



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE

MARTHA MARIA BRITO NOGUEIRA

MULHER NEGRA E EMPODERAMENTO:
TRAJETÓRIA E MEMÓRIAS DE DONA DIÓ DO ACARAJÉ NA
CIDADE DE VITÓRIA DA CONQUISTA

JEQUIÉ/BAHIA

2016

MARTHA MARIA BRITO NOGUEIRA

**MULHER NEGRA E EMPODERAMENTO: TRAJETÓRIA E MEMÓRIAS DE DONA DIÓ
DO ACARAJÉ NA CIDADE DE VITÓRIA DA CONQUISTA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em
Relações Étnicas e Contemporaneidade- PPGREC, da
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB,
Campus de Jequié.

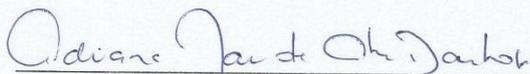
Linha de Pesquisa 2: **Etnias, Gênero e Diversidade
Sexual.**

Aprovada em: 29 de julho de 2016.

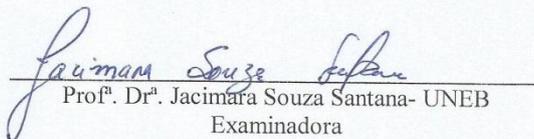
BANCA EXAMINADORA



Prof.ª. Dr.ª. Ana Cláudia Lemos Pacheco- UNEB
Orientadora



Prof.ª. Dr.ª. Adriana Maria de Abreu Barbosa- UESB
Examinadora



Prof.ª. Dr.ª. Jacimara Souza Santana- UNEB
Examinadora

**JEQUIÉ
2016**

N778m Nogueira, Martha Maria Brito.

Mulher negra e empoderamento: trajetória e memórias de Dona Dió do Acarajé na cidade de Vitória da Conquista/Bahia / Martha Maria Brito Nogueira.- Jequié, 2016.

174f.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação da Profª Drª. Ana Cláudia Lemos Pacheco)

Rafaella Cância Portela de Sousa - CRB 5/1710. Bibliotecária – UESB - Jequié

À todas as mulheres que se empoderam na luta diária.

À minha mãe Lindaura, à minha filha Daniele, à minha neta Maria Luísa.

AGRADECIMENTOS

Se eu fosse uma poetisa, traria para essa página versos que pudessem expressar o que sinto nesse momento final de mais um ciclo no meu percurso acadêmico, quando percebo quanta poesia encontrei nas experiências narradas para reconstituir a trajetória de Dona Dió. Foi um caminho percorrido, muitas vezes ensolarado, outras, nebuloso, mas sempre com uma perspectiva positiva. Em todas as paragens pude entender que construir o conhecimento nunca será um esforço solitário, mas um processo partilhado em que as palavras, os olhares, as gentilezas, a torcida, contribuem para que a jornada siga em frente. Nesta estação, retorno para agradecer em primeiro lugar aos colegas de trabalho que com tanto zelo cobriram as minhas faltas, as amigas e amigos pacientes com minhas ausências, aos familiares que desprenderam tanto carinho e solicitude, a tantos que compartilharam atenção e conhecimentos para que eu chegasse ao fim dessa viagem. Peço perdão por não citar tantos nomes, mas recebam o meu forte abraço de agradecimento.

Este estudo não teria acontecido sem a participação de pessoas que trouxeram lembranças do vivido, disponibilizaram fotografias e documentos que viabilizaram a pesquisa. Meu agradecimento especial à família de Dona Dió: Edneide, Edleusa, Carmem, Ednair, Edméia, Albino, Verônica, Messias, Edmara, Iago, Doraneide e demais familiares, Ao Pai Bonfim grande amigo e confidente de Dona Dió, a João Batista, mestre sala da Escola de Samba União de São Vicente e grande amigo da família, ao radialista Carlos Bramont, promotor da primeira “Lavagem do Beco”, à Graça e Antônio Marcos (Azul), coordenadores do Movimento Cultural Ogum Xorokê, à Elizabeth Ferreira (Beta), Coordenadora da COOPIR e dos APN’s em Vitória da Conquista. Aos funcionários da Câmara de Vereadores e do Arquivo Público Municipal, que não mediram esforços para localizar os documentos necessários para a pesquisa.

Não posso deixar de manifestar minha gratidão a toda a equipe do ODEERE começando pela Profª. PHD Marise de Santana, “abelha rainha” dessa colmeia que tanto tem colaborado para a produção de um conhecimento que ultrapassa os muros da academia, a Ozeias, Bia, James, Antônia e Idália pelo sorriso e boa vontade que sempre encontrei nos atendimentos, aos demais funcionários, sempre dispostos e solidários, que no momento fogem o nome da minha memória, mas estarão juntos com as lembranças do ODEERE.

A minha orientadora Profa. Dra. Ana Cláudia Pacheco por ter acreditado no meu projeto e confiado na minha capacidade acadêmica. Aos demais professores do PPGREC por terem compartilhado os estudos e os saberes durante as disciplinas e em todos os eventos dos quais participamos. À Profa. Dra. Jacimara de Santana que esteve presente na banca examinadora de qualificação contribuindo de forma especial para a conclusão dessa dissertação.

Imensa gratidão às minhas colegas e meus colegas do mestrado: Lucinha, Magah, Jaque e Heitor, Camila, Emily, Ivana, Gime, Abílio, Eudes, Lucas, Vitor, Isabelle e Antônio, com quem dividi horas de ansiedade, de estudos, de alegrias, construindo comigo, além do conhecimento, uma grande amizade. Que o companheirismo que iniciou com as aulas do mestrado esteja sempre presente em nossa caminhada acadêmica e pessoal. Aos colegas da 2ª turma do PPGREC, Tamiz, Flávia, Danilo, Rita, Claudia, Adriana(s), Marcão, Michele e Jamile que tive oportunidade de conhecer por pouco tempo, mas que compartilharam comigo momentos ímpares. Todos fizeram parte brilhante dessa jornada.

À amiga Profa. Dra. Núbia Regina, grande incentivadora da minha pesquisa, por todas as ideias e conhecimento que não teve receio de compartilhar comigo. Ao Prof. Dr. Itamar Aguiar por ter me recebido em sua residência e partilhado comigo resultados da sua pesquisa. À minha mestra e grande amiga Grazielle Novato (Gal) por ter aberto o caminho até a família de Dona Dió e pela disponibilidade em transmitir suas experiências na luta pela visibilidade da cultura afro-brasileira. Ao pesquisador Prof. Márcio Alves da Silva por não ter medido esforço em me acompanhar ao campo da pesquisa empírica.

Por tudo e por todos agradeço a Deus e as forças espirituais que me conduziram ao caminho do conhecimento e das minhas afirmações.

Muita Paz!

EU-MULHER

*Uma gota de leite
me escorre entre os seios
Uma mancha de sangue
me enfeita entre as pernas
Meia palavra mordida
me foge da boca.
Vagos desejos insinuam esperanças.
Eu-mulher em rios vermelhos
inauguro a vida.
Em baixa voz
violento os tímpanos do mundo.
Antevejo.
Antecipo.
Antes-vivo
Antes - agora - o que há de vir.
Eu fêmea-matriz.
Eu força-motriz.
Eu-mulher
abrigo da semente
moto-contínuo
do mundo*

(Conceição Evaristo, 2008)

RESUMO

Esta dissertação procurou reconstituir a trajetória de Dionísia de Oliveira Silva, conhecida popularmente como Dona Dió do Acarajé, mulher negra que viveu em Vitória da Conquista, desde o seu nascimento (1936), até seu falecimento (2012), tornando-se um dos maiores ícones da cultura afro-brasileira da cidade. Para resgatar sua história de vida, entrevistamos pessoas da rede de relacionamentos pessoal, social, familiar e simbólica, utilizando como procedimentos metodológicos a história oral, análise das narrativas, trajetórias e memórias dos (as) entrevistados (as). Outras fontes foram utilizadas: fotografias, jornais e documentos encontrados em arquivos públicos e particulares. A abordagem teórica dos Estudos Feministas e da *Standpoint Theory* do feminismo negro foram úteis à medida que nos possibilitaram articular no nível analítico às diversas diferenças e identidades – gênero-raça, etnia, classe, etnicidade e outras categorias – presentes na trajetória social do sujeito em questão. Essa pesquisa nos levou a compreender as complexas redes de relações sócio-culturais construídas na trajetória social de Dona Dió na cidade de Vitória da Conquista e nos revelou um novo lugar social construído para as mulheres negras e para a cultura afro-brasileira no cenário conquistense.

Palavras Chaves: Mulher negra. Relações étnicas. Empoderamento. Interseccionalidade. Cultura afro-brasileira.

ABSTRACT

This research sought to reconstruct Dionísia de Oliveira Silva's trajectory, popularly known as *Dona Dió do Acarajé*, a black woman who lived in Vitória da Conquista from her birth (1936) until her death, by 2012, becoming one of the biggest icons of african-brazilian culture in the city. To rescue her history and memory, we have interviewed people from personal, familiar and symbolic relationship networks Dona Dió was part of. We have used as methodological process: oral history, analysis of narratives, trajectories and memories of those interviewed. Other sources were: pictures, journals and documents found at public and private archives. The theoretical approach of the Feminist Studies and the Standpoint Theory of black feminism were helpful as they enabled us to articulate on an analytical level with a variety of differences and identities – gender, race, ethnic group, social class, ethnicity and other categories – present on the social trajectory of the subject in question. This research allowed us to understand the complexity of socio-cultural relationship networks built up through Dona Dió's path in Vitória da Conquista and showed us a new social place built for black women and african-brazilian culture in the city's reality.

Keywords: black woman, ethnical relationships, empowerment, intersectionality, African-brazilian culture.

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Cartão Postal – Baiana do Acarajé	64
Foto 2 - Dona Dió em seu tabuleiro	71
Foto 3 – Praça Nove de Novembro – 1950	75
Foto 4 – Praça Nove de Novembro – Vista para Alameda Ramiro Santos –1960	76
Foto 5 – Praça Nove de Novembro – 2016	77
Foto 6 – Praça Nove de Novembro – Vista para Alameda Ramiro Santos – 2016	77
Foto 7 – A barraca “Acarajé da Dió”	84
Foto 8 – Os pombos no chão da Praça	85
Foto 9 – Dona Dió em audiência pública na Câmara de Vereadores	92
Foto 10 – Carro alegórico Escola de Samba União de São Vicente	94
Foto 11 – Dona Dió em um batizado	97
Foto 12 – Altar de Nossa Senhora Aparecida	98
Foto 13 – O Caboclo Boiadeiro	99
Foto 14 – Altar de Cosme e Damião	103
Foto 15 – Jackson e Nayane Brandão	110
Foto 16 – Verônica vestida de “baiana” no "Natal da Cidade”	111
Foto 17 – Homenagem da COOPMAC	113
Foto 18 – Audiência pública na Câmara de Vereadores	114
Foto 19 – Carro alegórico da Escola de Samba União de São Vicente	123
Foto 20 – “Lavagem do Beco” em Vitória da Conquista	130
Foto 21 – Políticos na “Lavagem do Beco”	133
Foto 22 – Roda de samba na “Lavagem do Beco”	134

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABAM	Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia
APMVC	Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista
APNS	Agentes de Pastoral Negros
CEAO	Centro de Estudos Afro Orientais
CNFCP	Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
CNPJ	Cadastro Nacional de Pessoa Física
COOPIR	Coordenação Municipal de Promoção da Igualdade Racial
COOPMAC	Cooperativa Mista Agropecuária Conquistense
DAWN/MUDAR	<i>Developmernt Alternatives with Women for a New Era</i> /Mulheres por um Desenvolvimento Alternativo
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MNU	Movimento Negro Unificado
ODEERE	Órgão de Educação e Relações Étnicas
PMVC	Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista
SEPROMI	Secretaria de Promoção da Igualdade Racial

TABELA DE COLABORADORES (fotos e entrevistas)

COLABORADOR	Data da entrevista	REDE DE RELAÇÃO OU PARENTESCO COM DONA DIÓ	OBSERVAÇÃO
Adalgisa	07.12.2015	Costureira	
Albino Antônio da Silva Filho	29.08.2015	Filho biológico	Presidente da Escola de Samba União de São Vicente
Antônio Marcos Araújo (Azul)	31.01.2015	Participante da Escola de Samba e filho por consideração	Coordenadora do Movimento Cultural Ogum Xoroquê
Antônio Bonfim (Pai Bonfim)	23.08.2015	Participante da “Lavagem do Beco” Amigo	Zelador do Centro de Umbanda Oxalá, Fé, Esperança e Amor
Carlos Bramont	31.08.2015	Radialista	Promotor da “Lavagem do Beco”
Carmelita Silva Moreira	04.10.2015	Filha biológica	
Edleusa de Oliveira Silva	04.10.2015	Filha biológica	
Edneide de Oliveira Silva	22.08.2015	Filha biológica	Vários encontros
Elizabeth Ferreira Lopes Moraes	04.02.2016	Coordenadora dos APNS Mocambo São Benedito	Coordenadora do COOPIR
Graça Alves	27.01.2016	Vendedora de Acarajé	Coordenadora do Movimento Cultural Ogum Xoroquê
Grazielle de Lourdes N. Ferreira	29.03.2016	Participante da “Lavagem do Beco” – Amiga	Professora da UESB
Itamar Pereira Aguiar	27.05.2015	Pesquisador – Amigo	Secretário Municipal
Jakson Viana Brandão	29.08.2015	Amigo	Hospedeiro em Almenara
Manuel Messias Almeida Campos	15.08.2016	Genro	
Nayane P. de Oliveira Brandão	29.08.2015	Amiga	Hospedeira em Almenara
Verônica	23.12.2014	Neta biológica	Foto no Natal da Cidade

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
1.1 Um encontro com Dona Dió	12
1.2 Questões fundamentais que norteiam a pesquisa	14
1.3 Percursos e percalços da pesquisa	20
2. CAPÍTULO I – RECONHECENDO O CENÁRIO	24
2.1 A cidade chamada Vitória da Conquista: por uma conquista negra	24
2.2 Mulheres negras e empoderadas: uma conquista epistemológica	37
3. CAPÍTULO II – DONA DIÓ DO ACARAJÉ: IDENTIDADE ÉTNICA E EMPODERAMENTO	62
3.1 A imagem no cartão postal: identidade étnica e empoderamento	62
3.2 O “Acarajé da Dió”: subsistência e devoção	74
3.3 Fé e religiosidade: a dupla pertença de uma “mãe sem terreiro”	90
4. CAPÍTULO III – ABRINDO ESPAÇOS: UMA TRAJETÓRIA DE EMPODERAMENTO	106
4.1 O “Acarajé da Dió” ocupando outros espaços: as relações fora da praça....	106
4.2 No ritmo da batucada: Escola de Samba União de São Vicente	115
4.3 A “Lavagem do Beco”: purificando energias na festa profana	125
5. CONSIDERAÇÕES E RESULTADOS FINAIS	136
5.1 Carta para Dona Dió	140
REFERÊNCIAS	143
APÊNDICE	151
APÊNDICE A – Árvore Genealógica	152
APÊNDICE B – Roteiro para Entrevista	153
ANEXOS	155
ANEXO A – Álbum de Fotografias	156
ANEXO B – Moção de Pesar	168
ANEXO C – Certidão do Ofício das Baianas de Acarajé	169
ANEXO D – Registro do Ofício das Baianas de Acarajé	171
ANEXO E – Projeto de Lei nº 434/88	173
ANEXO F – Recortes de Jornais	174

1. INTRODUÇÃO

1.1 Um encontro com Dona Dió

A temática “mulher negra” convive comigo há algum tempo, desde 2009 ao pesquisar sobre a formação da sociedade conquistense, chamou-me a atenção à existência de mulheres negras que sobressaíram na história de uma sociedade que se auto definia como branca. Entender como se dava a inserção e mobilidade dessas mulheres em Vitória da Conquista desde o século XIX passou a ser um objeto de pesquisa e reflexão quase que diária. Comecei a perceber o quanto a desigualdade racial e de gênero me incomodavam, eu estava rodeada dessas situações de tal forma que elas passavam despercebidas.

Tomar consciência de que em alguns aspectos eu era agente do racismo e do sexismo abalou-me emocionalmente ao tempo em que me incitou a buscar referências epistemológicas que ajudassem a corrigir a naturalização imposta por uma educação colonizada. A partir das leituras, creio que me tornei militante no sentido de procurar de alguma forma contribuir para diminuir a desigualdade racial e de gênero, denunciando os privilégios simbólicos e culturais promovidos por uma sociedade racista e sexista. Ao evidenciar e visibilizar as mulheres negras conquistenses empenho por uma análise que possa ressignificar o seu lugar social, desconstruindo possíveis visões estereotipadas que permanecem no imaginário popular.

Nesse sentido, ingressar no ODEERE¹ como aluna da especialização em Antropologia com Ênfase em Culturas Afro-brasileiras direcionou-me a discussões que abriram o caminho para o meu encontro com Dona Dió do Acarajé. A construção social da cor e a possibilidade do reconhecimento da “identidade negra” como contribuição para a promoção da igualdade social, imbricada com as questões das hierarquias de gênero e as estratégias utilizadas pelas mulheres negras para subverter essas posições, foram as indagações que me fizeram chegar até Dona Dió.

No esforço para encontrar o sujeito da minha pesquisa, surgiram várias mulheres negras que aparentemente superaram hierarquias e conseguiram visibilidade na sociedade conquistense, contudo quando apareceu Dona Dió, compreendi que, embora ela não fosse

¹ Órgão de Educação e Relações Étnicas com Ênfase em Culturas Afro-brasileiras da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus Jequié.

militante política dos movimentos institucionalizados de negros e de mulheres, ela representava de maneira singular, as mulheres negras e a cultura afro-brasileira em muitos segmentos na cidade de Vitória da Conquista, abrindo um leque para os estudos sobre a interseccionalidade de gênero, raça, cor e etnicidade.

Os caminhos que a pesquisa me fez percorrer deixaram a sensação de que foi um reencontro entre o meu próprio Eu e Dona Dió, pois, às vezes penso que ela esperava por esse momento. Talvez ela tenha me encontrado para não deixar perder no tempo da história os valores que tentou preservar na sua vida, o seu legado. Encontrou-me para apresentar o quanto as suas ações contribuíram e irão contribuir para os estudos sobre as mulheres negras, sobre a cultura popular e as tradições afro-brasileiras, além de tantas memórias que foram construídas e legitimadas pelo seu trabalho. Desta forma apresento Dona Dió, uma mulher, uma negra, uma mãe, uma baiana de acarajé. Foi assim que a conheci.

Em novembro de 2012, entre as atividades comemorativas do dia 20 de novembro – dia da consciência negra – conheci uma mulher negra que estava sendo homenageada pela sociedade conquistense: Dionísia de Oliveira Silva, conhecida popularmente como Dona Dió do Acarajé. No Centro de Cultura Camilo de Jesus Lima, o Projeto Cores da Conquista² homenageou esta mulher que se tornou ícone na sociedade conquistense durante as últimas décadas do século XX e início do século XXI. Ao som da música de Dorival Caymmi, “A preta do acarajé” um grupo de teatro encenou lembranças do cotidiano de Dona Dió e vários utensílios que marcaram a sua vida foram expostos no saguão do centro cultural.

Em meados do século XX, Dionísia de Oliveira Silva aparecia com seu tabuleiro sendo à primeira “baiana de acarajé” na cidade de Vitória da Conquista. Entre a religião e o trabalho, suas iguarias “afro-baianas” foram o sustento da sua família até a sua morte³. Ensinou suas filhas a arte de fazer e vender as comidas de tabuleiro. Na atualidade, em várias praças de Vitória da Conquista saboreiam-se os acarajés feitos pelas filhas de Dona Dió, que também sustentam suas proles com esse ofício.

Contudo, não foi apenas pelo sabor das suas iguarias que Dionísia se tornou destaque na cidade. Utilizando do seu poder e saber informal, emanados da própria cultura, Dona Dió inaugurou e liderou por vários anos a “Lavagem do Beco”, evento que abria os carnavais e

²O projeto Cores da Conquista é uma iniciativa do Centro de Cultura de Vitória da Conquista, para fazer uma retribuição de honra, agradecimento e tornar público com um ato de reconhecimento pelos trabalhos prestados por conquistenses. A homenagem pode ser uma menção honrosa, um prêmio ou, neste caso, um reconhecimento institucional àqueles que fortalecem, em práticas e ações, laços fraternos da cidade.

³ Dona Dió faleceu em 07 de outubro de 2012.

micaretas em Vitória da Conquista, revelando, além da sua capacidade de liderança e do seu desejo em manter vivas as tradições culturais de seus ancestrais, a sua influência em outros segmentos na sociedade.

Engajada politicamente, Dionísia teve participação notável na economia informal da cidade trabalhando por mais de 60 anos na comercialização dos acarajés, tanto na praça como em eventos públicos, onde sempre estava com o seu tabuleiro. Em março de 2012, recebeu o troféu “Personalidades”, homenagem feita pela Cooperativa Mista Agropecuária Conquistense (COOPMAC) em reconhecimento de pessoas conquistenses que contribuíram para o crescimento e desenvolvimento da exposição agropecuária promovida pela instituição a mais de quarenta anos. Muito conhecida na cidade, candidatou-se a vereadora não sendo eleita, contudo, marcando a sua presença também nesse espaço de poder. Dionísia recebeu várias homenagens ainda em vida, além do reconhecimento da sociedade e em especial do “seu povo” como resultado das relações criadas e mantidas ao longo de sua trajetória.

1.2 Questões fundamentais que norteiam a pesquisa

Discutir o empoderamento das mulheres negras sugere a análise de categorias diversas como gênero, mulheres, raça, cultura, etnicidade, sexualidade, dentre outros marcadores que demandam nas relações sociais e que se encontram interseccionalizados nas experiências das mulheres negras. Também predispõe subjetividades que definem a mudança na condição e na posição das mulheres negras dentro da sociedade. Essas subjetividades são pensadas nesse estudo como formas de empoderamento, sugerindo um tipo de poder que estimula as mudanças, tanto individuais como coletivas, que é criativo e participativo proporcionando novos espaços e posições, permitindo a conquista da autonomia e representatividade nos contextos cultural, econômico, político e social.

Nessa perspectiva a questão norteadora da pesquisa é compreender: como Dona Dió do Acarajé, uma mulher negra e de origem pobre, conquistou autonomia e visibilidade na cidade de Vitória da Conquista? Pretendeu-se identificar, por meio da trajetória e das memórias de Dona Dió do Acarajé de que forma as relações culturais, religiosas, históricas, econômicas e políticas, possibilitaram o empoderamento dessa mulher negra na sociedade conquistense.

O conceito de empoderamento na perspectiva feminista que norteia essa pesquisa surge atrelado aos movimentos de mudança das mulheres do terceiro mundo articulado pela DAWN/MUDAR⁴ (*Development Alternatives with Women for a New Era/Mulheres por um Desenvolvimento Alternativo*) durante a II Conferência Mundial da Mulher em Nairóbi no Quênia, onde foi discutida a relação sobre “mulheres e desenvolvimento”. A abordagem sobre empoderamento naquele momento implicava na transformação das estruturas de subordinação por meio de mudanças nas instituições de caráter patriarcal (SEM; GROWN, 1988). De acordo com Ana Alice Costa (s.d, p.7), o termo começou a ser usado, ainda nos anos 70 pelas feministas e “compreende a alteração radical dos processos e estruturas que reduzem a posição de subordinada das mulheres como gênero”.

Utilizando as palavras de Carmem Dias Deere e Magdalena Leon (2002, p. 53) “o poder condiciona a experiência da mulher em duplo sentido: é uma fonte de sua opressão quando objeto de abuso e uma fonte de emancipação em seu uso”. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que as relações de poder representam dominação, podem ser uma forma de resistência e um mecanismo de subversão. As feministas tem usado o termo empoderamento em detrimento do termo “poder” no sentido de dar maior ênfase no poder como algo que capacita e que focaliza mais o oprimido que o opressor. Nesse sentido, as autoras desenvolvem o conceito de empoderamento analisando quatro tipos de poder:

poder sobre, poder para, poder com e poder de dentro. “Poder sobre” representa estaca zero de um jogo: o aumento no poder de alguém significa uma perda de poder para outra pessoa. Por outro lado, as outras 3 formas – poder para, poder com e poder de dentro – são todas positivas e aditivas: um aumento no poder de uma pessoa aumenta o poder total disponível ou o poder de todos. (DEERE; LEON, 2002, p.53- grifo do autor).

Na análise da cientista política Cecilia Sardenberg (2006, p.7), a questão do poder implícita na noção de empoderamento não se refere ao “poder sobre”, ou seja, na dominação/subordinação ou dominação/resistência, mas visualiza o “poder para” que está relacionado à capacidade para fazer algo, para produzir, para “fazer escolhas dentro de um contexto que antes era impossível/proibido/negado”; o “poder de dentro” que está na

⁴ “Rede da qual participam ativistas, pesquisadoras e formuladoras de ação política [...] (empenhando para) desenvolver modelos e métodos alternativos com a finalidade de viabilizar os ideais de justiça econômica e social de paz mundial e de um genuíno desenvolvimento livre de todas as formas de opressão entre homens e mulheres, classes, raças e nações”. (SEM; GROWN 1988, p. 11).

construção da auto-estima e auto-confiança; e o “poder com” que é a capacidade de compartilhar em uma ação coletiva”.

É consenso no pensamento feminista que “para se empoderar alguém deve ser antes desempoderado” (SARDENBERG, 2006, p.3), pois o empoderamento é um processo da construção da autonomia em que as pessoas se tornam empoderadas em relação a si próprias anteriormente. “Não existe empoderamento sem transformar as estruturas e instituições que reforçam e perpetuam [...] as desigualdades sociais.” (SARDENBERG, 2006, p.6). Segundo a cientista política Ana Alice Costa (s.d, p. 6-7), empoderar-se refere a uma mudança de condição e de posição dentro da sociedade.

“Condição” é o estado material no qual se encontram as mulheres: sua pobreza, salário baixo, desnutrição, falta de acesso a saúde pública e a tecnologia moderna, educação e capacitação, sua excessiva carga de trabalho, etc. [...] “Posição” é o status econômico, social e político das mulheres comparado com o dos homens, isto é, a forma como as mulheres tem acesso aos recursos e ao poder comparado aos homens.

As mulheres se tornam empoderadas quando controlam as suas habilidades, a sua própria vida, o seu destino e tomam consciência que podem produzir criar e gerir, quando percebem os seus direitos e capacidades. Essas transformações são observadas na trajetória de Dona Dió, dentro de um processo de autodeterminação, de construção da sua imagem, de tomada de decisões tanto para si como para a sua família de sangue e simbólica, apontados como um processo de empoderamento que,

não é um processo linear com um começo bem definido e um final que seja o mesmo para todas as mulheres; é moldado para cada indivíduo ou grupo através de suas vidas, seus contextos e sua história, assim como ocorre de acordo com a posição de subordinação nos níveis pessoal, familiar, comunitário e nos níveis mais elevados. (DEERE; LEON, 2002, p. 55).

Quando se trata do empoderamento das mulheres negras deve-se pensar nas descendentes de africanos no Brasil, tornando necessário levar em consideração as questões étnicas e históricas que possibilitam uma epistemologia específica. Nesse sentido, a pesquisa da antropóloga Teresinha Bernardo (2003, p.15) revela que as mulheres afrodescendentes tem um comportamento diferenciado quando se trata da sua autonomia, da forma de encarar seu trabalho, da relação com os parceiros, com os filhos, com outras mulheres e com a

comunidade. “[...] O comportamento [...] que se traduz muitas vezes no modo singular de encarar e enfrentar a vida, [...]”.

Fui na África e encontrei as africanas ocupando o espaço público: estavam nas feiras trocando bens. Mas não eram só objetos: [...] eram músicas, orações, danças, receitas para curar o corpo, receitas para aconchegar os corações. [...] Percebi que entre os iorubas, as mulheres chegavam a ocupar cargos públicos de destaque. [...] **em terras brasileiras, presenciei as lutas para a sua sobrevivência e a de seus filhos, [...] grande parte das africanas e suas descendentes viveram a matrifocalidade, [...] saíram pelas ruas [...], foram também para as feiras, [...] continuaram a trocar bens materiais e simbólicos.** (BERNARDO, 2003, p.16 – grifo nosso).

A tese de Bernardo, baseada em uma farta documentação e na pesquisa de campo, evidencia que a mulher negra brasileira é dotada de uma herança cultural africana, especificamente da tradição iorubana, traduzida em um comportamento *sui generis* que possibilita a conquista da sua autonomia nos diversos sentidos como mencionados anteriormente. Segundo a antropóloga, para compreender o espaço da mulher negra na sociedade brasileira é necessário considerar os padrões de comportamento herdados culturalmente, compreendendo no contexto histórico as tradições étnicas e culturais afro-brasileiras, o que possibilita um tipo de conhecimento específico nas histórias de mulheres negras no Brasil.

Jurema Werneck (2007) recorre à figura da *Ialodê* para traduzir as especificidades apresentadas no comportamento de muitas mulheres negras. *Ialodê* era uma associação feminina africana em que sua dirigente configurava entre os chefes urbanos no conselho supremo do Estado. Segundo Werneck, o título *Ialodê*

[...] refere-se a mulheres emblemáticas, lideranças políticas femininas que realizam suas atividades nos grupamentos urbanos, nas cidades [...] decorre de sua ação política em defesa da condição feminina como detentora de poder e de capacidade de luta. [...] para além das afirmações de liderança e ação política das mulheres negras, *Ialodê* afirma também sua presença nas coisas mundanas, porém não domésticas. A rua, o mercado e a cidade são seus espaços, territórios do protagonismo feminino. Espaços estes que o patriarcado buscava vedar às mulheres, confinando-as à esfera doméstica apenas. (WERNECK, 2007, p. 68 - 69)

Contos⁵ provenientes da tradição religiosa de matriz africana, transcritos pela autora, explicam que Oxum e Nanã foram chamadas de *Ialodês* por suas ações de confronto ao poder masculino e pela reafirmação da igualdade e dos poderes das mulheres. Cuidando para não cair nas armadilhas essencialista da contemporaneidade que tende a “privilegiamentos de particularidades”, Werneck (2007) utiliza do termo *Ialodê* como representação metafórica da liderança feminina exercida pelas mulheres negras na sociedade brasileira.

Considerando as interpretações de Bernardo (2003) e de Werneck (2007), e levando em conta as ressignificações circunstanciais da própria diáspora, para entender o processo de empoderamento que se apresenta na trajetória de mulheres como Dona Dió do Acarajé, é pertinente a discussão sobre as questões étnicas que marcam o contexto cultural em que se apresentam. A visibilidade de Dona Dió esteve sinalizada por sua forte relação e expressões religiosas e culturais afro-brasileiras em contraste com a cultura ocidentalizada em um ambiente que predomina a visão do branco colonizador.

As dicotomias étnicas são apresentadas na forma com que as pessoas procuram para demonstrar sua identidade ao que Barth (2011) denomina de “sinais ou signos manifestos” que estão na forma de vestir, na língua, no estilo de vida ou ainda nas “orientações de valores fundamentais”. Na análise da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2014), a cultura original de um grupo étnico em condições de intenso contato, como no caso da diáspora, torna-se uma “cultura de contraste”, quer dizer que ela não se perde ou se funde simplesmente, todavia tende a se tornar mais visível quando simplifica ao mesmo tempo em que consolida alguns traços culturais que contrasta com o outro.

A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. [...] Existe uma bagagem cultural mais ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Mandam-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. (CUNHA, 2014, p. 238).

No percurso da pesquisa tornou-se necessário compreender o lugar da cultura popular negra no contexto atual, momento no qual a cultura se encontra aramada em três eixos, segundo Stuart Hall (2013): primeiro, apoiada no modelo da alta cultura europeia; segundo,

⁵ Contos publicados por Agenor Miranda Rocha na obra “Os Candomblés do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos e crenças, reescritos por Werneck (2007).

sob a égide da cultura global produzida pelos Estados Unidos da América; e por fim, incentivada pela descolonização do Terceiro Mundo. “Incluo aí o impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra” (HALL, 2013, p. 373). Nesse momento, que o autor chama de pós-moderno, acontece uma grande fascinação pelas diferenças sexuais, raciais, culturais e, sobretudo, étnicas, o que promoveu uma movimentação marginal em relação à cultura dominante. “A distinção entre o erudito e popular é precisamente o que o pós-moderno global está deslocando” (HALL, 2013, p.376).

Fundamental também para esse estudo é a inter-relação entre a história oral e a memória, utilizando das narrativas de experiências vividas para trazer à luz as memórias que possibilitam a reconstituição da trajetória de Dona Dió do Acarajé. Entende-se que “a peculiaridade da história oral – como um todo – decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações sócio-culturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu” (ALBERTI, 2004, p.5). Não sendo mais possível levantar a história de vida por meio da forma usual onde o narrador é quem conta a sua própria autobiografia (MEIHY e HOLANDA, 2013), recorreu-se às memórias contadas por familiares, amigos e pessoas que de alguma forma participaram das redes de relações tecidas por Dona Dió durante a sua vida, com a visão e as emoções resultantes das experiências vividas em comum.

Concorda-se com Thompson (1992) que a fonte oral desafia a subjetividade da percepção humana. É como ir fundo, camada por camada da memória, até as suas sombras na expectativa de chegar à verdade oculta. Ecléa Bosi (2004) entende que para constituir a vida cotidiana é imprescindível a utilização da memória oral, pois só ela permite entender os sentimentos, as paixões que estão ocultas atrás dos documentos. É o momento em que os excluídos da história oficial tomam a palavra.

O papel da memória na reconstituição da trajetória de Dona Dió não é apenas a lembrança de um acontecimento individual, mas inclui aqueles vividos pelo grupo do qual ela pertencia. Neste sentido, foi de fundamental importância recorrer aos estudos de Michel Pollak (1992) para entender a memória como um fenômeno coletivo e social que podem ser negociados, assim com o sentimento de identidade registrados nas lembranças do grupo.

Neste trabalho, foi privilegiado o cruzamento de fronteiras disciplinares em uma abordagem histórico-antropológica, compreendendo que a análise com este olhar possibilita refinar a leitura dos acontecimentos, favorecendo a compreensão dos significados da vida social e suas transformações no tempo e no espaço, contribuindo para refletir sobre a influência da cultura nessas transformações. Considerando as fronteiras interdisciplinares

como um lugar de visão privilegiada, a trajetória e as memórias de Dona Dió do Acarajé, reconstituídas nesta pesquisa contribuirão para ampliar o campo epistemológico sobre e das mulheres negras, bem como para o estudo da cultura e das relações étnicas.

1.3 Percursos e percalços da pesquisa

A pesquisa constituiu-se de três etapas que não seguiram uma ordem cronológica, mas que se complementaram para a composição desse estudo: a primeira abrangeu a revisão bibliográfica que cooperou para uma maior aproximação com o tema; a segunda refere-se à pesquisa oral que contém as entrevistas com pessoas que conviveram com Dona Dió em Vitória da Conquista; por fim a terceira etapa compreendeu a busca aos arquivos públicos e particulares, lugares de memória onde a história está preservada, “lugares salvos de uma memória que não habitamos mais [...] que não exprimem mais nem convicção militante nem participação apaixonada, mas onde palpita ainda algo de uma vida simbólica”. (NORA, 1993, p.14).

Para realizar a pesquisa foram utilizados os procedimentos metodológicos da história oral por meio das entrevistas orais dialogando com fotografias, jornais e outros documentos encontrados em arquivos públicos e particulares. Foram realizadas 14 entrevistas com os filhos, amigos, colegas de trabalho, parentes simbólicos, componentes do grupo carnavalesco, promotores de eventos, agentes do movimento negro na cidade e pesquisadores que tiveram contato com Dona Dió. Os registros dos nomes e as fontes foram autorizados pela família e por outros entrevistados (tabela 1), assim como a assunção das identidades das pessoas, que assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) antes da realização da pesquisa. As entrevistas⁶, assim como a pesquisa nos arquivos foram iniciadas em agosto de 2015 com pretensão de encerrar em janeiro de 2016, contudo foi necessário voltar ao campo ainda nos meses de março e abril de 2016.

As narrações que aparecem no texto são “transcrições” das entrevistas, fundamento chave da história oral que, no entendimento de Meihy e Holanda (2013, p.136) “abandona os estritos caminhos da racionalidade e se abre às convenientes dimensões subjetivas. [...] é um

⁶ As entrevistas foram gravadas em áudios, transcritas posteriormente na íntegra e ficarão disponibilizadas no arquivo pessoal desta pesquisadora pelo prazo de 5 (cinco) anos.

ato de recriação para comunicar melhor o sentido e a intenção do que foi registrado”. No desenvolvimento do texto os entrevistados serão sempre identificados pelo seu nome, como está apresentado na tabela 1, não sendo usado nenhum nome fictício. Para a complementação dos dados da pesquisa utilizou-se de entrevista feita por Itamar Pereira Aguiar, pesquisador e professor da UESB à Dona Dió, em 1997. Usou-se também como fonte áudios encontrados no arquivo da Câmara de Vereadores de Vitória da Conquista gravados em audiência pública com a participação de Dona Dió e de outras autoridades cíveis e religiosas da cidade.

As fotografias foram utilizadas como fontes para análise, pois entende-se que elas guardam fragmentos do passado vivido, captando a aparência do mundo visível. Da mesma forma que qualquer documento, a fotografia tem a sua subjetividade e uma verdade relativa cabendo ao historiador a sensibilidade para interpretá-la, refletindo sobre os significados dentro do contexto. De acordo com Boris Kossoy (2012, p. 115), a informação visual contida na fotografia nunca é posta em dúvida, é como se constituísse em uma prova do que ocorreu. Por esta razão deve se ter cuidado para, ao interpretá-la, não fazer uma descrição literal da imagem, pois é “nessa transposição de aparências entre o fato e a foto que se articulam manipulações de toda ordem”.

Alguns trabalhos acadêmicos que apresentavam Dona Dió, ora como religiosa, ora como vendedora de acarajé, ora como “figura carnavalesca”, foram disponibilizados para complementar as fontes da pesquisa. Em diálogo com os autores, constatou-se que o “Acarajé da Dió” continuou sendo a forma de sustento da família e que as filhas procuravam manter as tradições que Dona Dió havia considerado em vida. Diante disso, o primeiro passo foi procurar as filhas de Dona Dió na “Praça do Acarajé”. Não sei se por circunstâncias religiosas, sociais, ou até mesmo pela diferença da cor da pele⁷, o primeiro contato com as filhas de Dona Dió, na barraca de acarajé, não foi estimulante. Quando me identifiquei⁸, uma delas olhou-me por cima das lentes dos óculos, avaliando-me, como se desconfiasse do meu interesse real em conhecer a sua mãe.

Apesar da recepção, não se negaram a conversar comigo, e marcaram vários encontros na praça. Eu sempre estava lá, mas elas sempre marcavam outra hora. Até que um dia, informaram que Edneide, uma das filhas de Dona Dió que trabalhava na Secretaria de Educação do Município poderia fornecer maiores informações visto que morou com a mãe

⁷ A minha pele clara, em uma sociedade segregacionista como a conquistense, pensei, poderia ser um elemento para a desconfiança.

⁸ Uma amiga em comum informou que eu iria procurá-las na praça.

por muito tempo e na atualidade era a guardiã do seu acervo material. Pelo fato de ser a que tinha maior grau de instrução provavelmente seria a melhor representante da família. Depois de algumas tentativas conseguimos marcar um encontro na sua casa em um sábado à noite.

Naquela noite, no horário previsto eu estava lá, na casa onde Dona Dió viveu até o final da sua vida e onde ainda residem quatro dos seus filhos. Provavelmente naquela residência muitas pessoas foram recebidas para entrevistas com diversas finalidades, tanto quando era viva, como depois de sua morte. Ali, eu era mais uma desconhecida que queria saber sobre a vida de Dona Dió e da sua família. A anfitriã estava me esperando na porta da casa me recebendo com um sorriso na face, iniciando a conversa procurando saber sobre a minha pesquisa. Começou a narrar o que ela conhecia e lembrava sobre sua mãe, histórias da infância até a sua morte. Interessante que quase todas as informações vieram acompanhadas de frases: “isso saiu no jornal”, “isso está na internet”, “isso você pode perguntar a senhor sicrano, ele gravou tudo aqui” “ela tem muita coisa sobre mãe”..., etc.

