

TENDA DOS MILAGRES DE JORGE AMADO: O SISTEMA ORACULAR IORUBANO NA DIÁSPORA TEXTUAL

Dr^a nd. Patrícia G. Germano (PPGLI- UEPB)
Dra. Rosilda Alves (orientadora)

O décimo sexto romance de Jorge Amado, *Tenda dos Milagres* (1969) é, consensualmente, uma das produções do autor no qual o diálogo em favor da resistência cultura de matriz africana, reconfigurada em forma de mestiçagem, é elencado.

Nesse aspecto, alerta-nos Zilá Bernd (2004), no artigo *O universo criouliizado de Jorge Amado*, que *Tenda dos Milagres* (1969)¹ apresenta uma paradoxal construção em dupla tese, pois ao passo em que há um nítido elogio à mestiçagem como recurso para homogeneização cultural, o enredo não se exime de se ancorar na criouliização (GLISSANT, 2005) de compósitos códigos culturais, por sua vez oriundos do popular e do erudito em regime de “coabitação”.

Ainda em observação sobre as peculiaridades da história de Pedro Archanjo, Rita Olivieri-Godet (2004, p. 116) nos diz que *Tenda dos Milagres* é

[...] uma espécie de romance síntese, ilustrando um pensamento que se afasta de uma visão maniqueísta e sectária e que se apoia no simbolismo da mestiçagem para esboçar um projeto de sociedade em que a mistura é o principal mediador dos conflitos não somente étnicos mas também de classes e de culturas

Como ícone desses processos de hibridização, o protagonista e mediador Mestre Archanjo, figura capaz de pôr sob rasura as frágeis fronteiras de universos e sistemas supostamente intransponíveis, tais como: a Faculdade de Medicina do Largo de São Francisco e o complexo de saberes subalternizados (MIGNOLO, 2003), confabulados no Pelourinho, e sintetizados na “Universidade do povo”, em sua reitoria, a Tenda dos “irmãos mabaças” Pedro Archanjo e Lídio Corró.

Todo o texto pode ser assim observado como esse apogeu relacional, como espécie de “ode” aos imprevisíveis encontros presentificados entre zonas fronteiriças supostamente intransponíveis. Tal condição ainda é experimentada na própria configuração narrativa, em cujo seio habitam tanto o documento histórico – balizado na construção argumentativa em favor de uma ponto de vista – como o acuro poético em condição dialética, conforme bem assinalou Antônio Candido

Em *Tenda dos milagres*, o contato com a diferença étnico-cultural, ou mesmo a diversidade circunscrita no entrecruzar da literatura com construções de zonas sistêmicas diversificadas, é alavancada em muitos momentos da narrativa e isso demonstra, em última instância, que o literário está, inegavelmente, envolvido num contínuo semiótico permeado por outros sistemas capazes de capilarizá-lo e, consequentemente, de transformá-lo.

Por esse aspecto, esse texto é aqui compreendido como um recorte basilar de seus romances, no que toca à criação de percursos entre sistemas, o que faz, lembrando Even-Zohar (2005) o que era tido como estático, passar a ser visto como dinâmico, e, na perspectiva dos estudos diaspóricos, operacionalizar a expansão deste conceito, na medida em que desterritorializações (DELEUZE & GUATTARI, 1997) de outros constructos de linguagens, passem a ser reterritorializados quer seja na superfície

¹ A partir dessa citação, não mais apresentaremos o ano de publicação da obra, já que se trata do mesmo texto citado por várias vezes durante a nossa exposição.

romanesca, ou mesmo na codificação implícita na estruturação da narrativa, um veio quase sempre desmerecido em análises convencionais sobre a história do “pobre, pardo e paisano” bedel e autodidata em estudos antropológicos.

Ou seja, quando falamos de diáspora, não estamos nos limites do conceito que se restringe, em seu aspecto tradicional, ao desenraizamento geográfico ou parental, mas sim, na perspectiva erigida por Roland Walter (2009, p. 43) para quem a condição diaspórica “significa menos um estado/vida entre lugares geográficos, conotando, de maneira mais abrangente (e talvez de forma menos concreta), um vaivém entre lugares, tempos, culturas e epistemes.”

Aqui, nosso intuito é demonstrar que na configuração de *Tenda dos Milagres*, sistemas de signos são diasporicamente impingidos a novas formas de significação por intervenção de um desenraizamento epistemológico a que são submetidos os códigos mítico-sacrais iorubás que, pela habilidade do escritor, convertido em “tradutor cultural” opera no literário a reterritorialização do sistema religioso nagô.

2. O criacionismo cosmogônico iorubá e a criação amadiana: possíveis elos

Mormente analisada como obra em que Jorge Amado celebra a mestiçagem étnico-cultural do povo brasileiro, como estratégia de resistência dos valores afro-brasileiros, interessa-nos aqui o intercâmbio entre sistemas presentes na própria composição de *Tenda dos Milagres*, a interconexão do quantitativo de capítulos da narrativa com as codificações cosmogônicas de matriz africana, perfazendo, por este ângulo, o projeto de valorização do universo mítico sacral keto-nagô já alavancado pelo próprio Jorge Amado, enquanto membro do legislativo nacional², e ainda figurando como um dos eixos temáticos mais recorrentes no que produz.

