

IABAS EM DIÁSPORA: O REVIVER MÍTICO EM ROTAS DE HIBRIDAÇÃO

Doutoranda Patrícia Gomes Germano (UEPB-PPGLI).

patricia.germano@ig.com.br

Dra. Rosilda Alves (Orientadora)

Resumo:

Ao tempo em que trânsitos intensificam-se, a literatura, refração dos constructos sociais, desvela-se como lócus para representação de vivências diaspóricas (HALL, 2003) em cujo cerne encontra-se balizada a questão das alteridades e as interpelações de identidades que se comportam de um modo rizomático (DELEUZE & GUATARRI, 1992), interconecto e, principalmente, inconcluso. Partícipe dessa dinâmica de construção-desconstrução-reconstrução, as identidades religiosas, antigos aportes para posicionamentos fixos, na contemporaneidade, apresentam-se, sobretudo, como práticas descontínuas cambiantes entre a fluidez e a movência (BAUMAN, 2001), entre o etnocentrismo e a intolerância. Este artigo procura observar como a divindade iorubá: Obá é representada na narrativa ficcional Ao Sabor de Oiá (2003) – da autora brasileira Cléo Martins, com foco na análise de como a mitologia iorubana, na diáspora, negocia inusitadas formas de pertencimento ancoradas numa hibridação religiosa. Para tanto, os estudos de Prandi (2006) e Bastide (2000) servirão de suporte para os aspectos voltados a mitologia Keto-nagô e os enfoques sobre as errância identitária de Hall (2005) entre outros, serão o esteio para pensar a fluidez identitária.

Palavras-chave: literatura, diáspora, mito, sacralidade iorubá.

Introdução

Objeto artístico produzido por seres humanos partícipes e construtores de complexas relações sociais, a literatura pode ser compreendida como um espaço no qual os contatos entre práxis diferentes vão imprimir a *sua* marca. Essa poderá ser percebida na forma e /ou no conteúdo articulados na ambiência do texto literário.

Se observarmos a literatura produzida no Brasil, desde a sua controversa gênese e, ainda mais nos dias atuais, constata-se uma identidade híbrida, na forma e/ou no conteúdo, posto que as abordagens literárias realizadas pelo colonizador europeu, de um modo ou de outro, irão ser permeadas pelos cenários, pelos costumes e pelo contato do estrangeiro com os povos autóctones e, mais tarde, pelo contato com as cosmologias africanas.

Essas movências diaspóricas (HALL, 2003), em muito foi utilizada por escritores cientes da natureza híbrida, na qual a ancoragem em tradições imutáveis mostrava-se ineficiente, ao mesmo tempo em que a reconversão de práticas, e interconexão entre gnosés (MIGNOLO, 2003), apresentava-se como saída, ou talvez, como entrada, para obras literárias que se comportavam - e se comportam - de maneira “antropofágica”, dinâmica, descentrada.

As proposições canclinianas explicam a noção do híbrido pautada num processo. Assim,

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (CANCLINI, 2003, P. XIX).

Logo, a hibridação pode ser articulada nos mais variados campos da experiência humana e, na literatura “brasileira”, em especial, agencia a perturbação do cânone europeu a partir da criatividade do diverso (GLISSANT, 1981), para quem o “Mesmo” foram os saberes e práticas impostas pelo ocidente ao conjunto difratado do “Diverso”, entendido não como pura expressão do caótico, nem

do estéril, mas como resultante do esforço humano direcionado a uma relação transversal, sem transcendência universalista.

Por esse aspecto, é interessante perceber como obras contemporâneas contextualizam tais processos, principalmente quando o texto literário abre espaço para desconstruir as noções de pertencimento e de legado tradicional.

Ao sabor de Ojá (MARTINS, 2006) – romance escrito pela autora Cléo Martins – é um dos textos literários cuja intensidade se encontra na perspectiva que dá ao universo interconecto das sacralidades africanas assumidas na diáspora. É uma narrativa, de certo modo, engajada na mediada que traz em si, pelo viés do literário, conceitos, fundamentos, nomenclaturas, mitos e ritos do universo cosmogônico iorubá, encenados no Brasil, bem como a desconstrução de pertencimentos religiosos estanques.

Pela narrativa de Cléo Martins, o leitor sente-se convidado a se inserir nas manifestações sacras do rizoma iorubá, apresentadas pela arte literária. Mas a arte aqui parece problematizar a noção de “arte pela arte”, tão divulgadas no pensamento ocidental, posto que o livro se mostra comprometido em colocar o estético a favor de um posicionamento ético em prol da convivência e respeitabilidade entre religiões que se cruzam e entrecruzam em realidades de interculturação.

