

RELIGIOSIDADE E NEGRITUDE EM JUBIABÁ: TENSÕES INTERCULTURAIS

Religiousness and blackness in Jubiabá: intercultural tensions

Religiosidad y negritud en Jubiabá: tenciones interculturales

Florence Dravet

Doutora em Ciências da Linguagem pela Universidade de Paris III - Sorbonne Nouvelle. Fez pós-doutorado na Universidade de Brasília - UnB. É professora do Mestrado em Comunicação da Universidade Católica de Brasília - UCB.
E-mail: flormd@gmail.com

Resumo

Em 1935, Jorge Amado publica Jubiabá que apresenta a trajetória de Balduino, líder de greve, e a sabedoria do preto velho Jubiabá, consciência coletiva da negritude baiana. Tratamos aqui de interculturalidade: um autor brasileiro, baiano e branco, pertencente a uma elite do interior da Bahia e filiado ao Partido Comunista percorre as ruas da área mais humilde da capital e se envolve no Candomblé. Mostramos, através do conceito de interculturalidade, que longe de ser idealista Amado, neste romance, fala de conflitos.

Palavras-chave: intercultural; negritude; Bahia; Candomblé; Jorge Amado.

Abstract

In 1935, Jorge Amado publishes Jubiabá, which presents the path of Balduino, strike leader, and the wisdom of the old black man Jubiabá, collective consciousness of Bahia's blackness. In this paper we discuss interculturality: a Brazilian author, both from Bahia and white, belonging to an elite from the heartland of the state and a member of the Communist Party travels the streets of the most humble area of the capital and gets involved in Candomblé. Through the concept of interculturality, we show that far from being idealist, Amado, in this novel, talks about conflicts.

Key words: Intercultural; Blackness; Bahia; Candomblé; Jorge Amado.

Resumen

En el año de 1935, Jorge Amado ha publicado Jubiabá que presenta la trayectoria de Balduino, líder de la huelga, y la sabeduría del viejo negro Jubiabá, conciencia colectiva de la negritud de Bahia. Tratamos aquí de la interculturalidad: un autor brasileño, baiano y blanco, perteneciente a la elite del interior de Bahia y afiliado al Partido Comunista percorre las calles de la zona de la capital más humilde y se involucra en Candomblé. Mostramos a través del concepto de interculturalidad que, lejos de ser idealista, en esta novela, Amado habla de los conflictos.

Palabras-clave: Intercultural; Negritud; Bahia; Candomblé; Jorge Amado.

Jorge Amado tem 15 anos quando, em 1927, deixa o internato e ganha a liberdade das ruas do Pelourinho, em Salvador. É nessa época que ele descobre o Candomblé, onde adquirirá, no futuro, vários títulos e responsabilidades. Em 1935, publica *Jubiabá* que é queimado em praça pública durante o governo Getúlio Vargas (1937-1945). Nesse romance, que em alguns aspectos ainda pode ser considerado uma obra de juventude, Jorge Amado retrata a trajetória do órfão Balduino, que se torna líder de greve, mas também a sabedoria do Preto Velho descendente de escravos, pai de santo, ao mesmo tempo consciência coletiva da negritude baiana e consciência moral da pequena comunidade em torno da qual o romance se passa.

É de interculturalidade que falaremos aqui, que se manifesta em vários níveis: a interculturalidade internacional de um autor brasileiro traduzido no mundo todo; a de um autor baiano que escreve em um contexto político e cultural dominado pelo Sudeste do Brasil; a de um autor branco, pertencente a uma elite rural do interior do Estado da Bahia, que percorre as ruas do bairro mais negro e mais humilde da capital; a de um autor filiado ao Partido Comunista, ao mesmo tempo membro ativo do Candomblé da Bahia. Como Jorge Amado conseguiu construir pontes onde o conflito e a tensão parecem caracterizar as relações sócio-culturais? Podemos dizer que os conceitos de interculturalidade e de diálogo intercultural tantas vezes qualificados como idealistas na obra de Jorge Amado, encontram em *Jubiabá* um lugar real? Podemos afirmar que esse lugar real reflete uma realidade experimentada? Mostraremos aqui que, longe de ser idealista, Jorge Amado, nesse romance, fala de conflitos e que é através do conflito que a comunicação intercultural pode acontecer, gerando estratégias discursivas próprias.

1. Gênese do imaginário amadiano: gente de pouco

Estamos em 1935, em um Brasil certamente influenciado pelo positivismo universalista francês do século XIX, mas bem longe do nazismo e dos boatos anti-semitas que correm na Europa. No Brasil, o populismo da ditadura de Getúlio Vargas está instalado e é contestado por alguns intelectuais esquerdistas simpatizantes do comunismo. Jorge Amado é um deles, que defende não só os trabalhadores,

mas também os oprimidos, os esquecidos da marginalidade urbana, os filhos de uma escravidão ainda recente, homens e mulheres de pele negra que povoam as ruas dos bairros antigos em busca de soluções de sobrevivência. Se fosse apenas a pele. Mas é toda uma herança cultural que essa “gente de pouco” (Sansot 1999) carrega consigo, vinda de longe, mas adaptada à realidade plural do Brasil, o gigante mestiço que ajudaram a construir.

