

De outras experiências do Brasil – considerações em torno da novela “Bembé”, de Ordep Serra

Antônio Carlos Sobrinho¹

RESUMO

Apresento neste artigo uma leitura da novela **Bembé**, do escritor e antropólogo baiano Ordep Serra, atentando para alguns aspectos históricos, simbólicos e culturais afro-baianos que estruturam a narrativa. Desta forma, inicio com algumas reflexões em torno do narrador e da potência rasurante de um discurso organizado a partir de um prisma negro, quilombola e de Axé. Em seguida, passo a discutir o signo de resistência implícito no título da novela, ressaltando sua relação com os fatos narrados ao longo do texto. Por último, procuro evidenciar como uma visão de mundo oriunda do arcabouço simbólico afro-brasileiro provoca dissonâncias na lógica ocidental hegemônica.

Palavras-chave: Bembé. Ordep Serra. Candomblé.

Neste artigo, pretendo formular algumas reflexões, organizadas a partir de um prisma cultural afro-baiano, a respeito da novela **Bembé**, narrativa publicada em **Ronda: oratório malungo**, do escritor e antropólogo Ordep Serra.

Editado em 2011, na condição de produção literária vencedora do Prêmio Braskem/Academia de Letras da Bahia 2010, o referido livro, se bem observado, já traz de forma explícita em seu título determinadas marcas de uma possível afro-baianidade. Isto porque o signo ‘malungo’² remete a um vocabulário oriundo das tradições linguísticas e culturais Banto, tão enraizadas na língua portuguesa presente no Recôncavo Baiano, espaço em que as narrativas se desdobram. Da mesma forma, o subtítulo, **Ficções de Olufihan**, permite a visualização das encruzilhadas em que Bahia e África se encontram: o nome nagô, que revela traços fundamentais das vozes ecoantes nas estórias narradas, aponta para outra zona cultural africana igualmente aportada nas águas de Todos os Santos, a região Yorubá. Já no que concerne especificamente à narrativa aqui estudada, também **Bembé** antecipa questões relativas à história e ao universo simbólico de uma Bahia negra. Estes são indícios, situados no desde antes das narrativas, que descortinam a presença de conteúdos afro-baianos a balizá-las – em parte, voltarei a discuti-los ao longo deste texto.

¹ Universidade Federal da Bahia / Unijorge.

² Para ‘malungo’, Nei Lisboa anota: “(1) Companheiro, camarada. (2) Nome com que os escravos (*sic*) africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio negreiro. (3) Irmão de criação” (LISBOA, 2012, p. 156).

Bembé apresenta uma estrutura montada em torno de uma longa entrevista concedida por Venan, que exerce a função de narrador e se caracteriza por ser a única voz da narrativa. Neste plano, estabelecer um estudo desta novela decerto exige uma abordagem reflexiva em torno do próprio Venan, o que implica atentar para o ponto de vista segundo o qual ele produz, modaliza e enuncia o discurso.

Há, pelo menos, duas formas básicas pelas quais uma narrativa pode ser transmitida: por um narrador cujo corpo detém a experiência do que narra ou por aquele um tanto distanciado, pois trata da experiência visualizada no corpo de outrem. No que se refere à primeira parte de **Ronda: oratório malungo**, Ordep Serra concebeu um modelo de narrador que vivifica aquela perspectiva valorizada por Walter Benjamin (2012) quando de sua leitura da produção literária de Nicolai Leskov, isto é, o narrador experiente cujo “[...] dom é poder contar sua vida; [e] sua dignidade é contá-la inteira” (BENJAMIN, 2012, p. 240).

Com efeito, tudo que é narrado em **Bembé** não é outra coisa senão os desdobramentos históricos que tiveram lugar nos mais de noventa anos de Venan, que os conta a partir de sua experiência. De maneira linear, ele encadeia e entrelaça suas memórias em torno dos fatos vividos por si e pelo Quilombo de Obaladê, *locus* simbólico no qual nasce e ao qual se mantém vinculado ao longo de toda a existência. Nesse sentido, a idade com a qual o narrador é composto é, por dois grandes motivos, bastante significativa. Primeiro porque o arco temporal correspondente à vida narrada de/por Venan possibilita a visualização de um grande acúmulo de experiência, o que, nas comunidades afro-brasileiras, é significado de forma extremamente positiva como correlato de sabedoria e de liderança, qualificando assim o narrador.