Para Bárbara (2002, p. 20), “não existe nas culturas tradicionais o conceito ocidental de ‘*art pour l’art*’; a arte contém sempre uma função: é concebida como parte da vida e como veículo e simbolização do sagrado.” De maneira que a própria escrita de Martins recupera essa noção, quando, através do recurso ficcional, reencena os mitos de uma maneira inusitada e problematiza o pertencimento, a fidelidade religiosa, em contextos de hibridação.

Antes, porém de observarmos esse constructo literário, interessante pensarmos sobre a noção de mito, no contexto afro-brasileiro, bem como nas identidades religiosas descentradas e tão comuns na contemporaneidade.

Mito: reencenação-reconfiguração

O mito é fixado numa diegese, posto a natureza narrativa ser o elemento fundante desses construtos orais, posteriormente reconfigurados pela linguagem escrita.

A origem, a necessidade e a manutenção de relatos míticos, que permearam/permeiam a humanidade em sua diversidade, longe de significarem a ilusão, a fábula ou o fantástico, a que tal termo fora associado durante os extremos da modernidade, permitem relacioná-lo, na contemporaneidade, a um “caráter sagrado exemplar e significativo”, a um “tesouro cultural da humanidade” (ELIADE, 2000) uma narrativa que repete ações já vivenciadas.

De acordo com Eliade (Op.cit., p. 350), “todo mito, independente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui, por isso, um precedente exemplar para todas as ações e situações que, depois, repetirão este acontecimento.”

Para Bachelard (1998), o mito é a recuperação dos anseios e devaneios antigos da humanidade, armazenados no imaginário coletivo. Sendo, pois, a primeira expressão de arte transmitida pela oralidade. Logo, é possível percebê-lo como desencadeador de imagens e símbolos arquetípicos, e a sua reencenação confere uma unidade naquilo que toca às grandes assertivas que ocuparam e preocuparam a inteligência humana.

Grosso modo, o mito apresenta o homem em suas questões existências, em suas relações socioculturais, em suas buscas... A literatura, por sua vez, é um *locus* onde as problemáticas do homem, seu estar no mundo, seus anseios são representados, refratados ou mesmo desconstruídos,

porque a arte, tal como o mito, é a única capaz de transcender a condição humana e de responder, mesmo que fosse de maneira desesperada, e só pelo ato de criar, ao seu lancinante desejo de ultrapassá-la.

Assim, não se pode desprezar o peso do imaginário coletivo, nem o papel da cultura na formação dos textos literários, pois os mitos e mitologemas da humanidade são rotineiramente reencenados no literário, seja de modo explícito, ou mesmo recuperados nas entrelinhas, por assim dizer, palimpsêsticos daquilo que está subentendido ou simbolicamente representado.

Diz Eliade (2000) que o mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito e, tais atitudes diferenciadas, desempenhadas por seres ou comunidades exemplares, de certo modo, assumem o status de sacralidade. Esse entendimento do mito converge com o pensamento cosmogônico afro-iorubá, na medida em que este é estruturado em torno de narrativas mitológicas reencenadas nas práticas dos seus adeptos tanto pelos mecanismos ritualísticos, tanto na condição arquétipo-estereotípica do praticante.

Prandi (2005, p. 31), quando estuda as manifestações míticas do/no Candomblé da Bahia, esclarece que “cada mito atende a uma necessidade de explicação tópica e justifica fatos e crenças que compõem a existência de quem o cultiva, [...], o mito fala do passado remoto que explica a vida no presente” Portanto, ele é narrado para estabelecer uma reflexão ou para “moldar” o comportamento dos filhos e filhas-de-santo ligados ao orixá.

De cunho oral, a sacralidade de matriz iorubá desenvolvida em solo brasileiro denominada de candomblé, encontrou na manutenção mitológica o aporte para seu *modos operandi*. Por outro lado, as pesquisas desenvolvidas e publicadas, através da linguagem escrita, têm proporcionado rápidas modificações na forma como essa cosmogonia é disseminada, de modo que a oralidade primordial abre espaço para a divulgação escrita daquilo que antes era tido como um “segredo guardado” aos iniciados, respeitando-se etapas e tempo, tanto para a compreensão, como para a efetiva participação.

Por ser recuperação do que já foi feito, o mito é memória e através dele, através do compartilhar de histórias, em muitos contextos, buscou-se fixar identidades, crenças, pertencimentos. Todavia, em situações de errâncias e de deslocamentos, de viagens e posicionamentos em entre-lugares, a manutenção do mito também é perturbada, sua feição torna-se fraturada.

