

Ancestralidade em Pastores da Noite de Jorge Amado

Ancestrality in Pastores da Noite by Jorge Amado

Poliana Bernabe Leonardeli*
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Espírito Santo, Brasil

Fransueciny Pereira Fleischmann**
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Espírito Santo, Brasil

Jurema José de Oliveira***
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Espírito Santo, Brasil

Resumo: A proposta do artigo é abordar em *Pastores da Noite* (1964) de Jorge Amado a presença da ancestralidade como recurso que movimenta o enredo, tanto no que se refere à linguagem como a outros elementos subjacentes da narrativa. A produção de Jorge Amado no geral é explorada pela crítica a partir de fundamentos eurocêntricos, tais apostas de estudo, todavia, incorreram em inúmeros erros de pesquisa ao longo das últimas décadas, os quais acabaram por posicionar indevidamente a literatura amadiana nos espaços acadêmicos. Nesta análise a pretensão é lançar outros olhares teóricos à obra do autor, relacionando-a aos fundamentos da filosofia africana de raízes ancestrais. As principais referências bibliográficas que embasam a proposta deste trabalho são Amadou Hampatê Bâ (2021), Fábio Leite (2008), Eduardo Oliveira (2017) e Jurema José Oliveira (2018)

Palavras-chave: Jorge Amado. Ancestralidade. Pastores da noite

Abstract: The purpose of the article is to address Jorge Amado's *Pastores da Noite* (1964) more closely the presence of ancestry as a resource that moves the plot, both in terms of language and other underlying elements of the narrative. Jorge Amado's production in general is explored by critics based on Eurocentric foundations. Such study bets have incurred innumerable research errors over the past decades, which ended up improperly placing Amadian literature in academic spaces. In this analysis, the intention is to cast other theoretical perspectives on the author's work, focusing on its relationship with African ancestral roots. The main bibliographic references that support the proposed analysis of this work are Amadou Hampatê Bâ (2021), Fábio Leite (2008), Eduardo Oliveira (2017) e Jurema José Oliveira (2018)

Keywords: Jorge Amado. Ancestrality. Night Shepherds.

* Doutoranda em Letras (UFES), Mestra em Letras (UFES). Professora titular da Faculdade Municipal de Linhares. E-mail: pleonardeli@gmail.com.

** Mestranda em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Graduada em Letras Português/Português pelo Instituto Federal do Espírito Santo (IFES) e especialista em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira. E-mail: franfleischmann02@gmail.com.

*** Doutorado em Letras pela Universidade Federal Fluminense-Uff (2005). Professora da Universidade Federal do Espírito Santo-UFES.

INTRODUÇÃO

Pastores da Noite (AMADO, 2009 [1964]) abriga inúmeros traços de disputas políticas do período em que foi publicado no Brasil. É possível perceber nos conflitos em torno das personagens que os tempos eram sombrios e que, às vésperas do golpe militar, jugos reacionários se levantavam ainda mais fortes contra o povo pobre, negro e sua religiosidade. Sem adentrar diretamente nessas disputas, Amado não se esquivou de retratar no livro as contradições da sociedade brasileira daquela época, que hoje ainda persistem. Apesar dos conflitos subjacentes, a força que movimenta a obra é a ancestral, de onde brotam as práticas libertadoras herdadas da cultura africana, tão presentes no contexto de escrita de Jorge Amado, e que apontam para um futuro de esperança, apesar dos tempos obscuros.

Mesmo nomeando-se ateu e comunista, Jorge Amado possuía vínculo profundo com o candomblé, frequentando terreiros desde seus 14 anos. Ao longo da vida recebeu alguns títulos dos próprios orixás, como o de Ogã e o de Obá¹, por ser considerado protetor das expressões religiosas de matriz africana. Nos candomblés, o autor buscou também inspiração para a obra. O povo dos terreiros é contador de histórias, as quais são transmitidas de geração em geração por meio da oralidade e formam encadeamentos contínuos com discursos milenares. Amado bebe dessas fontes e pode ser intitulado intérprete e arauto dessas vozes.

