

A IDENTIDADE FRAGMENTADA: POSSÍVEIS IDENTIFICAÇÕES RELIGIOSAS EM “O SUMIÇO DA SANTA”

Patrícia G. Germano (mestranda MLI/UEPB)
Rosilda Alves Bezerra (orientadora/UEPB)

Resumo:

O presente artigo analisa a construção, fragmentação e a mobilidade identitária da personagem Adalgisa, de **O Sumiço da Santa** (1999), de Jorge Amado a partir dos estudos definidos por Hall (2000) e (2003), Silva (2000), Woodward (2000) e Bhabha (2005) no que toca à identidade e suas representações. Tal romance enfoca a mistura racial e étnica, na medida em que traz à cena literária a representação de um híbrido identitário agonizante entre as identificações cultural-religiosas impostas. A hibridação deixa de ser harmônica e passa a ser representada pelo prisma da tensão comum numa sociedade cujos contatos culturais, mascarados pela possível tolerância, encobrem o preconceito e as relações de poder imbricadas nos processos de identificações.

Palavras-chave: identidade, hibridismo, religião.

Abstract

El presente artículo analiza la construcción, fragmentación y la movilidad identitaria del personaje Adalgisa, de **O Sumiço da Santa** (1999), de Jorge Amado, a partir de los estudios definidos por Hall (2000) y (2003), Silva (2000), Woodward (2000) y Bhabha (2005) concernientes a la identidad y sus representaciones. Esa novela enfoca la mezcla racial y étnica, en la medida en que trae al campo literario la representación de un híbrido identitario agonizante entre las identificaciones culturales-religiosas impuestas. La hibridización deja de ser armoniosa y pasa a ser representada bajo el prisma de la tensión común en una sociedad cuyos contactos culturales, enmascarados por la supuesta tolerancia, encubren el prejuicio y las relaciones de poder contenidas en los procesos de identificaciones.

Kkeyword: identidad, hibridización, religión

PARA FINS INTRODUTÓRIOS

Pensar a questão dos contatos culturais à luz da contemporaneidade implica em abarcar uma gama de considerações a respeito daquilo que vem à baila graças à diversidade que esses encontros tendem a proporcionar. Estes, por sua vez, desestabilizam as concepções maniqueístas nas quais as antigas noções de pertencimento encontravam aporte para se fixarem.

Uma das premissas que articula essa vertente de desestabilização na qual estavam ancoradas as sociedades e os sujeitos nelas inseridos é a questão da identidade cultural que doravante, nas práxis da modernidade tardia, vivenciam a desconstrução da unidade e essencializações.

Entende-se por pós-modernidade, modernidade tardia ou modernidade líquida o momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas

de diferenças e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão (BHABHA, 1998), não como uma etapa que substituía a modernidade, mas sim, como um processo que possibilita reflexões a partir das essencializações criadas por ela (CANCLINI, 2003), quando defendia o pertencimento a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e nacionais como subsídio para definição centrada, fixa da identidade, relacionando a formação desta à individualidade e à totalidade do sujeito cartesiano.

Para Baumann, (2001, p. 14)

Hoje, os padrões e configurações não são mais “dados” e, menos ainda “auto-evidentes”; eles são muitos, chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes, de tal forma que todos e cada um foram desprovidos de boa parte de seus poderes de coercitivamente compelir e restringir. E eles mudaram de natureza e foram reclassificados de acordo: como itens no inventário das tarefas individuais. (...). Os poderes que liquefazem passaram do “sistema” para a “sociedade”, da “política” para as “políticas da vida” – ou desceram do nível “macro para o nível “micro do convívio social”.

À luz das análises fomentadas pela fluidez da modernidade “líquida”, “fluida”, “nômade” a observação da identidade como mecanismo de construção histórica permeada por relações de poder, pôs em xeque a compreensão do individualismo e da autonomia da identidade cultural proferidos pela ilustração e, trouxe à baila das discussões a noção de identidade/diferenciação numa perspectiva dialética.

Tais considerações identificaram na formação de uma identidade um jogo de conexões com o desejo de marcar a diferença: a minha identidade é aquilo que ela não é, ou seja, toda identidade é relacional. Ela depende, para manter a sua existência e autonomia, de algo fora dela, que lhe impõe a diferença e, ao mesmo tempo, lhe dá condições para existir. Marcada pela distinção, a identidade é sustentada pela exclusão e legitimada por meio de símbolos sinalizadores da diversidade.