Por outro lado, a composição quase centenária de Venan permite ainda que a narrativa não se fixe medusada em um ou outro evento experienciado por ele, mas que se mova de um cabo a outro de sua vida. Desta maneira, é construída uma vasta paisagem acerca não apenas de quem produz a estória, mas dos próprios espaços pelos quais o narrador transita e, conseqüentemente, dos conteúdos que ele vivencia – ambos, espaços e conteúdos, inscritos em uma lógica afro-brasileira e, de forma mais específica, afro-baiana. De fato, Venan é profundamente entrelaçado – encruzilhado, eu arriscaria – às territorialidades espaciais, culturais e simbólicas afro-baianas que configuram a região do Recôncavo:

[...] nasci aqui mesmo, sim senhora! No quê do quilombo e no quase do vale, beirando a cacunda da serra. Meu bisavô foi cabeça do nosso arraial, plantou semente. Ele era africano, nagô, chamado Obá – no certo mesmo, Obaladê –: um

título seu de fundamento. Vinha do povo de Oió, da lavra do fogo de Afonjá. Mas tem gente no terreiro jeje que lembra dele como broto de Badé. E vovó – a mãe de meu pai – dizia que Obá era um Ganga da pedra de Zaze. Igual, diferente... Quer saber? O risco do raio (SERRA, 2011, p. 11-12).

O espaço que marca o nascimento de Venan é duplamente revelador. Em um primeiro sentido, porque a qualificação quilombola remonta à secular resistência negra ao durante e ao depois do período escravocrata. É, portanto, um território inscrito na história das lutas pela sobrevivência, afirmação e inclusão das populações afro-brasileiras no que se refere aos desenvolvimentos oficiais do Estado Brasileiro. Trata-se de um espaço que se estrutura e se movimenta a partir de uma ‘memória popular’³, o que possibilita a enunciação de percepções e experiências ‘outras’. Quando visto através dos olhos de um narrador negro e quilombola, o cotidiano apresenta nuances e sentidos destoantes daqueles conferidos pela lógica oficial constitutiva da nação: ao invés de desdobramentos pretensamente harmônicos, inclusivos e democráticos, luta longa e renhida pelo direito à terra e à vida.

Em segundo lugar, o Quilombo de Obaladê é relicário de uma ancestralidade africana zelosamente protegida e continuada pelo povo de Axé, o que possibilita a implantação de um *continuum* civilizacional africano-brasileiro. Este *ethos* unitário, possível apenas em situação diaspórica e de resistência às estruturas hegemônicas, reúne em si as culturas Bantu, representada pelo Inquice Zaze; Jeje, cuja metonímia é o Vodun Badé, e Yorubá, que está presente através do Orixá Xangô Afonjá, além da própria localização geográfica da cidade de Oió. Três povos distintos, mas que se tornam ‘iguais’ sob o jugo da opressão escravocrata e racista à qual resistem e para além da qual projetam uma imagem contra-discursiva da formação histórica do povo brasileiro: já não se trata da homogeneização étnica e cultural dos povos africanos e ameríndios somada à individualização do português, o que conotaria uma falsa superioridade europeia, mas uma constituição que flagra a heterogeneidade das populações negras transplantadas para a margem oeste do Atlântico-sul.

Nascido sob os signos culturais afro-baianos, bem como na condição de herdeiro de longa tradição de resistência negra, Venan segue, aos poucos, desenvolvendo e maturando a experiência/sapiência que o coloca como responsável por aquela população, também

³ Estou usando o termo ‘memória popular’, a partir do historiador uruguaio Hugo Achugar (2006), para designar toda e qualquer comunicação de experiência coletiva instauradora de uma tensão no embate com a ‘memória oficial’, que vem a ser a narrativa fundante de uma nação, constantemente atualizada pelos aparelhos ideológicos do Estado.

descendente das tradições de Obaladê – posição de liderança que ele, *Bàbáláwo*⁴ e *Bàbólóssain*⁵, desempenha ao lado de sua esposa, Nieta, Iyalorixá do Terreiro ali plantado.

Não há, portanto, qualquer dissociação entre o narrador e os espaços pelos quais ele transita, as terras africano-brasileiras do Recôncavo Baiano, mas uma efetiva possibilidade de tradução. As experiências narradas por Venan são aquelas de um homem com mais de noventa anos, profundamente enraizado em sua terra e irmanado ao seu povo. E é justamente deste ponto de vista que ele narra, sempre.