Este artigo objetiva, através da Ao Sabor de Oiá, analisar as reconfigurações dos mitos e da sacralidade de matriz iorubá desenvolvidas pelas *iabás*, por entender que a literatura produzida por Cléo Martins é uma espécie de porta-voz das interconexões que estiveram e que estão sujeitos os mitos nagôs, uma vez que envolvidos em experiências diaspóricas inerentes às rotas de hibridação.

2.1 Identidades religiosas em descentramento: iabás em errância...

As *iabás* são os orixás femininos ligados a Xangô. No língua iorubá, *aiabá* ou *iabá* significa rainha (MARTINS, 2004). São as divindades femininas e, ao mesmo tempo, as *ebômis* iniciadas e possuídas, no caso específico do candomblé, pelos orixás Obá, Oiá, Oxum, Euá, Iemanjá e Nanã.

De acordo com Bastide (2000, p.161), os orixás são deuses de clãs, considerados como antepassados, cujo comportamento exemplar, lhes concedeu um caráter divino, ou seja, “conservam, assim, seus mitos de antepassados divinizados”

Para Prandi (2005, p.73), “são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perderam no passado mítico.” Responsáveis por aspectos da natureza como água, ar, fogo e terra interferem diretamente na vida de seus filhos, como uma espécie de guia que orienta,

mas que também castiga caso não sejam respeitadas as suas peculiaridades. Como deuses intercessores, partilham com os humanos o fato de possuírem desejos, preferências e proibições, sendo ainda femininos ou masculinos. Foram criados por *Olodumare /Orumila/ Olofin*, com fins de ajudá-lo(s) na tarefa de conduzir o *Aiê*, o mundo dos vivos, para escolher, guiar os seus protegidos.

No panteão cosmogônico iorubá, foram contabilizados mais de seiscentas divindades, visto ser bastante profícua a ocorrência de clãs. No Brasil, o panteão *Keto-nagô* se limitou a aproximadamente dezesseis entidades desdobradas em várias interfaces ou qualidades que se particularizam quando da posse de cada filho ou filha de santo.

Uma das mensagens ventiladas pela obra, muito embora reencene em vários aspectos os mitos iorubás numa possível tentativa de fixar a identidade de matriz africana, resume-se na frase: não existe fidelidade religiosa nos “fiéis” e nem nos símbolos hierofânicos (ELIADE, 2000), porque as representações religiosas, os ritos e as práticas do sagrado ali expressas são ícones da imprevisibilidade adquirida, graças à relação entre culturas e à realizações do sagrado que põem, sob o signo do descentramento, as tradições africanas e católicas. De acordo com Capone (2004, p. 21),

Ao observar hoje o panorama dos cultos afro-brasileiros, constatamos uma extrema heterogeneidade do campo religioso. Cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da idiosincrasia do chefe do culto. Na realidade, a identidade religiosa é constantemente negociada entre os atores sociais. As diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras.

Ou seja, os antigos aportes para a definição da identidade religiosa divulgados como “tradicionais” pelos meta-relatos (BOURDIEU, 2004) não mais se apresentam como discursos básicos ou fundamentos para fixação de uma identidade, porque esta obedece aos trajetos pós-modernos e desenvolve-se numa articulação do caráter religioso oficial com as escolhas e projetos individuais.

Póvoas (2006) faz menção ao processo definidor da identidade nos filhos e filhas de santo e explica ser esta constituída pelo *emi*, o sopro da vida, proporcionado por Olorum; pelo *ara*, o corpo físico, aquilo que é formado do pó, obra de *Oxalá*; pelo *bara*, ligado a Exu e entendido como a capacidade de trânsito entre as fases da vida, como o equilíbrio entre o *emi* e o *ara*; pelo *axé*, a força vital responsável por interligar as forças da natureza a cada ser; pelo *orixá*, a energia cósmica, o antepassado protetor e, finalmente pelo *ori*, composição da “cabeça”, espécie de destino com viés de ancestralidade, é escolhido pelo próprio *Oxalá*: oleiro de *Olorun*. Esse *ori*, ao chegar ao *aiê*, deve ser desvendado por meio da consulta ao *Ifá* e daí compreende-se a estrutura psicológica, as propensões cognitivas e físicas inerentes aquele indivíduo cuja identidade passa a ser presumida e, de certa forma, estereotípica.