Aos que não compreendem a ambivalência religiosa do autor, ele mesmo afirma que sua experiência com o candomblé não se trata “de crer ou de não crer e, sim, de ser ou de não ser. Essas coisas eu as trago dentro de mim, são minhas de direito e de algumas eu sei mesmo antes de tê-las visto, eu as trago dentro de mim (PÓVOAS, 2011, p. 112). Desse modo, torna-se impreciso analisar a obra de Amado desconsiderando essa relação.

Apontado o forte vínculo do autor com os simbolismos e práticas do candomblé, pretende-se explorar a partir desse pressuposto como essa influência atravessou a tessitura da narrativa de Amado, insuflando-lhe força. Desse modo, a expectativa em torno desta pesquisa é apontar novas possibilidades interpretativas para o texto amadiano, a fim de que se possa reposicioná-lo academicamente, uma vez que a visão eurocêntrica acerca de sua produção acabou por gerar equívocos em torno de sua literatura, que em nada contribuíram para os estudos sobre as narrativas desse autor. Adota-se como referência teórica para este estudo, sobretudo, os trabalhos de Amadou Hampatê Bâ (2021), Fábio Leite (2008), Eduardo Oliveira (2017) e Jurema José Oliveira (2018).

PASTORES DA NOITE E A FORÇA DA ANCESTRALIDADE

O romance *Os Pastores da Noite* é dividido em três narrativas autônomas, todavia algumas personagens repetem-se ao longo de toda a obra. Mas, apesar de cada narrativa

¹ Os postos de ogã e obá são uma escolha do orixá. Cabe ao ogã o papel de padrinho e protetor do terreiro, enquanto o obá é um ministro. Exige-se identidade para exercê-lo, sabedoria e conhecimento.

ser escrita e entendida de forma individualizada, elas têm algo em comum: a presença dos orixás, que perpassam pela trajetória e regem a vida dos indivíduos. A grandeza do livro reside justamente na construção que Jorge Amado criou em torno da comunhão e orientações que cada orixá oferece às pessoas daquela comunidade e os aspectos da tradição que se relacionam a esse contexto.

Jurema de Oliveira, quando escreve “O compadre de Ogun em Os pastores da noite” (2018) evidencia que:

Na primeira parte, o narrador nos apresenta seus principais personagens e suas histórias vinculadas às casas de candomblé, à igreja católica, ao jogo, à malandragem, às casas de mulheres ‘damas’, e à cultura dos cultos afro-brasileiros que norteia a vida das pessoas dos pastores da noite. Na segunda parte, o leitor é apresentado a um batismo cujo padrinho é Ogun e, na parte final da obra, os parceiros são “Os amigos do povo”, movidos pela força de Ogun, senhor da guerra. (OLIVEIRA, 2018, p. 69)

De acordo com a citação, fica evidente que todo o enredo é movido pelos antepassados. As histórias, os acontecimentos, as decisões, tudo é conduzido pela ancestralidade daquele povo e daquela comunidade, de maneira geral. São para as casas de candomblé que as personagens se dirigem quando precisam de conselhos, são aos orixás que clamam por socorro e por alento e é em coletividade que discutem o futuro das pessoas inseridas naquele espaço físico.

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé (OLIVEIRA, 2017, p. 3 - 4)

Nessa abordagem inicial acerca da ancestralidade a partir da visão de Eduardo Oliveira (2017), evidencia-se a importância do tema para a coletividade e o modo como a filosofia subjacente dessa expressão de religiosidade é crucial para as comunidades que se organizam em torno de sua demanda, e essa força intrínseca pairará sobre todos os acontecimentos em torno dos pastores.

Já na primeira parte do livro, que é subjetiva, de teor poético e polissêmica, é perceptível a energia ancestral. O narrador conduz liricamente o leitor aos recônditos das noites de Salvador, onde entre becos e ladeiras, súplicas e choros, festas e terreiros é possível sentir a presença de forças espirituais que acompanham as personagens em seu destino.

