagem se tornar uma obra, pois a linguagem literária, como se fosse uma imagem em espelho diante de outro, se reduplica, se repete, se desdobra indefinidamente, uma imagem de si própria, conforme pontua Machado (2000). Ainda, a qualquer momento a literatura pode suspender o uso desse código, pois, de acordo com Foucault (1964, p. 158), quando “alguém toma da caneta para escrever algo, trata-se de literatura na medida em que a coerção do código é suspensa no próprio ato de escrever a palavra, o que faz com que, em última análise, essa palavra pudesse muito bem não obedecer ao código da língua.” Depreende-se que a linguagem literária não será compreendida caso não obedeça ao código da língua, assim seria uma palavra que comprometeria o código.

A seu turno, Fernandes (2006, p. 52) observa que é na relação desses elementos “os indefiníveis efeitos de sentido decorrentes dessa relação.” Desse modo, apesar de a obra ser fabricada com linguagem, a literatura é exterior e se desenha em um espaço vazio, ou seja, são os efeitos de sentido, nem sempre claros e sempre opacos ou nebulosos (FOUCAULT, 2001b). Clarificando as noções de literatura e linguagem, Fernandes (2006), explicando Foucault, observa que:

As figuras então apresentadas como caracterizações da literatura – interdição, transgressão, repetição, morte, simulacro – apontam para a linguagem e seu duplo, a linguagem estendida ao infinito em reduplicação. Literatura é uma linguagem “transgredida, mortal, repetitiva, reduplicada”. Nesse ínterim, a própria crítica literária seria uma linguagem segunda que se acrescentaria a essa múltipla linguagem primeira que é a literatura. (p. 54)

Para Foucault (2001b), a linguagem faz nascer a própria imagem e, jogada ao espelho, se reduplica infinitas vezes e os efeitos por ela produzidos – de vida e de morte, de renascer e de fazer morrer – podem ser tomados como efeitos de sentido decorrentes da opacidade em que os sujeitos buscam e/ou esperam alcançar em si o ser da literatura. Sendo assim, Fernandes (2006) reafirma que a linguagem ao infinito, e a literatura enquanto espaço exterior, implica pensar o espaço exterior em uma multiplicidade de lugares que se transformam e de subjetividades, além dos efeitos de sentido. Segundo Foucault (1964), a literatura é uma linguagem ao infinito porque permite falar de si mesma ao infinito. Ressalta-se que a literatura aqui não é tomada por objeto literário, mas em sua exterioridade e dispersão.

Machado (2000, p. 115) esclarece que “o ser da linguagem da literatura de nosso tempo é a elisão do sujeito, da alma, da interioridade, da consciência, do vivido, da reflexão,

da dialética, do tempo, da memória”. Ele aclara que a palavra literária na modernidade escapa da representação clássica e, nesse movimento, se desenvolve e se reduplica em si mesma para se exteriorizar e se diferenciar fazendo aparecer outro espaço de uma linguagem neutra, anônima, um espaço vazio. Com isso, ocorre o desaparecimento do sujeito e reaparece o ser de linguagem.

Fernandes (2006) ainda comenta que, na literatura, esses lugares não lugar, esses espaços exteriores podem ser pensados sempre em ruptura e continuidade. Esses espaços vazios em que diferentes indivíduos precisam preencher para se tornarem sujeitos, podendo vir a tomar uma posição. O autor referenda que os efeitos de sentido, enquanto linguagens, são indefinidos por continuarem a sair e (re)duplicar infinitamente, sem constituírem uma linearidade temporal.

Trata-se de efeitos de sentido decorrentes de lugares e linguagem multiforme, de tempos diferentes que se aproximam, se atravessam e se distanciam, de olhares para o que não se vê. São efeitos de sentido localizados na opacidade de uma exterioridade movente, sempre buscada e jamais alcançada. (FERNANDES, 2006, p. 10-11)

Portanto, Foucault permite-nos arrazoar que a distância existente entre a linguagem e a literatura tem uma espécie de desdobramento, pois a obra encontra seu duplo finalmente dado. Conforme aponta Machado (2000, p. 147), “a literatura é uma linguagem ao mesmo tempo única e submetida à lei do duplo.” E, complementando, “Parece-me que a literatura, se interrogarmos o seu próprio ser, só poderia responder uma coisa: não há ser da literatura, há simplesmente um simulacro que é todo o ser da literatura.” Para este autor, o ser da literatura parece disperso e despedaçado, mas essa distância entre obra e literatura constitui o ser profundo da linguagem literária.

E o livro? De acordo com Machado (2000), o livro apareceu como se fosse o lugar da literatura, espaço em que a obra incorpora o simulacro da literatura, um jogo de espelho e irrealidade, tratando-se tanto de transgressão quanto de morte. Logo, o conteúdo das obras literárias é constituído de discursos que não espelham a própria interioridade, porém revelam que suas formulações são transpassadas por fatores externos envolvidos no processo de produção discursiva. Nas palavras de Foucault (1964, p. 172),

A palavra se desdobra, envolvendo, ocultando, sob sua exibição, o que ela está dizendo. Ela está redobrada na página em branco, ocultando o que tem que dizer e, ao mesmo tempo, faz surgir, nesse próprio movimento em que se volta sobre si mesma, na distância, o que permanece irremediavelmente ausente. – livro que, aberto como um leque, deve ocultar mostrando, e que, fechado, deve mostrar o vazio que não cessou, em sua linguagem, de

nomear. O *Livro*, por isso, é a própria impossibilidade do livro: a brancura que lacra quando ele se desdobra, a brancura que desvela quando ele se redobra.

Apoiados nos esclarecimentos do autor, ele explana que o livro, em sentido simbólico, é o espaço da linguagem literária, no entanto, para se analisar esse espaço invisível, essa brancura que esconde uma opacidade, é preciso, por um lado, decifrar as camadas semiológicas e, por outro, fazer a análise das formas de espacialização. Nessa circunstância, há um desdobramento das palavras que envolvem e ocultam o que têm a dizer, ao mesmo tempo que fazem surgir, voltam-se para si próprias, permanecendo irremediavelmente ausentes. Por isso, a brancura da página, que ainda não recebeu as palavras literárias, é a mesma brancura de quando a página é virada ou de quando o livro é fechado.

Nesse sentido, a obra literária de Jorge Amado estabelece o significado de seu conteúdo como forma de constituição, legitimando e legitimando o discurso constituinte em sua organização estrutural de texto nas páginas brancas que o recebem. Nessa perspectiva, Jorge não buscou apenas elementos de seu interesse, mas fatores externos que problematizou em sua produção discursiva. Em suas palavras, durante cerimônia na Academia Brasileira de Letras (1961), “Minha geração tinha sua palavra a dizer, feita de realidade áspera e de densa esperança”. A autor torna-se o fator gerador e motor para fundação de discursos que caracterizam sua produção discursiva literária. (ASSUNÇÃO, MOURA, 2017)

Dando continuidade na organização desse trabalho, no terceiro momento deste capítulo, buscamos estudar os conceitos de verdade, discurso, formação discursiva, enunciado, subjetividade, objetivação e subjetivação na perspectiva foucaultiana, a fim de compreender como essa reflexão nos permite uma análise significativa da discursividade literária das obras *Jubiabá*, *Mar morto* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado.

1.3 Nos meandros conceituais da análise discursiva

Iniciamos esse tópico fundamentados na Análise de Discurso, a partir de uma perspectiva foucaultiana, a fim de mostrar de que modo os atravessamentos de uma manifestação de discursividade religiosa podem contribuir para a constituição desta discursividade em uma discursividade literária. Para tanto, iremos avançar nossos estudos buscando nas obras de Foucault mostrar as relações que o discurso religioso estabelece na discursividade literária com os sujeitos-personagens.

Preliminarmente, tomamos por base que Foucault (2008) afirma que a vida em sociedade só é possível por meio das relações de poder. Compreendendo que os efeitos de sentido de um discurso são apreendidos em uma materialidade linguística, percebe-se que a significação não existe em si mesma, mas na dependência de sua constitutividade externa. Nessa perspectiva, este tópico apresenta algumas discussões acerca de conceitos propostos principalmente por Michel Foucault, as quais oportunizarão a análise das sequências discursivas recortadas das obras literárias de Jorge Amado.

Para Foucault (2007), o discurso é constituído pela linguagem, pois é ela que dá sentido às coisas, por ser histórica e recheada de sentidos. Nesse caminho, o discurso literário de Jorge Amado ganha materialidade por meio da linguagem e não existe uma relação fidedigna entre palavras e coisas, ou seja, os sentidos produzidos pelos discursos vão além da materialidade linguística. Na percepção do autor (2008), o discurso é visto como aquele que possibilita a formação do objeto e a produção de subjetividades. De acordo com Fernandes (2012), o filósofo ainda destaca que os objetos do discurso encontram na história seu lugar e sua lei de emergência, permitindo que esses objetos estejam em constante formação e transformação, tornando-se marcados por descontinuidades, devido às historicidades que ostentam.

Em *A ordem do discurso*, Foucault (2011a, p. 8) revela algumas inquietações: uma se refere ao que é o discurso em sua realidade material, falada ou escrita; outra, à existência transitória desse discurso; inquieta-se sobre os poderes inimagináveis do discurso; e, ainda, a inquietação de o discurso “supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades”. Alerta, então, para o perigo do discurso e para a necessidade de se procurar compreender sua funcionalidade. O autor afirma que “Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos” (idem, p.39), expondo sobre os rituais de uso do discurso em sociedade e seu processo de efetivação social.

Entrementes, pensar em ritual de linguagem é pensar na prática discursiva, nos sentidos e nos movimentos que se imbricam, enquanto possibilidade de mudança nas relações postas e de resistência, por mudança e contra a mudança, que se derivam em outros sentidos. Nesse compasso, ao refletir sobre as “doutrinas”, Foucault (2011a, p. 42) diz que tendem a difundirem-se “pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que

indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca”. Completando, o autor pontua que:

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2011a, p. 43).

Aqui, a partir dessa reflexão, compete perfeitamente a referência a fenômenos religiosos uma vez que as doutrinas também obedecem à lógica dos discursos porque não se limitam ao número de indivíduos que falam e não obedecem a uma circularidade interna apenas, mas pelo contrário. Nesse caminho, a construção e dispersão dos discursos religiosos de matriz africana nas obras amadianas obedecem a toda uma lógica de coerção e ordenamento.

Conforme nos esclarece Fernandes (2012), por discurso entende-se como o que incide sobre o sujeito, tendo poder de subjetivá-lo. O discurso não compreende somente o que é falado, mas também o silenciado e silencioso; não se restringe à palavra, conversações, texto ou escrita, mas abarca o que pode ter sentido mesmo no silêncio, naquilo que por si só pode trazer significados. Nessa esteira, os discursos são capazes de moldar e edificar o sujeito, subjetivando-o por meio das verdades que o atravessam.

Ponderando que o discurso está ligado aos processos de subjetivação dos sujeitos, é possível conceber o quanto os conceitos de verdade tornam-se fundamentais. Inicialmente, então, faz-se pertinente edificar os sentidos para o que se entende por verdade, pois os saberes de uma verdade é o que legitima um discurso, enriquece-o de poder e o torna mais eficiente.

Foucault (2011b, p. 5), ao discutir sobre o que é “verdade”, sua aplicabilidade, suas diferentes formas, diz se tratar de “um tipo de atividade verbal na qual aquele que fala tem uma relação específica com a verdade através da franqueza”. Assim, a verdade é todo discurso que estabelece um modo de ser e um modo de agir no mundo. Entretanto, o autor chama a atenção para a desconstrução de falsas verdades naturalizadas.

O entendimento de Foucault (2011) para a verdade é que esta é possuidora de uma história, já que a verdade não existe fora do poder ou sem poder, sendo, pois, produzida como efeito de poder. Continuando com Foucault (2003), a verdade remete ao conjunto de procedimentos que permitem a cada instante se pronunciar enunciados que serão

considerados verdadeiros. Santos (2016) ratifica que a verdade é algo que “acontece” sendo produzida por várias técnicas, inexistindo previamente apenas aguardando ser descoberta.

Nesse sentido, o autor pontua que inexiste a verdade intemporal e que, por meio do desdobramento em busca da verdade, é possível construir uma história da verdade. Para além, segundo Foucault (2011b), a palavra é detentora de uma história, portanto, não é algo metafísico ou transcendente. Assim, o poder submete a todos numa produção de verdades. E esta é a condição para se exercer tal poder porque,

Somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar, não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas. E de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que ao menos em parte, decide, ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de verdade. (FOUCAULT, 1999, p. 29)

Nesse caminho de entendimento, Foucault (2007) explica que não existem regimes de verdades discursivas, visto que são produzidas pelo discurso, modificam-se quando as regras sofrem mudanças e subsistem como uma forma. Entretanto, somos todos submetidos à verdade, pois é preciso *confessar a verdade*. Esses apontamentos nos levam a refletir sobre as verdades ou a forma como as questões religiosas nas obras de Jorge Amado e valores das mesmas no campo em que as africanidades são questionadas, não legitimadas, não reconhecidas.

Foucault (2007) afirma que o poder que produz verdade não se limita a reprimir e ou esconder-se em ideologias. Ao lado dos procedimentos de produção, dos sistemas de signos e de técnicas que colocam condutas dominadoras, há as técnicas de si. Pelas discussões já feitas, percebe-se que as personagens dos livros, por si mesmas, exercem certas operações sobre seu corpo²⁵, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, para produzir nele, transformações e modificações. São temáticas visíveis nos discursos em diferentes espaços, instituições e pessoas ligadas aos sistemas citados. Nesse sentido, os terreiros de candomblé

²⁵ A título de esclarecimento, aqui neste texto, ao citar corpo, não nos referimos ao corpo objetivo e material, em termos biológicos, mas aquele fabricado discursivamente e imerso na história. Conforme orienta Santos (2016), buscaremos esboçar o investimento feito no corpo. Aqui em especial o corpo negro, a fim de docilizá-lo e controlá-lo, levando-se em conta a propositura das instituições como dispositivo, que procuraram agir e intervir ao que era de seu interesse, inicialmente no campo da dominação e, posteriormente, no dos controles.

e de moradia das personagens das obras em análise é o espaço que referenciará a sequência dessa discussão.

Buscando sentido para verdade nos estudos foucaultianos, a proposta é discutir o que é verdade, suas diferentes formas e como ela é apresentada pelos praticantes da religiosidade de matriz africana. Nesse empreito, os conhecimentos de Foucault (2011b) sobre a palavra Parresia são a maior referência. O autor esclarece que esta palavra, de origem grega *parrhêsia*, encontrada na literatura de Eurípedes, tem por significado ‘a coragem de dizer a verdade, falar livremente e dizer tudo’. Destaca-se que, ao longo da história, o termo ganhou vários sentidos, a exemplo, pode ser interpretada como virtude, habilidade, obrigação e técnica, com o objetivo de distinguir o indivíduo. Foucault (2011b) tece alguns questionamentos sobre esta temática,

Parece que podemos ver também, a partir dessa questão da parresía se esboçar a questão, fundamental também na antiguidade, das relações entre, grosso modo, verdade e coragem, ou entre verdade e ética. Quem é capaz de fazer um discurso verdadeiro? Como se pode distinguir o discurso verdadeiro do discurso lisonjeiro? E qual deve ser do ponto de vista ético, do ponto de vista de uma coragem, aquele que empreende a separação entre o verdadeiro e o falso? Quem é capaz de ter a coragem da verdade? (FOUCAULT, 2011b, p. 277).

Entre os gregos, a parresia era reforçada como necessidade de se dizer a verdade sobre si mesmo e princípio socrático presente em conheça a ti mesmo. Foucault (2011b) delinea por parresia como a ética de dizer a verdade numa ação livre e perigosa. O dizer a verdade de si desestabiliza o outro e eis aí o perigo ao qual o autor se refere, mas é direito de cada um não aceitar, não se sujeitar a verdades prontas.

Santos (2016) esclarece que, sobre a aplicabilidade, para se dizer a verdade, há algumas práticas, dentre outras, em uso: a confissão, o voto e o exame de consciência. Elucidando, Foucault (2011b) cita os textos de Sêneca e Plutarco, em que a importância estava no dizer a verdade sobre si mesmo, havendo o sentido político e moral para esta palavra: o político envolvia a organização da pólis grega, sendo direito do cidadão; já o moral estava no campo das relações pessoais, do cuidado de si, principalmente na filosofia platônico-aristotélica.

Retomando as explanações do filósofo, Foucault (2011b) pondera também que a verdade traz consigo o risco da violência. Assim, é possível pensar no direito do candomblecista de dizer a sua verdade, mesmo que haja o risco de machucar o outro, de provocar a ira e de suscitar a mais extrema violência. Cita-se, por exemplo, a personagem

Pedro Archanjo do livro *Tenda dos Milagres*, que, mesmo sendo desacreditado pela academia porque era negro e um bedel, publicou seus livros que divulgavam as crenças e culturas de seu povo historicamente oprimido. Por meio das definições dadas, é também possível entender parresia como prática ligada ao conhecer-se a si mesmo. Ainda,

Parrhesia é [...] uma atividade verbal na qual aquele que fala expressa sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua própria vida pois ele reconhece dizer-a-verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (e a si mesmo). Na parrhesia, aquele que diz, usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, verdade ao invés da falsidade ou silêncio, o risco da morte ao invés da vida e da segurança, crítica ao invés da bajulação, e dever moral ao invés do interesse próprio e apatia moral (FOUCAULT, 2011b, p.5).

O filósofo observa as estruturas que sustentam os discursos, denominados de verdadeiros, em que é preciso analisar as condições em que cada um representa para si e para os outros a condição de possuidor ou de ser locutor da verdade. Nas obras de Jorge Amado, corresponde à personagem que, interpelada em sujeito na discursividade religiosa, se identifica de tal maneira com esta discursividade a ponto de reproduzir militantemente os dizeres deste culto, inclusive assumindo a argumentação sobre as verdades ali circunscritas e, assim, sustentando sua posição-sujeito.

Cabe pensar, a partir do autor, que a parresia seria uma maneira correta de agir, um *ethos* individual e, para além de somente o dizer verdadeiro, seria um agir verdadeiro. Portanto, o questionamento a ser feito é se o esforço a ser dispensado sobre as questões de falso e verdadeiro, de justiça e injustiça, de valores e crenças. Tomamos, a exemplo, na sociedade retratada em *Tenda dos Milagres*, a concepção das identidades de gênero, visto que na trama os homens detinham a soberania social e as mulheres eram meticulosamente preparadas para serem esposas. No conceito do autor, dessa forma, a parresia teria um perfil moral e diferente da retórica.

Foucault (2011b) afirma que o ocorrido na Grécia foi que a parresia deixou de ser direito político do cidadão e começou a evidenciar o seu caráter moral, o discurso livre, desvencilhado e verdadeiro, passando assim para uma ética, uma regra de conduta pessoal, um dizer a verdade sem mascará-la e dizê-la completamente. Seria um dizer tudo verdadeiramente. Nisso, é preciso que a verdade de quem fala seja opinião pessoal e também, ao dizê-la, haja fidelidade daquele que pensa.

Vem de Foucault (2011b) a articulação entre verdade e poder. Sobre os mecanismos e meios de legitimação, o balizamento da descrição dos tipos de discurso, chamado de arqueologia do saber, é o que produz efeitos de verdade por estarem permeados pelas

consequências do poder que o percorrem. Em se tratando da religiosidade de matriz africana, percebemos que sua não legitimação é algo histórico e bem disseminado, de acordo com que Jorge Amado nos permite considerar. Do mesmo modo, os estudos da genealogia do poder não são estudos estanques, mas instâncias que se entremeiam e trazem como resultado o poder-saber.

Logo, a breve discussão sobre relações de poder amplia os conhecimentos e a percepção da perspectiva construcionista²⁶. Ela permite afirmar que a literatura de Amado traz a dimensão do real em relação à religião que cultua os Orixás e, por meio da presença dessas divindades na vida das personagens em que se reflete a luta contra preconceitos pré-estabelecidos. Foucault (1999) adverte que é preciso olhar o discurso arqueologicamente devido à possibilidade do aceite da verdade como conformação histórica. Considerando tais afirmativas, é possível perceber de que modo os estudos eurocêntricos contribuíram para não legitimação das verdades africanas e que assim ficaram ao longo da história desde a colonização da América e, conseqüentemente, do Brasil.

Ao afirmar que o negro e a negra e sua cultura e religiosidade são constituídos/as por meio do discurso, interessa, sustentado em Fernandes (2013), refletir também sobre relações de poder, uma vez que inscritos nelas e discursivamente produzidos/as, apontam para posições-sujeitos e essas posições integram exercícios de poder que se opõem, mesmo diante dos fortes mecanismos de não reconhecimento de toda essa questão. São relações complexas que constituem os discursos, implicando a produção da subjetividade. Foucault (1995, p. 89) diz que o poder está em toda a parte; não porque englobe tudo, e sim porque é promovido de todos os lugares. Fernandes (2012) complementa que é no social que se definem posições de cada um, inclusive não fixas, mas, marcadas por mutabilidade e possibilitadas pelo discurso, cabendo à análise de discurso fazer esses elementos aparecerem.

O discurso explicita suas formações e transformações históricas e implicações e determinações na produção das subjetividades. De acordo com Fernandes (2012), são marcas dos sujeitos e trata-se de movência, deslocamentos e transformações constantes na formação desses e na produção da subjetividade exercidas pelos discursos sobre eles. Portanto, é na

²⁶ A perspectiva construcionista sugere uma reflexão crítica acerca da produção do conhecimento, opondo-se às posturas representacionistas, por considerar a linguagem uma forma de ação no mundo, construção ativa, e o discurso como uma prática ou uma "prática discursiva", como propõe Foucault (2008, 2011a). Em outras palavras, a linguagem literária é tomada como prática, implicando trabalhar a interface da linguagem em seus usos e as condições de produção, ou seja, uma prática discursiva que constitui sentidos. Logo, conforme esclarece Veiga-Neto (2003), as práticas discursivas não se restringem a palavras e frases ou aos significados que possuem, antes são voltadas para a compreensão das relações de poder que perpassam os discursos e suas condições de produção.

vontade de verdade que se revela um posicionamento do africano e do afrodescendente frente ao que o envolve, mostrando também uma inscrição dos que, muitas vezes, estão fora da ordem social. Ocorre que, ao colocar em prática tal verdade, emana de seu interior e entra em contradição com os discursos autorizados e circulantes de normatividade.

Foucault (2004b) afirma que essas questões podem ser identificadas na era moderna e diferenciadas por uma ética geral, manifestada na linguagem, que implica a materialização de diferentes discursos sobre o tema. Nesse caminho, referenciados em Fernandes (2012), é possível perceber que, em relação aos personagens retratados na obra de Amado, a linguagem visa a promover e/ou modificar subjetividades para inseri-los em espaços sociodiscursivos, em que serão objetivados como singulares, inscritos em lugares de verdade e portadores de determinadas identidades. Há uma objetivação do indivíduo paralela ao que é feito com o sujeito. Fernandes (2014) elucida que, de acordo com o exposto por Foucault em *Arqueologia do saber*, há três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos, a saber:

1) “o modo de investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência”. O sujeito vislumbrado como objeto de um campo do saber; 2) “práticas divisoras”. O sujeito dividido no seu interior em relação aos outros (...) os criminosos e os “bons meninos”; 3) “o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito”. E o discurso é parte integrante de um jogo de lutas, de antagonismos próprios à vida dos sujeitos em sociedade. (FERNANDES, 2014, p. 119)

Nesse caminho, Foucault (1995) sintetiza que discurso se refere ao processo constitutivo de cada um/a e, como mecanismo, promove objetivação, que a seu turno, seria o conceito, o preconceito e aquilo que é descritivo de alguém, a partir do referencial dado por quem vê e observa. Consideramos, então, que o discurso religioso consegue objetivar e subjetivar o sujeito de formas diferentes.

A partir das considerações de Foucault (1995), pode-se inferir que a objetivação ocorre quando a sociedade cria um conjunto de regras, padrões de comportamento e normas culturais que definem o agir e o pensar das pessoas. Essas normas criam categorias e hierarquias sociais nas quais as pessoas são classificadas de acordo com sua raça, gênero, classe social, orientação sexual e outros fatores. Fica claro que as consequências para aqueles que são colocados em posições subordinadas e marginalizadas são negativas. Nos romances amadianos, destaca-se a mestiçagem, a vida sofrida de indivíduos que vivem à margem da sociedade comandada pela elite baiana, o escritor também denuncia as perseguições e

intolerância religiosa, cujos frequentadores são em maioria mestiços, negros, candomblecistas e pobres.

Dessa maneira, os sujeitos são transformados em objetos de poder e controle, resultando em discriminação, opressão e violência. Foucault (1995) argumenta que a objetivação não é apenas a ação de um indivíduo sobre outro, mas também o resultado de relações de poder e conhecimento em uma sociedade. O autor explica que a objetivação é um dos principais mecanismos pelo qual as instituições e estruturas sociais exercem controle sobre as pessoas e mantêm a desigualdade social, o que pode ser verificado nas obras em análise.

Retomando as reflexões sobre verdades que envolvem as construções do sujeito pertencente à religião do candomblé, produzindo, sob uma injunção geral do poder-saber, a verdade do sujeito, ou a vontade de verdade, sendo movimento que retira das profundezas do inconsciente de cada um/a suas verdades. São mecanismos voltados para que todas/os continuem sendo produzidas/os e reproduzidas/os por meio de dispositivos da religiosidade (FOUCAULT, 2007). Isso permite-nos inferir que, nos discursos que divulgam as religiões, o sujeito vivencia essa subjetivação, criando outras maneiras de ser, um sujeito subjetivado/sujeitado pelas relações discursivas de poder-saber num contexto histórico em que as identidades não se apresentam nem se configuram como rígidas ou acabadas. Foucault (1995) afirma que a subjetivação se refere ao processo constitutivo de cada um/a e, como mecanismo, possibilita objetivação. Corroborando, Carneiro (2005, p. 51) expõe que as relações de poder engendram o discurso, sendo que “as práticas sociais se constituem discursivamente e os discursos formam sujeitos e objetos que se condicionam, se deslocam, se multiplicam ou invertem posições.” Nisso, apoiados em Foucault, assimilamos que a vontade de saber e a verdade do sujeito acaba por instituir o lugar da verdade e demarca para todos discursos tidos como verdadeiros.

Sobre os modos de subjetivação, vale afirmar sua potencialidade em produzir sujeitos singulares que, mostrados por meio de discursos uma vez mobilizados, são identificados facilmente em cada negro e negra e afrodescendentes. Por isso, na discussão, aqui desenvolvida, é importante possibilitar uma reflexão sobre verdades que envolvem as construções desses sujeitos. Isso demanda discussões de tecnologias do eu como forma de subjetividade, a qual produz movimento que retira das profundezas do inconsciente de cada um/a suas verdades.

Por meio de discursos, rituais, leis e outras formas de controle social, o poder molda os sujeitos e impõe certos modelos de subjetividade que são considerados “normais” ou “adequados”. No entanto, com Foucault (1995), é possível enfatizar a possibilidade de resistência e transgressão dentro deste processo de subjetivação. Os sujeitos são capazes de desafiar e resistir às normas e valores impostos pelo poder, criando novas formas de subjetividade que rompem com as estruturas estabelecidas. Através desses atos de resistência, é possível desafiar e transformar os sistemas de poder existentes e caminhar em direção a uma sociedade livre e mais igualitária, um exemplo é quando negro Baldo assume a liderança dos grevistas no cais, no livro *Jubiabá*.

À vista disso, a percepção de que o africano que chegou ao Brasil, que aqui permaneceu, foi objetivado e subjetivado, possibilitou novas éticas que o problematizam sem obrigações vindas de códigos de que eles/as precisam se confessar ou temer que tais códigos tenham sido burlados. Portanto, éticas não prescritivas poderiam ser produzidas para o surgimento de uma nova subjetividade, se apoiadas em outras práticas de si e tendo relação com a verdade, mas, para tal, precisa não estar atrelada aos discursos cientificantes ou contribuir para as produções deles.

Continuando com nossos estudos, nossa reflexão parte do princípio de que os efeitos de sentido são instituídos por meio de uma materialidade linguística e que a significação não existe em si mesma, mas na dependência de uma exterioridade constitutiva. Foucault (1995) esclarece sobre o conceito de formação discursiva:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (...), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas”. (p. 43-44)

Consequentemente, a concepção de formação discursiva pode ser compreendida pelo sistema de manifestação resultante da constituição sócio-histórica dispersa nos sentidos dos enunciados. Essa questão traz a possibilidade de refletir que a formação discursiva funciona como organizadora dos grupos de enunciados em dado contexto histórico. Logo, por formação discursiva compreende-se:

[...] um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou qual objeto, para que empregue tal ou qual enunciação, para que utilize tal conceito, para que organize tal ou qual estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de

formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática. (FOUCAULT, 1986, p.82)

Nesse raciocínio, é importante frisar que as formações discursivas estão sempre em relação com determinados campos do saber (FISCHER, 2001). Ainda, as relações discursivas não caracterizam a língua, nem circunstâncias do discurso, mas o próprio discurso enquanto prática, aqui entendida como um conjunto de regras que define sua especificidade. Seguindo essa linha de raciocínio, a conceituação de formação discursiva requer que se discorra sobre outros termos – *enunciado, dispersão e regularidade*.

Se o discurso é um conjunto de enunciados que deriva de uma mesma formação discursiva, o enunciado deve ser entendido em decorrência da função enunciativa que ele traz porque agencia memória, constrói história, projeta-se do passado ao futuro e, nesse movimento, torna-se sempre outro, mesmo havendo regimes de materialidade repetível. Suas sequências seriam tal qual séries de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugares de interpretação. Segundo Fischer (2001, p. 219), “os enunciados, depois de ditos, depois de instaurados numa determinada formação, sofrem sempre novos usos, tornam-se outros, exatamente porque eles constituem e modificam as próprias relações sociais.”

Fischer (2001, p. 202) interpreta que a condição de enunciado, para Foucault, se apresenta em quatro elementos: a referência a algo que identificamos; o fato de ter um sujeito, alguém que pode efetivamente afirmar aquilo; o fato de o enunciado não existir isolado, mas sempre em associação e correlação com outros enunciados, do mesmo discurso ou de outros discursos; finalmente, a materialidade do enunciado, as formas muito concretas com que ele aparece, nas enunciações que aparecem em textos em diferentes épocas. A autora conclui que:

Descrever um enunciado é dar conta dessas especificidades, é apreendê-lo como acontecimento, como algo que irrompe num certo tempo, num certo lugar. O que permitirá situar um emaranhado de enunciados numa certa organização é justamente o fato de eles pertencerem a uma certa formação discursiva. (FISCHER, 2001, p. 202)

Fernandes (2005, p. 52-53) postula, baseado em Foucault, que a noção de unidade se vincula a de dispersão, pois “todo discurso resulta de um já-dito (não sabido, apagado) e esse já-dito (re)aparece transformado em um jamais-dito, como continuidade de acontecimentos e discursos que se dispersam no tempo”. Nesse sentido, é percebido pelas exposições do autor que coloca em evidência a dimensão histórica e política no processo de enunciação, ou seja, o enunciável é aquilo que se pode ver e dizer, em dada época de lugar, em uma formação discursiva. O estudioso complementa o raciocínio: “unidade e dispersão implicam-se, não

se opõem, e uma formação discursiva tem sua regularidade pela constância de unidades inteiramente formadas”.