Até aqui busquei responder três questões básicas: quem narra; de qual ponto de vista o faz e com qual nível de envolvimento em relação aos dados elencados. Cabe, agora, pensar a respeito do efeito de sentido que tal composição produz.

Em verdade, a narrativa de **Bembé** se constitui em uma possível transcrição integral de uma entrevista concedida por Venan a uma historiadora, que o procurara a fim de obter o seu depoimento acerca do reconhecimento daquele espaço como Quilombo. Neste cenário, a voz que emerge da narrativa e a conduz – a de Venan – segue o método antropológico ‘desde dentro para desde fora’, isto é, apresenta o olhar de quem vivencia diretamente a realidade narrada. Caso a narrativa fosse apresentada pelo prisma da historiadora, certos pontos de vista e desdobramentos potenciais do discurso elaborado por Venan restariam, ainda que não invalidados, algo comprometidos. Isto porque tal opção implicaria negar a possibilidade de voz ao próprio quilombola que, dada a sua condição de subalternizado, necessitaria eternamente que um ‘intelectual’ falasse por ele. Neste plano, a legitimação da fala se daria menos pela experiência/vivência acumulada do que pelo acúmulo de diplomas e certificados – menos pela ‘memória popular’ do que pela ‘oficial’.

O fluxo narrativo, porém, é inverso. Não há qualquer traço que revele a voz da historiadora ou o jargão acadêmico. Pelo contrário: o ritmo, a sintaxe, o vocabulário e a visão de mundo ativados pelo discurso são absolutamente condizentes com as tradições afro-baianas e populares da região do Recôncavo. Assim, fica estabelecido um efeito de sentido rasurante no que diz respeito à aura de poder e de fala autorizada que ainda circunda o universo acadêmico, embora bastante combatida na contemporaneidade. A Venan, voz periférica e resistente aqui legitimada, cabe o direito de narrar a si próprio e, narrando a si, também à sua comunidade, o Quilombo e o Terreiro de Obaladê. A ele, cuja experiência é indissociável da

⁴ Sacerdote de Ifá, o Grande Adivinho. Para o verbete *Bàbáláwo*, José Beniste anota: “aquele que conhece os mistérios ocultos, os mistérios transcendentais” (BENISTE, 2011, p. 148). O signo é formado pela junção da *Bàbá*, pai ou mestre, e *Awo*, mistério, segredo.

⁵ Sacerdote de Ossain e responsável pelo trato com as folhas sagradas.

continuidade histórica e cultural do Quilombo, cabe a enunciação da verdade e da memória daquele povo; à historiadora, que não sem motivos jaz no anonimato, restam apenas o silêncio e a sensação de encanto.

A composição do narrador e o efeito de sentido incidente sobre a voz narrativa de **Bembé** possibilitam pensar o depoimento enunciado por Venan como instaurador de um tensionamento das narrativas constituídas em torno dos poderes hegemônicos – noutras palavras, uma dissonância estruturante de uma discursividade antagônica em relação à ‘memória oficial’. O qualificativo correto em relação a esta discursividade implementada por Venan é mesmo “antagônica” em detrimento de outras possibilidades terminológicas como ‘paralela’ ou ‘lateral’. Isto porque a utilização destes dois últimos signos poderia sugerir a imagem de discursividades que não se atritam, ou seja, posições hegemônicas e contra-hegemônicas em desenvolvimentos estanques e pacíficos. Não é o que acontece: a narrativa é pontilhada por inúmeros conflitos que encenam a resistência das populações afro-brasileiras em relação à organização excludente e mesmo genocida do Estado Brasileiro.

Neste sentido, decerto, a narração elaborada não se constitui ingênua ou desprovida de ideologia, mas adere, de forma consciente, à perspectiva política de um compromisso com a sobrevivência das tradições afro-baianas e dos povos negros, historicamente subalternizados e silenciados. Sob o disfarce de uma narração de si, a narrativa de Venan assume então um caráter engajado na medida mesma em que produz um discurso ‘outro’ em relação àqueles hegemônicos na sociedade brasileira, sempre pautados por uma racionalidade baseada em uma lógica branca e em uma visão de mundo católica.