Varávamos os distantes caminhos, os mais estreitos e tentadores, chegávamos às fronteiras da resistência do homem, ao fundo de seu segredo, iluminando-o com as trevas da noite, enxergávamos seu chão e suas raízes... lá íamos nós pelas sete portas da cidade, com nossas chaves pessoais intransferíveis, e lhe dávamos de comer e de beber, sangue derramado e estuante vida” (AMADO, 2009, p. 11-12)

No trecho, a referência a “fronteiras da resistência” alude aos limites entre o espiritual e o material, que por meio de rituais, descritos em detalhes na obra, são transgredidos a fim de que os sujeitos enxergassem “seus chãos e suas raízes”, ou seja, seu elo com os antepassados. Ainda no trecho, a referência ao número 7 (sete), associado ao Orixá Ogum, cuja presença é bem marcada em todo o enredo, sendo a entidade do candomblé mais citada do livro. O orixá da guerra é a força ancestral que movimenta a trama: “Ogum que tendo água em casa, lava-se com sangue” (VERGER, 1997, p. 12).

Os pastores da noite também são 7 (sete), Martim, Curió, Cravo na Lapela, Nego Massu, Ipsilóne, Pé de Vento, Jesuíno Galo Doido: marginais, filhos da noite, inimigos da polícia, avessos às demandas do capitalismo, dividem as dores e a fé nos orixás. Alguns deles são citados em obras anteriores de Amado, como em *A morte e a morte de Quincas Berro D'água* (1959). Nesse livro continuam a caminhada de desafios, apoio mútuo e resiliência.

As narrativas acerca do cotidiano dos pastores são bastante detalhistas e os ocorridos, narrados de modo que o leitor é conduzido ao centro das ações. Essas escolhas não foram aleatórias e isso é explicitado no seguinte trecho: “Uma história, para ser bem entendida, deve pontualizar com clareza os seus começos, raízes de onde ela nasce, cresce e se estende, frondosa de sombra e frutos, de ensinamentos”. (AMADO, 2009, p. 45). Optar por essa estratégia narrativa é trazer a ancestralidade para o centro da linguagem aproximando a literatura do modo como são registradas a memória nas narrativas orais africanas. Segundo Leite (2008):

Uma das peculiaridades da memória africana é reconstituir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência. Aí reside toda a arte do contador de histórias. Ninguém é contador de histórias a menos que possa relatar um fato tal como aconteceu realmente, de modo que seus ouvintes, assim como ele próprio, tornem -se testemunhas vivas e ativas desse fato. (LEITE, 2008, p. 23)

Essa característica de narrar de Jorge Amado, presente em boa parte de sua obra e tão atacada por parte da crítica, reside no fato de que sua escrita se vincula ao modo de rememorar a própria existência dos povos de cultura africana. Como o autor mesmo afirmou, sua escrita não se condiciona à estética clássica dos textos academicamente aplaudidos, mas se vincula às histórias do povo, as quais ganham continuidade e eco na produção amadiana (PÓVOAS, 2011). Então, mais do que um escritor, ele pode ser caracterizado como um contador de histórias, cuja estética está mais afeita à oralidade e aos conhecimentos ancestrais, do que à escrita propriamente.

A primeira das três narrativas conta a história do casamento do cabo Martim. O mais feroso dos pastores, filho de Oxalá, conhecido pela inconstância no amor, acaba por se casar com Marialva e surpreender a todos que conheciam sua natureza. Após algumas investidas da esposa em Curió, irmão de santo de Martim, a história parece caminhar para um triângulo amoroso tão ao gosto da literatura eurocêntrica. Mas questões espirituais, as quais ultrapassavam demandas materialistas, impedem a efetivação da traição:

Depois, rapazolas, quando iniciavam-se na vida e no candomblé descobriram serem ambos de Oxalá, Martim de Oxalufã, Oxalá velho, Curió, de Oxaguã, Oxalá moço. Juntos fizeram bori mais de uma vez, a mãe de santo derramando o sangue dos animais sacrificados sobre suas cabeças, o mesmo sangue a limpar um e outro. Juntos, certa feita ofereceram um bode ao orixá, dividindo as despesas. Como então podia deitar com a mulher de Martim, mesmo sofrendo por ela paixão alucinada? não, Martim para ele era sagrado, preferia matar-se e matar Marialva.” (AMADO, 2009, p. 109).