Jorge Amado, nascido em 1912, em Itabuna, área de produção de cacau no Estado da Bahia, é um dos quatro filhos de um pequeno fazendeiro. Jorge cresceu em uma atmosfera rural, já adaptada às novas condições sociais – os trabalhadores são remunerados – mas ainda carregado de seu passado escravocrata. Os trabalhadores rurais em meio aos quais Jorge foi criado lhe contam suas histórias, levando para as noites. É com eles que, aos seis anos, Jorge entra pela primeira vez em um cabaré e descobre a vida das prostitutas que se tornarão personagens recorrentes de seus romances. Na infância, ele também conhece esses homens armados, capazes de matar por dinheiro a mando de fazendeiros ricos. Ele os admira tanto quanto os teme.

Aos doze anos, Jorge Amado, fingindo ir para o internato, foge para a fazenda de seu avô em Itaporanga, no Estado de Sergipe. As suas reservas de dinheiro se esgotam rapidamente. Mesmo assim, ele segue caminho através do Sertão da Bahia para Sergipe, contando com a ajuda de pessoas que encontra na estrada.

Finalmente, aos quinze anos, Amado deixa definitivamente o internato da pequena cidade de Lhéus onde terminou o Ginásio e onde já se iniciou na literatura e no amor. Vai morar em Salvador, capital do Estado, onde se torna externo e trabalha como colaborador para vários jornais. Mas o que o interessa e o atrai verdadeiramente na capital é a vida nas ruas. Ele frequenta os barqueiros, os feirantes, os capoeiristas e o povo do Candomblé. Em realidade, é durante esse período que se constrói seu universo imaginário.

Interessa-nos aqui particularmente a forma como se dá seu envolvimento com o Candomblé. De fato, Jorge Amado é apresentado muito cedo a algumas das figuras mais importantes do universo da cultura afro-brasileira de Salvador: ele conhece Mãe Menininha do Gantois, responsável por um dos maiores terreiros da cidade e Pai Procópio; mas também as duas figuras mais antigas do Candomblé e conhecedoras

da África: Mãe Aninha e Pai Martiniano Eliseu do Bonfim. A partir desses contatos, ele se interessa e se envolve nos cultos até alcançar títulos e responsabilidades. Em uma entrevista com o organizador do livro Jorge Amado, publicado em 1981, ele declara “Eu não poderia escrever sobre a Bahia, pretender ser um romancista baiano, se não conhecesse por dentro – como conheço – os Candomblés, que são a religião do povo da Bahia.” Jorge Amado sempre lutou pelo fim da perseguição aos cultos afrobrasileiros. E desenvolveu um importante papel, dentro do universo literário, de difusão das práticas, das crenças e de uma dimensão misteriosa do Candomblé. Um universo encantado, de alto potencial literário que, talvez, possa ser considerado uma marca característica do grande sucesso que Jorge Amado alcançará, sobretudo no âmbito internacional. Veremos que no âmbito nacional, a realidade foi outra.

2. Os desafios a serem enfrentados diante da interculturalidade da obra amadiana

Jorge Amado criou mais de 500 personagens para os seus romances, contos, biografias e poesias. Está traduzido para 48 idiomas, entre os quais podemos citar o espanhol, o coreano, o russo, o francês, o inglês e o mandarim. Segundo o jornalista Geraldo Mayrink no livro *Jorge o vermelho*, em 1972, após o lançamento do livro Tereza Batista cansada de guerra, o nome de Jorge Amado foi citado pela imprensa quase 300 vezes. Por ocasião de sua morte, em 2001, o jornal *Le Monde* dedicou um relatório intitulado “Jorge Amado, o libertador da escrita brasileira”. Na Espanha, o jornal *El País* qualifica-o como “o mais famoso autor brasileiro”. Em Portugal, o *Expresso* o designa como “o maior escritor do idioma Português do século XX”. O *New York Times* chamou-o de “Pelé da escrita”, afirmando que “nenhum outro escritor latino-americano é mais admirado, e nenhum teve uma influência maior na criação ficcional da América Latina.” O jornal argentino *La Nación* diz que é “o escritor brasileiro que tem sido o mais bem sucedido da história” e poderíamos continuar por muito tempo as citações e homenagens que lhe foram feitas¹.