Percebi que, ser descendente de Dona Dió, para os filhos, é um sinal de empoderamento. Tanto na primeira entrevista com Edneide (2015), como nos outros encontros, ao perguntá-la se, quando criança sofreu alguma discriminação por ser filha de uma mulher negra e “baiana de acarajé”, Edneide respondeu:

Não preconceito nenhum, nenhum. Ao contrário, muito orgulho né, inclusive quando minha mãe.... o prefeito Guilherme só veio saber que minha mãe era Dona Dió no dia em que ela faleceu. Porque eu nunca precisei falar para ele que ela era minha mãe porque eu vendi acarajé lá quando era criança, depois eu fui estudar, passei no concurso, eu fui dar aula, então concursada eu não precisava pedir ninguém. O trabalho que eu já tinha por competência.

O primeiro encontro durou quase quatro horas e saí com várias indicações para continuar a pesquisa. Ela informou que todo sábado de manhã fica na praça fritando o acarajé e lá eu iria encontrar pessoas que tinham muito para falar sobre Dona Dió. Comecei a frequentar a barraca de acarajé aos sábados e percebi que é o ponto de encontro da família e dos amigos fregueses. Sempre com o aval desta filha, alguns se disponibilizaram em participar da pesquisa como informantes. Depois que comecei a frequentar a barraca do “Acarajé da Dió” aos sábados, a relação com a família se estreitou facilitando a busca das fontes primárias para o nosso estudo.

Paralelo às entrevistas, as buscas no Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista (APMVC), na Prefeitura Municipal e na Câmara de Vereadores de Vitória da

Conquista foram estimulantes para localizar documentos como: fotografias, leis, projetos de leis, códigos de postura, atas de audiência pública, dentre outros documentos que foram utilizados para compreender a sociedade conquistense e a presença de Dona Dió neste espaço. O acervo público contribuiu para percorrer o contexto histórico e cultural da Cidade chamada Vitória da Conquista, por onde inicia a dissertação que está estruturada em três capítulos subdivididos por temas correlatos.

O primeiro capítulo “Reconhecendo o cenário” inicia apresentando o contexto econômico, histórico e cultural da cidade, destacando as diferenças culturais hierarquizadas em uma sociedade que se apresenta como branca, quando a população negra e indígena está presente desde a sua origem. O capítulo prossegue fazendo uma revisão bibliográfica do tema, utilizando desde o pensamento feminista negro até a historiografia produzida no Brasil sobre as mulheres negras. Não abrange todos estudos sobre e das mulheres negras, entretanto busca os trabalhos que colaboram para desconstruir os estereótipos que permaneceram na imagem das mulheres negras, bem como apresentar processos de conquistas tanto na epistemologia feminista negra, como nas trajetórias individuais.

O segundo capítulo apresenta resultados da pesquisa empírica e análise dos dados trazendo as discussões sobre identidade étnica e empoderamento, apresentando a importância dos estudos das relações étnicas para reconstituição da trajetória de Dona Dió. Faz também uma análise sobre a relação entre a venda do acarajé e a religiosidade de Dona Dió, os pontos em comuns e as divergências. Nesse sentido são apresentados os estudos sobre o acarajé entre a comida de santo e o comércio para sobrevivência, o contexto histórico cultural da venda do acarajé e das “baianas de acarajé”, sua indumentária e suas tradições. Também é destacado nesse capítulo o “duplo pertencimento” religioso de Dona Dió apresentando o seu trânsito entre a igreja católica e os centros de umbanda.

O terceiro capítulo, apresenta a trajetória de empoderamento de Dona Dió fora da sua barraca de acarajé, os espaços ocupados por ela dentro das instituições públicas e privadas, nos eventos públicos em Vitória da Conquista e em outras cidades. Destaca ainda a seu envolvimento com a cultura afro-brasileira nas festas carnavalescas tradicionais que aconteciam na Cidade onde atuava como protagonista. Este capítulo traz a discussão sobre cultura popular e cultura negra, tradição, memória e identidade. Por fim, para sentir o cheiro do “Acarajé da Dió”, será preciso ir até a Praça Nove de Novembro em Vitória da Conquista ou ainda seguir nas festas espalhadas por algumas cidades. Mas, nas páginas que seguem poderá identificar o “cheiro do dendê” em uma trajetória de empoderamento.

Esteja servido!

2. CAPÍTULO I – RECONHECENDO O CENÁRIO

No teatro, ao pensar em um cenário imagina-se um lugar, um espaço real ou virtual onde a história se passa, onde as representações acontecem. Pensa-se em todos os elementos que decoram o palco em uma apresentação. A partir da identificação de alguns artefatos ou fatores que completam os diversos cenários, podem-se compreender as possibilidades das representações. Fora do teatro pode-se pensar em cenário cultural, histórico, econômico, etc. Neste capítulo, pretende-se identificar o cenário em que Dona Dió do Acarajé, viveu sua história de mulher e de negra, destacando-se como protagonista em uma trajetória de empoderamento.

Com essa perspectiva, procurou-se “apresentar” a condição espacial, política, econômica e cultural que favoreceram a inserção e visibilidade de uma mulher negra, vendedora de acarajé. Será mostrado o contexto histórico cultural no processo de urbanização, o desenvolvimento e as transformações sofridas pela cidade, tanto em sua dimensão político-econômica, como na dinâmica cultural e simbólica. Em segundo lugar, pretende-se descerrar as “cortinas” para entender como os estudos sobre e das mulheres negras vêm ocupando espaço na academia, tanto na historiografia como nas disciplinas das ciências sociais, acendendo, desta forma, os “holofotes” e “microfones” dando visão e voz a quem tanto tempo ficou esperando no “camarim” da história de uma sociedade sexista e racista.

2.1 A Cidade chamada “Vitória da Conquista”: por uma conquista negra.

A cidade é o lugar dos conflitos permanentes e sempre renovados, lugar do silêncio e dos gritos, expressão da vida e da morte, da emergência, dos desejos e das coações, onde o sujeito se encontra porque se reconhece nas fachadas, nos tijolos ou, simplesmente, porque se perde nas formas sempre tão fluídas e móveis. [...] A cidade é uma conquista, um desenvolvimento dos sentidos. Um desabrochar dos espíritos. (CARLOS, 2007, p.83).

Dionísia de Oliveira Silva, Dona Dió do Acarajé, teve sua origem familiar em uma comunidade rural, na atualidade reconhecida como Comunidade Quilombola Lagoa de Maria

Clemência,⁹ no Município de Vitória da Conquista. Contudo, foi na cidade que ela nasceu e cresceu, construindo, lado a lado com o processo de urbanização, a sua trajetória de conquistas e empoderamento, utilizando recursos provenientes da sua ancestralidade, somados as condições proporcionadas pelo espaço urbano e o contexto econômico, político e cultural. Na visão do antropólogo Michel Agier (2001), é na cidade que a dimensão relacional de múltiplas culturas se faz evidente, permitindo o intercâmbio de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, costumes, seus laços familiares, suas redes de relacionamentos comunitários.

Por sua vez, esses relacionamentos “trabalham”, alterando ou modificando, os referentes dos pertencimentos originais (étnicos, regionais, faccionais etc.). Essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo. (AGIER, 2001, p.9).

É questão nesse estudo entender como Dona Dió tornou-se visível dentro do processo de urbanização da cidade de Vitória da Conquista, possibilitando o sustento da sua família, como também conferindo à cidade uma marca afro-brasileira por diversas formas, assegurando um espaço para a Mulher Negra. Nessa perspectiva é importante entender como Vitória da Conquista se constituiu em espaço político, econômico e social, mais ainda como um espaço onde a diversidade cultural interferiu na construção das relações sociais.

Na mesorregião centro-sul do Estado da Bahia, localizada a 509 km da capital, está Vitória da Conquista, uma cidade com o clima tropical amenizado pela altitude do lugar que chega a aproximadamente 1.000 metros acima do mar, registrando as menores temperaturas do estado. Por volta de 1817, o viajante naturalista, Maximiliano de Wied-Neuwied¹⁰, referindo-se à região do Sertão da Ressaca¹¹ descreve que encontrou ali um arraial, localizado

⁹ A Comunidade Lagoa Maria Clemência foi reconhecida pelo INCRA como comunidade quilombola em 13/12/2006. (PALMARES, 2015).

¹⁰ Nos anos de 1815 a 1817, Maximiliano de Wied esteve no Brasil em expedição objetivando pesquisar as regiões brasileiras ainda inexploradas. O resultado de sua pesquisa foi publicado em duas grandes obras. Com as obras e relatos das suas duas grandes viagens, Maximiliano foi considerado um dos naturalistas mais destacados da época. (Biblioteca Brasileira da Robert Bosch GMBH. Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied. Catálogo Volume II, prefácio).

¹¹ De acordo com o IBGE refere-se à Região do Sudoeste da Bahia, terras que compreende a região situada entre os rios Pardo e das Contas onde localiza a cidade de Vitória da Conquista. O nome Sertão da Ressaca pode ser derivado tanto do fenômeno de invasão das águas dos rios sobre o sertão, semelhante ao fenômeno marinho,

em um local de clima extremamente agradável com uma vegetação atraente para qualquer botânico: lindas árvores, extrema variedade de flores, o cheiro do jasmim, alguns prados fechados em toda a volta pela mata, um verde-vivo e as belas gramíneas que lembravam o frescor do clima temperado das florestas europeias.

Relata o naturalista europeu que quando o português, João Gonçalves da Costa, capitão mor do terço de Henrique Dias¹², qualificado como preto forro¹³, chegou à região, encontrou por essas terras índios de diversas etnias como os Aimorés também chamados de Ymborés, Mongoiós do subgrupo Camacãs, e os Pataxós. “Um conquistador, isto é, um capitão português dado a empresas, aportou-se aqui como aventureiro, acompanhado de um bando de homens armados, declarando guerra aos antigos habitantes do território” (WIED-NEUWIED, 1989, p. 428). De acordo com o historiador Washington Santos Nascimento (2008, p.32), entre as incumbências da bandeira destinada à conquista das regiões de Rio de Contas e de Vitória da Conquista constava “destruir quilombos”, sugerindo a existência de comunidades quilombolas na região, portanto indicando a possibilidade de que a presença de negros poderia anteceder à ocupação portuguesa.

Embora não possa comprovar essa suposição, é fato que até o ano de 2015 a Fundação Palmares certificou 24¹⁴ comunidades quilombolas no Município de Vitória da Conquista. A representatividade desse número no estado da Bahia é relevante, pois dentre os 151 municípios com comunidades quilombolas certificadas, Vitória da Conquista está na segunda posição em quantidade, tendo à sua frente apenas o Município de Araçás que conta com 46 comunidades certificadas (PALMARES, 2015). De acordo com a informação da Coordenação Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COOPIR), mais de 66% da população de

como da palavra ressaço, que corresponde à funda baía de mato baixo circundada por serras. (disponível em <http://www.ibge.gov.br/cidades>).

¹² “Era tradição do Império Ultramarino Português a formação de organismos bélicos formados por africanos, crioulos e mestiços, desde os primeiros anos de expansão marítima. Foi assim que muitas milícias de homens negros e crioulos receberam o nome de terço dos Henriques, assim chamadas por causa do seu fundador: Capitão Henrique Dias, homem de quem pouco se sabe, preto alforriado que formou uma tropa composta por negros e mestiços para combater contra a ocupação holandesa em Pernambuco”. (SILVA, 2011, p. 41).

¹³ Na patente que conferiu o posto de capitão mor a João Gonçalves da Costa este foi identificado como “preto forro”.

¹⁴ Segundo informação da COOPIR, esse número é de 33 sendo que o certificado da Comunidade Lagoa de Maria Clemência engloba toda a região onde são divididas em 9 comunidades.

Vitória da Conquista se autodeclara preta ou parda.¹⁵ Essa população, contudo, encontra-se nas periferias, nas Comunidades Quilombolas que estão na zona rural, quando chega ao centro urbano se torna invisibilizada ou é embranquecida pela força de uma sociedade que ainda se reconhece “branca”.

A história da Cidade foi construída de forma a perpetuar os valores e as visões do colonizador europeu que ambicionava conquistar as terras com a ajuda da Nossa Senhora das Vitórias, massacrando os que impedissem tal missão. É nessa perspectiva que em 1943, por meio da Lei Estadual nº 141 a cidade recebeu o nome de “Vitória da Conquista”¹⁶, um sugestivo nome que expressava a vitória dos conquistadores sobre os nativos. Não foi apenas o nome que mudou a partir daquela década quando a cidade e região foram beneficiadas com a crescente demanda de produtos agrários para abastecimento dos grandes centros (FIFÓ, 1978, p.9), para viabilizar o escoamento dos produtos, foram abertas estradas que ligam Ilhéus à Lapa (BA 415) e a Rio-Bahia (BR 116) fazendo entroncamento em Vitória da Conquista, permitindo a intensificação do crescimento da zona urbana quando novos fatores vieram configurar a realidade econômica, política e social da cidade. (FERRAZ, 2001).

A década de 1940 é ponto de referência explicativo para o desenvolvimento urbano ulterior. É naquela década que se vão acumulando condições propícias ao desenvolvimento de novas atividades econômicas e, por isso mesmo, de expansão urbana. [...] Necessariamente, a pressão populacional, dentro de um quadro econômico diferenciado do antigo quadro meramente agrícola, ensejou a ampliação do quadro urbano. Essa ampliação persistiu nas décadas seguintes (50/60). A solução de loteamentos urbanos se impôs e novos bairros surgiram. A cidade modernizou-se. (O FIFÓ, 1977, p. 7-8).

Partes das rodovias foram transformadas em avenidas por passarem dentro da cidade como é o caso da Avenida Brumado, da Avenida Juracy Magalhães (ambas são partes integrantes da BA 415) e da Avenida Presidente Dutra (BR 116), hoje nomeada de Avenida

¹⁵ Apresentação no panfleto comemorativo intitulado “Novembro Negro - Aqui cabe tudo, menos o preconceito”. Divulgado pela COOPIR – Prefeitura de Vitória da Conquista, Governo Participativo. s/d.

¹⁶ Em 1840, o Arraial da Conquista passa a ser a Imperial Vila da Vitória e no em 1891 passa a condição de Cidade e recebe o nome de Cidade da Conquista. (TANAJURA, 1992).

da Integração¹⁷. Até os dias atuais, os moradores mais antigos sedimentam uma divisão social marcada pela Avenida - “Avenida da Integração” – que divide a cidade em duas. Do lado leste da avenida encontram-se os bairros considerados da elite conquistense, onde residem as famílias tradicionais e com construções mais valorizadas no mercado imobiliário. Do lado Oeste¹⁸ concentram-se a maioria dos trabalhadores e pessoas recém-chegadas à cidade como os estudantes que vem das cidades próximas.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2015), até os anos 50, a população rural era maior que a urbana. A partir daí registra uma população crescente na zona urbana, em uma modificação rápida e intensa durante as décadas seguintes.

[...] de 1955 até 1974 – observa-se um processo de implantação similar verificado no período anterior, manifestando-se inicialmente tímidas penetrações transversais dos eixos de crescimento. Os fatores de atração foram a construção do aeroporto, a implantação de novos loteamentos a Sudoeste e o saneamento dos terrenos alagadiços a Sudeste. Nesta direção surgiram loteamentos entre os quais o núcleo habitacional da URBIS.(VITÓRIA DA CONQUISTA, 1976).

Em 1954, a Cidade contava com cinco agências bancárias, mais de mil veículos entre automóveis, caminhões, ônibus, caminhonetes e Jeep, aproximadamente sessenta profissionais liberais como médicos, dentistas, veterinários, engenheiro, agrônomos e advogados, oito centros de assistência médico social entre hospitais, ambulatórios e posto de saúde pública, mais de cem escolas de ensino primário em geral, uma escola normal, dois ginásios, escolas de datilografia e de corte costura, além de hotéis, pensões, lojas maçônicas, igrejas e outros tipos de associações. (VITÓRIA DA CONQUISTA, 1954 - Anexo).

Na década de 1970, outra guinada econômica veio dinamizar a cidade quando o governo federal resolveu expandir a lavoura cafeeira e destinou grandes recursos financeiros

¹⁷ Até 2005, Avenida Presidente Dutra. Depois de ter passado por uma reforma e reestruturação, passou-se a chamar Avenida da Integração Presidente Dutra. (AGENDA 2001, 2004).

¹⁸ O Bairro Brasil, como é denominado o lado Oeste da cidade, de acordo com a antropóloga Eliane Nogueira Pires (2003, p.60), era um mangueiro pertencente ao Sr. Alvino Dias que foi comprado por Gildásio Cairo em 1951. Era muita terra improdutiva o que dificultava a construção de casas por ali. Mesmo com ruas abertas não resolveria o problema com poucas casas. Então Gildásio dividiu as duas últimas ruas em lotes para doar. Segundo a antropóloga, Gildásio transformou 250 posses de doze metros em 500 de seis metros e fez as doações, mas não foi para ajudar ninguém, “foi para ajudar a si próprio, pois o terreno não valia nada, contudo após a construção das primeiras casas ele seria valorizado. No ano das doações dos primeiros lotes, foram construídas umas 480 casas”.

para a Bahia, momento em que Vitória da Conquista experimentou mais um impulso para o crescimento urbano e demográfico. As atividades desenvolvidas em torno do café modificaram o espaço habitacional trazendo melhorias para padrão arquitetônico das construções de casas residenciais e comerciais no centro da cidade, ampliando também bairros periféricos residenciais para acomodar os migrantes.

Por outro lado, no campo, a configuração se modificou em sentido contrário. Conforme aponta Ferraz (2001), a análise realizada pela Central Única dos Trabalhadores - CUT Regional do Sudoeste da Bahia, mostrou que a lavoura cafeeira nos municípios de Vitória da Conquista, Barra do Choça, etc desalojou pequenos posseiros e agregados de terras onde produziam em regime familiar a lavoura de subsistência. Estes foram obrigados a deixar suas terras, pois os compradores exigiam dos vendedores receber a propriedade livre e desocupada de moradores. Esses trabalhadores deixaram de produzir para si mesmos e passaram a trabalhar para “o fazendeiro de café”.

Na década de 1980, com a crise do café, a economia da cidade passou a ser sustentada pelo setor de serviços e pelo comércio, principalmente a atividade atacadista em gêneros alimentícios, bebidas, insumos agropecuário e varejista, incluindo uma diversidade de produtos do vestuário, calçados, móveis, etc. Em função da sua localização privilegiada, das rodovias de acesso e escoamento de produtos, o comércio conquistense começou a abastecer todas as cidades menores da região. O setor educacional e a saúde também expandiram na cidade, tornando Vitória da Conquista uma das maiores economias do interior baiano. (AGENDA 21, 2004).

Contudo, as mazelas sociais são percebidas como consequência da urbanização. Segundo Milton Santos (1993, p. 95) todas as cidades brasileiras, independente do tamanho, tem problemas em comum como o desemprego, a habitação, o transporte, a saúde, quanto maior a cidade, maiores também serão os problemas. “Quanto mais populosa e mais vasta, mais diferenciadas a atividade e a estrutura de classes, e mais o quadro urbano é compósito, deixando ver melhor suas diferenciações.” Em Vitória da Conquista, a urbanização e o crescimento demográfico provocado pelo desenvolvimento econômico levaram a população pobre e os novos habitantes para a periferia da cidade, especialmente nas encostas da Serra do Periperi, criando ali outras comunidades. Como analisa Medeiros em matéria para o Jornal O Fifó (1977, p.9):

A cidade modificou-se também para, dentro de seu espaço físico, separar suas classes sociais. Assim, o aglomerado urbano como que desenha

fisicamente sua realidade social. Está fixando definitivamente a separação entre ruas e bairros ricos e ruas e bairros pobres e a cidade mostra sua verdadeira face de, encoberta pelo movimento do comércio e de seu setor de serviços, sua euforia econômica, suas corridas de jégame no Primeiro de Maio, centro urbano onde a justiça social é muito desejada porque é carente.

O lazer e a cultura eram exigências de uma cidade em pleno desenvolvimento urbano quando a vida social começou a apresentar novas configurações. Em Vitória da Conquista, os poucos locais de lazer existentes estavam destinados às pessoas da elite dominante. O cronista local, Mozart Tanajura (1992, p. 103), relata que o desenvolvimento cultural da cidade acontecia mesmo antes de 1940 com a chegada da imprensa em 1910 e o aparecimento do primeiro jornal. No primeiro quartel do século XX, já existiam as filarmônicas “que foram a vida e a alma da cidade naquele período de transição entre a estagnação e o desenvolvimento.

O primeiro cinema da cidade surgiu em 1912, surgindo mais tarde a “Ala das Letras” que era um movimento literário onde poetas, cronistas, romancistas produziam intensamente, e em 1952 foi criada a Biblioteca Municipal pelo então prefeito Gerson Sales. O teatro também teve um pequeno espaço na cidade promovido por diversas entidades culturais chamadas de grêmios “[...] que nutriam na população o hábito pelo teatro e pela cultura literária” (TANAJURA, 1992, p.104). Na década de 1950 surgiram as confeitarias onde as pessoas da elite se encontravam para “prosear”. De acordo com a historiadora Angelita Cunha da Silva Sousa (2013, p.42),

as áreas de lazer incluíam, ainda, os bares, cabarés e boates, nos quais os homens de todas as categorias sociais buscavam diversão. Abrigando “mulheres de vida livre”, esses espaços, até início dos anos 1970, espalhavam-se por algumas ruas da área central da cidade. [...] onde a boemia conquistense encontrava diversão até o amanhecer.¹⁹

Os ordenamentos jurídicos procuravam manter uma hierarquia social por meio de rigoroso controle expresso em posturas, pois conter a desordem significava civilizar a sociedade. O Código de Posturas Municipal de 1954 ditava a moralidade e o sossego público proibindo expressamente, sob pena de multa ou prisão “promover batuques, sambas, candomblés e outros divertimentos congêneres na cidade, vilas e povoados sem a licença das

¹⁹ Em 1971, o prefeito Fernando Ferreira Spínola e posteriormente Nilton Gonçalves promoveram a retirada dos prostíbulos do centro da cidade sob pressão dos moradores vizinhos.

autoridades.”(VITÓRIA DA CONQUISTA, 1954 – grifo nosso). Desta forma, os divertimentos de origem cultural afro-brasileira foram apresentados como ameaça à moralidade e o sossego público, sem espaço para as suas manifestações, diferente dos demais divertimentos que se enquadravam em outro capítulo do ordenamento, especificando que precisava apenas de licença da Prefeitura, evidenciando o critério segregacionista das autoridades municipais.

Considerando a religiosidade do povo negro, maior demonstração de discriminação estava imposta no Código quando o “candomblé” é enquadrado como um “divertimento”. O Código de 1954 apresentava cadastro de funcionamento na cidade de vinte e seis templos católicos, três batistas, um adventista, um presbiteriano e cinco centros espíritas. Deste levantamento ficaram de fora os Terreiros de Candomblé ou Centros de Umbanda que, de acordo com o mapeamento feito pelo sociólogo Itamar Pereira Aguiar (1999), há indício de que já em 1930 existiam em Vitória da Conquista, religiões afro-brasileiras enquanto culto organizado. O autor consegue mapear sete terreiros em pleno funcionamento nas décadas de 1930 e 1940, contudo observa que:

a localização e distribuição desses terreiros no espaço urbano da época, algo nos chamou a atenção. Eles ocupavam os limites: sul, sudoeste, oeste, norte e nordeste da cidade, que eram habitados por trabalhadores, descendentes de negros e indígenas e de alguns migrantes que com a construção da BR-116, aos poucos estavam chegando. Ficava desocupado de terreiros apenas do centro para o leste, onde se localizavam os templos das denominações Católica, espírita e protestante e eram habitados pelos setores dominantes, pelas famílias dos grandes proprietários e seus descendentes, identificados pelos moradores da Cidade como os das “famílias tradicionais”. (AGUIAR, 1999, p.75)

Se os terreiros estavam espalhados por todas as direções, com exceção do centro, provavelmente não apareciam como entidades religiosas por não ser considerada como tal pelo poder institucionalizado. Segundo Aguiar (1999, p.84), “as religiões afro-brasileiras não tinham o hábito de promover o registro cartorial dos seus templos”, aparecendo apenas o registro em cartório com data de 21 de agosto de 1946 uma instituição chamada “Associação Afro-Brasileira São Jorge, para a prática e desenvolvimento do culto denominado Seita Afro-Brasileira” e em 19 de janeiro de 1961, a entidade “União Umbandista do Sul e Sudoeste do Estado da Bahia”. Este fato pode sugerir que a condição para registrar os templos religiosos passasse pelo controle municipal, dificultando o acesso das religiões afro-brasileiras que

mantinham seus locais de culto na periferia da cidade com devida autorização da Polícia Administrativa.

Em 1963, o Código de Postura é substituído pelo Código de Polícia Administrativa, cuja capitulação é modificada, porém em nada muda a redação no que se refere a “promover batuques, sambas e candomblés”. Continua a perseguição policial à prática e cerimônias dos cultos afro-brasileiros que para serem realizados careciam de autorização prévia da Polícia Administrativa Municipal. Em 15 de janeiro de 1976, o então governador do Estado da Bahia, Roberto Santos, decretou a lei estadual nº 25.095 liberando os terreiros de pedir licença policial para a prática das suas liturgias. (SILVA JR, 1998).

Não foram encontrados os Códigos da Polícia Administrativa na década de 1970 e 1980, entretanto, a documentação do período mostra a preocupação da governança em promover o divertimento e o lazer para a população dentro de uma “ordem social” elitizada, como, por exemplo, a Casa da Cultura criada em 1974 por um grupo de intelectuais que tinha como objetivo “despertar as potencialidades artísticas do nosso povo, bem como difundir nossa cultura”, (VITÓRIA DA CONQUISTA, 1975), teve atenção especial do Legislativo Municipal que destinava verbas da Secretaria de Educação e Cultura para amparo dos projetos e serviços realizados pela Casa, inclusive na doação de terreno para construção da sua sede.

Dentre as instituições culturais da cidade, estava o Conservatório de Música de Vitória da Conquista onde filhas e filhos da elite conquistense aprendiam a tocar piano, acordeom e canto coral. O Conservatório fora criado em 1964 e em 1974 fora reconhecido como “utilidade pública” pela Câmara Municipal, com a justificativa de que prestavam os serviços à comunidade quanto enriqueciam as noites conquistenses com a beleza das suas apresentações culturais e folclóricas. (VITÓRIA DA CONQUISTA, 1974). Somente no final da década de 1980, as manifestações de caráter popular e de origem afro-brasileira despontou no legislativo municipal como entidade de utilidade pública sempre voltada para os festejos carnavalescos.

Segundo Rosalvo Lemos (2001), o principal lazer da população de baixa renda, na maioria negra, era participar das batucadas que começaram a acontecer nos carnavais de Vitória da Conquista na década de 1950. Esse movimento teve a iniciativa de um senhor por nome Fernando Caidó, recém-chegado da cidade de Itabuna e morador da Rua das Pedrinhas, que resolveu criar um grupo de batucada para participar dos festejos carnavalescos nas ruas da

cidade, formando uma espécie de “irmandade”²⁰ unida pelo batuque, um ritmo que retomava as práticas culturais afro-brasileiras e que possibilitava a participação dos moradores daquela região nos ditos festejos.

Nos meses que antecederiam ao carnaval, de sexta-feira a domingo aconteciam festas para angariar recursos destinados aos desfiles das batucadas, mas durante todo o ano, os batuqueiros estavam ensaiando os ritmos, preparando as coreografias e as roupas para uma bela apresentação na Avenida. Todos os moradores do bairro participavam. Era um momento de socialização e muita diversão. Entretanto, os donos ou diretores das batucadas procuravam selecionar os participantes das atividades para manter a ordem e o clima de tranquilidade. Desta forma evitavam a presença da polícia e mantinham uma boa relação com os vizinhos, fazendo entender que os participantes dos batuques carnavalescos estavam atentos para a ordem social imposta pela legislação municipal. (LEMOS, 2001).

Os cordões de batucadas continuaram a fazer parte dos festejos carnavalescos até 1978 quando foram transformados em Escolas de Samba como uma forma de resistência que afirmava as manifestações populares do ritmo afro-brasileiro em Vitória da Conquista. Muniz Sodré (1998) em sua reflexão sobre o samba dispõe que o corpo exigido pelo ritmo do samba é o mesmo que o sistema escravagista buscava violentar e reprimir culturalmente na história brasileira: o corpo do negro.

Nos quilombo, nos engenhos, nas plantações, nas cidades, havia samba onde estava o negro, como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano. (SODRÉ, 1998, p.12)

As escolas de samba começaram a aparecer nas ruas da cidade em 1979, mas somente no final da década de 1980²¹ é que começaram a ser reconhecidas como entidades de utilidade pública. O título de Utilidade Pública Municipal dava à entidade o direito de receber verbas oriundas de subvenções sociais da Câmara de Vereadores. Para tanto era necessário a

²⁰De acordo com Moura (1995) as irmandades para leigos floresceram no período colonial como uma espécie de organização reguladora do comportamento e das relações sociais, agrupando os indivíduos a partir de suas características raciais e sociais. As irmandades prestavam assistência social onde as instituições públicas não atendiam. As irmandades de cor foram substituídas por outras organizações criadas no meio negro ou mesmo instituições municipais que absorveram muitas das suas antigas funções.

²¹ Esse fato é observado nos processos para reconhecimento de utilidade pública.

comprovação de que não existisse fins lucrativos, tivesse prestado relevantes serviços à comunidade na sua área de atuação por pelo menos um ano e ainda não praticasse discriminação de raça, credo, sexo ou filosófica. (VITÓRIA DA CONQUISTA, 1988).

Mesmo com essa prerrogativa, a cidade continuava estampando a hierarquia social pelas ruas em plenos festejos carnavalescos. No final da década de 1980, os blocos de trio elétrico começaram a lutar para substituir o carnaval pela micareta²², para ter condições de trazer para a cidade as grandes atrações que faziam sucesso no carnaval de Salvador. De acordo com o Jornal Tribuna do Café (1989), a Micareta foi implantada em Vitória da Conquista com a contestação de várias Escolas de Samba, que naquele ano saíram na contramão da Avenida Bartolomeu de Gusmão²³, fazendo o enterro simbólico de Pedro Alexandre Massinha, o dono de um dos maiores blocos de carnaval da cidade o “Massicas”.

A partir daquele ano, o percurso do carnaval também mudou. De acordo com Graça Alves, enquanto que os blocos de trio elétrico, que abarcavam as pessoas da elite conquistense, faziam o percurso por ruas que atravessam um dos bairros residenciais mais elitizados²⁴, as escolas de samba limitavam à Avenida Bartolomeu de Gusmão, o antigo percurso em uma avenida que liga o centro da cidade à BR 116 e à BA 415, onde residia uma população pobre e estigmatizada por acomodar naquela região casas de meretrício e bares dançantes. Quando os blocos começaram a trazer em seus trios atrações com artistas famosos de visibilidade nacional, a avenida por onde passavam as escolas de samba ficaram esvaziadas, assim como as próprias escolas, pois a ala mais jovem queria apreciar a folia dos trios elétricos.

A partir de 1996, a Prefeitura, com nova administração, procurou transformar as escolas de samba em bloco afro para que estes pudessem fazer o mesmo percurso dos outros blocos. De acordo com Antônio Marcos Araújo, conhecido na cidade pelo codinome “Azul”, naquela época existiam 18 entidades carnavalescas entre afoxés e escolas de samba, tais como: Escolas de Samba União de São Vicente, Império do Guarani, União da Corrente, em Cima da Hora, Águia Dourada, Grupo da Gabiraba que eram as mais famosas e que traziam a percussão, o ritmo e as tradições afro-brasileiras para a avenida. O processo de transformação de escolas de samba em bloco enfraqueceu as manifestações e aos poucos os blocos afros

²² Carnaval fora de época nos moldes do carnaval de Salvador que começou a acontecer em Feira de Santana na Bahia e a partir da década de 1980 é “exportado” para várias cidades no Brasil. (XAVIER;MAIA, 2010)

²³ Avenida onde era o percurso dos carnavais até aquele ano.

²⁴ O percurso dos trios seguia pela Rua Siqueira Campos, Praça do Gil, descendo pela Avenida Otávio Santos, fazendo o retorno no início da Avenida Bartolomeu de Gusmão.

foram dispersando, nas palavras de “Azul”: “a tradição acabou indo embora, foi se perdendo, sem apoio do poder público... acabou”.

Não foram somente os blocos afros que sumiram da avenida, aos poucos a festa popular foi se elitizando, os blocos com seus trios elétricos e suas variadas atrações começaram a fazer festas fechadas ao público, cobrando ingressos com valores inacessíveis para a população, por fim em 2008 acabaram por completo as festas carnavalescas em Vitória da Conquista. Dos blocos afros, o único que resistiu até o final das micaretas foi o bloco denominado “Ogum Xorokê” que saía pelas ruas da cidade contagiando com sua percussão bem marcada. A “Lavagem do Beco”, festa que abria os carnavais e micaretas da cidade também permaneceu até último ano com a liderança de Dona Dió e a participação do “povo de santo” da cidade. Nem Carnaval, nem Micareta, apenas a saudade dos foliões.

Na década de 1990, a cidade vivia o reflexo das comemorações dos cem anos da abolição da escravidão como instituição jurídica. Em todo o País, nesse período os movimentos culturais negros ganharam fôlego para visibilizar a cultura afro-brasileira, especialmente a musicalidade dos tambores. Em 1987, os blocos Ara Ketu e o Olodum, maiores representantes do ritmo, haviam gravado os seus primeiros discos levando a percussão para os estúdios WR em Salvador. Como afirma Goli Guerreiro (2000, p.16):

Os blocos afro passam a fazer parte do elenco das gravadoras *majors*, atingindo visibilidade no cenário da mídia. [...] Com isso o samba-reggae sofre transformações estéticas e se consolida enquanto estilo musical. A musicalidade afro-baiana, aparentemente regionalizada, se espalha pelo mapa do Brasil. [...] A percussão vai deixando para trás a imagem que carregou durante muito tempo. (grifo do autor)

Com a visibilidade midiática e ascensão comercial, o ritmo dos tambores passa a ter uma nova posição no cenário musical da Bahia e é nessa conjuntura que em 1997 surgiu em Vitória da Conquista, o Movimento Cultural Ogum Xorokê, já citado anteriormente como “bloco afro”. A história do Xorokê iniciou com o desejo de Antônio Marcos Araújo, de criar um grupo de percussão com jovens adolescentes que quisessem iniciar na arte dos tambores. A oportunidade surgiu quando ele e sua companheira Graça Alves adquiriram um espaço na Vila Serrana²⁵, onde pretendiam continuar com um bar existente no local. Ao ver o espaço,

²⁵ Bairro que fica na saída da Cidade em direção ao município de Brumado.

logo o desejo chegou à “flor da pele” do casal. Queriam começar do zero, ensinando as crianças da forma que Antônio achava certo e lançou a proposta para a população. Logo apareceram muitos garotos, adolescentes quase todos negros para os ensaios do grupo. Crianças que não eram marginais, mas que não tinham um referencial de apoio familiar. Eram tantos que foi necessário dividir em duas turmas. Como relata Graça em seu depoimento:

eu comecei a perceber que um bloco carnavalesco só, era pouco para a necessidade dos meninos. Era assim meninos da periferia, meninos na sua maioria negros, meninos sem consciência nenhuma da negritude, sem consciência nenhuma de valor como ser humano, meninos que não eram marginais, mas assim que pai mais mãe não estavam nem ai, sem assistência, sem orientação, sem coisa nenhuma. E como tinha aparecido muita gente pra essa banda, [...] eu comecei a impor certas condições para que se mantivessem na banda. E essas condições incluíam as questões de higiene pessoal, comportamento dentro de casa, de escola, e eles começaram a responder positivamente. E ai eu sugeri a Azul, que ao invés da gente fazer um trabalho só para apresentações assim sazonais, só em festa, que a gente fizesse um grupo cultural que a gente poderia trabalhar toda uma realidade usando a banda como chama. Como carro chefe, aquela coisa de chamar os meninos através da banda e com isso a gente conseguir trabalhar outras coisas, inclusive essa questão de negritude e tudo. E ai acabou dando certo.

Dessa forma, o Ogum Xorokê se firmou e afirmou sua perspectiva como um movimento cultural negro, atendendo às demandas sociais e culturais no universo da cidade e do povo negro, mantendo a percussão como forma de manter esses jovens artistas distantes da violência e das drogas. Diferentemente de outras entidades que embora expressassem a tradição cultural afro-brasileira estavam projetadas para as atividades carnavalescas, o Movimento Cultural Ogum Xorokê encontrou uma forma de lidar com as questões do povo negro, com ações que combate a marginalização, possibilitando a conscientização da negritude e sua inserção na sociedade. Segundo Azul, o Ogum Xorokê, além da banda de percussão que já se apresentou por várias cidades do Brasil, incluindo os carnavais de Salvador e a Lavagem do Senhor do Bonfim, mantém na atualidade o curso de capoeira, percussão, artesanato e corte costura.

De acordo com Munanga (1999), embora o projeto de branqueamento físico da sociedade brasileira tenha fracassado, alcançou de certa forma o inconsciente coletivo dificultando a busca pela identidade baseada na “negritude” e na “mestiçagem”, sendo a grande dificuldade dos movimentos negros, destruir esse ideal de branqueamento. A construção de uma nova consciência partindo da autodefinição e auto identificação do grupo

vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora. Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo. [...] (MUNANGA, 1999, p. 14).

Todos esses movimentos e manifestações propuseram e propõe a autoconscientização e a autovalorização do negro contribuindo para diminuir com a desigualdade racial na cidade chamada Vitória da Conquista que igualmente a outras cidades do país tem uma história de hierarquia condicionada pela raça, classe e gênero.

2.2 Mulheres Negras Empoderadas: uma conquista epistemológica.

A década de 1980 foi um período histórico significativo para o Brasil, caracterizado pela transição política entre o fim da ditadura militar e a retomada dos civis ao poder. Um pouco antes, na década de 1970, foi criado o Movimento Negro Unificado (MNU) e em seu interior começaram-se a formar núcleos e coletivos femininos iniciando a discussões sobre as mulheres negras e as opressões que sofriam:

As ativistas são unânimes em ressaltar a postura e comportamentos machistas de seus companheiros militantes, que nas entidades foram expressas pela postura autoritária frente às mulheres, pelo controle das falas, pelas ameaças verbais e pelo domínio das estruturas decisórias. Tudo isso acontecia a despeito das mulheres serem presença constante e constitutiva nas organizações. (RATTS, RIOS, 2010, p. 95)

As discussões levaram as feministas negras a questionar a realidade das mulheres negras dentro dos movimentos e principalmente no movimento feminista que estava voltado para as questões da mulher branca, classe média, urbana, heterossexual e acadêmica, portanto um feminismo hegemônico que não representava as mulheres negras na sua diversidade. Nesse momento, as intelectuais negras no Brasil e em outros lugares do mundo começaram a buscar categorias de análise nas ciências sociais e na história para dar conta das diferenças de gênero, raça, etnia, classe, orientação sexual etc., visando “desestabilizar com a noção do

sujeito uno ‘mulher’, atentando para as várias identidades construídas pelas mulheres negras em diferentes contextos sociais e históricos”. (PACHECO, 2013, p.29).

No início da década de 1980, Lélia Gonzales, intelectual e ativista negra brasileira, incomodada com o “duplo fenômeno” – racismo e sexismo – construiu uma linha de pensamento reavaliando as experiências da escravidão, fazendo uma nova leitura sobre a trajetória das mulheres negras na sociedade brasileira.

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. (GONZALES, 1984, p.225).