Conforme Lépine (2000, p. 144),

Os elementos da pessoa são duplos: a cada um deles corresponde no mundo sobrenatural, o *orum*, um duplo que é fixado no nosso mundo, o *aiê*, num objeto material. Graças a este assentamento, podemos entrar em contato com a parte sobrenatural do nosso ser, fortificá-la através de oferendas que serão retribuídas na forma de saúde, vigor, prosperidade. O mundo sobrenatural é pensado como uma

espécie de mundo paralelo, complementar, que mantém com o nosso constante troca de matéria e de força, nas quais convém preservar o equilíbrio, restituindo por meio de oferendas e substância que recebemos do orum. Orum e aiê nutrem-se um do outro.

No caso específico do romance, destacamos a ênfase delegada às iabás: Oiá, Obá e Oxum e a presença de Euá. Tais divindades são personificadas em seus *adoxús* (filhos de santo) e, de certa forma, modificam e interagem na formação identitário-religiosa de seus escolhidos. Essas iabás reencenam seus mitos na trama romanesca e desempenham o movimento da errância, de deslocamento e de deslocamento experimentados tanto pelas *iaôs*, como pelas divindades. As identidades configuradas apresentam fortes marcas da transculturação (ORTIZ, 1999), porque agenciam suas práticas e interferências, nas “zonas de contato” (PRATT, 1999) e no próprio universo de transferência e reconvenções culturais que é o candomblé da nação keto-nagô, representado na narrativa pelo Ilê Axé Saketê Avessan.

Contudo, antes de adentrarmos nas configurações diaspóricas e nas interconexões circunscritas na trama romanesca, interessante conhecer o enredo, seus meandros, seus caminhos...

Ao Sabor de Oiá: breve itinerário...

Ao Sabor de Oiá é um texto trabalhado no formato de um diário, pois os fatos são cuidadosamente encabeçados pela data e pelo local em que se passaram, havendo uma alternância na localização espacial entre São Paulo, um Mosteiro Beneditino no interior do Paraná, Londres e capital baiana: Salvador. Todas as ações concentram-se entre os dias quatorze e vinte seis de outubro de 1999.

Em que pesem as similaridades entre o universo da trama e a biografia da autora, chama a atenção do leitor o “esforço” do texto em familiarizar aquele que lê com a rotina, com os rituais, com a mitologia e com a liturgia, ou seja, com o cotidiano de um terreiro de candomblé, suas múltiplas histórias, intrigas, silêncios...

O prólogo do texto dedica-se a narrar o ocaso de uma quinta-feira num convento beneditino, interior do Paraná, momento em que Irmão Anselmo, sinestesticamente inspirado pelo perfume da flor dama-da-noite, planta que no candomblé é associada ao orixá Iansã, vê-se envolto às lembranças. Por essas rememorações, é conduzido à vida de sua amiga Sulamita, “pássaro feito para voar”, antiga *iaô* num terreiro baiano, guerreira vencida, atualmente residindo na capital paulista, após abandonar o Ilê.

Inesperadamente interrompe a ação mnemônica do religioso um falcão peregrino, ferido e manchado de sangue. Para o monge, uma mensagem da divindade Oiá, afeita à liberdade, aos voos, às transgressões.

Desse modo, o enredo central conta, recorrendo com frequência a analepses (GENETTE, 1989), a história da jovem advogada e noviça católica Sulamita de Almada, um “pássaro ferido”, descendente de italianos abastados, aspirante de freira num convento beneditino e que se vê impelida a buscar o sagrado na religião dos orixás.

A vida da personagem principal tem a trajetória modificada quando entra em contato com a respeitada *ialorixá* Mãe Antônia da Anunciação, mãe Totonha, durante uma cerimônia católica. Possuída por Obá mesmo fora da roça de candomblé, Sulamita é iniciada no Ilê Axé Saketê Avessan, sendo, pois, *iaô* de Obá, orixá feminino ligada ao fogo, que é o ar em movimento, “a senhora da guerra; a amazona guerreira que vive no encontro de águas que não se misturam e produzem sons belicosos” (MARTINS, 2003, p.24).

De natureza compenetrada, a iabá de Obá recebe o título de *maiê*, cuja função, na hierarquia do candomblé, é seguir de perto e auxiliar no que possível, a ialorixá responsável pelo Axé. Por ser branca, rica e letrada, Sulamita, cujo *irocu* é *Obá Delé*, não é bem quista por todos os membros do *Ilê*, apesar de nutrir uma amizade muito forte com a neta biológica de Mãe Totonha, a veterinária Alzira, a ponto de ambas se revezarem nos cuidados com a saúde debilitada da sacerdotisa, fatalmente agravada pelo fato de que a filha mais velha da mãe de santo: Alice, conhecida como Licinha de Oxum, tenha renegado a herança religiosa e seja, agora, atuante fiel da Igreja Neopentecostal Fogo de Betânia.