Corroborando, Mussalim (2001, p. 119) explica que formação discursiva determina o que pode/deve ser dito a partir de um determinado lugar social. Logo, ela “é marcada por regularidades, ou seja, por ‘regras de formação’, concebidas como mecanismos de controle que determinam o interno (o que pertence) e o externo (o que não pertence) de uma formação discursiva”. Assim, a autora complementa que uma formação discursiva é um conjunto de práticas discursivas que será sempre “um espaço atravessado por outras formações discursivas que Foucault a concebe como uma dispersão”. Fischer (2001, p. 200) afirma que, em verdade, tudo é prática em Foucault:

E tudo está imerso em relações de poder e saber, que se implicam mutuamente, ou seja, enunciados e visibilidades, textos e instituições, falar e ver constituem práticas sociais por definição permanentemente presas, amarradas às relações de poder, que as supõem e as atualizam. Nesse sentido, o discurso ultrapassa a simples referência a “coisas”, existe para além da mera utilização de letras, palavras e frases, não pode ser entendido como um fenômeno de mera “expressão” de algo: apresenta regularidades intrínsecas a si mesmo, através das quais é possível definir uma rede conceitual que lhe é própria. (FISCHER, 2001, p. 200)

Nesse sentido, na relação sujeito e enunciado ocorre sempre um sujeito, um autor, ou uma instância produtora e, no enunciado, sempre ocorrerá uma posição-sujeito, ou uma função que pode ser exercida por vários sujeitos (FERNANDES, 2011). Gregolin (2004a) elucida que ao se definir as condições em que o enunciado foi realizado e o fazem aparecer tal qual um jogo de posições do sujeito. Concluindo, Foucault (1986, p.135) escreve que “a análise do enunciado e da formação discursiva são estabelecidas correlativamente”, porque “a lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa”.

Na perspectiva da constituição religiosa, Foucault (2007) tratou a confissão como um dispositivo religioso, uma das técnicas relevantes empregada como mecanismos de governo de si e dos outros. Continuando com Foucault (2004a), as modalidades enunciativas podem evidenciar as múltiplas posições que o sujeito pode ocupar, as quais são reguladas pelas práticas discursivas. Logo, o sujeito tem acesso a si por meio de um jogo de relações entre poder e saber (FOUCAULT, 1995). Nesse sentido, a partir dessas construções discursivas emergem as identidades, fruto de embates de micropoderes diluídos na sociedade e, para este autor, tais embates giram em torno da busca pela identidade. Stuart Hall (2006) enfatiza que

as identidades são definidas pelas “diferenças”, uma vez que as identidades consistem numa “celebração móvel”, pois

a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de política de identidade (de classe) para uma política de diferença. (HALL, 2006, p. 21).

Em razão disso, é possível considerar a importância que pode ser dada à construção das identidades das personagens amadianas e as dinâmicas de cerceamento e controle que as envolvem. Hall e Woodward (2003) definem a identidade como a que se distingue por aquilo que não se é, principalmente, por ser marcada pela diferença. Assim, a constituição identitária ocorre por práticas que produzem significado e envolvem relações de poder, “incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (WOODWARD, 2003, p. 17). O sistema sociocultural em que o sujeito está inserido molda identidades e pode até impor outra identidade a ele.

Cabe aqui a exemplificação, do livro *Tenda dos Milagres*, do personagem Tadeu Canhoto, afilhado (filho) de Pedro Archanjo, garoto pobre e mestiço, conseguiu se formar em engenharia civil devido ao empenho do padrinho. Foi trabalhar no Rio de Janeiro, na equipe do doutor Paulo de Frontin, tornando-se o braço direito no projeto de urbanização. Caiu de amores por Lu, filha do coronel Gomes, e conseguiram se casar, contra a vontade da família racista da moça. Anos depois aparece na Tenda dos Milagres, totalmente diferente do rapazote criado por Archanjo, assim descrito por Amado:

Na porta da Tenda, em elegância sóbria e esmeralda, chapéu de palha, bigode bem cuidado, unhas feitas, colarinho alto, polainas, bengala com castão de madrepérola, um príncipe, Tadeu Canhoto. [...] Da porta, Archanjo e Lídio viram-no subir a ladeira, o passo firme, girando a bengala na mão, um senhor importante, bem-vestido, anel no dedo, circunspecto e distante, o dr. Tadeu Canhoto. (AMADO, 2008b, p. 266-267)

Buscando elucidar a questão, no campo dos estudos da identidade, o social e o simbólico referem-se a dois processos distintos, sendo cada um deles necessário para a edificação e a manutenção dessas identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual é dado o sentido a práticas e relações sociais, definindo se o sujeito pertence a um grupo de favorecidos ou de marginalizados, conforme trecho acima “*um senhor importante, bem-vestido, anel no dedo, circunspecto e distante, o dr. Tadeu Canhoto.*”

Nesse sentido, Foucault (1995) permite considerar que se trata de um duplo constrangimento político esta forma em que o poder moderno nos conforma, pois trata-se de

um movimento simultâneo de individualização e totalização. Dessa forma, pode-se entender a luta das enunciações religiosas passando por uma resistência às formas de sujeição, ou como meio de individualizar de acordo com as exigências, ou ainda em buscar ligar o indivíduo a uma identidade sabida e conhecida.

Por conseguinte, as identidades não são fixas, já que são constantemente revistas e reformuladas – as identidades são construções sociais que definem os papéis dos sujeitos. Nas obras em análise, há uma combinação de enunciados advindos de diferentes lugares discursivos com o intuito de se construir uma identidade cultural dos sujeitos-personagens, mostrada em uma discursividade literária. Nos enunciados literários, ressoam vozes de diferentes lugares: da história, da religiosidade, da ficcionalidade e de outras constitutividades. Nesse caminho, as maneiras de significar os espaços e os rituais garantem o *status* divino ao conjunto de elementos que fazem de uma manifestação da discursividade religiosa uma manifestação enunciativa histórico-social. Nas obras de Jorge Amado, os sujeitos se identificam na religião a partir dos seus pertencimentos, enquanto isso, o discurso religioso molda suas práticas e concepções de mundo.

Hall e Woodward (2003) ainda consideram que é comum que se viva em uma cultura que molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao possibilitar optar entre as diversas identidades possíveis. Isso ocorre por um modo específico de subjetividade. Também, de acordo com os autores, nisso se instala um conflito entre o desejo de ser e o de ter prazer naquilo que desperta o desejo. É a questão séria e grave de subjetivar-se para atender a demanda estabelecida como norma – uma questão presente na identidade dos sujeitos pertencentes à determinada religião. A partir daí, percebe-se a formação de sujeitos que “atendam” às necessidades dessa formação discursiva, surgindo um outro mecanismo de regulação da população. Fernandes (2011) explicita, pautando-se em Foucault, que:

Em todos os tempos da história humana, há uma moral dissuadida sobre os sujeitos, uma moral de natureza coletiva que se modifica, mas perpassa por diferentes eras e, como pontua Foucault (2004b), se faz presente também na era moderna não-cristã, caracterizada por uma ética geral. Essa ética se manifesta pela linguagem e implica materialização de diferentes discursos sobre esse mesmo tema. Em sua relação com os sujeitos, visa a produzir e/ou modificar a subjetividade para inseri-los em espaços sociodiscursivos nos quais se objetivarão como sujeitos singulares, inscritos em lugares de verdade, e portadores de determinadas identidades. (p. 9)

O entendimento de que o poder é uma relação de forças, funcionando como produtor de um poder que afeta e um que é afetado, então resistir seria a capacidade que a força tem de entrar em relações em que o poder funciona (FOUCAULT, 2003). Seria a resistência a

força que colide com o poder e, nessa atividade, usa dele e de sua estruturação para gerar novos poderes. A resistência torna-se uma força positiva, produtiva, porquanto, ao resistir, o sujeito cria possibilidade de existência a partir de outras composições de força.

A partir das considerações de Foucault (2006), é possível perceber a religião de matriz africana como uma possibilidade de resistência, não significando que as manifestações religiosas são uma resistência à modernidade. Pelo contrário, a resistência marca a luta contra as formas de dominação e exploração que, na maioria das vezes, separam os indivíduos daquilo que produzem. Nas obras de Jorge Amado, eleitas para este trabalho, outra situação que demarca formas de resistência é a situação do cais, dos estivadores e das plantações, no livro *Jubiabá*, principalmente quando a greve é deflagada.

Ainda, nessas obras, percebe-se certa opressão a determinados grupos pertencentes às esferas religiosas tidas como diferentes, a exemplo da religião do candomblé. Nota-se que, por um lado, o sincretismo religioso pode sugerir a submissão dos negros à cultura europeia e, por outro, pode demonstrar modos de eles construírem alternativas de resistência frente à opressão cultural advinda da imposição do catolicismo como religião. Em outras palavras, nessa dinâmica de trabalho e religiosidade das personagens, os processos de subjetivação vão tomando forma e sendo colocados em circulação e movimento nas mais variadas transformações. De acordo com Prandi (2009), é perceptível que o sincretismo religioso, nas citadas obras amadianas, em que várias formas míticas entram em contato, mesclam-se e às vezes fundem-se.

Nesse sentido, a perpetuação de suas crenças e a manutenção do valor de sua própria existência são formas de resistência. Segundo Prandi (2009), o sincretismo pode ter sido a alternativa dos povos negros reafirmarem os próprios princípios religiosos, revestidos, mas que permanecem/ram vivos, mesclando suas crenças e fé, com o catolicismo e os tidos santos da igreja. Fernandes (2011) aclara que os discursos se constituem ferramentas de luta e, também, objeto pelo qual se luta e do qual os sujeitos desejam se apoderar; logo, não é uma zona de pacificidade, não se apresenta em uma linearidade histórico-social, nem uniformidade, ao contrário há sempre batalhas e desafios. Traços evidentes de um processo de objetivação – subjetivação – subjetividade.

São de Fernandes (2011, p. 11) os esclarecimentos acerca da subjetividade que permeia a discursividade. Isso porque, nesse caso, a questão envolve a perspectiva religiosa em terreiros de candomblé nas obras amadianas e que nos são referência. Nelas, se faz alusão

à produção de subjetividades determinada pela exterioridade, como uma atividade, uma forma de constituição do sujeito possibilitada por discursos que lhe são exteriores.

Nessa produção, o saber é fundamental para definir, e até mesmo possibilitar, por exemplo, o pertencimento a um grupo, pois é nele que se encontram os preceitos sob a forma de discursos pelos quais o sujeito será capturado. Pelo saber, os grupos, ou mesmo seitas, diferenciam-se e funcionam como exterioridade ao sujeito constitutiva da subjetividade. O sujeito busca, ou é levado a pertencer a lugares, a portos que lhe asseguram a existência. (FERNANDES, 2011, p. 11)

Nisso, o filósofo permite-nos arrazoar que os discursos religiosos possuem mecanismos próprios de produção de verdades e modos de sujeição, apresentando-se marginal e/ou excluído. Entretanto, a produção de outras estratégias de poder e regulação provocam reações nos sujeitos, o que pode contribuir para ocorrerem rearticulações do discurso a fim de subtrair outras verdades e a normalização das condutas. Tais estratégias funcionam como dispositivos para que esses sujeitos se sintam na ordem discursiva da instituição religiosa, configurando-se a objetivação do sujeito.

Para além dos modos de governar o outro, ação feita pelas instituições, é modo de governar os corpos por meio de estratégias muito mais sutis, surgindo como um mecanismo de regulação da população. Tais estratégias de disciplinarização, para conduzir as condutas dos sujeitos, são alinhadas com a organização da sociedade descrita nas obras e com capacidade de produzir subjetividades que passam a responder de modo mais adequado às demandas e aos discursos que articulam os dispositivos de poder-saber (FOUCAULT, 2006, p.49). Nesse caminho, as ponderações anteriores permitem considerar o funcionamento da religião nas obras de Jorge Amado uma ação biopolítica em que o governar a vida da população estão embricados e produzem subjetividades sintonizadas com as formas de produção e de conformidades com os enquadramentos e ajustes dos sujeitos que ocorrem proporcionais ao interesse de cada tempo.

Assim, inspirados pelo quadro conceitual de referencial foucaultiano, percebe-se que a orientação religiosa se projeta mais sutilmente e ao mesmo tempo mais abrangente, possibilitando a identificação de possíveis resistências. O filósofo também baliza perceber que a religião é capaz de produzir sujeitos dóceis, pois realiza por meio de suas técnicas de si, como a confissão, produzindo regimes de verdade (FOUCAULT, 1982). Logo, analisar a religião nos livros amadianos implica, também, discutir a subjetivação e a objetivação dos indivíduos ocorrem por meio do saber-poder e compreender seus aspectos e suas práticas na constituição de sujeitos religiosos.

Em relação à subjetivação, Santos (2016) diz tratar-se de mecanismos de poder e vontade de verdade atravessados na constituição de sujeitos. Uma vez que a ética perpassa pela vontade de verdade, ela pode ser compreendida enquanto constituição de si, como sujeito para si mesmo e de seus próprios atos. Nessa ocorrência, este saber de si para si é uma procura de verdades centralizadas. A partir de entendimentos descritos por Foucault (1995), torna-se possível inferir que a subjetivação faz referência a processo constitutivo de cada sujeito e, como um mecanismo que possibilita objetivação, que a seu turno seria o conceito, o preconceito, o que é descritivo de alguém, a partir do referencial dado por quem vê e observa.

Nesse contexto, Fernandes (2012) vem em nosso auxílio possibilitando a compreensão de que discorrer sobre subjetivação de sujeitos pertencentes ao discurso religioso de matriz africana não significa entrar na interioridade deles/as ou mesmo querer alcançá-la pela exterioridade. Ademais, Foucault (2004b) pontua que:

[...] o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através de práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social. (p. 276)

Assim, as palavras do autor consideram que não se trata de uma relação do sujeito de discurso religioso consigo mesmo sob uma ótica da interioridade, mas do governo de si e, dessa forma, ocorre a subjetivação. As relações cotidianas entre as pessoas são permeadas de poder e, a partir de mecanismos sociais complexos, ao incidirem sobre os corpos, atingem suas consciências e, historicamente, foram se dando as formas de sujeição, segundo Foucault (2003; 1995). Nessa lógica, o sujeito é colocado em relação de produção e de significação, sendo inserido em relações de poder-saber.

O autor permite arrazoar que estas relações de poder se encontram diluídas nas tramas literárias de Jorge Amado, percebidas nas relações que fazem com que, no corpo *persona*, ocorram materializações por elementos que chegam até ele. Buscando entendimentos em Fernandes (2012), é um corpo que está diretamente mergulhado num campo político no qual relações de poder têm alcance imediato sobre ele. Em um movimento sutil para enquadrá-lo e docilizá-lo, as relações de poder investem, marcam os corpos negros e afrodescendentes, dirigem-nos e obrigam-nos à cerimônia. E surge o questionamento: o que é afinal um corpo dócil?

É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que poder ser transformado e aperfeiçoado. [...] Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo? Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações (FOUCAULT, 2010, p.75).

Partindo dessas pontuações, fica centralizada em procedimentos disciplinares e normalizadores, tal é a eficiência desse mecanismo, logo, algumas relações de saber-poder fazem trabalhar na sociedade e domesticam os corpos. Foucault (2007) discorre que esses fatores tornam as pessoas possuidoras de comportamento produtivo e, na discursividade literária é relatada a situação de corpos dóceis nas plantações de cacau e cais de porto, confirmando isso. Santos (2016) esclarece que não há sociedade sem mecanismos de poder, nem poder que se mantenha sem produção de verdade. O autor ainda descreve que, nesse processo, o sujeito não tem sua totalidade decepada, abafada ou modificada pela ordem social, mas, nela, ele é cuidadosamente subjetivado, segundo toda uma tática de forças dos corpos e sobre os corpos.

Nos relatos literários, pode-se perceber que há um jogo exercido sobre o corpo e as táticas eficientes que agem sobre ele. Contudo, tais mecanismos e procedimentos nem sempre são favoráveis, haja vista o controle dos cultos que são reprimidos e perseguidos, tanto em *Jubiabá* quanto em *Tenda dos Milagres*. Porém, o saber-poder cria relações, induzindo à verdade, um caminho em que também é produtor de subjetividades.

Destarte, os entendimentos acima permitem refletir que as identidades são produzidas por meio da marcação das diferenças, que advêm de aparelhos simbólicos de representação e de uma forma de exclusão social que percorreu séculos na história dos afrodescendentes em território brasileiro. Isso autoriza entendimentos sobre as categorizações entre forasteiros e locais, corretos e errados, adequados e não adequados, os quais são apenas e tão só produtos de sistemas culturais de classificação. Para além, tais demarcações têm por objetivo a criação da ordem, mas que no fundo abonam o desajuste, o desequilíbrio, desencadeando uma complexa subjetivação dos seguidores dos cultos de matriz africana.

Tendo por referência a tese de Sueli Carneiro (2005), abrimos um parêntese para comentar o que autora discute sobre o dispositivo de racialidade, totalmente pertinente às discussões deste trabalho, visto que seu texto se baseia também em concepções foucaultianas. De acordo com a autora, “o processo do que foi chamado de “descobrimientos”

faz emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos-forma: homens, nativos, brancos, não-brancos (CARNEIRO, 2005, p.47). E, posteriormente, com o advento da abolição, torna-se emergente uma nova ordem disciplinar no Brasil, pois passamos “de uma economia baseada no trabalho escravo para o trabalho livre. É esse novo status que o dispositivo de racialidade enquanto dispositivo do poder disciplinar emergente, haverá de demarcar em ações teóricas de assujeitamentos” (idem, p. 57). Nesse sentido, a racialidade passa ser compreendida a partir de uma noção produtora de campos ontológico, epistemológico e de poder aquiescendo saberes, poderes e modos de subjetivação em que articula e institui dispositivos de poder.

Por conseguinte, segundo Miskolci (2012), esse desejo de uma nação civilizada exigia formas de defesa que apontavam para um arranjo cultural e histórico, de um Estado biopolítico, em termos foucaultianos. O autor discorre que o desejo de nação conduzia a um projeto de hegemonia política que, por enxergar a sociedade de forma biológica, achava que para estabelecer esta harmonia dependia de seu embranquecimento. As análises literárias desta tese remontam o período histórico e nos são auxiliaadoras para reconstituir vínculos que normalmente são negligenciados na história. Acerca do desejo de nação, o autor assim conceitua:

O que denomino de desejo da nação é o conjunto de discursos e práticas histórica e contextualmente construídos entre fins do século XIX e início do XX por nossas elites políticas e econômicas como uma verdadeira hegemonia biopolítica assentada, externamente, no incentivo à vinda de imigrantes europeus para o Brasil e, internamente, em uma demanda por medidas moralizantes e disciplinares voltadas para um progressivo embranquecimento da população. O desejo da nação era, portanto, um projeto político autoritário conduzido por homens de elite visando criar uma população futura, branca e “superior” à da época, por meio de um ideal. (MISKOLCI, 2012, p. 50)

O escritor ainda esclarece que este projeto de branqueamento tendeu a se configurar em uma mestiçagem controlada que resultasse em um atributo que uniria a cor da pele a componentes morais altamente valorizados na época. Em termos foucaultianos, segundo esse autor, é plausível pensar que a velha ordem social não rompe com a anterior, antes se assenta em uma nova dinâmica histórica em que rupturas e continuidades são acompanhadas nesse fenômeno social. Pelas reflexões de Miskolci (2012, p. 153), pode-se perceber que a subjetividade, associada à materialidade do corpo, faz a criação de identidades sociais na história e, também, uma história dos modos de subjetivação. Em outras palavras, uma forma como aprendemos a compreender a nós mesmos e a ver o outro.

Os entendimentos trazidos por Santos (2016) nos permitem afirmar que as culturas estabelecidas em território brasileiro e transcritas na literatura amadiana, ao fornecerem sistemas classificatórios, estabeleceram fronteiras simbólicas entre o que está incluído e o que está excluído, para além, definiram o que constitui uma prática culturalmente aceita ou não. Esta construção da diferença cultural reverbera negativamente, pois, por meio da exclusão ou marginalização, define-se o que é o outro, ou o forasteiro ou o inadequado. Em nossa percepção, seria de uma riqueza e enriquecimento imensuráveis, se as culturas não fossem divididas, mas sim celebradas em suas diversidades e heterogeneidades.

Nesse caminho, pelas tecituras dos autores citados, percebe-se que, ao envolver sentimentos e pensamentos pessoais, as subjetividades requerem a compreensão do sujeito sobre seu próprio eu, sobre suas próprias emoções, conscientes ou inconscientes, e a percepção de sua constituição enquanto sujeito sócio-histórico. Todavia, a subjetividade tem emergido em um contexto social em que a linguagem e a cultura dão significado à experiência que se tem de si mesmo e o conjunto de significados construídos pelos discursos tornam-se eficazes ao recrutarem cada um como sujeito. Logo, as posições assumidas por cada sujeito e com as quais se identifica constituirão suas identidades, já que eles são sujeitados ao discurso e devem assumi-lo.

Segundo Fernandes (2011, p.16), por se tratar de uma manifestação de verdade que toma lugar na subjetividade, são “mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta desses homens, a conduzir a conduta dos homens” (FOUCAULT, 2010b, p. 43). Em outras palavras, uma forma de governo dos outros e também de si sobre si, por meio da verdade, a qual ocasiona uma produção de subjetividade. Nesse sentido, o autor mostra que a verdade ganhará forma e, ao mesmo tempo, a expressão da subjetividade se dará sob a forma da verdade. Pode-se inferir que nessa produção de subjetividades ao mesmo tempo em que os sujeitos acolhem os componentes de subjetivação em circulação, também os colocam em movimento, tornando essa troca uma construção viva.

Endossados por Fernandes (2011), entendemos que saber e poder encontram-se implicados na arte de governar os outros e a si. Ambos são buscados na exterioridade do sujeito, colocando em pauta o biopoder, e corroborando nas formas de produção da subjetividade. Em outros termos, ao serem expostos, para que a verdade sobre o indivíduo seja conhecida, por meio de inúmeros dispositivos, os sujeitos são subjetivados e objetivados. Destarte, ocorrem atravessamentos na constituição desse sujeito

candomblecista que constituem sua subjetividade, levando-nos a perceber os significados e a resignificação na/da discursividade religiosa.

Portanto, percebemos que a discursividade religiosa encontra-se atravessada na discursividade literária de Jorge Amado e viabiliza a construção de sentidos e percepção dos processos de subjetividades. Logo, procuramos refletir sobre a relação entre os efeitos de sentidos produzidos no atravessamento da discursividade religiosa. No próximo capítulo, a proposta é trazer questões que envolvem os entrelaçamentos de cultura e saberes, continuando com Jorge Amado e suas obras como fio condutor dessa escrita.

CAPÍTULO II

Entrelaçando culturas e saberes

Na sua frente estava a cidade misteriosa, e ele partiu para conquistá-la. A cidade da Bahia, negra e religiosa, é quase tão misteriosa como o verde do mar.

Jorge Amado

Direto do cais de porto, empreendemos mais um trecho desta viagem agora indo de um saveiro a outro porto e, no embalo das ondas durante este percurso, nos encontramos com outros saveiros e paramos em outros portos. A fim de ampliarmos e amadurecermos os conhecimentos, neste capítulo, a propositura é observar desde as alterações urbanísticas, impactos e contribuições culturais, intertextualidades que ilustram aspectos que trouxeram a objetivação e subjetivação que incidem diretamente nas subjetividades observadas na identidade e posição subalternizada das pessoas negras que vieram residir no Brasil colonial. Assim, por meio das práticas discursivas consideramos a constituição e transformação dos sujeitos-personagens no decorrer das histórias *Jubiabá*, *Mar Morto* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, pontuando acerca do contexto e da discursividade religiosa que as envolve.

No Brasil, à semelhança de outros países pós-coloniais, a identidade negra do ponto de vista teórico está inscrita no interior de uma estrutura em que o “ser negro” desenha-se um outro sujeito na relação colonial entre os povos e no entrelaçamento das culturas e tradições. Este negro redesenhado, projetado dentro da perspectiva escrava, mesmo pós-abolição, lhe é negada a sua humanidade e a possibilidade de se reconhecer como homem e sujeito social.

Os autores Schwarcz e Gomes coordenaram um trabalho literário que tem por viés condutor dos textos a apresentação de homens e mulheres escravizados que contribuíram de forma decisiva com saberes que influenciaram na formação de um Brasil ainda não visto por todos. A história do negro escravizado que é mostrado como protagonista na luta por sua liberdade dissolve a imagem do escravo heroico e coisificado, com atenção aos detalhes da sociedade em que estava inserido. Schwarcz e Gomes (2019, p. 4) pontuam que:

No país a escravidão não era apenas um sistema de trabalhos forçados, era uma linguagem com graves consequências. Ela moldou condutas, criou estruturas de mando e obediência, padrões de violência, formas de discriminação arraigadas. Tanto que, se conhecemos a data de início do período que se convencionou chamar de “pós-abolição”, 13 de maio de 1889, não sabemos quando termina. Afinal, até a nossa contemporaneidade, continuamos a praticar no país um racismo

estrutural²⁷, no sentido de que encontra-se muito “estruturada” nas várias áreas da sociedade brasileira: social, cultural, econômica, educacional, na saúde, na segurança. O Brasil é um país muito desigual; o quinto mais desigual do mundo. Esse local no concerto das nações só pode ser explicado pela vigência e perpetuação da linguagem da escravidão. Muito foi feito, mas muito mais há por se fazer. (SCHWARCZ e GOMES, 2019, p. 4)

Os autores ressaltam que, mesmo após mais de 130 anos de abolição da escravidão, os negros continuam sistematicamente excluídos, ocupando um lugar social de subordinação, desigualdade e de cidadania incompleta. As mudanças trazidas pela inclusão de políticas públicas que garantam os direitos de equidade e justiça ainda caminham a passos lentos para se resgatar a desigualdade histórica e da pós-emancipação. O racismo estrutural e institucional se manifesta “como uma linguagem perversa na educação, na saúde, no lazer, no transporte, nas taxas de natalidade e mortalidade”, expõe Schwarcz (2019, p. 1).

Nesse compasso, a partir das escritas de Gondra (2008), é possível constatar que, entre 1870 e início de 1900, ocorreu um processo de mudança nas formas urbanas, apresentando uma estrutura de classes e organização espacial com estratificação em termos de classes sociais que deixaram um panorama redesenhado e diferente do até então visto. A extinção da escravidão no Brasil²⁸, somado aos primeiros paços da indústria e o avanço do comércio e serviços na região central da cidade, fazendo com que se solidificasse classes sociais e iniciasse aí uma luta por espaço, desencadeando conflitos que vão refletir nitidamente no espaço urbano dessa cidade. O principal conflito surge com a presença de pobres no entorno dessas cidades, com o objetivo de manutenção de elites que se organizavam ou já estavam organizadas nesses espaços.

Gomes (2019) adverte que é preciso ter cuidado com as narrativas que romantizam a organização espacial e a dimensão temporal para se pensar a escravidão e pós-libertação no Brasil. O autor esclarece que:

²⁷ Kilomba (2019, p. 80) define, aprofundando, que há três tipos de racismo: o estrutural, exposto nas estruturas sociais e políticas que privilegiam o sujeito branco; o institucional que opera dentro das instituições; e o cotidiano em que o sujeito negro é apreendido como “o outro”, sob aspectos de infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização.

²⁸ Schwarcz (2005) deslinda em seus escritos que, misturadas a esta ebulição social trazidas pela Abolição da Escravatura, aparecem outras questões nas tentativas de se esboçar uma nova nação que buscava se libertar das amarras do Império, no entanto, sem ter claro um projeto político. A autora discorre que “É a partir desse momento também, com o sistema de produção ainda dependente da mão-de-obra escrava, que o problema da mão-de-obra passa a figurar no centro das discussões. Datam dessa época os primeiros debates e experiências com trabalhadores estrangeiros, sobretudo europeus, entendidos nesse momento como os grandes substitutos diante do iminente final da escravidão.” (SCHWARCZ, 2005, p. 23)

Mundos rurais do café, açúcar, mas também do arroz, do algodão, do fumo, do cacau, da mandioca e da produção de alimentos devem ser repensados na perspectiva de mostrar complexidades, naturezas diversas, elites, paisagens econômicas e mesmo étnicas dos escravizados e libertos. As cidades são bons exemplos. A história urbana no Brasil é a história da escravidão e do pós-emancipação. As grandes cidades foram repensadas e fundamentalmente “organizadas” enquanto espaços e territórios africanizados, crioulizados e formas de pensamento e coerção de senhores, poder público, higienistas e depois arquitetos. (GOMES, 2019, p. 2-3)

É sustentado em Gondra (2008) que podemos afirmar o novo desenho de modernidades urbanísticas, em um centro que, contraditoriamente, abriga em espaços próximos, duas populações que se autonutrem, o pobre em torno do rico, para desse trabalho retirar sua subsistência, e o rico que da mão de obra, “quase escrava”, mantém essa sociedade com todo o tipo de trabalho desde as dinâmicas do interior de suas residências, até as demandas sociais outras, a saber, pequenos trabalhos de rua e de manutenção de vida. Segundo o autor, grupos de negros, pardos, afrodescendentes e imigrantes como um todo são os constituintes dessas classes populares mantenedoras, mão de obra das elites. O período pode ser ilustrado da seguinte maneira:

O contexto é também relevante. As recentes epidemias de cólera, febre amarela, varíola, entre tantas outras, chamavam a atenção para a “missão higienista” que se reservava aos médicos. Além disso, com a Guerra do Paraguai, afluíam em massa doentes e aleijados que demandavam a atuação imediata de um corpo de cirurgiões. Juntamente com o crescimento desordenado das cidades, aumentavam a criminalidade e os casos de alienação e embriaguez. Por fim, crescia a apreensão médica frente ao fenômeno das doenças consideradas endêmicas entre certas populações de imigrantes. É conhecida a correlação entre o recrudescimento da febre amarela e a imigração italiana. (SCHWARCZ, 2005, p. 146)

Então, fica o questionamento: como essas populações se acomodaram em torno das elites? A solução encontrada foram os cortiços, habitações coletivas e insalubres, antigos casarões, anteriormente residências das elites, porém as condições eram miseráveis e, por isso, palco de inúmeras epidemias como a febre amarela. Os cortiços passaram a abrigar um grande número de famílias, em torno de 50% da população na corte carioca e, nesse momento, capital do país, no período entre 1850-70. (KOWARICK, 2013). No entanto, em 1893, veio vigorar a proibição de construção de novos cortiços devido a “ideologia da Higiene”²⁹ (MAGALHÃES, 1999). Nesse ínterim, consideramos os estudos de Foucault

²⁹ Magalhães (1999, p. 117) esclarece que “Dentro da lógica de combate aos cortiços - além, por exemplo, da elaboração de propostas que tinham por objetivo controlar a lotação dos cortiços, impedindo as aglomerações,

(2007), pois sabemos que há nesse período um avanço na medicina higienista, principalmente devido à manifestação de grandes epidemias no mundo. Isso não foi diferente no Brasil, exigindo novas diretrizes de gestão do corpo, da saúde e de controle.