A princípio, ao leitor mais atento, conhecedor do sistema religioso keto-nagô, *Tenda dos milagres*, em seus aspectos estruturais, pode ser associado aos *Odus* iorubás, elementos essenciais à criação e transmissão da boa-nova desta sacralização. Acresce-se a esse fato, a peculiaridade de ser esse texto o décimo sexto romance do autor, elaborado, “coincidentalmente”, em dezesseis capítulos, o que, se não comprova, no mínimo ratifica a importância do décimo sexto numeral na configuração narrativa em paralelo à valorização que esse decimal experimenta na cosmogonia de matriz africana.

No entendimento de Barcellos (2005, p. 5), o universo iorubá responde à seguinte configuração criacionista: *Olorum*, o deus supremo e criador, num quantitativo de quatro dias, criou o *Aiê* – compartimento terreno – e o *Orum* – morada espiritual – não havendo nessa gênese criativa a separação entre eles, de modo que, o intercuro entre tais espaços ocorria sem restrições, tanto pelos seres espirituais, como pelos seres terrenos. Posteriormente, por ocasião de desobediência dos homens, é que fora estabelecida uma divisão entre os territórios, exigindo-se por fim, novas formas de transmissão entre esses espaços, doravante compartimentalizados.

O quantitativo temporal – quatro dias – utilizado por *Olorun* na criação do mundo encontra um correspondente na quantidade de dias da semana iorubá e nos

² Em 1946, Jorge Amado assume um mandato de Deputado Federal e em vistas de ter sido o deputado mais votado no estado de São Paulo pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Como um dos legados de sua breve atuação como legislador, entre outras, conquistas, citamos a Emenda Constitucional da Carta Magna de 1946, Artigo 141, inciso 7º, cujo teor versa sobre a liberdade do culto religioso e contempla, positivamente, as expressões religiosas de matriz africana até então, alvo de críticas, preconceitos e perseguições.

elementos essenciais necessários à criação do universo: a terra, a água, o ar e o fogo, perfazendo uma conexão exata entre o tempo e plasticidade orgânico-criativa.

Em continuidade ao trabalho criador, *Olorun* deu vida a dezesseis *Odus*: destinos e/ou inclinações regentes e presentes, via transmissão, em todos os elementos do mundo encontrados no *Aiê*, a terra, e no *Orum*, o hábitat das deidades.

O número dezesseis, por este prisma, é a resultado exato da multiplicação dos quatro elementos essenciais da criação pela cronologia gasta na consumação criativa – os quatro dias – de modo que no quinhão diário iorubá, *Olorun* dedicou-se à criação de quatro *Odus* conectados e fundamentados em um dos quatro elementos essenciais.

Conforme Barcellos (2005), a mitologia iorubá define que, no primeiro dia, *Olorun* criou os *Odus*: *Okanran*, ligado ao fogo; *Eji Okô*, ligado à água; *Etá-Ogundá*, também ligado ao fogo e *Irosun*, ligado a terra, estando, pois, o elemento ar ausente desse instante primevo da criação, porque ele, o ar, no pensamento iorubano, está relacionado no ponto oposto do fogo, essência da vida, capaz, portanto, de ser associado à passagem, ao movimento para o outro extremo da criação em cujo cerne encontra-se o ingresso no *Orum*, mundo espiritual, agora separado do *Aiê*.

No segundo dia de trabalho original, *Olorun* dedicou-se à criação de mais quatro *Odus* regentes: *Oxé*, ligado à água; *Obará*, ligado ao elemento terra; *Odi*, ao fogo; *Eji-Oníle*, ao ar.

Em sequência, no que compete ao terceiro dia, *Olorun* habilita o surgimento de mais quatro destinos: *Odu Ossá*, ligado à água; *Ofun*, ao ar; *Owanrin*, ao fogo e *Eji-Laxeborá*, o décimo segundo *Odu*, sendo este, ligado à terra.

Por fim, no quarto dia da criação, *Eji-Ologbom*, ligado à água; *Iká-Ori*, a terra; *Ogbé-Ogundá* e *Alafiá*, ambos ligados ao ar e ao estágio de fronteira entre a vida na terra e o *Orum*, o mundo espiritual, momento em que os destinos ligados ao fogo não são mais criados, dando vasão ao elemento ar, que, como iniciado no primeiro dia com o fogo, repetem-se por duas vezes no quarto instante da criação.³

Esses *Odus* primordiais serão pois, transmitidos naquilo que fora criado posteriormente e representam um espécie de essência ou inclinação arquetípica, uma espécie de estereótipo, ou de fundamento primordial, cuja existência denotará agitação, movimento, imprevisibilidade, aos destinos que receberam a regência dos *Odus* ligados ao fogo; perspicácia e sensibilidade, aos que se encontram sob a regência de *Odus* ligados à água; luta e perseverança, estabilidade e sabedoria, aos *Odus* ligados a terra; calma e tranquilidade, aos *Odus* regidos pelo elemento ar.