Woodward (2000, p.11), alerta que: “A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças (...) são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares.” Destarte, o que articula a negação da identidade do outro é a concepção imaginária de que uma identidade é apropriada e outra não.

Ao passo que as situações diaspóricas, as intensas migrações e os novos fluxos agenciados pela modernidade tardia, à Era da globalização ocidental, elencaram novas e imprevisíveis formas de pertencimento, a arcaica compreensão da identificação de um indivíduo pautada num essencialismo modelizante, passou a ser questionada. Os binarismos, a unidade do sujeito não mais se sustentam haja vista os intercâmbios e os nomadismos a que estão sendo impelidos. De acordo com Hall (2002, p. 9)

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia. Raça e nacionalidade, que, no passado nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de “um sentido em si” estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito.

Desse modo, uma “crise de identidade” (MERCER, 1990 apud WOODWARD, 2000), começa a acontecer, posto que aquilo que se pretendia como fixo, coerente e estável é deslocado para o campo da imprevisibilidade e da incerteza. Ao mesmo,

tempo, reações fundamentalistas, etnocêntricas de pertencimento tentam erigir barreiras numa espécie de proteção para as essencializações desestabilizadas pelas fragmentações e interpenetrações que os contatos culturais tendem a promover.

O olhar direcionado à identidade cultural ou às questões que ela suscita pode ser visto como um reflexo da instabilidade e da fragilidade inerente a esse conceito. *A priori*, o que se percebe é uma constante de fluxos e estes tendem a impulsionar, desarticular as antigas organizações em prol de uma realidade que se quer misturada, híbrida, num eterno processo de formação e transformação.

Essa realidade móvel, onde práticas materiais e simbólicas se cruzam a todo momento, norteou um novo olhar para a questão da identidade cultural e inaugurou a possibilidade, a tomada de consciência de que esta, a identidade, está sujeita a constante mobilidade. Assim, as etnias, a nação, o gênero, a religião e as demais formas de pertencimento encontram-se a mercê dos descentramentos que os diversos nomadismos esforçam-se em agenciar. Em outras palavras, a investigação da identidade ou a tentativa de mantê-la é ainda a tentativa de fixá-la.

Por esse viés, a análise em questão tenta observar a fragmentação da identidade religiosa vivida pela personagem Adalgisa, protagonista da obra **O sumiço da santa: uma história de feitiçaria**, (1999) cujo autor é Jorge Amado.

Como representação dessas movências e descentramentos, a narrativa amadiana expõe as tentativas da personagem em fixar a sua identidade cultural-religiosa no âmbito do catolicismo. Destarte, seus projetos são fracassados na medida em que as infiltrações do candomblé – religião originária da diáspora africana em interconexão com os saberes locais e exportados do continente europeu – em suas identificações, “forçam” a personagem a variadas identificações que não se excluem, mas que convivem entre tensões e conflitos, não necessariamente em exclusão, mas em processo de continuada hibridação.

O conteúdo literário como representação do híbrido

Objeto artístico produzido por seres humanos que vivem as complexidades das relações sociais, a literatura também aparece como um espaço no qual os contatos entre práxis diferentes vão imprimir a sua marca. Esta virá na forma e/ou nos conteúdos que são elencados em se tratando do texto literário.

Se observarmos a literatura brasileira, desde a gênese até os dias atuais, pode-se constatar a sua identidade híbrida, na forma e/ou no conteúdo, já que as nossas manifestações no universo literários são promovidas ao passo que o colonizador europeu toma ciência de um novo território e dissemina nele novas formas e suportes para criar uma expressão literária que mesmo reflexo do discurso português, num idioma português, se habilita a descrever cenários, costumes e valores desenvolvido na colônia graças à fusão dos costumes europeus com práxis do autóctone e, mais tarde, com o legado africano.

Na medida em que representam a própria condição cultural vivenciada no continente americano, esses novos percursos literários vão fomentar as discussões sobre a condição cultural híbrida própria de quem vive nas Américas, bem como ressaltar que, a literatura, *a priori*, como produção humana que é, não pode ficar isenta desta realidade, por fruto de mentes híbridas, viventes de culturas híbridas proíficas a consolidar estratégias em que o subalterno tende a se articular e se organizar em prol de sua sobrevivência.