Além das traduções de sua obra, as transposições de lin-

¹Dados coletados por Rodrigues, L.R. para a sua dissertação de Mestrado *Mídia e Literatura - Jorge Amado, o poeta das putas e dos vagabundos*. Monografia. Brasília, UnB, 2011.

guagem, da literatura para o cinema, para a televisão e os quadrinhos também têm permitido uma ampla difusão de sua visão da Bahia, que, no exterior, rapidamente se torna a visão do Brasil e de seu povo. Filmes e séries são amplamente distribuídos no Brasil antes de ocupar as telas dos EUA, da Europa e do resto do mundo. Jorge Amado é, então, objeto de muitas críticas no mundo literário brasileiro. A esse respeito, ele dirá em uma entrevista com Antonio Roberto Espinosa, que prefere não ver as adaptações de suas obras para evitar ficar com raiva, mas que, no entanto, é graças a elas que as pessoas conhecem as ideias de seus romances e que essas ideias conseguem, eventualmente, atingir um número muito grande de pessoas, incluindo analfabetos, iletrados e aqueles que não têm dinheiro para comprar livros e que, sem essas adaptações, não poderiam ter acesso a nenhuma de suas histórias nem de seus personagens. José Eduardo Agualusa, escritor angolano, diz que a depreciação da qualidade literária da obra de Jorge Amado pela elite intelectual do Brasil reflete o racismo latente contra os negros, mas também contra a negritude e sua presença na cultura brasileira. Neste sentido, se o papel da obra de Jorge Amado na divulgação do Brasil no exterior é inegável, é também importante observar como ele é percebido no Brasil e como as opiniões se dividem.

Por um lado, a construção da imagem de um Brasil baiano, exportada para o exterior, resulta em um fascínio, onde exotismo e alegria misturam-se com a dura realidade das desigualdades sociais denunciadas. Por outro, causa uma certa rejeição por parte de quem vê a imagem do Brasil selada à Bahia e sua gente de pele negra. Não nos esqueçamos de que, desde o século XIX e ao longo do século XX - e, provavelmente, ainda hoje, o Brasil é assombrado pelo desejo de afirmar a sua participação na economia e na cultura dos países industrializados do Ocidente. O Brasil quer ser reconhecido como uma grande potência econômica e cultural. Muniz Sodré mostrou (1988) como este espírito progressista poderia ser medido pela forma como o espaço urbano foi reorganizado em *trompe l'oeil* no Brasil. *Trompe l'oeil* que cria uma ilusão de ordem e progresso, de acordo com o que está acontecendo na Europa e particularmente na França, mas que esconde a realidade:

Em seu transplante brasileiro, entretanto, ele [o movimento urbano] concretizava uma aparência de progresso de civilização européia. Resultou daí uma arquitetura de fachada, cenografia, mero trompe-l'œil francês, como se os novos espaços urbanos nacionais tivessem se derivado do Outro (estrangeiro) por mero efeito de fascinação especular, em base imaginária.

Dessa matéria francesa, nutriram-se os sonhos, a consciência e os projetos criadores das elites brasileiras, pelo menos até serem trocados, décadas mais tarde, pela substância do imaginário norte-americano. Seja como for, tal matéria estrangeira sempre pretendeu aqui permanecer branca, infensa a qualquer penetração do simbolismo negro-africano, a qualquer sedução da cultura das massas. (Sodré, 1988, p. 45, grifo nosso)

Supomos aqui, junto com Pretceille e Porcher (1996), que a literatura desempenha um papel importante na percepção do intercultural em nível internacional:

As obras literárias falam sobre si, falam sobre os outros falando de nós, falam sobre o mundo, como ele muda e não muda, e são as únicas capazes de fazer isso (...). Para iniciar um processo pedagógico intercultural, ela [a literatura], portanto, tem um papel único absolutamente insubstituível, de comunicação, partilha, troca, no mais profundo das filiações culturais e das intimidades pessoais. (Op. cit p. 162.)

Esse papel é tão importante que, digamos, revela outros desafios da interculturalidade no seio da própria cultura brasileira. Será mesmo a imagem de um país negro marcado pelo Candomblé que o brasileiro conhece, ama e quer exportar para o mundo? Vemos duas zonas de tensão internas ao Brasil em matéria de relações interculturais: em primeiro lugar, o lugar da Bahia no contexto sócio-cultural brasileiro, em segundo lugar, a interculturalidade étnico-religiosa no Brasil, mas também dentro mesmo do Estado da Bahia e na cidade de Salvador.

3. A negritude baiana no contexto sócio-cultural brasileiro e a interculturalidade étnico-religiosa na Bahia

Na década de 1930, quando Jorge Amado já está instalado em Salvador, onde travou conhecimento com importantes representantes da cultura afrobrasileira, o Estado da Bahia passa por um período de desvalorização de sua economia e de seu papel político. É a era da ditadura Vargas que, para fortalecer o poder central, então exercido pela região Sudeste (São Paulo, Minas e Rio de Janeiro), desmonta os regionalismos e particularmente o poder das oligarquias e dos coronéis característicos do Nordeste. Uma ruptura, que só irá sendo reforçada nas décadas seguintes, instala-se então entre as regiões Sul e Sudeste do Brasil, por um lado, e Norte, Nordeste e Centro-Oeste, por outro. Se Sul e Sudeste são as regiões industriais de que se orgulham os brasileiros, o Norte é a área da floresta, associada à população indígena e às dificuldades de acesso, de clima e de controle social, o Centro-Oeste é a região pouco povoada e atrasada com relação ao resto do país, e o Nordeste representa as velhas estruturas do passado colonial de que a nação deve se livrar para alinhar-se com os novos princípios do desenvolvimento econômico e do progresso social.