Fruto da influência desses dezesseis destinos básicos, marcadamente regidos pelos quatro elementos essenciais da criação, *Olorun* também criou os orixás, espécie de intermediários entre as ações humanas desenvolvidas no *Aiê* e o deus supremo, habitante do *Orum*.

Para Lépine (2002, p. 144),

Os orixás são entidades que governam o mundo em nome de Deus, atuando em vários níveis da realidade. No nível cosmológico, os orixás representam elementos da natureza, ou os poderes primordiais: o ar, a água, o fogo, a terra, a natureza, a civilização. Estão associados a funções sociais ou naturais, tais como ofícios mecânicos, caça,

³ Vale salientar o aspecto cíclico presente na funcionalidade e essência dos *Odus*, pois se o elemento fogo está distanciado do elemento ar, não existe fogo sem a presença do último elemento, capaz tanto de apagar como acender o fogo. Em relação metafórica com a vida e a morte, em potencial presentes no fogo e no ar, a vida e a morte em sua ligação intrínseca e conectadas na cosmogonia iorubá.

justiça, guerra, maternidade...e geralmente identificados com antepassados míticos.

Também esses orixás estarão estigmatizados pela transmissão das influências dos dezesseis *Odus* que, conforme Barcellos (2005), serão percebidas através de traços comportamentais destas deidades, seus valores, suas preferências.⁴ Ou seja, cada orixá, ligado ao *Odu* regente, potencializa um estereótipo a ser ciclicamente reavivado em seus filhos, por ocasião de sua iniciação e pelos caracteres de cada personalidade.

Em África, dada a natureza clânica dos cultos associados às nações e às localidades, é comum um orixá ser cultuado em determinada geografia, sendo o número dessas deidades intermediárias do homem entre o *Aiê* e o *Orum*, consideravelmente numeroso. Em solo brasileiro, por ocasião da diáspora vivida pelos escravizados, a concepção clânica, inerente aos registros religiosos originais, perde espaço, haja vista o desmembramento de tribos e ao esfacelamento das relações familiares fundamentais para o desenvolver da sacralidade, de modo que uma desterritorialização desse sistema é efetuada a fim de que as codificações, outrora ancoradas numa demarcação bem definida, passassem a encontrar equivalências na diferença instituída, principalmente pela condição do escravizado.

Assim, uma religiosidade clânica, antes avalizada por laços de ancestralidade consanguínea, é “traduzida” para filiação aos terreiros de candomblés que, na falta da linhagem hereditária africana, exercem o papel das nações e dos ancestrais divinizados, deixados para trás pela escravização.

Mesmo assim, a ligação aos *Odus*, arquétipos ancestrais, e a possibilidade de repetição, no mundo das vivências míticas dos orixás, persiste em terras brasileiras, já que a manutenção de um panteão de entidades divinizadas, os antigos ancestrais africanos, é revisitada no culto aos dezesseis orixás na maior parte do Brasil e a quem os fiéis se associam.

De acordo com Lépine (2002, p. 144), em solo brasileiro, nas casas e terreiros de matriz queto-nagô,

São conhecidos aproximadamente uns dezesseis orixás, os chamados orixás-gerais”. Estas divindades distinguem-se umas das outras, no ritual, nos ornamentos, colares, “ferramentas”, cores, alimentos, ritmos, cânticos, isto é, por um conjunto de atributos e de características que aparecem com a expressão do seu temperamento.

Conforme sugere, esse temperamento estará ligado aos elementos essenciais o que, conforme exposto, são fundamentais à criação de cada um dos dezesseis *Odus*, transmitidos aos orixás e, por conseguinte, aos seres a eles consagrados, de modo que a união dos dezesseis *Odus* condensa a força explicativa para o entendimento das ações, da natureza e das diversas manifestações do homem no mundo.

Na criação de *Tenda dos Milagres*, Jorge Amado elege um quantitativo de capítulos que somados resulta no número dezesseis. Esse dado, aparentemente aleatório, potencializa a significação dessa parte estrutural da obra, de modo que ela passa a comportar novos sentidos para além da numeração tradicional.

⁴ Okaran rege Exu; Ejí-Okô, os Ibejis e Obá; Etá-Ogundá, Ogum; Irosun – Iemanjá e os Eguns; Oxé rege Ogum e Logun-Edé; Obará, Xangô e Oxossi, e ainda, Logun-Edé; Odi – Obaluaê e Oxossi; Eji-Onfle, Oxaguiã; Ossá, Iemanjá e Iansã; Ofun, Oxalufã; Owanrin, Iansã e Exu; Eji-Laxeborá, Xangô; Eji-Ologbon, Nanã e Omulu; Iká-Ori, Oxumaré e Ewá; Ogbé-Ogundá, Ossaim e Iroko; Alafiá, Oxalá.