É por conta das insatisfações geradas pela postura religiosa da primogênita que Mãe Totonha se vê mergulhada em desgosto e toma a infeliz atitude de expulsá-la de casa, ao mesmo tempo em que envia os “assentamentos” da iabá de Licinha, à Igreja Fogo de Betânia. A antiga *iaô*, indignada com as atitudes da mãe, declara “guerra santa” ao terreiro.

Todos esses episódios ocorrem durante a festa de Oxum e mãe Totonha passa então a merecer grandes cuidados, porque se mostra perturbada tanto pela ingratidão da primogênita como pelo desgosto em saber que Oiá, a divindade dona de sua cabeça, ficara insatisfeita pela retirada do “assentamento” da Oxum de Licinha do espaço sagrado do *Ilê*. Os cuidados com a sacerdotisa são revezados entre Alzira, a neta de sangue e irmã de santo, e Sulamita, o braço direito.

Numa dessas noites de vigília, Alzira se vê impedida de acompanhar a avó como sua sentinela e pede a Sulamita que repita os cuidados. Vencida pelo sono, a filha de Obá não vê a queda da mãe de santo e o incêndio que se forma ao seu redor, acidente que conduz Mãe Totonha à morte.

Sem o comando da sacerdotisa maior, o *Ilê Axé Saketê Avessan* fica a mercê da ganância e das intrigas da filha Licinha que, com um posicionamento intolerante, promete quebrar os assentamentos dos orixás, para naquele espaço construir um templo “verdadeiramente” cristão. A primogênita resolve atrapalhar os rituais fúnebres de matriz iorubá, o *ikú*, e comanda uma invasão ao cemitério, trajando preto, cor proibida nos ritos litúrgicos africanos referentes à saída do *ilê* e ao retorno ao *orum*. Desse modo, a maior parte do *axexê* de Mãe Totonha não é finalizada.

É ainda, nesse fatídico cortejo que Sulamita é acusada por Alzira de não ter cuidado decentemente de sua avó e de ser a causadora de sua morte. Com ego ferido pela incompreensão da amiga, agredida fisicamente por uma pedrada no rosto, a jovem *maiê* abandona o *Ilê Axé Saketê Avessan* e muda-se para São Paulo onde passa a viver em meio a amargura e ao ressentimento.

Todos esses fatos, surgidos na memória do monge quando vê o falcão peregrino, ocorrem no dia quatorze de outubro de mil novecentos e noventa e nove e, naquela mesma noite, na cidade de São Paulo, a aparente normalidade e monotonia na vida de Sulamita são quebradas pela ocorrência de um sonho revelador.

Esse sonho, narrado nas páginas iniciais do capítulo “A madonna de fogo”(ASO, p.13) religa a advogada ao seu antigo posto no *Ilê*, pois nele, visualiza a sua avó italiana: Elba Lúcia, Mãe Tototonha, a *ialorixá* do terreiro, ambas trajando branco e acompanhadas de uma moça negra com um grande espada na mão e uma coroa de vagalumes. A frase mais lembrada ao acordar é a que sai dos lábios da mãe de santo: “Obá Delé, minha filha, guerreiro não tem medo da luta” (ASO, p. 20).

Inquieta pelo contato onírico com as matriarcas queridas, Sulamita rememora os fatos marcantes de sua vida, a iniciação no terreiro, as experiências mítico-sacrais, tanto católicas quanto de matriz africana, os pontos de intercessão entre ambas, reconhecendo similaridades entre Oiá, Obá e Teresa d’Ávila, a santa católica.

Já no segundo capítulo: “O pássaro machucado” (ASO, p.17), o leitor é reconduzido ao mosteiro beneditino, local onde Irmão Anselmo recebe a visita de Alzira na manhã do dia quinze de outubro de noventa e nove. O motivo desse encontro é a tentativa desesperada da filha de Oiá em

finalizar o *axexê* de Mãe Totonha, atrapalhado pela presença dos fiéis evangélicos e das agressões verbais que ela mesma fizera a *maiê* Sulamita.

Incomodada pelo peso na consciência e ciente da injustiça cometida, Alzira recorre a Anselmo com a intenção de reaproximar-se de Sulamita e assim, concluir as cerimônias fúnebres que culminarão com um “arremate” e com a indicação de uma nova *ialorixá*, através da consulta ao *Ifá*, o oráculo iorubá.

Por haver transcorrido um ano desde a morte de Mãe Totonha, o terreiro se encontra sob a liderança da filha Augusta, mas só temporariamente, até que os próprios orixás indicassem a sucessão.