Nesse contexto político nacional, o Estado da Bahia - o maior Estado do Nordeste e o maior produtor de açúcar e cacau, está enfrentando uma forte crise econômica e muitas são as populações do interior que migram para a cidade de Salvador, mas também aquelas que migram para o Sudeste, principalmente para as cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo. A partir desse momento, o Baiano se torna, para o povo do Sudeste, a figura símbolo da pobreza nordestina. Quem chega do Nordeste, seja qual for o Estado, torna-se “baiano” e uma das marcas que permitem reconhecer o “baiano” é sua negritude; não só o biotipo reconhecível do descendente de escravo, mas também, e talvez mais importante, aquele que carrega consigo as práticas culturais do negro: o batuque, a capoeira e o Candomblé, também conhecido como “macumba” em sua forma carioca. Ora, como Jean-François Vêran explica em seu artigo sobre o nascimento de um “afrobrasilianismo” no Brasil (2000), após a revolução liderada por Getúlio Vargas, uma ideologia integracionista começou a afirmar-se:

Em nome da “raça brasileira” em transformação, o regime de Vargas não tardou a proibir qualquer manifestação cultural, política e religiosa que pudesse ameaçar a fusão das “três raças”, o processo de branqueamento e o advento do “novo homem” brasileiro. (Véran, 2000, p.27)

No próprio Estado da Bahia, as tensões entre as elites brancas e pessoas de pele negra aumentam no período em que, a abolição tendo-lhe garantido o status de cidadãos livres há mais de 40 anos, os negros exercem sua liberdade de forma cada vez mais evidente. Uma liberdade que se expressa especialmente pela festa (através da música e da dança) e os cultos, ainda sujeitos a regras constrangedoras pelas autoridades locais, mas também pela opinião pública. Em seu estudo *O Poder dos Candomblés - Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*, Edmar Ferreira Santos diz:

Uma vez que a Constituição republicana igualou juridicamente os negros e os brancos, o critério racial foi utilizado para desqualificar o suposto novo cidadão. Este era visto como portador de traços biológicos e culturais inferiores dos quais deveria se livrar para que pudesse ser alçado a um patamar de hipotética igualdade. (Santos, 2009, p. 38)

Apesar da separação entre Igreja e Estado, desde a Constituição da República, e ainda reforçada pelos princípios seculares do governo populista de Getúlio Vargas, o campo religioso torna-se palco de disputas entre o poder cultural do negro e o poder político das elites econômicas brancas que se fazem representar moralmente pela Igreja Católica e seus princípios. Edmar Ferreira Santos afirma:

O sermão de um padre podia ser o palco da disseminação de tais valores e práticas discriminatórias. Em visita à cidade de São Felix, o padre missionário Pedro Rocha transformou os Candomblés em tema de sua prédica dominical. O sacerdote divagou sobre os Candomblés, utilizando um texto que os caracterizava como ‘antros de misérias e torpezas inomináveis’ com suas ‘negras e funestas feitiçarias’. (Santos, 2009, p. 39)

No plano intercultural, é interessante observar como os líderes espirituais e religiosos negros da Bahia souberam

implementar várias estratégias para lidar com as tensões que muitas vezes opunham os defensores agressivos da cultura moral católica do branco e a negritude afrobrasileira. Essas estratégias também podem ser vistas, na perspectiva defendida por Elhajji (2005), como dispositivos simbólicos para a reivindicação de marcos identitários e negociação de territórios com fins à uma “integração plena” ainda não conquistada:

De fato, há uma correlação estreita entre as formas organizacionais de uma comunidade e as suas instâncias de enunciação de seu projeto sócio-histórico, na medida em que, ao elaborar as suas práticas discursivas, ela procura desenvolver estratégias que atuem como dispositivos simbólicos na disputa pela imposição de sentido (ainda que plural e polifônico) tanto junto a seus próprios membros como junto à sociedade em geral. A CIC [Comunicação Intercultural] serve, então, de plataforma de reivindicação dos marcos identitários indispensáveis para a perenidade de seu ethos e de cenário de negociação dos possíveis territórios existenciais e subjetivos necessários para sua integração plena na sociedade acolhedora. (Elhajji, 2005, p. 8)