Sincronizando os traços de dois sistemas díspares, neste caso, o aspecto formal do texto literário e a estruturação arquetípico-cosmogônica iorubá, chegamos à conclusão que o quantitativo de capítulos se interconecta com o número de *Odu*s iorubás, ao passo que a organização das ações narradas em quatro eixos, harmoniza-se com a compartimentalização do tempo e dos elementos da criação de matriz africana.

Acrescente-se a essa constatação, o fato de *Tenda dos Milagres* ser o décimo sexto romance escrito por Jorge Amado e, conforme faz questão de mencionar, “entre os meses de março e julho de sessenta e nove” (AMADO, 1991, p. 323), ou seja, em aproximadamente, quatro meses, o tempo também necessário para criação dos *Odu*s na mitologia iorubana.

Em face dessa semelhança, se *Orumilá*, deus supremo precisou de apenas quatro dias para criar os dezesseis *Odu*s, Jorge Amado, criador de um universo romanesco, careceu de aproximadamente quatro meses para concretizar os dezesseis capítulos de *Tenda dos Milagres*: uma narrativa que aciona quatro eixos distintos: a pesquisa sobre Pedro Archanjo, impetrada pelo narrador Fausto Pena; a vida de Pedro Archanjo ao longo de quase setenta anos; a preparação para laureamento do protagonista, por intermédio de um centenário celebrativo; a realização das atividades alusivas ao centenário.

Por essa interface, presenciamos um processo de captação de um norma, de uma técnica e de uma convenção do sistema religioso iorubá, os números quatro e dezesseis, sendo apresentada como aporte para a quantificação capitular da narrativa em questão. Pois nela, o autor abre mão do puro aspecto técnico-numérico, inerente ao caráter convencional do seu sistema de origem, o texto romanesco-literário, conquanto passe a dialogar com o sistema técnico-simbólico dos *Odu*s iorubanos, de matriz keto-nagô, ainda em validade nos candomblés baianos.

É possível dessa maneira, ponderar que a escolha quantitativa dos capítulos realizada por Amado em *Tenda dos Milagres* fundamenta-se como a primeira tradução do conteúdo diegético, além de transportar os elementos cosmogônicos originais iorubás, em diáspora, na construção estrutural do texto.

Em face disso, pensamos essa ação como sinal da complexa rede de interações entre mundos sígnicos desempenhada por Amado na montagem de *Tenda dos Milagres*, além de enfatizar o acuro em relação à criatividade artística presente não só no conteúdo, mas ainda na forma, ou mesmo interligando forma e conteúdo, habilidade que o autor foi muito vezes acusado de não possuir.

3. Nas contas dos capítulos, o Opelê e o Edilogun

Em continuidade a esse intercâmbio, é importante perceber que o contato entre o mundo vivente e o mundo espiritual, quebrado pela desobediência humana, é uma constante possível no universo cosmogônico iorubá. Por esse intercurso, a consulta aos orixás, notadamente é uma das fórmulas de se estabelecer a transmissão da vontade dos deuses e dos anseios dos homens num movimento manifesto entre compartimentos de mundos interligados por uma gama restrita, por assim dizer, de formas de mediação, ou mesmo, no dizer de Debray (2000), por “correias de transmissão”.

Lembra-nos Bastide (2001) que o número dezesseis é significativo ao candomblé da Bahia, ainda por ser o número correspondente a quantidade de combinações possíveis no jogo do *Ifá*, praticado pelo Babalaô⁵, por ocasião da consulta

⁵ Diferente dos babalorixás e das ialorixás, os babalaôs não podem ser objeto da posse de um orixá, tendo, pois acesso aos seus desígnios por intercurso da adivinhação mais complexa que aquela realizada por babalorixás e por ialorixás cuja estrutura se baseia no jogo com quatro búzios e na qual os orixás

aos orixás num outro compartimento do mundo, além de compreender o *Odu* do consulente e, por conseguinte, apresentar um tipo de previsão e conselho, tendo portanto, esse quantitativo numérico, grande relevância ao intermediar o contato entre dois universos, supostamente intransponíveis.

Naturalmente, na cosmogonia iorubá, cabe a Exu a função de mensageiro entre o *Orum* e o *Aiê* e, somente através de seu concurso, esse tipo de transmissão é efetivada. Contudo, um dos mitos ancestrais fundamentais para explicação desse universo relata a tarefa de mediação ensinada por Exu ao orixá Ifá⁶ como instrumento possibilitador do diálogo entre homens e divindades.

Assim, duas técnicas oraculares são acionadas como mecanismos de transmissão entre as compartimentalizações do mundo: a consulta ao oráculo de Exu, por intermédio dos dezesseis contas – ou *cauris* – e a consulta ao colar de Ifá.