A proposta de Lélia Gonzales (1984) é de rever a história com outro olhar, desestruturando a ideia naturalizada que reificou e domesticou as mulheres negras estigmatizando a sua imagem desde a escravização. É também uma forma de descolonização do saber por meio das experiências das próprias mulheres negras e nesse sentido, Gonzales comunga com o “Pensamento Feminista Negro” definido pela intelectual negra norte-americana Patrícia Hill Collins (1989): uma forma de ver e entender o mundo por meio das experiências cotidianas vividas por mulheres negras. As feministas e intelectuais norte-americanas, nesse momento da história, formularam teorias denominadas de “*Standpoint Theory*” (Teoria do Ponto de Vista) que muito contribuíram para a introdução dos estudos sobre a interseção dos marcadores de gênero e raça.

Abigail Brooks (2007), intelectual negra norte americana, inicia sua análise sobre a “Teoria do Ponto de Vista” chamando a atenção para Harriet Jacob, uma ex-escrava norte-americana que durante a primeira metade do século dezanove, depois de liberta, ousou documentar as suas experiências de vida na condição de escrava. Segundo Brooks, a narrativa de Jacob conta toda a violência, exploração, dor física, angústia mental, assédio sexual dentre outros sofrimentos que passou enquanto escrava e mulher. Ao relatar sua vida, Jacob conseguiu sensibilizar mulheres brancas a falar contra a escravidão o que contribuiu para o crescimento do movimento antiescravagista no norte dos Estados Unidos. Jacob escrevia:

Eu não escrevi minhas experiências, a fim de atrair a atenção para mim mesma; pelo contrário, teria sido mais agradável para mim, ter sido silenciosa sobre a minha própria história. [...] Mas eu sinceramente desejo despertar as mulheres do Norte para perceber o sentido da condição de dois milhões de mulheres no Sul, ainda em escravidão, sofrendo o que eu sofri, e a maioria delas muito pior. Eu quero que meu testemunho seja capaz de convencer o povo livre dos Estados Unidos, o que a escravidão é realmente. (JACOB apud BROOKS, 2007, p.53).

Essas palavras, escritas a mais de 150 anos, ainda perpetuam nas abordagens feministas contemporâneas quando se pensa na construção do conhecimento. Era um relato da escravidão a partir da perspectiva de uma mulher escravizada. Da mesma forma, é que a epistemologia do ponto de vista feminista pretende dar voz às mulheres que foram por muito tempo silenciadas na história e na vida social. Segundo Brooks, a “Teoria do Ponto de Vista” na perspectiva feminista é uma “filosofia” que propõe ver e conhecer o mundo por meio dos olhos e das experiências das mulheres dos grupos marginalizados, levando a luta para uma mudança social.

De acordo com Sandra Harding (2003, p.291-293), as “Teorias do Ponto de Vista”, ressurgidas²⁶ na década de 1970 e 1980 tornaram-se polêmicas por ser uma “crítica feminista das relações entre conhecimento e poder”. Embora os cientistas políticos e da filosofia acreditem nessas teorias como uma fonte epistemológica, pesquisadoras²⁷ empíricas das ciências sociais entendem “como receita para práticas da pesquisa”. As abordagens do ponto de vista têm sido amplamente ensinadas e utilizadas como forma de melhorar a qualidade científica e os efeitos políticos de projetos de investigação, como um tipo particular de pesquisa-ação participativa.

As pesquisadoras que trabalham com os métodos de investigação desenvolveram estratégias específicas para conseguirem palavras que reflitam com “precisão as experiências, pensamentos, sentimentos das mulheres”. (BROOKS, 2007, p.58). Experiências concretas consideradas tarefas triviais que as mulheres executam no seu dia a dia, tais como cozinhar, limpar a casa, cuidar da família, cuidar dos seus filhos de longe, cuidar de filhos dos outros, são exemplos de atividades que podem lançar luz sobre as vidas e experiências de mulheres e descobrir conhecimentos que até então foram subvalorizados. Os resultados alcançados por

²⁶ O *Standpoint Theory* está baseado na noção do ponto de vista do proletariado desenvolvida por Marx e Engels e posteriormente por Lukács no âmbito da dialética da consciência de classe.

²⁷ Dorothy Smith e Patrícia Hill Collins, dentre outras.

essas estudiosas revelam que as habilidades das mulheres ao executar essas tarefas produzem modelos de organização, planejamento e capacidade de coordenação.

Collins demonstrou por meio de depoimentos de mulheres negras comuns e de intelectuais maior possibilidade de interpretação teórica baseada na visão particular de cada sujeito sobre a sua realidade vivida. As suas pesquisas constataram que as mulheres negras têm um ponto de vista específico sobre os lugares sociais nos quais se situam; além disso, levantam questões políticas e epistemológicas que influenciam na construção social do pensamento negro e feminista:

A mulher africano-americana, como um grupo, tem um mundo de experiências diferentes do que aqueles que não são nem negros nem mulheres. [...] desta forma, as experiências estimulam uma distinção da consciência feminista negra relativa àquela realidade material. Verifica-se que mulheres negras têm apreendido esta conexão entre o que se faz e o que se pensa. (COLLINS, 1989, p. 747-748 - tradução nossa).

Segundo Collins (1989), são dois níveis de conhecimento que estão impressos no ponto de vista das mulheres negras. O primeiro inclui o conhecimento do cotidiano embutido na vivência diária, no senso comum, e compartilhado pelo grupo; e o segundo é o conhecimento especializado de intelectuais que representam e expressam o ponto de vista do grupo subalternizado. A articulação desses dois níveis incentivam as mulheres negras a criarem novas autodefinições, partindo de elementos e temas das tradições e culturas afro-americanas associadas com o novo significado, “[...] o qual a consciência lhe dá outras ferramentas de resistência”. (COLLINS, 1989, p. 50).

Os estudos sobre as mulheres negras na sua diversidade também são contemplados no conceito de “interseccionalidades” cunhado pela intelectual ativista Kimberlé Crenshaw (2002), visando assegurar os direitos humanos das mulheres, não somente em relação ao gênero e raça, mas também em outras esferas nas quais as mulheres estão sujeitas à discriminação e abusos:

A garantia de que todas as mulheres sejam beneficiadas pela ampliação da proteção dos direitos humanos baseados no gênero exige que se dê atenção às várias formas pelas quais o gênero intersecta-se com uma gama de outras identidades e ao modo pelo qual essas intersecções contribuem para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres. (CRENSHAW, 2002, p.174).

De acordo com Crenshaw, muitas vezes uma situação discriminatória de gênero ou de raça se torna invisível em relação uma a outra nas abordagens tradicionais dos direitos humanos garantidos, provocando um “duplo problema de superinclusão e de subinclusão”. (CRENSHAW, 2002, p. 174). Superinclusão seria quando a estrutura de gênero sobrepõe aos outros eixos discriminatórios, como por exemplo, o tráfico de mulheres que é analisado somente a posição de gênero sem considerar a condição étnica ou social. Mesmo quando reconhecida a questão étnica no tráfico de mulheres, não se destaca recomendações para ações futuras.

Por outro lado, no problema da subinclusão o gênero fica invisibilizado por outros eixos discriminatórios. Como por exemplo, mulheres subordinadas enfrentam problema que não são considerados de gênero por não atingir as mulheres das classes dominantes. Ou ainda, muitos problemas de discriminação racial que atingem a homens, são tratados como problemas raciais e não de gênero, mesmo que as mulheres do mesmo grupo não sejam afetadas igualmente. “[...] nas abordagens subinclusivas da discriminação, a diferença torna invisível um conjunto de problemas; enquanto que, em abordagens superinclusivas, a própria diferença é invisível.” (CRENSHAW, 2002, p.176).

A interseccionalidade, portanto refere-se à conceituação dos problemas que levam a discriminação quando dois ou mais eixos de opressão se cruzam. Para Crenshaw, embora já exista um conhecimento global de que o racismo e o sexismo interagem, se faz necessário expandir os parâmetros de avaliação nos tratados internacionais para diminuir as violações dos direitos humanos, em especial das mulheres marginalizadas. Neste sentido, a autora defende o desenvolvimento de protocolos interpretativos que possam romper com as práticas existentes de interpretação que diminuem os direitos das vítimas de violência interseccional. “Se plantado em solo fértil, o protocolo sugerido acima pode constituir uma intervenção efetiva contra a invisibilidade da subordinação interseccional.” (CRENSHAW, 2002, p.183).

A preocupação de Crenshaw não é só a discriminação em si, mas a invisibilidade dessa discriminação dentro dos movimentos políticos, incluindo nesse ponto os feministas e os negros. Por exemplo, a autora cita:

Uma das dificuldades é que mesmo dentro dos movimentos feministas e antirracistas, raça e gênero são vistos como problemas mutuamente exclusivos. Se pegarmos duas fotografias recentes de uma marcha, nos Estados Unidos, em defesa dos direitos das mulheres ao aborto, notaremos que as líderes são basicamente monorraciais, no caso, brancas. Já em uma fotografia de uma marcha pelos direitos civis veremos líderes negros, homens. (CRENSHAW, s.d., p.14).

Luiza Bairros (1995), em seu artigo “Nossos feminismos revisitados”, procura apresentar a importância do ponto de vista feminista para a condição de opressão da mulher negra na sociedade brasileira especialmente na análise multidimensional quando apresenta a diversidade das experiências da opressão sexista, racista e classista interceptando em diferentes pontos.

Uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista. (BAIRROS, 1995, p.461).

Quando as feministas lutaram para garantir o lugar das mulheres no mercado de trabalho, quando defenderam a mulher do mito da fragilidade feminina, as mulheres negras não estavam sendo contempladas, pois desde a escravização foram obrigadas a trabalhar como os homens negros, com a mesma força de trabalho.

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido. [...] As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. [...] Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: ‘Exige-se boa aparência’. Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. (CARNEIRO, 2011, p.1-2).

Segundo Carneiro, o movimento de mulheres negras tem lutado contra a opressão de raça, gênero e classe, trazendo reivindicações, desenhando novos contornos para a ação política e anti-racista. Questões como a violência contra a mulher, doenças consideradas étnico-raciais, crítica ao tipo de seleção do mercado de trabalho, práticas genocidas contra os jovens negros, dentre outras são bandeiras levantadas pelo movimento de mulheres negras. A autora aponta como tem sido as lutas e as conquistas do movimento de mulheres negras, a nível internacional desde 1990, enfatizando que mesmo com a hegemonia estabelecida, o

feminismo branco ocidental pouco conseguiu avançar nas questões étnicas, culturais, religiosas e de classe, contudo:

nessa década, as mulheres negras brasileiras encontraram seu caminho de autodeterminação política, soltaram as suas vozes, brigaram por espaço e representação e se fizeram presentes em todos os espaços de importância para o avanço da questão da mulher brasileira hoje. Foi sua temática a que mais cresceu politicamente no movimento de mulheres do Brasil, integrando, espera-se que definitivamente, a questão racial no movimento de mulheres. (CARNEIRO, 2011, p.7).

Pode-se considerar que a luta dos movimentos dos grupos negros, em especial das mulheres negras tem ocupado a cada dia maior espaço na agenda pública nacional, conseguindo trazer a discussão sobre as interseccionalidades de raça e gênero para o âmbito governamental. Como resultado, têm-se as publicações²⁸ feitas pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) do Ministério de Assuntos Estratégicos em parceria com as Secretarias de Políticas para as Mulheres e de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, disponibilizando os indicadores sociais que permitem analisar a situação das desigualdades de raça e gênero na sociedade brasileira.

O “Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil”, publicado em 2013, informa que as últimas pesquisas feitas pelo IBGE (entre 1995 e 2009) indicam um crescimento da população de mulheres negras²⁹ no Brasil. Este resultado sugere que houve uma mudança na percepção pessoal da identidade, “no reconhecimento e valorização da população negra como tal” (IPEA, 2013, p.20), consequência dos movimentos sociais negros que têm conseguido inserir as ações públicas que discutem os temas de raça, etnia, discriminação e desigualdade social.

Observa-se na iniciativa do IPEA a valorização e validação do pensamento e conhecimento das mulheres negras, quando escolheu as próprias mulheres negras acadêmicas para a elaboração do “Dossiê”. Segundo o Instituto, esta escolha foi percebida “como uma forma de dar voz e espaço a novas reflexões que estejam surgindo no contexto nacional, valorizando a produção e o conhecimento deste grupo específico de mulheres.” (IPEA, 2013, p.16). Essa questão é muito importante para legitimar o pensamento feminista negro como tal,

²⁸ Em 2011 foi publicada a quarta edição do “Retrato das desigualdades de gênero e raça”; em 2013 foi publicado o “Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil”.

²⁹ Mulheres negras são consideradas a soma das que se declararam como pretas e pardas.

que no entendimento de Luiza Bairos (1995) oferece um ângulo particular de visão da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem.

Partindo dessa perspectiva, nos últimos trinta anos o pensamento feminista negro, vem contribuindo para recuperar as histórias das mulheres negras, reinterpretando o passado com base em novas categorias teóricas, buscando dimensionar a construção do seu papel na sociedade brasileira. Os novos estudos estão comprometidos com uma nova história das mulheres negras, explorando trajetórias, projetando a visibilidade de questões que foram silenciadas durante séculos por uma história das classes dominantes. Nesse afã, os estudos historiográficos sobre as negras escravizadas começam a despontar como uma forma de compreender a construção histórico-social das mulheres negras e das suas estratégias para sobrevivência em uma sociedades patriarcal e racista. Como afirma a historiadora Sônia Maria Giacomini (2013, p.21):

o estudo do papel social e das condições de vida da mulher escrava parece fundamental para: 1º) Reelaborar a história da escravidão brasileira; 2º) Compreender algumas das raízes históricas da situação atual da mulher no Brasil, em particular da mulher trabalhadora e negra.

Em seu livro “Mulher e Escrava”, lançado pela primeira vez em 1988, Giacomini propõe um novo olhar sobre a escravidão deixando margens para outros estudos sobre as mulheres negras contemporâneas e ao mesmo tempo evidenciando que não é mais possível falar sobre as mulheres negras “sem uma revisão de alguns pressupostos teóricos e históricos que sustentam os discursos sociológicos e políticos emergentes”. (GIACOMINI, 2013, p.23). Refletindo sobre essa prerrogativa, a revisão bibliográfica auxilia na análise proposta nesse estudo que é compreender o processo de empoderamento da mulher negra em Vitória da Conquista.

Não se pretende aqui abarcar todos os estudos, produzidos no Brasil sobre mulheres negras durante as últimas décadas. Serão apresentadas algumas produções que poderão ser comparadas com as experiências encontradas nas memórias de Dona Dió do Acarajé com a perspectiva de desconstruir estereótipos para visualizar as estratégias de subversão e sobrevivência nas trajetórias de empoderamento. Com essa intenção, foi necessário voltar para a década de 1930 e retomar a pesquisa da antropóloga norte-americana Ruth Landes (2002) que aconteceu no período de 1938 e 1939 na cidade de Salvador/Bahia, publicada no Brasil em 1968 sob o título “Cidade das Mulheres”. Landes investigou o cotidiano do mundo

do candomblé na Bahia visibilizando a figura da mulher na liderança religiosa, sendo a sua pesquisa considerada como o marco inicial para os estudos sobre as mulheres negras no Brasil.

Landes aponta para o prestígio social conseguido por mulheres ao destacarem-se nos terreiros como sacerdotisas do culto, alcançando reconhecimento do seu próprio povo, com poder emanado da sua autoridade cultural. Os dados apresentados na pesquisa de Landes foram severamente criticados por intelectuais³⁰ da época, como analisa a antropóloga Mariza Corrêa (2000), primeiro por ser uma mulher atuando em um contexto dominado por homens, segundo por dar ênfase às relações raciais quando a antropologia pautava-se em explicações culturais e terceiro pela importância que a sua pesquisa dera às mulheres dentro do candomblé. Corrêa ainda acrescenta:

Certamente todos esses pontos estiveram presentes na hostilidade que aqueles dois professores demonstraram em relação à pesquisadora, mas há ainda duas questões em geral subestimadas nessas análises que parecem merecer atenção: uma delas diz respeito à constituição do campo de estudos sobre relações raciais, a outra à constatação, feita por Landes, sobre a importância da presença de homossexuais no campo das religiões afro-brasileiras. (CORRÊA, 2000, p. 242).

Mesmo com um enfoque da religiosidade afro-brasileira, o trabalho de Landes demonstrou que no Brasil, muitas tradições africanas foram adaptadas no dia a dia das relações sociais especialmente pelas mulheres que:

foram estimuladas a manifestar traços de iniciativa, responsabilidade, paciência e encanto, e como na África, receberam o título de “mãe”. Sob circunstâncias particulares, no Hemisfério Sul, as suas qualidades entraram no desenvolvimento ocasional de instituições matriarcais, sobretudo no Brasil, cuja sociedade era vigorosamente patriarcal. (LANDES, 2002, p.349).

Embora o termo “matriarcal” utilizado por Landes esteja relacionado ao mundo do candomblé na Bahia e aos estudos sobre a família-de-santo, Peter Fry, na apresentação do livro “Cidade das Mulheres”, afirma que no decorrer da pesquisa Landes percebeu que o “matriarcado” não é exclusividade das “famílias de santo”, remete também a uma relação com

³⁰ Arthur Ramos no Brasil e Melville Herskovits nos Estados Unidos

a pobreza. Esta relação é observada pelo historiador Alberto Heráclito Ferreira Filho (2003, p.20), ao reconstruir o universo do trabalho feminino em Salvador no período de 1890 a 1940. Segundo o autor, “nas camadas populares, as razões que atribuíram às mulheres pobres a responsabilidade, quase que exclusiva, para com a prole têm suas origens nas instituições e dinâmicas escravistas”. Nesse sentido, sua pesquisa apresenta que entre a população negra, a mãe, quase na totalidade das vezes, é a única responsável pelo sustento dos filhos. Diante da necessidade de trabalhar para sustentar a família, as mulheres negras souberam tirar proveito da situação.

A participação das mulheres negras em atividades econômicas favorecia a sua autonomia em relação ao companheiro ou marido que mal contribuíam para o sustento da prole. Essa responsabilidade da mulher sobre a família também lhe dera o “poder materno” que em sua forma de expressão mantém e reproduz relações sociais nas mais diferentes instâncias da realidade baiana. “‘Minha mãe’, ‘mainha’, ‘mãezinha’, ‘mãe preta’, ‘Santa Mãezinha’, ‘Mãe-de-santo’, são expressões basilares na organização da vida e dos hábitos cotidiano na cidade”. (FERREIRA FILHO, 2003, p.23). Percebe-se que nesse ponto o historiador sugere não apenas a relação da matrifocalidade com a pobreza, mas com a conquista da autonomia econômica e autoridade da mulher sobre a família.

De acordo com a antropóloga Maria Gabriela Hita-Dussel (2004, p.11-14), as primeiras noções de “matriarcado” surgiram nos estudos de Morgan e Engels sobre as sociedades matriarcais, sendo retomado pela academia nos anos 40 do século XX nos debates sobre as práticas específicas ou não das famílias negras nos Estados Unidos. Segundo a autora, enquanto Frazier explicava as práticas familiares negras como “disfunções do sistema de parentesco e como uma consequência da expressão da desorganização proveniente do sistema escravocrata e não da essência da raça negra” a reinterpretção culturalista do antropólogo Herskovitis “defendia que a família matriarcal é uma expressão das sobrevivências ou heranças africanas”.

O termo “matriarcado” ficou relacionado a significados negativos consequentes das discussões como à ideia de pensar um tipo de família tipicamente dos grupos negros, o que fez alguns autores preferirem usar o termo “matrifocalidade” que, segundo Hita-Dussel, “trata-se de uma terminologia muito ampla ou difusa utilizada na definição, ou para a descrição das mais variadas situações domésticas nas quais estão inseridas as mulheres”. (HITA-DUSEL, 2004, p.15). A partir dos anos 70, o termo “matriarcado” caiu em desuso somente sendo visto em alguns trabalhos quando se trata da família de santo, às vezes aparecendo em alguns estudos como sinônimo de “matrifocalidade” de forma indiferenciada.

Em sua tese sobre o modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador, Hita-Dussel (2004, p.18) resgata a “importância do estudo da família extensa matriarcal como um modelo alternativo e contraponto do modelo nuclear, visto na sua positividade” propondo o termo “matriarcalidade” no lugar de “matriarcado” ou “matrifocalidade”, sem, contudo defender que este seja um modelo específico dos grupos negros, ou que caracteriza um grupo étnico, mas percebendo a existência de uma diversidade de modelos familiares tanto na classe pobre, como nas comunidades negras.

A autora reconstituiu as “trajetórias de ascensão social”³¹ de duas mulheres negras (uma “baiana de acarajé” que também era mãe de santo e a outra “parteira”) que vivem no Nordeste de Amaralina, um bairro considerado carente e negro na cidade de Salvador. Essas mulheres são identificadas por ela como representantes de um “matriarcado negro”, presença constante na cultura popular baiana e em comunidades negras por todo o país. Conquistaram poder econômico e o prestígio dentro da comunidade, por um tipo de “força simbólica circulante”, ou um tipo de dom na perspectiva maussiana³².

As duas “matriarcas” possuem o estatuto de “Mães”, podendo ser vistas como “mães de todos”, uma mãe coletiva ou social, criando netos e crianças de outras mulheres, introduzindo-os na sua família pela consideração. Também são mães simbolicamente falando pelas suas trajetórias e pelo tipo de funções desempenhadas. (HITA-DUSEL, 2004, p.21).

Sendo um bem alcançado por seus esforços, a “casa” é o grande referencial onde a “força simbólica circulante” dessas mulheres se apresenta, lugar onde abriga a grande família, incluindo vários homens que trabalham (filhos, companheiros, parentes), em um modelo familiar que é entendido por Hita-Dussel como “matriarcal”. A centralidade está na figura da “mãe” que desempenha o papel primordial sendo a “chefe de família”. A autora observa que as duas famílias tem como características: “homens mulherengos, mulheres autônomas e independentes que transitam por várias relações de conjugalidade. A relação monogâmica ocorre apenas de maneira temporária e circunstancial.” (HITA-DUSEL, 2004, p.290).

³¹ A autora esclarece que “o prestígio, o poder e poses alcançados por essas mulheres não as excluem de serem classificadas como indivíduos pertencentes aos estratos mais baixos e carentes da sociedade baiana” (HITA-DUSSEL, 2004, P. 21)

³² Refere-se aos conceitos cunhados por Marcel Mauss.

A independência na forma de encarar o trabalho ou no relacionamento com os filhos e com os homens são traços considerados pela antropóloga Teresinha Bernardo (2003) ao observar o cotidiano de Mulheres Negras. Segundo a autora, essas especificidades estão relacionadas diretamente com a autonomia feminina que vem sendo construída e conquistada desde a África. As mulheres iorubas teriam maior presença que os homens nas atividades de trocas que aconteciam nas feiras:

Ela compra a colheita de seu marido, revende-a na feira e fica com o lucro. Nessa perspectiva pode-se avaliar a autonomia da mulher ioruba: deixa a própria família, embrenha-se em caminhos distantes para chegar às feiras; compra a produção do seu próprio marido, revende e permanece com o lucro; é enfim, uma ótima comerciante. (BERNARDO, 2003, p.33)

A mulher iorubana, de acordo com Bernardo (2003, p.34) é também mediadora de bens simbólicos como: “as notícias, moda, receitas, músicas, danças” presentes nas feiras iorubanas. Ali se realizam alianças importantes como namoro, promessas de casamento, enfim é um local onde se estreitam as relações sociais. É mais uma das características que “possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana”. Desta forma, as mulheres africanas, especialmente dos reinos fons e nagô-ioruba, tiveram grande representação nas trocas de bens tanto materiais como simbólico. No século XVII, ao tempo que se dava o processo de urbanização das cidades, as mulheres fundaram duas associações femininas pra representar os seus interesses: *Ialodê e Gueledé*.

A Ialodê era uma associação feminina, cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado. [...] Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade: aspectos importantes do poder especificamente feminino. (BERNANDO, 2003, p.35).

No Brasil, as próprias circunstâncias da diáspora não permitiram a continuação dessas associações. O título *Ialodê*, ressignificado, foi usado para nomear mulheres importantes no candomblé. Em terras brasileiras, as mulheres africanas e afrodescendentes, escravas ou forras se fizeram “ganhadeiras” continuando assim como mediadoras de bens tanto materiais como

simbólicos. É o que confirma a historiadora Cecilia Moreira Soares (2007, p.81), em sua pesquisa sobre a mulher negra na Bahia durante o século XIX, que revela mulheres negras baianas participando de quase todos os setores do mundo do trabalho, principalmente por meio do pequeno comércio, criando estratégias para manutenção dos grupos. A autora ainda demonstra como as mulheres negras conseguiram se integrar ao cenário urbano: “As negras de ganho tornaram-se representantes típicas de um grupo de mulheres que permaneceu discriminado e oculto da História, conseguindo resistir de maneira peculiar às flutuações do mercado e às medidas de vigilância e controle social.”

Em Salvador, segundo Soares, além de estarem circulando com seus tabuleiros equilibrados na cabeça pelas vias residenciais, as ganhadeiras ocupavam várias praças e ruas da cidade. Os seus pontos de vendas espalhavam-se por toda a cidade, especialmente onde o comércio era mais movimentado como a Praça do Comércio e o Caes Dourado. Vendiam frutas, peixes e produtos de primeira necessidade. Muitas vezes, as ganhadeiras monopolizavam o produto vindo a determinar o preço dos mesmos. O comércio das negras tomou um vulto tão expressivo chegando a preocupar as autoridades que procuraram controlar as vendeiras com leis e fiscalização. “O tipo de atividade [...] possibilitou às negras a construção de um universo próprio, formado por elas mesmas, seus fornecedores e clientes africanos. Uma rede econômica que era também social e política”. (SOARES, 2007, p.81)

Pelas ruas de São Paulo também transitavam as negras, com seu tabuleiro, comercializando mercadorias de primeiras necessidades. De acordo com Maria Odila Dias (1995), a prática do comércio de rua exibia traços e costumes africanos, executado por escravizadas minas recém-chegadas no tráfico. Estas eram preferidas como negra de ganho por não se adaptarem aos serviços domésticos. Prosseguindo a autora relata que os viajantes reforçavam a vocação das negras, especialmente as de Angola e de Moçambique, do grupo bantu, que em suas terras praticavam o comércio ambulante e das feiras.

Na costa ocidental da África o pequeno comércio era prática essencialmente feminina; atravessar e revender gêneros alimentícios de primeira necessidade garantia às mulheres papéis sociais importantes. Nesta esfera própria, adquiriram autonomia com relação aos homens e, se não prestígio, certamente um papel econômico de provedoras e organizadoras da circulação dos gêneros alimentícios. (DIAS 1995, p.158).

De acordo com o historiador Maciel Henrique Silva (2011), as vendas pelas ruas do Recife mostravam que as habilidades peculiares do ofício conferiam às mulheres

comportamentos e condições específicas que facilitavam a sua identificação pelos fiscais. De tanto equilibrar o tabuleiro na cabeça, algumas negras prendiam o cabelo no alto da cabeça. Por viver constantemente em situações arriscadas, essas mulheres utilizavam de linguagem indócil e comportamentos próprio, necessário para resistir ao assédio dos homens nos espaços da rua.

As habilidades não deixam de ter uma associação direta com a personalidade das vendeiras. Muitas eram descritas como risonha, conversadeiras, espertas, desembaraçadas, denotando comportamento associativo fácil e indispensável à vivência nos espaços públicos e à venda dos gêneros e artigos. (SILVA,2011, p.152).

No Recife, durante o século XIX, as “vendeiras”, tanto as de tabuleiros como as de barraca fixa, tinham o seu trabalho diretamente controlado pelas Câmaras Municipais. Embora os poucos registros encontrados demonstrem uma relação tensa entre a Câmara do Recife e as vendeiras, suas habilidades conseguiam lucratividade expressiva a ponto de alcançar certo *status* social. No início do século XX, contudo, um dos grandes alvos dos higienistas foram as feiras livres e os produtos alimentícios vendidos pelas negras de tabuleiro.

Em Salvador, como lembra Ferreira Filho (2003), o projeto modernizador de J.J.Seabra³³ pretendeu tirar das ruas as feiras e os mercados, quando em 1912 inaugurou o Mercado Modelo fechando as feiras livres mais próximas: a do Cais do Porto e da Rua da Preguiça. Em sequência, a Comissão de Posturas do Município voltou-se para o pequeno comércio de rua, onde a predominância era de mulheres negras que ao longo dos séculos perpetuavam aquele ofício.

A venda de comida na rua por “vendeiras”, “ganhadeiras” e “quituteiras” fez com que a influência africana determinasse essa modalidade de comércio, quer nos tipos de iguarias comercializadas, que nas práticas e indumentárias de mercancia ou na [...] conotação religiosa desses ofícios”. (FERREIRA FILHO, 2003, p.107).

³³ José Joaquim Seabra, governador da Bahia nos períodos de 1912 a 1916 e 1920 a 1924.

Para Roberto Moura (1995, p.34), a presença marcante das mulheres negras no comércio de rua deu-se especialmente como forma de sobrevivência da prole, pós-abolição. “As mulheres respondem com bravura à situação” com seus tabuleiros vendendo nas ruas pratos e doces de origem africana, alguns de ritual religioso, ou recriações profanas. Com capacidade de liderança, outras preferiam trabalhar em grupo, “geralmente como pequenas empresárias independentes, cooperativadas, produzindo e vendendo suas criações.”

A pesquisadora Mônica Pimenta Velloso (1990) ao apresentar “as tias baianas” no Rio de Janeiro, aponta que, para além das atividades desenvolvidas como lavadeiras ou quituteiras, no início do século XX, mulheres negras baianas ocuparam espaços no Rio de Janeiro onde conseguiram formar grupos que tinham como ponto comum o samba e a religião. Famílias que não eram ligadas por laços consanguíneos, mas por afinidades culturais.

Mais uma vez se confirma a ideia da sociabilidade espacial como costume profundamente enraizado na cultura afro-baiana. Entre nós, essa tradição era encabeçada pelas mulheres que, muitas vezes, acabavam transformando suas casas em verdadeiras oficinas de trabalho. As casas eram os cantos, o pedaço onde era possível unir esforços, dividir tarefas, enfim, reunir os fragmentos de uma cultura que se via constantemente ameaçada. (VELLOSO, 1990, p.212).

Salvador, no período escravocrata, era onde havia a maior presença negra. Segundo Roberto Moura (1995, p.20), em Salvador os negros escravizados não perderam seus hábitos coletivistas, seus vínculos de linhagem e família, contudo para sobreviver era preciso “repersonalizar”. Criar alternativas de resistências dentro de um sistema escravista. “Vindos de diversas procedências, irmanados pela cor da pele e pela situação comum, que redefinem suas tradições nessa sociedade paralela do mundo ocidental-cristão”. No início do século XX, as condições de trabalho não eram favoráveis para o contingente de trabalhadores livres em Salvador. Assim, “sob a bandeira branca de Oxalá”, os negros baianos rumaram ao Rio de Janeiro, procurando um lugar para trabalhar e poder cultivar aos seus orixás.

De fato, os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea. (MOURA, 1995. p.86).

Essa comunidade que vai se formando nos morros do Rio de Janeiro, teve como sustentação as tias baianas “que eram responsáveis pela nova geração que nascia carioca, pelas frentes de trabalho, pela religião, rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de Pequena África.” (MOURA, 1995, p.93). Longe das hierarquias funcionais nas esferas de decisão, as mulheres negras assumiram certa ascendência diante desses grupos, proveniente de um poder emanado do cotidiano do trabalho, dos saberes e das vivências culturais, conseguindo construir poderosas redes de sociabilidades e poder informal.

É fácil perceber a centralidade dessas mulheres conterrâneas, mantenedoras das festas realizadas em homenagem aos santos que depois se profanizavam em encontros de músicas e conversas, onde se expandia a afetividade do corpo, atualizando o prazer e a funcionalidade da coesão. (MOURA, 1995, p. 93).

Ao reconstruir a história da “Pequena África” no Rio de Janeiro, Moura elevou a trajetória de Hilária Batista de Jesus, a tia Ciata, a mais famosa e influente de todas as baianas que viveu no Rio de Janeiro naquele período (final do século XIX, início do XX), e que é lembrada em todos os relatos do surgimento do samba carioca. Grandes músicos cariocas como: Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres, dentre outros, têm nas rodas da casa de Tia Ciata a escola musical onde aprenderam, desde crianças, as tradições baianas. Conquistou ao longo da vida sabedoria, talento para a liderança e conhecimentos religiosos e culinários. Conta Moura que na primeira década do século XX, Tia Ciata curou com ervas o então presidente da república, Venceslau Brás, de um problema dado como insolúvel pela medicina. Por gratidão, o Presidente atendeu a seu pedido concedendo um emprego ao seu marido no gabinete do chefe de polícia. Desta forma, Tia Ciata conseguiu proteção policial para a sua casa.

Ao chegar ao Rio de Janeiro, ainda no século XIX, Tia Ciata começou trabalhando tanto em casa como vendendo nas ruas seguindo a tradição das “ganhadeiras” sempre vestida com as roupas de baiana, com todos os preceitos, garantindo o fundamento religioso que a atividade remete. “Seu tabuleiro farto de bolos e manjares, cocadas e puxas, os nexos místicos determinando as cores e a qualidade.” (MOURA, 1995, p.98). A sua roupa de trabalho, “a baiana”, consistia em uma saia rodada, pano-da-costa e turbante, complementando com seus fios de contas e pulseiras.

Na Bahia, o preparo das iguarias que eram vendidas nos tabuleiros exigia muito esforço e conhecimento passado de geração em geração. Os bolos de feijão (acarajé e abará) eram embrulhados com folha de bananeiras e para consegui-las era necessário seguir por matagais. Desse modo, o trabalho dessas mulheres tinha uma jornada que começava ao nascer do sol. Foi assim que entre as décadas de 30 e 40 aparecem nas ruas de Salvador, a “baiana de acarajé” vendendo de porta em porta, proporcionando o seu sustento e da sua família, participando da economia informal da cidade. De acordo com as palavras de Ubiratan Castro de Araújo³⁴,

segundo vários depoimentos da primeira metade do século XX, anos 40 e 30 (sic), as famílias ficavam esperando, às sete horas da noite, a mulher do acarajé passar, e era uma espécie de cerimônia (...), porque sua voz era especialmente aguda e alta para anunciar de longe ‘Iê acarajé, iê abará’; aí o povo se preparava, pegava o dinheiro, ia às portas. Esse acarajé e esse abará iam nas portas, como se come ainda na Costa d’África. É acarajé, e não sanduíche; com pimenta, algum camarão, mas basicamente acarajé. (IPHAN, 2007, p. 15).

Em 2004, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) - concluiu o registro do “Ofício das baianas de acarajé” classificando-o como “patrimônio imaterial” considerando a relevância social e cultural das mulheres, vendedoras ambulantes que ocupam na atualidade a paisagem de várias praças do país. Este registro pronuncia como resultado de diversos fatores, movimentos e conjunturas sociais que dinamizam e contribuem para visibilizar as mulheres negras em diversos campos sociais e viabilizar o seu empoderamento.

A antropóloga Nina Pinheiro Bitar (2011), vai ao encontro das vendedoras de acarajé no Rio de Janeiro para descrever e analisar o processo de se tornar “baiana de acarajé”. A autora pretendeu mostrar essa personagem que ocupa a paisagem urbana de Salvador, chegando ao Rio de Janeiro para ocupar as esquinas, as praças, as feiras como vendedoras ambulantes, como a escrava de ganho no período escravista, como a ganhadeira do século XIX, como as tias baianas no início do século XX. Todas essas personagens carregam algo em comum: a origem étnica e o tabuleiro. No tabuleiro da baiana tem variadas iguarias, mas é o acarajé que dá o “cheiro” da venda:

³⁴ Ex-diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia em entrevista realizada em 18.12.2001. (IPHAN, 2007).

Um bolinho de santo, uma comida típica, um quitute baiano, um meio de sobrevivência, uma comida africana, uma comida de rua; nem almoço nem jantar. [...] Tal comida parece operar como um forte mediador simbólico das relações entre indivíduo e sociedade; entre grupos; entre categorias como corpo e alma; assim como entre seres humanos e divindades; ou entre as chamadas esferas intra e supramundanas. (BITAR, 2011, p.41).

Embora o estudo de Bitar esteja voltado para compreender a comida como patrimônio, sua pesquisa revela como as mulheres negras “baianas e baianas”³⁵, vendedoras de acarajé, preservam a ancestralidade, a religiosidade, o tino para o comércio, o sustento da família e a matriarcalidade.

Ao reconstituir a trajetória de “Mãe Dialunda”, vendedora de acarajé no Largo de Amaralina, em Salvador, Maria Gabriela Hita-Dussel (2004, p.92), compreende que o seu sucesso econômico como baiana de acarajé e mãe-de-santo se deu a partir de um trabalho coletivo em uma produção familiar que ela conseguiu mobilizar. Uma mulher negra forte e poderosa que nunca se submeteu, aparentemente, a nenhum homem ou outra pessoa. Viveu muito tempo da sua vida como empregada doméstica, mas desde que iniciou sua vida religiosa no candomblé, abandonou a antiga profissão para dedicar-se à venda do acarajé e aos “trabalhos de santo”. A partir daí sua vida financeira melhorou muito e passou a ter prestígio na comunidade do bairro em que vivia.

O Largo de Amaralina, um dos mais tradicionais locais de vendas de acarajé em Salvador, que na atualidade perdeu espaço para outros pontos situados nos bairros de Itapuã e Rio Vermelho, era o lugar que, segundo Hita-Dussel, as “baianas de acarajé” mantinham uma relação ora de disputa, ora de solidariedade, compartilhando a forma de ver o mundo e ao mesmo tempo exercendo um jogo de poder e manipulação do espaço. “Esta é uma sociedade de amigas rivais [...] vivem a se xingar, mas nunca deixam de rir juntas”. (HITTA-DUSSEL, 2004, p.92).

Baiana é o cognome de Maria das Dores, uma baiana de acarajé que se tornou foco em um artigo escrito pela Professora Rita Maria Brito Santos (2015) sob o título “Com minha colher de pau também sou doutora”, evidenciando uma afirmativa de Baiana que resume a sua trajetória de empoderamento e conquista de autonomia por meio da venda do acarajé.

³⁵ Baianas porque nasceram na Bahia e baianas porque se caracterizam com a roupa de “baiana de acarajé” para a comercialização do mesmo. A roupa de baiana é composta pela saia com anágua, a bata, o turbante, o pano-da-costa e os colares.

Diferente de Dialunda, Baiana casou-se com quatorze anos e manteve durante vinte e oito anos uma relação subjugada aos maltratos e ordens do companheiro com quem teve seis filhos. Baiana começou a vender acarajé quando ainda estava casada e conta que foram três anos de brigas e sofrimento até que resolveu abandonar o marido. Foi morar em seu próprio barraco e daí refez a sua vida. Desiludiu-se com homens, mas depois de 17 anos sozinha, encontrou um companheiro com quem divide seus dias na atualidade.

A ligação de Baiana com o acarajé se deu ainda na infância, quando veio de Amargosa, cidade do interior baiano para trabalhar em uma residência familiar em Salvador. Perto da casa em que morava conheceu uma “baiana de acarajé” e se encantou com aquela comida até então desconhecida, ficando amiga da baiana. “O desejo de Baiana vender acarajé decorreu da sensação provocada pelo fogo esquentando o tacho para aquecer o azeite de dendê que, borbulhando, recebia a massa em forma de bolinho para, com a fritura, tornar-se acarajé.” (SANTOS, 2015, p.697). Anos depois, já casada e morando na periferia de Salvador, foi convidada por seu irmão – Carlos, a ser a “baiana de acarajé” na barraca que estava abrindo na Praia dos Artistas³⁶. No início foi difícil, mas conseguiu ter sucesso nas vendas, tanto que despertou inveja na baiana da barraca ao lado. Segundo a narração de Santos, a sua “rival” colocou feitiço deixando Baiana doente. Por esse motivo, Baiana se aproximou do candomblé, orientada por seu irmão que já frequentava o terreiro.