Nesse ponto, novas coincidências surgem na trama. A mãe de Sulamita, a ex-embaixatriz Victória Regina, também acorda da noite de quatorze de outubro conturbada por um sonho. Nele, a sua mãe, Elba Lúcia pede que ela oriente Sulamita contra o rancor e contra a mágoa. Victória, por sua vez, tenta entrar em contato com a filha e não consegue o que a leva a antecipar sua viagem ao Brasil.

Também embarcam para São Paulo, Alzira e Anselmo, na tentativa de convencer a filha de Obá a finalizar o *axexê* e ajudar o terreiro a combater as influências dos dissidentes pentecostais.

O reencontro entre Alzira, Sulamita e a mãe, vinda de Londres, marcam o início do desfecho. Sulamita agradece Alzira, mas decide perdoá-la.

Em retorno a Salvador, Obá Delé estabelece uma verdadeira luta para salvar o Ilê Axé Saketê Avessan e seus filhos da acusação de terem matado Licinha, a filha desertora, desaparecida desde a noite do dia quatorze.

Finalmente, a narrativa se volta para a continuidade das cerimônias do *axexê* de mãe Totonha que culminará na indicação de uma nova *ialorixá*.

O capítulo “Ao Sabor de Oiá é dedicado ao desenlace, ao momento em que os orixás respondem ao jogo dizendo que a casa ficará sob os cuidados de uma filha de Oxum, da *iaô* mais antiga e todos se surpreendem com a entrada de Licinha, a filha pródiga, retornando ao seu posto no Ilê, após ter vagado durante dias com a memória comprometida.

Ao final, as iabás: Alzira de Oiá, Sulamita de Obá e Licinha de Oxum dividem os cuidados do Ilê Axé Saketê Avessan, auxiliadas ainda pela chegada de Victória Regina, mãe biológica da advogada, filha de Euá, orixá dos sonhos, da vidência, da beleza e das artes.

2.4 Aspectos relevantes nesta análise

O princípio de interesse no enredo de Cléo Martins centra-se na aproximação que a autora desenvolve em se tratando da religião católica e a religiosidade de matriz africana. E aqui não se trata de um processo de aculturação (ORTIZ, 1999), mas sim da possibilidade de um adepto poder transitar e compreender, numa atitude avessa ao etnocentrismo, diversas formas de experimentar a sacralidade.

No esteio de Houtart (2003), entende-se que a vivência da identidade sagrado-religiosa na pós-modernidade compreende cinco atitudes específicas: a religião vista como fenômeno simbólico particular, religião como rejeição da tutela científica, religião como fenômeno da subjetividade, declínio das grandes instituições religiosas, graças ao apogeu da dimensão local, religião como escolha. Ou seja, o modo de viver o sagrado é alcançado de uma forma mais particular, isento de qualquer noção de hierarquia; o campo do sagrado explica-se por si só, não necessita do aval da ciência, em última instância, vista como um meta-relato; as escolhas locais, bem como a

valorização das práticas regionais sobrepõem-se ao que às grandes instituições religiosas determinam e, por fim, religião vista como produto a ser escolhido de acordo com o desejo individual.

Dentro desse novo quadro, as antigas concepções de pertencimento identitário-religioso são deveras abaladas cabendo ao crente ou expressar-se pela ótica do fechamento identitário, que se fundamenta no atavismo fundamentalista, ou abrir-se aos contatos e relações que o momento descortina.

E o que dizer da sacralidade oriunda da África ? Da religiosidade formulada na diáspora negra? Para Hall (2005, p.41), a apropriação dos códigos culturais advindos do continente africano está passível à “ deslealdade “ do tradutor e a forma como esse legado africano foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo, de certo modo, já os tornam visíveis e nascentes entre as fissuras de um discurso que almejou suprimi-lo. Logo, as sacralidades iorubás vão se inserir e se mesclarem às crenças religiosas de modo a deixarem de ser uma religiosidade só de negro e ganharem o status de religiosidade universal, bem nos moldes das ambivalências contemporâneas, pois, “ a África que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do painel colonial “ (Op.cit.,p. 40). Assim, **Ao Sabor de Oíá** desenvolve essa noção de errância, de co-participação e de reconversão entre campos religiosos próprios de situações diaspóricas.

Com Walter (2009, p. 34), entendemos a diáspora como um conceito que oferece uma crítica dos discursos de origens fixas, já que considera as diversas formas de mobilidade transnacionais. “Esta mobilidade entre lugares e culturas, escolhida ou imposta, está imbuída de ambiguidade e ambivalência epistêmica, no sentido de que a passagem entre a origem e a chegada parece, muitas vezes, não ter fim [...]” Ou seja, os contatos culturais, espontâneos ou impostos, desencadearão rotas imprevisíveis fato que desarticula a possibilidade de retorno genésico ao tempo em que agencia gnosés alternativas.