A tarefa de Exu, ao apresentar uns instrumentos técnicos, nesse caso, as contas e búzios, codificados e simbolicamente associados aos *Odus* ancestrais, fomenta o surgimento de um dos aspectos da organização materializada: a cosmogonia religiosa, com seus agentes de difusão: *iyalorixás*, *babalorixás* e *babalaôs*, capazes de garantir a transmissão das ideias entre o *Aiê* e o *Orum*, por intermédio de instrumentos técnicos codificados, e de uma simbologia compartilhada.

Segundo Bastide (2001), nos *candomblés* de origem *jeje-nagô* e *keto-nagô*: o colar de Ifá ou *opelê* e os búzios de Exu ou *erindinlogum*, abreviado para *edilogum*, são, pois, sistemas de adivinhação em que o número dezesseis, reporta-se aos *Odus*, inteligências fundamentais à formação do universo, e a métodos simbólicos em cujo auxílio se busca as respostas para os problemas, e as possíveis soluções, para a vida do consulente, protegido pelo orixá. Este último é capaz de se pronunciar, por intermédio da linguagem codificada das combinações aleatórias das dezesseis contas, por sua vez ferramentas de transmissão dos *Odus* arquetípicos, finalmente concatenados aos quatro elementos essenciais do universo e interpretadas pelo sacerdote conhecedor desse sistema oracular.

O primeiro desses oráculos, o *edilogum* ou *meridologum* é um jogo adivinhatório a ser desvendado pela leitura de *babalaôs*, *babalorixás* e por *iyalorixás* consagradas ao orixá Oxum. O *edilogum* consiste em lançar, num espaço devidamente preparado, os dezesseis búzios que, anteriormente, têm uma das suas faces quebradas, de modo a serem vistos como búzios “abertos”, de um lado, e búzios “fechados” ao conservam um dos lados intacto. A combinação entre a quantidade de búzios abertos e de búzios fechados em cada jogada é, portanto, simbolicamente, associada a um dos dezesseis *Odus* arquetípicos e, pela decifração simbólica destas combinações aleatórias,

respondem apenas “sim” ou “não”, através da interface dos quatro caramujos e suas poucas combinações. Esse recurso, consoante Bastide (2001), é comum dada a ausência do *babalaô*.

⁶ “Ifá era um pobre pescador que vivia miseravelmente. Fez um dia um contrato com Elegba, comprometendo-se a lhe servir de escravo devotado durante dezesseis anos. Elegba enviou-o à floresta a buscar coquinhos-de-dendê e ensinou-o a prepará-los para a adivinhação. Mas chegava tanta gente para consulta-lo que Ifá teve necessidade de uma mulher que se ocupasse de sua casa; tomou uma *apetebi*, que não era outra senão Oxum. As pessoas que não conseguiam chegar e ver o próprio Ifá pediam a Oxum que fizesse o favor de tirar a sorte para elas. Então Oxum se queixou ao marido de que não conhecia a arte de ler o futuro e, depois de muita insistência, Ifá tomou dezesseis coquinhos, preparou-os e pediu a Elegba que respondesse por intermédio deles às perguntas feitas por Oxum. *Elegbá* aceitou de má vontade; e se hoje realmente responde às questões das *apetebis*, em represália persegue os filhos de Oxum com mais furor ainda do que os filhos dos outros orixás.” Cf. Bastide (2001).

ordenam-se as respostas e possíveis significados atribuídos aos questionamentos daquilo que se consulta.⁷

O outro sistema de adivinhação ligado ao conhecimento dos *Odu*s está relacionado ao *opelê*, o conhecido colar de Ifá, (BASTIDE, 2001, p. 116), espécie de oráculo somente passível de consulta pelos babalaôs mais experientes e com mais tempo de sacerdócio. Nesse jogo, tem-se uma espécie de rosário,

Composto de quatro metades de nozes-de-cola presas a uma cadeizinha de ferro que se joga sobre a mesa de modo a cair formando um U cuja abertura fica colocada diante do adivinho, [...]; as duas extremidades do U são de sexo diferente, e nesse sistema ioruba, a extremidade masculina está à direita do babalaô, a extremidade feminina à sua esquerda. A diferença de sexo está indicada simbolicamente por um pequeno nó para o sexo masculino e por uma pequena franja de quatro a cinco pedacinho de linha para o feminino. As metades de noz, ao cair, apresentam ou os lados convexos, ou os lados côncavos, obtendo-se então dezesseis palavras ou *Odu*s (BASTIDE, 2001, p. 119).

Esses *Odu*s, mais uma vez, são interpretados e relacionados ao que fora inquirido na consulta, estando, portanto, esses dois mecanismos, intermediários entre os homens e suas deidades, ancorados na decifração das possíveis combinações, imprevisíveis e aleatórias, desse quantitativo numérico em cuja base estrutural está o número dezesseis.

Do mesmo modo, a técnica da divisão dos capítulos, arregimentada por Amado, dispõe sobre a instrumentação necessária para conferir ao texto os apetrechos necessários à transmissão e à montagem do que pretende: a comunicação de dois universos temporais díspares criados para formalizar a figura de Pedro Archanjo e sua mensagem de justiça e miscigenação.