Comparando as trajetórias de Dialunda e de Baiana, percebe-se pontos em comum no que se trata da conquista da autonomia econômica por meio da venda do acarajé, embora os caminhos tenham sido contrapostos. Dialunda começou a vender após ter decidido a sua posição religiosa, como uma consequência do seu trajeto de mãe de santo. Por outro lado, a venda do acarajé foi o que levou Baiana a se aproximar do candomblé. As relações de gênero e familiar também foram opostas nas duas trajetórias. Enquanto Dialunda estava na frente de uma família extensa, responsável pelo destino de pessoas ligadas a ela por algum tipo de parentesco, Baiana viveu um modelo de família nuclear, e mesmo depois de ter conquistado sua autonomia econômica voltou a formar um novo núcleo familiar.

Os estudos e pesquisa ainda não identificaram a venda de acarajé em Vitória da Conquista, antes da década de 1960, contudo as vendedoras de tabuleiro já estavam na feira da cidade desde o século XIX. Provavelmente as escravizadas estavam nas ruas para conseguir os “tostões” a mais para, dentre outras coisas, comprar a sua alforria. O Código de

³⁶ Nome de uma das praias de Salvador que nos anos 60 – 70 era frequentada por intelectuais e artistas.

Posturas de 1842 já regulamentava a venda ambulante. De acordo com a historiadora Idelma Novais (2008, p. 118),

a venda de todos os gêneros de consumo diário realizava-se na Praça da Matriz e era proibido as quitadeiras da vila se juntarem e venderem seus produtos fora desse local determinado pelas autoridades da Câmara Municipal. Poderiam, entretanto, comercializar em suas próprias casas e se locomoverem nas ruas, sem, contudo, atrapalhar o trânsito. Os gêneros comestíveis, vendidos nos tabuleiros das quitadeiras, como doces e outras comidas prontas, só poderiam ser comercializadas nos dias de feiras, que eram aos sábados e domingos de cada semana.

Com exceção de alguns relatos feitos em livros memorialistas, pouco se tem publicado especificamente sobre as mulheres negras em Vitória da Conquista. Contudo, elas não estão no completo silêncio. Por meio dos novos estudos acadêmicos e em pesquisas ainda em andamento, as mulheres negras de Vitória da Conquista começaram a ganhar destaques em trabalhos voltados para temas como escravidão, educação, candomblé, cultura afrobrasileira e territorialidade. Quando se volta para o século XIX, encontra-se nos arquivos públicos a presença das negras escravizadas, forras ou pobres, publicados em processos jurídicos criminais referentes à ordem e posturas da cidade.

O historiador Ocerlan Ferreira Santos (2012) em seu artigo intitulado “Mães e filhas: mulheres negras na Imperial Vila da Vitória do século XIX.”, discute o cotidiano das mulheres negras no sertão baiano, analisando pretas escravas e forras por entender que apesar do novo estatuto jurídico que a alforriada conquistava, pouca coisa mudou em relação a sua vida material, pois a liberdade não apagava o estigma social que a acompanharia por toda a sua vida. As mulheres negras referenciadas na parca documentação estavam envolvidas em processos jurídicos.

O primeiro, em 1872, trata-se de um processo movido por Rosa Silvana de Oliveira contra Maria Bernarda. As acusações de Rosa pretendiam que Maria Bernarda assinasse o “Termo de bem-viver”³⁷, por estar apresentando atos de violência agredindo sua escrava chamada Felicidade e ao filho de sua vizinha, chamado Theotônio. Por falta de provas, o

³⁷ O “Termo de bem-viver”, era uma ação disciplinar para os indivíduos que fossem flagrados em condutas suspeitas. Estes não eram qualificados como criminosos, mas tinham que se comprometer a mudar, assinando o “termo de bem-viver” em que poderiam ser processados criminalmente nos termos definidos pelas autoridades e somente em caso de reincidência é que poderiam ser presos. O método de prisão ocorria pelo prazo de três meses, em muitos casos, eram obrigados a trabalharem em obras públicas como forma de punição, mas o real sentido disso tudo era de aprisionar o indivíduo para corrigi-lo, até que mudasse a sua conduta. (BRASIL, 1871).

processo foi arquivado. O segundo, de 1875, trata-se de um “sumário de culpa” onde a escrava Sofia é acusada de roubar uma casa comercial juntamente com a liberta Maria. A negra Sofia foi amarrada e puxada pelo senhor e conduzida até a sua comparsa a qual a escrava deveria delatar. O terceiro, em 1877, trata de um processo onde a autora era a negra liberta Lizarda que recorreu à instância judicial para requerer o direito sobre seu filho que estava sob a guarda do seu antigo senhor. Quando Lizarda conseguiu comprar a sua alforria, o menino tinha cinco meses e por algum motivo que os documentos não revelam, ela não ficou com a criança. Depois de quase dez anos, o Juiz Municipal julgou improcedente o seu pedido.

O que chama atenção de Santos nesses processos e em outros encontrados é “como os papéis sociais desempenhados por essas mulheres que estiveram na vanguarda dos processos de alforria, e colaboraram ativamente na formação da cidade e na edificação da cultura sertaneja” (SANTOS, 2012, p.10) bem como revela, de que forma a população negra, escrava ou liberta, estava exposta ao preconceito de gênero.

Na pesquisa que reconstitui a trajetória de Fulô Roxa do Panela, em 2013, foram encontradas algumas mulheres negras nas ruas da Imperial Vila da Vitória³⁸ durante o século XIX e início do XX. A primeira foi Maria Bernarda, a mesma já citada por Santos, que em 1872, foi acusada de provocar arruaças e cometer ações que ofendiam os bons costumes e a tranquilidade dos moradores da Vila. No processo disciplinar que pretendia condená-la a assinar o “Termo de bem viver”, esta foi classificada como crioula e acusada de “prostituta turbulenta”. No auto de qualificação, declarou ser solteira e que vivia de seu trabalho e da porcentagem que recebia de objetos que vendia. A hipótese de que Maria Bernarda se prostituía para sobreviver não ficou esclarecida, nem mesmo o tipo de atividade que ela desenvolvia na Vila. Tudo leva a crer que ela comercializava produtos para outras pessoas, alguma coisa como alimentos, objetos de adornos femininos, etc. Esse tipo de atividade, embora rendesse lucro para as mulheres, estava diretamente relacionada à prostituição como uma forma complementar para a maioria das mulatas e negras libertas. (NOGUEIRA, 2014).

Outra mulher negra se chamava Maria Rogaciana da Silva que viveu na Cidade da Conquista no início do século XX tecendo uma história de antagonismos, ficando registrada

³⁸ “O atual Município de Vitória da Conquista, a princípio era o Arraial da Conquista, passando a se denominar Imperial Vila da Vitória em 1840. Com a República a Vila passa à condição de cidade e recebe o nome de Cidade da Conquista. Em 31 de dezembro de 1943 a Cidade da Conquista passou a ser denominada de Município de Vitória da Conquista”. (APEB- Seção Colonial e Provincial. Série: Correspondências ao Presidente da Província. Câmaras. Maço 1463. Auto de Instalação da Imperial Vila da Vitória enviado ao presidente da província em 14.11.1840 e Seção de Arquivo Republicano, Caixa 1764, Doc. 1761- Ato 504. apud IVO, 2004. p.51).

na História conquistense. Maria Rogaciana, admirava devotamente a Princesa Isabel pelo fato de ter assinado a lei de 13 de maio de 1888 e passou a comemorar esta data com festas para enaltecer o nome da “Princesa”. Com recursos próprios e com o que conseguia dos “amigos” e conhecidos, ela promovia todos os anos uma passeata cívica pela cidade. Segundo Viana (1982), esta festa tomou cunho tradicional pelo brilhantismo e entusiasmo, conduzindo o ladário enfeitado com coroas de louros os retratos da “Redentora”, de José do Patrocínio e Ruy Barbosa. Inclusive, Rogaciana encomendou ao maestro Francisco Vasconcelos um hino ao “13 de maio” o qual era entoado no desfile em comemoração ao dia da libertação do escravos.

Ao final do desfile, sempre era realizado no “Paço Municipal”³⁹ uma festa comemorativa. Paradoxalmente, Maria Rogaciana, produtora da festa, ficava à porta do salão para não permitir a entrada de quem não tivesse convite, que eram os pretos que não podiam participar do baile. Ela dizia “sou preta, mas não gosto de negro, que na maioria são mal educados”. (VIANA, 1982, p.406). Depois de sua morte o desfile desapareceu, contudo a sua imagem continuou na memória conquistense. Em 13 de maio de 1976, o então Prefeito Municipal de Vitória da Conquista, Jadiel Vieira Matos, inaugurou uma escola municipal no bairro das Bateias, “batizando” com o nome “Prédio Escolar Maria Rogaciana”.

A pretensão de reconstituir a trajetória de Fulô Roxa do Panela, foi de visualizar a inserção e a mobilidade da mulher negra na sociedade conquistense. Eufrosina Maria de Oliveira Freitas, conhecida como “Fulô Roxa do Panela” por ter residido durante boa parte da sua vida na região do Panela⁴⁰. Tinha a tez escura, cabelos carapinhos e postura altiva. Era filha ilegítima de João de Oliveira Freitas, um dos homens mais ricos da região com uma preta alforriada por nome Maria Bernarda⁴¹. A sua história de vida era contada de forma a perpetuar sua imagem como a mulher sensual, que por sua beleza se fazia desejada por todos os homens da Cidade.

Todos os escritores, poetas e mesmo pesquisadores e historiadores, quando fazem referência à Eufrosina, não deixam de mencionar a sua beleza e sensualidade. [...] Em 2012, entre os festejos comemorativos dos 172 anos de emancipação política do Município de Vitória da Conquista, foi veiculado

³⁹ Sede da administração pública do Município

⁴⁰ Atual Campo Formoso, localidade na zona rural de Vitória da Conquista.

⁴¹ A afirmação de que Maria Bernarda foi escrava é informada por Viana (1982), contudo, esta hipótese ainda não foi confirmada com documentos.

na televisão e posteriormente postado na internet um vídeo⁴² sobre a vida de Eufrosina Maria de Oliveira Freitas, que inicia assim: “Ela era uma espécie de Gabriela da região de Conquista”, isto fazendo alusão às características de sensualidade e sedução da personagem da obra de Jorge Amado, deixando nas entrelinhas que estas eram as principais qualidades que faziam Eufrosina reconhecida socialmente.(NOGUEIRA, 2014, p.7-8).

A pesquisa pode visibilizar na singularidade da trajetória de Fulô peculiaridades da sociedade naquele tempo e espaço, e como se davam as relações sociais que possibilitaram a inserção e mobilidade da protagonista. Primeiro, revelando a importância dos “habitus” familiares e individuais na formação dos lugares e posição que o sujeito ocupa dentro da sociedade. As relações de parentesco, ou seja, a descendência simbólica, nome/sobrenome, era utilizada como estratégia de apagamento da origem étnico racial pela elite da época. Segundo, apresentando como os atributos individuais da personalidade de Fulô do Panela abriram espaços para a sua socialização e reconhecimento.

Embora a trajetória familiar de Fulô tenha manifestadamente contribuído para a sua inserção na sociedade, é perceptível em seu comportamento a preservação de valores culturais das mulheres africanas tais como a liderança feminina, o tino para o comércio, a capacidade de socializar-se, a profissão de parteira, a hospitalidade, a religiosidade, características que ampliaram a rede de relações permitindo a Fulô do Panela o reconhecimento social nas diversas camadas da sociedade. Deixa também perceber o significado dos lugares sociais ocupado pela mulher negra desde os finais do século XIX e início do século XX, e compreender as relações de poder, de dominação e superação das hierarquias de classe/gênero/raça constituídas no espaço público da sociedade conquistense.

O sociólogo Flávio José dos Passos (2012, p.112) estudou a ocupação espacial do Bairro das Pedrinhas, um bairro em Vitória da Conquista que sofre um “processo de segregação e estereotipia a que sua população de maioria negra e mestiça está submetida”. Durante a pesquisa, se depara com o “Beco da Dola”, uma viela que, segundo o autor, constitui-se em um território negro a partir da trajetória de vida de mulheres negras que lideram uma família extensa de sangue e de santo. Vó Zita, a matriarca e Mãe Fátima que dirige o barracão de candomblé nação Angola, as duas articulam e preservam a tradição de

⁴² Reportagem de Judson Almeida, Humberto Filho e Edirlei Pereira, publicada no site: www.youtube.com em 06/11/2012, sob o título “Vitória da Conquista: A História de Fulô do Panela”. Produção de Héverton Teixeira. Edição de Texto: Neide Brito. Edição de Imagens: Robson de Jesus. Art: Eric Santos. Pesquisa: Héverton Teixeira e Judson Almeida.

saberes que constituem o patrimônio imaterial do povo negro. Em homenagem à memória da “grande mãe” Dona Petronília Gonçalves dos Santos, falecida em maio de 2007, conhecida por todos da comunidade como “Vó Dola” é que o beco, antes chamado de “Beco do Feijão Semeado”, foi gradativamente sendo substituído pelo nome de “Beco da Dola”.

As narrativas sobre a vida e o cotidiano do povo de Vó Dola trouxeram à tona a memória, a voz, o olhar feminino, subjetividades e representações, sentimentos de pertencimento, detalhes e fragmentos de uma experiência feminina, negra e conquistense. As mulheres do Beco da Dola se inserem em um universo de inúmeras mulheres negras, conquistenses, baianas, brasileira e da diáspora africana que, na história das comunidades negras, ao mesmo tempo em que herdaram uma tradição, construíram, a partir da constituição de um espaço-território, e a partir do seu papel no grupo social [...] um modelo de arranjo matriarcal no qual os laços somente são possíveis se eles transitam por um lugar assinalável: o da mãe. (PASSOS, 2012, p.24).

A pesquisa de Passos revela, acima de tudo, o exercício diário para manutenção do grupo que marca a vida dessas mulheres juntamente com outras irmãs de sangue e de santo, no esforço para que os laços familiares não se percam tendo como refúgio o “Beco da Dola”, a casa de Vó Zita e o barracão de candomblé de Mãe Fátima. Nesse estudo o autor também identifica que os primeiros moradores do Bairro das Pedrinhas foram, na maioria, mulheres, chegadas de diversas regiões do Estado da Bahia na década de 1940 e 1950, sozinhas ou acompanhadas, em redor das quais foram se formando a comunidade. Pelos relatos de memórias, Dona Josefa foi a primeira moradora do bairro e proprietária da maioria dos terrenos do quarteirão onde localiza o Beco de Dola. Com o tempo os terrenos foram vendidos para outras pessoas, inclusive para a família de Vó Dola.

Em um relato minucioso, Passos conta a história de várias mulheres que chegaram a Vitória da Conquista vindas da zona rural e de outras cidades menores a procura de trabalho para sobrevivência e foram fixando no Bairro das Pedrinhas: Maria Antônia, Duca, Arcanja, Vitória de Carolina, Ormindá, Lô Véia, Iazinha, Tu, Tuzinha, Maria Pirata, Eva, Maria de Jesus, Ana de seu Tevinho, Tia Maria de Zé Polia, Maria de Zé Mário, Sabina, Vó Marcela, Dona Amélia, Otaviana, Júlia, Kalu Lavadeira. Assim, as entrevistas mostram e afirmam que as mulheres construíram o Bairro das Pedrinhas porque elas sempre lutaram por aquele espaço mais do que os homens.

Além dos trabalhos braçais, elas desenvolviam suas práticas comunitárias como rezadeiras, benzedeiras, parteiras, “mãe de santo e de todos”, garantindo a saúde da comunidade. Muitas mulheres também mantinham atividades, obrigações e festas para caboclos e orixás de umbanda. Dentre elas, destacavam-se Mãe Vitória de Petu, Maria Pirata, Mãe Otaviana, Vó Marcela, Dona Duca, Mãe Vitória de Carolina e a família de Dona Dola, benzedeira muito respeitada. (PASSOS, 2012, p.68).

Diante desse depoimento, pode-se sugerir que muitas mulheres do Bairro das Pedrinhas, assim como em outras partes do Brasil como já foram citadas, lutaram pela preservação da ancestralidade e pela sobrevivência, por meio do trabalho, das redes de solidariedade e do modelo familiar matrifocal considerando a família extensa negra formada com filhos de sangue e de santo ao redor das mulheres do Beco da Dola que constitui-se como um canal de resistência das culturas afrobrasileiras, afirmando a memória histórica e permanência de seus valores simbólicos e culturais.

Os trabalhos revisitados neste capítulo destacam questões fundamentais para o estudo sobre as mulheres negras no Brasil, contribuindo para a legitimidade epistemológica do pensamento feminista negro quando apresenta novas leituras sobre a condição social das mulheres negras desde a escravização e o caminho percorrido de resistência e permanências. Percebe-se que para as mulheres negras e pobres, tanto na África como nas Américas demandaram necessidades básicas de alimentação, moradia, se tornando arrimos de família e com o trabalho construiu a sua autonomia. Diferentemente da perspectiva ocidental quando “ser mãe” foi visto como obstáculo para a emancipação, as mulheres negras tiveram na maternidade o constructo para o empoderamento e prestígio tanto na família como em seu grupo. Como mediadoras de bens materiais e simbólicos, procuraram preservar a sua ancestralidade e aos poucos conquistar a sua autonomia em busca de espaços nos diversos campos das relações sociais.

Ainda há um longo caminho a percorrer para compreender os processos de empoderamento das mulheres negras na sociedade brasileira, e principalmente perceber como as novas perspectivas acadêmicas podem visibilizar a trajetória e a história dessas mulheres, suas ações e reações no seu cotidiano, trazendo para análise as experiências vividas tanto na condição de mulher, como na condição de negra sem que se trave uma luta de categorias separadamente entendendo que do ponto de vista da ação política uma dimensão não reduz a outra, ou melhor, não existe sem a outra e nesse sentido concorrer para uma sociedade mais justa e mais igual.

3. CAPÍTULO II – DONA DIÓ DO ACARAJÉ: IDENTIDADE ÉTNICA E EMPODERAMENTO

3.1 A imagem no cartão postal: identidade étnica e empoderamento

O processo histórico da escravização transatlântica trouxe para o Brasil, negros de diferentes regiões da África, povos de etnias variadas com fenótipos e culturas diversas. Esses grupos guardaram elementos que refletem um conjunto de valores existentes antes e independentes da opressão que sofreram. As interações culturais entre esses povos a partir das experiências vividas em comum perfilaram a construção da consciência de uma identidade negra em oposição ao branco enquanto grupo. Kabengele Munanga (2012, p.12) reflete sobre a construção da identidade negra apontando para a necessidade da conscientização que se dá por meio do conhecimento da história, das culturas, das línguas e do próprio fator psicológico que possibilita o condicionamento do negro dentro da sociedade.

No processo de construção da identidade coletiva negra, é preciso resgatar sua história e autenticidade, desconstruindo a memória de uma história negativa que se encontra na historiografia colonial ainda presente em “nosso” imaginário coletivo e reconstruindo uma verdadeira história positiva capaz de resgatar sua plena humanidade e autoestima destruída pela ideologia racista presente na historiografia colonial. (MUNANGA, 2012, p.10)

Ao procurar conexão entre empoderamento e identidade étnica na trajetória de Dona Dió do Acarajé, considerou-se que a visibilidade, autonomia e autodeterminação encontradas no seu percurso religioso, social, econômico e político indicavam um pertencimento étnico específico, pois em todos estavam presentes marcas diferenciadoras das tradições culturais e saberes afro-brasileiros em detrimento de uma cultura branca e ocidentalizada que caracterizava a cidade de Vitória da Conquista. Compreende-se a identidade étnica no contexto, não como um “suporte da cultura”, visto que não se tem na base uma cultura única, mas como referência a uma alteridade, entendendo o grupo étnico como uma forma particular de organização social por meio “de categorias de atribuição e identificação” que apresentam as diferenças. (BARTH, 2011, p. 189).

Segundo Barth (2011, p.153), a etnicidade está sempre organizada em torno da dicotomia Nós/Eles. É essa fronteira do “Nós” em contato com o “Eles” que permite a existência dos grupos étnicos e a sua permanência no tempo, independentemente das interações entre eles. Propõe-se então pensar a identidade afro-brasileira como uma identidade étnica no sentido organizacional barthiano por ser um fenômeno social, político e cultural autodefinido por descendentes de africanos no Brasil por meio dos seus movimentos sociais e entidades políticas, aceitas e consideradas pela sociedade. (MUNANGA, 2012).

Embora existam transformações relativas ao pertencimento étnico nas histórias de vidas individuais dentro dos processos de exclusão e incorporação, as diferenças culturais podem ser mantidas mesmo com o contato interétnico e a interdependência dos grupos. “Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais” (BARTH, 2011, p.196). Nas definições de Manuela Carneiro da Cunha (2014, p.238), estes sinais ou signos manifestos, chamados de “sinais diacríticos”, são escolhidos e conservados para garantir a distinção do grupo dentro da sociedade, podendo “se opor, por definição, a outros de mesmo tipo [...] o que levaria a dizer [...] uma linguagem para se pensar as diferenças”.

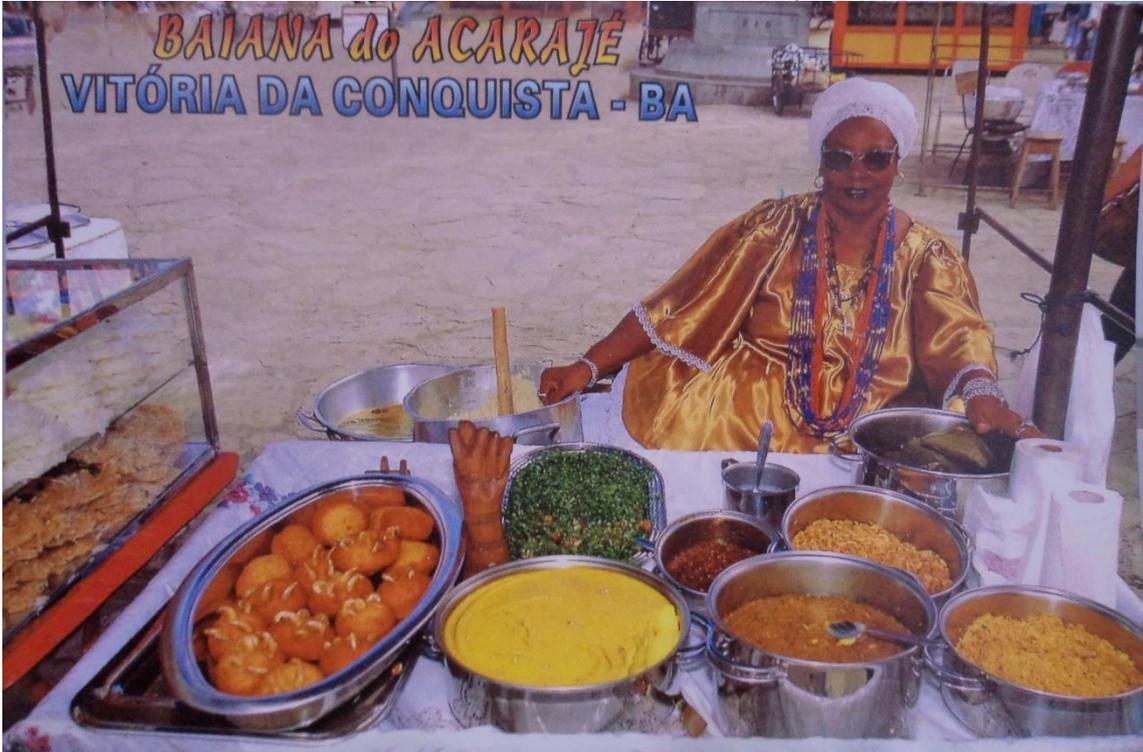
Uma bata em cetim dourado com rendas brancas na barra das mangas evasê, saia branca bem armada, colares de contas vermelhas e azuis emoldurando um crucifixo em prata e um terço em madeira, turbante branco, pulseiras e anéis em prata, óculos escuros de armação dourada completando o figurino. Sentada por trás do seu tabuleiro bem organizado, forrado com toalhas brancas bordadas, mostrando dentro do tabuleiro uma figa em madeira, panelas e terrinas em aço inoxidável onde pode se apreciar as comidas a serem comercializadas: acarajé, abará, vatapá, caruru, salada e outras iguarias. Ao lado uma pequena vitrine com cocadas e papel toalha, contando ainda com um fogareiro e a panela com azeite de dendê fervente (foto 1).

Assim, Dona Dió do Acarajé foi fotografada no início da década de 1980, por Carlos Alberto da Hora, um fotógrafo que trabalhava para a extinta empresa Ômega Cards Bahia⁴³, gráfica que fez exploração da imagem em um “cartão postal” veiculado pelo mundo, sem fronteiras ou tempo determinado. A imagem de Dona Dió do Acarajé, subscrita com o título

⁴³ Empresa gráfica que explorava a divulgação de cartões postais entre os anos de 1950 a 1990. (DALTOZO, 2006). Não foi encontrada a data exata em que Dona Dió foi fotografada para o “cartão postal”. Este cartão cedido pela família de Dona Dió para esta pesquisa, não se tem informação de quando deixou de ser divulgado.

“Nordeste Turístico – Vitória da Conquista-Ba-Brasil – Baiana do Acarajé” torna-se o cartão postal de Vitória da Conquista para o mundo.

Foto 1: Cartão Postal – Baiana do Acarajé



Fonte: Acervo fotográfico familiar. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data: sem identificação da data. Fotógrafo: Carlos Alberto da Hora. Vitória da Conquista – Bahia

Ver a imagem do cartão postal, bem como ouvir os depoimentos sobre ele, é no mínimo instigante saber como esta mulher negra, em uma cidade fria do interior da Bahia, lugar onde, supostamente, não teria o perfil afro-baiano⁴⁴, conseguiu visibilizar-se a ponto de representar a sua terra em lugares distantes por meio da imagem simbólica de “baiana de acarajé”. Como essa identidade foi construída? Existiu um contexto político-histórico-cultural que possibilitou a visibilidade de Dona Dió? Quais os caminhos trilhados para tornar-se um ícone na cidade? Para responder tais questões foi demandado durante a pesquisa o diálogo entre as subjetividades contidas nos relatos orais, nas representações simbólicas das fotografias e dos documentos encontrados que trazem à luz a trajetória de Dona Dió do Acarajé, buscando por meio da sua história de vida perceber as singularidades que

⁴⁴ Entende-se por afro-baianos os costumes culturais tais como hábitos coletivos, vínculos de linhagem, etc. ressignificados pelos negros escravizados que viviam em Salvador e foram preservados e enraizados por seus descendentes. (MOURA, 1995; VELLOSO, 1990).

possibilitaram o processo de conquistas e a construção do seu lugar na sociedade conquistense.

De acordo com as narrações das suas filhas, Dona Dió, da mesma forma que outras tantas mulheres negras, teve sua origem familiar na comunidade quilombola Lagoa de Maria Clemência⁴⁵ onde nasceram seus pais Rosalina Maria de Jesus e Pantaleão Américo de Oliveira. Relatam as suas filhas que por volta de 1930, o casal migrou para a cidade de Vitória da Conquista em busca de melhor condição de vida. Fixou residência na Rua do Triunfo, região central da cidade onde nasceram seus filhos, dentre estes estava Dionísia de Oliveira Silva, nascida em abril de 1936, a pequena que mais tarde viria a ser conhecida por “Dona Dió do Acarajé”.

A infância de Dionísia não foi muito fácil, ainda menina, com doze anos de idade, casou-se com Claudionor, um parente próximo em uma cerimônia religiosa. Esse enlace, no entanto não demorou muito tempo. Logo ela estava separada e com uma filha para criar. Sozinha, resolveu deixar a sua filha com a família de Ademar Galvão, pessoa da elite política conquistense. Esta família foi morar no Rio de Janeiro levando a sua menina, a mais velha, Joselita Santos que tinha na época sete anos de idade.

A partir daí, Dió foi viver na casa do seu padrinho, um homem rico, provedor da Santa Casa de Misericórdia. Era muito explorada, apanhava muito, vestia vestidos de sacos e carregava balaios de feira na cabeça. Foi uma vida difícil, tão difícil que Dió resolveu fugir. Seu padrinho prometeu que ao falecer não deixaria nada de herança para ela por causa da fuga, mas Dió não desistiu de enfrentar a vida sozinha trabalhando para seu sustento. Vendia cafezinho nas ruas e festas da cidade; com seu pote de barro, ia buscar água no “Poço Escuro”⁴⁶ para vender na feira livre; lavava roupa para um hotel até que foi trabalhar em um restaurante no Marçal⁴⁷, lugar onde conheceu Albino Antônio da Silva, um carregador de caminhão com quem veio a se casar.

Albino era um marido dedicado e companheiro, mesmo assim, a vida era muito difícil financeiramente. Ele descarregava caminhões que chegavam à cidade e costurava as lonas.

⁴⁵ Comunidade Quilombola no Município de Vitória da Conquista.

⁴⁶ Até meados da década de 1970 o abastecimento de água em Vitória da Conquista vinha do Poço Escuro, nascente do Rio Verruga que se esconde em um trecho de mata nativa na Cidade. “Neste local foi construído um tanque, no qual os vendedores de água abasteciam seus carotes (vasilhames de madeira) com água que seria vendida na cidade. Aqueles que não podiam pagar os aguadeiros, iam pessoalmente buscar a água”. (SOUSA, 2013, p. 38). Dona Dió, levava o seu pote de barro na cabeça e suas canecas de alumínio e vendia o copo de água para os feirantes e fregueses.

⁴⁷ Parte da rodovia que liga Vitória da Conquista a Ilhéus.

Ela continuava a lavar roupas, vender cafezinho e outros lanches nos clubes e nas festas da cidade até a madrugada, além de vender água na feira livre. Entretanto a renda não era suficiente para criar os filhos que começaram a nascer.

No início dos anos sessenta, um vendedor de acarajé, por nome Mamede, recém-chegado de Salvador foi morar de aluguel na casa da mãe de Dionísia estabelecendo amizade com todos da família. Ele voltava da praça com o tabuleiro na cabeça dançando e cantando, trazendo doces para os filhos da “comadre”⁴⁸. As crianças esperavam ansiosas por esse momento de festa. O respeito e admiração de Mamede por Dona Dió foram crescendo e um dia, vendo as dificuldades pelas quais a família passava, resolveu ensiná-la a fazer o acarajé. Segundo o depoimento Edneide (2015):

Nessa época veio um, naquele tempo homossexual aqui era diferente, o povo falava que era viado⁴⁹ né? Quando passava falavam assim: viado, viado, viado (risos)... E aí ele veio de Salvador e falou assim: “ô comadre Dió, eu vou ensinar a senhora a fazer acarajé que a senhora não vai nunca mais vai sentir necessidade de nada, a senhora vai”(pausa) e foi verdade.

Dona Dió começou a vender o acarajé na Praça Nove de Novembro ainda na década de 1960. Nessa época, incentivou seu marido que aprendesse a fazer e a vender pipocas e quebra-queixo para ficar ao lado dela na Praça. Assim, ele começou a vender as pipocas e os doces em um carrinho que ficava sempre ao lado do seu tabuleiro. Em pouco tempo, já tinham vários carrinhos de pipocas espalhados pelas praças da cidade, com vendedores contratados para tanto. “O Acarajé da Dió” começou a ser conhecido e o casal começou a participar de eventos tanto em Vitória da Conquista como em outras localidades na Bahia, em Minas Gerais e até no Espírito Santo comercializando os quitutes.

A situação financeira foi melhorando enquanto os filhos cresciam com a mesma orientação dos pais para o trabalho. Muitas vezes todos viajavam juntos para ajudar nas vendas. As viagens não impediram que os filhos de Dió e Albino tivessem acesso aos estudos, embora a maioria tenha preferido dedicar à venda dos acarajés. Dona Dió nunca dispensou a presença do marido ao seu lado, entretanto ela sempre estava à frente das decisões e do

⁴⁸ Era dessa forma que Mamede tratava Dona Dió.

⁴⁹ Na concepção popular brasileira, de acordo com Peter Fry (1985) quando o menino ou rapaz é chamado de “bicha” ou “viado” não é simplesmente porque ele mantém relações homossexuais, mas porque ele é “efeminado”, ou seja, desempenha o papel considerado feminino em situações diversas como na forma de se vestir, por exemplo.

comando da família. Era a venda do “Acarajé da Dió” a maior renda para o sustento de todos, como afirma o seu genro Messias em depoimento:

O que ela dizia para os filhos era o seguinte: “o que eu vou deixar para vocês, a minha riqueza é o meu tabuleiro.” E desde criança ela foi colocando os filhos dela: “olha eu não vou deixar riqueza em dinheiro mais vou deixar com que vocês sobreviva (sic)”. Assim, homens, mulheres, filhos, genros, noras, netos, todos ela queria junto com ela que era pra não precisar pedir um prato de comida. Mesmo com os filhos dela que teve condições de estudar, ela disse isso aqui: “vocês é (sic) doutô, mas a fonte maior, a sua fonte de riqueza vai ser o tabuleiro”.

A relação de Dona Dió com seu marido e com a sua família indica o comportamento diferenciado das mulheres afro descendentes (BERNARDO, 2003) que é também assinalado por um modelo familiar construído historicamente desde a abolição quando as mulheres negras trabalhadoras assumiam muitas vezes, além do sustento da prole, o sustento do seu próprio “homem”. (MOURA, 1995; FERREIRA FILHO, 2003). Buscando o aporte da perspectiva feminista de empoderamento, pode-se analisar a possibilidade da desconstrução de hierarquias nos papéis de gênero, ou mesmo conceber a idéia de papéis negociados dentro das relações familiares. Como enuncia Carmem Diana Deere e Magdalena Leon (2002, p.54):

o empoderamento da mulher libera e empodera o homem nos campos tanto material quanto psicológico. Por exemplo, a mulher começa a dividir responsabilidades anteriormente do homem, como o sustento da família. E quando o homem é liberado de estereótipo de gênero, novas experiências emocionais são possibilitadas. Portanto, o empoderamento da mulher implica mudanças não apenas em suas próprias experiências, mas também nas de seus companheiros e familiares.

Os discursos sobre gênero especialmente nas culturas ocidentais, segundo Henrietta Moore (2000), constroem mulheres e homens como tipos diferentes de indivíduos. Essa representação dominante generaliza o comportamento e as atribuições de homens e mulheres, categorizando as pessoas individualmente produzindo estruturas hierárquicas na relação entre feminino e masculino.

Essas pessoas marcadas por gênero corporificam diferentes princípios de agência [...], onde a sexualidade masculina e pessoas do gênero masculino

são retratadas como ativas, agressivas, impositivas e poderosas, enquanto que a sexualidade feminina e pessoas do gênero feminino são vistas como essencialmente passivas, fracas, submissas e receptivas. (MOORE, 2000, p.16).

Nesse sentido a historiadora Joan Scott (1995, p.21) adverte que se torna importante para o historiador, ao analisar as categorias de gênero, compreender o contexto, as representações simbólicas e especialmente atentar para os “conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas”.

Ao propor a concepção de gênero como categoria útil para análise histórica, Scott apresenta sua definição de gênero “como elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos [...] (e como) uma forma primeira das relações de poder”. (SCOTT, 1995, p.21) Cabe entender que as duas definições estão interligadas para a concepção de gênero formulada. Para a historiadora, o gênero construído socialmente inclui relações complexas para além do universo doméstico, como no mercado de trabalho, no sistema político, na economia, nas instituições religiosas, operando amplamente independente da rede de parentesco. Entretanto, quando a construção da autonomia e o exercício de poder perpassa pela exigência de atender as necessidades básicas, como no caso de famílias como a de Dona Dió, negra e pobre, a categoria gênero precisa ser analisada considerando a organização familiar.

Ao estudar gênero e poder em um bairro chamado Laulane na cidade de Maputo, em Moçambique, a antropóloga Ana Maria Loforte (2000) afirma que embora o poder, em geral, nas sociedades africanas emerge como eminentemente masculino, em certas esferas vive uma relação de complementaridade com o poder feminino. Para a antropóloga, o gênero se constrói também pela socialização na família, pelas formas de sociabilidade, interação e sentimentos. Mesmo existindo uma hierarquia de gênero, as mulheres detêm lugares de poder considerando que a posição subalterna em alguns momentos não caracteriza falta de poder.

Se há homens que mantêm formas de poder político cujo exercício se materializa pela imposição da sua vontade [...] outros perdem-nas a favor de uma maior cooperação das mulheres no processo decisório ao nível das unidades domésticas. Por seu turno, as mulheres adquirem lugares de poder sem ser no masculino, nas residências, e na comunidade. (LOFORTE, 2000, p.21).

Se o poder na forma estrutural, institucionalizada, política e de domínio público surge na dimensão masculina, o lugar do poder processual, estratégico, atende ao papel da mulher nas redes de aliança, nos processos de mediação, nas estratégias alimentares e rituais.

Ao exercer uma atividade comercial a mulher controla de forma autónoma os espaços de sua atividade, fixa os preços, a aferição dos lucros e das poupanças; orienta com perícia e sentido de oportunidade a mão-de-obra juvenil colocada à sua disposição na unidade doméstica. [...] Como gestora da vida material da família, cabe à mulher resolver os problemas burocráticos do cotidiano. (LOFORTE, 2000, p.24).

Assim, Loforte aponta em sua tese as esferas de atuação dos poderes das mulheres, valorizando a diferença, visando construir uma perspectiva que permita entender a posição da mulher na sociedade, discordando dos que acreditam em um patriarcado absoluto. Considerando as deduções de Loforte em Moçambique, pode-se analisar as relações no universo familiar de Dona Dió onde não é percebida uma estrutura hierárquica de gênero, mas apresentam uma complementaridade e reciprocidade entre os papéis considerados femininos e masculinos.

A primavera de 1977 não foi fácil para Dona Dió, pois em 13 de setembro daquele ano, seu esposo faleceu vítima de hipertensão arterial, deixando-a com quatorze filhos para continuar criando. Alguns eram independentes, mais a maioria ainda carecia de cuidados. Dona Dió não poderia desistir das suas atividades, pois agora, mais do que nunca, teria que trabalhar para sustentar a prole. Continuou na praça e nas festas vendendo o seu acarajé, demonstrando as habilidades de mulher empreendedora. Passados aproximadamente quinze anos da morte do seu esposo, casou-se novamente, desta vez com Pedro Luciano de Oliveira, com quem viveu até os últimos dias⁵⁰. Mais tarde Dona Dió abriu uma lanchonete na Travessa da Bandeira o que não deu certo, pois vender o acarajé na praça era o que ela gostava de fazer e ali ela “fez o seu ponto”⁵¹ que continua no mesmo lugar até a atualidade ainda depois da sua morte em 2012.

O prazer na relação estabelecida com a rua, com as pessoas da rua é uma característica das “baianas de acarajé” de acordo com antropóloga Nina Pinheiro Bitar (2011). Em sua pesquisa a autora entrevista Ciça, uma “baiana de acarajé” que vive no Rio de Janeiro e que

⁵⁰ Pedro Luciano faleceu um ano depois da morte de Dona Dió.

⁵¹ “Fazer o ponto” significa conquistar o público, os fregueses, os comerciantes do mesmo espaço, fazer amigos. (Bittar, 2011)

tinha sua “barraca” na feira livre de São Cristóvão. Depois de uma reforma, as barracas que ficavam na rua foram transferidas para um pavilhão fechado. As pessoas que eram credenciadas na antiga feira tiveram o direito de permanecer. A “baiana” ficou com um restaurante que tinha o nome de “Acarajé da Ciça”, porém logo alugou o imóvel e saiu de lá, pois, afirma que se sentia presa, trancada no restaurante. O seu prazer era ficar na rua, em contato com seu povo, o povo da rua. “Há uma relação com o espaço público e, em particular, com o ponto de venda, fazendo com que seu deslocamento para outros ambientes seja difícil”. (BITAR, 2011, p.97).