A esse respeito são esclarecedores os estudos desenvolvidos pela pesquisadora Lilia Schwarcz (2005, p. 151), em que, referindo-se ao ano 1866, afirma que “a higiene se transformava em tema primordial em função das inúmeras epidemias que assolavam o país. Entendidas em seu conjunto como um grande ‘flagello’, desde tempos coloniais várias moléstias haviam grassado no país.” A autora ainda elucida que as estratégias reformistas e de intervenção estavam apoiadas em um discurso técnico e científico em três frentes: médico e higienista; jurídico e criminológico; e tecnicista e arquitetônico.

Em paralelo, outras cidades do Brasil, além do Rio de Janeiro, passaram pelas adequações urbanas no pós-escravatura, a exemplo São Paulo, Pernambuco e Salvador, mas até hoje é possível verificar em suas conformações urbanísticas consequências da instalação dos cortiços e, posteriormente, das favelas³⁰. Foi a saída encontrada por essa população mal assalariada e subalimentada de possuir uma moradia mais barata e, muitas vezes, em péssimas condições de se habitar. Mattoso (1992) esclarece que o aspecto dos sobrados que viraram cortiços era de opulência, dado que antes era sede do governo colonial, de grandes comerciantes, desembargadores e senhores de engenho.

No sentido de recuperar a literatura, o lugar de inscrição desta pesquisadora, buscamos a intertextualidade a respeito dos cortiços da citada época, cuja referência é a de nossos estudos nos livros amadianos – Salvador, na Bahia. A título de exemplificação, ilustramos o período por meio do romance histórico, escrito por Ana Maria Gonçalves (2009), *Um defeito de cor*, cuja passagem muito significativa descreve o Pelourinho, em meados do século XIX, pelos olhos de uma escrava liberta:

Eram grandes os casarões do Pelourinho, todos com muitas janelas e sacadas, onde as famílias se reuniam para assistir aos castigos, como em um teatro. Famílias ricas, de comerciantes ou nobres portugueses, o que acabava dando na mesma coisa, porque, para se ter um título de nobreza, bastava poder comprar. As melhores casas, sobrados de três ou quatro andares, quase grudados uns nos outros, ficavam na parte mais alta do

e erradicá-los de regiões da cidade, proibindo a prefeitura de conceder licenças tanto para a construção, como para a reforma de cortiços – a solução apontada como definitiva, por estas elites intelectuais e políticas, era a construção de vilas operárias, ou casas higiênicas. Tais vilas eram entendidas como pares opostos aos cortiços: no lugar do insalubre, o salubre; no lugar do anti-higiênico, o higiênico; no lugar do descontrole, o controle; no lugar da aglomeração, a circulação; e assim por diante.”

³⁰ Miskolci (2012, p. 166) relata uma curiosidade: “foi a partir do acampamento dos ex-combatentes de Canudos no Morro da Providência que se originou a primeira favela brasileira. O próprio termo favela se refere ao morro de onde as tropas avistavam o arraial baiano.”

bairro, em um lugar chamado Maciel. Aquele pedaço de bairro tinha herdado o apelido de um rico senhor que começou a construir o maior solar da região no ano de um mil seiscentos e noventa, e só foi terminar vinte anos depois... (GONÇALVES, 2009, p. 216).

A pesquisadora Uriarte (2019) esclarece que, em meados do século XIX, os moradores desses sobrados passam a ser outros, visto que, com a expansão da cidade, os estrangeiros, muitos devidos à abertura dos portos e ao comércio, trazem modificações nas instalações. A autora ainda conta que os antigos proprietários ao se mudarem, alugaram suas propriedades por andares: os pavimentos inferiores a preço menor, para os pobres, os mais elevados, mais caros, para os mais abastados, o subsolo ficava para os mais pobres, dentre os pobres – os libertos e escravos de ganho, que, segundo ela, trabalhavam fora da casa dos donos e recebiam uma quantia fixa diária. Dessa forma, os subsolos foram as primeiras moradias desta população pobre de Salvador, embora, fora da cidade os negros libertos ou fugitivos morassem em casebres e em quilombos.

Ainda sobre os cortiços de Salvador, trazemos o autor de referência em nossa pesquisa, destacando um trecho de outra obra de sua autoria muito significativa, *Suor*, escrito na década de 1920 e publicado na década seguinte. Jorge Amado assim descreve um cortiço do Pelourinho:

Parecia um velho sobrado como os outros, apertado na ladeira do Pelourinho, colonial, ostentando azulejos raros. Porém era imenso. Quatro andares, um sótão, um cortiço nos fundos, a venda do Fernandes na frente, e atrás do cortiço uma padaria árabe clandestina, cento e dezesseis quartos, mais de seiscentas pessoas. Um mundo. Um mundo fétido, sem higiene e sem moral, com ratos, palavrões e gente. Operários, soldados, árabes de fala arrevesada, mascates, ladrões, prostitutas, costureiras, carregadores, gente de todas as cores, de todos os lugares, com todos os trajes, enchiam o sobrado. Bebiam cachaça na venda do Fernandes e cuspiam na escada, onde, por vezes, mijavam. Os únicos inquilinos gratuitos eram os ratos. Uma preta velha vendia acarajé e mungunzá na porta (AMADO, 2011, p. 10).

As descrições de Amado, com forte apelo sinestésico, nos fazem recordar de *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, publicado em 1890, obra que li quando cursava a graduação. Aqui, na descrição, o cortiço do livro *Suor* é um casarão encravado no Pelourinho, que abrigava dezenas de famílias em quartos minúsculos, as quais dividiam seus espaços com todos e com ratos. A expressão do autor nos chama atenção “*Um mundo. Um mundo fétido, sem higiene e sem moral...*”, pois remonta o exposto anteriormente sobre a medicina

higienista imposta para acabar com as epidemias da época³¹. Aqui cabe uma reflexão: o que mudou desde a publicação deste livro? Infelizmente, hoje, quase cem anos depois, *Suor* continua a traduzir um Brasil que ainda perdura no tempo e descreve a persistente estrutura social.

Sustentados nas considerações de Gondra (2008), nos é permitido avançar no entendimento dessa dinâmica social brasileira. Os centros das cidades não possuíam estrutura física que desse conta de questões básicas como o abastecimento de água, o esgoto e o recolhimento de lixo, além de não haver qualquer assistência sanitária ou médica aos mais pobres. Entende-se que, aos poucos, ocorreu a expulsão do em torno próximo às elites, uma vez que há aí o início do fim dos cortiços na área central e um novo arranjo social e urbanístico se inicia. Este período significou um marcante momento de exclusão social dos pobres e o alavancar da formação das favelas que iniciam sua organização, timidamente.

2.1. Identidade e cultura negra nas dinâmicas advindas do Carnaval: vivências múltiplas

Pode-se entender, com base nas considerações feitas sobre a urbanização restrita do Rio de Janeiro, o contexto nacional. É que isso explica a formação das favelas, a força das comunidades que se ergueram nesses espaços, a forma como se entrelaçam, criam vínculos, condições de subsistência e, com certeza, podem demonstrar as vivências de cultos, religiosidades, cultura, mesmo que as condições, naqueles contextos, fossem muito adversas. Lembrando que, auxiliados por Kilomba (2019), durante o colonialismo, foi roubado do negro a possibilidade de se reconhecer simplesmente homem, sendo necessário se recriar em novas terras e se recriar em sua nova cultura – em sua identidade. Tais movimentos nos permitem entender melhor os fundamentos do carnaval em sua origem.

Reportando-nos às ponderações de Nass (2003), é importante avaliar todo um movimento e entendimento das dinâmicas dessa festa chamada carnaval, o porquê de os cultos da matriz africana estarem presentes nas quadras das escolas de samba que estão diretamente ligadas às favelas do Rio de Janeiro e, do mesmo modo, nos grupos de afoxé em Salvador. Tais dados nos ajudam melhor apreender o que ocorre na atualidade dentro das

³¹ Schwarcz (2005, p. 17) elucida que a entrada desse ideário higienista difuso fez sentir a partir da adoção de programas de higienização e saneamento. “Tratava-se de trazer uma nova racionalidade científica para os abarrotados centros urbanos, implementar projetos de cunho eugênico que pretendiam eliminar a doença, separar a loucura e a pobreza. Reação desmesurada, mas reveladora da violência com que se aplicavam esses projetos.”

dinâmicas das comunidades em volta das escolas de samba, que não é muito diferente a realidade na Bahia. Há uma cultura de formação social, educacional, profissional desses sujeitos ligados a esses grupos. As considerações do autor nos são auxiliadoras porque permitem perceber de que modo essa cultura africana, chegada com o negro nas favelas, está inserida dentro de todo o contexto social que o envolve e chega à avenida nos desfiles das escolas de samba todos os anos, assim como nos grupos baianos de afoxé. Nas palavras de Jorge Amado, em entrevista concedida, em 1981, ao jornalista Antônio Roberto Espinosa:

O povo brasileiro tão sofrido, povo que vive nas favelas, o povo das cidades como Salvador, Recife, como São Paulo, ou qualquer cidade brasileira. É esse povo que faz o Carnaval. A maior festa... a maior festa brasileira... originalíssima... não tem nada a ver com os outros carnavais, de Nice, de Veneza. Isso aí é uma bestice. Aqui não se usam máscaras, aqui o Carnaval é o que é, uma festa do povo, é uma festa da cultura popular, é a maior festa da cultura popular que há no mundo. E isso é o povo brasileiro, que cria, porque esse povo não está vencido, esse povo está de pé, e é isso que deve nos dar confiança e certeza de que amanhã o Brasil será maior e melhor.

Para além, as escolas de samba têm toda uma dinâmica que as envolve, conforme Nass (2003) e Jorge Amado nos permitiram suscitar nessa discussão, de formação e organização de um grupo, a forma como sua cultura, seus hábitos e religiosidades vieram juntos a si desde a África, manteve-se vivo nas senzalas e ocupou os barracos das favelas e periferias no entorno das cidades. Ainda, não nos esqueçamos da herança maior – o carnaval, que se tornou uma das maiores festas populares do Brasil. Esta celebração pública, desde o início, contém cunho religioso³², pode-se perceber a influência dessa relação na tradicional ala das baianas, que remete às mães de santo do candomblé; no som da bateria, com os ritmos ancestrais de tambores africanos; e nas homenagens às divindades de matriz africana em seus enredos.

Schwarcz (2005) diz que o carnaval brasileiro tem sua imagem exportada pelas grandes agências de turismo, divulga a imagem da convivência racial pacífica, transforma o Brasil em um país multicolor, sendo um dos cartões-postais mais difundidos. Segundo a autora,

³² DaMatta (1997, p. 54) registra que o tempo do carnaval ocorre em três dias, mas independe de datas fixas, pois “o tempo do carnaval é marcado pelo relacionamento entre Deus e os homens, tendo, por isso mesmo, um sentido universalista e transcendente. Assim, o começo do carnaval perde-se no tempo – estando ligado a toda a humanidade, do mesmo modo que pensar no tempo do carnaval é pensar em termos de categorias abrangentes como o pecado, a morte, a salvação, a mortificação da carne, o sexo e o seu abuso ou continência. Exatamente por ser definido como um tempo de licença e abuso, o carnaval conduz de modo aberto à focalização de valores que não são somente brasileiros, mas cristãos.”

É essa representação mestiça do país que de negativa se transforma em exótica, de científica se modifica em espetáculo. [...] Se o futuro do país é alvo de outros tipos de apreensão, persiste certa representação racial da nação, herdeira das primeiras discussões do século passado. (SCHWARCZ, 2005, p. 182)

Roberto DaMatta, em seu livro *Carnavais, malandros e heróis – para uma sociologia do dilema brasileiro* (1997), compartilha que o carnaval é um ritual envolto em construções alegóricas e símbolos da sociedade brasileira que reúne um pouco de tudo: a diversidade na uniformidade, a homogeneidade na diferença, da aristocracia à pobreza real. Um ponto importante se refere ao fato de que esses grupos desfilam dançando, com movimento e dinamismo, cada um realiza um gesto diferente do outro dentro de um conjunto de passos convencionais. O autor elucida que

[...] o ponto mais importante talvez seja indicar que tais desfiles são realizados com a participação ativa de figuras célebres da sociedade local. (...) Além disso, o desfile desses grupos é revestido de extrema pompa, já que se fundamenta na teatralização que tem como tema personagens, ambiente e ações de um período aristocrático ou mítico, tal como esse período é percebido pelos membros das classes dominadas. Chama a atenção, nesses desfiles, a inversão constituída entre o desfilante (um pobre, geralmente negro ou mulato) e a figura que ele representa no desfile (um nobre, um rei, uma figura mitológica) e, ainda, a participação de toda a sociedade inclusiva, seja como juiz, seja como torcedor. (DAMATTA, 1997, p. 58)

No livro *Tenda dos Milagres*, Amado narra o episódio do Carnaval, em 1895, na Bahia, quando o Afoxé³³ da Embaixada Africana se apresentou e foi o primeiro afoxé a vir disputar a preferência e os aplausos na praça pública – enfrentando as Grandes Sociedades, a todo-poderosa Cruz Vermelha, o monumental Congresso de Vulcano, os Fantoques da Euterpe, os Inocentes em Progresso. Trazia à frente Lídio Corró por embaixador, mestre de cerimônia, coreógrafo sem igual. A seu aviso, o dançador, Valdeloir, um rapaz do Tororó, suspendia o afoxé e tirava o canto.

Veio o Carnaval inteiro saudar o Afoxé dos Filhos da Bahia, aplaudir a República Libertária dos Palmares. Tanto sucesso assim não obteve sequer o Afoxé da Embaixada Africana, quando, em 1895, pela primeira vez se apresentou, mostrando a corte mirífica de Oxalá. Tampouco, três anos depois, ao exibir na cidade a corte do último rei do Daomé, Sua Majestade Pretíssima Agô Li Agbô. Nem os Filhos da Aldeia, em 1898, afoxé de

³³ Segundo Jorge Amado (2008, p. 69), *afoxé* significa encantamento. De acordo com o dicionário, indica um ritmo produzido pelo conjunto instrumental e vocal do mesmo nome quando desfila no Carnaval pelas ruas da Bahia, em forma de rancho ou cordão. Tanto o bloco como o ritmo estão intimamente ligados aos praticantes de candomblé. (Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/afoxé>)

caboclo, deslumbrante novidade que arrancou aplausos e elogios. Nenhum capaz de comparar-se aos Filhos da Bahia, no ano da proibição.

Veio o Carnaval inteiro e com ele a cavalaria e a polícia. O povo reagiu, na defesa do afoxé, morra Chico Cagão, morra a intolerância. A batalha se estendeu, os cavalarianos desembainharam as espadas, dissolveu-se na multidão. Gritos e ais, morras e vivas, gente machucada, correrias, quedas, trompaços, alguns guerreiros presos pelos esbirros, soltos pelo povo contumaz na briga e na folia. Foi assim a primeira e última apresentação, o desfile único do Afoxé dos Filhos da Bahia, trazendo à rua Zumbi dos Palmares e seus combatentes invencíveis. (AMADO, 2008b, p.68)

A segunda referência ao Carnaval feita por Jorge Amado, na obra, relata sobre o ano de 1903, quando houve a proibição, pelas classes conservadoras apoiadas pelos jornais e gazetas da época, dos desfiles de afoxés, pois o canto, o batuque, a dança e o samba de roda era um sortilégio e restava então proibi-lo. Amado (2008) assim narra o episódio:

A polícia finalmente agiu em defesa da civilização e da moral da família, da ordem, do regime, da sociedade ameaçada e das Grandes Sociedades, com seus carros e graciosos préstitos da elite: proibiu os afoxés, o batuque, o samba, “a exibição de clubes de costumes africanos”. Ainda bem, antes tarde do que nunca. Agora podem desembarcar sábios austríacos, alemães, belgas, franceses, ou a loira Albion. Agora, sim, podem vir. (p. 71)

No fragmento “*A polícia finalmente agiu em defesa da civilização e da moral da família, da ordem, do regime, da sociedade ameaçada*” é retomado o exposto por Miskolci (2012), cujos interesses da elite se assentavam em uma visão idealizada de branqueamento da coletividade, inclusive querendo alterar sua cultura e seus costumes. O autor ainda expõe que essa elite que viu as fronteiras sociais, antes rígidas e marcadas pela escravidão adquiriram contornos perigosos e cambiantes; logo, proibiam tudo o que remetia à cultura deste povo que faziam se sentirem ameaçados. Dando continuidade, o afoxé traz elementos que caracterizam a contribuição africana à nossa brasilidade e, com certeza, é uma expressão carnavalesca de raízes da religiosidade de matriz africana. Na narrativa, em 1918, quando os afoxés retornaram após quinze anos de proibição, há referência ao encantamento feito por uma mãe de santo que conferiria proteção à folia carnavalesca:

Mãe Majé Bassã fez jogo para saber qual o dono da Embaixada e qual o Exu a protegê-la. Apregoou-se dono a sereia do mar Iemanjá, e Exu Akessan assumiu os cuidados e a responsabilidade. Assim sendo, a ialorixá trouxe o pequeno chifre de carneiro, encastoado em prata, contendo axé, o alicerce do mundo. “Este é o afoxé”, disse, e sem ele ou outro igual em fundamento, nenhuma folia ou troça de Carnaval deve sair à rua nem atrever-se.

– Este é o afoxé, o encantamento – repetiu e o colocou mãos de Pedro Archanjo. (AMADO, 2008b, p. 69)

Quando elencamos todas essas questões, nos indagamos, como esse negro ajustou-se no decorrer das décadas no país? Que país tínhamos acomodando esse cidadão que não era cidadão? Referimo-nos aqui ao contexto de industrialização e urbanização em que surge o negro-cidadão – um sujeito sociológico, em que a cidade é o espaço de contato e cidadania. De acordo com Stuart Hall (2006), a identidade negra surge como uma identidade centrada, alinhando os sentimentos de subjetividade de sujeitos, grupos e lugares que ocupam no mundo social e cultural, de forma que o sujeito fica ‘costurado’ à estrutura. Nas palavras do autor, “Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2006, p. 12).

Em um recorte temporal sobre a questão da identidade negra no Brasil, entre as décadas de 1930 e 1960, estudiosos como Roger Bastide, Florestan Fernandes e Gilberto Freyre desempenharam importantes papéis em relação aos movimentos sociais negros e identidade racial, reconstruções históricas, processo de institucionalização da sociologia, dentre outras demandas no interior dos paradigmas normativos da modernidade. Nacionalidade, nação, cidadania e relações raciais passaram a ganhar espaço nas discussões acadêmicas nas ciências sociais, principalmente devido à competitividade trazida no ambiente capitalista por trabalho, oportunidade e/ou privilégios. Pereira (1971) assim distingue o negro que aparece nas escritas de Gilberto Freyre e Donald Pierson:

Nas reconstruções históricas de Gilberto Freyre é por demais conhecido. É o escravo que se movimenta na trama das relações sociais da família patriarcal do Nordeste açucareiro; *já o negro de Donald Pierson é o negro cidadão-negro ou negro cidadão*, as voltas com o seu processo de *ajustamento* uma subexpressão da sociedade brasileira representada pelo principal palco de suas investigações – a sociedade urbana da Bahia. (PEREIRA, 1971, p.23).

Consoante Hall (2003), a identidade cultural tem se articulado para estabelecimento de políticas, direitos e questionamento das narrativas de formação das sociedades nacionais, as quais são descritas homogeneizadas tanto cultural quanto racialmente. Logo, para o autor, é emergente redefinir padrões de identidade, cultura³⁴ e pertencimento. Para Hall (2006, p. 12), as subjetividades negras devem estar alinhadas aos lugares que ocupam no mundo social e cultural, sendo que, ao se articularem no interior dos estados, estabelecem políticas e direitos culturais, distintas da, até então, formação de sociedades homogêneas cultural e racialmente. Flor (2017, p.161) corrobora acrescentando que “A diversidade étnico-racial da

³⁴ Definindo o termo, DaMatta (1986, p. 123) diz que **cultura** “é um mapa, um receituário, um código, através do qual, as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas”.

sociedade multicultural³⁵ brasileira passa a ser evocada como argumento para o reconhecimento das contribuições dos povos, culturas e tradições de origem para formação da sociedade brasileira.” Retomando as explicações de Hall (2003), as comunidades e organizações sociais devem ser pensadas em sua organização atravessada por outras comunidades que com elas convivem, dado que se organizam por meio da pluralidade e das diferenças que as constituem; logo, as sociedades devem ser observadas por sua pluralidade e heterogeneidade.

Nesse sentido, coadunam com as percepções acima as considerações da pesquisadora Walsh (2019) sobre interculturalidade e sobre esta prática acrescentar aos conceitos de diferença colonial e colonialidade do poder³⁶. Resumindo, ela conceitua que “interculturalidade é um paradigma "outro", que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial.” Desse modo, a autora permite entender que há uma dimensão concebida nas verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade e que é preciso viabilizar e rearticular novas políticas de subjetividade que modifiquem o presente da colonialidade do poder e do sistema-mundo moderno/colonial. E, em consequência, tais movimentos adquirem conotação essencial para construir formas de resistência ao poder constituído.

A autora completa que a interculturalidade “oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta.” (WALSH, 2009, p. 27). A proposta em questão trata, especificamente da interculturalidade crítica que se constrói de e a partir dos indivíduos que sofreram uma experiência histórica de submissão e subalternização. Nesse entendimento, a

³⁵ Hall (2003, p. 52), ao discutir sobre multicultural e multiculturalismo, conceitua assim estes termos “Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Em contrapartida, o termo “multiculturalismo”, é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade cultural e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou doutrina que sustenta as estratégias multiculturais.”

³⁶ Entendemos, pelas considerações, que colonialismo é um sistema dominante, o qual opera em variados aspectos na e da sociedade. Quijano (2005) esclarece que colonização não só se apropriou e explorou os meios materiais e econômicos, mas também invisibilizou e apagou aspectos que pudessem deixar florescer as origens e costumes dos povos colonizados, dentre os quais estão a cultura, a fala/linguagem, roupas e rituais. Apoiados neste mesmo autor, ele expõe que a colonialidade do poder é a constituição de um poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado fundado na ideia biológica de raça, fator que legitimou a dominação dos colonizadores sobre os colonizados, os quais foram sempre inferiores aos colonizadores. E, mesmo depois da descolonização, persiste tal domínio.

perspectiva intercultural se orienta à construção de uma sociedade democrática, plural, humana e que consiga articular políticas de igualdade a políticas de identidade. Logo,

Essa reformulação e essa perspectiva não implicam em simplesmente se colocar o conhecimento em diálogo, mas em se adotar um posicionamento crítico sobre esses conhecimentos em face dos objetivos do projeto de transformação. [...] Falar em um "posicionamento crítico fronteiriço" significa reconhecer a capacidade do movimento de entrar em/ ir para dentro do trabalho com e entre os espaços social, político e epistêmico, antes negados, e reconceitualizar esses espaços através de formas que respondam à persistente recolonização do poder, olhando para a criação de uma civilização alternativa. (WALSH, 2019, p.30)

Ao considerar espaços e poder, tal direcionamento nos permite centrar essa discussão, direcioná-la a escolarização que ocorre nos terreiros de culto de matriz africana, mas como entendê-la? Como melhor perceber suas dinâmicas e ação na sociedade do século XXI? Buscando a compreensão desses elementos constitutivos trazidos pela singularidade dessa cultura, reportamo-nos à atualidade, a título de exemplificação, porque é um pouco disso que as obras de Jorge Amado, também, nos permitem observar. Falamos de uma cultura religiosa, vinda da África e como ela influi na dinâmica e perspectiva escolar de quem a pratica. Não é simplesmente o culto e o religioso, envolve uma cultura, um ser e estar na sociedade e as obras amadianas nos permitem esse ir além da Bahia, além da religiosidade, porque são saberes e discursos que atravessam os sujeitos, moldando-os e/ou fortalecendo suas identidades.

2.2. Escola, Africanidades e Vila Esperança: uma referência

Assim, percebemos que as obras amadianas oportunizam expandir nossos olhares por todo solo brasileiro e considerar a educação para além das terras baianas. Nesse movimento, os espaços sociais são representações do que antes era negado a esses sujeitos subalternizados, dentre eles os espaços escolares. Por isso recorreremos a uma referência representativa para se pensar que a cultura como uma ação de fortalecimento de identidades nessa escrita – a escola “Espaço Cultural Vila Esperança”³⁷, ou “Escola Pluricultural Odé Kayodê”, localizada em Goiás Velho. Campelo Filho (2022) avaliza nossa busca ao discorrer em seus escritos que as narrativas míticas, utilizadas por eixo pedagógico transdisciplinar da educação realizada nesta escola, fortalecem aspectos de identidades ligados a essas culturas.

³⁷ Disponível em: <https://www.vilaesperanca.org/>

Consoante o site oficial, a Espaço Cultural Vila Esperança surgiu a partir de um sonho que visava protagonizar indivíduos e povos marginalizados e silenciados na história de um grupo, consideravelmente isolados no noroeste goiano, ou Cidade de Goiás, também conhecida como Vila Boa de Goiás. Diga-se que a cidade foi construída em cima de terras indígenas, utilizando mão de obra negra escrava, em um contexto que os jovens negros continuam a ser dizimados, a partir de um processo de embranquecimento. Falamos aqui do desaparecimento de um sujeito negro em função do processo de branqueamento da pele e mesmo cultural, salvo “preservado apenas de forma indireta em documentos não oficiais, obras artísticas ou relatos individuais e memorialísticos” (MISKOLCI, 2012, p. 175).

Referente ao espaço educacional em questão, trata-se de uma escola, cuja trajetória iniciou oficialmente em 15 de outubro de 1991, totalmente sustentada dentro da matriz africana. A proposta pluricultural se aprofundou, com perspectivas de formação da identidade e da autoestima da criança, que antecede todas as outras aprendizagens cognitivas, emocionais e sociais. Segundo os idealizadores da instituição, o desafio era escrever um novo capítulo com outro olhar, apostando na coletividade, valorização de culturas e tradições, com compromisso ético-político e, também, com a história da terra e do povo que a criou, a saber, o negro e um pouco de sua cultura. Em sua matriz curricular, mais que preocupação conceitual, arte e culturas africana e indígena são consideradas referências. De acordo com Candau (2008, p. 53-54),

Um elemento fundamental nessa perspectiva são as histórias de vida e da construção de diferentes comunidades socioculturais. É muito importante esse resgate das histórias de vida, tanto pessoais quanto coletivas, e que elas possam ser contadas, narradas, reconhecidas, valorizadas como parte de processo educacional. Além disso, deve ser dada especial atenção aos aspectos relativos à hibridização cultural e à constituição de novas identidades culturais. É importante que se opere com um conceito dinâmico e histórico de cultura, capaz de integrar as raízes históricas e as novas configurações, evitando uma visão das culturas como universos fechados e em busca do “puro”, do “autêntico” e do “genuíno”, como uma essência preestabelecida e um dado que não está em contínuo movimento. Esse aspecto relaciona-se também ao reconhecimento e à promoção do diálogo entre os diferentes saberes, conhecimentos e práticas dos diferentes grupos culturais.

Nesse entendimento, trazemos o lema central dessa escola que é o de proporcionar às crianças uma representação digna de si, ao reconhecer sua identidade valorizada tanto pela beleza quanto pela força de culturas originárias dos povos africanos. Seus documentos oficiais nos contam que “No portal da periferia da Cidade de Goiás (GO) um terreno baldio foi se transformando em roseiras, escadarias de pedra, hortas comunitárias e construções

fantásticas”. A “Esperança” era uma boneca de pano, colocada na janela da torre ao lado da casa velha. Ali já havia o anúncio de dia de brincadeiras, tardes culturais repletas de arte, convidando meninos, meninas, jovens, famílias para povoar e habitar esse novo Espaço. Ainda, a interculturalidade valoriza a diversidade com objetivo de emancipação e dignificação humana, sustentadas na matriz africana, expressando-se artisticamente.

Aprofundando tais direcionamentos, em conformidade com Candau e Russo (2011), no contexto educacional, a utilização do conceito de interculturalidade é de grande relevância, uma vez que é por meio da educação que são possibilitados os questionamentos acerca da colonialidade implícita na sociedade e no próprio sistema de ensino. Apenas dessa maneira será possível acabar com o racismo estrutural e cotidiano por meio das relações pautadas na etnização. Em complementação, Walsh (2007) diz que a interculturalidade “é projeto de existência, de vida.”

Contudo, falar de um projeto escolar de matriz africana localizado no noroeste goiano, a 140 km da capital do estado, nos exige entender um pouco da subjetividade desse povoado centenário, hoje denominado de terra de (da amada) Cora Coralina. O nome deriva dos índios *Goyazes* que habitavam a região e foram extintos tempos depois, mas os marcos dos negros que ocuparam o povoado são consideravelmente maiores, prova disso é a valorização dos cultos e terreiros presentes por lá. A cidade de Goiás foi a primeira capital do estado, deixando heranças patrimoniais e materiais capazes de atrair visitantes e turistas, além de ser considerada berço da exploração do ouro no Brasil, logicamente com as mãos de negros escravos. Lembremos que falar de período colonial, escravos e negros libertos, nos aproxima da Bahia, um marco dessas questões históricas do país e que sua cultura inspirou Jorge Amado.

Assim, na relação espaços sociais, negro, cultura e religiosidade, a cidade de Goiás apresenta parte de sua arquitetura características do período colonial. Logo, seu envolvimento com a exploração da mão de obra escrava foi algo forte, a ponto de apresentar uma considerada população negra e presença dos cultos de matriz africana, ainda bem distribuídos por lá. Tamanho é seu peso e significado que, desde a década de 1950, o município recebe investimentos para a preservação e conservação do seu patrimônio histórico; entretanto, até o surgimento da escola Espaço Cultural Vila Esperança, não se havia investido em sua herança étnica. O que se tem de forte e legitimadas são as igrejas de Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora D’Abadia e Santa Bárbara que envolvem uma das maiores festas religiosas do país, a Festa do Fogaréu.

Na busca por aprofundar o tema desta tese de doutorado, justificamos que as influências da cultura de matriz africana possuem uma cosmovisão africana nas relações de educação que ultrapassam as fronteiras da educação formal, vão além de grandes espaços de visibilidade como os existentes em cidades maiores e capitais. São movimentos que chegaram a locais inimagináveis, a exemplo em Goiás, no Brasil central, para além dos litorais. Em sentido muito especial, a experiência dos africanos e sua atualização pelos afrodescendentes no Brasil fornecem outra base para a produção e transmissão do conhecimento, uma vez que sua visão de mundo é resultado de uma dinâmica civilizatória que elaborou historicamente os princípios da diversidade, integração e ancestralidade.