Toma-se por híbrido, as proposições canclonianas que explicam o termo numa ótica de 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).

A perspectiva literária pautada na hibridação pode ser lida e compreendida como expressão de um pensamento condenado à subalternidade (MIGNOLO, 2003), ao mesmo tempo em que estabelece um posicionamento que privilegia a diversidade inerente ao continente há tanto tempo imposto à universalização e a homogeneização européia.

A hibridação literária traz à baila do cânone europeu a criatividade do diverso visto aqui pelo prisma de Glissant (1981), para quem o “Mesmo” foram os saberes e práticas impostas pelo ocidente ao conjunto difratado do “Diverso” que não pode ser entendido como expressão do caótico nem do estéril, mas sim como o resultante do esforço humano em direcionada a uma relação transversal, sem transcendência universalista.

À luz dessas implicações que regem a literatura latino-americana, em face dos processos culturais de hibridação por ela articulados, é interessante perceber como esta se processa na obra literária, espaço no qual as fragmentações e possibilidade de um múltiplo ou híbrido identitário sublimam as vivências do real.

Assim, **O sumiço da santa: uma história de feitiçaria** (1999) expõe a problemática e as interpenetrações culturais em variadas aspectos, elencando as articulações e reconversões tipicamente vividas por sujeitos em processo de hibridação que culminam em desterritorialização e reterritorialização de práticas.

A hibridação refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. Uma consequência da hibridação é a desterritorialização, fenômeno pelo qual modos culturais desvinculam-se de seus espaços e tempos originais e são transplantados para outros espaços e tempos nos quais mantêm aproximadamente os mesmos traços iniciais (TEXEIRA COELHO, 1997, p.125).

No decorrer da trama, o autor tece importantes representações de contextos nos quais a vivências do “entre-lugar” são representadas, bem como demonstra, de modo crítico, a impossibilidade de se pensar na identidade cultural, em tempos atuais, de um modo estanque ou bem definido. Para tanto, faz uso de personagens que vivem nos intervalos fronteiriços, assumindo identificações diversas e rearticulando suas tradições com as práticas contemporâneas. Estas personagens não podem ser visualizadas como integrantes de ambientes culturais específicos já que conseguem transitar por vários lugares sempre de modo imprevisível, reconvertendo-se para adaptarem-se, ao mesmo tempo em que vão disseminando seus paradigmas nos intervalos do que era tido como culto e imutável.

Entre todas as imprevisibilidades elencadas no decorrer da obra, uma chama atenção: a representação do caráter fragmentário a que está sujeita a identidade religiosa na contemporaneidade.

Em face das profusões e fluxos do contexto hodierno, também as identidades religiosas são impelidas à mobilidade e, as identificações que na modernidade eram tidas como irredutíveis, balizadas num pertencimento exclusivista, doravante encontram-se envolvidas em cenas de fragmentação, variados pertencimentos, inexauríveis possibilidades, ou seja, numa vertente de hibridação.

A narrativa amadiana procura representar a vivência conflituosa a as tensões de uma identidade híbrida que se esforça em se manter inteiriça e homogênea numa realidade em que fluxos de variados âmbitos culturais interagem em sua definição.

Por esse viés, a personagem Adalgisa, protagonista da história, pode ser analisada como representação dessa movência identitária religiosa tão comum nas realidade pós-moderna.

Fragmentos de religiões e identificações religiosas na formação/transformação identitária

O sumiço da santa: uma história de feitiçaria (1999), entre outras histórias, relata a agônica situação de Adalgisa por encontrar-se inserida num universo religioso híbrido do qual ela tenta escapar arraigando-se aos padrões do catolicismo hegemônico.

A história da personagem centra-se na tensão na qual é obrigada a viver. Por receber a condição de *abicum* e, ao mesmo tempo, alimentar a situação de beata religiosa presa aos rígidos códigos morais instituídos pela igreja romana, Adalgisa procura centralizar a sua identidade fadada ao descentramento, haja vista A natureza híbrida constituinte

Filha de uma negra afro-brasileira com um nobre e falido espanhol, é iniciada como filha de Yansã ainda no ventre materno, porém se nega a assumir e a obedecer às regras do candomblé associando-as a rituais bárbaros, fetichistas, ao mesmo tempo em que tenta fixar a sua identidade católica e puritana por meio da negação ao outro religioso, no caso, o candomblé.