O sangue simboliza aqui a força vital interior, cuja harmonia é perturbada pela mentira. “Aquele que corrompe sua palavra, corrompe a si próprio”, diz o adágio. Quando “alguém pensa uma coisa e diz outra, separa-se de si mesmo. Rompe a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando desarmonia dentro e ao redor de si”. (BÂ, 2021, p. 174), desse modo, enganar Martim com Marialva cedendo aos anseios da carne desestabilizaria o *ori* (consciência) de Curió, decorre disso a não efetivação da traição.

A segunda narrativa *O Compadre de Ogum* apresenta um conflito em torno do batizado do menino Felício, filho de Nego Massu. Branco e de olhos azuis, a criança é entregue por Benedita, a mãe, que estava adoentada, ao pretense pai a fim de que este cuidasse do menino. Apesar dos comentários acerca da paternidade biológica tudo se resolve com muita naturalidade. Além do vínculo espiritual entre pai e filho, a quase centenária avó de Massu, Veveva, define assim a situação “Olhos azulados qualquer menino pode ter, mesmo sendo o pai negro, pois é impossível separar e catalogar todos os sangues de uma criança nascida na Bahia. De repente, surge um loiro entre mulatos ou um negrinho entre brancos. Assim somos nós, Deus seja louvado!” (AMADO, 2009, p. 137).

Amado defende a miscigenação como caminho de resolução das contradições nacionais mais profundas. A aceitação automática de Felício, independente da cor de seus olhos, vai ao encontro do anseio pela construção comunitária como resolução de conflitos. A questão biológica em torno da criança é irrelevante, o que incomoda é o fato de que o menino ainda não havia sido batizado e estava quase a completar seu primeiro aniversário.

A verdadeira inclusão da criança na comunidade não passava pela relação biológica, mas sim pela inserção nos ritos religiosos. A partir de tal situação, surge um conflito, a escolha do padrinho: “Difícil mesmo era escolher o padrinho, convencera-se Massu, quando, três dias após a noite das primeiras e felizes conversações, a situação não se modificara, o menino continuava sem padrinho” (AMADO, 2009, p. 144). A afinidade de Massu a seus amigos causava o impedimento da escolha. A fim de solucionar tal problema, haja vista o desequilíbrio de Massu na situação, ele recorre ao terreiro para ouvir seu Orixá, Ogum. Inclusive ele tinha algo em comum com essa entidade “Ogum, é valente guerreiro, o homem louco dos músculos de aço” (VERGER, 1997, p. 12) de quem Massu herdara a força física e a disposição para o conflito.

Ogum é o orixá que permeia a história, dando movimento e dinamismo a todo o enredo. Ele é visto na casa de Candomblé, nas ruas, nos matos. Em várias partes do livro é perceptível que sob sua influência ou possessão os fatos acontecem e são resolvidos. Na passagem abaixo, ele aparece a Massu em um terreiro, após um ritual tradicional do candomblé e se oferece para apadrinhar Felício.

Escutou-se então na camarinha o tilintar dos ferros, o som do aço contra o aço, o ruído de espadas uma contra a outra, pois Ogum é o senhor da guerra. Ouviu-se um riso alegre e divertido, e era Ogum, cansado do lento diálogo através do jogo das contas, querendo mais diretamente estar com eles, era Ogum cavalgando uma das feitas, sua filha. Ela rompeu pela porta, saudou Doninha, postou-se no peji, ele- vou a voz: Decidir já decidi. ninguém vai ser o padrinho do menino. O padrinho vou ser eu, Ogum. — E riu. no silêncio de espanto, Doninha quis uma confirmação: Vosmicê, meu Pai? O padrinho? Eu mesmo e mais ninguém. Massu de agora em diante é meu compadre. Adeus pra todos, eu vou embora, preparem a festa, eu só vou voltar para o batizado (AMADO, 2009, p. 154)

De acordo com Fábio Leite (2008, p. 136) “Ogum é sobretudo a divindade do ferro, em estado bruto ou trabalhado. Nesse sentido, é chamado ferreiro do Orun, o mestre do ferro, faz suas saudações batendo ferro na forja, na qual verte também o ouro, sendo considerado o pai da enxada, do machado e da bigorna.” Isso explica quando, na citação de Amado, diz-se que escutou o som do aço contra o aço. Trata-se de uma maneira de representar a chegada de Ogum ao terreiro para conversar com a mãe de santo Doninha, por meio da possessão ou incorporação o orixá consegue manter esse contato com o ser humano, e com ele carrega com ele suas características e personalidade.