Havia, nos terreiros (loais de culto, mas também comunidades fechadas por vezes consideradas como seitas pelas autoridades), muitas pessoas às quais títulos honoríficos eram concedidos e que foram responsáveis por representar a comunidade religiosa junto à sociedade local. Eram, em sua maioria, pessoas relacionadas com o governo local, ou representantes da cultura acadêmica, científica e artística brasileira. Jorge Amado era precisamente um desses, que assistia às festas e aos cultos dos Orixás, participava e desempenhava um papel político junto às autoridades. Neste sentido, Muniz Sodré escreveu:

Só seduz quem, no mesmo jogo, se deixa seduzir. Foi esse o jogo inicial entre terreiro e figuras de destaque da sociedade global brasileira, especialmente os intelectuais, embalados pelo impulso do Estado pós-revolução de 1930 de construir de cima para baixo, uma “cultura brasileira” (em 1934, uma constituição falava pela primeira vez em “amparo à cultura”). (Sodré, 1988, p. 66)

Os Ogãs, como eram chamados, encarregavam-se, portanto, dos laços sociais entre os líderes de terreiro, sua comunidade negra e as autoridades locais, a fim de obter alguma paz no desenrolar dos cultos africanos que eram oficialmente proibidos. É preciso saber também que, em Salvador, os grandes terreiros desempenhavam um papel importante na manutenção da ordem dentro das comunidades negras e garantiam, à maneira das fraternidades, tais como os maçons na Europa, uma certa solidariedade entre seus membros. Fala-se, por exemplo, em transmissão de conhecimentos e habilidades, tais como o ofício de cabeleireiro, a costura, a pintura, a tecelagem, etc. e de um forte papel na formação e educação de crianças, jovens e adultos.

Jorge Amado, na década de 1940, embora tenha ficado preso por algum tempo, sob o regime de Vargas, por causa de sua atividade política dentro do Partido Comunista, não deixava de ir à Delegacia de Polícia do bairro, para recuperar objetos sagrados confiscados e devolvê-los aos terreiros de onde provinham ou para mandar soltar amigos presos e torturados por exercerem cultos proibidos. Foi ele que, após o Estado Novo, indignado com os maus-tratos recebidos pelos seus amigos nos últimos anos, fez aprovar a lei da liberdade religiosa no Brasil em 1946.

O segundo ponto importante para compreender as relações interculturais entre as elites globais e a negritude baiana é o que Muniz Sodré chamou de “plasticidade” dos cultos africanos. Na verdade, este autor argumenta que a integração de símbolos católicos em religiões africanas não deve ser vista como um sincretismo entre duas religiões, mas como a plasticidade de cultos africanos que se moldam a certos padrões, não por assimilação, e sim, por conveniência. Uma conveniência que lhes permite reordenar os ritos, mitos e valores e garantir um continuum do exílio africano em terras brasileiras. Isso fica claro no caso do terreiro de Mãe Aninha e Pai Martiniano. Ambos eram estudiosos, conhecedores da língua Yorubá e das origens africanas dos cultos afro-brasileiros, que estudaram e vivenciaram em Lagos, na Nigéria. Mas Mãe Aninha, descendente de negros escravos, era ao mesmo tempo mãe de santo de uma das comunidades mais poderosas do Candomblé de Salvador e membro de várias confrarias católicas (Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Boa Morte). Desta forma, a mãe de santo assegurava sua aceitação e a de sua comunidade entre a popu-

lação e as instituições oficial ou oficiosamente católicas. Emblemático do sucesso dessa plasticidade de conveniência, é o fato de que, quando de sua morte, Mãe Aninha, que em vida participava regularmente das missas e festividades católicas, foi enterrada de acordo com os termos dos dois cultos:

O Cônego Assis Curvelo, na capela do cemitério, fez a encomendação do corpo, seguindo-se o sepultamento em cova recém-aberta. Falaram, na ocasião, vários oradores, entre estes o Sr. Álvaro MacDowell de Oliveira, em nome da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, o escritor Édison Carneiro, além de representantes do Centro Cruz Santa e da Irmandade do Rosário. Por fim, terminada a cerimônia, duas marinettis levaram grande número de amigos de Aninha para São Gonçalo, a fim de tomar parte nas cerimônias fúnebres preparatórias do axexê² da querida mãe-de-santo. (Estado da Bahia de 5 de janeiro 1938, apud Lima, 2004)

Vivaldo da Costa Lima, em seu artigo sobre o Candomblé da Bahia na década de 1930, também conta que o Pai Martiniano foi quem inspirou o personagem de Jubiabá, considerado, diga-se de passagem, o primeiro protagonista negro da história da literatura brasileira:

Quando da realização do 2º Congresso Afrobrasileiro, na Bahia, em 1937, a que Martiniano deu uma colaboração marcante, Jorge Amado escreveu a seu respeito, um comovido “Elogio de um Chefe de Seita”, lido pelo autor na sessão de 15 de janeiro daquele congresso. Disse, então, Jorge Amado “[...] Há, porém, sobre todos esses nomes, um nome a lembrar, a estudar, a louvar: o do Prof. Martiniano Eliseu do Bonfim, chefe de seita, a mais nobre e impressionante figura da raça negra no Brasil de hoje. Sua sinceridade, seu amor à sua raça, a sua dedicação, a sua inteligência, a sua cultura fazem deste chefe de seita um dos tipos representativos das melhores qualidades dos brasileiros.” E, mais adiante, disse ainda: “Há quase quatro anos um romancista, que queria escrever um romance honesto sobre a raça negra no Brasil, subiu as escadas pobres que conduziam à pobre morada do maior e mais respeitado nome das seitas africanas transportadas ao Brasil e desde então a posição daquele romancista diante deste

²Axexê é o termo yorubá para designar o conjunto das cerimônias fúnebres que são executadas quando da morte um membro iniciado aos ritos afrobrasileiros.

chefe de seita tem sido a da mais absoluta e comovida admiração". (Recentemente, Jorge Amado me confirmou, em conversa pessoal, que ele então se referia ao romance Jubiabá, publicado em 1935.) (Lima, 2004, p. 204).

Vejamos agora como, no romance Jubiabá, se resolvem as relações interculturais internas ao Brasil cuja complexidade tentamos descrever. Mas, principalmente, apresentemos o que mais se assemelha a um conflito interno entre o Jorge Amado envolvido em lutas sociais e políticas e aquele que se deixa seduzir e encantar com os mistérios do Candomblé. Este é justamente o conflito que é vivido por Balduino, ao longo do romance. Vejamos de que maneira Jorge Amado o resolve na instância ficcional.

4. Os personagens de Jubiabá e Balduino: da religiosidade negra ao materialismo comunista

É preciso inicialmente salientar que, embora o herói do romance seja Balduino, o título do livro é Jubiabá. Na verdade, todo o enredo da história gira em torno do personagem de Antônio Balduino, mas a presença de Jubiabá é uma constante. Isto é, acreditamos, o primeiro sinal de uma relação ambígua entre o papel de Balduino e o de Jubiabá na narrativa. Talvez, essa ambiguidade possa ser entendida como o reflexo da ambiguidade da visão de mundo do autor: a religiosidade do negro e o materialismo do branco. Essas categorias (religiosidade versus materialismo e branco versus negro) podem parecer demasiadamente esquemáticas e dicotômicas, mas estamos seguindo aqui as associações feitas ao longo de todo o romance, inclusive o vocabulário empregado pelo próprio autor através de seus personagens.

O romance é construído em três partes, em que a relação entre o personagem principal Balduino e o pai de santo Jubiabá se tecem e evoluem. O título da primeira parte já nos informa sobre a natureza dessa relação: "A Bahia de Todos os Santos e do Pai de Santo Jubiabá". A Bahia não é só a Bahia de Todos os Santos (os Orixás), mas também a de Jubiabá. Este é, pois, imediatamente colocado como o mentor espiritual da Bahia.

Logo no segundo capítulo "Infância remota", fica claro que essa associação é feita na percepção de Balduino. É através do olhar de Balduino que o narrador nos apresenta

Jubiabá em todos os seus aspectos: o mágico, curandeiro e rezador que repele espíritos malignos e alivia as mais diversas dores da gente do bairro, inspirando medo e respeito às crianças uma vez que estas têm dúvidas sobre sua natureza boa ou má, temem que ele possa ser, na verdade, um lobisomem, ou que seja do tipo de esconder o diabo em uma garrafa e por isso fogem quando ele aparece nas ruas do bairro. Mas Jubiabá é também o contador de histórias, o velho patriarca, o sábio e protetor dos moradores que todos os adultos respeitam e escutam, apreciando seus conselhos e conceitos. Ele é o ancião cuja idade ninguém conhece, que sempre esteve ali e se lembra do passado distante da escravidão. Ele é centenário desde que Balduino é criança e quando este se torna adulto o preto-velho continua desempenhando seu eterno papel de sábio, mago e conselheiro da comunidade negra. Jubiabá é a memória, a consciência, a sabedoria, a experiência, o sofrimento de todos aqueles que, negros e mestiços, carregam nas costas a mesma e pesada história da escravidão. Ele testemunhou a história da origem de todo o sofrimento dos negros no bairro do Capa-Negro, a emblemática história do lobisomem, o branco e cruel proprietário de escravos. Jubiabá, por fim, é aquele que consola e protege Balduino ao longo de sua infância de órfão, desde que sua tia Luíza, louca, acabou o abandonando. Ao fim do capítulo, depois de todas estas descrições e explicações sobre o caráter de Jubiabá, o narrador explica que Balduino realmente não sabe o que pensar dele: "Na sua infância sadia e solta, Jubiabá era o mistério"... O principal problema do romance está posto, um problema fundamentalmente intercultural que só será resolvido no último capítulo: quem é negro Jubiabá? O que representa sua negritude? Sua fala incompreensível e encantadora? Como Balduino pode se construir diante dele?