Nesta paisagem, a discursividade que emerge em **Bembé**, constituída às margens sociais, étnicas simbólicas e culturais da nação brasileira, opera o questionamento e a rasura de conteúdos históricos tecidos sob o signo da oficialidade, irmanados às elites nacionais. Mais do que simples depoimento, portanto, esta narrativa se configura como resistência.

Neste ponto, convém dialogar com o crítico paulista Alfredo Bosi (2002). Segundo ele, o conceito de ‘resistência’ pertence ao campo das formulações éticas, não sendo originalmente uma criação estética. No entanto, a translação de sentido de uma esfera à outra é possível desde que o narrador assuma, para si e para a narrativa, valores dissonantes daqueles hegemônicos. Isto porque são eles, os valores, que mobilizam toda a estrutura narrativa no sentido mesmo da ideologia que a atravessa e que nela se reproduz. Este, sem dúvidas, é o caso de **Bembé**, cuja caracterização resistente já está marcada desde o título:

Era feriado, mas havia muito movimento na cidade. A dona da pensão falou que era por causa do Bembé. Lucas explicou: É uma festa que fazem aqui, no mercado, no Treze de Maio. Contam que quando chegou a notícia do fim da escravidão, os Donos de Engenho desta terra não quiseram aceitar. Os pretos iam-se embora, eles pegavam de novo; vinha ordem do Governo, eles soltavam aos poucos, depois de muito maltrato – e prometendo vingança. Passaram a perseguir a negrada de toda maneira. Samba não podia, nem maculelê, nem capoeira, muito menos candomblé. E no Treze tinha de ficar todo mundo quieto. Aí o pessoal se revoltou, fez um barulho grande na data proibida. Povo-de-santo tomou a frente: invadiu o mercado, bateu candomblé o dia inteiro, emendou pela noite. Pegaram costume... Fazem isso todo ano (SERRA, 2011, p. 40).

O Bembé do Mercado, festa realizada pelos Terreiros de Candomblé de Santo Amaro da Purificação, cidade do Recôncavo Baiano, não é organizada como comemoração pela assinatura da Lei Áurea, mas como atualização da memória de luta e resistência dos negros escravizados que fizeram, eles sim, o fim efetivo do regime escravocrata. O **Bembé** configura, portanto, uma rasura no que concerne ao discurso oficial acerca do Treze de Maio, que glorifica a personagem da Princesa Isabel.

O fato de toda a narração elaborada por Venan vir antecedida pelo título **Bembé** já atrela à narrativa dois sentidos complementares. Primeiro, permite entrever a marca de resistência com a qual, em larga medida, a narrativa irá se constituir, afinal, se trata da história de uma comunidade quilombola. Desse modo, o arco temporal narrado corresponde não só ao período de vida e experiência de Venan, mas também, e principalmente, às adversidades enfrentadas e vencidas pelo povo negro e à legitimação das terras de Obaladê na condição de um Quilombo:

Fazendeiros até hoje falam que aqui nunca teve disso; bodejam que nosso quilombo foi invenção de última hora. Num instante arranjaram papéis a dizer que este trecho de terra era propriedade lá deles. Exigiam que a gente apresentasse papelada igual. Claro que negro nenhum tinha isso no território... Quem assenta papel são eles, os brancos de bolso forrado. Preto consegue terra é cultivando, labutando, entrando em ermo como era aqui, antes de Obaladê: brenha, mato fechado, brongo, pé de serra, encosta, corcova de morro inculto. Preto abraça a terra que amanhã, pobre conquista seu chão cultivando (SERRA, 2011, p. 92).

A questão da posse da terra é mesmo denunciadora da construção excludente de viés racista do Estado Brasileiro. A despeito da Constituição de 1988 reconhecer as comunidades quilombolas o direito à propriedade das terras nas quais se instalaram em resistência aos processos escravocratas, esta é ainda uma questão tensa, como demonstra recentemente o caso do Quilombo Rio dos Macacos, entre Salvador e Simões Filho. Neste caso, é o próprio Estado, através da Marinha, que reivindica, inclusive com bastante violência, as terras negras.

As tensões naquela região têm mobilizado os movimentos negros de Salvador e região metropolitana, sendo também motivo literário, como demonstram os corrosivos dizeres de *quilombo in verso*, de Allex Simões:

bem no meio da marinha do brasil
atrapalhando a segurança dos naval
está o Quilombo Rio dos Macacos.

não seria o contrário? (SIMÕES, 2014, p. 40).