Os dezesseis capítulos de *Tenda dos Milagres* conduzem os leitores a conhecerem a vida de Mestre Archanjo, antes de sua morte, bem como sua nova vida como escritor, depois de morto. Nesse intento, há, de certo modo, um transitar entre dois mundos separados e interconectados pelo entrelaçamento dos capítulos, transpostos assim, à categoria de elementos necessários na efetivação desse movimento

Por essa leitura, os capítulos fazem as vezes de uma “chave da adivinha”, semelhante ao papel dos *Odu*s no jogo de adivinhação do Ifá ou *meridogum*, em que essas trajetórias e forças ancestrais servem de fundamento para a montagem da história do protagonista Pedro Archanjo em quatro movimentos: durante a vida, numa explosão criativa de energias condizentes com os *Odu*s ligados ao fogo, durante a juventude, e mais conectados ao ar e às transformações, quando por ocasião de sua morte e seu renascimento, via pesquisa realizada por Fausto Pena, ou na sua caleidoscópica multiplicação no desfile da Escola de Samba.

⁷ Os babalaôs situados numa hierarquia inferior utilizam-se apenas de quatro búzios para desenvolver essa leitura oracular, ao passo que os de nível superior utilizam-se de dezesseis *obis* e *orobós* chegando esse número a multiplicação de trinta e dois, um duplo de dezesseis, reservada a apenas alguns desses sacerdotes e sendo proibido às sacerdotisas ultrapassar a adivinha utilizando-se de mais de dezesseis *obis* e *orobós*.

Por outro aspecto, a consulta oracular às deidades iorubanas situam-se no nível das possíveis combinações aleatórias corporificadas nos símbolos inteligíveis para o babalaô ou babalorixá.

De forma análoga, *Tenda dos Milagres* não faz referência direta ao oráculo de Ifá ou ao processo de transmissão de Exu, conquanto não atribua uma numeração visível às partes divisórias do romance, de maneira que a interligação entre esses dois sistemas está potencialmente presente na configuração estrutural, tão simbolicamente quanto os interpretantes dos *Odus* nas composições dos búzios.

Por sua vez, a consulta e o canal entre *Aiê* e *Orum* é realizada considerando-se a imprevisibilidade e a falta de linearidade inerente ao sistema de símbolos que se formará a cada jogada o que modificará a interpretação do babalaô a cada visualização da mensagem que, num plano primevo, aproxima os mitos iorubás, vividos num passado remoto, ao tempo presente do consulente, de modo que uma inter-relação entre pretérito e presente, numa projeção para o futuro, faz-se constante.

Do mesmo modo, a composição dos capítulos desenvolvida por Amado é avessa à linearidade temporal e nela, o leitor é convidado a desenvolver as concatenações entre as mensagens expressas em cada uma das dezesseis partes. Logo uma analogia ao procedimento técnico-oracular pode ser alavancada ao passo que, aos poucos, o leitor se aproxima dos múltiplos sentidos ali depositados, tendo acesso ao passado, pela consulta do presente – a própria narrativa enquanto pesquisa.

4. Laxeborá – Ojuobá: a sede de justiça

Em continuidade, ainda em possível interface com os *Odus* e orixás iorubanos, outro aspecto relevante é visualizado naquele que, quantitativamente, corresponde ao décimo segundo capítulo do texto.

Intitulado *Da batalha civil de Pedro Archanjo Ojuobá e de como o povo ocupou a praça* (AMADO, 2001, p.176), essa parte do texto narra às diversas lutas impetradas por Archanjo – ao logo de sua existência – e por alguns dos seus amigos mais próximos, na manutenção dos direitos do povo, bem como um espaço para demonstração metafórica da pluralidade de batalhas e enfrentamentos a que se está sujeito quando se pretender mitigar a injustiça.

Nesse esteio, chama-nos atenção o diálogo estabelecido por Amado, na composição estrutural do capítulo, com a multiplicidade de enfoque em que aborda a sede e a busca pela justiça, cuja quantificação novamente habilita a relação com o décimo segundo *Odu* criado por *Olorun*: o *Eji-Laxeborá*, da mitologia iorubá, sem esquecer que esse mesmo *Odu*, concebido no penúltimo dia, fundamenta as ações do orixá Xangô, além de ser transmitido a quem, de alguma maneira, está ligado aos desígnios do orixá, rei de Oyó.

De acordo com Barcellos (2005, p. 13),

A Eji-Laxeborá é atribuído o senso de justiça plena, da divisão correta das coisas, da separação daquilo que é bom do que é ruim, daquilo que serve e do que não serve. É o Odu justiceiro, sábio nas escolhas, sensato e competente. Eji-Laxeborá é o regente da justiça, daquilo que merece ter peso. É o supervisor das coisas criadas. Odu da certeza do que está certo e errado.