Após a apresentação da infância durante a primeira parte, testemunhamos a evolução de Balduino para uma vida de crime, marcada por um sentimento de indignação e impotência. Jubiabá está cada vez mais presente na vida de Baldo, notadamente em sua concepção de um ser humano que, "se deixar vazar o olho da piedade, só vê através do olho da ruindade" e fica condenado à desgraça. Esta percepção do ser humano leva Balduino a constatar que, com tanto sofrimento, ele também deixou vazar seu olho da piedade. E que uma vida de desgraça o espera. É nessa época que ele

foge.

Na segunda parte, “Diário de um negro em fuga”, que conta os dois anos que Balduino passa longe da cidade de Salvador e da comunidade negra de seu bairro, onde ele aprende a miséria da vida daqueles que tentam sobreviver no campo, onde ele mata um homem e entra em um circo, Jubiabá aparece ocasionalmente, como uma lembrança que Balduino chama a sua memória em seus momentos de desespero e, especialmente, em seus conflitos de consciência. O que Jubiabá diria? O que faria Jubiabá se estivesse ali?

É na terceira parte do romance, “abc de Antônio Balduino”, quando este retorna, transformado por sua jornada, para cumprir seu papel de lutador agora de outra maneira – não mais de acordo com as concepções de Jubiabá, mas de acordo com aquelas da greve, da revolta dos trabalhadores, tratados como escravos – que a relação entre Balduino e Jubiabá vai mudando gradualmente. Nisso, se estabelece um novo discurso intercultural onde a lógica da luta de classes do branco materialista passa a prevalecer sobre a lógica espiritual.

Balduino, negro, filho de escravo, humilhado e revoltado, inicialmente, fica fascinado pelo poder espiritual do preto velho. Ele também fica profundamente tocado pela música, a dança e as manifestações dos Orixás durante as sessões de culto com Jubiabá. Os tambores ressoam profundamente dentro dele, em suas raízes, em sua memória, nas histórias que ele não conhece, mas que Jubiabá conta a todos. No entanto, a moral de Jubiabá, sobre os olhos da piedade e da ruindade nas pessoas, não consegue satisfazer o espírito rebelde de Balduino. Ele sabe que Jubiabá age em ambos os sentidos, para o bem e para o mal, sem assumir nada, que ele deixa o destino de cada um em suas mãos. Jubiabá, o mago, apenas age. E pronto. Seus atos sempre alcançam seus fins. É por isso que Balduino o admira. Mas por outro lado, Jubiabá não consegue mudar em nada a situação social, cultural e econômica dos negros. Uma questão surge então, que não sai da cabeça de Balduino. Por que Jubiabá não sabe nada sobre a greve? Ele. O sábio. Que sabe tudo sobre os Santos e as histórias da escravidão. Ele é livre, mas nunca ensinou a liberdade à população escrava do bairro negro. E o narrador insiste: “Balduino não entende.” Vemos claramente o conflito intercultural surgir em termos de poder. Por um lado, o poder espiritual e mágico do sábio preto velho. Por outro

lado, sua impotência diante das desigualdades e da condição escrava dos trabalhadores, independentemente da cor da sua pele. Impotência que Balduino não sente, já que ele, ao contrário, agora detém o poder da greve, um poder político que se diferencia do poder espiritual do velho Negro.

O conflito se resolve, mas só se resolve claramente na concepção de Balduino, que o narrador opta por adotar, deixando de lado, no final do romance, a perspectiva de Jubiabá. Eis a cena:

Antonio Balduino vai para a casa de Jubiabá. Agora olha para o pai de santo de igual para igual. E lhe diz que descobriu o que os abc ensinavam, que achou o caminho certo. O ricos tinham secado o olho da piedade. Mas eles podem, na hora que quiserem, secar o olho da ruindade. E Jubiabá, o feiticeiro, se inclina diante dele como se ele fosse Oxalufã, Oxalá velho, o maior dos santos. (p. 318)

Este é o último parágrafo do capítulo. Balduino agora detém o poder dos abc, da cultura dominante da escrita, vinda dos brancos e de sua civilização. Ele fez sua escolha diante de Jubiabá que se inclina. Esta é a sua vitória final.