O acarajé definitivamente foi para Dona Dió o meio de sobrevivência socioeconômica mais importante. Através desse alimento, criou uma verdadeira rede de sustentação econômica para sua família (marido e filhos); tal atividade lhe possibilitou estabelecer outras redes de empoderamento social e simbólico, tais como a vinculação religiosa com os cultos afro-brasileiros, a relação com o samba e outras redes de relações políticas mais amplas na cidade conquistense. A sua popularidade crescia e por sua habilidade de se relacionar com pessoas das diversas camadas sociais, foi convidada a se candidatar para o cargo de vereadora pelo PSDB, mesmo não querendo se envolver com a política partidária. Assim relata Edneide (2015):

eles sempre queriam que ela entrasse no meio político, [...]. Só que ela era uma pessoa assim, ela nunca ficava partidária, ela nunca fez uma política pra tal partido. Aqui em casa ela abria a porta pra todos os candidatos. Então inventaram uma candidatura ai pra ela, ela disse: “eu não quero”. Foi contra a vontade dela. [...] quando é um partido o povo fica pensando que a pessoa é daquele partido. Ela não entendia.

Provavelmente Dona Dió percebeu que essa seria uma nova oportunidade de autodeterminação em um novo espaço, dessa vez o político institucionalizado. Assim, foi construindo uma rede de relações que possibilitaram a sua visibilidade, sua autonomia econômica e sua posição dentro da sociedade conquistense. Conseguiu entender o momento histórico-político-social pelo qual passava a sociedade, criando um perfil para atender as demandas dentro do processo de reconhecimento de uma identidade étnica, tornando-se conhecida como “Dona Dió, a Baiana do Acarajé”, imagem de um cartão postal, simbólica e significativa que possivelmente impulsionou o processo de empoderamento.

O cotidiano de Dona Dió, sua escolarização, seus afazeres profissionais e religiosos, seu envolvimento cultural na cidade que foram visibilizados na pesquisa evidenciam

elementos constitutivos da identidade negra, apontando para categorias diferenciadoras, mantidas e acatadas como significantes pelos próprios atores. “uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumidamente determinada por sua origem e seu meio ambiente”. (BARTH, 2011, p. 194). Declara Graça Alves (2015) referindo a Dona Dió em um dos depoimentos colhidos:

talvez ela não tivesse na época, uma consciência com a consciência que a gente hoje tem, com toda a condição de conhecimento e envolvimento político. Por conta da idade, por conta do que ela viveu no dia a dia dela, por conta do que era a realidade dela na época, mas justamente por conta dessa falta de consciência de todo mundo, eu creio sim que ela se reconhecia negra. Ela tinha a maneira dela de ser negra. [...] Você não via Dona Dió na barraca sem o traje dela, ou sem os fios de contas dela. As filhas dela não usam. Mas ela, você não via de jeito nenhum.

Desde que começou a vender acarajé na Praça, Dona Dió nunca deixou de usar a roupa de “baiana de acarajé”, indumentária que a distinguia dos demais vendedores da época.

Foto 2: Dona Dió em seu tabuleiro de acarajé



Fonte: Acervo fotográfico Blog do Anderson. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data: 25.11.2010. Fotógrafo: Anderson Oliveira. Vitória da Conquista – Bahia

O registro fotográfico (foto 2) na década de 1990 apresenta Dona Dió no seu tabuleiro na Praça Nove de Novembro com a bata de rechilieu e saia armada na cor branca, torço branco, brincos tipo africana em ouro, os fios de contas vermelhas, uma medalha de Nossa Senhora no peito e o leve sorriso esboçado na face. As vestimentas faziam parte de uma identidade étnica específica já consolidada em outros espaços da Bahia e Dona Dió não deixaria passar despercebido esse detalhe tão representativo.

De acordo com Edneide, ao ser convidada para servir o acarajé em alguma festa tanto em residência particular, como em clubes da cidade, sempre estava vestida de “baiana” para entregar a iguaria. A roupa se tornou uma exigência dos promotores das festas, por isto Dona Dió elaborou um guarda-roupa especial para trabalhar na rua e outro para trabalhar nos eventos. A “baiana” em rechilieu branca era a sua roupa preferida para o trabalho. A saia bem armada, a bata, o pano-da-costa e o pano-de-cabeça, os fios-de-contas nas cores vermelha, azul e verde e seu crucifixo. Para ela era importante estar sempre pronta para ser fotografada.

O seu desejo de preservar as tradições não ficou apenas no sentimento, mas usando da sua influência nos meios políticos, movimentou-se para não perder o espaço que havia conquistado para as “baianas de acarajé” na Praça Nove de Novembro, onde comercializou o acarajé por mais de 50 anos. Quando começou a aparecer na cidade vendedoras de “bolinho de Jesus” ou do “acarajé cristão” sem usar a vestimenta tradicional, Dona Dió agiu no sentido de não permitir tal apropriação, trazendo para ela grandes problemas, mas também mobilizando a comunidade negra e os políticos para a sua luta diária.

Depois de muitas disputas, em 13 de novembro de 2009, por iniciativa do vereador Beto Gonçalves, a Câmara Municipal reuniu em audiência pública para discutir a regulamentação da venda de acarajé em Vitória da Conquista, onde a principal temática era a indumentária da “baiana”. Na composição da mesa para a audiência estava, além do vereador já citado, Afonso Silvestre, que representou a Secretaria Municipal de Governo, Rita Maria dos Santos, representante da Associação das Baianas de Acarajé e Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM), Mãe Val, religiosa e também vendedora de acarajé em Salvador, o deputado federal Luiz Alberto, dentre outros sacerdotes das religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista. Na mesa também estava Dona Dió do Acarajé representando as baianas de acarajé da cidade. A sua fala na audiência (2009) revela, além de outras questões, a sua luta para a conservação das tradições:

[...] trabalhei muitos anos vestida de baiana, visto quando tem festa, porque eu já estou nessa idade e não aguento ficar vestida muito tempo, mas quando

tem festa eu visto de baiana. [...] Então eu peço minhas amigas que vamos aceitar vestir a roupas de baiana pra nós continuar.

Embora a indumentária de baiana seja a mesma usada no terreiro de candomblé, ao vesti-la para trabalhar se torna um uniforme exigido como tradição para a manutenção do ofício. Observa-se que na atualidade, em Vitória da Conquista, nem mesmo as filhas de Dona Dió utilizam a indumentária completa no cotidiano da praça, somente em eventos públicos, por uma exigência dos promotores das festas. Edleusa, uma das suas filhas, procura preservar a tradição, mesmo que seja para substituir alguma de suas irmãs por um momento na praça, ela faz questão de usar a roupa com todos os seus componentes, da mesma forma que a sua mãe vestia. Assim Edleusa declara:

Eu penso que tem que ser baiana de verdade. Tem lugar que a gente vai trabalhar que o povo não vê a gente com aquele traje, fala que não é baiana de verdade. Em Minas, por exemplo, se a gente chegar para trabalhar em Minas só com a metade da roupa, o povo fala que a gente é baiana falsa. Tem que tá completo. Quando eu viajo pra Minas eu já levo minhas coisas tudo. As contas, os panos, pano-da-costa, pano-de-cabeça, é tudo, eu levo tudo.

Nina Rodrigues (2008, p.110) refere à roupa de “baiana” como uma espécie de veste de origem africana usada pelas negras para destacar-se em meio a população brasileira. Saias bem rodadas de cores vivas, o tronco envolvido com o pano-da-costa, uma espécie de chale longo e quadrado confeccionado com tecidos importados da África, na cabeça o torço, que era tipo “um triângulo de pano cuja base envolve a circunferência da cabeça, indo se prender as três pontas na parte posterior da nuca”. As negras ricas enfeitavam as vestimentas com ricos adornos. Por ser muito usada na Bahia, a indumentária passou a se chamar “baiana”. E “O que é que a baiana tem?”

Tem torço de seda, tem! Tem brincos de ouro, tem!
Corrente de ouro, tem! Tem pano-da-costa, tem!
Tem bata rendada, tem! Pulseira de ouro, tem!
Tem saia engomada, tem! Sandália enfeitada, tem!
Tem graça como ninguém. (CAYMMI, 1939).

O traje da baiana tem um papel fundamental na apresentação e conseqüentemente na própria venda do acarajé. É uma roupa que tem um custo muito alto, mas é necessário o investimento, não só para a apresentação, “mas uma forma de lidar com a rua e com os santos”. (BITAR, 2011, p.79). A montagem de panos a começar pelo “pano de cabeça” tem significados diversos segundo o IPHAN.

O turbante, tecido em diferentes formatos, texturas e técnicas de dispor, conforme intenção social, religiosa, étnica, entre outras; anáguas, várias, engomadas, com rendas de entremeio e de ponta, espécie de segunda saia; saia, geralmente com cinco metros de roda, tecidos diversos, com fitas, rendas, entre demais detalhes na barra; *camisu*, geralmente rebordada na altura do busto; bata por cima e em tecido mais fino; pano-da-costa ou pano-de-alaká de diferentes usos, tecido de tear manual, outros panos industrializados, retangulares, de visual aproximado ao das peças da África. As expressões *estar de saia* ou *usar saia* podem referir-se ao elaboradíssimo conjunto que monta a roupa típica da baiana. (IPHAN, 2007, p.32)

Apresentar-se para trabalhar com a indumentária de “baiana” foi realmente um diferencial para adaptação e permanência de Dona Dió na Praça, um traço diacrítico exibido para demonstrar sua identidade que a fez diferente de todas as vendedoras de acarajé da sua época. A identificação como “baiana de acarajé” apresentando na imagem a preservação da cultura negra e sua ancestralidade, provavelmente foi um dos instrumentos que possibilitaram o empoderamento de Dona Dió.

3.2 O “Acarajé da Dió”: subsistência e devoção

Até o final da década de setenta, a Praça Nove de Novembro em Vitória da Conquista tinha outra paisagem. Era em forma de uma ilha triangular rodeada por ruas onde transitavam veículos automotivos, sendo uma passagem para o centro comercial. (foto 3) Como toda praça da época esbanjava as árvores, os bancos de cimentos com nome do comércio patrocinador, as bancas de revista e o monumento. Na Praça Nove de Novembro sobressai o “Monumento aos Fundadores da Cidade” que foi inaugurado em 1940, mas que até hoje continua no mesmo local servindo de assento para mendigos, sem ser percebido. Nos pequenos espaços entre uma

banca de revista e um banco de cimento Dona Dió começou a montar seu tabuleiro de acarajé na década de 1960.

Foto 3 : Praça Nove de Novembro - 1950



Fonte: acervo fotográfico do APMVC. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data e fotógrafo não identificados. Vitória da Conquista - Bahia

Naquele período (década de 1950 a 1960), as maiores lojas varejistas de Vitória da Conquista estavam instaladas na Praça Nove de Novembro e na Alameda Ramiro Santos, uma travessa que interligava largos comerciais. Entretanto o comércio ambulante não fazia parte daquela paisagem. Os ordenamentos públicos e de posturas regulamentavam os espaços que poderiam ser utilizados por vendedores itinerantes. Tais regulamentos não contiveram o crescimento urbano. Como pode ser observado na fotografia (foto 4), na década de 1960 grupos de pessoas, especificamente homens, se aglomeravam na Praça para encontros fortuitos⁵². São nesses encontros que surgem os negócios e notícias e, provavelmente, não demoraria a aparecer os mascates com suas ofertas. Logo foram surgindo na Praça, para além das bancas de revista ou placas com propagandas dos cinemas da cidade, vendedores de

⁵² Esse costume, dos homens se reunirem em pontos estratégicos nas praças centrais da cidade ainda existe na atualidade em Vitória da Conquista.

diversificadas guloseimas e bugigangas. Portanto colocar um tabuleiro naquele espaço foi uma excelente escolha para o ponto de vendas do “Acarajé da Dió”.

Foto 4 : Praça Nove de Novembro – Vista para a Alameda Ramiro Santos – década de 1960



Fonte: acervo fotográfico do APMVC. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data e fotógrafo não identificados. Vitória da Conquista - Bahia

Na década de 1970, a praça foi transformada em um calçadão como é na atualidade, modificaram os bancos e as árvores, fechou uma das vias por onde trafegavam os automóveis, facilitando a passagem dos transeuntes a pé. Com o passar dos anos, a praça ficou conhecida pela população como “Praça do Acarajé”. (foto 5 - 6) Na atualidade, além das “vendedoras de acarajé” que tem as suas barracas armadas diariamente, a praça também comporta outros tipos de vendedores ambulantes, feiras artesanais em dia específico da semana, hippies comercializando suas bijuterias. Nas semanas festivas, como acontecem nos meses de junho e dezembro, a prefeitura promove eventos relativos aos festejos juninos e natalinos respectivamente, armando palcos para apresentações artísticas e barracas com guloseimas específicas de cada época. Contudo, no cotidiano, são as vendedoras de acarajé que tomam conta da Praça.

Foto 5 – Praça Nove de Novembro - 2016



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data: maio/2016. Fotografa: Kamilla Dantas. Vitória da Conquista - Bahia

Foto 6 - Praça Nove de Novembro – Vista para a Alameda Ramiro Santos - 2016



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data: maio/2016. Fotografa: Kamilla Dantas. Vitória da Conquista - Bahia

Quando o PT (Partido dos Trabalhadores) assumiu a Prefeitura⁵³, fez uma reforma na Praça modificando as posições das barracas e tabuleiros privilegiando novas vendedoras em detrimento de algumas mais antigas que perderam o ponto na Praça. Edleusa, filha de Dona Dió, que tinha o seu tabuleiro ao lado do da mãe, estava entre as que deveriam sair. Dona Dió conseguiu sua permanência, mas ela diz que o tempo que ficou fora, espalhou os fregueses e hoje ela prefere vender em festas de outras cidades. Segundo Edleusa, hoje em Vitória da Conquista o acarajé não dá mais uma boa renda como em anos passados. As pessoas perderam o costume de ir com a família para a praça comer o acarajé. Além disso, a quantidade de vendedoras por toda a cidade com preços menores levam alguns clientes.

Como se pode constatar, na Praça Nove de novembro atualmente, funcionam as barracas de Maria Linda, de Tia Maria, do Acarajé da Vera, do Acarajé da Dió e a “Barraca do Acarajé Cristão”. No entanto, quando Dona Dió começou a vender acarajé na Praça Nove de Novembro só havia um vendedor que logo veio a falecer e durante muito tempo ela trabalhava sozinha naquele calçadão. Assim afirmou Dona Dió⁵⁴ (2009) em Audiência Pública na Câmara de Vereadores:

Eu tenho mais de cinquenta anos de comércio de acarajés [...] E aí tem umas mulheres que vendem acarajés por aí que não sabe nem o que é acarajé, e diz que está comercializando acarajés e quer ser mais do que eu, porque eu já tenho muitos anos. E a primeira baiana daqui de Conquista fui eu. Tinha o finado Aurelino, depois ele faleceu e eu fiquei. Não tinha mais ninguém e eu comecei a trabalhar ali no calçadão há muitos anos.

Essa declaração foi confirmada em depoimento por Pai Bonfim. Segundo ele, em Vitória da Conquista, até o início da década de 1960, o comércio do acarajé era realizado por homens que levavam os seus tabuleiros para as esquinas e praças da cidade. Quando Dona Dió chegou com o seu tabuleiro na praça, vestida com a indumentária de “baiana de acarajé”, não havia outra mulher comercializando tal iguaria. Nas palavras do Pai Bonfim:

Ela amava fazer aquelas coisas do acarajé, de servir aquele quitute, ela tinha muito gosto com aquilo. [...] Antes de Dona Dió tinha uns homens que faziam os acarajés e vendiam. [...] A primeira baiana foi ela, depois dos homens. Naquela época era diferente de hoje. Hoje quase a gente não vê

⁵³ 1996

⁵⁴ Gravação em áudio da Audiência Pública da Câmara de Vereadores de Vitória da Conquista realizada em 13.11.2009 – Acervo do Arquivo de Documentos da Câmara.

homem vendendo acarajé. Naquele tempo tinha o finado Olerino, o finado Zé da Pinta, tinha Geraldin do Acarajé e Dona Dió. Olerino vendia na Praça Jardim das Borboletas que hoje é a Praça Tancredo Neves. Geraldin [...] era ali ao lado da Farmácia Lia, na quina da Nove de Novembro e tinha, com era o nome dele que você falou... Mamede, que vendia lá na praça. Agora de baiana mesmo que eu conhecia só foi ela.

Chama atenção também o fato de que apenas homens comercializavam o acarajé antes de Dona Dió, ou seja, até a década de 1960. Poderia se pensar em uma subversão de gênero considerando que Dona Dió conquistou um espaço para si e para outras mulheres onde predominantemente era ocupado por homens. De acordo com o IPHAN (2007), a partir das inovações nos equipamentos para elaboração do acarajé surgidos na década de 1970, a iguaria passou a ser vista com maior potencial de meio de vida e daí começaram a aparecer “bairanos de acarajé”⁵⁵, homens que não só assumem o ofício, como incorporam os símbolos identitários, como as roupas de origem africana.

Para Clarice dos Anjos⁵⁶, “assim como as mulheres conquistaram seu espaço de trabalho no campo dito masculino, o homem está conquistando o espaço dele, isso hoje é mundo moderno, é trabalho. O acarajé nesse nível de comércio, de trabalho, não existe problema nenhum”. (IPHAN, 2007, p.54). Essa declaração sugere que a participação de homens na venda do acarajé só é percebida nas últimas décadas e está diretamente relacionada a razões econômicas, deixando transparecer que antes desse momento eles eram invisibilizados ou participavam do ofício em funções de segundo plano. Contudo, “bairanas de acarajé”, especialmente as ligadas aos terreiros, creem que as vendas devem continuar restrita às mulheres.

Tanto nas pesquisas do IPHAN, como em outros estudos já citados anteriormente⁵⁷, evidenciam que o “ofício das bairanas de acarajé” é uma atividade tradicionalmente exercida por mulheres sendo considerada feminina mesmo quando desempenhada por homens, o que pode ser o caso de Vitória da Conquista. Essa questão remete a pensar na relação da venda do acarajé com os terreiros de candomblé onde, segundo a antropóloga Rute Landes (2002), o “princípio da feminilidade” é um requisito principal para ser líder nos cultos, especialmente os nagôs.

⁵⁵ A Associação das Bairanas de Acarajé e Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM) declara que 25% dos associados são homens.

⁵⁶ Baiana de acarajé em Salvador e uma das fundadoras da ABAM.

⁵⁷ Ferreira Filho, 2003; Hitta, 2004; Moura, 1995; Silva, 2011; Soares, 2007.

A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas. [...] um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. (LANDES, 2002, p. 321)

No culto caboclo⁵⁸, entretanto, os tabus são menos rigorosos se afastando da tradição nagô facilitando aos homens tornarem-se chefes da cerimônia. Esses sacerdotes do candomblé “são recrutados entre os proscritos homossexuais do submundo baiano. A maioria desses pais e filhos de santo é de notórios homossexuais passivos, que antes batiam as ruas”. (LANDES, 2002, p.326). Na análise de Landes, essa nova perspectiva aberta para os homens nos cultos, não abandonam o princípio fundamental da feminilidade para servir aos deuses e o que eles desejam é ser mulheres para ter maior oportunidade no candomblé. “[...] Não se consideram rivais das mulheres, do ponto de vista sexual. Simplesmente querem ser mulheres e constantemente se cercam de sacerdotisas” (LANDES, 2002, p. 328).

Essa perspectiva também é abordada pela antropóloga Josildeth Gomes Consorte (2009), ao estudar o sincretismo nos terreiros de candomblé em Salvador. Na necessidade de ampliar a sua pesquisa, solicitou a Mãe Stella do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá permissão para conversar com outras pessoas no terreiro ao que prontamente recebeu uma relação feita pela própria Ialorixá⁵⁹. “Mas também não havia homens entre os indicados, nem ogãs, nem obás, o que parecia sinalizar o fato de que, apesar da sua importância, eram as mulheres que detinham o conhecimento do candomblé; eram elas que podiam falar sobre ele”. (CONSORTE, 2009, p.197).

É necessário, portanto, compreender a relação que Dona Dió manteve com os seus colegas na praça para sugerir a hipótese de subversão, ou mesmo uma disputa nas relações sociais de gênero. O que a pesquisa indica é que ao inserir-se entre os homens para vender acarajé, conquistou maior visibilidade para o ofício, denotando um processo de empoderamento nos moldes definidos por Deere e Leon (2002, p.54), que revela a capacidade de gerir, produzir, trazendo para si um tipo de poder. “O poder que serve para catalisar a

⁵⁸ O termo caboclo na Bahia significa a mistura de sangue índio e branco, Landes (2002, p. 325) relata que uma mãe de santo nagô, por nome Silvana, apossou-se do nome e criou o culto caboclo na Bahia alegando ter visões dos antigos índios brasileiros. Enquanto o candomblé nagô cultuam os orixás, o culto caboclo se inspira em uma prática banto de cultuar os espectros dos ancestrais e antigos habitantes da terra, o índio.

⁵⁹ Mãe de santo na língua iorubana.

mudança quando uma pessoa ou líder do grupo promove entusiasmo e a ação de outros [...] um poder criativo ou facilitador que abre possibilidades e ações sem dominação”.

Depois de Dona Dió apareceram outras vendedoras⁶⁰ compartilhando o espaço com os homens, antigos vendedores, que aos poucos foram desaparecendo do centro da cidade. Dona Dió conseguiu que o ofício tivesse ascensão na cidade, confirmando a herança afro-baiana e sua habilidade para o negócio. Desta forma, a cultura da “baiana de acarajé” em Vitória da Conquista foi inaugurada e ganha volume de expressão com o trabalho de Dona Dió. Pode-se imaginar a atenção da população voltada para Dona Dió, em pleno Centro de uma cidade do interior baiano, vestida com indumentárias usadas pelas filhas e mães de santo nos terreiros de candomblé, quando a religião era considerada ameaça ao sossego e aos costumes.

A concorrência começou a aparecer depois que outras mulheres, especialmente as que comercializavam o “acarajé cristão”, começaram a ocupar o espaço da praça. Segundo Edleusa, Dona Dió era designada pela prefeitura para coordenar a venda dos acarajés na Praça Nove de Novembro o que gerava muita confusão com as novas vendedoras, principalmente as do “acarajé cristão”, que não aceitavam a sua autoridade. Em depoimento Edleusa declara:

[...] De vez em quando brigam naquela praça e a gente dizia: Ô mãe, a senhora não envolve mais com essas coisas, por causa da idade da senhora, deixa pra lá. (como resposta de Dona Dió) Mas é o povo da Prefeitura que deu esse cargo d’eu tomar conta das baiana... foi indo até ela deixou. (referindo as vendedoras do acarajé cristão) Essas daí mesmo que eram as problemáticas. Elas falam que é mais não é. Tudo do candomblé. Elas se envolve em tudo. Mas a da frente da barraca de mãe, que dizia que era da universal, ela tava indo até bem, mas começou a falsiar (sic), aí o povo descobriu e expulsou ela da igreja. Ela bebe, ela fuma, ela briga, cria um monte de problema naquela praça. O pessoal das lojas ali ninguém gosta delas.

Quando a Câmara Municipal promoveu a Audiência Pública com a finalidade de discutir a regulamentação da venda de acarajé em Vitória da Conquista, Rita Maria dos Santos, representante da Associação das Baianas de Acarajé e Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM), mostrou-se indignada com o tratamento dado às baianas antigas que tiveram seus espaços na praça suprimidos, enquanto as recém-chegadas ocupavam os pontos de vendas sem preservar as tradições afro-baianas. Em sua fala Rita prometeu levar Dona Dió para um congresso nacional de “Baianas de Acarajé” que aconteceria em Salvador

⁶⁰ De acordo com Flávio Passos (2012), somente a partir da década de 1970 com o estabelecimento de muitas casas de culto de matrizes indígenas e afrobrasileiras é que observou o aumento das baianas de acarajé na cidade.

e que de lá Dona Dió voltaria como Coordenadora da ABAM em Vitória da Conquista. Rita solicitou ao vereador Beto Gonçalves que criasse um decreto-lei regulamentando o Ofício da Baiana de Acarajé, contudo essa solicitação não foi adiante. O vereador perdeu o pleito na próxima eleição e os seus projetos foram arquivados. Assim foi a fala de Rita Maria na Audiência daquele dia:

Vamos fazer um pedido ao Vereador que ele crie um decreto lei onde as baianas de acarajé tenham direitos e deveres para que possa contemplar todas. [...] Que consiga convencer aos parlamentares, mesmo que ele seja de outra religião, que eles façam um decreto que contemple a todas, principalmente as mais antigas lá da praça, dando a elas a oportunidade de voltar para o espaço delas, e colocando as que estão lá em outros locais. Mas que elas sigam a tradição. E que as baianas não desistam, continuem saindo na rua com suas vestimentas.

Na “Praça do Acarajé” Dona Dió zelava por todos. Era amiga dos comerciantes que sempre estavam por ali para protegê-la de qualquer tipo de vandalismo. Era generosa com quem precisava. Era amiga dos moradores de rua, dos “pivetes”⁶¹ e de quem aparecesse. Ela sempre dava comida ou mesmo dinheiro para quem chegava pedindo. Sabia lidar com todo tipo de pessoa e assim protegia e era protegida. Conta Edneide, que ela formou uma associação dos vendedores do comércio informal para tomar empréstimo no “Banco do Povo” com o objetivo de sanar as dificuldades dos seus “colegas de rua”. Ela era quem avalizava o empréstimo e quando alguém não podia pagar, responsabilizava-se pelo pagamento. Muitas vezes não recebia de volta o dinheiro emprestado.

De acordo com Bitar (2011, p.218) “é na a rua onde a baiana se constitui, relacionando-se com o espaço público de uma forma específica”. A sua relação com as pessoas da rua é condição *sine qua non* para a permanência e continuidade do seu trabalho. Existe uma distinção entre os “fregueses”⁶² e o “povo da rua” que são os meninos e os moradores. Estes últimos, embora estejam distantes da casa onde ela mora, são eles quem protegem seu trabalho e por isso devem ser respeitados. “Na esfera da rua, o espaço público transfigura-se em uma espécie de casa, sendo domesticado a partir de atitudes cuidadosas em

⁶¹ Criança ou adolescente marginalizado que executa furtos e vive pelas ruas, geralmente usuário de algum tipo de droga ilícita. (dicionário Hauaiss).

⁶² Na Bahia, as pessoas que compram acarajé, mesmo os que aparecem esporadicamente são chamados pelas baianas de “freguês”. Fica entendido no trabalho de Bitar (2011) que no Rio de Janeiro, pelo menos no universo da sua pesquisa, os compradores são chamados de “clientes”, com uma diferença para os que são frequentadores assíduos que são chamados de “clientes de casa”, ou “o povo de casa” para diferenciar do “povo da rua”.

relação aos preceitos.” (BITAR, 2011, p.219), contudo, para as baianas de acarajé existe uma diferença entre a comida que é feita e consumida em casa e a comida de rua, assim como existe uma diferença entre a cozinheira e a baiana de acarajé. São categorias distintas, pois a “baiana de acarajé” tem seu ofício diretamente ligado ao espaço público, à esfera da rua e não à cozinha doméstica.

A barraca “Acarajé da Dió” continua na Praça Nove de Novembro mesmo após a sua morte em 2012, comandada por suas filhas Edneide, Ednéa, Ednair e com a participação de netos e bisnetos que ajudam a servir o acarajé. A iguaria ainda é feita na sua casa por seus filhos que procuram preservar tudo da mesma forma com que ela fazia. Interessante ressaltar que, filhos e netos que trabalham em outras atividades durante a semana, no dia de sábado ou ainda eventualmente, vão ajudar a fazer e servir o acarajé, como é o caso de Edneide, que hoje trabalha na Secretaria Municipal de Educação durante a semana. Esta foi professora durante 27 anos pelo Município, formada em Letras e pós-graduada em Língua Portuguesa, contudo no sábado está lá, para manter a tradição, fritando os acarajés, no comando do tabuleiro.

Outras mulheres da família, filhas e netas, continuam trabalhando na comercialização dos acarajés em eventos públicos no Município de Vitória da Conquista e em outras cidades na Bahia e em Minas Gerais, como costumam dizer: “Vamos fazendo festa por aí”. Carmem, uma das filhas mais velhas, tem sua própria barraca na esquina da Praça Orlando Leite, conhecida como a Pracinha do Gil, em Vitória da Conquista. Para Carmem, a venda do acarajé, é uma forma de sustento e continuação da tradição familiar deixada por Dona Dió. O “acarajé é comida de Santo” e não pode estar desligado desta origem. Assim, em seu tabuleiro sempre estão as rosas vermelhas em oferecimento a Iansã.

Final da manhã de um sábado ensolarado na Praça Nove de Novembro, o cheiro do dendê abre o apetite dos transeuntes que param para comer o “Acarajé da Dió”. Parece uma festa onde convidados vão chegando, se acomodando em cadeiras e mesas plásticas espalhadas ao redor do tabuleiro, sendo servidos pelos filhos, netos e bisnetos de Dona Dió. De repente ouvem-se os burburinhos das falas cruzadas de amigos e parentes que se encontram para saborear a iguaria servida e colocar a conversa em dia.

A fotografia (foto 7) apresenta a barraca do Acarajé da Dió na atualidade: o tabuleiro com suas terrinas inoxidáveis, toalha estampada, ao lado uma caixa de isopor onde são acondicionadas bebidas, a vitrine com as cocadas por outro lado, mesas e cadeiras plásticas ao redor para acomodar os fregueses. Por trás do tabuleiro não tem mais uma baiana de acarajé com suas tradicionais vestimentas e colares, e sim uma das suas filhas com uma camiseta em malha branca estampada com a foto de Dona Dió e a expressão “Acarajé da Dió”. Embora

muita coisa tenha mudado, as lembranças guardam a memória de Dona Dió na voz dos fregueses, no nome na barraca, na comida, no cheiro do dendê. Tudo e todos parecem regidos pelo comando da sua batuta.

Foto 7: A barraca “Acarajé da Dió”



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: Praça nove de novembro. Data: agosto/2015. Fotografia: Martha Nogueira. Vitória da Conquista- Bahia

De repente uma multidão de pombos começa a rodear o tabuleiro (foto 8): “Tá vendo? Aqui é proibido alimentar os pombos da rua, mas, mãe sempre jogava acarajé para eles e eles vêm até hoje, no mesmo horário, parece que sabem. Veja...” Diz a filha de Dona Dió (Edneide) que está fritando os acarajés e nesse momento começa a jogar no calçadão da praça pequenos bolinhos que estão expostos separadamente no tabuleiro para alimentar os pássaros que se amontoam.

Os depoimentos não revelaram o conteúdo simbólico da comida para os pombos, ou se fazia parte de algum ritual para iniciar as vendas do dia. Cabe nessa reflexão a sensibilidade para interpretar o esquecimento, as omissões das lembranças e a seletividade da memória que permeiam as narrativas orais. É tentar buscar nos traços deixados as possíveis representações simbólicas. Para Ecléa Bosi (2004, p.20),

[...] a fonte oral sugere mais que afirma, caminha em curvas e desvios obrigando a uma interpretação sutil e rigorosa. [...] poderemos empregar uma expressão como “sensibilidade diacrônica”, o que deve ter o cientista que, além de observar o jogo sincrônico das oposições, procura nos fenômenos a sucessão e o devir. [...] A sensibilidade à diacronia permite que se faça a invocação de uma *gestalt* longínqua que foi um dia um complexo vivo de significações.

Foto 8: Os pombos no chão da Praça



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data: agosto/2015. Fotografa: Martha Nogueira. Vitória da Conquista - Bahia

É costume das tradicionais baianas de acarajé que estão ligadas de alguma forma à religiosidade dos terreiros de candomblé, fritarem os primeiros bolinhos, normalmente em número de sete, como dádiva ou oferenda. De acordo com Bittar (2011), as baianas oferecem bolinhos aos orixás em troca de uma boa venda e de um dia tranquilo no trabalho de rua, para

evitar que o “povo da rua”⁶³ faça alguma confusão que envolva o seu tabuleiro. A maioria oferece para Iansã que é concebida como “dona do acarajé” para marcar o início da venda. No mesmo sentido, Vivaldo da Costa Lima (2010, p.126) afirma que as baianas mais comprometidas com o sistema religioso do candomblé “preparam pequenas amostras de acarajé e as lançam por terra numa oferenda aos ancestrais, mas também a Exu, o orixá ambíguo, das primícias.”

De acordo com o Dossiê 6 do IPHAN (2007), que trata do Ofício das Baianas de Acarajé como patrimônio, o bolinho de feijão fradinho, cebola e sal, frito no dendê, é de origem africana, de locais do Golfo do Benim, na África Ocidental e chegou ao Brasil por meio dos escravizados. Manoel Querino (1957) considerou o “acarajé” como um dos alimentos “puramente africano”, e que é preparado pelos seus descendentes com a mesma perfeição. Na descrição de Querino, é feito com o feijão fradinho que fica de molho na água até saírem as cascas. Depois é ralado na pedra e batido com uma colher de pau até a massa se transformar em pasta. Neste ponto adiciona-se sal e cebola ralada. Com uma colher de madeira vão-se deitando pequenas bolas da massa em uma frigideira de barro com o azeite de cheiro (dendê) e com um garfo são rodados até cozer a massa. O azeite é absorvido pela massa, a qual toma exteriormente a cor do azeite. É servido com um molho preparado com pimenta malagueta, cebola e camarões moídos. Segundo Costa Lima (2010), Manoel Querino, um etnógrafo baiano, neto de escravos e estudioso dos costumes e tradições do seu povo, foi o primeiro a fazer uma descrição do quitute. Essa receita do acarajé é repetida nos livros de culinária ainda hoje com as devidas adaptações por substituição dos utensílios que foram se aprimorando com o passar do tempo.

A receita do “Acarajé da Dió” foi publicada postumamente por sua filha Edneide Oliveira na Revista Digital do Santuário Nacional Aparecida – Campanha dos Devotos, edição de agosto/2015, p. 48.

ACARAJÉ DA DIÓ.

INGREDIENTES:

- . 2 kg de feijão fradinho
- . Cebola a gosto
- . Alho a gosto
- . Sal a gosto
- . Azeite de Dendê para fritura dos acarajés

⁶³ Moradores de rua, bêbados, etc.

MODO DE PREPARO:

Deixar o feijão de molho por uma hora. Em seguida lave o feijão até sair toda a casca do caroço. Feito isso, bata no liquidificador acompanhado dos temperos que constam no ingrediente, menos o azeite de dendê. Coloque a massa em uma vasilha e bata a mão até dá a consistência suficiente para fazer os acarajés sem perder o formato. Aqueça o dendê em um tacho e coloque os acarajés com cuidado, sempre virando para que tenha uma fritura uniforme. Ao dourar, retire os acarajés e coloque em um papel toalha para que absorva o excesso do azeite.

Na receita do “Acarajé da Dió”, percebem-se algumas mudanças nos utensílios que já não são os mesmos do tempo de Manuel Querino, também aparece o alho como novidade no ingrediente e não há referência ao molho de camarão com a pimenta malagueta. De acordo com Lima (2010), a fidelidade à técnica antiga é uma marca das comidas preparadas ainda hoje nos terreiros de candomblés, mantida a todo custo nas cozinhas dos terreiros não apenas no processo de fazer, mas, sobretudo nos ingredientes e nos condimentos. Pode-se considerar que as mudanças nos ingredientes estão relacionadas ao fator regional, visto que a cidade de Vitória da Conquista está localizada na caatinga onde não se encontram facilmente certos ingredientes, como o camarão, por exemplo. Por outro lado, é possível entender a “desafricanização” na feitura do acarajé ao ser desvinculado das tradições e religiosidade afro-brasileira.

O nome “acarajé”, em ioruba significa comer bola de fogo. (Acará, bola de fogo; jé, comer). O acarajé faz parte de um complexo cultural que inicia pela sua origem de alimento sagrado entre os nagôs, explicado por um mito⁶⁴ sobre a relação de Xangô, Oxum e Oiá (Iansã)⁶⁵, se tornando uma oferenda preparada pelas filhas de santo para esses orixás. Em depoimento feito à “Folha de São Paulo”, o antropólogo Vilson Caetano de Souza (2012) afirma que “a comida é uma espécie de personificação do orixá”. Com essa afirmação ele explica que no terreiro tudo passa pela comida, pois assim é a forma como os orixás se apresentam à comunidade. A interação das civilizações, no que tange à comida deu-se reciprocamente, assim a cozinha dos deuses transformou-se em cozinha baiana. E isso porque as cozinheiras empregadas pelos brasileiros nas casas dos senhores e nos sobrados eram em geral filhas de santo que enriqueciam a cozinha europeia com os pratos africanos.

⁶⁴ “O mito é considerado uma história sagrada, logo, verdadeira, a principal função do mito é revelar os modelos exemplares de todos os ritos tanto para os atos sagrados, como para os atos considerados pelo homem como profano: alimentação, casamento, sexo, trabalho educação”. (SANTANA, 2004, p.29)

⁶⁵ Ver mais sobre a origem do acarajé e o mito de Oiá e Xangô no Dossiê 6 do IPHAN (2007)

A comercialização dos acarajés tornou-se posteriormente o sustento dos terreiros de candomblé quando as filhas de santo começaram a vender para o público. Na tradição baiana, o comércio do acarajé vem do período colonial, quando as mulheres negras, escravizadas ou libertas, preparavam à noite e saíam com seus tabuleiros na cabeça a vendê-los pelas ruas da cidade. “Tal prática de comércio ambulante já era realizada na costa ocidental da África como forma de autonomia das mulheres em relação aos homens, o que, com frequência, lhes conferia o papel de provedoras de suas famílias.” (IPHAN, 2007, p.15) As baianas que eram filhas de santo vendiam para pagar obrigações dos santos, hoje com as transformações ocorridas no contexto profano, as vendas dos acarajés passaram a ser o sustento das famílias que, na maioria, são herdeiras da tradição, do ofício e da receita deixados de mãe para filha.

Em setembro de 2001, o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), órgão do IPHAN, iniciou o processo de inventário “Celebrações e Saberes da Cultura Popular: acarajé de Salvador” tendo como pesquisadores os antropólogos Raul Giovanni Motta Lody e Elizabeth de Castro Mendonça, com a supervisão da Dra. Letícia Costa Rodrigues Viana. O objetivo do inventário foi “redimensionar de modo a contemplar a totalidade do bem cultural que importa reconhecer e preservar, como patrimônio cultural brasileiro, o Ofício das Baianas de Acarajé, em Salvador, Bahia”. (IPHAN, 2004, p.1).

Em 2002, a ABAM, juntamente com o Terreiro Ilé Axé Opô Afonjá e o Centro de Estudos Afro Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, solicitaram ao IPHAN por meio do Departamento de Patrimônio Imaterial, o registro do “Ofício das Baianas de Acarajé em Salvador, BA” no Livro dos Saberes do Patrimônio Imaterial. O inventário detectou que a prática tradicional da venda do acarajé, vem sendo ameaçada pela sua apropriação por outros universos culturais, como o caso do “Acarajé de Jesus” vendido por evangélicos, bem como pela venda em comércio normal, tipo bares e supermercados. De acordo com o Registro,

[...] o acarajé faz parte de um conjunto cultural mais amplo. Ele não pode ser separado de sua origem sagrada bem como dos elementos associados à venda, como a complexa indumentária da baiana, a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instala, a natureza informal do comércio e os locais mais costumeiros de sua venda, os significados atribuídos pela sociedade local, e nacional, a esse símbolo da identidade baiana, que também é representativo dos grupos afro descendentes em outras regiões do Brasil. (IPHAN, 2004, p.1)

A pesquisa feita pelo IPHAN mostra que embora a venda do acarajé tenha a origem no universo do candomblé como a comida de Oiá, na atualidade não está mais ligada

exclusivamente ao religioso. Tornou-se um meio de vida para boa parte da população de Salvador, mesmo que ainda permaneçam vínculos marcantes manifestados nos rituais de preparação da massa, no modo de limpeza do ponto, na própria organização dos tabuleiros. A antropóloga Nina Pinheiro Bitar (2011), acompanhou o cotidiano de “baianas de acarajé” que comercializam a iguaria no Rio de Janeiro. Para a autora, cada história de vida apresenta formas diferentes na relação com o acarajé, ou como se tornaram “baianas do acarajé”.