Trazem então à tona suas qualidades e seus defeitos, seu caráter, seus gostos, sentindo-se inteiramente à vontade nessa relação com os homens. Também se utilizam dos movimentos para relembrar e contar histórias, mostrar o seu prazer pela dança. Trazem seu instinto guerreiro ou sua graciosidade, sua serenidade ou sua vivacidade, retornando, desse modo, aos seus tempos imemoriais (BARROS, 2009, p. 59)

O livro mostra ainda a importância do uso das ervas e plantas para a manutenção da saúde e equilíbrio daquele ambiente. Várias são as passagens que evidenciam que a comunidade utilizava as ervas, os chás e as rezas para curar doenças e restabelecer a saúde de um dos seus. Ainda na passagem do batizado, às vésperas do ocorrido, Tibéria, a madrinha, negro Massu e Arthur da Guima, o cavalo de Ogum, passam por um *bori* (ritual de purificação), a fim de se preparar para receber o orixá. Como o batizado é cristão, na Igreja dos Negros, a situação inédita atrai muitos curiosos e desde a véspera toda a cidade se movimentava em função desse evento:

Na véspera do batizado, Tibéria, Massu e Artur da Guima dormiram no axé. Mãe Doninha avisara, com antecedência, da necessidade dos três — a madrinha, o pai e o cavalo de Ogum fazerem bori, limpando o corpo e dando de comer à cabeça, ao santo [...] Mãe Doninha convidara algumas feitas da casa, escolhidas a dedo, para ajudarem, e elas distribuíam-se pela roça, preparavam os banhos de folha, acendiam o grande fogão a lenha, amolavam as facas, espalhavam folhas de pitangueira nos pisos dos quartos e salas recém-varridos. Dispunham tudo para a solene obrigação, o bori. [...] Pouco depois das sete horas da noite mãe Doninha, arrenegando sobre a necessidade de madrugar no dia seguinte, fez soar o adjá, reuniram-se todos em casa de Ogum. Alguns sobraram, ficaram do lado de fora, era gente demais.[...] (AMADO, 2009, p. 170-171)

O *bori* busca equilibrar espiritualmente madrinha, pai e cavalo de Ogum e é antecedido pela preparação do terreiro de mãe Doninha com ervas e objetos. O som do

adjá² dá início à purificação. Todos esses movimentos são atividades ancestrais que vinculam os indivíduos a seus antepassados com quem comungam similitudes e em quem buscam amparo e estabilidade. A magia dos mestres do conhecimento visa purificar os homens, os animais e os objetos a fim de repor as forças em ordem. E aqui é decisiva a força da fala. Em rituais de candomblé a fala não se restringe à palavra, ela se materializa na cadência:

E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação. Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca. (BÂ, 2017, p. 173)

Em um dos rituais narrados na obra, é descrito ainda uma prática de oferenda de alimento aos orixás:

Doninha levantou, tomou do adjá, com ele comandou a música. Pronunciou as palavras de oferenda, entregando os animais mortos a Ogum. Massu estava dobrado sobre a terra, Jesuíno também. Com os dedos molhados de sangue, Doninha tocou na testa de cada um. Dos que estavam dentro da camarinha e dos outros. Qualquer um podia ser o escolhido. As filhas de santo levaram os animais mortos para preparar as comidas dos santos.” (AMADO, 2009, p.153)

Para Barros alimentar orixás é um momento que produz harmonia e comunhão e que provoca um elo de ligação entre homens e entidades. “O dinamismo e a força do candomblé estão em torno das oferendas e dos alimentos. Este momento é uma forma de restituir às divindades e à terra uma parte do que elas nos fornecem.” (BARROS, 2009, p. 197).