No que toca ao posicionamento da sacralidade iorubá e mesmo do posicionamento católico, o texto demonstra o caráter “cruzado” dos cultos metaforizados na estreita relação entre a mãe de santo, um monge beneditino e os membros do *Ilê*, conforme fica evidente no fragmento a seguir narrado como memórias do padre Anselmo:

Se Mãe Totonha visse tantos bocejos, mandaria bater-lhe umas folhas - para espantar a irradiação [...].

Cumprindo aconselhamentos da ialorixá, levava flores no dia do orucó de Sulamita – a cerimônia festiva na qual o neófito proclama publicamente o nome pelo qual será conhecido. Alzirina tomara o buquê de suas mãos.

_ Se as aiabás pegam você com estas flores, vai ter que pagar uma multa, Padre Anselmo. Você é de Ogum: Orixá Okurin,[...]. Só aiabá pode carregar um ramallete[...]. Só fora liberado ao prometer dar uma feijoada para as aiabás, no mês seguinte. Os demais filhos e filhas de orixás okunrin trariam a cerveja(AOS, p. 67-68).

O texto permite-nos compreender a postura participativa assumida pelo monge que, pela expressão contida na primeira parte do fragmento, mostra-se atento aos procedimentos litúrgicos utilizados pelo povo de santo, pois concorda que é um dos filhos de orixá *okunrin*, quando aceita organizar a feijoada estabelecida como multa. Já a ialorixá reconhece num homem branco e não iniciado a parentela de Ogum, denunciando assim, a ausência do fator clânico ou da ancestralidade como ponto de interconexão entre o homem e o seu orixá. Assim, a sacralidade de matriz africana é negociada, reforçada pela inserção constante de mitos reencenados. A trama passa a demonstrar o

quanto o terreiro serviu de confirmação, como uma espécie de “cordão umbilical” que conecta seus adeptos à cosmogonia africana, sem deixar de ser entrecruzado por novas influências, inerentes à diáspora. Por fim há uma ampliação da religiosidade de parentesco para um contexto universal.

Por esse prisma, a integração de Sulamita, de irmão Anselmo e da embaixatriz Vicky constituem-se num fortalecimento da religiosidade de matriz africana, graças à zona de contato em que se transformou o *Ilê*.

Em relação as iabás, ou aiabás, o texto é contundente no que tange a desnudar um trânsito propiciado pela condição diaspórica e do qual não conseguem escapar as cosmogonias em contato. Conforme Walter (2009, p.43),

Os que vivem na diáspora [...] compartilham uma dupla se não múltipla consciência e perspectiva, caracterizadas por um diálogo difícil entre vários costumes e maneiras de pensar e agir. Membros de uma diáspora habitam línguas, histórias e identidades que mudam constantemente. São tradutores culturais cujas passagens fronteiriças minam limites estáveis e fixos, que reescrevem o passado e as tradições num processo de reinscrição contínua [...].

Essa multiplicidade de perspectivas, esse caleidoscópio identitário fica evidente no enredo de Cléo Martins, principalmente pelo transitar e desenraizamento vividos tanto pelas iabás orixás, como pelas filhas de santo iabás.

No caso de Sulamita, o texto tece ligações com a mitologia cristã, recuperada pelo nome bíblico, atribuído a esposa dileta do Rei Salomão, ao mesmo tempo em que, enquanto noviça católica é admiradora de Teresa de Jesus, “a Teresona” e transita ainda pelo campo religioso iorubá, posto que realize cerimônias e rituais, além de reencenar os mitos de seu orixá de frente: Obá, apesar de ser branca, letrada e rica, características que não integravam, nos tempos primevos, os candomblés tradicionais. Enquanto freira católica é escolhida pelo orixá num local inusitado, a igreja, fato que descreve uma nova possibilidade de possessão, fora do ambiente sacro do terreiro:

“Mãe Totonha tão diferente no banco da igreja, fundindo-se com a solenidade... Anselmo doutorando apaixonado, sem medo dos poderosos.” Aquela festa fora o detonador de sua história. Em pleno *Magnificat* – o Cântico de Maria –, sentira tontura e um zumbido estridente. Sem conseguir controlar-se mais, rodopiara ao encontro da africana, com a mão direita apontando para o céu (ASO, p.21).

Há, portanto, uma quebra nos padrões tradicionais da sacralidade de matriz africana para o surgimento de outras formas de pertencimento e de posicionamento do próprio orixá que busca seus escolhidos nas mais variadas situações, como se um elo de ligação à origem estivesse fatalmente rompido conduzindo os orixás a viverem a dispersão porque encontram seus “adoxús” em Londres, no Paraná, em São Paulo e, na maioria das vezes, fora do tradicional espaço sacralizado.