2.3 Candomblé: contribuições do legado africano

As africanidades foram se constituindo e se ressignificando durante o processo civilizatório do território brasileiro, mas as dinâmicas de aprendizado e transmissão de conhecimento são princípios que precisam ser compreendidos. Conforme expõe Oliveira (2003), na cosmovisão africana “tudo está em tudo” e todas as coisas são complementares e estão interligadas. O princípio da integração possibilita conjugar e contemplar as diferenças formando um todo orgânico, e o modo operacional é dinâmico, a exemplo do que ocorre nas religiões de matriz africana.

Não há a superposição ou hierarquização de uma função sobre outra, de um elemento sobre o outro. Tudo é importante, à medida em que tudo está interligado com o todo. O conjunto é importante e não o particular. O organismo é importante, e não só uma parte dele. Melhor dizendo, a parte é importante justamente porque ela integra o todo. (OLIVEIRA, 2003, p. 12)

O princípio da diversidade é o que agrega a característica da cultura africana de ser pluriforme, polifônica e aberta, reunindo a pluralidade das representações, permitindo haver um sistema integrado por meio da ética da diferença. Oliveira (2003, p. 13) pontua que “é nesse sentido que podemos dizer que a diversidade possui uma grande capacidade de adaptação e de re-significação, características que marcam a saga dos afrodescendentes.”

No entanto, consideramos que, dentre os princípios significativos, o da ancestralidade é o que “estrutura a visão de mundo presente na história dos africanos e de seus descendentes, sobretudo no que diz respeito às religiões” (OLIVEIRA, 2003, p. 13). A organização social das comunidades de terreiro e a preocupação com a identidade e a

legitimidade, por meio da senioridade, mantêm a originalidade e autenticidade da tradição, as quais não são unidades fechadas de interpretação. Oliveira esclarece que:

A tradição africana atualizada pelos afrodescendentes é autêntica à medida em que é fiel à sua forma cultural, original à medida em que advém da experiência (ética) coletiva dos africanos tradição cria identidades pois ela é o manancial dos valores civilizatórios e dos princípios éticos (filosóficos) que singularizam a história dos afrodescendentes. A legitimidade da tradição africana dá-se exatamente por ela não ser uma memória fossilizada no passado, mas uma experiência atualizada no calor das lutas dos afrodescendentes. (OLIVEIRA, 2003, p. 13)

Oliveira (2003) pontua que a ancestralidade não é uma afirmação do eu, é, em verdade, a história de um povo, o arsenal simbólico adquirido durante o percurso do tempo, uma história dos ancestrais em que o “eu” faz parte de um todo, uma identidade coletiva e plural. Nesse sentido, percebe-se o candomblé um espaço para todos, não importando sua posição social, racial, econômica ou política. A estrutura orgânica do candomblé contempla a diversidade de aspectos e, ao incluir a diferença, promove a inclusão, sem anarquia e, ainda, mantém sua identidade e seus traços diacríticos. Em síntese, a tradição é a malha que sustenta todos esses princípios historicamente produzidos, tal qual é demonstrado nas obras de Jorge Amado.

Dessa maneira, no Brasil, designa-se candomblé por ser uma das várias religiões que apresenta elementos de origem africana, as quais foram classificadas por meio do adjetivo composto "afro-brasileiras". Goldman (2005, p. 103) chama a atenção que esta caracterização é, por vezes, inconveniente e imprecisa. O candomblé, tal qual se apresenta na atualidade, inclui, também, em maior ou menor grau, elementos de cosmologias e práticas indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Pode-se observar, igualmente, uma bem marcada diversidade entre os diferentes grupos de culto, a qual é ligada à região da África de onde provém a maior parte do repertório de cada grupo, assim como às modalidades e intensidades de suas conexões "sincréticas" com outras tradições religiosas.

Para Goldman (2005), as religiões afro-brasileiras, de maneira geral, são resultantes de um criativo processo de reterritorialização, efetuado a partir da brutal desterritorialização de milhões de pessoas por meio da exploração das Américas com a utilização do trabalho escravo. O autor ressalta que isso explica em parte “o fato de as religiões afro-brasileiras serem atravessadas até hoje por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e

unificando esses cultos, e centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes” (idem, p. 104)

Roger Bastide, sociólogo francês, tornou-se um dos estudiosos do Candomblé, uma das religiões com elementos de matriz africana. Ele veio para lecionar na Universidade de São Paulo (USP), em 1938, e por muitos anos dedicou-se a estudar as religiões afro-brasileiras, sendo iniciado no candomblé da Bahia como filho de Xangô, em 1951, passando a usar o colar de contas vermelho com grande orgulho.

Bastide (1961) entrou em contato com os cultos de candomblé em 1944, argumentando que era necessário mostrar que tais cultos não são um tecido de superstições, em verdade subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia que, por sua vez, configuram o pensamento africano em um pensamento culto. Trata-se de um mundo secreto o mundo dos candomblés, em que se adentra muito pouco, mas que aos pesquisadores cabe a tarefa de desmitificar o preconceito pejorativo, o qual impede a compreensão do verdadeiro significado das cerimônias e gestos do ritual religioso de matriz africana.

No livro, *O Candomblé na Bahia (Rito Nagô)*, Bastide (1961) contextualiza a história desta religião no Brasil, informando que os primeiros estudos sobre as sobrevivências religiosas africanas foram realizados pelo médico maranhense, Nina Rodrigues³⁸, publicados em forma de artigos na Revista Brasileira, em 1896. Bastide observa que os estudos desenvolvidos por ele são de grande importância, no entanto, o preconceito racial deformou as melhores páginas:

Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental. Como médico legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros. (BASTIDE, 1961, p. 7)

Bastide (1961) destaca que as interpretações etnográficas do médico eram fiel ao quadro positivista condizente com final do século XIX, com traços da medicina Higienista

³⁸ Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi médico legista, psiquiatra, professor, escritor, antropólogo e etnólogo brasileiro, sendo o primeiro estudioso brasileiro a abordar a temática do negro como questão social relevante para a compreensão da formação racial da população brasileira, apesar de adotar uma perspectiva racista, nacionalista e cientificista em seu livro *Os Africanos no Brasil*. Nina Rodrigues adotava uma classificação diferente das raças (branca, negra e vermelha) em relação à que era adotada nos trabalhos médicos da época (branca, parda e preta). Para ele, eugenia era a ciência do melhoramento da hereditariedade humana, pois considerava que algumas raças eram inferiores às outras, e que o mesmo ocorria com os mestiços entre elas. No que se refere à mestiçagem, ele a via como algo prejudicial, exceto se propiciasse o retorno das características da raça pura (branca). Nas obras que publicou, ele não amenizou sua posição em relação ao papel da mestiçagem. Sua forma de tratar a questão da formação do povo brasileiro previa o “branqueamento” e, também, advogava pela elite brasileira (NEVES, 2008, p. 9)

descritas por Foucault (2007). Contudo, apesar das falhas, são as melhores publicações sobre o assunto por dois motivos: primeiro porque seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional e mais puramente africano, o culto do Gantois; segundo, pelas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais e representações coletivas dos praticantes são fiéis. Bastide (1961, p.8) salienta que “São sem dúvida livros incompletos mas, naquilo que descrevem, livros seguros.”

Prosseguindo na descrição histórica, Bastide cita que Arthur Ramos, autointitulado continuador de Nina Rodrigues, publicou, a partir de 1932, uma série de artigos e livros sobre as sobrevivências africanas no Brasil, sem muitos elementos novos acerca dos candomblés da Bahia em relação aos já publicados. O mérito principal está centrado em que este pesquisador se despiu dos preconceitos de raça e religião, ensinando aos africanistas brasileiros o valor da objetividade científica. Bastide (1961) aponta que Ramos apresenta interpretações psicanalíticas, mas com o cuidado radical de separar a descrição da interpretação dos fatos, a qual realiza na sequência e à parte. Além disso, entre 1933 e 1940, despertou em muitos jovens o interesse por tais pesquisas, colocando

[...] em moda o estudo das sobrevivências africanas na civilização brasileira; mostrou a necessidade de não separá-lo nem das descobertas feitas pelos etnógrafos, tanto na África quanto noutras partes da América, nem das teorias gerais da antropologia cultural norte-americana. Seus discípulos, à frente dos quais colocamos Édison Carneiro, foram levados a continuar o trabalho, efetuando novas pesquisas de campo, e trouxeram mais dados que completam a imagem da vida nos candomblés. (BASTIDE, 1961, p. 9)

Em continuidade às descrições dos que se dedicaram a desvendar esta religião, Bastide faz uma deferência especial a Pierre Verger, declarando que “é o homem que melhor conhece atualmente os candomblés, pois não só é membro como ocupa nêles posição oficial; sem dúvida, por isso mesmo está, por sua vez, ligado pela lei do segredo e nunca poderá contar tudo o que sabe” (BASTIDE, 1961, p. 10). Os encaminhamentos de pesquisa de Verger diferem-se dos de Bastide, pois traçam uma comparação entre a África e a Bahia, a fim de ressaltar a fidelidade africana do negro baiano. Bastide elucida que seu trabalho aborda o candomblé em uma realidade autônoma e sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo, em que:

Embora tenham os traços das "culturas" africanas sofrido modificações, não deixa em verdade o candomblé de constituir um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais. Pode a religião africana subsistir porque responde a certas funções ou a certas

necessidades; isso não impede que o candomblé tenha sua estrutura e que esta estrutura mereça estudo paciente e especial. (BASTIDE, 1961, p. 11)

Prandi (2009, p.47) traz um argumento contrário, afirmando que “o candomblé se formou e se transformou no contexto social e cultural católico do Brasil do século XIX.” Para este escritor, candomblé e igreja católica andam juntos, pois, por meio do sincretismo, os orixás passaram a ser identificados com os santos, sendo louvados, assim, tanto nos terreiros quanto nas igrejas. O estudioso aponta que “Os seguidores dos orixás no Brasil, especialmente nos primeiros tempos, eram também católicos, e muitos rituais realizados no terreiro eram complementados por cerimônias atendidas na igreja.” (PRANDI, 2009, p. 47). Muito disso por causa da intolerância às outras religiões que não fosse o catolicismo. O autor reporta que, apenas a partir da década de 1960, o candomblé adquiriu autonomia, deixou de ser sincrético e foi se transformando em uma religião para todas as etnias, classes sociais e origem geográfica.

Não iremos nos aprofundar no que diz respeito ao sincretismo, pois trata-se de um tema polêmico e com diferentes interpretações. Apenas traremos os esclarecimentos de Ferretti (2013), que localizou cinco tendências históricas ou fases de debate no sincretismo religioso afro-brasileiro: a primeira, a teoria evolucionista de Nina Rodrigues; a segunda fase com Arthur Ramos e seguidores, foi a teoria culturalista, em que se ampliou o levantamento do problema e procurou explicações no culturalismo; a terceira fase foi a de Roger Bastide, mais sociológica, buscou compreender a mentalidade do negro e a religiosidade afro-brasileira através da sociologia em profundidade e pelo princípio da cisão; na quarta fase, entre as décadas de 1970 e 1980, analisa-se o mito da pureza africana; e a quinta tendência inclui pesquisadores atuais e a ideia mais difundida de sincretismo como máscara colonial para escapar à dominação, também um dos elementos mais criticados, descartando-se a hipótese do sincretismo como estratégia de resistência. Nas palavras do pesquisador:

Muitas análises do fenômeno foram realizadas a partir de conceitos ou princípios elaborados em função de determinadas teorias. O evolucionismo viu o sincretismo como ilusão da catequese. Na teoria culturalista, o sincretismo foi estudado através de conceitos antropológicos como aculturação, neoculturação, transculturação ou reinterpretção. Cada conceito pretende esclarecer ou ampliar a análise do fenômeno. Em substituição a estes, foi proposto o de fricção interétnica. Bastide propôs o princípio de cisão. Utilizou também o conceito de “bricolagem” proposto por Lévi-Strauss. O uso destes conceitos caracteriza exames do fenômeno em diferentes perspectivas teóricas. (FERRETTI, 2013, p. 97)

Pode-se dizer que a concepção de sincretismo de Jorge Amado se distancia, por exemplo, daquela de Roger Bastide, cuja preocupação era encontrar e entender a permanência da África no Brasil, isto é, a sobrevivência da cultura africana em nosso país. A sobreposição de elementos do candomblé e do catolicismo teria sido facilitada, segundo Bastide, graças às relações pessoais e à troca de favores mágicos por devocionais, como as promessas e oferendas, que os africanos mantinham com seus orixás, e os portugueses, com seus santos católicos. Segundo Bastide, sincretismo significa uma justaposição: “Os três folclores — índio, negro, branco — não se confundem [...] eles se superpõem e coexistem”. O folclore não mistura nem as cores, nem as classes, de acordo com Prandi (2009).

A esse respeito, Ferretti concorda com Boff (1982), pois, mesmo o sincretismo sendo associado a aspectos pejorativos, prevalece que é um fenômeno existente em todas as religiões e presente na sociedade brasileira e deve ser analisado. Ferretti (2013, p. 100) destaca que não há sinônimos perfeitos, mas se pode agrupar em quatro variantes que abrangem alguns significados principais do conceito sobre o termo sincretismo.

Podemos dizer que existe *convergência* entre ideias africanas e de outras religiões sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe *paralelismo* nas relações entre orixás e santos católicos; que existe *mistura* na observação de certos rituais pelo povo de santo, como o batismo e a missa de sétimo dia; e que existe *separação* em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou lorogun, que são diferentes dos rituais das outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências. (FERRETTI, 2013, p. 100)

Em outra visão, Goldman (2005) aponta que, frente a imposição da desterritorialização, os africanos se articularam, combinando as diferentes formas de pensamento dado as origens regionais, e articularam novas formas de organização social, originando outras formas cognitivas, perceptivas e afetivas. A autora explica que a organização da religião, então, trata-se de uma *recomposição*, “em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica.” (GOLDMAN, 2005, p.104)

Por muito tempo, associou-se apenas aos negros a religião do candomblé, porém, muitos brancos, mestiços e estrangeiros penetraram este mundo. A exemplo, os autores aqui citados, especialmente o fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger, o sociólogo Roger Bastide e o

artista plástico Carybé, três estrangeiros comprometidos com a cultura e a sociedade brasileiras; e o escritor brasileiro Jorge Amado, que divulgou por meio de suas obras o candomblé para o mundo. Conforme elucida Prandi (2009, p. 47), os quatro estabeleceram tamanha familiaridade com a religião dos orixás, a qual

foi de grande valia na construção de suas inspiradas obras literárias, artísticas e científicas e lhes rendeu reconhecimento por parte do candomblé, que retribuiu com cargos honoríficos e dignidades que os terreiros costumam conferir a protetores e amigos importantes.

Todavia, penetrar neste mundo da religião afro-brasileira dos deuses de origem africana não é tarefa fácil. Requer dos ingressantes uma série de iniciações, de cerimônias especializadas, mas, principalmente, independente de sua etnia, só aqueles que são chamados conseguem ir adentrando o interior dos santuários e se apropriando dos mistérios. Bastide (1961) descreve, ainda, que a festa pública é uma pequena parte da vida no candomblé, que o principal ocorre nas cerimônias privadas. Dessa forma, a filosofia africana se revela por etapas, paulatinamente.

Veremos que, na realidade, a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé, que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público e que, na medida em que o negro se sente africano, pertence a um mundo mental diferente. Queremos descrever justamente este mundo das representações coletivas. Não esquecer, porém, que a religião só conseguiu subsistir através das confrarias dos "filhos" e "filhas" de santo (as filhas muitíssimo mais numerosas do que os filhos), e que a função destes filhos e filhas é reencarnar, no desenrolar das grandes festas públicas, os Orixá seus antepassados. (BASTIDE, 1961, p. 20)

Reginaldo Prandi, sociólogo, professor e escritor brasileiro, também pesquisador dedicado aos estudos religiosos, dentre os quais figuram as religiões africanas e afro-brasileiras (candomblé e umbanda), afirma que o candomblé tem sido uma importante fonte de formação da cultura brasileira. Destaca que “muitos de seus elementos estão presentes na literatura, no cinema, no teatro e na televisão, na música popular brasileira, nos enredos de escolas de samba, na culinária e mesmo em padrões estéticos e hábitos e valores que, dos terreiros, extravasaram para a cultura não religiosa.” (PRANDI, 2009, p. 47)

Nos romances de Jorge Amado, o candomblé, os orixás, pais e mães de santo, ogãs³⁹, filhos de santo, rituais de iniciação permeiam com naturalidade o cotidiano das personagens.

³⁹ **Ogãs** são pessoas com prestígio e visibilidade na sociedade, e que se mostram amigas e protetoras do terreiro, o candomblé atribui cargos honoríficos muito valorizados pelo povo de santo. No terreiro Axé Opô Afonjá, há um conselho de doze ministros que ajudam a mãe de santo na administração do templo, chamados obás ou

Prandi (2009) chama a atenção para o fato de que o escritor não separa o candomblé do catolicismo, cita o livro *O compadre Ogum*⁴⁰, em que uma personagem sugere que o menino filho de um ogã de candomblé seja batizado no espiritismo, no catolicismo e na igreja de crente e, assim, teria um padrinho em cada religião, para exemplificar o sincretismo religioso.

Jorge Amado insistia na brasilidade dos africanismos, acreditava na fusão harmônica de tradições de origens diferentes. A exemplo, reiteradas vezes a referência à Santa Bárbara e Iansã sendo uma só entidade, assim como ocorre com Santo Antônio e Ogum, e outros pares sincréticos. Para ele, o orixá brasileiro, com sua nova face católica, é diferente do orixá africano original. O exemplo mais clássico de sua obra é em *O sumiço da Santa*, tanto se refere à santa Bárbara ou à Iansã, são vistas como uma única personagem. Para Jorge Amado, catolicismo e candomblé são conciliáveis e transitam em sua obra de forma harmônica.

Outra referência importante nos livros de Amado é em relação às perseguições por parte do governo, da polícia e órgão de imprensa, os quais cheios de preconceitos teciam infâmias e faziam campanhas contra a prática religiosa fundada por negros livres e escravos. Tais perseguições obrigavam o culto do candomblé a buscar lugares distantes, às vezes no meio do mato, para realizarem suas cerimônias em paz. Para Prandi (2009), o sincretismo serviu de disfarce, um artifício para se protegerem e defenderem sua religião. Do presente estudo, tanto no livro *Jubiabá* quanto em *Tenda dos Milagres*, há menções a terreiros invadidos, pais e filhos de santo presos, objetos sagrados sendo apreendidos e destruídos. Nas duas obras, as personagens eram favoráveis à liberdade e direito de todos, contra o preconceito racial e intolerância religiosa, e, assim, para se protegerem, as cerimônias ocorriam em morros. Em *Tenda dos Milagres*, Pedrito Gordo, o truculento delegado e

mogbás de Xangô. Jorge Amado ocupava uma das cadeiras nesse conselho, e seu cargo era denominado obá Arolu. Outros famosos com assento no conselho dos obás: o compositor Dorival Caymmi, o artista plástico Carybé, o escritor Antonio Olinto, o artista plástico Mario Cravo, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, o jornalista Muniz Sodré, o compositor, cantor e ex-ministro da Cultura Gilberto Gil. (PRANDI, 2009, p. 48)

⁴⁰ Prandi (2009) elucida que *Ogum* é o orixá da metalurgia e também o deus da guerra. Faz referência a dois santos dentro do sincretismo: a Santo Antônio, que são duas as faces do santo guerreiro, e lembra que este santo defendeu a Bahia das invasões estrangeiras; a São Jorge que são os dois guerreiros armados se identificam num mesmo herói que derrota os dragões de todo dia. Já na Bahia, ainda há outra associação de São Jorge identificando como *Oxóssi* pelos fantásticos feitos mitológicos de cada um. “O orixá da caça matou o pássaro maléfico enviado pelas Velhas Feiticeiras; são Jorge matou o dragão da maldade. Ambos livraram a humanidade de um grande sofrimento. Mas em outras regiões do país Oxóssi foi sincretizado preferencialmente com são Sebastião, provavelmente porque na iconografia dos dois a flecha ocupa um lugar especial: *Oxóssi*, o orixá caçador, usa as flechas para caçar; são Sebastião, santo mártir, foi supliciado com flechadas. A flecha, por estranho que pareça, é o elemento de ligação entre os dois, não importa a que se destina.” (PRANDI, 2009, p. 52-59)

perseguidor de terreiros, é uma referência ao policial verídico Pedro Gordilho, perseguidor inclemente dos terreiros de candomblé à época na Bahia.

Para Bastide (1961, p. 13), os sacerdotes são os que têm a noção do valor do tempo, pois é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; já o ocidental⁴¹ tudo quer saber desde o primeiro instante, eis porque, no fundo, nada compreende. No entanto, nas obras, sacerdotes e sacerdotisas são tratados por Jorge Amado com o respeito devido a seus cargos, mas nunca deixam de ser gente do povo, homens e mulheres pobres que dão duro para viver. No dia a dia do homem simples da Bahia — trabalhadores braçais, barqueiros e pescadores, profissionais de pequenas letras, mulheres virtuosas de conduta irrepreensível ou não, donas de casa, cozinheiras, prostitutas e cafetinas, gente de todo tipo, enfim — conta-se com os favores dos orixás e encantados para resolver problemas e aflições do mundo material, do amor, da sexualidade, das relações sociais.

Prandi (2009, p. 57) descreve que esta é a Bahia de Jorge Amado, com sua gente e seus deuses quase humanos. Uma Bahia acima de tudo sincrética, “povoada por negros, mulatos e brancos” que se ajoelham nas igrejas e dançam nos terreiros, com a mesma devoção e total sinceridade. “Gente que sabe que o melhor da vida é viver, e viver bem, e que não há nenhum lugar melhor do que este nosso velho mundo — como ensina a tradição dos terreiros, que Jorge Amado não se cansa de reiterar”.

Goldman (2005) salienta que o candomblé pode ser visto como mais que um sistema puramente intelectual e cognitivo, ou mesmo místico, emocional e ritual no sentido formal do termo. Para este pesquisador, o candomblé é mais que um sistema de crenças ou “religião”, ele é, sobretudo, um conjunto de práticas e um modo de vida. Ainda, ressalta que os pesquisadores de candomblé precisam realmente levar a sério o que escutam, as

⁴¹ A partir dos dizeres de Bastide, compreendemos que o termo “ocidental” se refere aos povos que possuem normas sociais, tradições, crenças, sistemas políticos e demais legados culturais, sociais e tecnológicos que se originaram direta ou indiretamente na Europa. Dessa forma, quando o autor utiliza este termo o faz em referência aos países que sofreram influências por meio das colonizações advindas dos países do continente europeu. Acrescendo, Hall (2002) sintetiza em três as concepções que se desenvolveram nas sociedades ocidentais: a) individualista e essencialmente masculina, caracteriza o sujeito do iluminismo cuja identidade era totalmente centrada na razão; b) interativa, baseada na complexidade do mundo moderno e na relação com as outras pessoas, valores, sentidos e símbolos culturais. É o sujeito da modernidade que ainda tem um centro interior, mas este se modifica no diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores; c) o sujeito da pós-modernidade, que passa a ser pensado fragmentado, não é composto por uma única identidade, mas por várias e, às vezes, contraditórias. O colapso dessas identidades é devido às mudanças estruturais e institucionais; logo a identidade se transforma continuamente por sermos interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Foucault (2001, p.271) opõe escrita literária e linguagem filosófica da seguinte maneira: “É exatamente o inverso do movimento que tem sustentado, desde Sócrates sem dúvida, a sabedoria ocidental: a esta sabedoria a linguagem filosófica promete a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, estando por ela e através dela inteiramente constituída.”

informações fornecidas, e que as festas a que todos têm acesso não passam do aspecto visível de coisas muito mais profundas.

Nesse sentido, nenhuma forma de aprendizagem em uma religião desse tipo pode significar apreensão passiva, mas apenas uma vivência que modifica todos os elementos do processo, seja a matéria que é transformada na medida em que é "transmitida" e "assimilada", sejam os agentes envolvidos no sistema, que, como vimos, vão se transformando ao longo do tempo. (GOLDMAN, 2005, p.114)

No candomblé, os aprendizados ocorrem, conforme descrito por Bastide e corroborado por Goldman, lentamente, pois quem "ensina" é uma pessoa que vem se constituindo ao longo dos anos, por meio de intrincados processos de iniciação e de práticas muito complexas, por meio de uma observação rigorosa dos procedimentos. Já o sujeito aprendente é uma pessoa em processo de construção, que não envolve apenas aprendizado, e seu sucesso depende da capacidade de seguir esse processo. Os ensinamentos não chegam prontos e acabados de algum mestre, o aprendiz deve reunir suas observações, pacientemente, ao longo de muitos anos, “pois aprender é, acima de tudo, uma busca e uma captura, que envolve, claro, um risco.” (GOLDMAN, 2005, p.109). Daí surge-nos uma necessidade de descrevermos tal demanda dentro daquele material que é nossa referência central de investigação, as obras de Jorge Amado. Mas antes, quem é esse autor?

2.4 Esse tal Jorge muito Amado!

Tem gente que adora falar de si próprio, alguns porque não têm importância nenhuma e falam para se dar importância, e outros, que são importantes, falam porque gostam. Agora, eu não sou importante e não gosto de falar sobre mim; aliás, não gosto nem de ouvir falar a meu respeito: fico encabuladíssimo, fico assim sem jeito... eu não gosto, é uma maneira de ser.

Jorge Amado, 1981

O escritor escolhido para o presente estudo, Jorge Leal Amado de Faria, nasceu 10 de agosto de 1912, em Ferradas, na fazenda Auricídia, distrito de Itabuna-BA, o primogênito de João Amado de Faria e Eulália Leal. Mudaram-se para Ilhéus, fugindo de uma epidemia de varíola (a “bexiga negra”), antes que Jorge tivesse completado dois anos. Ali, no litoral sul da Bahia, o menino Jorge vivenciou algumas de suas experiências mais significativas e ficou íntimo de um dos elementos marcantes de sua obra – o mar.

Dona Eulália alfabetizou o filho por meio da leitura de jornais e ele completou os estudos iniciais num internato religioso, quando, aos onze anos, foi enviado a Salvador para

estudar no Colégio Antônio Vieira. Mesmo se sentindo aprisionado e com saudades do mar de Ilhéus, da liberdade que lhe proporcionava, Jorge Amado despertou sua paixão pelos livros. O padre Luiz Gonzaga Cabral, professor de português, foi quem lhe apresentou autores como Charles Dickens, Jonathan Swift e José de Alencar, prevendo, ao ler uma redação, que Jorge se tornaria escritor. Aos 18 anos ingressou na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, mas nunca exerceu a profissão.

Em 1926, o autor tornou-se repórter policial no *Diário da Bahia*, na sequência trabalhou em *O Imparcial*. À época, já se tornou popular e boêmio em Salvador, frequentando “casas de raparigas”, botecos, feiras e adquiriu o costume de sair com os pescadores em seus saveiros. Dois anos depois, com um grupo de amigos, fundou a *Academia dos Rebeldes*, cuja ênfase realista recaía no social, característica do romance de 30. Um dos participantes do grupo era o etnólogo Edison Carneiro que apresentou Jorge Amado ao pai de santo Procópio, de quem o escritor recebeu seu primeiro título no candomblé: *ogã de Oxóssi*.

Jorge Amado filiou-se ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), em 1932, pois as desigualdades sociais do país muito o sensibilizavam. Nesse percurso, foi detido três vezes: a primeira ocorreu no Rio de Janeiro, quando foi acusado de participar da Intentona Comunista; a segunda, em meados dos anos 30, ao retornar de uma viagem pelo Brasil, pela América Latina e pelos Estados Unidos, devido à supressão da liberdade política decorrente da proclamação do Estado Novo (1937-50), regime de exceção instituído por Getúlio Vargas; ao retornar ao país, após seu exílio no Uruguai e Argentina, entre 1941 e 1942, foi detido pela terceira vez, agora em regime de prisão domiciliar, na Bahia. Cabe ressaltar que, durante o Estado Novo, mais de mil livros do autor foram queimados em praça pública em Salvador pela polícia do regime. Somente voltou a publicar no Brasil em 1943, após seis anos de proibição de suas obras.

Jorge Amado se casou duas vezes: o primeiro matrimônio, em 1933, com Matilde Garcia Rosa, com quem teve uma filha, Eulália Dalila Amado, nascida em 1935 e falecida subitamente com apenas catorze anos. Em 1944, Jorge Amado separou-se de Matilde, após onze anos de casamento. Do segundo matrimônio, em 1945, com a escritora e grande amor dele, Zélia Gattai, nasceram dois filhos, João Jorge e Paloma, mas sua união só foi oficializada em 1978, quando já eram avós.

Em relação à atuação política, Jorge Amado foi eleito deputado federal pelo PCB, em 1945, para a Assembleia Constituinte e, no ano seguinte, assumiu o mandato, sendo que

algumas de suas propostas, por exemplo, a que instituiu a liberdade de culto religioso, foram aprovadas e viraram leis. Alguns anos depois, porém, o partido foi colocado na clandestinidade e o escritor teve o mandato cassado. No ano de 1948, Jorge Amado fixou-se em Paris e, durante o período de exílio voluntário, conheceu Jean-Paul Sartre e Picasso, entre outros escritores e artistas. Entretanto, em 1950, por motivos políticos, o governo francês expulsou Jorge Amado do país. O autor e sua família passaram a morar na Tchecoslováquia e isso oportunizou que, nos anos seguintes, conhecessem o Leste Europeu, União Soviética, China e Mongólia. Em 1956, após as denúncias de Nikita Khruchiov contra Stálin no 20º Congresso do Partido Comunista da União Soviética, culminou no desligamento do autor do PCB.

Ao longo de sua vida, o escritor recebeu várias honrarias como fardão de imortal da Academia Brasileira de Letras, em 1961, ocupando a cadeira 23, cujo patrono foi José de Alencar; em 1998, o título de doutor *honoris causa*, da Universidade Sorbonne-França, e o prêmio Camões; dentre centenas de outras homenagens, mas o autor recusava pompa, não se envaidecia com as premiações. O que mais se orgulhava era das distinções concedidas no universo do candomblé. Em 1957, conheceu Mãe Menininha do Gantois e, em 1959, recebeu um dos mais altos títulos do candomblé, o de *obá Arolu do Axé Opô Afonjá* e, em 1977, Jorge Amado foi intitulado sócio benemérito do *Afoxé Filhos de Gandhi*, em Salvador. Castello (2009, p.13) discorre que “Para Jorge, os escritores podiam ser tudo, menos literatos. Literato é o homem letrado e que gosta de exhibir erudição, ele pensava. Jorge, ao contrário, era apenas um homem que gostava de escrever. Dizia ser um escritor e mais nada.”

A partir de 1983, Jorge e Zélia, passaram a viver entre Paris e Salvador, sendo Marais-FR seu refúgio predileto para escrever devido à calma do lugar. Em 1996, Jorge Amado sofreu um edema pulmonar em Paris e, na volta ao Brasil, foi submetido a uma angioplastia. Depois de um agravamento no quadro clínico pela cegueira parcial que o deprimiu por impedi-lo de ler e escrever, recolheu-se à casa do Rio Vermelho. O escritor morreu em agosto de 2001, após sucessivas internações, poucos dias antes de completar 89 anos. Seu corpo foi cremado e as cinzas enterradas junto às raízes de uma velha mangueira, no jardim de sua casa, ao lado de um banco onde costumava descansar, à tarde, em companhia de Zélia.