A tomada de posição do poeta se dá não só no último verso, que escancara o absurdo dos anteriores, mas na própria marcação em minúscula de ‘brasil’, enquanto ‘Quilombo Rio dos Macacos’ está grafado com iniciais maiúsculas. A oposição opera a valorização do Quilombo bem como transpõe para o plano poético a grandeza de seu enfrentamento – às iniciais maiúsculas corresponderia o agigantamento proporcionado pelo próprio ato de resistir ao país em derredor, representado por sua força repressora marítima.

É verdade que, em **Bembé**, o conflito não chega a envolver o Estado como uma força repressora ao Quilombo de Obaladê: pelo contrário, se duas vezes foram enviados técnicos oficiais para legitimar as terras na condição de quilombolas, por duas vezes elas foram legitimadas. Por outro lado, a tensão não envolve apenas o setor latifundiário, que demonstra interesse naquela área, mas também setores políticos enraizados na própria prefeitura ‘responsável’ pelo território que abarca o Quilombo:

Pense minha gente! Não mataram meu pai só por causa das denúncias que ele fazia. O motivo principal foi outro: ele defendia o nosso direito, a causa de nós todos. Há fazendeiros querendo tomar esta terra que é nossa, expulsar-nos daqui. O prefeito se apoia neles, é um dos interessados (SERRA, 2011, p. 86).

De qualquer modo, o que está posto nesta narrativa não é sobremaneira um elogio ao Estado, até mesmo porque uma demora de cem anos na legitimação de terras afro-brasileiras não é merecedora de elogios. Ademais, se o Estado, por meio da Constituição Federal de 1988, ‘favorece’ as comunidades quilombolas, ramificações suas, como a polícia, entram em comunhão com as elites latifundiárias locais, agindo contrariamente às populações subalternizadas – o que é amplamente discutido ao longo da novela. E é justamente aqui que a estória é narrada a partir da ‘memória popular’ uma vez mais. Da mesma forma que a narrativa não entroniza a Princesa Isabel no tocante ao término do modo de produção escravagista, mas a atuação negra simbolizada no **Bembé**, não é conferida à Constituição

Federal de 1988 o estatuto de ‘salvação’ das comunidades quilombolas – o relato elaborado por Venan conta da vitória do Quilombo de Obaladê a partir dele próprio, de sua resistência diária e de suas estratégias de sobrevivência sempre apoiadas em uma lógica cultural e simbólica africano-brasileira:

Não foi fácil. Nada é fácil para a gente. Pagamos tudo com muita dor. Cada avanço tem o seu custo, que às vezes é alto demais. Lucas nos defendeu em vida e também depois de morto. Sua queda por obra de um crime horrendo, com o escândalo que provocou, afrouxou o laço em volta de nosso pescoço. Enquanto a cobra se recolhia para armar outro bote, enquanto os grileiros e jagunços disfarçavam, fingindo paz, chegou a nossa oportunidade. Aproveitamos (SERRA, 2011, p. 91).

Bembé agrega ainda um segundo sentido à narrativa, qual seja, uma interpretação da realidade a partir de uma lógica afro-baiana responsável pela organização daquela vivência coletiva reunida em torno do Quilombo de Obaladê. Refiro-me aqui à especificidade de uma visão de mundo estruturada a partir de uma base simbólica proveniente daquele *continuum* civilizacional África-Brasil, como pode ser já notado no parágrafo que abre a novela:

Sou velho, menina. E sou muito novo. Da curva do dia. Leito de rio, borda de lago... Eu fui escrito e desenhado nesse barro vivo – no bom do barranco -, antes de nascer. Com ramo verde e nervos de folha, rasps de vento e fios d’água, tantim de espuma, ondas e rendas de sereia. Mão firme de Caçador me traçou o mapa no limo do céu. Criança antiga me envolveu numa faixa de mundo, na nuvem de tempo em que nós estamos. [...] Sou novo, caçula, menino ainda! E sou mais velho que minha mãe. (SERRA, 2011, p. 11).

A narrativa é aberta causando já alguma estranheza à lógica ocidental, que é baseada nas conjunções alternativas – uma filosofia do isto ou aquilo, como ressalta Octávio Paz (1982). Deste modo, sendo ‘velho’ o exato oposto de ‘novo’, ‘logicamente’ não se pode ser ambos ao mesmo tempo. Contudo, o narrador afirma ser um ‘e’ outro. Aliás, não apenas ‘novo’, mas ‘muito novo’, o que intensifica ainda mais o aparente paradoxo.