Os sujeitos da pesquisa de Bitar nasceram na Bahia e foram para o Rio de Janeiro em busca de afirmação no ofício. Sônia tinha o conceito de identidade voltado para as questões afrobrasileiras e fazia do seu trabalho uma forma de trazer para o espaço público um sistema de cooperação dos quilombolas. A baiana Ciça classifica o seu trabalho a partir das categorias religiosas afro-brasileiras. Ela afirma que toda a venda do seu acarajé, tem relação com seus santos Cosme e Damião e sua mãe Iansã. Para outras, a venda do acarajé aparece como uma continuidade de uma tradição para a subsistência da família. Segundo Nina Bittar,

trata-se de um processo tanto metafórico, em que o acarajé significa algo e representa algo, quanto metonímico, na medida em que as baianas, ao fazerem e venderem o acarajé de uma determinada forma, estão construindo si mesmas. [...] Pode-se dizer que há uma extensa rede social e simbólica envolvendo as baianas de acarajé, em que os objetos que as constituem não podem ser separados de sua noção de pessoa. (BITAR, 2011, p.45).

Saber a ligação entre o Acarajé da Dió e a religiosidade do terreiro é um assunto velado pela família. Para as suas filhas, a venda do acarajé é um meio de subsistência e sobrevivência da família, um comércio. Para Dona Dió, a obrigação era o próprio trabalho, entretanto, ao ser questionada pelo pesquisador Itamar Aguiar⁶⁶, sobre a existência de algum ritual ao fazer o acarajé ou mesmo se havia alguma forma ligada aos santos, Dona Dió respondeu:

Não. Até que todo mundo pergunta se eu faço obrigação, eu digo não. A obrigação é esse trabalho, quem me deu foi Deus pra mim criar meus filhos e a única coisa que eu faço, a obrigação mesmo é de segunda-feira de dar as flor do velho e acendê vela pra Iansã. (grifo nosso).

⁶⁶ Em agosto de 1997, Dona Dió participou da pesquisa do Professor Itamar Aguiar, sobre o tema “Religiões Afrobrasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da diversidade”, dissertação defendida em 1999. O Professor Itamar Aguiar concedeu como fonte para esta pesquisa a entrevista, cujos dados são de grande importância para a nossa análise.

Dona Dió não fala sobre uma obrigação com os santos, embora apresente o seu ritual de segunda feira. Tendo conhecimento das dificuldades financeiras enfrentadas por Dona Dió para sustentar a sua família e a solução que ela encontrou no comércio do acarajé, cogita-se nesse estudo a possibilidade de existir uma promessa ou obrigação para com os santos, ou mesmo que ela tivesse a consciência da espiritualidade em torno das vendas do acarajé, a qual ela escolheu não revelar.

Michael Pollak (1989, p.6) ajuda a compreender que existe uma fronteira entre o “dizível e o indizível”, entre o “confessável e o inconfessável”, é “silêncios e não ditos” que ficam na sombra, pois o sujeito muitas vezes teme ser punido por aquilo que diz, ou mesmo a se expor a mal-entendidos. Talvez como uma estratégia para manter o comércio em uma cidade que tem uma crescente influência cristã-ocidental, Dona Dió preferiu declarar sua “tradição do acarajé” como um trabalho, uma profissão, um meio de sustentar a sua família.

3.3 Fé e religiosidade: a dupla pertença de uma “mãe sem terreiro”⁶⁷.

A perspectiva religiosa, segundo Geertz (2008, p. 82) difere das perspectivas diversas como a do senso comum, a da ciência ou a da arte, pois a sua preocupação maior está na fé, “repousa justamente nesse sentido do ‘verdadeiramente real’ e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular.”. É então no comportamento sagrado – o ritual – que a religião encontra o ponto de partida para aceitação das concepções religiosas como verdadeiras, onde o mundo vivido e o mundo imaginário incorporam sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único produzindo uma transformação comportamental peculiar de um grupo.

Na definição de Geertz (2008), a religião é um sistema de fontes que dão significado para a vida humana. Os símbolos definem as disposições que se estabelecem como religiosas

⁶⁷ Maria Gabriella Hita Dussel (2004) utiliza o título em sua tese de doutoramento: “As casas das mães sem terreiro: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador” para tratar da centralidade da figura feminina em um modelo familiar que não é focada nas tradições afro-religiosas. Nesse trabalho utilizo a expressão “mãe sem terreiro” para mostrar que embora Dona Dió mantivesse a sua religiosidade afro-brasileira, não exerceu o papel de sacerdotisa ou mãe-de-santo em um terreiro. O seu terreiro era a sua casa.

e colocam estas disposições em uma estrutura cósmica. A religião, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem, caso contrário, segundo o autor, ela seria apenas um conjunto de normas morais. Nesse sentido, a religião, tem sempre a necessidade de explicar a ordem geral das coisas, independente de como esta explicação se desenvolva. É no ritual religioso que os símbolos “funcionam para sintetizar o ethos de um povo [...] e sua visão de mundo.” (GEERTZ, 2008, p. 66-67). Isso significa que, assim como os símbolos culturais, os símbolos religiosos são significativos para a ordem geral e valores nos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza seu modo de agir, de pensar, de viver.

Não seria possível reconstituir a trajetória de Dona Dió sem tomar como ponto de referência os traços culturais que caracterizam a sua religiosidade afro-brasileira dentro de uma sociedade considerada branca e cristã, mesmo que ela transitasse em um duplo pertencimento religioso. Para além do seu comportamento que apresentam valores ancestrais, sua forma de se apresentar para a sociedade, evidencia elementos religiosos que categorizam o seu pertencimento étnico. De acordo com Frederick Barth (2011), a identidade étnica é construída na relação entre o sentimento de pertença do próprio indivíduo a um grupo étnico e o reconhecimento deste pertencimento pelos não membros do grupo. É no olhar sobre o outro que aparece as diferenças e a consciência de uma identidade étnica, onde os símbolos do imaginário simbólico apresentam a coesão de um grupo, ou de uma comunidade.

Em novembro de 2011, Dona Dió foi fotografada pela Assessoria de Comunicação da Câmara de Vereadores de Vitória da Conquista (foto 9), em uma sessão especial em comemoração ao Dia da Consciência Negra onde representava as “baianas de acarajé”. Ela se apresenta com uma bata branca, torço de linha matizada nas cores amarelo e branca, argolas douradas tipo africana, ao pescoço fios-de-contas nas cores azul e coral. Os óculos de aro marrom completavam o visual. Provavelmente essa imagem não seria a melhor representação da sua religiosidade não fossem os elementos que indicam o pertencimento étnico-religioso de Dona Dió do Acarajé. Conforme Raul Lody (2010, p.9):

ao contrário de alguns sistemas religiosos, nos quais a perfectibilidade moral e espiritual se adquire pelo distanciamento “das coisas deste mundo”, inclusive dos prazeres provenientes do corpo, nas religiões afro-brasileiras as coisas deste mundo são elementos fundamentais para a manifestação do sagrado. Deuses e homens, embora estejam localizados em “universos” diferenciados, não constituem ordens dicotômicas dos tipos visível e invisível.

Foto 9: Dona Dió em audiência pública na Câmara de Vereadores



Fonte: Acervo fotográfico online da Câmara de Vereadores de Vitória da Conquista. Fundo: Auditório da Câmara de Vereadores. Data: 13.11.2009. Fotógrafo: Edson Maciel Júnior. Vitória da Conquista - Bahia.

Os elementos religiosos afro-brasileiros na apresentação de Dona Dió do Acarajé reconhecidos nessa fotografia vão desde a bata branca bordada em rechilieu e o turbante, às argolas de aro dourada e, principalmente, os fios-de contas. Escolheu-se aqui apenas dois desses elementos: as argolas de metal chamadas de “africanas” e os fios de contas. Continuando com as definições de Lody, o uso simbólico desses elementos o metal das argolas e as cores dos fios-de-contas, pode sugerir uma aproximação com Ogum e Oiá, orixás do panteão do candomblé que são sincretizados no catolicismo como Santo Antônio e Santa Bárbara reciprocamente. Segundo Lody , Ogum é o artesão que domina todos os metais que estão na joalheria africana, como também nas tradições Kêtu/Nagô/Iorubá, a cor azul é a sua referência. Quanto a Oiá (Iansã), a sua cor é coral (vermelho) e a sua comida o acarajé. Na definição de Lody (2010, 59),

a categoria fios-de-contas é abrangente e generalizadora no imaginário convencionalmente rotulado como afro-brasileiro [...] é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade e no terreiro.

Entende-se que o fio-de-contas remete a religiosidade e a hierarquias dentro do terreiro. De acordo com Lody, existem critérios para fiar e usar, pois além de identificar a atuação do indivíduo, determina também a vida religiosa e social do terreiro em códigos tradicionais ou emergentes, mas que mantêm o próprio ser do fio.

Há um forte sentido de unidade e de preservação da memória do terreiro, principalmente do axé, quando os fios-de-contas são distribuídos, redistribuídos, reincorporados aos símbolos que são peças da joalheria ritual religiosa. Têm sentido de circulação, de convívio com o sagrado, de relação intimizada intermembros dos terreiros, seus ancestrais, seu deuses patronos, notabilizando indivíduos e grupos sociais. (LODY, 2010, p.65).

A cor é um forte sinal que identifica quem é o fio-de-contas. O vermelho coral, ou coral africano é material nobre que representa um pedaço da África em fio-de-contas. Por questões econômicas muitas vezes é substituído por outros materiais, mantendo a cor e a textura. Segundo Reginaldo Prandi (1996, p.77), os filhos e filhas de santo recebem da mãe de santo o fio-de-contas cujas cores simbolizam o seu orixá de cabeça, “dando início a um longo aprendizado que acompanhará o mesmo por toda a vida”. Na narrativa do Dossiê 6 do IPHAN (2007), os fios-de-contas que complementam os trajes das baianas de acarajé, chamados de *ilequê* trazem as cores simbólicas dos deuses pessoais, da família (ou nação) e terreiro.

Roger Bastide (2001), na sua obra *o Candomblé na Bahia*, explica que o fio-de-contas, significa uma ligação da pessoa com o santo, permitindo a passagem da corrente mítica entre o indivíduo e o seu deus. Contudo para que o fio-de-contas tenha esse condão, deverá passar pelo ritual da lavagem e só terá valor para o uso do proprietário, caso contrário será um simples colar ornamental. Embora Dona Dió nunca apareça sem o fio-de-contas, nada comprova que este tivesse um significado mítico-religioso ou era usado apenas como um acessório ou uma tradição cultural afro-brasileira.

Na memória conquistense, muitos sinais foram personificados em Dona Dió remetendo a sua imagem à religiosidade afro-brasileira. Esta inferência popular está demonstrada nos diversos registros fotográficos em momentos públicos, como por exemplo, em um dos carnavais na década de 1980, durante o desfile da Escola de Samba União de São Vicente (foto 10). O carro alegórico da Escola de Samba conduzia a representação de um barracão de palha que pressupõe um terreiro de candomblé, onde aparecem diversos ornamentos como cabaças coloridas, peneiras de palha com folhas de pitanga, cestos de palha, potes de barro coloridos, ornamentos que fazem parte dos rituais de candomblé, ao preparo e armazenamento das comidas, das oferendas. Sob o carro está um tabuleiro todo coberto por

toalhas brancas rendadas acolhendo uma panela dourada com tampa. Por trás do tabuleiro uma menina vestida com o traje de baiana em organza e rendas brancas, turbante branco e no pescoço fios-de-contas de diversas cores. Na parede de palha, em letras garrafais brancas, sobressaindo ao nome da escola escrito em vermelho GRES União de São Vicente, aparecem os dizeres “BAHIA DE MÃE DIÓ/TERRA DOS ORIXÁS/CAPOEIRA E MAGIA”.

Foto 10: Carro alegórico da Escola de Samba União de São Vicente.



Fonte: Acervo fotográfico do Arquivo Municipal de Vitória da Conquista. Fundo: Desfile Carnavalesco. Data e fotógrafo: não identificados. Vitória da Conquista – Bahia

Chama-se a atenção para expressão “Mãe Dió” no carro alegórico da Escola de Samba imbricada a elementos de valores simbólicos da religião afro-brasileira, onde o cenógrafo parece indicar a possibilidade de que Dona Dió exercesse a função de “mãe de santo”. Da mesma forma um compositor da cidade de Vitória da Conquista compôs um enredo para a Escola de Samba União de São Vicente, fazendo alusão entre o candomblé e a “Mãe Dió”.

A União de São Vicente: O samba da Dió
 Noé Moreno⁶⁸
 (Refrão)
 As mulatas no samba, o povo no afoxé
 Pra quebrar a demanda, vamos no candomblé (repete)

⁶⁸ Compositor da cidade, escreveu essa letra de um samba enredo em homenagem a Dona Dió e a Escola de Samba União de São Vicente, a escola formada por Dona Dió e seu filho nos anos oitenta.

Ai cheguei! Cheguei ai cheguei!
 Cheguei para apresentar
 A União do São Vicente
 Festa do povo, a cultura popular
 Poesia, cantos e dança
 Magia, negritude e trança
 Omolu, Xangô, Yemanjá
 Olorum, Nanan e Oxalá
 (volta ao Refrão)

Ô Dió, Dió ô Dió
 Figura importante na cidade
 Sempre trouxe pra Avenida
 Grandes histórias, realidades
Mãe, negra mãe
 Quem não conhece seu gostoso caruru
 Acarajé, abará e vatapá
 Quindim, cocada e mungunzá.
 (volta ao Refrão)

O uso das expressões, “Mãe Dió” ou “negra mãe”, identificadas nas manifestações carnavalescas da cidade também são evidentes nos depoimentos de amigos da família ou de pessoas que participavam da Escola de Samba e da “Lavagem do Beco”, observa-se a unanimidade em reconhecer Dona Dió como uma “mãe”. Esse parentesco por “consideração”⁶⁹ atribuiu a Dona Dió um poder materno no sentido de estar dirigindo uma “família” que não era nem de sangue, nem de santo, mas que afirma elementos histórico-culturais presentes na reorganização da família negra pós-abolição, que teve seu referencial de resistência na religião.

Prandi (1995) registra que na Bahia, os principais terreiros de candomblé possuem nas suas origens o feminino onde as suas principais sacerdotisas, encarregadas da direção dos terreiros, recebem o nome de “mãe de santo” ou “ialorixá”, em iorubano. Os terreiros mais conhecidos e prestigiados no Brasil são dirigidos por mães-de-santo: a Casa Branca, o Alaketo, o Ilê Axé Opô Afonjá e o Gantois. No terreiro do Gantois, desde que foi fundado em 1849, segue o mesmo critério de sucessão ao cargo máximo de ialorixá: de mulher para mulher, de mãe para filha. Roberto Moura (1995, p.34) afirma que “é geralmente em torno da mulher que começa a se formar uma nova família negra entre os forros, assim como são

⁶⁹ “[...] existe uma concepção da família e de parente fundamentada nos princípios da bilateralidade da herança do sangue e da consideração. O primeiro remete a uma substância comum, compartilhada entre indivíduos que têm os mesmos pais. [...] O segundo princípio, a consideração, ativa o mecanismo pessoal e coletivo de seleção, de integração e de exclusão”. (MARCELIN, 1999, p.42)

principalmente elas que mantêm o culto [...] é dela que dependerá o destino e a continuidade do grupo”. Para Sueli Carneiro,

a organização social do candomblé procurará recriar as estruturas hierárquicas das sociedades africanas que a escravidão destruiu reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural e garantir a sobrevivência do grupo. Ela permitiu que os “terreiros” se tornassem territórios de organização comunitária, de cura aos destituídos do direito à saúde, de resistência cultural e de negociação com a sociedade abrangente e excludente. (CARNEIRO, 2016, s.p.).

Ao analisar o espaço e a identidade cultural do Rio de Janeiro, a partir das vivências das baianas e dos baianos que lá chegaram após a abolição, a historiadora Mônica Velloso (1990) nota que, diferente da ordem burguesa em que a família é delimitada por laços consanguíneos, nas camadas populares, especialmente na população negra, os laços de convívio e solidariedade ampliaram a família nuclear em uma “grande família”.

Era comum que figuras normalmente feminina acabassem tendo certa ascendência sobre a criança às vezes maior do que a dos próprios pais [...] suprimindo carências e afetos, abrindo novos canais de socialização e comunicação. Elas (as mulheres) eram alvo de respeito, admiração, carinho e prestígio. [...] O parentesco adquire diferentes significados e possibilidade em função do contexto social, um organizador de ideias e valores. [...] Assim, o parentesco pode ou não passar por laços consanguíneos sendo muito comum que alguém assuma o papel de mãe sem sê-lo realmente. Não há nenhum problema traumático em se ter, por exemplo, duas mães. (VELLOSO, 1990, p.213).

Dona Dió não foi “mãe-de-santo”, mas o arquétipo de mãe intensificado nas relações cotidianas garantiu a manutenção de uma “família” sem laços sanguíneos, que continuou mesmo depois da sua morte. A imagem de “Mãe” que é realçada em Dona Dió está relacionada à sua autoridade frente à comunidade negra, laços que resignificaram valores étnicos africanos, fundamentais para a sobrevivência dos grupos. Segundo Bernardo (2003) para as africanas e suas descendentes, ser mãe “acentua sua autonomia, traz satisfação”.

A fotografia que compõe o álbum familiar (foto 11) registra outro momento de fé e religiosidade quando Dona Dió, na posição de madrinha, leva uma criança à pia batismal cumprindo um dos sacramentos da igreja católica.

Foto 11: Dona Dió em um Batizado



Fonte: Acervo familiar. Fundo: Igreja Nossa Senhora da Vitória. Data e fotógrafo: não identificados. Vitória da Conquista - Bahia

Percebe-se que os conteúdos observados nas imagens fotografadas sugerem que Dona Dió tem convicções religiosas orientadas por um duplo pertencimento que transita entre as bases cristã ocidental e o pertencimento afro-brasileiro. De acordo com a antropóloga Josildeth Consorte (2009, p. 252)

A dupla pertença do povo de santo ao catolicismo e ao culto dos orixás, responsável pelo tão alardeado fenômeno do sincretismo afro-brasileiro, expressão da vivência religiosa concomitante desses dois universos, já era parte integrante do contexto cultural e social baiano no final do século XIX.

Nestas bases, buscou-se seguir o caminho de Dona Dió, recortado das memórias para compreender as interações interétnicas que permitiram o seu pertencimento a diferentes universos religiosos. Na casa de Dona Dió foram encontradas referências ao catolicismo e as religiões de matriz africana concomitantemente. Logo no portão de entrada da sua casa está erigido um altar para a santa católica Nossa Senhora Aparecida (foto 12) que, segundo Edneide, foi construído em pagamento a uma promessa feita para a construção da casa.

Foto 12: Altar de Nossa Senhora Aparecida



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: residência de Dona Dió. Data: novembro/2015. Fotografa: Martha Nogueira. Vitória da Conquista - Bahia

Ao adentrar à sala principal da casa, é visualizada a imagem da entidade afro-indígena denominada “Caboclo Boiadeiro” (foto 13) que mede aproximadamente um metro de altura fazendo parte da decoração principal do ambiente. De acordo com Aguiar (2010), a entidade

denominada de “Caboclo Boiadeiro” está relacionada com a história da região de Vitória da Conquista no processo de trocas simbólicas entre diversas religiões: indígena, católica e afro-brasileira.

Foto 13: O Caboclo Boiadeiro



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: residência de Dona Dió. Data: novembro/2015. Fotografa: Martha Nogueira. Vitória da Conquista - Bahia

Alguns relatos que se referem à composição histórica da região apresentam elementos das tradições afro-brasileiras e indígenas que constituem em uma forma específica de culto que era chamada de “gira de caboclo” ou “candomblé de caboclo” que passou a ser chamada posteriormente de Umbanda.

Em Vitória da Conquista esse arquétipo recebe um destaque especial, sendo incorporado por todos os pais e mães-de-santo dos diversos terreiros, praticamente com a mesma importância dos orixás que compõem os seus guias. Quando o boiadeiro incorpora, parece exercer a função de administrador de uma fazenda, um líder patriarcal. Sêrio, circunspecto. Bebe, fuma, aconselha, orienta, estabelece castigo, determina o que deve ser feito com ares de quem entende do riscado. (AGUIAR, 2010, p.12).

Pai Bonfim (2015) zelador⁷⁰ do Centro de Umbanda Oxalá, declarou em entrevista que tinha conhecimento que Dona Dió recebia o “Caboclo Boiadeiro”, porém nunca manifestou-se em seu “Centro” nas festas do caboclo que ela frequentava. Ela sambava na roda e dizia que era da Umbanda. Dona Dió tinha um grande respeito pelo falecido Zé Pequeno, um famoso Pai de Santo da Umbanda que vivia em Vitória da Conquista, mas ele não era o pai de santo dela. Pai Bonfim conta que Dona Dió procurava Zé Pequeno sempre que precisava de ajuda espiritual.

Uma vez ela contava pra gente que tava com um problema no acarajé dela e tava assim sem querer vender, e aí, não sei como foi né?, num tava vendendo aí ela mandou avisar a ele, ele falou assim: fala com ela que acende o fogareiro lá e me aguarda. [...]. Aí ele passou, disse que jogou alguma coisa dentro do fogareiro, passou de carro e jogou... [...] Passou e jogou aquilo dentro do fogareiro dela e depois disso nunca mais faltou nada na casa dela e nunca mais teve problema. Ela contava isso.

As festas religiosas faziam parte da vida de Dona Dió desde a sua infância. As filhas contam de uma festa especial que era realizada na roça, na Lagoa de Maria Clemência pela avó de Dona Dió, Dona Maria José, no dia 13 de junho em devoção a “Santo Antônio”. Edleusa relata:

Aí quando era dia 12 a gente saía tudo pra lá. Era mata porco, era mata galinha. Pra fazer comida, preparar as carnes, tudo pra festa no outro dia. Era a reza de Santo Antônio. [...] Tinha a reza primeiro. Todo mundo rezava, rezava, rezava, depois arrudiava a casa todo mundo rezando. Era muito bonito. Aí a bisavó morreu, ficou a filha mais velha. Mas quando ela morreu, acabou a festa.

Entre as devoções de Dona Dió, que perpassam entre o catolicismo popular e os preceitos das religiões afro-indígena, estava “o caruru” de Cosme e Damião que acontecia no mês de setembro. Dona Dió confidenciou em entrevista que vivia muito doente e passava por

⁷⁰ Zelador, segundo o Pai Bonfim, é para a umbanda, o pai de santo que “fez a cabeça” da pessoa e que no candomblé é o babalorixá.

muitas dificuldades sem condições de sustentar seus filhos, então se ‘apegou’ a Deus e aos santos Cosme e Damião fazendo a promessa: “se ele [sic] desse um jeito de eu viver e dar comida aos meus filhos que eu ficava tendo essa obrigação de fazer essa festa dele todo ano. Então ele me ajudou e eu tenho que cumprir”. Não teria tempo determinado para cumprir a promessa de fazer a festa, faria até quando pudesse e assim foi. No ano da sua morte ela deixou de fazer, pois já estava muito doente.

Muitas histórias são popularmente contadas sobre a origem dos gêmeos, envoltas em lendas misturadas com a vida real. Relata Bastide (2001) que o culto dos “santos gêmeos”, Cosme e Damião, é de origem portuguesa e que chegou ao Brasil por volta do ano de 1530 trazido por Duarte Coelho. Na colônia, rapidamente foram aceitos, pois os dois santos “asseguravam a alimentação, afastavam os perigos de contágio epidêmicos, facilitavam o nascimento de gêmeos, tudo muito útil em um país novo [...] em que a agricultura estava se ensaiando e onde os médicos eram raros.” (BASTIDE, 2001, p.194). Logo que os escravos chegaram ao Brasil, a devoção aos santos gêmeos misturaram ao culto dos *mabaças*, um antigo mito africano.

A pesquisa de Emilena Sousa dos Santos⁷¹ (2011) apresenta várias explicações sobre os “orixás miúdos”, sempre relacionados aos poderes de cura, misericórdia e magia. Segundo a autora, na religião de matriz africana preservada na Bahia, as crianças significam o início e a continuação da humanidade, então sentimentos como alegria, riqueza, vitalidade, pureza, prosperidade fazem parte da personalidade desses orixás. Quanto ao culto aos santos gêmeos, tradicionalmente acontece no mês de setembro em qualquer que seja a fundamentação religiosa. Os procedimentos são bem parecidos tanto para o devoto católico como para o devoto das religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda), contudo, são conservadas as especificidades religiosas e simbólicas de cada um.

Nas palavras de Bastide “A festa inicia-se uma semana antes da data marcada” (BASTIDE, 2001, p.195) quando crianças vão à rua, uma levando as imagens de São Cosme e São Damião e outra levando um pequeno cofre para recolher “esmolos” que destina-se a realização da missa na igreja da paróquia. Esse costume católico foi muito explorado nas camadas rurais do Brasil, desde a época colonial para as festas de natal e Pentecostes. Contudo, Bastide questiona esse costume ser uma releitura de tradições africanas, pois é costume entre os iorubas africanos ou entre os fons do Daomé, quando nascem gêmeos, leva-

⁷¹ Ler dissertação de mestrado **Os encantados infantes do Candomblé baiano: estudo sócio-religioso em terreiros de Salvador.**

los à praça do mercado onde todas as vendedoras lhes oferece parte de seus produtos, ou ainda quando uma mãe é encontrada no caminho com seus filhos, um nas costas e outro nos braços, recebem um objeto, uma moedinha, um fruto, etc.

Nina Rodrigues (2008), ao estudar os africanos no Brasil, revela a interpenetração das culturas africana e europeia. O autor conta que encontrou em uma capela católica muito rica, de um dos primeiros palacetes da cidade do Salvador, uma bandeja de prata com as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas vasilhas douradas e esquisitos manjares africanos. Essa relação da adoração aos “Santos Gêmeos” e as tradições africanas ficam evidentes nas pesquisas de Nina Rodrigues, segundo o qual, um ramo considerável da população da Costa é composto por gêmeos. Quando um dos gêmeos morre, o sobrevivente conserva, trazendo preso ao dorso um boneco de madeira que representa seu irmão. Entre os nagôs o parto duplo é considerado especial e templos são erigidos aos Ibêjis.

No famoso⁷² “Caruru de Dona Dió” compareciam, além da família e amigos, pessoas de todas as camadas sociais: políticos, artistas da terra, fregueses do “acarajé da Dió”, enfim, todos eram convidados. A festa era muito grande que não dava pra contar quantas pessoas participavam. A Prefeitura isolava a rua da sua casa, onde era realizado o “caruru”, para não passarem automóveis, e instalava “gambiarras elétricas” para iluminação. No primeiro ano, para pagar a promessa Dona Dió servia canjica, depois a festa foi crescendo e passou a dar o caruru. Mais de cem galinhas, um boi de mais de dezoito arrobas, seis sacos de quiabo, de arroz, caixas de macarrão eram preparados para a festa que durava das seis horas da tarde até as seis da manhã do dia seguinte. Segundo Edleusa, nos últimos anos era preciso contratar pessoas para dar conta de cortar e matar tantos frangos, e por fim o próprio abatedouro entregava as aves já depenadas e tratadas para o cozimento.

O altar para “Cosme e Damião” (foto 14) continua na sua casa até os dias atuais, apresentando, no sincretismo dos elementos ocidentais e afro-brasileiros, a sua dupla pertença: com as imagens dos santos gêmeos e outros santos católicos, os potes de barro com flores, velas, folhas e plantas que lembram o altar encontrado nos centros de umbanda. De acordo com Emilena Santos (2011), nas diferentes religiões existe uma coexistência integrada dos elementos simbólicos como a presença das imagens dos santos católicos no altar, os cânticos, terços, rezas nos candomblés, assim esses elementos interagem harmonicamente. O Caruru de Dona Dió era realizado no dia 17 de setembro, e os preparativos começavam três dias antes do dia da festa.

⁷² Utilizou-se esse adjetivo por ser esta festa realizada por Dona Dió ser popularmente conhecida na cidade.

Foto 14: Altar de Cosme e Damiã



Fonte: Acervo Familiar. Fundo: Residência de Dona Dió. Data e fotógrafo: não identificados. Vitória da Conquista – Bahia

Com aproximadamente sessenta e um anos de idade, ao ser entrevistada pelo Professor Itamar Aguiar, Dona Dió rememora o seu caminho de encontros com a religiosidade que seguiu até os fins de seus dias. Segundo a entrevista, aproximadamente aos quinze anos de idade, junto com algumas amigas, Dió começou a frequentar o terreiro de “João da Fundanga”, um pai de santo que há muito tempo havia chegado a Vitória da Conquista vindo de Ilhéus. Ela lembra que era um terreiro de candomblé da “nação” Angola localizado nas proximidades da Rio Bahia⁷³ e do Cemitério. Foi ficando por lá, saindo para fazer serviços na região e por fim fez a confirmação do seu santo com ele.

Bom, na época que eu fiz o santo não existia pinta e nem catular [sic]. Existia a confirmação, vestia toda de branco, aí fazia aquelas oferenda ao santo. Ficava sete dias de resguardo e pronto. O resguardo era só não passá na encruzilhada, não come as coisas que levou na confirmação. E era assim, desse jeito.

⁷³ Atual Avenida da Integração em Vitória da Conquista

Dona Dió fazia suas orações todas as segundas, quartas e sábados e cumpria sua obrigação que era levar oferendas de abóbora e mel, deixados no mato verde, o mais fechado, para Oxóssi e Omulu e acendia velas na pedra para Xangô. Nas segundas e nas sextas-feiras ela e todas as pessoas que trabalhavam com ela vestiam-se de branco e colocava flores no tabuleiro para o “Velho”⁷⁴. Muitas pessoas a procuravam para serem ajudadas com problemas de saúde, falta de emprego, negócios, restauração de casamento, olho gordo, etc. Para cada uma, ela tinha uma reza, que eram as rezas da igreja católica. Ou ainda recomendava alguns remédios feitos por ela. Segundo ela mesmo dizia, todo tipo de pessoa a procurava. Exceto as rezas e as obrigações já reveladas, Dona Dió não tinha nenhum tipo de resguardo ou abstenção e nem jogava os búzios.

Edneide declarou que ela sempre foi católica e que sempre era convidada para ser madrinha em batizados de crianças na fé católica, o que ela fazia com muito prazer. Edleusa afirmou que o seu envolvimento na produção e comercialização do acarajé, as viagens, os eventos que tomavam grande parcela do seu tempo impossibilitavam-na de cumprir obrigações com a religião, por isso ela frequentava esporadicamente o Centro de Umbanda de Pai Zé Pequeno e depois que Zé Pequeno faleceu, ficou visitando o Centro do Pai Bonfim, sem, entretanto assumir qualquer compromisso. Na atualidade, grande parte da família, incluindo filhos e netos pertencem ao Candomblé, mas há os que seguem religiões cristãs, tanto a católica como a protestante.

Diante do que foi identificado, pode-se entender que as manifestações religiosas que aparecem na trajetória de Dona Dió não estão radicalizadas em um preceito único. A diversidade de elementos que compõe o seu pertencimento religioso, sugere um sincretismo que faz parte da herança simbólica e de resistência do povo negro na sociedade brasileira. Como afirma a antropóloga Josildeth Consorte (2009, p.190):

Falar de sincretismo afro-brasileiro é falar de nossas raízes, da nossa construção como povo e, conseqüentemente, da nossa identidade. Engendrado que foi nas entranhas da escravidão, o fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro encontra-se inapelavelmente ligado ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira, o que equivale a dizer, à presença da Igreja Católica em nossa história.

⁷⁴ Refere-se a Omulu, entidade do candomblé.

A antropóloga considera que, embora tenha havido vários fatores que obrigaram os africanos escravizados e seus descendentes aderirem ao catolicismo, o que mais pesou no processo foi a necessidade do negro, como escravo ser reconhecido como ser humano. Era comum os corpos dos negros serem jogados em qualquer vala, quando para o negro a preocupação com a “boa morte” era incontestável, por isso se tornava importante as práticas católicas, as criações das irmandades para conseguirem um sepultamento dos seus membros, ocasião em que as práticas católicas se confundiam com os ritos da matriz africana.

Enquanto as irmandades surgiam no interior do espaço católico, reafirmando a pertença dos negros a esta denominação, os terreiros surgiam na clandestinidade [...] enraizando sua pertença africana. [...] Não importa quão estranhos ou distantes sejam os universos culturais: uma vez postos em contato são inevitáveis a troca, a reelaboração, a negociação, a ressignificação de seus elementos constitutivos, dos elementos que os integram. (CONSORTE, 2009, p. 256)

Dito isto pode-se pensar que a associação entre as crenças e práticas católicas e afro-indígena na vida religiosa de Dona Dió tem raízes profundas e não desfaz o seu sentido, ou sua convicção, não muda o conteúdo. Como afirma Consorte, a dupla pertença foi “permeada de afetividade e impregnada de subjetividade. [...] Se o santo vinha como herança na bagagem simbólica que traziam para o Brasil, ser católico tornou-se essencial a fim de que a herança pudesse continuar a ser passada adiante.” (CONSORTE, 2009, p.257). Nesse sentido, considerou-se as relações religiosas de Dona Dió, um ponto fundamental para as demais atitudes que de certa forma interligavam as redes de relação que possibilitaram o seu empoderamento.

4. CAPÍTULO III - ABRINDO ESPAÇOS: UMA TRAJETÓRIA DE EMPODERAMENTO

4.1 Ocupando outros espaços: as relações fora da Praça

A habilidade das mulheres negras para o comércio vem sendo analisada por pesquisadoras (BERNARDO, 2003; WERNECK, 2002; LANDES 2002, LOFORTE, 2000) como uma característica peculiar herdada de mulheres provenientes de algumas regiões da África. Mas também é reconhecida como uma estratégia de sobrevivência dentro do contexto histórico imposto pela escravização e como consequência da abolição. (FERREIRA FILHO, 2003; MOURA, 1995; DIAS, 1995). Desde o período da escravidão no Brasil, que mulheres negras, na condição de escravas ou de libertas, ganhavam as ruas com seus tabuleiros com as mais variadas iguarias, muitas vezes possibilitando a compra da liberdade tanto para elas como para os seus afetos. De fato elas “foram imortalizadas no exercício de tais atividades por folcloristas ou fotógrafos de outras paragens atentos ao exotismo das nossas diferenças, através das imagens da vendedora de cuscuz, acaçá, acarajé [...]”. (FERREIRA FILHO, 2003, p. 42).

De acordo com a historiadora Mônica Velloso (1990), em torno das barracas e tabuleiros as baianas formavam poderosas redes de sociabilidades. Trocavam confidências, receitas, conselhos, e estabelecia contatos com pessoas de outros grupos sociais e assim ampliavam as possibilidades de trabalho, além da proteção por parte das autoridades políticas e policiais.

Aqui é que entra o papel da mulher. Esta vai ser capaz de expressar a própria condição periférica e fragmentada vivenciada pelo grupo: a sua influência é difusa, marginal e quase anônima. Ela jamais briga pelas “grandes causas”, mas é incansável nas lutas do cotidiano. De tudo ela sabe um pouco: conhece o poder de cura das ervas medicinais, sabe rezas para resolver os mais variados problemas, lidera os mutirões de trabalho, dá conselhos à comunidade, é mediadora de conflitos, administradora dos poucos recursos, organizadora das festas etc. (VELOSO, 1990, p. 219)

Percebe-se duas características peculiares de mulheres negras que podem ser analisadas como facilitadoras no processo de empoderamento: primeiro a habilidade para os negócios, que nesta pesquisa foram englobados os saberes e a disposição para o trabalho, e em

segundo lugar a sociabilidade que possibilita ampliar as redes de relações fora do grupo. Ao pensar no processo de empoderamento de mulheres como Dona Dió do Acarajé, não se pode deixar de considerar que o prestígio ou a autonomia alcançada por elas não altera a sua posição de pertencimento ao seu grupo.

Esta condição é analisada no artigo “Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1989-1930”, por Micol Seigel e Tiago de Melo Gomes (2002). Sabina era uma negra, provavelmente liberta, que vendia laranjas em um tabuleiro em frente à Academia de Medicina no Rio de Janeiro por volta do ano de 1889, onde os acadêmicos se reuniam para conversar. Em uma tarde, ao passar por ali a carruagem com um ministro do Império, os estudantes, que eram na maioria contra a forma de governo da época, vaiaram e logo o subdelegado reagiu confiscando o tabuleiro de Sabina com o argumento de que ali era um lugar subversivo.

Poucos dias depois, os estudantes fizeram uma passeata saindo da Faculdade de Medicina até a Rua do Ouvidor, passando pelas principais ruas centrais da cidade, todos munidos com laranjas enfiadas nas bengalas e uma coroa de legumes com faixas: “Ao subdelegado do 1º Distrito da freguesia de S.José, oferece a Escola de Medicina” e “Ao exterminador de laranjas”. Sabina ficara conhecida por toda a cidade, foi notícia de jornais e revistas da época, voltando à tona ao longo da Primeira República.

A figura de Sabina tornou-se recorrente por concentrar uma ampla gama de elementos a respeito das políticas cotidianas de raça e gênero e da negociação da identidade nacional, elementos que estavam em debate nos mais diversos espaços naquele momento. [...] Se mostra relevante para iluminar estes processos, assim como a importância do meio dentro do qual estas reaparições se deram: a cultura de massas. (Seigel e Gomes, 2002, p.173)

Deixando à parte os diversos símbolos significativos impressos na história de Sabina, o relato acima remete a duas questões primordiais que podem ajudar a visualizar a forma de prestígio e autonomia que as mulheres negras legitimaram por meio do trabalho. Primeiro a demarcação do seu espaço de venda na porta da Academia o que demonstra a sua habilidade tanto para o comércio como para a sociabilidade. Segundo, o prestígio que conseguiu junto aos estudantes, brancos e pertencentes à elite carioca, evoca a capacidade de articular redes de relações sociais ampliando a perspectiva fora do seu próprio grupo. “O prestígio adquirido por Sabina ao longo dos anos muito provavelmente tenha retardado a atuação da polícia sobre seu

espaço até depois da sua morte, o que não deixa de testemunhar também a sua habilidade em se utilizar de suas boas relações”. (SEIGEL E GOMES, 2002, P.177).

As economistas Gita Sem e Carem Grown (1988), em sua abordagem sobre o empoderamento das mulheres, mostram que as mulheres das camadas populares, aprenderam a lutar contra a subserviência tradicional e começaram a trabalhar para melhorar a condição econômica sua e do seu grupo, começando a perceber sua importância, sua força e potencialidade, possibilitando pensar em visões para o futuro de uma sociedade mais justa, bem como em estratégias governamentais que possa fortalecer as mulheres individualmente e aos seus grupos.

À luz dessa concepção do feminismo, a visão do futuro aqui descrita para a sociedade é de natureza dupla. Pelo fato de as mulheres de baixa renda serem as personagens centrais em nosso palco, tanto a pobreza quanto a subordinação de gênero deverão ser transformadas através de nossas ações segundo essa visão. (SEM; GROWN, 1988, p. 113)

A epistemologia do pensamento feminista negro sustenta que as mulheres negras têm utilizado dos seus saberes cotidiano para mudar a sua condição e posição dentro das sociedades racistas, sexistas e excludentes, pois conseguem ter um ponto de vista definido da sua situação. Segundo Patrícia Hill Collins (1989), elas têm apreendido a conexão entre o que se faz com o que se pensa, criando caminhos e alternativas para resistência e subsistência.

Os trabalhos remunerados ou não, executados por mulheres negras, os tipos de comunidades nas quais elas vivem, e o tipo de relação que elas têm com os outros, sugerem que a mulher africana-americana, como um grupo, tem um mundo de experiências diferentes do que aqueles que não são nem negros, nem mulheres. [...] Essas experiências estimulam uma distinção da consciência feminista negra relativa a sua realidade material. (COLLINS, 1989, p. 747-748 – tradução nossa).