Para Young (2005, p. 5)

A fixidez da identidade só é buscada em momentos de instabilidade e ruptura, de conflito e mudança. (...): fixidez implica desigualdade; a multiplicidade deve ser determinada em oposição, no mínimo, a uma singularidade nocional, para ter algum sentido. Em cada um destes casos, a identidade é consentidamente articulada através do contraste de um termo com o outro; (...). A necessidade de metáforas orgânicas de identidade ou sociedade implica um contra-senso de fragmentação e dispersão.

A personagem em análise representa de forma incisiva essa luta do sujeito na manutenção de uma identidade fixa quando esta já se encontra invadida e é essencialmente fragmentada. A marcação da identidade cultural-religiosa de Adalgisa a partir de um posicionamento etnocêntrico e fundamentalista pode ser interpretada como tentativa de se firmar uma identidade que se fragmenta e que não mais se sustenta na fixidez. *A fortiori*, as vivências dessa personagem, seu passado e a sua origem híbrida, bem como a própria condição histórica e geográfica, impõem a perspectiva de identidade descentrada, fragmentada, misturada principalmente no que toca às questões de cunho religioso.

Para sustentação do que não mais se sustenta, para a fixidez onde sobressai à mobilidade, Adalgisa lança mão de aparatos simbólicos, da exclusão ao outro e alude,

sempre que possível, a tradição e origem como aportes fundamentais à afirmação de sua identidade cultural.

No fragmento a seguir, uma representação desse distanciamento do outro como estratégia de manutenção da identidade cultural católica que Adalgisa tenta fixar dá o tom da tensão vivida pela personagem.

Tendo pago, à custa de ingentes sacrifícios, a travessia dos quatorze anos, Andreza tentou mais uma vez explicar à filha o risco que corria, Adalgisa recusou-se a ouvir, sua crença era outra, outros seus santos, seus preceitos e obrigações, seus fundamentos. (...) Adalgisa, espanhola, tinha outros compromissos, a coroa de espinhos, a cruz de Cristo, desprezava crendices e feitiçarias (AMADO, 1999, p.228).

Pelas mãos de uma madrinha de origem espanhola, Adalgisa rejeita a herança religiosa e embrenha-se no catolicismo como refúgio em que tenta afirmar a sua identidade de mulher honesta, boa esposa e excelente tutora, centrada nos códigos morais que reza a “santa madre igreja”.

Muito embora viva num ambiente em que a hibridação religiosa é uma constante, luta para não se deixar hibridizar e para manter a sua identidade incólume, livre da mistura, pautada na pureza e na origem européia advinda dos laços paternos. Assim, faz uso dos símbolos típicos e usuais na marcação dessa identidade: os trajés são preferencialmente espanhóis, a mantilha, o puritanismo sexual, o hábito da confissão, a rigidez com que tenta cumprir os códigos morais que afirmam essa identificação. Por outro lado, tenta denegrir a imagem das identidades que lhe são contrárias e, portanto, marcadas pelos estereótipos de “macumba”, “feitiçaria”, “práticas demoníacas”, enfim, identidades que lhe são diferentes e que lhe dão a condição de existir.

Lembrando Silva (2000, p. 110)

Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu interior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído. As identidades podem funcionar, (...), como pontos de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto.

Embora se perceba o esforço da personagem em manter-se livre das infiltrações religiosas, características de sua personalidade deixam antever a perspectiva híbrida e os descentramentos a que sua identidade está arraigada. Enquanto católica, esforça-se no cumprimento dos rituais cristãos e na ritualização das simbologias próprias a essa identidade religiosa, bem como, esforça-se em excluir os outros tipos de identidades religiosas num processo de exclusão da diferença para manutenção da identidade. Todavia, apresenta traços na identificação cultural-religiosa facilmente relacionados ao orixá africano “dono” de sua cabeça.

Por esse esteio, a narrativa amadiana novamente é transgressora na medida em que demonstra a influência do contato cultural com o catolicismo europeu desarticulando as concepções estereotípicas da personalidade proferidas pelo candomblé.