Já para Lépine (2002, p. 150), “os filhos de Xangô costumam ter qualidades de liderança; são atrevidos, valentes, agressivos e até mesmo cruéis. Dizem que temem a morte não por covardia, mas por amarem demais a vida.”

Em consonância com este paradigma cosmogônico, a paixão violenta pelo encenar da justiça, em suas diferentes faces, é o mote principal norteador de todas as ações componentes das vinte e três partes do capítulo doze. Nele, Amado apresenta-nos um cenário em que a confiança, perseverança e obstinação se ramificam na resistência e na adesão incontestes às muitas batalhas para diminuir os desmazelos do mundo.

Pela inserção de uma espécie de mural de ações e valentias rumo ao que é justo, Jorge Amado conduz seu leitor a se deparar com empreitadas protagonizadas pelas personagens da trama e que abarcam desde as verdadeiras “guerras” teóricas dos professores de Medicina, em prol do próprio nível de conhecimento, até a luta de Archanjo para aquisição de conhecimento científico em contraponto aos ideias deterministas, personificados no professor Nilo Argolo, batalha que, segundo o texto, durou “ mais de um decênio”, exigindo de Archanjo “método, vontade e obstinação” (AMADO, 200, p. 188).⁸

No capítulo, há ainda um espaço reservado aos fatos da infância de Pedro Archanjo, em cujo cerne percebe-se as dificuldades enfrentadas pela mãe, Noca de Logunedê, na criação do menino Pedro enquanto seu pai, Antônio Archanjo, fora recrutado para lutar na Guerra do Paraguai. Em sequência os episódios da formatura do enteado Tadeu Canhoto e do casamento dessa personagem com Lu, jovem oriunda de uma família aristocrática, contrária ao enlace entre uma “branca” e um “mestiço”; a batalha de Major Damião, rábula do povo, advogado dos pobres e oprimidos afirmando-se como jurista, sem registro ou título acadêmico, mas consagrado pelo gesto enérgico e persuasivo; a passagem alocada no décimo subgrupo quando, Ojuobá, Pedro Archanjo, acompanha Rosa de Oxalá, a paixão proibida, ao casamento de Miminha, fruto de um relacionamento amoroso de Rosa com Dr. Jerônimo de Alcântara Pacheco (T.M, p. 224) e que, criara a filha como legítima.

Por fim, a grande guerra que, simbolicamente, tem início no subgrupo de número onze, quando a mãe de santo Majé Bassã, antes de morrer, narra a Ojuobá um dos relatos mitológicos em que Ogun, orixá guerreiro, convoca duas cobras “Ogun kapê dan meji, dan pelo oniban” (T.M. p. 226), para livrar-se dos soldados ameaçadores e desse modo, garantir a sua festa.

É, portanto, no subgrupo doze que a narrativa alude diretamente à perseguição aos candomblés e às casas de santo liderada pelo delegado Pedrito Gordo. Na maioria das páginas subsequentes estarão a descrição das lutas e resistências desempenhadas pelos adeptos religiosos afro-brasileiros contra a verdadeira “Guerra Santa”, por sua vez, balizada nas teorias raciais defendidas e difundidas pelos catedráticos da Faculdade de Medicina. Naquela época, “cabisbaixos, homens e mulheres recolhiam-se às suas casas enquanto os orixás retornavam à montanha, à floresta, ao mar, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos terreiros (T.M. 231).

As ações desenvolvidas pelos subordinados de Pedrito Gordo, Zacarias da Golméia, Zé Alma Grande e Samuel Cobra Coral conseguem pois, temporariamente, instaurar à caça aos terreiros de Axé contexto em que:

Muitos babalorixás e iyalorixás levaram axé e santo para longe expulsos do centro e dos bairros vizinhos para as roças distantes, locais de difícil acesso. Outros tomaram dos orixás, dos instrumentos, dos trajés, dos itás, das cantigas e danças, do baticum, dos ritmos, e se

⁸ A partir desta citação, a referência à *Tenda dos Milagres* será realizada por intermédio da abreviatura T.M seguida apenas do número da página, já que se trata de uma mesma obra citada por vários momentos neste texto.

transferiram para o Rio de Janeiro – assim chegou o samba à então capital do país. (T.M. p. 258).

Durante seis anos, conforme o texto, “os costumes de origem negra, sem exceção, das vendedoras de comida até os orixás, foram objeto de violência contínua e crescente” (T.M. p. 258), e a reação a essa truculência policial é encenada por babalorixás e por iyalorixás mantidas na resistência do culto aos santos, na realização de suas obrigações rituais.

Consoante o texto, um dos ícones dessa resistência era o babalorixá do Ile Ogunjá, Procópio Xavier de Souza em cujo ritual festivo, em homenagem a Oxóssi, deu-se a reencenação mítica narrada pela mãe de santa Majé Bassã.

No subgrupo de número dezoito, são relatadas as ações cruciais – iniciadas no subgrupo doze – de Pedro Archanjo ao transmitir os sortilégios iorubás repassados pela mãe de santo e assim, suscitar o transe de um dos policiais incorporando o orixá Ogun. Tal episódio garante a desmoralização do delegado Pedrito Gordo, e, ao mesmo tempo, acena para a vitória dos candomblés na liberdade de culto e expressão.