Um possível equacionamento formulado pela lógica ocidental poderia, talvez, propor que “velho” denotasse a idade cronológica e “muito novo” refletisse a jovialidade do “espírito” – termo que conotaria menos o sentido de “alma” do que o de abertura ao mundo da juventude. Sem dúvida, esta resolução é possível e encontra a sua validação na materialidade textual de **Bembé**. Entretanto, deixa um gosto amargo na boca, meio travoso, como se algo se perdesse... Em verdade, a lógica ocidental não consegue dar conta, senão apenas

lacunarmente, daqueles dois primeiros períodos, que a ela se apresentam como uma relação paradoxal.

Noutro prisma, se lido de acordo com uma lógica afro-baiana, o encadeamento ‘velho/muito novo’ não produz qualquer dissonância de sentido. Isto porque, embora ambos os termos remetam à constatação acerca da idade, o primeiro se refere ao tempo passado das células que morrem e produzem a velhice, já o segundo, absolutamente impalpável, eternamente sustado, remonta ao mito que atravessa e constitui Venan, diz de seu Orixá. De fato, Venan é filho de Logun Edé, ‘Santo menino que velho respeita’, de acordo com uma epígrafe utilizada por Nei Lopes (LOPES, 2007) e creditada a Mãe Menininha do Gantois – daí as imagens do leito de rio, da mão firme de Caçador e da Criança antiga. Acontece que Logun Edé é um Orixá *metameta*, isto é, “[...] Aquele que é três sendo um”, como afirma Nei Lopes (LOPES, 2007, p. 185). Assim, sendo Criança Antiga, Ele igualmente é o leito de rio, posto que este é o domínio de Sua mãe, Oxum, e é também Caçador por entre as matas, pois este é Seu pai, Oxóssi.

Em todo caso, como tais informações evitam o paradoxo? Para o mundo afro-baiano, um dos elementos que compõe o ser humano é o *elédá*, isto é, o Orixá regente que, de acordo com o antropólogo Reginaldo Prandi, estabelece “[...] a ligação do presente com o mito, com o passado remoto que age sobre o presente [...]” (PRANDI, 2005b, p. 38). Ainda de acordo com Prandi (PRANDI, 2005a), é justamente a relação estabelecida com o Orixá que define as potencialidades e os tabus de cada um. O ser humano se configura como uma representação infinitesimal de seu *elédá*: em alguma medida, ser humano e Orixá se confundem.

Nesta perspectiva, Venan, no alto de sua idade quase centenária, pode se dizer ‘velho’, da mesma forma que, fazendo emergir toda simbologia de sua filiação mítica, pode, sem incorrer em paradoxos, dizer-se igualmente ‘muito novo’, pois, de fato, ele o é.

Estas considerações, no entanto, não permitem responder ao segundo paradoxo transcrito naquela citação – este sem qualquer possibilidade de equacionamento pela lógica ocidental. Como Venan poderia ser mais velho do que a própria mãe que o engendrou em si mesma?

Obviamente, neste contexto, ‘mais velho’ não pode se referir à contagem dos anos vividos desde o nascimento – ao menos não daquele primeiro e universal. Este ‘mais velho’ se conta a partir de um nascimento segundo, no qual a camarinha de um Terreiro é análoga ao ventre materno. Esta já não é a idade que todos contam – embora alguns escondam –, mas aquela que apenas os iniciados no Candomblé o fazem: a ‘idade no Santo’, que é correlata ao

acúmulo de experiência e de sabedoria. Apenas assim Venan, que já cumprira as obrigações rituais dos sete anos, pode ser mais velho do que sua mãe, que não dera seguimento aos rituais de iniciação, e merecer toda sua deferência:

Na hora em que cheguei aqui, no arraial da gente, mamãe estava à porta de nossa casa. Assim que me aproximei, ela curvou o corpo, estendeu as mãos abertas com as palmas voltadas para cima e disse, com um grande sorriso: “A bênção, meu mais velho!” Fiquei sem jeito: “Que é isso, Mãe?” Ela insistiu no pedido. Então eu falei: – “Logun te abençoe!” (SERRA, 2011, p. 65).