As informações a trajetória pessoal de Jorge Amado são importantes para situarmos o autor em seu tempo de produção; entretanto, os dados biográficos não são considerados a chave principal para a interpretação de suas obras. Apesar de vários estudiosos apontarem

as aproximações elucidativas, o estudo biográfico é insuficiente para uma abordagem em que se perceba nas obras literárias e no processo de criação o fenômeno criativo deste autor.

Sobre a literatura do escritor Jorge Amado, podemos dizer que ele é “um contador de histórias que prende o leitor da primeira à última linha”, segundo Claude Guméry-Emery⁴². Sua obra é vasta e versa sobre um universo muito rico, mostrando a sociedade, principalmente a baiana, composta por igualdades e desigualdades, um mundo patriarcal em que o espaço feminino foi despontando, personagens ambivalentes, realidade histórica, social e racial do Brasil, valorização da miscigenação, defesa dos oprimidos. Em sua obra permeiam resultados da colonização e da escravidão, articulando a herança do passado e construção do futuro... enfim, um longo caminho a ser percorrido.

A seguir demonstramos um quadro com a cronologia de suas obras (Quadro 1), frisando que esta pesquisa se debruçará apenas sobre três.

Quadro 1 - Cronologia das obras de Jorge Amado

ANO	OBRA
1931	O país do Carnaval
1933	Cacau
1934	Suor
1935	Jubiabá
1936	Mar morto
1937	Capitães da Areia
1938	A estrada do mar (poesia)
1941	ABC de Castro Alves (biografia)
1942	O cavaleiro da esperança (biografia)
1943	Terras do sem-fim
1944	São Jorge dos Ilhéus
1945	Bahia de Todos os Santos (guia)
1946	Seara Vermelha
1947	O amor do soldado (peça teatral)
1951	O mundo da paz (relato de viagem)
1954	Os subterrâneos da liberdade
1958	Gabriela, cravo e canela
1961	Os velhos marinheiros, composto pela novela A morte e a morte de Quincas Berro D'água e pelo romance O capitão-de-longo-curso
1964	Os pastores da noite
1966	Dona Flor e seus dois maridos
1969	Tenda dos Milagres
1972	Teresa Batista cansada de guerra
1976	O gato malhado e a andorinha Sinhá (escrito em 1948, em Paris, para seu filho)

⁴² Claude Guméry-Emery é professora de literatura e cultura brasileira na Universidade Stendhal de Grenoble, na França. Doutorou-se em 1985 na Universidade de Rennes com a tese “As personagens femininas na obra romanesca de Jorge Amado”. Este depoimento está disponível em: <http://jorgeamado-blog.blogspot.com/2012/07/depoimento-de-claude-gumery-emery-sobre.html>

1977	Tieta do Agreste
1979	Farda, fardão, camisola de dormir
1979	Do recente milagre dos pássaros (contos)
1982	O menino grapiúna (memórias)
1984	Tocaia Grande
1984	A bola e o goleiro (infantil)
1988	O sumiço da santa
1992	Navegação de cabotagem (memórias)
1992	A descoberta da América pelos turcos
1997	O milagre dos pássaros (fábula)
2008	Hora da guerra (crônicas) – obra póstuma

Fonte: A autora, 2023.

Muitas de suas obras literárias foram adaptadas para o teatro, cinema e televisão. Os livros desta análise que foram adaptados para o cinema: *Tenda dos Milagres*, em 1977 (Direção de Nelson Pereira dos Santos), e *Jubiabá*, em 1987 (Direção de Nelson Pereira dos Santos); e para a televisão: *Tenda dos Milagres*, minissérie, 1985 (Adaptação de Aguinaldo Silva e Regina Braga e direção de Paulo Afonso Grisolli, Maurício Farias e Ignácio Coqueiro), exibida pela Rede Globo; a novela *Porto dos Milagres*, livre adaptação de *Mar Morto* e *A Descoberta da América pelos Turcos* (Direção de Marcos Paulo e Roberto Naar), exibida pela Rede Globo em 2001. Jorge Amado também foi tema de Carnaval por duas vezes em Salvador: em 1997, com o tema *Tieta do Agreste*, e em 2012, com o tema *O país do Carnaval*.

Jorge retratou a sociedade e os acontecimentos de forma viva, captou nuances e sutilezas e conseguiu transmitir para a escrita de suas histórias as asperezas da vida com singularidade, ao mesmo tempo irônico e poético, com personalidade e humanidade em mesma medida, observador atento dos detalhes da vida cotidiana. Segundo Antonio Candido (2008, p. 71), “A consciência artística do sr. Jorge Amado faz poucas constatações, mas profundas e definitivas. Elas se impõem dentro do espírito do autor, que, insensivelmente, as vai amadurecendo, elaborando, enriquecendo.”

Goldstein (2008) esclarece que Jorge Amado sempre foi atento a tudo que o cercava, além de sua capacidade de tecer elos entre sua época e a tradição, entre diferentes linguagens artísticas e formas de comunicação. A autora destaca que “Sua obra estabelece múltiplos diálogos. Alguns livros remetem a outros, retomando temas, cenários ou personagens. Grande parte faz uma ponte entre ficção e vida real. A maioria remete à tradição popular brasileira, em especial ao cordel.” (GOLDSTEIN, 2008, p.11)

Sabemos que uma obra literária oportuniza aos leitores e estudiosos entender a forma de construção das personagens, a visão de mundo daquele autor, perceber a sociedade da

época relatada, dentre outras perspectivas analíticas. A princípio, em um primeiro contato com a obra de Jorge Amado, pode-se pensar que é de fácil leitura e compreensão, em decorrência de seu texto apresentar estruturas simples, palavras e expressões que reescrevem as histórias de gente simples e trabalhadora e nem sempre letrada. Recebeu até a alcunha de “escritor de putas e vagabundos”. No entanto, analisando para além do que está escrito, percebe-se que as histórias são retratos da sociedade brasileira de antes e da atualidade, com denúncias de misérias e vidas sofridas. As personagens, embora caricaturas populares de sua época, representam a identidade do povo brasileiro, do imaginário popular, da nação mestiça e festiva, das mazelas e estereótipos da época de suas escritas. Reproduzindo as palavras do autor em entrevista à Clarice Lispector (2007):

Parto, em geral, de uma ideia, de um fato, de uma impressão ou emoção. Durante anos esse ponto de partida vive dentro de mim, de repente se afirma, começo a ver personagens e ambientes. A história vem na máquina de escrever. Parto de minha experiência de vida para a criação. Invento muito, mas nunca invento no ar, minha inventiva tem sempre algo em que se apoiar.

As descrições de ambientes, da cultura, das práticas cotidianas, da dinâmica da história, das emoções de cada personagem, os cultos religiosos de matriz africana são elementos muito significativos das narrativas para balizarem as análises. Segundo Geferson Santana (2020), Amado apropriou-se dos elementos culturais das diversas comunidades soteropolitanas para posicionar-se politicamente e legitimar um “fazer literário” no cenário intelectual brasileiro dos anos de 1930. Nas palavras deste estudioso,

Ao assumir o realismo socialista como modelo estético, Amado acabou por direcionar seu olhar para a vida cotidiana e os sofrimentos dos trabalhadores baianos, inclui-se as proletárias, e, ao mesmo tempo, esteve comprometido em usar uma linguagem que permitisse ser compreendido pelo proletariado e pelos pares. (SANTANA, 2020, p. 63)

Amado utiliza-se de recursos variados e marcantes na elaboração da linguagem em seus textos: um que aparece frequentemente é a designação, ou seja, apelidos ou nomes que revelam características das personagens. Outros recursos de linguagem como metonímia ou metáfora, indicando proximidade ou semelhança evidente são encontrados em seus textos, baseando-se na aparência física ou nos dotes psicológicos das personagens. Segundo Gebara e Nogueira (2008, p. 64), “Outra marca da linguagem amadiana é o caráter lírico, resultante do emprego de períodos breves e do predomínio de coordenação, numa escrita econômica que expressa emoções intensas.”

As autoras Gebara e Nogueira (2008) destacam que a linguagem empregada pelo escritor tem um efeito rítmico envolvente resultante da repetição de palavras e/ou expressões e, por diversas vezes, o emprego de paralelismo. Elas afirmam que isso comprova um dos objetivos do autor que era agradar os ouvidos do leitor. Um trecho da obra *Mar morto* ilustra esse recurso de linguagem empregado por Jorge Amado:

Um homem na estiva disse ao companheiro que ia haver tempestade. Como um monstro estranho um guindaste atravessou a chuva e o vento, carregando fardos. A chuva açoitava sem piedade os homens negros da estiva. O vento passava veloz, assoviando, derrubando coisas, amedrontando as mulheres. A chuva embaciava tudo, fechava até os olhos dos homens. (AMADO, 2008a, p.11)

Goldstein (2008) relata que que a fusão entre vida real e ficção percorre grande parte das escritas de Jorge Amado, permitindo aos leitores terem contato com vários temas na ficção que, tratados direta ou indiretamente, fazem referência ao mundo em vivemos. “Considerando o entrecruzamento de ficção e vida real como eixo principal dos diálogos amadianos, é possível considerar que dele se desmembram novos diálogos, alguns dos quais comentamos a seguir.” (GOLDSTEIN, 2008, p. 11)

Na voz do próprio Jorge Amado em seu livro de memórias, *O menino grapiúna*, em que narra episódios de sua infância, o autor destaca que temas como amor e morte estão sempre presentes e são centrais em sua obra. Ele próprio, no capítulo 7, retoma a observação de Ilya Ehrenburg, no prefácio da tradução russa do livro *Terras do sem-fim*, a qual muitos críticos se apropriaram citando que os temas recorrentes “encontra[m] sua razão de ser, suas raízes, nessa primeira infância de terra violentada, de homens em armas, num mundo primitivo de epidemias, pestes, serpentes, sangue e cruzes nos caminhos e, ao mesmo tempo, de mar e brisa, de praia e canções, meninas de doce enlevo.”

Gebara e Nogueira (2008, p. 67) observam que “Suas obras são atuais, por retratar os paradoxos de nosso país. Seu estilo de narrar resulta na aproximação entre autor, personagem e leitor.” Ainda, referem-se à presença de um diálogo temático com predecessores, como Manuel Antônio de Almeida, Mário de Andrade e Oswald de Andrade, entre outros, pela figura de heróis malandros⁴³, os quais também foram transgressores. A

⁴³ DaMatta (1997, p. 271-272) define que o **malandro** “recobre um espaço social igualmente complexo, onde encontramos desde o simples gesto de sagacidade, que, afinal, pode ser feito por qualquer pessoa, até o profissional dos pequenos golpes. O campo de malandro vai, numa gradação, da malandragem socialmente aprovada e vista entre nós como esperteza e vivacidade, ao ponto mais pesado do gesto francamente desonesto.” O autor ainda complementa que tem um tipo de malandro que define uma das vertentes do povo brasileiro: “é construída pelo povo em sua originalidade e genialidade, em sua precisão e anonimato, em sua ânsia de justiça

exemplo, na obra *Jubiabá*, a personagem central, o negro Balduíno consegue vencer as barreiras impostas pelas estruturas sociais, percorrendo os caminhos da malandragem e da vadiagem pelas ladeiras do morro, mas no final, há o engajamento sócio-político ao se juntar aos grevistas e se tornar o líder que reivindica e defende seu povo.

A fusão entre realidade e ficção também ocorre nas obras de Jorge Amado quando emprega o recurso da verossimilhança, em que pessoas reais tornam-se personagens de romances, à semelhança de mestre Pastinha, capoeirista famoso que vira um dos melhores amigos do protagonista de *A morte e a morte de Quincas Berro D'água*, e Dorival Caymmi, cujos versos embalam o romance *Mar morto*: “É doce morrer no mar/ nas águas verdes do mar” (GOLDSTEIN, 2008, p. 14). Amado, reverenciando a elite intelectual e em solidariedade a esse círculo de criadores e formadores de opinião, evidencia em sua obra essa amizade tão profícua. Tais recursos acrescentam a impressão de verdade ao universo ficcional, aproximam os fatos, os ambientes e as personagens, marcando a identidade baiana do autor e da obra ao transpor na escrita os cenários, costumes e valores desta região. E, ainda, tornou-se uma opção estilística de ser um autor “contador de casos”, “homem do povo”, enfim, um cronista da vida cotidiana da Bahia. (GOLDSTEIN, 2008, p. 15-16)

As sugestões de impressões sensoriais evocam sentidos diferentes e recriam os ambientes no plano da ficção. Tomamos por exemplo um trecho do livro *Tenda dos Milagres* em que a descrição dos tons de azul, do sol e do sangue são associados aos sons de gemidos, súplicas e pragas, ocorre a fusão entre ficção e realidade.

A igreja toda azul no meio da tarde, igreja dos escravos no Largo onde se ergueram tronco e pelourinho. É o reflexo do sol ou um laivo de sangue no chão de pedras? Tanto sangue correu sobre essas pedras, tanto gemido de dor subiu para esse céu, tanta súplica e tanta praga ressoaram nas paredes da igreja azul do Rosário dos Pretos. (AMADO, 2008b, p. 42)

Goldstein (2008, p. 17), cita um trecho da obra *Jorge Amado, um baiano romântico e sensual*, em que a esposa do escritor, Zélia Gattai, evidencia o estilo de sugestões sensoriais: “Seus painéis sempre foram mais eróticos e coloridos que os de outros autores realistas brasileiros. O que suas histórias quase sempre realçam é a sensualidade dos trópicos”.

e inconseqüência galhofeira, em sua esperança de um mundo diferente, e em conformidade com as leis e a ordem.” Na literatura de Jorge Amado encontramos representações desse malandro que representa bem essa brasilidade.

Caracterizam, também, seus escritos a visão política devido seu envolvimento com o PCB, em que transcreve a lógica trabalhista e diferenças sociais, debruçando seu olhar pelo movimento grevista na década de 1930, no livro *Jubiabá*; a valorização da cultura popular, a literatura de cordel, a citar que um dos cenários de *Tenda dos Milagres* é a tipografia do Pelourinhos, onde se imprimem os folhetos de cordel e se reúnem tanto criadores quanto apreciadores desta literatura. Para além, o autor defende e dá visibilidade às mulheres, apresentando personagens femininas que transgrediram e superaram códigos instituídos, como a personagem Lívia que, em *Mar morto*, quando da morte de Guma, seu esposo, subverte o destino das viúvas a quem restava o duro trabalho da fábrica ou de se tornar lavadeira ou prostituta e toma a condução do saveiro Pacote Voador junto com Rosa Palmeirão.

Sobre a temática central desta tese de doutorado está a religião do candomblé. Jorge Amado, em contato com as tradições de origem africana e com a história da escravidão, desenvolveu uma visão toda especial acerca da Bahia — e do Brasil —, que perpassa toda a sua criação literária e, em especial, permeia as três obras deste trabalho. De acordo com Conceição (ano, p. 15), a estruturação dos Candomblés significou, entre outras coisas, “um lugar de resistência para o negro, frente a uma lógica social que o desumanizava cotidianamente.” E, nas obras de Jorge Amado, durante as análises, será possível constatar isso.

Sinteticamente, no próximo tópico, discorreremos sobre a ocorrência da religião de matriz africana nos livros *Jubiabá*, *Mar morto* e *Tenda dos Milagres*, com a finalidade de situar nossos estudos nos capítulos posteriores.

2.5 Espaços constitutivos da discursividade religiosa em Jorge Amado

Se o povo dos candomblés me dá um título e eu aceito, eu tenho que cumprir as obrigações desse título. Senão, eu não estaria tendo com eles o mesmo tipo de relacionamento, de amizade que eles têm comigo. Por isso, quando entro no Axé Opô Afonjá, com meus colares, faço tudo o que tenho que fazer e faço exatamente tudo com o maior prazer... Eu não poderia escrever sobre a Bahia, ter a pretensão de ser um romancista da Bahia se não conhecesse realmente por dentro, como eu conheço, os candomblés, que é a religião do povo da Bahia.

Jorge Amado, 1981

O discurso religioso constitui-se na tensão existente entre o plano divino e o plano temporal, em que diferentes maneiras enunciam os dizeres desse discurso, visto que há

formas de significar a discursividade religiosa por meio da enunciação de diferentes religiões. Assim, as vozes construtoras de sentidos evidenciam-se nas variadas manifestações do discurso religioso e, dessa maneira, a religião passa a ser entendida como referencial de conduta para os que estão inscritos dentro de um sistema religioso.

As três narrativas trazem algumas percepções dos terreiros de candomblé em que se configuram a preservação da identidade cultural dos filhos de santo e reproduzem a reafirmação étnica. As vozes constitutivas dessa religiosidade interpelam os sujeitos-personagens por meio de sua relação com a religiosidade, descentrada do “eu” em um espaço discursivo social, mas que as personagens têm a ilusão (ou convicção) de serem donos de seu discurso. Tal ilusão é necessária, visto que propicia a produção de sentidos e de pertencimento religioso a essa vertente. Os sujeitos-personagens se identificam com a discursividade religiosa e reproduzem-na, sustentando seu posicionamento, refletindo formas de manutenção de saberes e de tradições identitárias.

São históricos os silenciamentos e as subjetividades produzidas pela repressão às comunidades de matriz africana no Brasil e, atualmente, um resgate tem sido empreendido, por meio de estudos literários, para perceber o quão longe seus efeitos chegaram/chegam. Apropriando do dizeres de Fernandes (2006, p.54), “a literatura é linguagem ao infinito, um espaço exterior, efeitos de sentido inapreensíveis”, é possível que, mesmo distante, esteja presente e se apresente em tantas e múltiplas realidades. Fernandes (2006, p. 55) ainda complementa que, “na literatura, a linguagem busca romper o limite da morte, e pela palavra, constroem-se rastros de identidades perdidas.”.

À vista disso, as obras selecionadas para esta análise sublinham lutas que preservam os valores e demarcam suas afirmações étnicas, manifestações de fé e articulações de pertencimentos. Assim, trata-se de retomar na/da(s) história(s) as continuidades e descontinuidades das condições de produção da discursividade literária os efeitos do discurso religioso. Efeitos de sentido atuantes na constituição de sujeitos. Logo, a literatura traz um olhar peculiar sobre a(s) realidade(s) e os saberes religiosos e, nas obras em estudo, Jorge Amado faz alusões descritivas ao culto aos orixás e aos rituais do candomblé. Sobre este culto, Prandi (2010, p. 47) assim descreve:

Mais que uma religião, o candomblé tem sido uma fonte importante na formação da cultura brasileira, e muitos de seus elementos estão presentes na literatura, no cinema, no teatro e na televisão, na música popular brasileira, nos enredos de escolas de samba, na culinária e mesmo em padrões estéticos e hábitos e valores que, dos terreiros, extravasaram para a cultura não religiosa.

Em *Jubiabá*, lançado em 1935, mesmo a narrativa se desenrolando em torno de Antônio Balduino, a ação religiosa ocupa a centralidade por meio da figura de Jubiabá – o ancião que dá nome a história. O pai de santo é a figura religiosa que era consultado como líder espiritual tanto do povo negro quanto da elite branca, e simboliza mistério e conhecimento no Morro do Capa Negro, no romance de Jorge Amado. “Jubiabá pensava encolhido pelos becos do morro, os homens o ouviam com respeito; recebia cumprimentos de todos, e em sua porta paravam, de vez em quando, automóveis de luxo.” (AMADO, 2008, p.36.)

Da casa de Jubiabá vinham em certas noites sons estranhos de estranha música. Antônio Balduino se remexia na esteira, ficava inquieto, parecia que aquela música o chamava. Batuque, sons de danças, vozes diferentes e misteriosas. Luísa lá estava com certeza com sua saia de chita vermelha e de anágua. Antônio Balduino nestas noites não dormia. Na sua infância sadia e solta, Jubiabá era o mistério. (AMADO, 2008, p. 22)

A música a que faz referência o narrador anuncia o início dos trabalhos no terreiro de Pai Jubiabá, ressignificando a identidade afro-brasileira, e o pai de santo é a própria ancestralidade encarnada. Cabe destacar que esses anciãos também receberam a designação de Griôs⁴⁴. O autor consegue transpor na narrativa a tradição, a exemplo do próximo fragmento de texto *Música enervante, saudosa, música velha como a raça, que saía dos atabaques, agogôs, chocalhos, cabaças*, também descreve a vivência mítica, o valor da oralidade e costumes da religião de matriz africana. A descrição dos sons dos atabaques dos músicos posicionados em um canto e ao fundo da sala e a assistência disposta em torno do salão, encostada na parede, e ao centro estavam os ogãs que conferiam respeito e proteção ao culto:

Num canto, ao fundo da sala de barro batido, a orquestra tocava. Os sons dos instrumentos ressoavam monótonos dentro da cabeça dos assistentes. Música enervante, saudosa, música velha como a raça, que saía dos atabaques, agogôs, chocalhos, cabaças. A assistência apertada em volta da sala, junto à parede, estava com os olhos fitos nos ogãs que ficavam sentados em quadrado no meio da sala. Em torno dos ogãs giravam as feitas. Os ogãs são importantes, pois eles são sócios do candomblé e as feitas são as sacerdotisas, aquelas que podem receber o santo. (AMADO, 2008, p. 96)

Em *Mar morto*, escrito em 1936, quinto romance de Jorge Amado com o qual recebeu o Prêmio Graça Aranha, é contada a vida dos saveiristas no cais de Salvador, os quais fazem

⁴⁴ O termo Griô, ou Griots, aparece na cultura africana como o contador de histórias que, em ponto mais contextualizado, será melhor explicado e explorado.

um trabalho perigoso e mal remunerado, cujo destaque é dado a Guma, personagem principal. No livro, as mulheres esperam ansiosamente por seus maridos saveiristas, pescadores e marítimos, quase sempre à espera da notícia de sua morte nos braços de Iemanjá.

A divindade representativa da submissão ao destino é Iemanjá⁴⁵, dos cinco nomes⁴⁶, dona do mar e da vida dos homens, que veem na morte um encontro com ela e a recompensa dos fortes, ao mesmo tempo, temida e admirada. Retomando o refrão de Caymmi, várias vezes repetido durante a narrativa — “*É doce morrer no mar*” — reforça o caráter fatalista, visto que, raramente um desses homens morre em terra. José Castello (2009, p. 14) descreve que

o romance *Mar morto* é outro exemplo da relação íntima entre Jorge Amado e nosso país. Cada vez que escreve sobre si, ele escreve sobre o Brasil. Cada vez que retorna às lembranças íntimas em busca das conexões perdidas no passado, são fios da vida brasileira que puxa para perto de si.

Para este autor, há um engrandecimento do homem brasileiro destemido, que enfrenta as forças da natureza, que luta por sobrevivência e por sua vida. Embora seja uma narrativa leve, há um entrelaçamento da vida e da cultura brasileiras, como se coexistissem dois brasis: na parte alta da cidade, o povo letrado, católico e, na parte baixa, no cais, um povo marginal, analfabeto e com crenças primitivas. Evidenciamos que as duas únicas personagens letradas da beira-mar são o médico, doutor Rodrigo, e a professora, dona Dulce.

⁴⁵ Desde a década de 1920, em Rio Vermelho, Salvador (BA), em 2 de fevereiro, comemora-se uma das festas mais bonitas do calendário religioso afro-brasileiro – a festa de **Iemanjá**. Este orixá é conhecido por ser mãe dos peixes, dos orixás e dos homens, também considerada pelos devotos do candomblé como a grande mãe africana do Brasil. Originalmente, ela era representada por uma mulher negra, mas a mudança para a imagem de uma mulher branca aconteceu, em parte, por influência do sincretismo com santas do catolicismo; porém, para estudiosos, esse embranquecimento pode ser visto como uma violência cultural. Por sua ligação com o mar, Iemanjá é sincretizada também com Nossa Senhora dos Navegantes, pois ambas guardam a vida dos pescadores. Ela é também o arquétipo da maternidade, sendo seus cultos originais associados à fertilidade feminina e à vida e, ainda, é conhecida como a padroeira dos amores a quem recorrem os apaixonados, especialmente em casos de desafetos amorosos. (PRANDI, 2009)

⁴⁶ “Iemanjá, que é dona do cais, dos saveiros, da vida deles todos, tem cinco nomes, cinco nomes doces que todo o mundo sabe. Ela se chama Iemanjá, sempre foi chamada assim e esse é seu verdadeiro nome, de dona das águas, de senhora dos oceanos. No entanto, os canoeiros amam chamá-la de dona Janaína, e os pretos, que são seus filhos mais diletos, que dançam para ela e mais que todos a temem, a chamam de Inaê, com devoção, ou fazem suas súplicas à Princesa de Aiocá, rainha dessas terras misteriosas que se escondem na linha azul que as separa das outras terras. Porém, as mulheres do cais, que são simples e valentes, Rosa Palmeirão, as mulheres da vida, as mulheres casadas, as moças que esperam noivos, a tratam de dona Maria, que Maria é um nome bonito, é mesmo o mais bonito de todos, o mais venerado, e assim dão a Iemanjá como um presente, como se lhe levassem uma caixa de sabonetes à sua pedra no Dique. Ela é sereia, é a mãe-d’água, a dona do mar, **Iemanjá, dona Janaína, dona Maria, Inaê, Princesa de Aiocá**. Ela domina esses mares, ela adora a lua, que vem ver nas noites sem nuvens, ela ama as músicas dos negros.” (AMADO, 2008a, p.78-79, grifos nossos)

Os personagens, o povo do cais, têm sua vida ligadas ao mar e aos elementos religiosos em que Iemanjá é a senhora de seus destinos – ela é mãe, amante, mulher – e só mostra seu rosto quando vem buscar o marítimo. Jorge assim a descreve: “a mãe-d’água, é a dona do mar, e por isso, todos os homens que vivem em cima das ondas a temem e a amam. Ela castiga. Ela nunca se mostra aos homens a não ser quando eles morrem no mar” (AMADO, 2008a, p. 22).

Tenda dos Milagres, escrito em 1969, em plena ditadura militar, é um dos mais expressivos romances da segunda fase de Jorge Amado, pois o romancista volta a registrar as contradições próprias da formação sociocultural brasileira. Arnaldo Franco Júnior (2008, p. 47) analisa que a obra apresenta dois planos temporais alternados: um que narra a vida de Pedro Archanjo (1869-1943), bedel da Faculdade de Medicina, mestiço pobre que se transforma em pesquisador da formação étnica e cultural da Bahia; outro que narra a história da “redescoberta” da obra de Archanjo, em 1969, pela imprensa e intelectuais, a partir do impacto dos elogios de um professor universitário norte-americano. No entanto, são poucos os registros e a obra quase não encontrada. Os que mais tinham informações eram dois professores e o Major Damião, personagem que fora por Pedro alfabetizado na infância. Franco Júnior (2008, p. 47) escreve que:

O romance critica o racismo, alternando passado e presente. Acompanha a vida e as ideias de Pedro Archanjo na primeira metade do século XX e também o seu resgate, em 1969, por periódicos, estudiosos e instituições políticas brasileiras, alguns deles bastante oportunistas.

Na obra fica visível a composição das personagens amadianas, nessas e em outras obras, o autor articula as perspectivas do sociólogo e do antropólogo com a do ficcionista, delineando a estrutura social em que os conflitos humanos são desvelados por meio dos diálogos. Pedro Archanjo, personagem central da obra, no candomblé, é Ojuobá, os olhos de Xangô, orixá da justiça que lhe manda “tudo ver, tudo saber, tudo escrever”, bastante valorizado pelo narrador, visto que é o defensor da cultura popular e da mistura de etnias e culturas típica do Brasil. Isso se reflete nas atividades realizadas na Tenda dos Milagres, espaço ficcional situado no Pelourinho, que dá nome ao livro:

No amplo território do Pelourinho, homens e mulheres ensinam e estudam. Universidade vasta e vária, se estende e ramifica no Tabuão, nas Portas do Carmo e em Santo Antônio Além-do-Carmo, na Baixa dos Sapateiros, nos mercados, no Maciel, na Lapinha, no largo da Sé, no Tororó, na Barroquinha, nas Sete Portas e no Rio Vermelho, em todas as partes onde homens e mulheres trabalham os metais e as madeiras, utilizam ervas e

raízes, misturam ritmos, passos e sangue; na mistura criaram uma cor e um som, imagem nova, original. (AMADO, 2008b, p. 11)

Na Tenda dos Milagres, ladeira do Tabuão, 60, fica a reitoria dessa universidade popular. Lá está mestre Lídio Corró riscando milagres, movendo sombras mágicas, cavando tosca gravura na madeira; lá se encontra Pedro Archanjo, o reitor, quem sabe? Curvados sobre velhos tipos gastos e caprichosa impressora, na oficina arcaica e paupérrima, compõem e imprimem um livro sobre o viver baiano. Ali bem perto, no Terreiro de Jesus, ergue-se a Faculdade de Medicina e nela igualmente se ensina a curar doenças, a cuidar de enfermos. Além de outras matérias: da retórica ao soneto e suspeitas teorias. (AMADO, 2008b, p. 15-16)

Franco Júnior (2008) alerta que a frase final carrega um tom irônico na voz do narrador, atentando sobre os sentidos que teriam “*outras matérias*” e “*suspeitas teorias*”. O conflito dramático do texto, além de ser sobre a luta das ideias e ideais de Pedro Archanjo, a tentativa de silenciá-lo e o resgate de suas histórias promovido pela imprensa em pleno governo ditatorial, traz em seu bojo o contraste espacial entre a Tenda dos Milagres, centro de cultura popular, e a Faculdade de Medicina, núcleo do saber científico vinculado às elites e ao poder do Estado, “estende-se, assim, à oposição entre a transparência do espaço popular e a ambiguidade da instituição erudita.” (FRANCO JÚNIOR, 2008, p. 49)

Por meio de estudos de obras literárias, quase sempre é possível compreender o modo de o escritor construir suas personagens e identificar a visão de sociedade retratada nos enredos. Diante de tantos temas abordados na obra de Jorge Amado, percebemos que estudar o candomblé a partir destas leituras torna-se viável captar com maior proximidade os implícitos das vivências da população soteropolitana, uma vez que a prática da religião de matriz africana na região baiana é mais conhecida. A literatura de Amado recupera a memória e a identidade afro-brasileira, por meio de sua cultura e resgata a memória social do cotidiano das personagens pertencentes aos grupos sociais da época. No próximo capítulo, apresentamos as análises das sequências discursivas das obras *Jubiabá*, *Mar morto* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado.

CAPÍTULO III

Subjetividades que emergem no discurso literário de Jorge Amado

Mas, o negro, esse não, esse era voltado para a vida, e chegou aqui como escravo, quer dizer, na pior das condições humanas, né? E, no entanto, resistiu. Lutou desde o momento que o primeiro negro desembarcou do navio negreiro no Brasil, ele lutou contra a escravidão... você tem os Palmares, você tem aí o poeta Luís Gama, você tem aí o poeta Castro Alves, você tem esta luta formidável.