É nessa perspectiva que ao analisar a trajetória de Dona Dió considerou-se o processo de empoderamento. Com o próprio ponto de vista e consciência da sua condição, com o domínio das suas habilidades, conquistou autonomia econômica legitimada com a seriedade do seu trabalho, mas acima de tudo com a capacidade de articular os seus saberes com as suas ações. Assim, o universo da Praça Nove de Novembro não foi suficiente para os seus projetos. No seu tabuleiro conheceu e se fez conhecida por pessoas de todas as camadas sociais que ali compareciam para comer o acarajé.

Por meio das redes de relações que foram se formando na Praça, Dona Dió começou a comercializar o acarajé em eventos municipais realizados em espaços públicos e particulares, atendendo também a muitas pessoas da sociedade conquistense que a procuravam para “entregar”⁷⁵ o acarajé nas festas em suas casas. Começou a ser conhecida por todos e não faltavam convites para outros municípios por ocasião de festejos municipais. Em todos os lugares que ia era esperada e bem recebida pela população e pelas autoridades locais como a “baiana de acarajé”, condição que sugere que ela inaugurou esta tradição também em outras localidades.

Depois que seu esposo faleceu, Dona Dió diminuiu a quantidade de viagens conservando apenas as festas no Município de Almenara, município ao norte de Minas Gerais, onde ficou conhecida da mesma forma que em Vitória da Conquista. Estabeleceu relações com pessoas que se tornaram amigas da família, inclusive hospedando em sua casa quando visitam Vitória da Conquista. Em depoimento, Jackson Brandão e sua esposa Nayane⁷⁶ (foto 15), revelaram que Dona Dió era considerada cidadã almenarense, sendo liberada do pagamento do Alvará para funcionamento da sua barraca durante as festas. Os funcionários da prefeitura providenciavam a liberação do pagamento e quando ela chegava à cidade já estava tudo encaminhado para que montasse a sua barraca.

Almenara está localizada no Vale do Jequitinhonha, é uma cidade polo que envolve em suas festas mais de vinte municípios da redondeza. Lá acontecem duas festas grandes: a Micareta que é realizada no mês de janeiro, coincidindo com o aniversário da cidade e a Exposição Agropecuária que acontece no final do mês de julho. Dona Dió começou indo para a exposição e quando começaram as micaretas ela já não podia mais deixar de estar com o seu tabuleiro de acarajé. Por ter seu ponto de venda fixo em todas as micaretas de Almenara, a sua barraca azul já fazia parte da paisagem. Os cantores e artistas em cima dos trios elétricos quando passavam por aquele ponto do percurso paravam para saudá-la: “um abraço Dona Dió do Acarajé, um abraço em toda a equipe”. (JACKSON, 2015)

Na residência onde ficava hospedada em Almenara, Dona Dió recebia visita de vários políticos, independente do partido, todos a consideravam como alguém capaz de ajudá-los

⁷⁵ Observamos nas entrevistas que o termo “entregar” é utilizado na comercialização do acarajé tanto na praça, quando em eventos. Diz Edneide: “quando vai entregar o acarajé, tem que ir...” . Segundo Bitar (2011) é um termo que as baianas usam referindo a passar o “axé”. Distribuir as energias do bem. Por isso na maioria dos casos o acarajé é comido na mão, sem a utilização dos pratos e talheres e passado pela mão da baiana à mão do cliente.

⁷⁶Jackson Viana Brandão e sua esposa Daiane Pereira de Oliveira Brandão, moradores da Cidade de Almenara, foram entrevistados na Praça Nove de Novembro em 29.10.2015.

com seus saberes espirituais. De acordo com Nina Bittar (2011), na grande maioria, as baianas de acarajé criam uma postura de mãe, ou de mãe de santo, aconselhando e confortando amigos e fregueses que lhe pedem ajuda, cuidando com discrição os problemas a elas revelados. Esse modo de agir gera confiança nas relações baiana/freguês guardando respeito, mesmo fora do tabuleiro, o que provavelmente aconteceu entre Dona Dió e as pessoas de Almenara.

Foto 15: Jackson e Nayane Brandão



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fundo: Praça Nove de Novembro. Data: agosto/2015. Fotografa: Martha Nogueira. Vitória da Conquista – Bahia

Depois da sua morte, os filhos continuaram a levar o “Acarajé da Dió” para as festas em Almenara e a recepção para eles continuou da mesma forma. Nas falas dos participantes entrevistados, percebe-se o respeito e a confiança que os moradores da cidade de Almenara depositaram em Dona Dió e em seus filhos. Segundo Nayane,

ela morreu eles continuaram do mesmo jeito. A mesma clientela, o mesmo amor que ela tinha eles tem, tratam os clientes e tudo, e faz aquela festa. Quando elas chegam por lá, a avenida muda. A alegria é diferente quando os baianos estão lá. É cheia e lotada o tempo todo. Do dia que eles chegam até o dia em que vão embora. O povo já começa a reclamar, é amanhã... o povo já começa a achar ruim porque eles tão indo embora. Depois de 2012 os meninos não pararam. Não faltaram em nenhuma festa.

Outro ponto que chama atenção dos hospedeiros é a forma com que eles elaboram os produtos para a venda: o cuidado com a limpeza, com a higiene. Limpam a área antes de começar os trabalhos e depois de tudo pronto eles saem para vender na rua e nem parece que aconteceu alguma coisa por ali. Observa-se uma troca de favores dentro da rede de relações formada em torno do “Acarajé da Dió”, iniciada pela própria Dona Dió e continuada, sem restrições pela família. Em Vitória da Conquista, os eventos fora da praça também continuaram mesmo depois da sua morte, as filhas e netas não deixaram de participar sem descaracterizar a tradição da matriarca. (foto 16).

Foto 16 – Verônica vestida de “baiana” no “Natal da Cidade”



Fonte: foto realizada para a pesquisa. **Fundo:** Espaço Cultural Glauber Rocha. **Data:** dezembro/2014. **Fotografa:** Martha Nogueira. Vitória da Conquista – Bahia

Em dezembro de 2014 o “Acarajé da Dió” esteve presente em um dos principais eventos realizados pela Prefeitura de Vitória da Conquista: o “Natal da Cidade” que acontece durante o mês de dezembro no Espaço Cultural Glauber Rocha. Na fotografia a neta de Dona Dió, Verônica, se apresenta com a indumentária de baiana: saia rodada em renda azul, bata branca bordada em rechilieu, turbante branco, argolas tipo africana, fios-de-contas variando nas cores dourado e marrom. No seu tabuleiro brilham as terrinas *rechaud*⁷⁷ que

⁷⁷ Painéis especiais com fogareiro em baixo usadas para conservar a temperatura dos alimentos.

acondicionam os quitutes. Ao seu lado está o seu filho (bisneto de Dona Dió) que ajuda a entregar os acarajés para os fregueses. As filhas e netas de Dona Dió mantêm entre si uma parceria na comercialização dos acarajés, uma espécie de cooperativa. Dependendo do tamanho do evento, muitas vezes tem mais de um tabuleiro vendendo o “Acarajé da Dió”. A necessidade de cada uma é que vai decidir quem vende naquele evento e todas colaboram como podem, de forma que o sucesso econômico é fruto de uma produção familiar conjunta.

Outro grande evento em que o “Acarajé da Dió” sempre é convidado para ser servido trata-se da festa comemorativa do São Pedro, festa de camisa⁷⁸ que acontece no mês de julho em Vitória da Conquista há alguns anos, que tem a duração de uma noite inteira, promovida pelo empresário dono do antigo bloco carnavalesco “Tôa Tôa”, onde são servidas comidas e bebidas para os participantes da festa. Segundo informa Edneide, o empresário financia os ingredientes necessários para o preparo dos acarajés que são servidos durante a festa pela família de Dona Dió (filhas e netas, sempre vestidas de baiana) dividindo em quatro ou mais tabuleiros. A família fica responsável para organizar a venda e confeccionar a comida. Em contrapartida recebem ingressos para assistirem aos shows promovidos pelo Bloco, bem como camisetas para a própria festa do São Pedro. Conforme declara Edneide,

o contrato que mãe tinha com ele, quando ela morreu eu liguei pra ele e perguntei. E ele disse que ia continuar a mesma coisa. Então ele traz o dinheiro das coisas, eu compro as coisas e contrato o povo para fazer o acarajé e a gente vai lá e entrega, e faz a festa igual ela fazia. E as pessoas falam assim que isso é muito barato, mas eu respondo que mãe fazia isso pra ele e ele é uma pessoa muito boa, muito boa mesmo. Toda festa que ele fazia, o povo pagava pra entrar e a gente não pagava. Depois que mãe morreu ele fez uma festa e a gente ligou e ele disse pode vir e as meninas foram lá. Entrou.

Segundo Itamar Aguiar, foi a partir da venda dos acarajés que Dona Dió passou a se relacionar com pessoas em todos os segmentos da cidade: a prefeitura, o comércio, os empresários, enfim, sempre que havia eventos na cidade, Dona Dió era contratada para a venda dos acarajés e as comidas de tabuleiros. Em 2012, o ano de sua morte, Dona Dió foi homenageada pela COOPMAC, na “Expoconquista – Exposição Nacional do Agronegócio de Conquista”, evento que acontece na cidade a mais de 40 anos. Todos os anos a Cooperativa presta homenagens a parceiros que contribuíram de alguma forma para o sucesso do evento.

⁷⁸ Festas privadas, promovidas em ambiente fechado, normalmente com fins lucrativos, onde a camisa é vendida como ingresso.

Nesta edição, ao lado de outros sete empresários de Vitória da Conquista, Dona Dió figurou-se, mostrando o seu empoderamento por meio do trabalho durante anos na festa e a sua participação na economia informal da cidade. (foto 17)

Foto 17: Homenagem da COOPMAC



Fonte: Arquivo Online da COOPMAC. Fundo: auditório do Parque Teopombo de Almeida. Data: março/2012. Fotógrafo: não identificado. Vitória da Conquista – Bahia

Dona Dió aparece na fotografia com um vestido vermelho coral em renda bordada. Com brincos e colares de ouro e o cabelo preso no alto da cabeça. Ao ser indagada por que ela não se vestiu de “baiana” para aquele evento, Edneide respondeu que ela vestia de baiana quando ia servir o acarajé, não em qualquer festa, do mesmo modo que não se vestia de baiana para um batizado, ou uma festa de casamento pois tinha as suas roupas especiais, sempre com muita renda. Essas roupas eram costuradas por Adalgisa, uma vizinha que ia até a sua casa para tirar as medidas e ajudá-la na escolha dos modelos. Segundo a costureira, Dona Dió gostava muito de rendas e bordados, os tecidos eram comprados no comércio de Vitória da Conquista. Quanto às roupas de baiana ela trazia de fora ou eram fabricadas por suas filhas em casa mesmo.

A venda do acarajé se constituiu como mediador em sua relação com os poderes institucionalizados marcando uma presença forte e definida. Sempre que havia audiências

públicas para discussão de assuntos relacionados ao povo negro, ou mesmo alguma comemoração pela passagem do dia da Consciência Negra⁷⁹, a Câmara de Vereadores de Vitória da Conquista convidava Dona Dió para participar da mesa. Nestas ocasiões ela não deixava de usar a sua bata branca, o torço e o fio-de-contas, que não somente imprimia a sua tradição afro-religiosa, mas também representava a sua classe trabalhadora das mulheres negras vendedoras de acarajé. (foto 18)

Foto 18: Audiência pública na Câmara de Vereadores



Fonte: Acervo fotográfico online Câmara de Vereadores de Vitória da Conquista. **Fundo:** auditório da Câmara de vereadores. **Data:** 18.11.2011. **Fotógrafo:** Edson Maciel Júnior - Vitória da Conquista/Bahia.

Em uma das audiências públicas promovidas pela Câmara de Vereadores para discussão da “Regulamentação da venda de acarajé em Vitória da Conquista”, da qual essa pesquisa teve acesso ao áudio, foi possível perceber que entre todos os convidados para compor a mesa, Dona Dió foi a única a ser ovacionada pelo auditório, o que apresenta o grau de visibilidade e aceitação que ela conseguiu durante a sua trajetória como “baiana de Acarajé”. Concorda-se com Jurema Werneck (2007, p.271) quando afirma que:

⁷⁹ 20 de novembro

As mulheres negras desenvolvem estratégias cotidianas capazes de disputar com os diferentes segmentos sociais as possibilidades de (auto) definição, ou seja, de representação a partir de seus próprios termos. Estratégias que devem ser capazes de recolocar a sua dimensão de agentes importantes na constituição do tecido social.

Sugere-se que Dona Dió percebeu o significado de empoderar-se para mudar a condição de vida não apenas da sua família, mas das mulheres negras, vendedoras de acarajé quando entrevistou em outros espaços visando uma melhoria para todas, se tornando assim agente do empoderamento como analisa Cecilia Sardemberg (2006, p.8):

destarte, o processo de empoderamento deve organizar as mulheres para ação. Com o apoio do grupo e de uma facilitadora, as mulheres podem desenvolver uma consciência crítica e se mobilizar para a ação. A ação também conduz ao empoderamento. Portanto, o processo de empoderamento não é linear, mas sim espiral. A espiral do empoderamento afeta todo mundo: o indivíduo, a facilitadora, o coletivo, a comunidade.

À medida em que são apresentados os espaços conquistados por Dona Dió, torna-se claro o processo de empoderamento legitimado por seu esforço e sua influência coletiva, construindo uma trajetória de conquistas para si e para o seu grupo como agente de uma mudança social.

4.2 No ritmo da batucada: cultura popular e empoderamento

Na trajetória de Dona Dió do Acarajé, é fortemente perceptível a sua participação nas manifestações populares, marcadamente nos movimentos culturais afro-brasileiros, em oposição a uma cultura ocidental considerada “erudita” e valorizada na cidade de Vitória da Conquista. Neste sentido, o empoderamento é considerado como uma busca de subversão de “estruturas e instituições que reforçam e perpetuam a desigualdade social” (SANDEMBERG, 2006, p.6). Não como uma transformação meramente econômica, mas acima de tudo por uma via cultural como manifesta o sociólogo jamaicano e pensador do multiculturalismo, Stuart Hall (2013) quando afirma que são as vozes das margens que tem transformado a vida cultural no ocidente.

Dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*⁸⁰, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, a ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural (HALL, 2013, p.376)

Ao analisar a cultura popular negra dentro do processo de globalização da pós-modernidade, Hall (2013) argumenta que o pós-modernismo proporcionou um deslocamento cultural em direção às práticas populares, cotidianas e as narrativas locais, abrindo novos espaços para mudança possibilitando intervenção no campo da cultura popular, especialmente pela diferença que fascina o mundo pós-moderno. “Não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um certo tipo de diferença: um toque de etnicidade, um ‘sabor’ do exótico” (HALL, 2013, p.375).

A preocupação do sociólogo está no fato de como as culturas populares têm-se historicamente passado a fazer parte dominante da cultura global, desta forma se tornando refém da mercantilização, das indústrias, das tecnologias dominantes, manipulada pelo poder do capital, disponível para expropriação ao mesmo tempo em que manifesta a experiência popular. No entanto, a cultura popular negra é um local de contestação, de estratégias de resistência e não importa que ela esteja aliada à pós-modernidade, ou como as tradições das comunidades estão sendo representadas, é preciso entender o que as experiências trazem nas suas manifestações.

Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer a tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente — outras formas de vida, outras tradições de representação. (HALL, 2013, p.380)

Essas outras tradições de representação dentro da cultura negra, situadas pelo autor, está no estilo que se tornou o acontecimento em si, na música que foi preservada na diáspora mesmo sem utilização da escrita, e por fim no próprio corpo, muitas vezes usado como capital cultural.

⁸⁰ Modelo dominante (tradução nossa)

A apropriação, cooptação e rearticulação seletivos de ideologias, culturas e instituições europeias, junto a um patrimônio africano [...] conduziram a inovações linguísticas na estilização retórica do corpo, a formas de ocupar um espaço social alheio, a expressões potencializadas, a estilos de cabelo, a posturas, gingados e maneiras de falar, bem como a meios de constituir e sustentar o companheirismo e a comunidade. (HALL, 2013, p.381).

Todas essas formas, entretanto, estão imbricadas nas fronteiras culturais, ressignificações e confluência de várias tradições culturais pré-existentes partindo de bases vernáculas mais recodificadas, recuperadas, adaptadas.

Essas formas são sempre impuras. [...] Assim, elas devem ser sempre ouvidas não simplesmente como recuperação de um diálogo perdido que carrega indicações para a produção de novas músicas (porque não a volta para o antigo de um modo simples), mas como o que elas são — adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular. (HALL, 2013, p.381-382).

Em seu artigo “Notas sobre a desconstrução do popular”, Hall (2013) chama atenção para o que seja “popular” dentro da dinâmica de transformação provocada pelo capitalismo na constituição de uma nova ordem social que exigia uma “reeducação no sentido mais amplo” (HALL, 2013, p.274), onde a cultura, as tradições e formas de vida dos trabalhadores eram de interesse do capital. A tradição e a cultura popular eram formas de luta e resistência, em consequência tratadas como algo arcaico que precisava se tornar moderno.

A "transformação cultural" é um eufemismo para o processo pelo qual algumas formas e práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e ativamente marginalizadas. Em vez de simplesmente "caírem em desuso" através da Longa Marcha para a modernização, as coisas foram ativamente descartadas, para que outras pudessem tomar seus lugares. (HALL, 2013, p.274).

Vivendo em sociedade, muitos sujeitos são influenciados direta e indiretamente pelo poder da indústria cultural que está ajustada as descrições da cultura dominante. Isso porque existe um poder de dominação e subordinação intrínseco nas relações culturais. “[...] Não existe uma ‘cultura popular’ íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominação culturais”. (HALL, 2013, p.281). Contudo, mesmo que a cultura dominante tenha o poder de constantemente está impondo, retrabalhando, repetindo as

formas de ajustar as suas descrições, não tem o poder de entrar em nossas mentes como se fossem “telas em branco”.

Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas. (HALL, 2013, p. 282).

O fato de a natureza ser dinâmica é natural que ao longo do tempo aconteça a destruição de estilos específicos de vida e a transformação em algo novo. Estas transformações devem ser o centro do estudo da cultura popular que deve iniciar pela dialética contenção/resistência. Para entender os movimentos culturais liderados por Dona Dió do Acarajé, optou-se nessa pesquisa pela definição de “cultura popular” assinalada pelo referido autor como “as atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas; que estiveram incorporadas nas tradições e práticas populares” (HALL, 2013, p.284).

Desde adolescente, Dona Dió começou a frequentar os ensaios das batucadas⁸¹ que começaram a surgir nos carnavais conquistenses na década de 1950, mostrando desde então o seu interesse pela cultura afro-brasileira. As pesquisas de Rosalvo Lemos (2001) mostram que ela frequentava as batucadas, desde os ensaios até o carnaval, pois eram nesses espaços que começavam as amizades, os “namoricos”. Naquela época, os ensaios aconteciam nos meses que antecediam o carnaval e Dona Dió admirava aquelas festas. O som dos batusques e as festinhas dançantes animaram a sua vida quando ainda mocinha e iria dar ritmo aos seus empreendimentos sociais na vida adulta.

Quando as batucadas se fizeram presentes, pela primeira vez, nos carnavais conquistenses provocaram um impacto bastante positivo. Aquelas pessoas que vivenciaram diretamente aquelas experiências, ainda guardam na memória traços daqueles dias de encantamento e beleza. (LEMOS, 2001, p.84)

⁸¹ Aproximadamente no ano de 1950.

Por volta de 1945, chegou à Conquista um senhor por nome Fernando Caidó, figura carismática que veio da região de Itabuna, sul da Bahia, fixando residência na Rua das Pedrinhas, na periferia da cidade onde se concentrava uma população com menor poder aquisitivo e em sua maioria negra. Com todas as suas habilidades, Sr. Caidó tomou a iniciativa de criar um grupo para participar dos festejos carnavalescos nas ruas da cidade, formando uma espécie de “irmandade”⁸² unida pelo batuque, um ritmo que retomam as práticas culturais afro-brasileiras e que possibilitava a participação dos moradores daquela região nos ditos festejos. (LEMOS, 2001).

De acordo com Nina Rodrigues (2008), no século XIX o batuque constituía um ponto de discórdia na Bahia entre o governo e os particulares. Estes últimos viam o batuque como um ato prejudicial ao direito dominical, isso porque queriam que os escravos trabalhassem no domingo. Já o governo olhava o batuque como um ato que obrigava o negro a renovar as ideias de aversão recíproca entre os povos africanos que eram inimigos na África. Na análise de Rodrigues (2008), proibir o único ato de desunião entre os negros seria o mesmo que promover indiretamente a união dos mesmos. Mais tarde, com a diminuição de africanos e a aquisição de hábitos mais policiados, os batuques foram se modificando, incorporando às festas populares, especialmente na Bahia onde as danças africanas formaram o gosto artístico do povo.

Segundo Roberto Moura (1995, p.41), o batuque foi o nome dado pelo português às danças africanas que na Bahia tomam forma de “dança-luta” acontecendo aos domingos em alguns bairros de Salvador. “O samba de roda nas festas de rua em Salvador onde os batuqueiros respondiam aos refrões conhecidos [...] refrões que se celebrizam contestados pelos improvisos de cada um”. Mesmo com as proibições e permissões, o batuque deu origem a vários ritmos e danças como o samba de roda e a capoeira, a polca, o lundu, o maxixe, dentre outros. Na Bahia, desde 1853 que as manifestações negras foram deslocadas apenas para acontecer durante o período do carnaval baiano. Fora desse momento, tais manifestações eram perseguidas pela polícia em nome da ordem pública. Nesse período, surgiram cordões e blocos com “intenções críticas” pelas ruas centrais da cidade, e que ressurgiram no carnaval carioca.

⁸²De acordo com Moura (1995) as irmandades para leigos floresceram no período colonial como uma espécie de organização reguladora do comportamento e das relações sociais, agrupando os indivíduos a partir de suas características raciais e sociais. As irmandades prestavam assistência social onde as instituições públicas não atendiam. As irmandades de cor foram substituídas por outras organizações criadas no meio negro ou mesmo instituições municipais que absorveram muitas das suas antigas funções.

Em Vitória da Conquista, as batucadas resgatavam as tradições afro-brasileiras e Dona Dió acreditava na contribuição que as batucadas promoviam na vida social do povo negro, tanto para os adultos como para os adolescentes. Nunca deixou de frequentar os batuques, mesmo depois de casada e viúva. Levava seu filho⁸³ mais velho, ainda criança, para acompanhá-la nos ensaios e no desfile participando juntos do grupo. Percebe-se que Dona Dió não estava preocupada apenas com o seu divertimento, mas com um projeto social maior para a sua comunidade. A ativista negra e pesquisadora Jurema Werneck (2007, p.271-272) observa que “as ações de posicionamento cultural desenvolvidas pelas mulheres negras tiveram como base a atualização seletiva de elementos originados na tradição afro-brasileira que conferiram à mulher negra o papel de liderança”. Esse é o papel que a presente pesquisa atribui à Dona Dió à frente de expressões populares como a escola de samba no carnaval.

Era à Batucada Imperadores do Samba, dirigida por Antônio Pereira de Souza, conhecido como Choro Baixo que Dona Dió e seu filho frequentavam. Quando Choro Baixo resolveu desistir da batucada, o menino pediu emprestado os instrumentos, pois queria, ele mesmo, ainda com 12 anos de idade continuar com o empreendimento. Dona Dió apoiou o filho assumindo tudo para que a batucada continuasse a acontecer. Se o seu filho gostava de festa e de samba, ela continuava ávida por atividades que proporcionasse diversão e ao mesmo tempo permitisse desenvolver suas habilidades de socialização. Assim ela articulou com a prefeitura para conseguir verbas e custear as fantasias e o que mais fosse necessário para que a batucada não deixasse de desfilar nos carnavais conquistenses. Segundo relato do seu filho Albino (2015),

a batucada era de um amigo da gente e a gente participava junto com ele. Depois ele desistiu de continuar. Ai eu pedi os instrumentos emprestado e ele passou pra gente e a gente começou com essa batucada e ensaiava no quintal da casa da minha mãe. As pessoas falavam: “um menino desses vai ter condições de tocar um negócio desse aqui?” ai, mas só que só tinha eu que tinha doze ou treze anos, o resto era adulto. Então eu assumi, e a gente foi fazendo essa batucada.

As batucadas em Vitória da Conquista começaram a desintegrar-se no final da década de 1970. De acordo com Lemos (2001), vários foram os motivos que levaram a fragmentação das Batucadas. Dentre estes estavam as forças mais jovens com novos elementos que

⁸³ Albino Antônio da Silva Filho, o filho mais velho de Dona Dió, a quem ela chamava de Albininho, concedeu entrevista em 29.08.2015 na Praça Nove de Novembro.

pudessem evitar a estagnação das mesmas, no entanto encontravam resistência dos mais velhos. Uma das propostas era trazer para as ruas de Vitória da Conquista o samba-enredo carioca, que um dos participantes vivenciou no Rio de Janeiro ao visitar diversas escolas de samba.

As escolas de samba do Rio de Janeiro, de acordo com Nelson da Nóbrega Fernandes (2012) sugeriram do bairro do Estácio de Sá, zona na parte central da cidade, habitada por imigrantes, negros, operários, estivadores, prostitutas e malandros. Os sambistas daquele bairro, ao fundarem a primeira escola de samba por nome “Deixa Falar”, declararam que queriam apenas desfilar sem apanhar da polícia. “Em nosso entender o nome ‘escola’ era uma mensagem, dava um sentido de ordem e comportamento respeitável tanto para os de baixo, quanto para os de cima”. (FERNANDES, 2012, p. 2). Essa afirmação do autor faz sentido na medida em que verifica-se que naquele período o samba era proibido e perseguido pela polícia, com respaldos nos códigos de posturas municipais.

Conforme relata Antônio Candeia Filho e Isnard Araújo (1978), a primeira escola a apresentar um samba-enredo com as alegorias como são vistas na atualidade foi a Escola de Samba Portela no ano de 1931 com o tema “Sua majestade o samba”. Mas só a partir de 1932 é que começaram os concursos entre escolas de samba, organizados por líderes dos blocos carnavalescos e jornalistas, sob o patrocínio do periódico “O Mundo Esportivo”. As escolas de samba do Rio de Janeiro brilhavam na avenida, criadas dentro de um contexto histórico em que se buscava uma unidade nacional, como ressalta Munanga (1999) todos estavam empenhados em encontrar uma identidade étnica única para fazer do Brasil uma nação. A visibilidade, as disputas entre as escolas na avenida, a nacionalização, a exteriorização da cultura popular brasileira, a necessidade de promoção, até mesmo os enredos apresentados nas ruas, tudo contribuía para que as escolas fugissem da preocupação em defender o próprio samba e suas referências importantes para a cultura afro-brasileira, de origem na Bahia, nos morros do Rio de Janeiro, na comunidade negra. Contudo, atividades próprias das escolas de samba promoveram o envolvimento dos sambistas com a sua própria expressão cultural – o samba “como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social [...] e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano”. (SODRÉ, 1998, p. 12).

A ideia da Escola de Samba chegava à Vitória da Conquista no final da década de 1970 e Dona Dió juntamente com a sua equipe criaram condições para transformar a Batucada Imperadores do Samba, no Grupo Recreativo Escola de Samba União de São Vicente, “uma sociedade dos cultivadores do carnaval de Vitória da Conquista”. Assim declara o Projeto de Lei nº 434/88 da Câmara Municipal. A Escola de Samba União de São

Vicente foi fundada em outubro de 1981⁸⁴ e teve como sede a residência de Dona Dió situada na Rua da Conceição, 90, Bairro de São Vicente, em Vitória da Conquista. Era no quintal da casa onde aconteciam os ensaios sob a direção do seu filho Albino com a participação de toda a família e amigos.

A escola de samba se apresentou como uma atualização das batucadas, uma proposta que fosse capaz de envolver antigos e novos batuqueiros, que apresentasse uma forma de gestão capaz de contemplar as diversas vozes que desejavam construir uma participação mais bonita e animada nos carnavais, que se constituísse numa força capaz de elaborar novas soluções visuais e rítmicas partindo das contribuições recebidas das antigas lideranças. (LEMOS, 2001, p. 118).

Os associados do grupo carnavalesco não tinham condições de comprar as fantasias, ou mesmo colaborar com alguma despesa. Nessa hora é que Dona Dió, como tesoureira e “matrona” do grupo, articulava com os órgãos públicos municipais para angariar fundos. Viajava até o Rio de Janeiro para comprar fantasias e trazer modelos para os desfiles. A verba doada pela Prefeitura nunca dava para cobrir todas as despesas, então eram as vendas dos acarajés que bancavam toda aquela “beleza” que descia pelas ruas da cidade durante os carnavais, ganhando sempre as premiações oferecidas. Assim afirma Edneide:

então ela trabalhava. Às vezes a prefeitura dava uma ajuda de custo, mas, a batucada ganhava todo ano, mas era ela que ia trabalhar pra pagar seu Otávio os tecidos que comprava para fazer as roupas, pagar as costureiras. [...] Depois ela comprava os tecidos, depois ia trabalhar no acarajé para pagar. Para fazer bonito pra prefeitura. (risos)... Mas era uma coisa que ela gostava e a gente não podia, não podia contrariar porque ela gostava.

De acordo com as filhas de Dona Dió, elas passavam a madrugada costurando as fantasias, trabalhavam a noite toda para dar conta do serviço. Com o crescimento da escola tornou-se necessário a contratação das costureiras. Na época do carnaval, a casa de Dona Dió ficava cheia de hóspedes. Ela trazia pessoas influentes do Rio de Janeiro, de Pedra Azul, de Almenara para desfilarem na escola de samba, além dos muitos amigos. Tudo era muito bem

⁸⁴ A partir de 1988 a Prefeitura passou a dar um incentivo financeiro as entidades carnavalescas e por isso que, embora tenha sido fundada em 1981, somente em 1988 é que o “Grêmio” passa a ter reconhecimento público oficial (Informação dada por Itamar Pereira Aguiar em entrevista)

elaborado, razão pela qual, durante vários anos a premiação do primeiro lugar esteve com o “Grêmio Recreativo Escola de Samba União de São Vicente”.

Na década de 1980 era grande a manifestação o povo negro que chegava às ruas no carnaval da cidade de Vitória da Conquista, desfilando nas várias escolas de samba, bem caracterizadas na fotografia do “Grêmio Recreativo Escola de Samba União de São Vicente” (foto 19), uma das mais famosas entre as escolas de samba, fundada e dirigida por Dona Dió e seu filho Albino.

Foto 19 – Carro alegórico da Escola de Samba União de São Vicente



Fonte: Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista. Fundo: Avenida Bartolomeu de Gusmão. Data: fevereiro/1986. Fotógrafo: não identificado. Fevereiro/1986 – Vitória da Conquista - Bahia

O registro fotográfico destaca a imagem de Dona Dió, a matriarca da escola, em cima do carro alegórico, vestida com a roupa de “baiana” que lhe era peculiar. O torço branco, a saia e a bata brancas, bem armadas e bordadas, os fios de contas simbolizando a sua tradição cultural e religiosa. Na sua mão ela carrega um objeto que aparenta um “berrante”⁸⁵ que sugere o símbolo do “boiadeiro”⁸⁶, figura simbólica na região que marca a presença religiosa

⁸⁵ Corneta de chifre com que os boiadeiros tangem o gado

⁸⁶ Ver subcapítulo 3.3 Fé e Religiosidade: a dupla pertença de uma “mãe sem terreiro”

afro-indígena. As cores do “berrante”, branca, azul e vermelha, também podem representar uma homenagem aos orixás Oxalá, Ogum e Oiá.

Em abril de 1988, por meio do Projeto de Lei nº 434/88 ficou declarado de utilidade pública o “Grêmio Recreativo União de São Vicente” tendo como objetivos gerais promover festas carnavalescas, participar e competir em desfiles, congregar pessoas que se dedicassem a cultura das Escolas de Sambas. Neste sentido, o grupo deveria promover concursos, festivais, conferências, seminários, exposições, pesquisas e estudos que possibilitassem o desenvolvimento cultural e festivo dos associados e da região, incentivando o interesse pelos assuntos carnavalescos.

Naquele mesmo ano, o bloco carnavalesco Massicas propôs ao poder público inserir no calendário das festas da cidade, em substituição ao carnaval a “Micareta de Conquista⁸⁷”. No ano seguinte, a Micareta foi instituída e as escolas de samba passaram por um processo de descaracterização e esvaziamento. Em 1996, o poder público resolveu transformar as escolas de samba em “blocos afros” o que desarticulou o movimento cultural afro-brasileiro que as escolas traziam para as ruas da cidade de Vitória da Conquista.

Esta descaracterização remete ao prefácio do livro *“Escola de Samba: a árvore que esqueceu a raiz”*, de autoria de Antônio Candeia Filho e Isnard Araújo (1978, p. VII), em que Sergio Cabral afirma que as escolas de samba do Rio de Janeiro na atualidade são utilizadas pelo potencial turístico, “sugadas pelo que oferecem de supérfluo e desprezadas pelo fundamental” e acrescenta que o samba encontra-se atualmente sob as disputas de interesses mercadológicos, razões pelas quais divide a manifestação popular pura da ganância. Stuart Hall (2013) chama atenção para o fato de que a cultura popular está inserida no contexto das indústrias culturais onde:

[...] há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cerca-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. (HALL, 2013, p. 282).

Considera-se que a Escola de Samba constituiu uma das maiores manifestações da cultura popular nos carnavais conquistenses e representou o resgate do legado da cultura afro-brasileira por anunciar um processo social de resistência e continuação de um saber popular, uma forma de transmissão de conhecimento capaz de inserir jovens marginalizados no

⁸⁷ Ler no capítulo 2.1 sobre a micareta de Conquista

convívio social por meio de apreensão e conscientização de valores em um processo educativo. Uma forma de educação que visa transformar o sujeito em agente político, capaz de transformar a sua história e recuperar valores dispersos pela sociedade hierarquizada.

4.3 A “Lavagem do Beco”: purificando energias na festa profana

Ao analisar a importância e significado que foi a “Lavagem do Beco”, para o processo de empoderamento de Dona Dió do Acarajé, é necessário compreender as negociações culturais que estiveram envolvidas para que a “festa” pudesse acontecer, resistir e tornar “tradição” em Vitória da Conquista. Quais os caminhos percorridos por Dona Dió para que a “Lavagem do Beco” tomasse a forma singular de uma festa religiosa e carnavalesca? Quais as ações eram desenvolvidas para mobilizar o povo e em especial o povo de santo para a festa? Como foram as negociações feitas com a Prefeitura para que a festa permanecesse no calendário dos festejos carnavalescos da cidade? Essas questões possibilitam compreender a rede de relações sociais e culturais presentes no processo de empoderamento de Dona Dió do Acarajé.

Assim como os opostos se harmonizam na festa da “Lavagem do Beco”, Stuart Hall (2013) considera que a cultura popular mantém um vínculo com a sociedade global por meio das tradições e práticas, por linhas às vezes de aliança e noutras de separação. Enquanto o termo “Lavagem” remete à limpeza, à pureza, à lustral, a festa carnavalesca se traduz em festa profana, em desvio da ordem. Pode-se considerar que a “Lavagem do Beco” se tornou uma prática que transita entre o religioso e o profano, entre o negro e o branco, entre o ocidental e o africano, sobrevivendo à dialética cultural, que traz tradições e comemorações solidificadas em uma memória transportada da ancestralidade por uma reivindicação no presente.

De acordo com Benedito Veiga (2006, p.62), as “Lavagens” nada mais são do que um “grito de carnaval” que faz parte dos circuitos de festejos baianos. Contudo, percebe-se que muitos elementos do sagrado foram ressignificados e continuam presentes em diversas lavagens, em qualquer espaço e tempo, trazidos por meio da memória, conservados como tradição. É nesse sentido que nesta pesquisa considera-se a noção de “Lavagem” na Bahia não apenas como uma festa carnavalesca, mas uma tradição que tem origem nas práticas mantidas nos largos das Igrejas em Salvador e especialmente na “Lavagem” da escadaria da Igreja do Bonfim.

Michel Pollack (1992) destaca que na construção da memória coletiva ou social, para além das características flutuantes, existem pontos relativamente imutáveis onde o trabalho de cristalização da memória foi tão importante não dando espaço para mudança. Esses pontos são acontecimentos, vividos tanto pessoalmente como pela coletividade, que passam a fazer parte essencial da memória coletiva, ou seja, se transforma em realidade para o grupo mesmo que se modifiquem com as interlocuções da fala.

É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. [...] Podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação. (POLLAK, 1992, p, 201).

Desta forma, mesmo que as pessoas não tenham participado do acontecimento naquele espaço-tempo, as lembranças do grupo contribuem para engendrar a memória. Pollak defende que os acontecimentos, as personagens e os lugares são os elementos que colaboram para a construção da memória social, seja consciente ou inconscientemente. É nessa perspectiva que a “Lavagem do Beco” em Vitória da Conquista é considerada nesse estudo como parte da memória coletiva e social no conjunto de lembranças que constitui as memórias de Dona Dió do Acarajé, no sentido de que rememorar a “Lavagem” trazendo a lembrança da sua presença como líder e como fundadora capaz de manter a “tradição” na cidade. Como define Hobsbawm (1997, p.9):

[...] a tradição é um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas [...], de natureza ritual ou simbólica, (que) visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

Hobsbawm traz o termo “tradição inventada” analisando que nem sempre as tradições estão ligadas a um passado muito distante, muitas vezes nem se tem conhecimento do tempo de seu início que pode ser muito recente. Muitas delas nem perduram, mas “sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWN, 1997, p.9). Em depoimento, Grazielle Novato (2016) define a tradição tanto da “Lavagem do Beco” quanto da “Escola de Samba” em Vitória da Conquista, como uma

tradição construída como forma de resistência da cultura negra. Criada e inventada pelo povo negro para trazer para as ruas da cidade a “beleza” e a “riqueza” dos terreiros com seus trajes, seus símbolos e suas danças.

Sem descartar qualquer definição sobre a origem dos festejos (lavagens) que começaram a existir na Bahia, optou-se aqui por reconstituir o contexto histórico da “Lavagem do Bonfim” entendendo que desta forma pode-se melhor contribuir para a compreensão de tais eventos, analisando os elementos significativos em comum na forma em que a festa acontece em Vitória da Conquista. Para tanto, utilizou-se como referência a pesquisa feita pelo IPHAN que faz parte do “Parecer” para registro da “Festa do Senhor do Bonfim de Salvador” como Patrimônio Cultural do Brasil, iniciada em 2008, registrada no “Livro de Registro das Celebrações” em 2013.

Segundo o parecer, o cortejo para a “Lavagem” inicia na porta da Igreja da Conceição da Praia, situada no bairro do Comércio, na cidade baixa de Salvador, de onde partem as “bairanas” carregando sobre a cabeça potes de cerâmica. Os potes são iguais aos usados em residências no século XIX, que são utilizados em rituais do candomblé para guardar conteúdos sagrados e recebem o nome de “quartinhas”. A “Lavagem” da escadaria é a cerimônia que mobiliza maior número de pessoas durante as comemorações da semana de devoção religiosa.

A cerimônia propriamente dita da “Lavagem” da escadaria ocorre [...] quando as baianas tomam conta do trecho correspondente à praça, ao adro e às escadarias da Igreja. A água de cheiro armazenada nas quartinhas é despejada sobre as escadarias, que são imediatamente varridas, e alguns fiéis que lá se encontram recebem o mesmo líquido em suas cabeças, como uma benção. (IPHAN,2013, p. 273).