Por último, eu gostaria de considerar, junto com Marco Aurélio Luz, a “[...] constante tensão dialética entre o mundo imanente e o transcendente” que conforma a lógica afro-baiana (LUZ, 2000, p. 92). Com efeito, da cosmogonia afro-baiana não resultam espaços paralelos, como no pensamento de orientação cristã, mas realidades convergentes. Assim é que o *Orun*, plano divino, e o *Àiyé*, plano terreno, se inter-relacionam intimamente. Neste sentido, a realidade material, isto é, o cotidiano deste mundo, é lida, interpretada e modificada de acordo com as respostas advindas do jogo de búzios ou do opelê, instrumento dos sacerdotes de Ifá. De uma forma ou de outra, é a interferência direta do Orixá ou de *Egúngún*, espírito ancestral cultuado, que indica ao ser humano como agir ante uma dada situação.

Uma vez que a lógica específica dos Terreiros de Candomblé apreende a realidade material em uma ‘constante tensão dialética com o transcendente’, não causam estranheza as constantes intervenções desempenhadas por Orixás ou mesmo pelos mortos ao longo da narrativa de **Bembé**. Sempre que necessário para o bom andamento das questões relativas ao Quilombo de Obaladê, eles vêm ao *Àiyé*, sejam em aparições, sonhos ou incorporações, para proteger, guiar e dar caminhos – e, decerto, não há aqui o recurso de uma literatura apoiada no ‘fantástico’ ou no ‘maravilhoso’, posto que ela não apresenta qualquer ruptura com a noção de ‘real’ tal como percebido/vivenciado pelas comunidades-terreiro.

Ainda neste mesmo plano, o próprio papel que Venan desempenha junto à população do Quilombo não é senão por enredo de Orixá: “[...] São muitos, muitos [Orixás], os que cercam este rapaz [Venan]! Ele carrega a sorte da família. Se você... Se a gente não der o cuidado que ele precisa, todos sofrem” (SERRA, 2011, p. 43). Certamente, não é incorreto afirmar que o próprio destino daquela terra e daquele povo de Obaladê estavam, em grande parte, na responsabilidade e no compromisso junto à preparação de Venan para lidar com o Axé.

“Fiz tudo como o Orixá mandou” (SERRA, 2011, p. 96), afirma Venan já perto do final de sua narrativa. Não à toa, portanto, a resistência e as vitórias do Quilombo de Obaladê: não eram apenas homens e mulheres que resistiam contra uma violência sistemática e secular mas também Deuses e Ancestrais.

ABSTRACT

I present in this paper a discussion around the narrative **Bembé** by Ordep Serra, a Bahian writer and anthropologist. In this analysis, I pay attention to some African-Bahian historical, symbolic and cultural aspects that structures the narrative. I start with some reflections about the narrator and the power of his speech, which is based on a black, quilombola and African-Bahian religious point of view. In sequence, I discuss the black resistance that is implicit in the title of the text, relating it to the narrated facts throughout the narrative. Finally, I try to show how a worldview derived from the African-Brazilian symbolic framework promotes a dissonance in the hegemonic Western logic.

KEYWORDS: Bembé. Ordep Serra. Candomblé.

Referências

- ACHUGAR, Hugo. A nação entre o esquecimento e a memória: para uma narrativa democrática da nação. In: _____. **Planetas sem boca**. Escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 151-166.
- BENISTE, José. **Dicionário Yorubá-Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8.ed. vol 1. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 213-240.
- BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. In: _____. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 118-135.
- LISBOA, Nei. **Novo dicionário Banto do Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LOPES, Nei. **Logunedé**. Santo menino que velho respeita. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. (Orixás, n. 1).
- LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: Dinâmica da civilização africano-brasileira. 2.ed. Salvador: EDUFBA, 2000.
- PAZ, Octávio. A imagem. In: _____. **O Arco e a lira**. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PRANDI, Reginaldo. Os mortos e os vivos. In: _____. **Segredos Guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. p. 53-66.

PRANDI, Reginaldo. Um panteão em mudança. **Segredos Guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b. p. 101-120.

SERRA, Ordep. Bembé. In: _____. **Ronda**: oratório malungo. Ficções de Olufihan. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 9-102.

SIMÕES, Alex. quilombo in verso. In: ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel e RATTTS, Alex. **Ogum's toques negros**: coletânea poética. Salvador: Ogum's toques negros, 2014.