Na batalha do preconceito contra a resistência, vence a sabedoria de Xangô, por intercurso do seu Ojuobá,

Adiantou-se o negro maior do que um sobrado, Ojuobá percebeu com os olhos de Xangô um átimo de vacilação no passo do facinora ao penetrar no recinto sagrado do terreiro. Samuel Cobra Coral e Zacarias da Golmeia tomaram posição, prontos para impedir qualquer protesto. Procópio prosseguiu na dança, era Oxóssi, o caçador senhor da selva, rei de Keto. (T.M, p. 263).

Nesse momento em que a narrativa encaminha-se para o desenlace e para a iminente solução da batalha, o narrador se apropria da codificação normalmente utilizada na oralização dos mitos iorubás e, à maneira do que fizera Majé Bassã, no final do subgrupo onze, unindo frases em nagô à expressões na língua portuguesa, relata um dos esquemas mitológicos de Ogun reconfigurado e traduzido nas ações de Pedro Archanjo e Zé Alma Grande,

Contam que, nessa hora exata, Exu de volta do horizonte penetrou na sala. Ojuobá disse: Laroîê, Exu! Foi tudo muito rápido. Quando Zé Alma Grande deu mais um passo em direção a Oxóssi, encontrou pela frente a Pedro Archanjo, Ojuobá, ou o próprio Exu, conforme opinião de muitos. A voz se abriu imperativa no anátema terrível, na objurgatória fatal:

– Ogun kapê dan meji, dan pelo oniban!

Do tamanho de um sobrado, os olhos de assassino, o braço de guindaste, as mãos de morte, o negro Zé Alma Grande parou ao ouvir o sortilégio. Zé de Ogun deu um salto e um berro, atirou longe os sapatos, rodopiou na sala, virou orixá, no santo, sua força duplicava. Ogunyê, gritou, e todos os presentes responderam: Ogunyê, meu pai Ogun! (T.M. p. 264).

Assim, o caráter cíclico dos *Odus* e a inevitabilidade do destino marcados na essência da personagem Zé Alma Grande, desencadeadas pelo intermédio essencial de Exu, aos olhos de Ojuobá, ratificam mais uma vez o fluxo em intercâmbio, do texto de Amado com o sistema religioso keto-nagô, não somente no que tange ao conteúdo, mas também, quando aloca essa parte emblemática de lutas e resistência no capítulo doze, ou

seja, na forma estrutural do texto, porque elege a opção de concentrar a diversidade de embates justamente no capítulo em cuja simbologia reside a coragem inerente ao décimo segundo *Odu* criado, o *Eji-Laxeborá*, transmitido aos orixá Xangô e que se faz herança nas ações de Exu personificado na condição de Ojuobá.

5. Referencial teórico:

AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

AMADO, Jorge. **Carta a uma leitora sobre romance e personagem**. In Jorge Amado: povo e terra. 40 anos de literatura. São Paulo: Martins, 1972b.

BARCELLOS, Mário César. **Os orixás e o segredo da vida**. 4 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

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

BERND, Zilá. **O universo criouliizado de Jorge Amado**. In: GODET, Rita Olivieri & PEJON, Jacqueline (org.). Jorge Amado: leituras e diálogos em torno de uma obra. Salvador: Casa de Palavras, 2004, p. 131-145.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Trad. Fernando Camacho. Humboldt, Munique, F. Bruckmann, n. 40, p. 38-45, 1998

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 1995.

BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios**: um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: brasiliense, 1988.

CASTRO. Yieda Pessoa de. **Os falares africanos na Bahia**. Um vocabulário afro-brasileiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

DEBRAY, Régis. **Transmitir**: o segredo e a força das ideias. Trad. Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DOS SANTOS, J. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 1976.

EVEN-ZOHAR, Itamar. **Polissistema de cultura**. Tel Aviv: Universidad de Tel Avid, 2007, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enille do carmo A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

LÉPINE, Claude. **Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p. 139-164.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Os obás de Xangô**. [19--], [S.1]. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n2-3-p5.pdf.>. Acessado em 14 de abril de 2014.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Jorge Amado e a escrita da margem na figuração identitária**. In: OLIVIERI-GODET, Rita e PEJON, Jaqueline. (org.). *Jorge Amado: leituras e diálogos em torno de uma obra*. Salvador: Casa de Palavras, 2004.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro** - Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1991.

PLAZA, Júlio. **Tradução intersemiótica**. 2ª ed. Estudos 93. São Paulo: Perspectiva, 2010.

RAILLARD, Alice. **Conversando com Jorge Amado**. Trad. Annie Dymetman. Rio de Janeiro: Record, 1990.

VERGER, P. **Os Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo** Salvador: Corrupio, 1981.

WALTER, Roland. **Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas**. Recife: Bagaço, 2009.