Por ser Adalgisa um *abicum* espera-se que haja, de acordo com os ditames do orixá que lhe governa os pensamentos e a vida, uma espécie de “reflexo” divino no caráter humano. Destarte, Adalgisa é *abicum*, mas não pautada na pureza e nos essencialismos que essa condição identitária lhe impõe.

No interior da narrativa, encontra-se a explicação para o termo *abicum* atribuído à personagem. Algo como ser predestinado a servir a um determinado orixá, haja vista ter sido iniciado em seu culto ainda no ventre materno.

Nem por amigada com espanhol branco e rico Andreza desdenhou de sua gente negra e pobre, seguiu freqüentando candomblés, cumprindo obrigações de santo e normas de amizade. Quando conheceu, acabara de acertar com mãe Aninha, do axé Opô Afonjá, que se recolheria à camarinha no próximo barco de iaôs para raspar a cabeça e receber Yansã, seu orixá de frente. Assim o fez, deixando-o a ver navios, contando nos dedos os dias da iniciação. Apenas não sabia que levava no ventre o produto dos seus amores com o gringo que a seduzira e lhe montara casa; estava prenha de Adalgisa. Ao descobrir, já era tarde: iaô de éfun completo, cabeça raspada, corpo pintado, banhos de maionga, o encantado dentro dela junto com o abicum, Não lhe pertencia o filho que palpitava em seu ventre, pertencia à santa. No dia do òrunkó, da festa do nome, Andreza saltara duas vezes, dera dois nomes, um era o seu, o outro, o do abicum (AMADO, 1999, p. 228).

Na essência religiosa do candomblé nagô, entende-se que o ser humano é formado pela junção de vários elementos: o corpo que, segundo a mitologia, fora moldado em barro, o *emi* o sopro da vida, a alma, a respiração, o *Exu* ou *bara* parte que governa as ações fisiológicas, os instintos humanos, o *orí* ou cabeça, parte responsável pela consciência de cada ser e que guarda a ancestralidade elementar: a água, a terra, o ar ou o fogo, o *orixá* individual que é manifestação personalizada de um dos deuses do panteão afro que irá determinar de algum modo a personalidade daquele ser (BASTIDE, 2001).

No caso particular de Adalgisa, por ser *abicum* de Yansã, espera-se, no universo religioso africano, a correspondência de traços de sua personalidade com os estereótipos imbuídos a esse orixá.

De acordo com Lépine (2000, p. 150):

As filhas de Iansã são dotadas de inesgotável energia, mulheres dinâmicas, nervosas, inquietas. São também mulheres de intensa vida sexual, provocantes, que conquistam e dominam os homens. Excêntricas, atrevidas, fazem-se notar, usando cores vibrantes, roupas ousadas, jóias vistosas. As filhas de Iansã são extremamente ciumentas e não toleram ser enganadas. Quando ofendidas, ou quando descobrem que têm rival, não hesitam em armar tremendos escândalos e pouco ligam pelo que dela possam dizer. São mulheres orgulhosas e teimosas, rebeldes e impertinentes, impacientes, coléricas, cruéis, sempre dispostas a brigar. Não gostam de crianças nem de afazeres domésticos; quando apaixonadas, são extremamente dedicadas ao seu homem. Mas, de modo geral, são ingratas e egoístas.

Ao celebrar a fronteira da identidade cultural, a personagem desconstrói o estereótipo esperada para sua condição de iaô sempre que se deixa hibridar pelos códigos culturais do catolicismo. Por outro lado, não consegue se eximir dessa condição híbrida presente na sua formação identitária descentrada. Logo, percebe-se a convivência conflituosa entre uma Adalgisa que é filha de Yansã e traz consigo algumas característica do orixá, tais como: temperamento difícil, teimosia, arrogância e extrema sensualidade, em contraponto a uma vivência puritana, à preferência por trajés recatados, o gosto pelos afazeres domésticos que contrariam esse estereótipo afro-brasileiro.

Tal realidade impressa na ficção do romance, permite à discussão de que a identidade religiosa, nesse instante de contato, também não consegue se manter pura ou tradicional, nem original graças aos fluxos e intercâmbios que minam as suas fronteiras

desconstruindo barreiras e posicionamentos fixos, conforme alertam as concepções pós-modernas de religião.

Dentro da lógica do pensamento pós-moderno, a religião pertence ao indivíduo. Cada um elege as suas crenças. Estas são numerosas e não são impostas de fora. Mudam de acordo com as circunstâncias. O indivíduo é dono da sua própria vida, e isso explica a diversidade religiosa (HOOVER,1997, apud, HOUTART, 2002).