Finalizados os rituais do candomblé, os envolvidos no evento: Tibéria e as prostitutas de sua casa, os amigos de Massu, Veveva e seu neto Massu, Felício e o Orixá, agora incorporado, saem em caminhada para a igreja católica onde ocorreria o batizado. A energia que a entidade emana envolve a cidade, levando todos a abandonarem suas atividades rotineiras e seguirem a força ancestral incorporada na figura de Arthur da Guima:

O bonde ficou vazio, largado nos trilhos, pois também o condutor e o motorista, num mesmo impulso, abandonaram o veículo e aderiram ao cortejo. Com isso iniciou-se o congestionamento de trânsito a criar tanta confusão na cidade, perturbando o comércio e a indústria. Alguns choferes de caminhão largaram, na mesma hora e sem combinação prévia, seus pesados veículos nas Sete Portas, em frente ao Elevador Lacerda, nas Docas, na estação da Calçada, no ponto de bonde de Amaralina, nas Pitangueiras e em Brotas, e dirigiram-se todos para a igreja do rosário dos negros. Três marinetes cheias de operários decidiram pelo feriado, em rápida assembleia, e vieram para a festa” (AMADO, 2009, p. 178).

² Adjá, Adjarin, Ajá, Àjà do, é uma sineta de metal, utilizada pelos sacerdotes do candomblé durante as festas públicas acompanhando o toque e nas oferendas, com a finalidade de chamar os Orixás, ou provocar o transe.

A energia gerada pela presença de orixás no batizado gera “um movimento nunca visto em torno dos candomblés e da Igreja do Rosário dos Negros, no Pelourinho.” (OLIVEIRA, 2018, p. 72), que excede o espaço meramente material da obra, adentrando os recônditos do leitor, que no êxtase da recepção literária não consegue abandonar a narrativa, sentindo-se também envolto pelo vigor daquela coletividade, unida em torno daqueles deuses.

A terceira parte da obra trata da invasão do Morro do Mata Gato. Pertencente a um latifundiário, mas aparentemente abandonado, aquele pedaço de terra começa a ser loteado por cidadãos sem eira nem beira e que viviam de biscates, dentre eles, alguns dos pastores e seus conhecidos. Os moradores “subiam as paredes das casas de sopapo, das de palha, de tábuas, de pedaços de lata, minúsculos casebres, ínfimas choupanas”. (AMADO, 2009, p. 212). Esse movimento para fora dos becos gera uma série de enfrentamentos com os cidadãos favorecidos da época que evidenciam as cicatrizes de nossa formação, pois para a sociedade aquelas pessoas “tratavam-se de criminosos, invasores da propriedade alheia, e quase todos eles eram velhos cadastrados na polícia, elementos perigosos. Metê-los na cadeia era um benefício à coletividade, arrancá-los do Mata Gato uma obrigação de quem ocupava a chefia de polícia”. (AMADO, 2009, p. 229).

Aqui são apresentados dois olhares acerca do mesmo tema, a questão da terra. Se para o latifundiário, ela era capital e de tal modo poderia ser precificada, em sociedade de contextualização ancestral a terra:

[...] é considerada ela mesma como uma divindade e sua fertilidade é tomada como doação preexistente. Dotada dessa energia vital que a sacraliza, a terra não pode ser apropriada pelo homem, que, entretanto, está potencialmente habilitado a ocupá-la segundo as normas ancestrais (LEITE, 2008, p. 103)

Após inúmeras disputas por aquele pedaço de chão que envolvem toda a sociedade e poderes entorno, com a decorrente violência policial, linguagem apelativa dos meios de comunicação e aproveitamento político dos episódios, o povo ainda aparenta alegria e resiliência para a luta, uma vez que amparados pela religiosidade, principalmente Ogum e sua resiliência. Ao passo que a elite da época, entregue a seu individualismo, sem memórias e raízes, encontra-se desequilibrada e recorrendo a remédios “Os de cima é que são uns molengas, chegados à farmácia e aos barbitúricos, roídos de angústias e de psicanálise, circundados de complexos, querendo dormir com a mãe e outras calhordagens semelhantes” (AMADO, 2009, p. 261).