Quanto à formação identitária de Sulamita, o texto desenvolve novas formas de “fraturar” os mitos iorubás, posto que comprove ser impossível permanecer ou fixar-se. Conforme se espera, a identidade do filho de santo iniciado no candomblé deve estar pré-determinada ao estereótipo do antepassado dono de sua cabeça, além de vivenciar experiências e conflitos que são a reencenação das agruras e aventuras experimentadas pela divindade a quem está ligada.

Por ser filha de Obá, Sulamita detém algumas características que a condicionam aos mitos de tal

divindade, muito embora já seja descrita com certas singularidades que a distanciam de um paradigma tradicional.

Para Martins (2002) Obá é um orixá do rio Níger, terceira mulher de Xangô. É temida, energética, considerada mais forte que muitos orixás masculinos. Feminina, é a guerreira que, às vezes, é citada como caçadora. As pessoas consagradas a essa divindade são lutadoras, bravas, um tanto agressivas, o que as levam a serem pouco compreendidas. Frequentemente experimentam experiências infelizes e amargas. São ciumentas e muito zelosas com tudo que lhe pertencem, mas de grande valor. Tendem a alcançar seus ideais. Dedicadas e muitas vezes ingênuas, principalmente em relação ao amor e as amizades.

Logo, de acordo com os mitos e estereótipos da divindade guerreira, podemos apontar no comportamento de Sulamita a luta e a agressividade, pontuadas pela dedicação e pelas decepções que sofreu ao longo da trama. Contudo, o que a faz escapar da reprodução tradicional-arquetípica é a aproximação com a cosmologia católica, a perfeição na face, sublinhada pela expressão “orelhas perfeitas” que contrariam, ou mesmo insinuam uma descontinuidade ao legado mítico do orixá que, segundo Elbein (1999), influenciada por Oxum, decepou a própria orelha para preparar um ensopado com intuito de agradar Xangô.

O texto de Cléo Martins levanta importantes questões sobre os fluxos e sobre as rotas desenvolvidas tanto pelas iabás divindades quanto pelas iabás adoxús. Assim, parece sinalizar para a desconstrução do atavismo cultural em prol de uma atitude rizomática em que os agentes culturais estabelecem trajetórias incertas, imprevisíveis, ao sabor do vento, ao sabor de Oiá...

Referências Bibliográficas:

- MARTINS, Cléo. **Ao Sabor de Oiá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- _____. **O Sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BHABHA, Homi. K. **O local da cultura**. [Trad.]. Miriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BÍBLIA** : Bíblia das pastorais. São Paulo: Paulus, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. **Economia das trocas simbólicas**. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. [Trad.] Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. [Trad.]. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CONSORTE, Josideth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. In: BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos. (orgs.). Faces da tradição afro-brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 71-93..
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é filosofia**. [Trad.]. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Munõz. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.
- _____. **Tratado de história das religiões**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- _____. **Imagens e símbolos:** ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GLISSANT, Édouard. **Introducción a uma poética de lo diverso.** Barcelona: Ediciones del bronze, 2002.
- _____. **O mesmo e o diverso.** [Trad.] Normélia Parise. In: Le discours antillais. Paris: Seuills, 1981, p.190-201.
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** [Trad.] Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** [Trad.]. Tomás Tadeu da Silva e Guacira Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HOUTART, François. **Mercado e religião.** [Trad.]. Claudia Berliner e Renata Cordeiro. São Paulo: Cortez, 2003.
- 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.
- MARTINS, Cléo. **Euá:** senhora das possibilidades. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- _____. **Obá:** a amazônia belicosa. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais, projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. [Trad.]. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MOURA, Carlos Eugênio de. (org.). **Candomblé:** tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano dal tabaco y el azúcar.** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- PESSOA DE CASTRO, Yeda. **Falares africanos na Bahia:** um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras:** sincretismo, branqueamento, africanização. In: BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos. (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira.** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 93-113
- _____. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Herdeiras do Axé.** In: **Deuses africanos no Brasil.** São Paulo: Hucitec, 1997.
- PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império:** relatos de viagem e transculturação. [Trad.]. Jézio Hernani Bonfim. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- SILVA, Tomás Tadeu. (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000a.
- WALTER, Roland. **Afro-América:** diálogos literários na diáspora negra das américas. Recife: Bagaço, 2009.
- WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença:** uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- YOUNG, Robert J. C. **Desejo Colonial:** hibridismo em teoria, cultura e raça. [Trad.]. Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.