Após vários sofrimentos, finalmente é possuída pelo orixá dos raios e trovões, assume a condição de iaô, mas não abandona os preceitos católicos, continuando a viver num contexto de fusões e justaposição culturais.

Nessa perspectiva, Adalgisa põe em evidência aquilo que Hall (2002, p. 39) chama de identificações à luz da modernidade tardia. Para o teórico:

Em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros.

A priori, a narrativa amadiana representa essa incompletude inerente à identidade quando demonstra a essência de *abicum*, norteadora da identidade inata de Adalgisa, sofrendo os descentramentos das influências externas, no caso a religião católica com quem a protagonista pretende se fixar enquanto identidade.

Por outro lado, o catolicismo tradicional e hegemônico não consegue se fixar como única identificação de Adalgisa que assume, ao mesmo tempo, uma dupla interpelação: ora é iaô, ora é beata de igreja. Tal comportamento fornece elementos para a resolução de seus conflitos, sua saúde melhora, as tensões advindas de sua luta pela fixidez identitária abre espaço para vivências que se interpenetram. O final da narrativa surge como esclarecimento a essa dupla pertença.

Deixou de ser puritana mas não se fez devassa, guardou certo melindre no trato do amor que lhe aumentava a graça e a sedução. Continuou sendo uma senhora, dada a licenças no leito, deixou de ser fanática, mas continuou boa católica, vai à missa aos domingos em companhia de Gildete, mas já não se confessa e nunca mais voltou a ver padre José Antônio Hernandez (AMADO, 1999, p. 425).

Ao que parece, a narrativa admite a reflexão de que uma identificação nunca pode ser vista como algo pré-afirmado, nem como uma “profecia autocumpridora” (BHABHA, 1998), mas tão somente como uma produção, um processo no qual a diferença em relação ao outro tem papel fundante, sem esquecer dos descentramentos a que esta, a identidade, está à mercê, principalmente quando inserida na fluidez da modernidade tardia, momento em que “testemunhamos a vingança do nomadismo contra o princípio da territorialidade e do assentamento”, (Baumann, 20001, p. 20).

O QUE SE CONCLUI?

O sumiço da santa: uma história de feitiçaria (1999) permite ser lido como representação dos nomadismos identitários a que estão sujeitos àqueles que vivem os fluxos e interconexões típicos da modernidade tardia.

Com um tom acessível de farsa romanesca, o autor consegue construir um universo literário mesclado, híbrido, pulsante. Nele, as personagens são interpeladas a assumirem variadas identificações, lembrando que as identidades não são centralizadas ou unificadoras conforme preconizou as análises modernas, mas sim, expostas aos descentramentos e às imprevisibilidades principalmente quando se trata de universos culturais em fronteira.

Por fim, a ficção romanesca aqui analisada deixa margens para uma leitura mais aprofundada de como as identidades estanques são postas à prova na contemporaneidade, sem esquecer de fomentar observações críticas ao etnocentrismo cultural e ao fundamentalismo religioso como sinais de identidades a mercê das fragmentações que o instante descortina.

REFERÊNCIAS:

AMADO, Jorge. **O sumiço da santa**: uma história de feitiçaria. Rio de Janeiro: Record, 1999.

AUGRAS, Monique. **De Iyá Mi a Pomba-gira**: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes Candomblé: religião do corpo e da alma. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.p. 17 a 44.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad Myrian ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

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

GLISSANT, Edward. **O mesmo e o diverso**. Trad. Normélia Parise. In: Le discours antillais. Paris: Seuil, 1981. p.190-201.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HOUTART, François. **Mercado e religião**. Trad. Claudia Berliner e Renata Cordeiro. São Paulo: Cortez, 2002.

YOUNG, Robert J. C. **Desejo Colonial**: hibridismo em teoria, cultura e raça. Trad. Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

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

MIGNOLO, Walter. **História locais, projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SILVA, Tomas Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença.** In: Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Teoria cultural e educação, um vocabulário crítico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

WOODWARD, Kathryn, **Identidade e diferença:** uma introdução teórica e conceitual. In: Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEXEIRA COELHO. **Dicionário crítico de política cultural.** São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1997.