A faculdade de resistir aos desafios da marginalidade reside nos vínculos ancestrais, que unia aquelas pessoas a raízes milenares, cuja influência age sobre os sujeitos a fim de que estes comunguem de uma mesma prática filosófica, de sentido coletivista, deste modo, eles se apoiavam e não desistem:

Agente do morro, porém, toda aquela barulheira não lhe tirava o sono, não aimpedia de viver. Quando a polícia apareceu pela primeira vez e queimou os barracos já construídos, alguns tinham pensado em ir embora, buscar outro lugar onde morar. Mas Jesuíno Galo Doido, homem respeitado pelo saber e pelos cabelos grisalhos, um obá, dissera: “A gente levanta os barracos outra vez”, e eles assim o fizeram (AMADO, 2009, p. 262)

O episódio em questão ainda trata de tema caro à ancestralidade, a passagem do material ao espiritual e os rituais entorno do processo. Em meio à luta pela terra morre a pura Otália. Além do lirismo que subjaz o ocorrido, observa-se a união de todos da comunidade a fim de que a moribunda tenha seus últimos pedidos atendidos, o casamento com Martim e o enterro vestida de noiva. A coletividade movimenta o episódio de modo que aquele último momento seja pleno para a moça. Não há um temor, mas sim naturalidade acerca desse desprendimento, depois de velada em ritual fúnebre específico, o enterro “deslocava-se um tanto apressado. O crepúsculo caía sobre o mar, Otália fazia seu derradeiro passeio, vestida de véu e grinalda, toda de branco em seu caixão de defunto” (AMADO, 2009, p. 272).

Como em sociedades regidas pela filosofia ancestral, a morte não é o fim, já que é sucedida pelo retorno desse espírito à materialidade em um movimento de superação de experiências anteriores. Não havia propriamente desespero com a passagem de um ente querido, uma vez que o corpo de Otália “era o primeiro enterro a sair da invasão do Mato Gato mas já quatro crianças tinham ali nascido, três meninas e um menino” (AMADO, 2009, p. 273). Desse modo, terminada a despedida do ente da comunidade:

A sociedade reorganiza-se rapidamente a fim de promover a superação da morte e restabelecer o equilíbrio, o que é conseguido através das cerimônias funerárias. Outra dimensão fundamental das cerimônias funerárias é a da participação efetiva da sociedade nos processos de separação dos elementos vitais que constituem o homem, desagregados pela ação da morte, fazendo-os inserir-se em instâncias precisas da natureza, como a terra que recebe o corpo. Já o princípio vital de imortalidade é encaminhado ao mundo privativo dos ancestrais, no qual passa a manifestar-se, em outras condições existenciais e desde que não venha a fazer parte de um novo membro da comunidade. Esses fatores explicam a notável importância conferida às cerimônias funerárias que, se em parte podem ser consideradas como ritos de passagem, de outro se constituem em ritos de permanência, pois delas nascem os ancestrais. (LEITE, 2008, p. 18 -19).

Outra passagem que ocorre no Mata Gato é a de Jesuíno Galo doido, cuja sabedoria, reconhecida pelos seus, leva-o a guiar as pessoas da comunidade em defesa da moradia na batalha em torno da terra. Alvejado em embate, seu corpo não é encontrado, mas tempos depois seu espírito ascende à posição de entidade do candomblé e retorna para Salvador incorporando-se nos terreiros:

Pela primeira vez descia num terreiro e declarou chamar-se Caboclo Galo Doido. Sua dança era espetacular, criava passos novos, não se cansava, podia atravessar a noite sem descansar, exigindo cantigas. Curava doenças, todas as doenças; resolvia problemas, todos os problemas, e era absoluto em coisas de amor. Gostava de um trago e falava bonito. Jesuíno Galo Doido, agora encantado, orixá de candomblé de caboclo, pequeno deus do povo da Bahia. (AMADO, 2009, p. 292)

Segundo Leite (2008, p. 14), nessa complexa proposição da existência, que coloca “a morte dentro da vida, os ancestrais negro-africanos constituem, juntamente com a sociedade e sem dela separar-se, um princípio histórico material e concreto capaz de contribuir para a objetivação da identidade profunda de um dado complexo étnico e das

suas formas de ações sociais”. Por isso, é possível concordar com Oliveira quando este afirma que na atualidade:

A ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. (OLIVEIRA, 2017, p. 3-4)

Eduardo Oliveira (2017) consegue conceituar inicialmente o que seria a ancestralidade e ao mesmo tempo, aponta um crescimento de seu significado, como agora aludido neste trabalho. A ancestralidade perpassa os laços sanguíneos e se coloca como norteadora de vários grupos e nações. No Brasil, é com a força dos ancestrais que o povo africano resistiu a tantas violações e violências, desde que foram trazidos escravos e viveram todos os tipos de barbáries por mais de 400 anos através do colonizador europeu.