Jorge Amado, 1981

Neste porto em que atracamos agora, após circunavegar no litoral baiano e redondezas, nos propomos a façanha de explorar com emoção o que sentimos durante o percurso: ondas bravias, mares revoltos e uma profundidade imensurável abaixo da superfície do mar. As palavras de Jorge Amado na epígrafe acima já anunciam o teor dos temas que permeiam as narrativas deste autor: fala deste negro que antes tinha uma vida livre e, arrancado de sua pátria, veio residir no Brasil como escravo e foi destituído de humanidade. No entanto, lutou contra a escravidão e para manter suas crenças e sua cultura. Assim, o presente capítulo tem por objetivo analisar, no *corpus* de estudo, os aspectos relevantes da discursividade religiosa que atravessam a discursividade literária, constituindo-a. Nesse desafio, trataremos os deslocamentos de sentido, suas construções nos dizeres das personagens que constituem as subjetividades na organização cultural da religiosidade de matriz africana que permeiam as obras *Jubiabá*, *Mar Morto* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado.

Desse modo, esse capítulo tem por premissa verificar nas obras selecionadas o papel dessa cultura, vinda nos navios negreiros, presente hoje em nossa sociedade, mais específico, em relação à cultura africana, à escolarização, ao protagonismo feminino, aos papéis sócio-político-históricos e à religiosidade com vistas a perceber as subjetividades que emergem nesses contextos. Destarte, os estudos cuja temática são as africanidades brasileiras vão além da culinária, da música ou dos eventos que foram incorporados aos saberes culturais da sociedade brasileira. Atualmente, significa buscar a constituição dos processos que geraram os dados e eventos. A professora Petrolina Beatriz evidencia que

estudar Africanidades Brasileiras significa estudar um jeito de ver a vida, o mundo, o trabalho, de conviver e lutar por sua dignidade, próprio dos descendentes de africanos que, ao participar da construção da nação brasileira, vão deixando nos outros grupos étnicos com que convivem suas influências, e, ao mesmo tempo, recebem e incorporam as daqueles. (SILVA, 2003, p. 26)

A apropriação dos saberes cotidianos dos povos africanos e de seus descendentes brasileiros pautados em valores, condutas e memórias, bem contextualizada a partir dos contos dos Griôs, que viabilizam a construção de identidades étnica, social e cultural ímpar. Para além, os estudos conduzidos nessa esfera se constituem formais, sistematizados, organizados pedagogicamente, ou ocorrem por meio de saberes vinculados ao cotidiano e à sabedoria transmitida por meio de experiências e visão de mundo de uma dada comunidade.

Nesse sentido, Conceição (2006) discorre que os estudos em torno das religiões de matriz africana têm se tornado tema recorrente de transmissão e aquisição de conhecimentos na educação, inclusive, sobre as bases estruturantes de uma pedagogia do candomblé, entendendo a educação como uma prática social. Rabelo e Silva (2011) apontam que, por outro lado, antropólogos dedicados aos estudos da religião, os quais reconhecem a importância dos rituais na dinâmica de formação de atitudes e ideais religiosos, destacam a diversidade de contextos, formas e técnicas de aprendizado.

Dentro desse campo de debates e discursos permeados de africanidades, conforme anteriormente exposto pela professora Fischer (2013, p. 126), ao analisar discursos baseados em Foucault, é preciso aceitar a raridade das coisas ditas (ou dos enunciados), e que, certamente, é uma espécie de atitude diante da vida, e que é necessário pensar em meio a diferenças. Nesse caminho, os objetos, em sua materialidade, existem sob condições muito específicas de tempo e espaço, incluindo as possíveis variações de dado período histórico e dado lugar de enunciação.

Assim, pensando com Foucault (2011a), podemos elencar alguns questionamentos ao analisarmos um discurso literário impregnado de discursividade religiosa: quem fala nos textos? De que lugares fala? Qual a autoridade lhe investe para falar deste lugar e não dali? Quem pode falar sobre isso? Diante destas questões, o tema sujeito do(s) discurso(s) fica complexo ao confrontá-lo com a historicidade de que está permeada sua discursividade. Em outras palavras, Fischer (2013) nos aponta que o sujeito do discurso, na perspectiva foucaultiana, não é uma pessoa, alguém que diz alguma coisa; trata-se antes de uma posição-sujeito, de uma posição que alguém assume diante de um certo discurso. E, segundo a autora, essa posição se dispersa em cenas enunciativas, cabendo ao analista do discurso descrevê-las e mostrar essa multiplicidade do enunciado a partir das posições de sujeito.

Diante de tais apontamentos, Stuart Hall (2006) enfatiza que as representações culturais dizem respeito às práticas culturais de produção de significados, das identidades que são constituídas e que se moldam por esses discursos. Ainda, ligam-se aos modos pelos

quais determinados grupos aprendem a conferir significados a situações, pessoas e acontecimentos que operam na construção social de valores, à cristalização de conceitos e preconceitos, à formação do senso comum, de gênero, etnias, políticas e à produção de subjetividades. Portanto, de acordo com Fischer (2013), o discursivo e o não discursivo se interpenetram, coexistem, em um movimento incessante de sujeitos, para se tornarem sujeitos de certas verdades, de determinados discursos.

Para Antonio Candido (2006), a literatura, como sistema, funciona ao mesmo tempo como elemento de constituição identitária e expressão de identidades, avalizando nossa abordagem e interpretação da relação literatura e identidades construídas em algumas obras de Jorge Amado. O autor toma em sua escrita a cultura ancestral do povo africano em terras brasileiras e baianas por instrumento de descobertas e interpretação da realidade sócio-histórica em um período de (trans)formação.

Nesse caminho, a construção de subjetividades e identidades de um povo nas obras amadianas referem-se a uma história peculiar e manutenção de certas práticas tradicionais que permeiam o discurso religioso, transmitindo sua cultura e seus valores. Nisso nos apoiamos para verificar as subjetividades no âmbito de transmissão e aquisição de conhecimentos como forma de escolarização que ocorre tanto nos terreiros do candomblé quanto nos lugares de moradia das personagens; além de abordagens dos perfis femininos, sócio-políticos e históricos; e religiosidade que submergem como outras subjetividades e identidades.

3.1 Caminhos de escolarização no Candomblé e lugares de moradia das personagens amadianas – constituição de subjetividades

A educação africana não tinha a sistemática do ensino europeu, sendo dispensada durante toda a vida. A própria vida era educação. [...] Adquiria o direito a palavra nas assembléias e tornava-se, por sua vez, um mestre, para devolver à sociedade aquilo que dela havia recebido. Mas isso não o impedia de continuar aprendendo com os mais velhos, se assim o desejasse, e lhes pedir conselhos [...] Assim, a educação podia durar a vida inteira.

Hampaté-Bâ, 1980

As palavras acima transcritas do mestre e escritor Amadou Hampaté-Bâ ilustram como era a educação na África e de que modo a cultura era passada e o africano aprendia a ver e aprendia o mundo e a ensiná-lo aos membros de sua comunidade o tempo todo e, nesse processo, havia a participação e importância dos Griôs. A partir das considerações de

Ricoeur (2007), afirmamos que o termo *griô* teve origem em músicos, genealogistas, poetas e comunicadores da sociedade, mediadores da transmissão oral, narradores de todas as histórias, saberes e fazeres de uma tradição, sábios da oralidade representando nações, famílias e grupos de uma cultura oral. Sustentados no autor, sabemos tratar-se de uma cultura em que o livro não tinha papel social prioritário, pois as histórias e as ciências das comunidades eram guardadas na memória, conhecimentos de uma África milenar.

Em se tratando dos povos do Brasil e de educação, pelas orientações de Ricoeur (2007), Griô remete à definição de um lugar social e político na transmissão oral de saberes e fazeres dentro das comunidades de matriz africana. Para além da Bahia, mudanças têm sido percebidas em relação aos Griôs, uma delas é a Lei Griô, estadual, no Rio Grande do Sul, que objetiva a valorização desses mestres e o reconhecimento da tradição oral inseridas em ambientes escolares, uma forma de recuperar e resguardar os modos de vida peculiares e a árdua luta desse negro africano e de seus descendentes para se firmarem e afirmarem em solo brasileiro.

A partir do arcabouço ofertado pelas obras amadianas, mesmo não sendo as especificidades em Jorge Amado, neste tópico iremos considerar as formas de ensinar e aprender dentro dos contextos religiosos e dos lugares de moradia das personagens por ele descritos. Tais formas têm sido estudadas há algum tempo por várias áreas do conhecimento, desde a teologia à antropologia, cada uma buscando aspectos específicos que dialoguem com os conhecimentos pertinentes às religiões e aos modos de transmissão e preservação de tradições. Segundo Rabelo e Santos (2011, p.188), estas abordagens

visam explicar: seu caráter processual, ou mais especificamente o transcurso temporal pelo qual um certo saber ou prática é apropriado, memorizado ou dominado de forma competente; e as relações que são desenvolvidas neste transcurso e que possibilitam o aprendizado.

Retomando um pouco os processos históricos e diaspóricos da cultura africana em terras brasileiras, percebemos que os repertórios narrativos tanto dos povos africanos quanto indígenas foram deixados à margem nas escritas, pois documentados estão apenas os textos europeus produzidos em solo brasileiro, conforme destacado por Bastide (1961). Nesse sentido, Martins (2003, p.64) esclarece que “A memória, inscrita como grafia pela letra escrita, articula-se assim ao campo e processo de visão mapeada pelo olhar, apreendido como janela do conhecimento.”

À vista disso, há considerado número de pesquisadores que defende que os conhecimentos que não foram registrados em letras escritas ficam perdidos ou, no mínimo,

comprometidos, porque detalhes ficam esquecidos, há lacunas nos saberes que vão sendo passados por meio da oralidade. Entretanto, ao tomar para exame as tradições orais, aplicando o significado de *tradição* como expressão social ou patrimônio cultural de um grupo social, também como memória coletiva deste grupo, inferimos que certas práticas são importantes para manutenção dos traços identitários, os quais permitem a esse grupo dar continuidade à sua cultura.

A autora Leda Martins (2003) aclara que as fontes possíveis de inscrição, resguardam, transmitem e transcriam os conhecimentos, as práticas, os procedimentos por estarem ancorados no e pelo corpo, pois se processam em performances de grande magnitude, como um *continuum*. Transpondo as observações da autora para os estudos dos discursos religiosos de matriz africana, eles se organizam dinamicamente, sobretudo pelas interações nos terreiros processadas por meio dos rituais que se desenvolvem em práticas contínuas, ressignificando a história, a cultura e o social e os efeitos nos sujeitos praticantes.

A autora afirma que “numa performance da oralidade, por exemplo, o gesto não é apenas uma representação mimética de um sentido possível, veiculado pela performance, mas também institui e instaura a própria performance” (MARTINS, 2003, p. 65). Assim, para além da memória guardada em arquivos, bibliotecas, museus, entre outros, o conhecimento se recria no corpo que repete não apenas como hábito, mas com “técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento” (idem, p. 66), ou seja, os repertórios orais e corporais reproduzem e preservam os saberes na discursividade religiosa do candomblé. Segundo Martins (2003),

No âmbito dos rituais afro-brasileiros, a palavra poética, cantada e vocalizada, ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro, hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal de sabedoria. (p. 67)

Assim, a textualidade e o estudo da transmissão desses saberes africanos acontecem no Brasil, alcançando vários domínios, seja por meio das formas rítmicas, poéticas, seja fundados em experiências criativas e cognitivas. A autora ainda explica que os métodos de resguardar a cultura e a transmissão dos conhecimentos ocorrem quando os corpos dançam, vocalizam e performatizam com um repertório formal e processual (MARTINS, 2003). A exemplo das obras de Jorge Amado em análise, as histórias contadas pelas personagens transmitem os conhecimentos e as memórias deste povo que foi duramente retirado de seu

habitat e transposto em outras terras, podemos citar do livro *Mar morto*, o velho Francisco, tio de Guma,

que estava na beira do cais desde ninguém sabe quando. Ainda melhor, porém, que todas as coroas, os viajantes, os canais, ele conhece as histórias daquelas águas, daquelas festas de Janaína, daqueles naufrágios e temporais. Haverá história que o velho Francisco não conheça? Quando a noite chega ele deixa a sua casa pequena e vem para a beira do cais. Atravessa a lama que cobre o cimento, entra pela água, e pula para a proa de um saveiro. Então pedem que ele conte histórias, conte casos. Não há quem saiba de casos como ele. (AMADO, 2008a, p. 30)

Nos períodos “*Haverá história que o velho Francisco não conheça?*” e “*Não há quem saiba de casos como ele.*”, podemos retomar as significações de aprendizagem trazidas pelas tradições repassadas por meio da oralidade. Ainda, destacamos que estes textos orais precisam apresentar uma trama estruturada de modo a auxiliar a memória tanto do narrador quanto dos ouvintes para captarem os conhecimentos que estão sendo transmitidos. Para reter a atenção de seu público ouvinte, o contador interage utilizando táticas expressivas, onomatopeias, recursos de humor, descrições ricas em detalhes e, assim, estrutura e conteúdo ficam intimamente ligados e passíveis de entendimento e de apropriação dos saberes.

Eram bem gostosas as noites do morro do Capa-Negro. Nelas o moleque Antônio Balduino aprendeu na sua infância muita coisa e principalmente muita história. Histórias que homens e mulheres contavam, reunidos em frente à porta dos vizinhos, nas longas conversas das noites de lua. Nas noites de domingo, quando não havia macumba na casa de Jubiabá, muitos se reuniam no passeio da velha Luiza, que, como era dia santificado, não ia vender o seu mingau. [...] (AMADO, 2008, p. 22)

No fragmento “*Nelas o moleque Antônio Balduino aprendeu na sua infância muita coisa e principalmente muita história*”, verifica-se que o enunciador situa a personagem no discurso de sua infância, indica o elemento temporal e espacial *as noites no morro do Capa-Negro*, espaço sociocultural em que os sujeitos de constituem. A interação desses sujeitos, por meio das histórias compartilhadas, considerando as condições de produção experimentadas, possibilita-lhes diferentes formações discursivas que lhe asseguram formas de cidadania e dignas de pertencimento à comunidade e sociedade negra da qual são originários.

Sobre os processos de aquisição de conhecimentos há algumas teorias e teóricos que discutem e divergem sobre os procedimentos e contextos em ocorre a incorporação de saberes do discurso religioso às experiências de vida. Tim Ingold (2010), antropólogo britânico, permite arrazoar algumas perspectivas sobre tais apropriações de aprendizado:

uma delas se refere à visão de aprendizado enquanto internalização de padrões culturais; outra a tratar estes processos como recepção de conteúdos passivamente, mesmo utilizando formas diversas de educação.

A construção da identidade de grupo pode aludir tanto a uma história peculiar, quanto à manutenção de certas práticas tradicionais; e o fator que permeia todos os usos e costumes é o linguístico, seja por meio da escrita ou da oralidade. Na narrativa oral pormenorizada das personagens, os processos não são apenas simbólicos, mas constituem expressões que remetem ao conhecimento e construção de sentidos. Outro trecho que destacamos para nossas análises é do livro *Tenda dos Milagres*, em que o ambiente e os locais de moradia das personagens são atravessados por formas de escolarização e são os moradores que se incumbem de ensinar a própria comunidade.

O moleque Damião apenas percebia o som do riso claro, abandonava tudo, a briga mais emocionante, para vir sentar-se no chão à espera das histórias. Dos orixás, Archanjo sabia a completa intimidade; de outros heróis também: Hércules e Perseu, Aquiles e Ulisses. Demônio travesso, terror dos vizinhos, debochado e perdido, chefe de malta sem lei, Damião não aprenderia a ler não fosse Archanjo lhe ensinar. Nenhuma escola o reteve, nenhuma palmatória o convenceu, três vezes fugiu do patronato. Mas os livros de Archanjo – a *Mitologia grega*, o *Velho Testamento*, *Os três mosqueteiros*, *As viagens de Gulliver*, *Dom Quixote de La Mancha* –, a risada tão comunicativa, a voz quente e fraterna: “Sente aqui, meu camaradinho, venha ler comigo uma história batuta”, ganharam o vadio para a leitura e as contas. (AMADO, 2008b, p. 43, grifo nosso)

No enunciado “*abandonava a briga mais emocionante, para vir sentar-se no chão à espera das histórias*” da obra *Tenda dos Milagres*, consideramos que ocorre o despertar para o aprender e a internalização dos conhecimentos, havia encantamento nas histórias que iam lhes ensinando. Cabe esclarecer que Pedro Archanjo é personagem central e durante a narrativa fica claro que seu aprendizado percorre o caminho do autodidatismo. Para além, esta personagem central compartilha seus conhecimentos com a comunidade, conforme narra o trecho “*Damião não aprenderia a ler não fosse Archanjo lhe ensinar.*” Tal partilha de conhecimentos proporciona a organização e significação dos acontecimentos, tornando-se transformador da história de vida daquela comunidade.

Apoiados em Fernandes (2012), interpretamos que, na *Tenda dos Milagres*, o personagem Pedro conseguiu, por meio das narrativas, promover e/ou modificar subjetividades dos garotos do bairro para, posteriormente, inseri-los em outros espaços sociodiscursivos, surgem aí as singularidades em suas identidades. Na obra *Jubiabá*, algo

semelhante ocorre na narrativa, pois o menino Baldo também deixava as brincadeiras para ouvir as histórias do pai Jubiabá.

[...] Em certos dias até Jubiabá aparecia, e também contava velhos casos, passados há muitos anos, e misturava tudo com palavras em nagô, dava conselhos e dizia conceitos. Ele era como que o patriarca daquele grupo de negros e mulatos que moravam no morro do Capa-Negro, em casas de sopapo cobertas com zinco. Quando ele falava todos o escutavam atentamente e aplaudiam com a cabeça, num respeito mudo. Nessas noites de conversas Antônio Balduíno abandonava os companheiros de corridas e de brincadeiras e se postava a ouvir. Dava a vida por uma história, e melhor ainda se essa história fosse em verso. (AMADO, 2008, p. 22)

No trecho “*Quando ele falava todos o escutavam atentamente e aplaudiam com a cabeça, num respeito mudo*”, a referência ao passado e ao respeito pelo representante religioso relata o processo de saberes disseminados na cultura da oralidade característico da discursividade religiosa do candomblé, pois os Griôs detêm o conhecimento ancestral. Os sujeitos experimentam as interações que favorecem as formações discursivas que possibilitam sua formação subjetiva com perspectivas de mudanças na organização do grupo social.

Coaduna com a narrativa a proposta de Ingold (2000, p. 5), em que a definição de aprendizado passa a ser entendido como enculturação, a qual deve ser substituída por “capacidade para ação e percepção do ser orgânico como um todo, situado em um ambiente ricamente estruturado”. O autor ainda expõe que para alguns estudiosos da aquisição de aprendizado são mecanismos de processamento de informação, para tanto é preciso identificar os procedimentos pelos quais as ideias na tecitura religiosa são adquiridas e retidas na memória, que é o caso das manifestações enunciativas do discurso religioso do candomblé.

Já Dona Dulce é a professora da beira do cais no livro *Mar Morto*, chegara ali substituindo a professora anterior (uma solteirona, que gritava e usava palmatória) e para ajudar a pobre mãe viúva que um dia fora rica. Ela questiona a vida dura daquela gente, vivia para ensinar meninos que percebia poderiam ir além nos estudos, mas permaneciam cerca de seis meses e eram chamados para ajudar as famílias. Muito amiga do Dr. Rodrigo, o médico que atendia a todos, mesmo que não pudessem pagar seus serviços, vivia à espera de um milagre que mudaria o destino das crianças e das mulheres que perdiam seus maridos para o mar, restando-lhes o trabalho duro ou a prostituição.

Na sua escola, Guma aprendera a ler e escrever o nome. Bem mais quis ela lhe ensinar, bem mais queria ele aprender. Mas o velho Francisco o chamava para o saveiro, que seu destino estava lá. Doutor nunca saíra da

beira do cais. No entanto haviam saído maquinistas, foguistas e até um progrediu tanto que chegou a telegrafista de um navio de passageiros. Não deixou a escola com tristeza, também não deixou com alegria. Gostava da professora, não fora tão difícil aprender a ler, gostava de Rufino, um negrinho que fazia tatuagens com ponta de alfinete e nunca sabia a lição. Mas, gostava também de andar sobre o mar, num barco, e seguir seu destino. Dulce deu-lhe uma medalha no dia em que ele se foi. (AMADO, 2008a, p. 48)

Em “*Bem mais quis ela lhe ensinar, bem mais queria ele aprender*”, é possível notar que tanto a professora quanto seu pupilo desejavam partilhar os conhecimentos, mas foram impossibilitados pelas circunstâncias socioeconômicas do ambiente em que viviam. Isso suscita reflexões acerca das possibilidades nada otimistas da vida dos moradores do cais, muito embora dona Dulce fosse imbuída de comprometimento educacional. A obra trata da realidade e de encontros em que vive esse povo na construção de suas subjetividades e a forma como fica indiscutível o sofrimento que tal construção lhes traz. Mas, esse movimento não conseguiu matar esses sujeitos, enterrar suas histórias, sua cultura, no máximo influenciou numa dispersão cultural.

Nesse caminho, podemos compreender que a dispersão cultural mostra por meio da linguagem uma rede de aspectos culturais que caracteriza as identidades socioculturais. Para além, esses sujeitos constituem-se em uma rede de formações discursivas que se deslocam e se cruzam, numa pluralidade de posições dos sujeitos-personagens. Logo, o sujeito busca estar ligado a uma tradição na qual encontra o sentido existencial, constituindo-se no contexto social e histórico de sua comunidade, uma vez que os sujeitos são produzidos nas e pelas relações discursivas. Exemplificamos com um trecho da obra *Tenda dos Milagres* esse sentido pertencimento cultural vivenciado pelas personagens da obra.

Mestre Licídio abre também gravuras na madeira, capas para folhetos da literatura de cordel. Trovadores, violeiros, repentistas, autores de pequenas brochuras, compostas e impressas na tipografia de mestre Lídio Corró e em outras desprovidas oficinas, vendem a cinquenta réis e a tostão o romance e a poesia no livre território. São poetas, panfletários, cronistas, moralistas. Noticiam e comentam a vida da cidade, pondo em rimas cada acontecido e as inventadas histórias, umas e outras de espantar [...] Protestam e criticam, ensinam e divertem, de quando em vez criam um verso surpreendente. (AMADO, 2008b, p. 13)

O fragmento da obra “*Protestam e criticam, ensinam e divertem, de quando em vez criam um verso surpreendente.*” permite perceber que as diferenciações advindas do poder de diversas ordens adquirem sentidos que mostram a expressão cultural se movimentando nas relações sociais das personagens da citada obra amadiana. Tais relações são constituídas

nas condições de produção e se manifestam por meio do discurso literário. Endossados por Fernandes (2014), podemos perceber que os processos discursivos caracterizam social e historicamente os sujeitos do discurso em determinada formação discursiva, ressignificando o lugar da cultura, das vozes, dos discursos e dos sujeitos que vivem à margem na sociedade soteropolitana das obras em análise.

Dado a magia de que é revestida a religião do candomblé, Prandi (2007) explica que pressupõe o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo e isso privilegia o rito e valoriza o segredo, anteriormente referendados por Goldman (2005). Nesse sentido, a religião de matriz africana é capaz de propiciar aos religiosos estratégias de acessar os seguidores e criar novas necessidades impondo mudanças que nem sempre as religiões tradicionais conseguem assumir. O trecho da obra *Jubiabá*, reproduzido na sequência, ilustra os dizeres de Prandi.

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

— Aquela sem-vergonha da Marta tomou meu homem. Eu quero que ele venha de novo pra casa — a negra estava revoltada.

— Eu tenho filhos, ela não tem...

— Você arranje uns cabelos dela e traga que eu faço tudo — respondeu Jubiabá.

E desfilaram ante o pai-de-santo todos aqueles negros que queriam fazer despachos. Alguns foram rezados com ramos de mastrução. Era assim que a cidade se enchia, na madrugada seguinte, de coisas-feitas que entulhavam as ruas e das quais os transeuntes se afastavam receosos. Vinha muitas vezes gente rica, doutores de anel, ricos de automóvel. (AMADO, 2008, p. 110)

Buscando apoio em Fernandes (2005), é possível afirmar que o sujeito do discurso religioso é constituído da inter-relação social, visto que em sua voz há um conjunto de outras vozes que se manifestam. Dessa maneira, o pai Jubiabá, ao tomar a palavra como dono do saber e incluir as outras personagens pertencentes ao mesmo contexto, há um compartilhamento das crenças entre os que vão buscar soluções para suas mazelas e o pai de santo que assume a posição de que certamente resolverá a contenda, conforme no excerto “*O pai-de-santo se levantou e ajudado pelo negro penetrou no quarto. Voltaram minutos depois e no dia seguinte apareceu um feitiço forte, [...] Henrique Padeiro, que pegou uma*

doença misteriosa e morreu dela tempos após.” Podemos observar que esta análise coaduna com a explanação de Mussalim (2001) sobre a materialização do discurso em dado contexto histórico-social. O discurso aqui reproduzido vem repleto de marcas que explicitam as crenças existentes na discursividade religiosa dos membros desta comunidade a que pertencem.

Amado apresenta um universo cultural e religioso riquíssimo em cujo contextos e superpõe fortemente a religião de matriz africana – o candomblé. Nos ritos descritos, é perceptível que as personagens vão sendo atravessadas, objetivadas e subjetivadas, trazendo à tona outras subjetividades, tal qual uma teia e, em cada nó, outra subjetividade. Cientes de que não esgotamos as análises em torno das questões de aquisição e transmissão de aprendizagem, sendo essa jamais uma pretensão nossa, assim passamos ao próximo tópico, para apresentamos as subjetividades das construções femininas nas obras de Jorge Amado elencadas para esta análise.

3.2 Construções de Subjetividades Femininas em Jorge Amado

*Vive dentro de mim
uma cabocla velha
de mau-olhado,
acocorada ao pé do
borralho,
olhando para o fogo.
Benze quebranto.
Bota feitiço...
Ogum. Orixá.
Macumba, terreiro.
Ogã, pai de santo...
Vive dentro de mim*

*a mulher cozinheira.
Pimenta e cebola.
Quitute benfeito.
Vive dentro de mim
a mulher do povo.
Bem proletária.
Bem linguaruda,
desabusada, sem
preconceitos,
de casca-grossa,
de chinelinha,
e filharada.*

*Vive dentro de mim
a mulher da vida.
Minha irmãzinha...
Fingindo alegre seu triste
fado.

Todas as vidas dentro
de mim:
Na minha vida -
a vida mera das
obscuras.*

CORALINA, Cora. **Todas as vidas.**⁴⁷

A epígrafe deste tópico ilustra o assunto pertinentemente, quando chamado o gênero feminino para essa discussão. A mulher na literatura de Jorge Amado é representada em todas as etnias, ou seja, tem-se representatividades brancas, mulatas e negras e nas funções e afazeres a elas atribuídos no período de escrita. Inscritas em um imaginário cultural da época, tem-se as relações de gênero e econômica, em que havia uma dependência da mulher em relação ao homem. No entanto, Amado traz também a quebra dos estereótipos, mostrando uma mulher para além de sedutora, em vias de se empoderar, aproximando-se das mulheres contemporâneas, que desbrava mares como a personagem Lívia em *Mar morto*. A estudiosa

⁴⁷ Poema *Todas as vidas*, de Cora Coralina, disponível em: <https://www.culturagenial.com/cora-coralina-poemas-essenciais/>

Campos (2007, p. 4) expõe que, nas obras que antecedem o período literário a que se filia Jorge Amado, as personagens femininas eram estereótipos literários:

como os da donzela casadoura branca, da mulata sensual e fogosa, da negra abnegada, submissa, máquina de trabalhar, corresponderam, respectivamente, à procriação, à questão patrimonial, familiar e sucessória e à exploração da mão-de-obra, numa sociedade patriarcal, sexista e racista e na qual a literatura frequentemente reforçou os lugares sociais assinalados ao gênero feminino e às chamadas raças. (CAMPOS, 2007, p. 4)

Retomamos, a título de ilustração, as heroínas que figuraram em minhas primeiras leituras, as quais foram apresentadas na introdução desta tese. *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, que possuía tez branca, contrastando com as outras personagens escravizadas e negras; *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo, é educada seguindo os preceitos de moça casadoura e sonhadora, idealizada, cheia de predicativos e com personalidade forte e fiel a uma promessa infantil; mas que ambas as histórias apresentam um final feliz e que demarca o lugar de mulher submissa ao amor e casamento. Nos romances *Helena*, de Machado de Assis, a personagem tem uma beleza magra e elegante que atrai a atenção, é gentil e inteligente; e *Iracema*, de José de Alencar, a índia dos lábios de mel, guardiã dos segredos da Jurema. Nessas duas obras há a quebra de finais felizes, pois os jovens casais não ficam juntos e as heroínas adoecem e morrem. Todas essas obras pertencentes ao romantismo brasileiro apresentam os lugares sociais e raciais do gênero feminino de acordo com o projeto nacionalista, porém mantendo o sentido patriarcal, hierárquico e desigual, segundo nos esclarece Campos (2007).

Jorge Amado apresenta um novo protagonismo feminino, em pano de fundo histórico em que salta das páginas dos livros mulheres negras, mulatas e brancas contemporâneas à pós-escravidão, vivenciando os anos finais de décadas do autoritarismo, porém tomando seus destinos nas mãos. Desenraizadas de suas famílias africanas, as mulheres preservam sua cultura por meio do vínculo identitário mantido, principalmente, em sua crença nos orixás. Percebemos que o autor não se distancia das situações do feminino, principalmente negro, nem das questões religiosas, antes, se propõe a atuar como representante e porta-voz deste povo subjugado e subalternizado.

Sustentados por Foucault (2006), percebemos a verdade historicamente construída e como as formas de controle dessa produção circulam e funcionam dentro dos enunciados. A representação do que seria considerado normal em uma sociedade patriarcal da época retratada na obra *Tenda dos Milagres*, por exemplo, sofre variações. A personagem Rosa de Oxalá⁴⁸, que

⁴⁸ **Oxalá** é um orixá, uma divindade cultuada nas religiões de matriz africana, considerado o orixá mais poderoso que representa as energias da criação da natureza e personifica o céu. (Disponível em: <https://www.significados.com.br/oxala>).

carrega em seu nome a insígnia do Orixá maior, é amada por Lídio Corró e, em segredo, por seu melhor amigo Pedro Archanjo, tem um jeito peculiar de aparecer na narrativa. É assim caracterizada:

Rosa sempre chega assim, inesperada, vem de súbito. Da mesma forma inconsequente desaparece; por semanas e meses ninguém a enxerga; quando recebe Oxalá no barracão da Casa Branca do Engenho Velho, onde navega o barco de Oxum. Excetuando-se na roda das feitas dessas grandes festas, em tudo mais imprevisível.