Mas antes disso, uma outra cena resolvia o conflito na perspectiva de Jubiabá. Uma cena do capítulo anterior, intitulada “Primeira noite da greve”. Esta resolução passa quase despercebida, no entanto, ela é fundamental para a reflexão intercultural realizada ao longo do livro. Porque ela permite pensar através de uma outra lógica, uma lógica não dominante, uma espécie de lógica que vigora na clandestinidade do universo da vida de terreiro e só é compreendida por quem busca entender os significados do simbolismo afro-brasileiro. No capítulo “Primeira noite da greve,” Balduino corre à casa de Jubiabá para anunciar os eventos da greve a seus amigos do terreiro. Quando ele chega, Exu está em terra e exige as honras da festa, exige que dancem para ele e que o sirvam. Exu se recusa a sair. “É a primeira vez que isso acontece numa macumba de Jubiabá”, informa o narrador. As mulheres dançam. Os Ogãs olham surpresos porque Exu, uma vez servido, não se retira. Então, Balduino que é Ogã também, toma o seu lugar no círculo em torno das mulheres que dançam e, agora em sua presença, Exu se retira, finalmente satisfeito. Antes que a festa termine, Oxossi toma as mulheres. E Balduino inicia um discurso inflamado

sobre a greve. Ele fala longamente e quando sai de novo, seguido por alguns, Jubiabá estende a mão e diz: “- Exu pegou ele”. Esta é a última cena do romance em que o narrador mostra o ponto de vista de Jubiabá. Aqueles que entendem o significado da fala “Exu pegou ele” entenderão que para Jubiabá, Balduino está agora nas mãos do Orixá mais temido, do mais caprichoso, no limite do bem e do mal, aquele que não se deve contrariar. O destino de Balduino agora pertence somente a si mesmo e será um destino movimentado e impiedoso. Neste sentido, Jubiabá sabe que nada pode fazer e que somente lhe deve seu mais profundo respeito.

Os leitores que não conhecem o mistério de Exu permanecerão sem entender, uma vez que o narrador apenas reporta a sentença pronunciada por Jubiabá: “Exu pegou ele” e não dá nenhuma explicação sobre o significado e as consequências que isso tem do ponto de vista do velho negro. Nas cenas seguintes, logo passamos ao ponto de vista do branco: o de Balduino convencido de que “nem Jubiabá sabia que a luta verdadeira era a greve, era a revolta dos que estavam escravos”.

Quanto a Jorge Amado, ele não se dedicou à greve e sim aos direitos dos brasileiros à liberdade de culto, de todas as religiões. E se dedicou sobretudo a falar sobre a Bahia, sobre o povo, sua negritude e seus Candomblés. Nisso, Amado pode ser considerado como o propagador de uma concepção intercultural do Brasil, construindo pontes onde parecia só haver rupturas e tensões. Talvez porque sua percepção das diferenças, das oposições e dos contrastes não seja conflituosa nem se situe nos pólos ou nos pontos em divergência e sim no lugar dos fluxos e das conexões propiciados pelo “entre” que o conceito de interculturalidade abarca. Ou, dito de outra maneira, no lugar das relações que a palavra “religião” também comporta.

Referências:

- Amado, J. Jubiabá. 1ª. ed: 1935. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
 Elhajji M. “Comunicação intercultural: apontamentos analíticos” In. Contemporânea, nº4, 2005.2
 Gomes, A. C. (Org). Jorge Amado. São Paulo: Abril Educação, 1981.
 Lima, V. C. “O Candomblé da Bahia na década de 1930”,

Estudos Avançados nº 18, São Paulo: USP, 2004.

Pretceille, M. Porcher, L. Éducation et communication interculturelle. Paris: PUF, 1996.

Rodrigues, L. R. Mídia e Literatura: Jorge Amado, o poeta das putas e vagabundos. Monografia, Brasília, UnB, 2011.

Sansot, P. Les gens de peu. Paris: PUF, 1991.

Santos, E. F. O poder dos Candomblés. Perseguição e resistência no recôncavo da Bahia. Salvador, BA: UFBA, 2009.

Sodré, M. O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

Véran, J-F. “L’Afro-brésilianité aujourd’hui: un modèle d’intégration?” Caravelle, nº75, Centre National du Livre / Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2000.

Outras publicações da autora:

DRAVET, Florence. “Por um jornalismo latino-americano realista, literário e mágico: uma leitura das crônicas de Gabriel García Márquez”. Logos (Rio de Janeiro. Online), v. 20, 2013, pp. 73-85.

DRAVET, Florence. “O imaginário da linguagem - entre logos e mythos”. In: Castro, Gustavo de. (Org.). Mídia e imaginário. 1ed. Brasília: Anna Blume, 2012, pp. 54-66.

DRAVET, Florence. “Diálogo Intercultural: em Busca de uma Sabedoria Epistemológica para o Pensamento Comunicacional”. In: ADAMI, Antonio e HOHLFELDT, Antonio (orgs.). IX LUSOCOM Lusofonia e Interculturalidade. São Paulo: Intercom, 2012, pp. 1611-1628.

DRAVET, Florence. “Para uma crítica da razão metafórica na cultura contemporânea bases teóricas”. Revista FAMECOS (Impresso), v. 18, 2011, pp. 576-597.

DRAVET, Florence. Partage et enjeux - Stratégies de communication interculturelle dans le repas d’affaires. Paris: Editions Universitaires Européennes, 2010. 312 p.