Sem essa mão forte, os colonizadores nada teriam construído. Em troca, os negros foram afastados de seus familiares, vendidos como animais, submetidos à tortura, proibidos de falar suas línguas locais e acima de tudo, proibidos de professar sua fé. Mas foi pela ancestralidade, que está acima do Ocidente e do colonizador europeu, que os costumes, suas religiões, suas práticas de vivência e toda sabedoria daquele povo resistiu e se manteve como o elo que uniu um povo, como vimos no livro *Os pastores da Noite*.

Assim, é pelo batuque, pelas cantigas, pelos rituais, pelo respeito à Mãe Terra, pela força da palavra e pelo contato com os orixás que a ancestralidade se externa, sobretudo aos povos-de-santo, mas sem deixar de apresentar a todos que não comungam de suas raízes soluções para os problemas sociais mais urgentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jorge Amado escreve *Os pastores da noite* publicado em 1964. O teor literário da obra converge para a retratação do povo baiano a partir da realidade vivida pelas comunidades especificamente ao entorno do Pelourinho. O autor consegue com(,) essa obra, abordar temas que são de extrema relevância para o conhecimento e reconhecimento das vivências de um povo que representa grande parte dos brasileiros.

Analisou-se, em primeiro momento, a influência da ancestralidade, representada por Ogum, o senhor das guerras, que permeou todo o enredo da obra amadiana. Prosseguiu-se evidenciando como o autor retrata a filosofia africana preservada por meio da ancestralidade negra, sobretudo pela tradição oral, rituais, uso das ervas, o respeito aos orixás e as casas de candomblé e a força vital que rege os destinos daquele povo.

Com base em teóricos que se distanciam do sistema eurocêntrico para construção de conhecimento científico, mas que ao contrário disso, retratam o conhecimento a partir da filosofia e cultura africanas, podemos concluir que este artigo alcançou a proposta de analisar *Os pastores da Noite* sob uma perspectiva pan-africanista, isto é, que busca, através

do processo de conscientização e libertação da mente alcançar a centralização do pensamento onde a (o) africana (o) atua como protagonista (NASCIMENTO, 2002). Assim, tendo como foco central as passagens literárias em que o autor retrata o respeito e a importância da filosofia de vida a partir da ancestralidade, alcançaram-se novas possibilidades interpretativas para o texto, corroborando sua relevância acadêmica para a Literatura Brasileira a partir de uma visão anti-eurocêntrica.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. *Os pastores da Noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AMADO, Jorge. *Navegações de Cabotagem*: anotações para um livro de memória que jamais escreverei. Rio de Janeiro: Record, 1992
- BÂ, Amadou Hampatê. “Tradição viva”. In: <https://filosofiaafricana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em 15 março de 2021.
- BARROS, Marcelo (org.). *O candomblé bem explicado*: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- DUARTE, E. *Classe, gênero, etnia*: povo e público na ficção de Jorge Amado. In: Cadernos de Literatura Brasileira. São Paulo, Instituto Moreira Salles, v. 13, n. 51, p. 1-25, 1997.
- LEITE, Fábio. *A questão ancestral*: África Negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do povo brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- OLIVEIRA, Eduardo de. *Epistemologia da ancestralidade*. Documentos, 2017. Disponível em: <https://docgo.org/eduardo-oliveira-epistemologia-da-ancestralidade>. Acesso em 15 março de 2021.
- OLIVEIRA, Jurema J. de. *Gêneros literários e tradição oral nas literaturas africanas de língua portuguesa*. In: http://www.dialogarts.uerj.br/admin/arquivos_casepel/casepel02.pdf. Acesso em 13 de março de 2021.
- OLIVEIRA, Jurema. —O compadre de Ogun em Os pastores da noite. In: CUNHA, Betina Ribeiro Rodrigues da & REIS, Carlos (Orgs.). *Amado Jorge*: um retrato de muitas faces. Rio de Janeiro: Bonecker, 2018.
- PÓVOAS, R. *Da porteira para fora*: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus: 2011.
- VERGER, Pierre Fantumbi. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.