Um dia se apresenta e está durante uma semana inteira, de segunda a sábado, a chegar antes de todos, a asir na barra da manhã, animadíssima, em risos e cantigas, tirando graça e prosa com Corró em seu braço apoiada, em seu ombro repousando a fronte, tão carinhosa amante e dona de casa tão ativa, a pôr ordem e arrumação nas coisas, que ele a pensa ali definitiva e para sempre, manceba em amigação, esposa em casamento, sua mulher. Mas quando tudo parece certo e firme, Rosa toma sumiço, não dá notícia durante um mês ou dois, um tempo vazio de alegria. (AMADO, 2008b, p. 84)

No trecho “*tão carinhosa amante e dona de casa tão ativa, a pôr ordem e arrumação nas coisas e esposa em casamento, sua mulher*”, encontramos impressa a descrição cultural da mulher tentando atender às expectativas sociais de uma masculinidade e a elas ajustada. A mulher nos moldes da norma da época, subjugada, sujeitada, retratada idealmente – boa esposa, dedicada, devotada – sinônimo de normalidade, de valor utilitário. Entretanto, nos fragmentos “*chega assim, inesperada, vem de súbito. Da mesma forma inconsequente desaparece e Rosa toma sumiço, não dá notícia*” percebemos subversão, já que a personagem se esquiva, ou resiste à norma, de maneira que ninguém dá notícias de seu paradeiro, uma ruptura na identidade feminina, na qual irrompe outra subjetividade. Consoante Foucault (2006, p. 244), o discurso pode aparecer “como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade.” Assim, por ocorrer mudanças de posição e de funções, esses elementos discursivos demarcam uma espécie de jogo que operacionaliza diferentes circunstâncias.

A personagem Rosa Palmeirão, do livro *Mar Morto*, invade a história como uma personagem alegre, livre, vivaz, corajosa, forte, ativa, um quase estereótipo masculino, moderna e que luta contra a dominação machista e sexista, traz navalha na saia e punhal no peito. Todavia, possui uma sensualidade que atrai os olhares e atenções de todos, vive sua sexualidade sem medo, plenamente. Machado (2000, p. 63) nos explica que “[...] o erotismo só pode ser revelado literariamente, pela apresentação de personagens e cenas impossíveis. A literatura é a possibilidade de atingir o impossível, ao situar-se do lado do mal e expressar a realização do desejo de excesso, as possibilidades excessivas.”

Rosa Palmeirão é um nome que soa bem aos ouvidos da gente do cais. Contam muitas histórias dessa mulata. O velho Francisco sabe inúmeras, em prosa e verso, porque Rosa Palmeirão a tem ABC e até cegos do sertão cantam as suas estrepolias. Os homens do cais, que a conhecem, gostam dela e nenhum lhe nega fogo para o seu cachimbo e um largo aperto de mão. E junto de Rosa Palmeirão ninguém conta valentia. (AMADO, 2008a, p. 56)

A passagem “*Contam muitas histórias dessa mulata.*” apresenta a personagem Rosa Palmeirão, que tem um ABC⁴⁹ sobre suas aventuras. Ela volta ao cais depois de muitos anos de ausência e toma Guma por seu amante, mas o rapaz percebe que há algo de maternal em seu amor e somente dona Janaína pode ser mãe e esposa. Ela queria muito um filho de Guma, mas o tempo passou e seu corpo envelheceu para gerar um rebento. Ao se despedir do rapaz, ela o faz prometer que quando ele se casar e tiver um filho a chamará para ajudar a criar a criança como as avós fazem. E o moço envia o comunicado que irá alcançá-la em terras longínquas. Rosa aposenta navalha e punhal para carinhar em seu colo Frederico, filho de Guma e Lívia.

Na esteira das observações da discursividade literária, Jorge Amado utiliza um campo lexical de fácil entendimento, com expressões vocabulares que aproximam o leitor da narrativa. Igualmente, revela a presença de outras vozes, de outros discursos, que por sua vez, constroem e ordenam a trama dessa história e são de real significado porque determinam o lugar desse sujeito discursivo. Destarte, entendemos que, por meio dos enunciados literários, os múltiplos sentidos relacionados às construções sócio-histórico-culturais são a expressão de diferentes vozes que propicia um deslocamento de posições-sujeito ao construir processos de aceitação ou de resistência às concepções de verdades instituídas. Há um deslocamento de sentidos e constituição de outras subjetividades.

Outra personagem de nosso destaque é o amor de Guma: Lívia. No dia de Iemanjá, Guma pediu à Janaína que lhe trouxesse uma mulher tão linda quanto ela para ser sua esposa. Durante os festejos, no terreiro de Pai Anselmo, macumbeiro da beira do cais, Guma não tira os olhos da assistência, pois tinha certeza de aquela moça de cabelos escorridos, parecendo molhados, olhos claros de água, lábios vermelhos é a enviada para ele por Iemanjá. Os dois se enamoram, descobrindo que ela é irmã de Rodolfo, um caso perdido no cais. Fogem para se casar, pois os tios que a criaram queriam que ela se casasse com um homem próspero da cidade alta.

⁴⁹ Um **ABC** é um poema popular no qual cada estrofe começa por uma letra do alfabeto. Conta e louva a ida de heróis do povo, cangaceiros valentes, santos, estadistas, escritores, no caso citado, conta as proezas de Rosa Palmeirão. Geralmente é composto em redondilhas — versos de sete sílabas, muito populares por serem simples quanto ao ritmo.

Durante a narrativa, Lívia sofre dia a dia a morte de Guma nas águas de Iemanjá, mãe de todos os homens do cais. Após uma gravidez e quase aborto, Guma promete à Lívia que irá juntar dinheiro para ser sócio na quitanda do tio da moça na cidade alta. Mas o destino prega peças e Guma, ao salvar Antônio, o filho do turco Murad, durante uma tempestade e transporte de contrabando, acaba sendo atacado por tubarões. Por dias, vão ao local onde o saveiro virou à procura de Guma o mestre Manuel, Maria Clara, Francisco, Maneca Mãozinha, Dr. Rodrigo e Lívia.

“*A vela anda ao redor das águas. Águas plúmbeas para Lívia, águas de um mar morto. Águas sem ondas, águas sem vida.*” (AMADO, 2008a, p. 258). Nesse momento da narrativa o que foi anunciado no título da obra se torna translúcido ao leitor: o mar morto. Águas da cor de chumbo, águas de morte, águas que deixam viúvas e órfãos na beira do cais. Lívia não tem lágrimas, já as chorou na hora em que soube da morte de seu esposo. O nome de Guma será tatuado no braço de Francisco que contará os feitos heroicos do sobrinho, a morte heroica do cais, a morte dos filhos prediletos de Iemanjá. Questionada por seu irmão Rodolfo sobre a venda do saveiro, Lívia diz que não o venderá. E na manhã seguinte, mestre Manuel abre caminho para o Pacote Voador que tem Rosa Palmeirão no leme, com navalha na saia e punhal no peito novamente, e Lívia içando as velas “com suas mãos de mulher”.

No cais o velho Francisco balança a cabeça. Uma vez, quando fez o que nenhum mestre de saveiro faria, ele viu Iemanjá, a dona do mar. E não é ela quem vai agora de pé no Pacote Voador? Não é ela? É ela sim. É Iemanjá quem vai ali. E o velho Francisco grita para os outros no cais:

– Vejam! Vejam! É Janaína.

Olharam e viram. Dona Dulce olhou também da janela da escola. Viu uma mulher forte que lutava. A luta era seu milagre. Começava a se realizar. No cais os marítimos viam Iemanjá, a dos cinco nomes. O velho Francisco gritava, era a segunda vez que ele a via. (AMADO, 2008a, p. 272)

No trecho “*No cais os marítimos viam Iemanjá, a dos cinco nomes.*” há uma sublimação da personagem, associando-a ao orixá que percorre toda a narrativa – Iemanjá. Além de que o autor subverte a ordem do cais para as mulheres viúvas, pois Lívia assume o papel do homem e passa a dirigir o saveiro do marido, o *Paquete Voador*, ajudada por Rosa Palmeirão. Nesse momento podemos associar a orixá da obra – apenas *Iemanjá é mãe e esposa*, ou seja, as duas mulheres que amam Guma como esposa (Lívia) e mãe (Rosa). É possível, pois, observar que as práticas de subjetivação que forjavam uma dada posição-sujeito e, no entanto, a situação oportuniza uma outra *escrita de si* (Foucault, 1995), a partir da qual surgem/nascem outros sujeitos e construções identitárias quando as mulheres assumem o comando do saveiro e de suas vidas.

A professora Dulce espera um milagre e chega a despertar no Dr. Rodrigo crenças e esperanças adormecidas dentro dele. Dulce pensava “O milagre virá assim, de repente, como uma tempestade. Tudo mudará e será belo. E se um dia for ela quem saiba a palavra que provoque o milagre e se for ela quem diga a essa gente do cais?” (AMADO, 2008a, p. 49). O milagre esperado só surge ao final da narrativa, pois “*Viu uma mulher forte que lutava. A luta era seu milagre. Começava a se realizar.*” Os sentidos estão aí postos.

Retomando de Foucault (2008, p. 125) a definição de enunciado, “...por mais que um enunciado não seja oculto, nem por isso é visível [...] É necessária uma certa conversão do olhar e da atitude para poder reconhecê-lo e considerá-lo em si mesmo.” Sobre a imagem descrita na discursividade literária, não está oculto, mas também não é imediatamente visível, o discurso demarca a presença da mulher na direção de um saveiro, um lugar historicamente ocupado por homens. Ainda com Foucault, em que um acontecimento não é apenas um segmento de tempo, mas uma intersecção com durações diferentes, nos instrumentaliza a atribuir à mulher o direito de ocupar esse lugar de trabalho e não o culturalmente instituído.

Indo para além, historicamente, a sexualidade feminina foi dirigida para apenas fins reprodutivos, sendo normatizada através dos dispositivos da heteronormatividade (FOUCAULT, 2007). Portanto, foram adotados diversos mecanismos de disciplinamento dos corpos para controlar a sexualidade feminina, tais como a castidade e o tabu da virgindade, a proibição da masturbação, a medicalização dos sintomas da insatisfação com a opressão de gênero, cuja finalidade se assenta no temor da inter-racialidade e de resultados incertos sobre o branqueamento da população. (SOARES, 2010; MISKOLCI, 2012)

Nesse contexto, podemos inferir que os enunciados das personagens são polifônicos, ao apresentarem em sua enunciação linguística-literária outras vozes, uma sobreposição de vozes que enunciam de diferentes lugares e se resignificam no contexto em que submergem. Em outras palavras, as vozes que aparecem nos dizeres das personagens não há uma com maior valor que outra, visto que são diferentes e de igual forma relevantes para a compreensão da narrativa. Ademais, o efeito de sentido dos enunciados pretendidos na manifestação discursiva está organizado na interioridade do sujeito e origina-se do que é exterior a esse sujeito.

Destarte, é possível observar que nas práticas de subjetivação e nas construções identitárias que adquirem sentido por meio dos enunciados literários de Jorge Amado e dos sistemas simbólicos pelos quais as personagens são representadas. Confirmando, Woodward (2003) aponta que a identidade é relacional, uma vez que depende de algo exterior a ela (a alteridade), de outra identidade que não é e/ou difere da dela; no entanto, fornece condições para que ela exista. Por hora, suspendemos estas análises sobre as subjetividades femininas com

a percepção clara de há muitas vertentes a serem exploradas nas análises das obras de Jorge Amado e que deixo aqui para que este trabalho possa gerar novas inspirações. Sendo assim, os tópicos seguintes serão permeados por outras análises de subjetividades que emergem nas narrativas.

3.3 Aspectos de subjetividades político-social

Não é, portanto, a linguagem (falada, no entanto, só pelos homens), mas esse ser que, no interior da linguagem pela qual está cercado, possui ao falar o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e obtém finalmente a representação da própria linguagem.

Michel Foucault, 1999, p. 459

Nas análises que irão compor este tópico, compreende-se que os discursos literários de Jorge Amado se desenvolvem em um lugar de contradição, de enfrentamentos, de relutância, de insatisfação e de resistências. Carneiro (2005, p.324) elucida que “a resistência se constitui em prática educadora essencial para a constituição de subjetividades autônomas, pela recusa aos processos de assujeitamento do dispositivo”. Os sujeitos-personagens se constroem sujeitos do conhecimento a partir de novas práticas desconstroem e reconstroem saberes e formas de assujeitamento, uma vez que deslocam a noção de cuidado de si para o cuidado dos outros – são sobreviventes.

À medida em que os enunciados vão sendo revelados pelas narrativas, fica evidente o combate do sujeito discursivo com os outros *eus*, as outras vozes, marcadas mesmo por ausências, silenciamentos, pela linguagem velada. O contexto se revela por meio na discursividade literária, denunciando certos sistemas opressores, signos de censura, autoritarismo, truculência e violência, principalmente quando a invasão dos candomblés pela polícia é chancelada pelo poder público local e pela elite dominante.

Quando a polícia invadiu o candomblé de Procópio, Pedro Archanjo foi herói de três brochuras de trovas e elogios, todas elas avidamente disputadas pelos leitores, o povo pobre dos mercados e becos, das oficinas e tendas. Cardozinho Bem-te-vi, o “cantador romântico”, abandonou os temas de amor, seu forte, para escrever “O encontro de delegado Pedrito com Pedro Archanjo no terreiro de Procópio”, título longo e aliciante. Na capa do folheto de Lucindo Formiga, “A derrota de Pedrito Gordo para mestre Archanjo”, vê-se o delegado Pedrito a recuar com medo: um passo para trás, o rebenque no chão e em sua frente erguido, sem armas, Pedro Archanjo. O maior sucesso coube, porém, a Durval Pimenta com o sensacional “Pedro Archanjo enfrenta a fera da polícia”, uma epopeia. (AMADO, 2008b, p.127)

O trecho do livro *Tenda dos Milagres* reporta ao evento de invasão de um terreiro de candomblé pela polícia chefiada pelo delegado Pedrito Gordo, sobre o qual já fizemos

referência. Os grandes jornais da época eram contra os cultos de origem africana e suas festividades, pois eles deveriam exercer sua profissão a partir de regras formais e não deram nota sobre o ocorrido. A partir das reflexões de Foucault (2010), reconhecemos o exercício do jornalista resultante de um poder disciplinar e, para ter reconhecimento profissional, inserido nesse ambiente disciplinar, tem as relações de poder e saber incidindo sobre este sujeito que se ajusta aos processos e regras impostos.

Mas o povo pobre e sofrido se regozija com a façanha de Pedro Archanjo ao enfrentar o delegado, como se verifica no seguinte excerto “*Pedro Archanjo foi herói de três brochuras de trovas e elogios, todas elas avidamente disputadas pelos leitores, o povo pobre dos mercados e becos, das oficinas e tendas*”. O enunciador traz uma perspectiva em que esse grupo marginalizado, discriminado e perseguido, num repente se desloca e há uma ressignificação e reconstrução de identidades com nova forma de pertença, de seus valores que restabelecem sua dignidade religiosa. Foucault (2003, p. 8) nos traz que “as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos”.

Em outro trecho da referida obra, em que os organizadores discutiam sobre a homenagem ao centenário de Archanjo, o qual incluiria nas festividades um seminário sobre miscigenação, as personagens retomam o feito de Archanjo atribuindo-lhe o sentido heroico que perdura até o presente, marcado pela expressão “*Até hoje narram (...) diferentes versões, todas heroicas.*”

Simultaneamente com o debate sobre miscigenação, viu-se Archanjo envolvido na luta entre o delegado Pedrito Gordo e os candomblés. Até hoje narram nas casas de santo, nos mercados e feiras, no cais do porto, nas esquinas e becos da cidade, diferentes versões, todas heroicas, do encontro de Pedrito e Archanjo, quando a atrabiliária autoridade invadiu o terreiro de Procópio. Repetem sua resposta ao delegado mata-mouros, na frente de quem todos se borravam. No entanto, a perseguição aos candomblés era natural corolário da pregação racista iniciada na faculdade e retomada por certos jornais. Pedrito Gordo punha a teoria em prática, produto direto de Nilo Argolo e Oswaldo Fontes, sua lógica consequência. (AMADO, 2008b, p. 131)

No fragmento de texto, “*a perseguição aos candomblés era natural corolário da pregação racista iniciada na faculdade e retomada por certos jornais*”, retomamos o papel da imprensa é possível perceber como o sujeito jornalista é objetivado e, inerente ao processo de divulgação de informações, subjetivado por práticas discursivas que o delimitavam, impondo identidade(s), conforme ressaltado no trecho, para atender aos interesses de dois catedráticos. Além disso, retoma o discurso que pregava os modelos raciais por meio do fortalecimento dos estudos de medicina legal (SCHWARCZ, 2005; MISKOLCI, 2012). Dessa forma, os saberes

são construídos de modo a legitimar o exercício do poder e, para além, estes poderes alteram os regimes de saber em uma sociedade.

Continuando nossas reflexões acerca das condições de produção da enunciação literária de Jorge Amado, é-nos oportunizado perceber a interdiscursividade que configura diferentes vozes, conforme o fragmento “*Simultaneamente com o debate sobre miscigenação, viu-se Archanjo envolvido na luta entre o delegado Pedrito Gordo e os candomblés*”. À vista disso, é possível observar que aparece um ‘saber’ sobre como a sociedade vê a atitude autoritária e a perseguição da polícia e, também, sobre as formações discursivas próprias do discurso religioso do candomblé. O deslocamento dos sujeitos de seus lugares discursivos contribui para constituir as comunidades organizadas pela multiplicidade cultural. Na narrativa *Jubiabá*,

A polícia veio e agarrou o homem que discursava. Ele falava da miséria em que o povo vivia e prometia uma pátria nova em que todos tivessem pão e trabalho. Por isso foi preso, e como os outros não compreendessem que fosse preso só por isso, protestaram:

— Não pode! Não pode!

Antônio Balduino também gritava “não pode” — e esta era mesmo a coisa de que ele mais gostava. Afinal levaram o homenzinho, mas os outros guardaram os papéis jogados e aqueles que não tinham conseguido pegar um, tomavam o do companheiro emprestado. Era um grupo de mãos estendidas contra os soldados que levavam o orador. Um grupo de caras negras e fortes e as mãos estendidas lembravam um gesto de rebentar grilhetas. Vinham cantigas escravas da Lanterna dos Afogados. (AMADO, 2008, p. 77-78)

O recorte “*A polícia veio e agarrou o homem que discursava.*” Novamente confirma e denuncia a perseguição e os desmandos da polícia àqueles que se lançavam a defender os direitos dos negros e de seus descendentes que estavam destituídos da possibilidade de viver com dignidade no período pós-libertação. A promessa de que a liberdade lhes traria condições sociais e humanas de viver nesta terra para a qual foram trazidos não foi cumprida, conforme o fragmento “*Ele falava da miséria em que o povo vivia e prometia uma pátria nova em que todos tivessem pão e trabalho.*” Apoiados nos dizeres de Munanga (1999, p.115), que o racismo se por um lado “engendrou o segregacionismo, por outro lado sua dinâmica permitiu a construção de identidades raciais e étnicas fortes no campo dos oprimidos desses sistemas”, a exemplo o recorte “*Um grupo de caras negras e fortes e as mãos estendidas lembravam um gesto de rebentar grilhetas.*”

Outro exemplo buscado na discursividade literária de *Tenda dos Milagres*, em que o discurso se constrói demarcando as lutas do povo de santo e a perseguição que sofriam os candomblés e seus participantes. Em um diálogo entre Pedro Archanjo e o professor Nilo

Argolo, transcrito a seguir, fica nítido que as teorias biológicas sustentaram as diferenças sociais, definiram as funções sociais e fortaleceram discursos racistas e preconceituosos.

Ouçã: isso tudo, toda essa borra, proveniente da África, que nos enlameia, nós a varremos da vida e da cultura da pátria, nem que para isso seja necessário empregar violência.

– Já foi empregada, senhor professor.

– Talvez não tivesse sido na forma e na medida necessárias – sua voz, habitualmente seca, tomou um timbre mais duro; nos olhos hostis de impiedosa condenação, acendeu-se a luz amarela do fanatismo: – Trata-se de um cancro, há que extirpá-lo. A cirurgia aparenta ser forma cruel de exerce-se a medicina, mas em realidade é benéfica e indispensável.

– Quem sabe, matando-nos a todos...um a um, senhor professor. (AMADO, 2008b, p. 136)

No fragmento “*Ouçã: isso tudo, toda essa borra, proveniente da África, que nos enlameia, nós a varremos da vida e da cultura da pátria.*”, na fala do personagem o médico Nilo Argolo, fica nítido o discurso higienista em que, a partir do que discorrem Schwarcz (2005) e Miskolci (2012). Podemos observar o apego aos modelos raciais em busca de um branqueamento torna-se ainda mais evidente e exprime o desejo de reformar a ordem social por meio de intervenção estrategicamente orientada pela medicina legal.

No recorte “*nem que para isso seja necessário empregar violência*”, e em resposta, Pedro Archanjo diz que esta já foi empregada, resgata da história a diáspora africana e a dispersão cultural imposta a esse povo. Refletindo sobre dispersão, apoiamos-nos nos dizeres de Foucault (2008, p. 107), já expostos anteriormente, quando afirma que o sujeito do enunciado ocupa determinada função, a qual não é necessariamente a de outro. Em outras palavras, o mesmo enunciado adquire sentido diferente se formulado por sujeitos em situações também diferentes. Carneiro (2005, p.52) nos elucida que

a raça será outro demarcador para a apreensão dessa verdade do sujeito; por meio dela se evidencia o valor de cada agrupamento humano na sua diversidade étnica/racial, a medida de sua humanidade, a normalidade de cada qual. O saber sobre o negro é então aqui considerado como prática discursiva de diferenciação social segundo a racialidade, que permite a distinção social de cada indivíduo por discursos de raça, produzidos no interior de relações de poder.

Nesse sentido, entendendo que o sujeito procura se constituir por meio de dizeres, em um dado contexto social de sua comunidade, os enunciados das personagens são permeados de discursos e de historicidade, que se alteram, se deslocam em um processo ininterrupto de resistências e lutas. Logo, aos aspectos culturais que caracterizam tais identidades, podemos chamar de dispersão cultural. Retomando o fragmento “*Já foi empregada, senhor professor*”, a violência imposta ao povo africano é vívida na memória de seus descendentes, momentos historicamente marcados, principalmente, porque ainda há traços desta violência acontecendo

no cotidiano. Como ele consegue vencer? As narrativas nos mostram que esses sujeitos têm se situado por meio do discurso para o estabelecimento social no nosso tempo, eles tentam reproduzir as formas de existência, hábitos, valores culturais e suas crenças, tal qual ocorre no candomblé.

Em nossa sociedade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro entra em jogo o desejo e o poder. Há mesmo na sociedade ocidental um discurso historicamente muito assentado a respeito de quem ocupa os lugares de comando. Nisso, Foucault pondera que há três grandes sistemas históricos de exclusão e aponta dentre os procedimentos externos de delimitação e controle dos discursos: a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade. Sobre os dois primeiros não cessam de se tornar mais frágeis e incertos, o último não cessa de se fortalecer. Mesmo persistindo uma reivindicação da maneira correta de como os homens devem pensar viver, não importando a diversidade religiosa, as práticas produzem as subjetividades, conforme exemplificado pelos excertos transcritos das obras de Jorge Amado.

3.4 Religiosidade construindo subjetividades no discurso amadiano

Outro dia, a Menininha de Gantois recordava que ela me conhece há mais de cinquenta anos, daí pra lá... ela jovem mãe-de-santo, hoje está com 84 anos, devia ter uns, trinta anos. Nessa época me tornei amigo do pai-de-santo Procópio. Foi ele quem me deu o primeiro título de candomblé, Ogan de Oxóssi. Procópio foi o pai-de-santo que mais perseguição sofreu da polícia por causa da questão religiosa. Ele tinha as costas marcadas pelas torturas. A questão religiosa, racial, era muito mais intensa do que hoje... muito mais violenta. A polícia chegava, invadia, prendia.

Jorge Amado

Neste tópico, serão ressaltados aspectos do discurso religioso de matriz africana na tecitura literária de Jorge Amado que constitui subjetividades e constrói identidades nas narrativas. O autor nos permite aprender a conhecer, a respeitar as identidades negras e de seus descendentes, a compartilhar da cultura africana, por meio dos modos de viver de suas personagens, dos valores e processos de identificação, de aprendizados e construção da memória, da capoeira e do candomblé que foram sendo disseminados em terras brasileiras. Para além, por meio dos enunciados recheados de sentidos, os quais estão relacionados às manifestações de religiosidade, nos autorizam apreender a percepção histórico-social do que vem a ser entendido por sagrado e de que forma os ritos do candomblé se configuram uma expressão que garante a relação entre o sujeito e o plano divino.

Retomando os esclarecimentos de Conceição (2006), um(a) praticante da religião do candomblé experiente não transmite ao(à) principiante todo o conhecimento acerca dos ritos e simbolismos; antes, ele promove contextos para que o(a) novato(a) desenvolva a proficiência por meio da observação e situações, guiando-o(a) no sentido de adquirir os saberes que compõem a discursividade religiosa. O estudioso elucida que os(as) principiantes são levados a engajarem-se gradativamente nas tarefas e coisas que são desenvolvidas nos terreiros de candomblé oportunizado o comprometimento ativo destes(as).

Pedro Archanjo era cheio de quizilas, de saberes e certamente não se deveria ao acaso sua escolha, tão moderno ainda, para alto posto na casa de Xangô: levantado e consagrado Ojuobá, preferido entre tantos e tantos candidatos, velhos de respeito e sapiência. Coube-lhe, no entanto, o título, com os direitos e os deveres; não pudera haver maior acerto – Xangô sabe os porquês. Uma versão circula entre o povo dos terreiros, corre nas ruas da cidade: teria sido o próprio orixá quem ordenara a Archanjo tudo ver, tudo saber, tudo escrever. Para isso fizera-o Ojuobá, *os olhos de Xangô*. (AMADO, 2008b, p.90)

O fragmento de texto “*Coube-lhe, no entanto, o título, com os direitos e os deveres*” ilustra o compromisso que os praticantes da religião do candomblé assumem à medida que se apropriam dos saberes ali difundidos. Durante os rituais e cerimônias, repetem-se os repertórios guardados em suas memórias ancestrais, preservam saberes e os processos culturais são recriados. Na mesma perspectiva de pensamento de Ingold em que proficiência se adquire por meio de atenção, os autores H. Dreyfus e S. Dreyfus (1999) discutem a aquisição e proficiência das práticas em um esquema de estágios gradualmente adquiridas e os processos de intervenção constituem os processos de aprendizados. Para os autores,

[...] na medida em que refinamos nossas habilidades para lidar com as coisas, estas se nos aparecem como solicitando nossas respostas habilidosas, de modo que na medida em que refinamos nossas habilidades, encontramos mais e mais solicitações diferenciadas para agir (DREYFUS & DREYFUS, 1999, p.104).

Nisso, corrobora Conceição (2006), ao descrever o modo pelo qual ocorre a pedagogia nos candomblés, o autor reforça que o aprendizado nos terreiros é um treino de atenção, pois se dá pelo envolvimento e participação paulatinos nas práticas e rituais, os quais transmitem os saberes de forma sistematizada. A educação em contextos de discursividade religiosa de matriz africana é concebida como um processo interacional, pois, segundo o autor, as famílias de santo possuem um modelo de organização próprio, em que as funções são definidas para todos; tanto mítica quanto simbólica, logo, é por meio dos rituais que se recria o feito dos orixás, que se expressam valores, princípios e sentidos a serem interpretados, conforme se pode constatar no trecho da obra *Mar Morto*.

O som dos instrumentos ressoa por toda a península de Itapagipe. Os músicos estão excitados também, como todos os que assistem a esta macumba do pai Anselmo em honra de Iemanjá. Faz meses que estas negras, que hoje são feitas, foram iniciadas. Primeiro deram a todas elas um banho com as folhas sagradas, raspam-lhes os cabelos da cabeça, das axilas, do púbis, para que o santo mais livremente possa penetra, e então veio o efun⁵⁰. Tiveram as cabeças pintadas e também as faces com cores berrantes. Receberam então Iemanjá que penetrou nelas ou pela cabeça ou pelas axilas ou pelo púbis. [...] Depois elas ficaram todos esses meses recolhidas. Não conheceram homem, não viram movimentos da rua e do mar. Viveram só para Iemanjá. Hoje é o dia da grande festa quando elas ficarão mesmo feitas, mesmo sacerdotisas de Iemanjá. Elas dançam loucamente, se rebolam, se destroncam inteiramente, dançam até melhor que Rosa Palmeirão que é feita há vinte anos. (AMADO, 2008a, p. 87)

O enunciado “*Faz meses que estas negras, que hoje são feitas, foram iniciadas.*”, oportuniza-nos compreender que há uma finalidade no ritual que prepara os iniciantes na religião de matriz africana. Para esses sujeitos praticantes do candomblé compreenderem a funcionalidade da religião e assimilar sua prática, passam por processos que envolvem o aprendizado, principalmente, por meio da observação. A narrativa de Jorge Amado também nos permite inferir que é por meio da cultura de terreiro, das festas, das danças, das comidas, da sua mitologia, de seus rituais, que os sujeitos personagens constroem a sua identidade, uma vez que essas são construções sócio, históricas e culturais que se relacionam diretamente com a experiência tanto individual quanto coletivamente.

Pode-se refletir que, no candomblé, os saberes registrados na memória e a experiência são transmitidos por meio da oralidade e adquirem uma forma de poder que se vincula à experiência. Conceição (2006) esclarece que a posição ocupada na hierarquia da religião, atribuindo-lhe deveres e direitos específicos, acaba por lhe conferir maior poder e saber por estarem entrelaçados. Os saberes da religião do candomblé estão com os mais velhos e transmitidos por meio da observação, pois é vendo fazer que se aprende, conforme pontuado anteriormente. Referenciados nos estudos de Foucault (2007), é importante reconhecer que as relações de poder e saber, exercidas nesse espaço religioso, demanda de autoridades pelas práticas de poder já estabelecidas e são relações móveis, diluídas nas regras instituídas.

No livro *Tenda dos Milagres*, o autor descreve um dos rituais quando os jornalistas Fausto Reis e Ana Mercedes acompanham o professor universitário e prêmio Nobel, James Levenson, ao terreiro de candomblé. Fausto havia sido contratado por Levenson para fazer uma

⁵⁰ **Efun** é um elemento de paz, proteção e renovação dentro da religião de matriz africana. Normalmente se usa a pintura no corpo na saída de iniciação do Orixá ou elemento em banho com o objetivo de reequilibrar as energias do corpo em alguns rituais religiosos. Disponível em: <https://www.juremacomaxe.com.br/post/ancestralidade-africana-veja-o-significado-e-para-que-serve-efun>

pesquisa sobre o escritor baiano Pedro Archanjo, de quem lera todas as obras. Neste trecho, o narrador é o jornalista:

Juntos fomos os três à festa de Iansã no terreiro do Alaketu e ali pude exibir minha cultura especializada, demonstrando-lhe meus conhecimentos e minha valia. Num misto de português e espanhol, somando meu parco inglês ao de Ana, ainda mais parco, expliquei-lhe as diversas cerimônias, disse-lhe os nomes dos orixás, a razão de movimentos, gestos e posições, falei de danças e cantigas, das cores dos trajes, e de tanta coisa mais – quando estou de veia, sou bom de prosa. (AMADO, 2008b, p.19-20)

A descrição feita pelo jornalista ao professor norte-americano, durante a cerimônia pública, convida os presentes a participarem um pouco e compreenderem sobre os processos internos e anteriores ao ritual que presenciam. Conceição (2006) narra que um dos principais períodos de aprendizado ocorre durante a feitura ou iniciação, marcando o aprendizado corporal e participação na vida do terreiro. Tais ritos marcam etapas de inserção de outros ritos que ocorrerão, como se fosse o nascimento de uma nova história dessa pessoa. De acordo com o autor, o(a) iniciante é recolhido(a) na camarinha⁵¹ para aprender os modos de ser da religião do candomblé, retornando a esse local após receber o santo, onde se encaminha para vestir a indumentária do santo. O trecho do livro *Jubiabá* ilustra este momento do ritual.

Foi quando Joana, que já dançava como se estivesse em transe, foi possuída por Omolu, o deus da bexiga.
E saiu da camarinha vestida de roupa multicolor, onde predominava o vermelho vivo, as calças parecidas àquelas velhas ceroulas, as pontas bordadas aparecendo sob a saia. O tronco estava quase nu, um pano branco amarrado nos peitos. E o tronco de Joana era perfeito de beleza, os seios duros e pontiagudos furando o pano.
Mas ninguém via nela a negrinha Joana. Nem Antônio Balduino via ali sua amante Joana, que dormia sem sonhar no areal do cais do porto. Quem estava ali, de busto despido, era Omolu, o deus terrível da bexiga. Da mãe do terreiro vinha a voz monótona saudando a entrada do santo:
Edurô demin lonan e yê! (AMADO, 2008, p. 98-99)

A transcrição do excerto da obra *Jubiabá* elucidada o momento em que a personagem entra em transe e seu corpo é tomado pelo orixá. A indumentária com a qual a personagem retorna ao terreiro faz com que a assistência só perceba o deus Omolu⁵², ocorrendo um apagamento do

⁵¹ A **camarinha** ou roncó é local de sofrimento e provação, fundamentais para que o noviço possa renascer enquanto filho de um determinado orixá. (CONCEIÇÃO, 2006)

⁵² Obalúayê ou Omolu (ou Omulu) são os nomes dados ao orixá Sànpónná, (ou Xapanã ou Sapatá), cujo nome é perigoso de ser pronunciado. (VERGER, 2018). Na mitologia Iorubá é o Orixá senhor da peste, da varíola, e das doenças contagiosas, conhecedor dos seus segredos e também da sua cura. É ao mesmo tempo adorado e temido, pois, por extensão da doença, acaba sendo também o Orixá da Morte. É tido como o médico dos pobres, e é a quem recorrem os praticantes da religião em casos de suas doenças próprias ou de familiares e amigos. (PRANDI, 2001)

sujeito praticante do ritual religioso: “*Mas ninguém via nela a negrinha Joana. (...) Quem estava ali, de busto despido, era Omolu, o deus terrível da bexiga.*”. Por meio dos estudos foucaultianos, podemos dizer que esses modos de existência do sujeito no discurso religioso fazem ecoar diversas outras vozes e discursos, cujos enunciados são transpassados por vozes coletivas. Assim, esses discursos são marcados pela dispersão e pela transição dos dizeres desse sujeito e os elementos da discursividade religiosa dialogam com a exterioridade.

Foi feito o despacho de Exu⁵³, para que ele não viesse perturbar a boa marcha da festa. E Exu foi para muito longe, para Pernambuco ou para a África. A noite caía pelos fundos das casas e era aquela noite calma e religiosa da Bahia de Todos os Santos. Da casa do pai-de-santo Jubiabá vinham sons de atabaque, agogô, chocalho, cabaça, sons misteriosos da macumba que se perdiam no pisca-pisca das estrelas, na noite silenciosa da cidade. Na porta, negras vendiam acarajé e abará. E Exu, como tinham feito o seu despacho, foi perturbar outras festas mais longe, nos algodoais da Virgínia ou nos candomblés do morro da Favela. (AMADO, 2008, p. 96)

O trecho reproduzido “*Foi feito o despacho de Exu, para que ele não viesse perturbar a boa marcha da festa. E Exu foi para muito longe, para Pernambuco ou para a África.*” é o início do capítulo intitulado Macumba, no livro *Jubiabá*, em que o Exu foi despachado para longe bem no começo do culto, nomeado de festa, para não perturbar a cerimônia com suas brincadeiras e estripulias. Prandi (2009, p. 54-55) aclara que os africanos não conheciam a figura do Diabo, sem separar o bem do mal, pois ambos andavam juntos em cada coisa. Nessa cultura, Exu era apenas um mensageiro dos orixás. De acordo com o autor, ele é o “orixá da transgressão, do movimento e da mudança foi posto injustamente no lugar do Diabo. Mas é um diabo alegre, domesticado, com o qual se pode negociar e conviver. Muitos o tratam com intimidade e o chamam de compadre.” E percebemos, por meio das leituras das obras de Amado, que é assim que ele o trata também.

Uma vez tinham metido Jubiabá na chave, o pai-de-santo passara a noite lá, e tinham levado Exu. Foi preciso que Zé Camarão, que era finório como ele só, fosse buscar o Orixá lá na própria sala do delegado, nas barbas do soldado. Quando o malandro chegou com o Exu debaixo do casaco foi uma festa. E houve uma macumba que durou a noite toda para desagrar Exu, que estava furioso e poderia perturbar as outras festas depois. (2008, p. 101-102)

⁵³ Prandi (2009, p. 54) traz a seguinte observação acerca de Exu: “seu caráter de herói divino trapalhão, que a antropologia chama de *trikster*, que gosta de brincar e confundir, que adora comer e beber sem limite, que cobra pelos seus favores, que exhibe a própria sexualidade e induz à quebra das regras e à ruptura dos costumes, tudo isso fez de Exu, aos olhos dos primeiros cristãos que conheceram a religião dos orixás, ainda na África, um candidato natural ao posto de demônio.” Outra observação interessante é que Jorge Amado colocou a figura de Exu bem na entrada de sua casa. Alguns dizem que este orixá, dono das encruzilhadas, também traz proteção às residências.

Conforme explicitado anteriormente, os componentes significativos da discursividade religiosa encontram-se entrelaçados à discursividade literária, logo, as personagens ocupam um lugar em que reverberam outras vozes, uma referencialidade polifônica de seu lugar discursivo. É interessante observar que “*tinham levado Exu*” e, nesse enunciado literário, evidencia a multiplicidade de vozes que constituem os sujeitos, pois, ao trazer o orixá de volta “*houve uma macumba que durou a noite toda para desagrar Exu, que estava furioso e poderia perturbar as outras festas depois.*” Diante disso, é possível notar que essa narrativa busca mostrar a significação da discursividade religiosa de matriz africana para o sujeito candomblecista e ser parte constitutiva das subjetividades que transpassa a narrativa.

Santos (2003) nos permite afirmar que a complexidade da aprendizagem empreendida nos terreiros de candomblé está ancorada não somente na diversidade de movimentos e na organização dos envolvidos, mas também em culturas e saberes muito diversos. Portanto, a discursividade religiosa que permeia esta discursividade religiosa incide simultaneamente sobre os saberes e as culturas, por um lado, e sobre as práticas e os sujeitos, por outro. Em outras palavras, referenciados nesse autor, os saberes aplicados são transformados em práticas, os quais só existem na medida em que são usados ou exercidos por grupos sociais. Para possuir uma identidade cultural, o sujeito busca ter sentido existencial e, nessa construção, ocorre a dispersão cultural. Foucault nos auxilia nesse entendimento, esclarecendo que o sujeito do enunciado ocupa uma função determinada, no entanto,

[...] não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos (FOUCAULT, 2008, p.107).

No entanto, as religiões se fundamentam em princípios de crenças, de ideias e ideais, representando grupos da sociedade. A descoberta do candomblé, religião celebrativa, pauta-se em crenças na existência de forças superiores, da natureza, em que o destino do ser humano deve respeitar e obedecer a esse poder ou princípio superior. O sujeito pronunciador do discurso religioso não se revela como produtor, pois o discurso é produzido nas/pelas relações sociais e culturais. Dessa forma, sustentados nas análises foucaultianas, esse discurso exerce um controle sobre outros discursos, explicando os modos de ser, de dizer, de fazer sem que o sujeito perceba esse jogo de relações. Ainda, o autor nos permite verificar que tais relações de poder estão imbricadas em um processo de objetivação, visto que

saber e poder se implicam mutuamente, não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber

constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber”. (FOUCAULT, 2006, p. XXIII)

Nesse sentido, após as considerações sobre as práticas de subjetivação e objetivação, vemos surgir subjetividades na produção de discursividades religiosas diluídas na discursividade literária de Jorge Amado. Emergem dessa produção, formas de controle, formas de verdade e de vontade de verdade e de diálogos com outras obras e outros discursos, os quais têm seu lugar na história que, de acordo com Foucault (2008), constituem séries de enunciados em que por seus atravessamentos produzem o objeto historicamente constituído. Nesse ínterim, constatamos que o sujeito-personagem, representante desse negro e de seus descendentes em terras brasileiras, teve seu discurso impedido de circular, seu corpo foi segregado e destituído de desejos, saberes e poderes. No entanto, a partir de Araújo (2000), percebemos que ele, por meio de focos de resistência e técnicas de si, subverte a ordem e toma para si uma pluralidade de posições-sujeito e opera transformações.

Considerações Finais

Do porto à estação... um novo embarque me aguarda. Mas antes é preciso fechar capítulos, e um capítulo de minha jornada está se fechando – uma tese de doutorado!

Assim, inicio essas considerações com o questionamento que nos instigou a pesquisa: os discursos religiosos presentes nas religiões de matriz africana conseguem ter a mesma força que o discurso nas outras religiões? A partir de análises e como sujeito social que sou, entendo que as questões que envolvem as religiões dessa matriz ainda permanecem mascaradas pelos aspectos racializantes e segregadores, lugar dado a elas e que se tornou quase um conceito comum social. Afirmando também que tem havido um investimento para se romper e desconstruir esse local, de forma a se perceber as religiões africanas no Brasil como parte do constructo das identidades e subjetividades brasileiras.

As obras de Jorge Amado trazem a religião acontecendo nos morros, fora dos centros, visando evitar excessivos processos de perseguição, invasão e prisões, questão que marcava a vida desses sujeitos-personagens e seus cultos religiosos. Tais dados confirmam essa especificidade e subjetividade que marcou e marcam as culturas de matriz africana e ações que colocaram esse sujeito nas margens de uma sociedade que lhe negava seu direito de cidadania. Consideramos, ainda, que são vários os desdobramentos oportunizados para estudo sobre esse tempo que o Brasil e o brasileiro teimam em não enxergar – resistências e lutas intrínsecas e impressas em silêncios impostos ao negro duramente transladado de seu continente de origem.

Nesse compasso, nossa partida foi dos pressupostos da Análise de Discurso e dos conceitos do filósofo Michel Foucault com a finalidade de compreender as subjetividades que envolvem as vozes que atravessam a constitutividade das personagens, as quais emergem nas discursividades literárias *Jubiabá*, *Mar morto* e *Tenda dos milagres*, de Jorge Amado. Nesse decurso, tais estudos nos permitiram considerar o entrelaçamento que há na discursividade religiosa constitutivos da identidade dos sujeitos-personagens por meio do discurso religioso de matriz africana – o candomblé.

À vista disso, as edificações são observadas nos enunciados, a partir de discursos que evidenciam as relações de poder diluídas por meio do discurso religioso na discursividade literária, sendo o discurso o aspecto central para verificar os embates e lutas para que sujeitos de origem africana ocupem determinadas posições-sujeito dentro de uma formação desejan-te de nação. Tais posições-sujeito, bem como as identidades, não são fixas e constroem-se em

meio a uma pluralidade em constante deslocamento e transformação, caracterizando os sujeitos enunciativos em meio a um processo de normalização socioculturais, demarcando a docilização deste corpo negro e de resistências.

Pensando em tudo isso, a investigação do *corpus* de estudo começou com o intuito de se verificar como se dava a emergência desse sujeito histórico-discursivo na escrita de si em uma discursividade religiosa nos recortes enunciativos das obras selecionadas para esta pesquisa. Nesse percurso de análise, tratamos a vontade de verdade das manifestações discursivas do discurso religioso como um princípio que se apoia na discursividade religiosa, que exerce um poder sobre os corpos daqueles que praticam o candomblé. Em nossas análises, o sujeito que emerge nessa discursividade foi aquele que, em tempos anteriores, teve seu discurso impedido de circular, teve seu corpo segregado, arrancado de suas raízes, destituído de seus desejos, saberes e poderes. Pudemos constatar que emerge um sujeito que, por meio das resistências, conseguiu instaurar e estabelecer a verdade no corpo social das narrativas de Jorge Amado.

No entanto, mesmo dentro dessa exclusão, percebemos outros espaços de exclusão, de segregação e de rejeição, tal qual o exemplificado com a personagem Tadeu, do livro *Tenda dos Milagres*. A partir da inscrição político-cultural de Tadeu, advinda de sua formação superior, passou a ocupar outra posição-sujeito, a qual tomamos por constituinte de outra subjetivação. E, ainda, verificamos que os cultos do candomblé foram espaços instauradores de outras discursividades, resultantes da resistência e luta entre os poderes e saberes, que acabavam por constituir verdadeiras redes discursivas.

Continuando na escrita destas considerações, as narrativas também nos permitem avaliar, sustentados nos estudos de Foucault, que as condutas nos espaços religiosos são normalizadoras, em que a disciplina é um instrumento de poder, que, devido aos métodos dos rituais, permitem o controle das operações do corpo, as quais asseguram a sujeição das forças dos sujeitos-personagens e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, exemplificado nos trechos que relatam sobre os ogãs e as feitas.

Outro aspecto que nos propusemos a investigar no início desta pesquisa diz respeito às relações socioculturais percebidas nas manifestações da discursividade religiosa atravessadas na discursividade literária de Jorge Amado, em específico, nos terreiros de candomblé. Nesse caminho, ressaltamos que um dos pontos mais interessantes do estudo empreendido se refere ao enxergar como os homens e mulheres, que vieram em uma condição de escravizados, contribuíram de modo decisivo com saberes que influenciaram nos mais diversos aspectos da formação cultural brasileira e em seu dia a dia.

As análises nos mostraram, de acordo com a época retratada nos livros em estudo, que o Brasil passou, devido à situação de epidemias, por uma política de higienização, a qual estava associada à pobreza e aos negros. As elites políticas e intelectuais pregavam que deveria ocorrer uma transformação cultural destas populações e, diga-se, um branqueamento em favor da nação futura. E, para além, verificamos as dificuldades desse povo recém-liberto em se afirmar no campo do trabalho e da intelectualidade. Entretanto, as obras nos mostram um povo que resistiu a essa dinâmica social, cultural e política dirigida pelas elites da época. Com apoio em Miskolci (2012), analisamos que as forças culturais moldam subjetividades e encontram expressão em outras obras; logo, é possível afirmar que os candomblecistas reconstruíram histórias que foram silenciadas durante o período colonial e pós-libertação, fortalecendo suas (re)construções identitárias e perpetuação cultural, rompendo com normas e normalizações, conforme podemos reconhecer por meio dos livros amadianos.

Nas obras que compõem esse *corpus* de pesquisa, observamos a constituição de sujeitos atravessados pelas manifestações enunciativas do discurso religioso, a exemplo citamos os rituais em que os praticantes do candomblé vão avançando de postos nos terreiros das obras. Dessa maneira, a proposta de se analisar os sujeitos-personagens foi constituída devido à inserção deles em uma rede de formações discursivas, as quais se deslocam e, por vezes, se cruzam e eles passam a ocupar outro lugar discursivo em que instituem seus dizeres, pois ocupam determinada posição-sujeito na discursividade religiosa. Nesse sentido, o sujeito é produzido nas e pelas relações discursivas.

Ponderamos, também, enquanto uma prática de subjetivação, a escrita de si que corrobora para a tomada de uma pluralidade de posições, constitutivas dos sujeitos-personagens. Conforme trabalhado no texto e com apoio em Foucault, tomamos subjetivação por um processo constitutivo dos sujeitos da discursividade religiosa de matriz africana que leva o indivíduo a objetivar-se em sujeito. Nessa acepção, as técnicas e práticas de subjetivação são constructos históricos que surgem nas práticas sociais e emergem por meio dos embates entre as relações discursivas.

Portanto, nosso estudo verificou que há movências da polifonia constitutiva da autoria de Jorge Amado, no que se refere à influência reguladora própria da discursividades literária em formação discursiva atravessada pelo discurso religioso. Nesse sentido, compreendemos o aparecimento de vozes dispersas de seu lugar discursivo e cultural que, no entanto, são ressignificadas na enunciação, a qual está organizada em um devir histórico. Isso oportuniza perceber que esse deslocamento de produção de sentido acarreta a reflexão do sujeito sobre as vozes que constroem seu dizer.

Nesse trabalho, construímos, por meio de análise descritiva e interpretativista, uma reflexão sobre a discursividade religiosa como condutora de processos de subjetivação que ocorrem nas obras amadianas. Por meio do resgate dos sentidos impressos nos enunciados da discursividade religiosa, visualizamos movimentações da religião de matriz africana como forma de institucionalizar identidades, uma vez que foi a maneira encontrada pelo sujeito para uma compreensão de si e da sociedade em que se circunscreve.

Em perspectiva, projetamos futuras pesquisas que visem a observar sentidos do discursividade religiosa de matriz africana em discursividades literárias, que traz em seu bojo séculos de história e de um sistema de exclusão, historicamente constituído. Portanto, esses discursos sofreram mutações e deslocamentos, mas, ainda sim, são enunciados de um sujeito inscrito em dada circunstância social e espacial. E, apoiados em Foucault, o funcionamento e a circulação desses enunciados estão ligados a sistemas de poder que produzem efeitos de sentido e de poder. “É linguagem ao infinito” produzindo sentidos ao infinito.

Entendemos que este estudo ora finalizado constitui percepções iniciais e intencionamos que as reflexões aqui realizadas contribuam para ampliação de outros estudos tanto desta quanto de outros pesquisadores. *Certamente ainda não cheguei à estação central para desembarque final e muitas outras estações serão por mim visitadas.*

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. **Jubiabá**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 2008.
- AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 2008a.
- AMADO, Jorge. **Suor**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 2008b.
- AMADO, Jorge. Entrevista concedida ao jornalista Antônio Roberto Espinosa para o caderno Literatura Comentada da Editora Abril, julho de 1981. Disponível em: <http://www.tirodeletra.com.br/entrevistas/JorgeAmado.htm>
- ARAÚJO, I. L. **Do signo ao discurso introdução a filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial 2004.
- ARAÚJO, I. L. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Editora UFPR. 2000.
- ASSUNÇÃO, Érica P. B. de, & MOURA, J. B. de. (2017). O paradoxo do autor: a paratopia criadora de Mário de Andrade no discurso literário de Macunaíma. **Revista Desenredo**, 13(1). Recuperado de <https://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/6821>
- BACH, Augusto. Foucault e a Literatura (Arqueologia da Loucura e Escrita Literária). **Dissertatio**, UFPel [31, 2010] 133 – 1. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8784>
- BADINTER, Elisabeth. **Um Amor conquistado: o mito do amor materno**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. Disponível em: <https://catarinas.info/wp-content/uploads/2016/10/BADINTER-E.-Um-amor-Conquistado-o-mito-do-amor-materno.pdf>
- BARATELLA, Ricardo. **Trabalho docente à luz da cultura virtual: transmutações, conteúdos e significados na educação superior**. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de Uberaba, 2021.
- BRITO, A. E. Narrativa escrita na interface com a pesquisa e a formação de professores: In: MORAES, D. Z.; LUGLI, R. S. G. O. (Org.). **Docência, pesquisa e aprendizagem: (auto) biografias como espaços de formação/investigação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- CAMPELO FILHO, H.N.P. **Mitos e vivências educacionais no Espaço Cultural Vila Esperança/Escola Pluricultural Odé Kayodê**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2022.
- CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Representações da mulher negra na literatura brasileira. **Anais do XII Seminário Nacional Mulher e Literatura**. UESC. 2007. Disponível em: <http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/Maria%20Consuelo%20Cunha%20>
- CANDAUI, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13 n. 37 jan./abr. 2008
- CANDAUI, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. In: CANDAUI, V. M. (org.). **Diferenças culturais e educação: construindo caminhos**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011. p. 71-75.

- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- CANDIDO, Antonio. Depoimento. In: GOLDSTEIN, Norma Seltzer *et al.* A Literatura de Jorge Amado. **Caderno de Leituras**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de São Paulo -USP - Feusp, 2005.
- CASTELLO, José. Jorge Amado e o Brasil. In: Schwarcz e Goldstein (orgs.). **Caderno de Leituras – O Universo de Jorge Amado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.10-21.
- CONCEIÇÃO, Lúcio André da. **A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos**. Dissertação. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus I. Salvador, 2006.
- COSTA LIMA, L. Jorge Amado. In: COUTINHO, Afrânio (org.) **A Literatura no Brasil: era modernista**. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói, EDUFF, 1986.
- DAMACENO, Nara Siqueira; MARCIANO, Rafaela Paula; MENEZES, Nayara Ruben Calaça Di. As Representações Sociais da Maternidade e o Mito do Amor Materno. **Perspectivas em Psicologia**, Uberlândia, v. 25, n. 1, p. 199-224, jan/jun. 2021
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DINIS, Nilson Fernandes. Nobreza e Servidão em Nietzsche: um desafio ético para a Psicologia Social. **Interação em Psicologia**, 2003, 7(1), p. 93-99, Universidade Federal do Paraná.
- ELLIS, Carolyn. **The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.
- FANON. F. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA. 2008.
- FERNANDES, C. A. **Análise do Discurso: reflexões introdutórias**. Goiânia: Trilhas urbanas, 2005.
- FERNANDES, C. A. **Discurso e sujeito em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2012.
- FERNANDES, C. A. Literatura em Foucault: lugares da Análise do Discurso. **Signótica Especial**, n. 2, p. 49-62, 2006.
- FERNANDES, C. A. **Literatura: forma e efeitos de sentido**. 2006. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2SEAD/SIMPOSIOS/CleudemarAlvesFernandes.pdf>
- FERRETTI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp, Editora Arché, 2013.
- FISCHER, R. M. B. Foucault e a análise de discurso em educação. **Cadernos de pesquisa**. Porto Alegre: n.114. 2001.
- FISCHER, R. M. B. FOUCAULT. In: OLIVEIRA, L.A. (org.) **Estudos do Discurso: perspectivas teóricas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- FISCHER, R. M. B. Por uma escuta da Arte: ensaio sobre poéticas possíveis na pesquisa. **Rev. Bras. Estud. Presença**. vol.11 n° 1 Porto Alegre, 2021 Epub Jan 22, 2021. Disponível em <http://orcid.org/0000-0002-6524-3850>

- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a Análise do Discurso em Educação. **Cadernos de pesquisa**. nº114, p. 197-123, novembro/2001.
- FLOR, Cauê Gomes. O conceito de diáspora africana como argumento para descentrar a identidade negra. **Revista Ambivalências**. V.5, N.9, p. 148-171. Jan-Jun/2017.
- FONSECA, M. A. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC. 2003.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins e fontes. 2011b.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Ed. São Paulo: Loyola. 2011a.
- FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora. 2003.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- FOUCAULT, M. **Ditos e escritos volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006a.
- FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos volume IV**: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004.
- FOUCAULT, M. Gerir os ilegalismos. In: FOUCAULT, M. **Michel Foucault**: entrevistas a Roger Pol-Droit. São Paulo: Graal, 2006. p.41-52.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade volume I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal. 2007.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Orgs.). **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.
- FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. In: _____. **Ditos e Escritos III**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2001. p. 28-46
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FRANCO JÚNIOR, Arnaldo. Sociedade em formação - Terras do sem-fim e Tenda dos Milagres. In: GOLDSTEIN, Norma Seltzer. **Caderno de leituras – A literatura de Jorge Amado** - Orientações para o trabalho em sala de aula. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.
- GEBARA, A.E.L.; NOGUEIRA, S.H. A prosa de Jorge Amado Expressão de linguagem e de costumes. In: GOLDSTEIN, Norma Seltzer. **Caderno de leituras – A literatura de Jorge Amado** - Orientações para o trabalho em sala de aula. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: multiplicidade e ontologia no Candomblé. **Revista Religião e Sociedade**. vol. 25, n. 2, ano 2005.
- GOLDSTEIN, Norma Seltzer *et al.* A Literatura de Jorge Amado. **Caderno de Leituras**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- GONDRA, José Gonçalves. **Educação, poder e sociedade no Império brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2008.

- GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos e duelos**. São Carlos: Claraluz, 2004a.
- HALL, G. S. e WOODWARD, K. **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- HALL, S. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Editora UFMG, 2003.
- HAMPATÉ-BÂ, A. A tradição viva. In: **HISTÓRIA geral da África**. Paris: Unesco, 1980, v. 1, cap. 8.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOWARICK Lúcio. Cortiços: a humilhação e a subalternidade. **Dossiê - As Ciências Sociais e o Espaço**. Tempo soc. 25 (2). Nov 2013. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702013000200004>
- LARROSA, J. Tecnologia do eu e educação. In: SILVA, T. T. (Org.) **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 35-84.
- LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**. (19), jan/fev/mar/abr. p. 20-28. 2002.
- LISPECTOR, Clarice. **Clarice Lispector entrevistas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- LOPES, Paula Cristina. [s.d.] **Literatura e linguagem literária**. Disponível em: <https://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-lopes-literatura.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2023.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MAGALHÃES, Marcelo de Souza. Formulando projetos para a cidade: o Conselho Municipal do Rio de Janeiro – Discutindo a Questão da Habitação Popular (1892-1902). **Revista de História Regional**, v. 5, nº1, 2007, p. 111-150. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2097>. Acesso em: 13 jul. 2023.
- MAINGUENEAU, Dominique. O discurso literário contra a Literatura. MELLO, R. & MELLO, R.A. (tradução). In: MELLO, R. **Análise do Discurso & Literatura**. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2005.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras – Língua e Literatura: Limites e Fronteiras**, n. 26. p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2176148511881>.
- MELLO, R. Análise do Discurso & Literatura: uma interface real. In: MELLO, R. **Análise do Discurso & Literatura**. Belo Horizonte: NAD/FLE/UFMG, 2005.
- MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2012.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- MUSSALIM, Fernanda. Análise do Discurso. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (orgs.). **Introdução à lingüística: domínios e fronteiras**. v. 2. São Paulo: Cortez, 2001.

- NASS, Daniel Perdigão. A história do carnaval brasileiro. **Revista Eletrônica de Ciências** - Número 17 - Março de 2003. Disponível em: <http://www.cdcc.usp.br/ciencia/artigos/art_17/carnaval.html> Último acesso: junho de 2013.
- NEVES, Márcia das. **Nina Rodrigues**: as relações entre mestiçagem e eugenia na formação do povo brasileiro. São Paulo. 2008. 71 p. Dissertação (Mestrado) – PUC – SP. Programa de História da Ciência. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/13390/1/Marcia%20das%20Neves.pdf>
- OLIVEIRA, Eduardo. Africanidades na Educação. **Educação em debate**. Ano 25. V 2 - N. 46, 2003.
- OLIVEIRA, R. I. R.; GASTAL, M. L. Educação Formal Fora da Sala de Aula - Olhares sobre o Ensino de Ciências Utilizando Espaços Não Formais. In: **VII ENPEC - Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências**, Florianópolis. 2009. Disponível em:<<http://posgrad.fae.ufmg.br/viipec/pdfs/1674.pdf>>.
- PEREIRA, J. B. B. Estudos Antropológicos e Sociológicos sobre o Negro no Brasil. In: SCHEDEN, E (org.) **Introdução ao Estudo de Antropologia no Brasil**. I Seminário de Estudos Brasileiros, IEB/USP, p. 14-27, 1971.
- PIZA, Edith. Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu... In: GUIMARÃES, A.S.A e HUNTLEY, L. (Orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>>
- PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: SCHWARCZ, L.M., GOLDSTEIN, I.S. (orgs.) **Cadernos de leitura: O universo de Jorge Amado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 46-61.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.
- RABELO, M.C.M.; SANTOS, R.M.B. Notas sobre o aprendizado no Candomblé. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 20, n. 35, p. 187-200, jan./jun. 2011.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Djamila. **A categoria do Outro**: o olhar de Beauvoir e Grada Kilomba sobre ser mulher. 2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/>
- RICOEUR, Paul. **A memória, a História, o esquecimento**. Campinas, SP; Editora da UNICAMP, 2007.
- SANTANA, Geferson. Jorge Amado, o realismo socialista e o romance proletário: historiografia e crítica literária (1931-1937). **Izquierdas** (Santiago) [online]. 2020, vol.49, 4. Epub 27-Ene-2020. ISSN 0718-5049. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492020000100204>

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Uma Sociologia Das Ausências E Uma Sociologia Das Emergências. **Revista Crítica De Ciências Sociais**, 63, outubro, 2002, p. 237-280.

SANTOS M. C.; CAVALCANTE I. F. A mulher e a sociedade no romance Jubiabá de Jorge Amado. **HOLOS**, ano 31, vol. 8, 2015.

SANTOS, João Bosco Cabral dos. **Por uma teoria do Discurso Universitário Institucional**. 2000. 330f. Tese (Doutorado em Lingüística) – POSLIN/FALE/UFMG, Belo Horizonte, 2000. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/lep/wp-content/uploads/2014/11/tese_joaobosco.pdf

SANTOS, J. B. C. A polifonia no discurso literário. In: FERNANDES, C. A. & SANTOS, J. B. C. (orgs.) **Teorias linguísticas** – problemáticas contemporâneas. Uberlândia: EDUFU, 2003.

SANTOS, W. B. **Adolescência Heteronormativa Masculina**: entre a construção “obrigatória” e desconstrução necessária. Coleção Entregêneros. Editora: Intermeios, 2016.

SEIXAS, Thaís. (29 de março de 2015). **Salvador em bairros**: Calçada mantém ar de bairro mercantil. Salvador.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARCZ, L.M.; GOMES, F. Considerações sobre a escravidão: Lilia Schwarcz e Flávio Gomes. Entrevista concedida a Nilma Teixeira Accioli e Raffaella Fernandez. **Z Cultural Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**. ISSN 1980 9921, 1º Semestre de 2019. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/consideracoes-sobre-a-escravidao-lilia-schwarcz-e-flavio-gomes/> Acesso em: 12/07/2023.

URIARTE, Urpi Montoya. Habitar casarões ocupados no centro histórico de Salvador, Bahia, Brasil: velhos cortiços e novas experiências e direitos. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 32, n.86, p. 383-393, mai-ago 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i86.24654>

VEIGA-NETO, A. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2003.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. 1. ed. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 115-142

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)** ISSN - 2448-3303. v. 05, n. 1, jan.-jul., 2019.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes. 2003.