Sobre a origem da “Lavagem”, a explicação diverge entre algumas hipóteses. Alguns afirmam que a mesma iniciou quando o templo estava pronto, ainda no início do século XIX, e os escravos eram obrigados pela Irmandade a lavar o templo no seu interior. Outros defendem que foi em consequência de uma devoção a São Gonçalo em que as mulheres que almejavam fertilidade lavavam o templo e depois dançavam ao redor da imagem do santo, motivo que levou o arcebispo da Bahia em 1837 a proibir a “Lavagem” da Igreja julgando que eram iniciativas estranhas ao culto católico tradicional. Com a proibição, algumas mulheres que estavam acostumadas a lavar o templo por dentro, começaram a lavar o adro e a escadaria

da Igreja. Ao longo do século XX, o costume foi se cristalizando e firmando a fé popular com o uso de vassouras, flores e água de cheiro.

O “Parecer” destaca que as “Lavagens”, como ritual, eram costume em diversas culturas europeias como símbolo de purificação e que provavelmente chegou à Bahia partindo da Europa Ocidental. Por outro lado, o ritual da “Lavagem” está também associado aos ritos africanos em homenagem a Oxalá que acontece nos terreiros de candomblé. Essa prerrogativa levou o arcebispo Dom Antônio Luís dos Santos a proibir as “Lavagens” das igrejas de Salvador em dia de festa aos santos, o que foi apoiado pelas autoridades civis e policiais da época.

Quanto ao sentido de duplo⁸⁸ pertencimento do ritual da “Lavagem”, o antropólogo Ordep Serra (1995, p. 236) explica que o culto ao “Senhor do Bonfim” a quem é atribuído a condição de “Deus Supremo”, o criador, lembrou aos escravizados nagôs o seu “Orixá Criador” “Oxalá” a quem esses escravos dedicavam ritos lustrais, que nos terreiros de candomblé caracterizam por uma serena solenidade. “Quando as ‘baianas’, devotas de Oxalá, passaram a protagonizar o rito da ‘Lavagem’, já limitadas ao espaço do adro da igreja, esta lustração em si mesma se tornou um rito singelo, hierático”.

Quanto ao espírito carnavalesco que a festa foi assumindo, Serra prossegue atribuindo às tradições ibéricas de festas religiosas populares que tinham uma tendência carnavalesca, especificamente as “lavagens” que eram ritos de inversão marcados pelo acento da folia. Segundo o autor, a igreja católica tentou suprimir algumas marcas que trazia a folia como parte integrante de inúmeras celebrações cristãs. Por outro lado, também a religião dos orixás envolvem as duas dimensões: a da ordem e a da folia sagrada. Os nagôs conheciam ritos carnavalescos e conseguiram articular com a sua liturgia solene.

Em todo caso, se não foi a interferência dos negros o que levou a carnavalização a festa do Bonfim, se a participação de sacerdotisas do candomblé como protagonistas desse ato solenizou o rito lustral [...] não há dúvidas de que a presença negra e a influência da religião dos orixás tiveram papel decisivo na determinação de características marcantes, responsáveis pela singularidade do culto do Crucificado na capital da Bahia. (SERRA, 1995, p. 237).

Analisando especificamente a “Lavagem do Beco” que antecedeu os carnavais em Vitória da Conquista, mesmo com algumas peculiaridades que serão destacadas mais adiante,

⁸⁸ Duplo pertencimento é compreendido aqui como a mistura dos rituais católicos e do candomblé.

observa-se a continuação de vários elementos descritos na “Lavagem” das escadarias da Igreja do Senhor do Bonfim. Desde o cortejo que tem como protagonistas “bairanas” pertencentes às religiões de matrizes africanas, ao ritual da “Lavagem” com água de cheiro e flores e o sentido de purificação, ao aspecto carnavalesco da festa, recuperando uma tradição que preservada na memória conquistense e se tornando uma tradição local.

Conforme divulgado pela Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista (PMVC) em sua *home page* oficial, na manhã do dia 1 de março de 2014, em Vitória da Conquista, foi retomada a “Lavagem do Beco”. Depois de alguns anos sem os festejos carnavalescos na cidade, alguns foliões com o apoio da Prefeitura, resolveram criar o “Carnaval Cultural” resgatando o clima dos carnavais antigos que tomavam conta das ruas da cidade. A abertura da festa aconteceu com a “Tradicional Lavagem do Beco” (foto 20), assim foi a propaganda que apareceu na mídia daquele ano. Mulheres, quase todas pertencentes aos terreiros de candomblé e de umbanda, vestidas com as indumentárias de “bairana”, munidas de flores e os tradicionais potes de cerâmica cheios de água de cheiro. Os homens, também com seus adereços traziam o som dos atabaques. Os foliões que acompanhavam o cortejo estavam também, na maioria, vestidos de branco.

O cortejo saiu da Praça Tancredo Neves ao som dos atabaques que são utilizados nas festas do povo de santo, munido de vários símbolos significantes nos cultos aos orixás, seguindo em direção à Alameda Ramiro Santos onde aconteceu o ritual da “Lavagem do Beco”. Muita gente vestida de branco, muitas flores, muita água de cheiro, todos procurando buscar energias para a festa que retornava às ruas de Vitória da Conquista. A “Lavagem” finalizou na Praça Nove de Novembro na barraca do “Acarajé da Dió”, em uma homenagem póstuma à bairana. Depois da “Lavagem”, seguiu a festa carnavalesca. Os foliões que participavam dos carnavais ou das micaretas dos anos oitenta, não se esqueceram da pessoa de Dona Dió à frente da tradicional “Lavagem do Beco” que acontecia sempre na sexta-feira que antecedia aos festejos. Em entrevista, o publicitário Gilmar Gama⁸⁹ falou sobre o evento para a *home page* da Prefeitura (2014).

A “Lavagem” do Beco é uma tradição que é importante ser resgatada. No passado, ela tinha a liderança de Dona Dió do Acarajé, uma personagem histórica para Vitória da Conquista. Então ao resgatar essa festa também fazemos uma homenagem a ela. Além disso, é uma valorização da cultura afro.

⁸⁹ Gilmar Gama é publicitário e um dos membros organizadores do Carnaval Cultural em Vitória da Conquista.

Foto 20: “Lavagem” do Beco em Vitória da Conquista



Fonte: Acervo virtual da PMVC. Fundo: Casario da Praça Tancredo Neves. Data: 01/03/2014. Fotógrafo: não identificado - Vitória da Conquista – Bahia

Contudo, a população carnavalesca da época pouco sabe como surgiu esta festa em Vitória da Conquista. Como teria Dona Dió criado o “Lavagem do Beco”? De onde veio a ideia? Sabe-se que existia o envolvimento do radialista e Oficial de Justiça Carlos Bramont. O próprio radialista apresenta uma versão que poucas pessoas sabem até mesmo a família não tem lembrança dos fatos. Nascido e criado em Salvador, Carlos Bramont chegou a Vitória da Conquista para residir e trabalhar no final da década de 1970. Como radialista e observador, percebeu que a festa do carnaval em Conquista era muito animada, mas faltava algo para movimentar a abertura dos festejos.

Acostumado com as prévias do carnaval soteropolitano, espelhando na “Lavagem” do Beco Maria Paz em Salvador, apresentou a ideia de fazer uma “Lavagem do Beco” em Conquista para o dono da Brahma na cidade, Sr. Walmick Correia, para que patrocinasse o evento. No primeiro ano o empresário patrocinou a festa com um caminhão, uma orquestra e a cerveja. Assim relata Bramont (2015):

A “Lavagem” não era assim uma “Lavagem” igual a do Beco de Salvador que era feita com água de cheiro. Até aquele momento não tinha baiana. Aí nós inventamos, criamos a festa, fizemos as propagandas e entramos no beco. Apareceram por lá as baianas vendendo o acarajé, as pessoas e a festa

(aconteceu). Aí foi assim o primeiro ensaio da coisa. Não. Não tinha Dona Dió ainda.

No ano seguinte, Bramont não queria fazer a festa, pois eram muitas demandas exigidas para a continuação. Surgiu então a ideia de Dona Dió, que tomou a frente para organizar. Ele, como radialista daria o suporte jornalístico e ela ficaria efetivamente no comando. A partir daí a festa tomou outro rumo se tornando uma festa bem maior. Dona Dió conseguiu a participação e patrocínio da Prefeitura e a sociedade abraçou a ideia, passando, a “Lavagem do Beco”, a fazer parte do calendário carnavalesco da cidade. A prefeitura começou a participar com verbas para compra dos vasos, das flores e de outros elementos do ritual além de patrocinar as bebidas e algumas vezes acarajé e cachorro quente. Dona Dió recebia as fichas para distribuição com quem efetivamente participava da lavagem.

Em depoimento, Grazielle Novato (2016), participante da festa por mais de 20 anos, faz uma narrativa detalhada de como acontecia a “Lavagem do Beco” em Vitória da Conquista. Desde a década de 1980 quando vinha passar as férias com a família em Vitória da Conquista participava da festa que tinha Dona Dió como líder. Durante todos os anos em que participou da festa não houve outra liderança. Segundo Grazielle,

era muito harmonizado com outras vertentes religiosas, ou melhor, era Umbanda unicamente na rua. Não tínhamos ainda a presença das religiões nagôs, gêges, euas, fons, então nós tínhamos uma presença maciça de Umbanda⁹⁰ na rua, até como Dona Dió também era, tanto na sua apresentação, como na sua ritualística, nas músicas, nos toques, nos pontos que nós cantávamos para as entidades. (Na Umbanda nós chamamos entidades e não chamamos orixás)

As baianas sob a liderança de Dona Dió juntamente com o povo de santo e os participantes da “Lavagem” aglomeravam-se na Praça da Prefeitura (Praça Joaquim Correia em Vitória da Conquista) de onde saía o cortejo. Antes da saída, fazia-se uma roda de mãos dadas para fazer a oração do “Pai Nosso” que era um costume da Umbanda. Logo depois da oração o povo de santo queimava pólvora na rua e jogava água para abrir o caminho. Segundo Grazielle esse costume também é pratica das baianas de acarajé que estão ligadas aos

⁹⁰ “Importante registrar que a Umbanda é uma matriz importante das religiões herdeiras afro-indígenas nessa cidade. O professor Itamar chama de forma muito singular de afro-indígena. Ele fala que o candomblé de Conquista é único, é completamente peculiar, mas isso é natural porque em cada lugar, em cada região onde se forma, em cada lugar você tem a forma como pode compreender a sua fé, a forma como você pode se manifestar”. (GRAZIELE, 2016)

terreiros. Elas queimam a pólvora no lugar onde vai montar o tabuleiro, antes de acender o fogareiro. Todos vestiam a caráter com suas guias, seus fios-de-contas. As mulheres com os seus turbantes brancos na cabeça, suas saias rodadas, as crianças também vestiam com as roupas dos terreiros. Naquela época, não era costume os homens usarem turbantes, pois os panos faziam parte de uma indumentária feminina, mas usavam as batas, seus fios-de-contas e sempre usavam o filá (chapeuzinho) na cabeça e um galho de arruda por traz da orelha.

Como na “Lavagem do Bonfim”, as baianas levavam as suas quartinhas no ombro com água de cheiro e outras levavam vassouras. A água de cheiro levada nas quartinhas não era uma colônia industrializada, mas um extrato feito pelas próprias baianas em seus terreiros ou em suas casas e que são denominadas de “Águas de amassi ou amassê” que consiste em folhas sagradas, bem verdes (de levante, de alfazema, de lavanda, de arruda, de guiné) esfregadas e amassadas em uma grande bacia e depois coadas. Ao serem jogadas, tem a função de distribuir o “axé”, levanta a pessoa, espanta a negatividade e cada baiana faz do seu jeito, do seu orixá.

Enquanto as mulheres levavam as quartinhas, os homens puxavam o ritmo, tocavam os agogôs, os atabaques. Os instrumentos eram os mesmos tocados nos terreiros. Interessante é que esses tambores ritualísticos usados nas festas das religiões afro-brasileiras só podem sair dos terreiros em manifestações religiosas, contudo, estavam presentes nas “Lavagens do Beco” em Vitória da Conquista para marcar a sua relação com a religiosidade. Para Grazielle “o momento que esses elementos saem do terreiro para a festa de rua é o momento da visibilidade do povo negro”. Os cânticos entoados no cortejo eram todos de caráter religioso, embora muitos não saibam e costumam confundir com marchinha de carnaval, “mas eram dos terreiros, das roças para as festas de carnaval e micaretas, de onde o terreiro sai levando o agogô e o atabaque para a rua”.

O cortejo saía da porta da Prefeitura descia pela lateral da Matriz – a Catedral - passava na frente da Igreja, contornando a atual Praça Tancredo Neves, descendo pela Rua Maximiliano Fernandes até chegar à Alameda Ramiro Santos. Atravessava a Alameda até a Praça Nove de Novembro, que era conhecida como a “Praça das Baianas” ou “Praça do Acarajé”, onde acontecia a “grande roda de samba” e a Praça era lavada. Durante o cortejo havia paradas em pontos estratégicos como a porta da Igreja, do Museu Regional, em que fazia uma roda de samba com muitas palmas e cânticos. Especialmente ao descer a Alameda muita gente saía das lojas para apreciar o cortejo, o que dificultava a passagem. Então as baianas paravam e faziam a roda de samba. Não era uma lavagem de abundância de água era com a água que as baianas levavam nos potes.

Mesmo com toda a discriminação existente em Vitória da Conquista em relação às manifestações afro-brasileiras, a “Lavagem do Beco” teve uma característica diferenciada quando os políticos, prefeitos, candidatos, vereadores começaram a participar da festa (foto 21)⁹¹. Eles disputavam quem ia à frente ao lado de Dona Dió. Precisavam mostrar à população que eles eram do povo. Esse fato empoderou a “Lavagem do Beco” e então os jornais que normalmente descriminava esse tipo de manifestação popular, notificavam de forma positiva o evento.

Foto 21: políticos na “Lavagem do Beco”



Fonte: Acervo particular da família. Fundo: Alameda Ramiro Santos. Data: década de 1990. Fotógrafo: não identificado. Vitória da Conquista - Bahia

Era uma coisa muito bonita, os políticos, eles se desdobravam, brigando para sair na frente do cortejo pra que na próxima eleição o público soubesse que eles estavam ali, sendo abençoados como estavam do lado daquela manifestação popular, de uma importância crucial para a tradição da cidade. [...] Lembro do Professor Zé Raimundo, Prefeito na época sendo molhado na cabeça, na roupa toda com água de cheiro. (Grazielle, 2016).

Outra fotografia em preto e branco encontrada no APMVC, registrada no ano de 1994 (foto 22), traduz um momento de uma das rodas de samba que aconteciam na “Lavagem do

⁹¹ À frente, Prefeito da época José Raimundo Fontes (a esquerda) e o Deputado Estadual Valdenor Pereira (a direita).

Beco”. Pode-se ver Dona Dió, ao centro da roda, vestida com a indumentária de baiana, destacando-se das demais pela posição central que ocupa na roda e pelo tamanho da armação de sua saia. Ao seu redor estão outras mulheres que carregam o pote de flores e água de cheiro na cabeça ou no ombro. Os homens, também com vestimenta apropriada para o momento aparece na cena destacando das mulheres por usar os fios-de-contas atravessado no peito. De acordo com Grazielle,

a Umbanda usava muito os fios-de-contas cruzados no peito também para distinguir os homens das mulheres. Cruzar o fios-de-conta quer dizer fechar corpo, assim como a igreja católica faz o sinal da cruz, quer dizer de um lado ao outro de cima em baixo você está fechado para a negatividade.

Foto 22: Roda de samba na “Lavagem do Beco”



Fonte: Acervo fotográfico do Arquivo Municipal de Vitória da Conquista. Fundo: Desfile Carnavalesco. Vitória da Conquista – Bahia - Sem identificação do fotografo”.

Aparentemente a cena sugere que Dona Dió estende a sua mão direita num sinal de bênção sobre uma adolescente, também vestida de baiana que surge amparada por um jovem que carrega o seu pote de flores. Assim, o registro fotográfico complementa e ajuda a compreender boa parte das características da roda de samba que se fazia presente na “Lavagem do Beco” bem como o sincretismo religioso apresentado, especialmente na Umbanda. Assim conclui Grazielle:

Já participei de lavagens com mais de 50 baianas. [...] com suas saias e suas roupas maravilhosas, afro-baianas e afro-portuguesas também porque essa mistura tem muita coisa. Era como imitar a nobreza do século XVII, as saias das sinhás. E por que a nossa religião não ficar tão ostensiva e bonita? Por que nossa religião não ser tão chique? Introduzimos o rechilieu que é um pano de um bordado francês, para que “Ela” tivesse um formato, a cara mais enriquecida, empoderada, e saísse daquele gueto, né? (Vale lembrar que todos os terreiros estão nos entornos da cidade.) onde a gente era marginalizada, excluída.

Para Bramont (2015), “desde quando elas colocavam todos os adornos de baiana, tudo isso, já passava pro lado do sincretismo”. Edneide, embora queira deixar claro que não existia nenhum tipo de ligação religiosa na “Lavagem do Beco”, cita os rituais da alfazema para a condição de paz e de tranquilidade. Em depoimento, o Pai Bonfim (2015), lembra ter participado de todas as “Lavagens do Beco” organizadas por Dona Dió, mostrando uma foto sua durante uma das lavagens afirma:

Da lavagem do beco eu participava todo ano, o afoxé, saia um afoxé, sabe aquelas baianas, todas aquelas mulheres vestidas de baiana, os homens vestidos de branco, e os três atabaques na frente tocando, e o povo acompanhando com seus jarros de flores e vamos [...] Dona Dió convidava todo mundo para participar. Todos terreiros. Tanto fazia umbanda, quanto candomblé, todo mundo participava.

Essas referências revelam a rede de relações construídas por Dona Dió e a sua capacidade em articular com os diversos poderes institucionalizados ou não, oferecendo mecanismos de socialização ao criar novos espaços, ampliando as perspectivas para si e para o seu grupo. Reflete também a preservação e resgate da cultura afro-baiana ao trazer para as ruas de Vitória da Conquista práticas, memórias e tradição popular criadas na Bahia. Diante das experiências materiais e simbólicas apresentadas na “Lavagem do Beco”, afirma-se a proposição de Stuart Hall (2003, p. 291) de que a cultura popular é “a arena do consentimento e da resistência” e é nesse sentido que este evento resgatado por Dona Dió faz parte do seu processo de empoderamento.

5. CONSIDERAÇÕES E RESULTADOS FINAIS

O percurso desta pesquisa apresentou alguns fios condutores para os estudos sobre e das mulheres negras deixando algumas pistas para novas conexões inclusive para pensar as relações interseccionais que subjagam a sua condição dentro da sociedade brasileira. Os estudos e pesquisas realizadas sobre as mulheres negras brasileiras e em outros contextos apresentam ações que estão sendo desenvolvidas no sentido de desconstruir estereótipos criados pela colonização/escravização mostrando uma visão diferenciada no que diz respeito às mulheres negras nas sociedades colonizadas.

Analisar os processos de empoderamento na trajetória das mulheres negras que se destacaram dentro de uma sociedade patriarcal, que se reconhece branca e cristã, é necessário, antes de tudo, compreender o contexto identificando o que é e como acontece o “empoderamento” no cotidiano dessas mulheres. Compreender tais experiências não é passível por um único ponto de vista, teorias ou metodologias que sejam homogêneas ou hegemônicas. Tornou-se obrigatório investir em abordagens que pudessem ampliar as perspectivas, trazendo à luz aspectos observados na trajetória do sujeito da pesquisa, considerados importantes e relevantes para a epistemologia dos estudos sobre e das mulheres negras e sobre as relações étnicas.

Ao contextualizar a trajetória de Dona Dió do Acarajé na cidade de Vitória da Conquista, foi possível verificar que a sociedade conquistense, embora tenha nas suas raízes a participação efetiva de descendentes africanos e indígenas, participou do projeto de branqueamento cultural e biológico proposto pela colonização europeia apresentando-se como uma sociedade branca, patriarcal e, sobretudo europeizada. Contudo, mesmo que compassadamente, com muito esforço e disputa, os movimentos negros estiveram marcando a história da cidade na luta pela promoção da igualdade racial e cultural conseguindo conquistar espaços de visibilidade ainda que pequenos. É com o olhar positivo que é visto neste trabalho o caminho de lutas enfrentado pelos movimentos que propõe uma sociedade mais justa e igualitária.

Analisar o processo de empoderamento de Dona Dió do Acarajé permitiu identificar mecanismos individuais e coletivos que projetaram mudanças de posição e de condição das mulheres negras dentro da sociedade, mostrando as conjunturas históricas e culturais que possibilitaram a conquista da sua autonomia e do domínio sobre suas ações. O estudo revela que a busca pela sobrevivência para si e para sua família conduziram a maioria das mulheres

afrodescendentes para o mercado informal, estimulando-as a construir redes de solidariedade e de relações que ampliaram as perspectivas para si e para o grupo.

Embora a conquista da visibilidade e autonomia de Dona Dió do Acarajé tenha sido legitimada por meio do seu trabalho em busca da sobrevivência, as estratégias utilizadas para tanto estiveram assinaladas por saberes ancestrais, resgatados e preservados nos símbolos que marcaram a sua identidade afro-brasileira. Considerando essa análise, pode-se sugerir que as experiências de Dona Dió trouxeram para o centro de nossa análise o conceito de “empoderamento étnico”, no sentido barthiano onde a etnicidade está sempre organizada na dicotomia “Nós/Eles”.

Ao denominar “empoderamento étnico”, partiu-se do princípio que o estudo das relações étnicas se dá sempre na direção em que o sujeito étnico está frente a outros sujeitos enunciando seus conflitos e percepções. A tradição resgatada e mantida por Dona Dió na forma de vestir, de falar, de conduzir o seu trabalho, preservando valores culturais e religiosos afro-brasileiros podem ser entendidos como sinais diacríticos que determinam a diferença entre Ela e as demais mulheres vendedoras de acarajé em Vitória da Conquista. Também contrasta com outras mulheres negras que conseguiram visibilidade e ascensão na Cidade por outros caminhos que não necessariamente refletem os valores culturais considerados de ancestralidade afro-brasileira ou afro-indígena.

A pesquisa indica uma desconstrução nas relações sociais consideradas de gênero no convívio familiar de Dona Dió. Embora pareça um modelo tradicional de família patriarcal e nuclear, em que existe uma hierarquia onde o homem ou o pai exerce uma posição privilegiada, na casa de Dona Dió as relações familiares são negociadas, apresentando uma complementaridade entre as posições de gênero e poder. Nesse sentido o empoderamento propõe uma relação onde às decisões são bilaterais onde toda a família é beneficiada. É nesse aspecto que Joan Scott (1995) propõe que sejam observados os contextos e as representações simbólicas para que os conceitos normativos não limitem as interpretações. Diante dessa prerrogativa, cabe entender que o modelo familiar vivido por Dona Dió foi construído com base nas negociações onde as posições de gênero se complementam.

A reconstituição da trajetória de Dona Dió, por meio das suas memórias apresenta a valorização de tradições cultural/religiosa que ela preservou na construção da imagem que proporcionou a sua visibilidade e empoderamento. Percebeu-se que na trajetória de mulheres como Dona Dió do Acarajé, ou seja, negras, de origem pobre, distante da educação formal, cuja batalha pela sobrevivência esteve sempre como primeiro passo, a religiosidade e a diversidade da cultura negra estão imbricadas de tal maneira que no cotidiano se confundem

ou se tornam a mesma coisa. A religião constitui a base da vida diária dessas mulheres que tem no seu conjunto de crenças elementos fundamentais de resistência e sobrevivência.

São os saberes apreendidos e repassados, estimulados pela fé, extraídos das experiências diárias que constroem a visibilidade e a liderança das mulheres negras dentro do grupo. As ialorixá (mães-de-santo) são o exemplo dessas lideranças femininas, especificamente na Bahia, onde estão os terreiros de candomblé mais famosos do Brasil que tem a mulher como sacerdotisa principal. Dentro de um universo simbólico, o candomblé é apresentado como instituição que procura preservar as tradições e a identidade afro-brasileira. Provavelmente por ter a capacidade de manter saberes das tradições religiosas no seu cotidiano com capacidade de liderança observada nas mulheres negras religiosas, que Dona Dió, muitas vezes, foi confundida com mãe-de-santo, ou simplesmente mãe negra, mãe Dió.

Os costumes, as práticas diárias, o trabalho, a fé, a religião, a cultura, em conjunto legitimam a sua identidade social e individual. De acordo com Pollak (1992, p.204) “a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos”. Nesse sentido entende-se que Dona Dió construiu a sua imagem por meio da diferença encontrada dentro de uma sociedade cujos costumes estavam voltados para uma cultura branca e ocidentalizada. Foram os critérios encontrados e utilizados nas negociações interpessoais e interculturais que permitiram a Dona Dió uma trajetória de empoderamento. Como afirma Pollak:

Ninguém pode construir uma autoimagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. (POLLAK, 1992, p.204).

Herdeira de uma sabedoria ancestral, Dona Dió se destacou entre as mulheres negras de Vitória da Conquista sendo reconhecida como a “baiana de acarajé”, representante do povo negro e das vendedoras de acarajé da sua época. Sempre paramentada com a sua indumentária, sem nunca descaracterizar a sua identidade de “baiana de acarajé”, estava presente nos movimentos de expressões culturais-religiosa afrobrasileiras que se apresentavam na cidade: em eventos públicos vendendo acarajé, na “Lavagem do Beco”, ou

ainda desfilando na Escola de Samba. Em todas as atividades ela estava no comando, como protagonista.

Esta visibilidade conquistada por Dona Dió pode ser compreendida dentro das negociações culturais da pós-modernidade que na análise Stuart Hall (2013) é o resultado de um novo tipo de política cultural em que as vozes da margem se transformaram na *vibe*⁹² do momento. Hall (2013, p. 377) acredita que os espaços conquistados pela cultura negra ainda são poucos e policiados, mas “são capazes de efetuar diferenças e de deslocar as disposições do poder”. A cultura popular negra, segundo o autor apresenta histórias, prazeres e memórias do povo e não adianta o quanto for cooptada ou inautêntica sempre terá as experiências vividas por traz dos seus repertórios.

Na frente dos movimentos culturais Dona Dió conseguia os recursos financeiros tanto para a Escola de Samba quanto para a “Lavagem do Beco”, pois tinha representatividade na Câmara de Vereadores ou ainda acesso junto às secretarias municipais onde buscava recursos. Essa configuração de poder de negociação conseguido por Dona Dió sugere um tipo de poder emanado de saberes da própria cultura das mulheres africanas e suas descendentes. Os moldes dessas associações criadas pelas mulheres iorubas definidas por Bernardo (2003) ajudam a entender a importância do poder de atuação de Dona Dió diante das autoridades institucionalizadas como um aspecto desenvolvido pelas mulheres negras desde a África na negociação de bens tanto materiais como simbólicos que aconteciam nas feiras.

Segundo Bernardo, as mulheres iorubas detém saberes e sabem usar a autonomia conseguida por meio do trabalho. Quando Jurema Werneck (2007) traz a figura da *Ialodê* para analisar as mulheres negras dentro do samba, ampliando o sentido do conceito com a finalidade de contrapor à invisibilidade da participação das mulheres negras na cultura popular. Ao expandir o conceito *Ialodê*, Werneck apresenta especialmente o lugar e papel das mulheres negras nas tradições afro-brasileiras destacando a forma com que elas rompem com modelos estabelecidos para alcançar novas posições dentro da sociedade racista e sexista.

O estudo aqui apresentado, não esgota as possibilidades de interpretações para as categorias observadas na trajetória de Dona Dió do Acarajé que recuperam elementos relativos à conquista da autonomia, a disputa pela sobrevivência, a visibilidade social e acima de tudo, o resgate da cultura afro-brasileira em um espaço ocidentalizado. Entretanto, possibilita novos estudos sobre as mulheres negras reiterando a importância de análise das

⁹² Termo inglês que quer dizer vibração de forma simplificada. Hoje é uma expressão popular utilizada por jovens para identificar a sensação do momento.

suas histórias de vida a partir das suas experiências sociais e histórias concretas, respeitando suas identidades e diferenças de gênero, raça, etnia e de visões de mundo com as quais aprenderam e construíram o saber cotidiano da sobrevivência e da cultura popular.

5.1 CARTA PARA DONA DIÓ

Dona Dió,

Ha pouco tempo estávamos tão próximas, andávamos pelas ruas, pelo bairro da mesma cidade, e ainda assim não tivemos tempo para esse encontro que agora aconteceu nas entrelinhas do meu percurso acadêmico. Escrevo para dizer que esse encontro me conduziu por caminhos que talvez você nem imaginasse a existência, mas que em todos, a sua experiência pode ser considerada como um fio condutor que possibilita seguir adiante.

Agora que posso escrever, quero mostrar o que encontrei nesse pedaço de estrada trilhada por você durante uma vida que promete assegurar uma proposta de mudança de visão sobre as mulheres negras, sobre a cultura negra e também sobre a cidade de Vitória da Conquista que para mim, até então se mostrava como uma “Suíça baiana”. Ouvi muitos relatos, visitei sua família e sua casa, procurei em arquivos, jornais da época em que você viveu e iniciou a sua caminhada, apreciei fotografias em arquivos públicos, no seu álbum de família, em “blogs” da internet, por fim fiquei tão próxima de você que até confundo o momento do nosso encontro.

Escrevo agora para contar sobre o resultado dos valores fundamentais que você carregou e mostrou em seu trabalho, em suas ações, nos movimentos que fizera acontecer e deu vida a uma cultura que sempre foi marginalizada. O final da década de 70 e início dos anos 80 foram importantes para a sua visibilidade em Vitória da Conquista. Foi durante esse período que sua Escola de Samba esteve prestigiada e ganhava o primeiro lugar nas competições carnavalescas. Nesse mesmo período iniciou a “Lavagem do Beco” outro grande evento que mostrava o seu empoderamento na cidade e bem mais sua socialização com o povo negro, com a cultura, com as tradições.

Esse momento também foi muito importante para as mulheres negras de todos os países que foram colonizados: o Brasil, o Caribe, as Américas, a África. Talvez você não tivesse conhecimento, mas muitas mulheres negras, comuns e intelectuais, estavam

procurando uma forma de subverter as situações de privilégios proporcionadas para e por um universo branco, ocidental e patriarcal. Os estudos que foram feitos ajudaram a compreender muito do que foi a sua trajetória e especialmente como as suas experiências poderão ajudar no combate a desigualdade racial e sexual, bem como trazer de volta as tradições culturais que um dia você buscou preservar.

Nesse início de século muitas mudanças aconteceram. Os movimentos de mulheres e de negros, organizados politicamente, conseguiram alguns espaços e hoje temos em Vitória da Conquista uma Coordenação para a Promoção de Políticas de Igualdade Racial, mostrando que o país tem avançado em políticas que buscam escrever uma nova história. Entre 2003 e 2014 o governo brasileiro conseguiu reduzir em 72% a extrema pobreza que acomete a população negra. Contudo, ainda há muito para ser feito, pois o racismo e o sexismo continuam a ser o entrave para a população em geral.

Muito me preocupa quando chego até aqui na minha pesquisa e compreendo que algumas das suas lutas ficaram apenas na memória recolhida dos arquivos, e que pararam sem direção. Ouvi a sua voz que gritava em 2009 para que a tradição das “baianas de acarajé” fosse mantida em Vitória da Conquista, pelo menos na Praça, no “Calçadão” onde você trabalhou durante mais de 50 anos. Lá, na atualidade, nenhuma das vendedoras de acarajé usa a indumentária de “baiana”, nem mesmo na sua barraca. O cheiro do dendê que permanece na praça não emite mais a tradição afro-baiana e religiosa do seu tempo.

Procurei na Câmara de Vereadores para ver se existia alguma lei que regulamentasse as vendas do acarajé em Vitória da Conquista, que foi proposto em audiência pública por você e suas companheiras do acarajé, mas nada foi pra frente. Nem mesmo um “Projeto de Lei” foi encontrado nos arquivos. Não culpo o vereador ou o deputado que estiveram presentes naquela audiência por não terem continuado a discussão. Nem mesmo às vendedoras tradicionais que por algum tempo conservaram as tradições. Acredito que a grande discriminação racista e religiosa que impera na cidade com o movimento crescente das igrejas neopentecostais e do “acarajé cristão”, que tratam as tradições afro-brasileiras como “amaldiçoadas”, buscando na venda do acarajé apenas o efeito comercial, é o obstáculo que obrigam as “baianas” a entrarem no jogo do mercado.

Por tudo isso é que acredito que precisamos ir além dos muros da academia, além da contribuição aos conceitos epistemológicos do feminismo negro, mas para a militância, para as praças, para as ruas novamente, por meio das vozes que acreditam na tradição que foi construída nas suas experiências de vida. É por isso que escrevo. Com essa visão me despeço, acreditando que a discussão não acaba aqui. Aprendi com você que as vozes da memória que

vem do passado podem projetar um futuro desejável, com luta, resistência, perseverança e sabedoria.

Um grande abraço,

Martha

REFERÊNCIA

AGENDA 21, **A Conquista do Futuro: diretrizes de ação para o desenvolvimento sustentável**. Afonso Silvestre (organizador). Vitória da Conquista: Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista, 2004.

AGIER, Michel. “Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização” em **Mana Estudos de Antropologia Social** Vol. 7 No 2 outubro. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2001.

AGUIAR, Itamar Pereira. **As Religiões Afro-Brasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da diversidade**. Dissertação. Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999.

_____ **O Caboclo Boiadeiro : o “Ser” dos pastos sujos**. 2010. Disponível em <<http://pt.slideshare.net/CATROP/o-caboclo-boiadeiro-o-ser-dos-pastos-sujos>>. Acesso em 31.jan.2016.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. In: **Revistas Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, pp. 458-463, 1995.

BARTH, Fredric. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 2011. 2.ed.

BASTIDE, Roger. A cozinha dos deuses (Candomblé e alimentação). In: BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô; tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BITAR, Nina Pinheiro. **Baianas de acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

BOSI, Ecléa. **O tempo Vivo da Memória: ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004. 2.ed.

BRASIL. **Lei nº 2.033**, de 20 de setembro de 1871, disponível em <<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/104055/lei-2033-71>>. Acesso em 20.jun.2012.

BROOKS, Abigail. Feminist Standpoint Epistemology: Building Knowledge and Empowerment Through Women’s Lived Experience. In: **Feminist Research Practice**. Chapter 3. 2007. Disponível em: <<http://srmo.sagepub.com/view/feminist-research-practice/n3.xml>>. Acesso em 15.mai.2015.

CANDEIA FILHO, Antônio; ARAÚJO, Isnard. **Escola de samba – árvore que esqueceu a raiz**. Rio de Janeiro: Lidador/Secretaria Estadual de Cultura, 1978.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Lugar no/do Mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dg/gesp>>. Acesso em 20.mar.2014

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 06 de Março de 2011 disponível em: <<http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473>>. Acesso em 20.mai.2015

_____. **A Força das Mães Negras**. 04/05/2015. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/a-forca-das-maes-negras>>. Acesso em 05.mai.2016.

COLLINS, Patricia Hill. The Social Construction of Black Feminist Thought. In: **Signs**, Vol. 14, No. 4, Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity, and Class in **Women's Lives**. (Summer, 1989), pp. 745-773. Disponível em: <<http://www.jstor.org>>. Acesso em 30.mai.2015

COSTA, Ana Alice. **Gênero, Poder e Empoderamento de Mulheres**. Disponível em: http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf. Acesso em 23.mai.2015.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador. In. Negrão, Lísias Nogueira (org.). **Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009.

CORREA, Mariza. “**O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira**”. In: *Etnográfica*, Vol IV (2),2000. pp. 233-265. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_233-266.pdf>. Acesso em 24.jan.2014.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, pp. 171-188, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, 2ª ed.

DALTOZO, José Carlos. **Cartão Postal, Arte e Magia**. São Paulo. Gráfica Cipola, 2006.

DEERE, Carmen Diana; LEÓM, Magdalena. **O Empoderamento da Mulher: Direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

DIAS, M. O. L. S. **Quotidiano e Poder**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FERRAZ, Ana Emília de Quadros. **O Urbano em Construção – Vitória da Conquista: um retrato de duas décadas**. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2001.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu que balance!** Mundos femininos, maternidade e pobreza. Salvador, 1890-1940. Salvador: CEB, 2003.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. Escolas de samba, identidade nacional e o direito à cidade. Scripta Nova. In: **Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. Barcelona:

Universidad de Barcelona, 1 de noviembre de 2012, vol. XVI, nº 418 (47). Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-47.htm>>. Acesso em 20.fev.2016

GEERTZ, Clifford: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava**. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Curitiba: Ed. Appris, 2013. 2.ed.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Rio de Janeiro, pp. 223-244, 1984.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 2.ed.

HARDING, Sandra. How Standpoint Methodology Informs Philosophy of Social Science. in. **The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences**. Edited by Stephen P. Turner and Paul A. Roth. Blackwell Publishing Ltd. pp 291-310, 2003.

HITA-DUSSEL, Maria Gabriela. **As casas das mães sem terreiro: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro na cidade de Salvador**. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.

HOBSBAM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE – Censos 1940,1950,1960,1970,1980. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos>>. Acesso em 18.jun.2015.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA - IPEA. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. organizadoras: Mariana Mazzini ... [et al.].- Brasília: Ipea, 2013.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. **Registro do Ofício da Bahia do Acarajé**. Brasília, 2004.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. **Dossiê 6 IPHAN – Ofício das Baianas de Acarajé**. Brasília, 2007.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. **Parecer sobre o Registro da Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim como Patrimônio Cultural do Brasil**. Brasília, 2013.

IVO, Isnara Pereira. **O Anjo da Morte Contra O Santo Lenho**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas- SP: Mercado de Letras, 2001.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. 4.ed.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2002. 2.ed.rev.

LEMOS, Rosalvo. **As Batucadas em Vitória da Conquista: identidades culturais, ritmos e representações**. Dissertação. (Mestrado em Memória Social e Documento). Universidade do Rio de Janeiro. 2001

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Anatomia do Acarajé e Outros Escritos**. São Paulo: Ed. Corrupio, 2010.

LODY, Raul. **Jóias do Axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. 2.ed.

LOFORTE, Ana Maria. **Gênero e poder entre os Tsonga de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2000.

MARCELIN, Louis HERNES. A Linguagem da Casa entre os Negros do Recôncavo Baiano. In: Mana, vol.5 n.2 Oct. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a02.pdf>> acessado em 20.jan.2016.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

MOREIRA, Núbia Regina. **A presença das compositoras no samba carioca: um estudo da trajetória de Teresa Cristina**. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2013.

MORRE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. Tradução de Plínio Dentzien. In: **Cadernos Pagu**, vl 14, pp 13-44. 2000.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995. 2ª edição.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora vozes, 1999

_____. Negritude e Identidade Negra ou Afrodescendente: um racismo ao avesso? In: **Revista da ABPN** • v. 4, n. 8 • jul.–out. 2012 • p. 06-14. Disponível em <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/358/235>>. Acesso em 20.mar.2016

NASCIMENTO, Washington Santos. **Construindo o “negro”: lugares, civilidades e festas em Vitória da Conquista/BA (1870-1930)**. São Paulo, 2008. (dissertação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo..

NOGUEIRA, Martha Maria Brito. **Inserção e mobilidade da mulher negra na sociedade conquistense: a trajetória de Fulô Roxa do Panela**. Jequié, BA, 2014. 98f. (Monografia Pós Graduação em nível de especialização lato sensu em antropologia com ênfase em culturas afro-brasileiras) UESB.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NOVAIS, Idelma Aparecida Ferreira. **Produção e Comércio na Imperial Vila da Vitória (Bahia, 1840-1888)**. Salvador, 2008. 288 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia.

O FIFÓ. Jornal. **Notícias da Cidade**. Hemeroteca do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista. 1978 - 1979

OLIVEIRA, Anderson. **Cores da Conquista homenageia Dona Dió**. Disponível em: <<http://www.blogdoanderson.com/tag/dona-dio>>, acesso em 10.jun.2014.

PACHECO. Ana Cláudia Lemos. **Mulher Negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

PALMARES. Fundação Nacional. **Tabela das Comunidades Quilombolas**. disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/01/TABELA_CRQs_COMPLETA-Atualizada-31-12-2015.pdf>. Acesso em 15.jan.16.

PASSOS, Flávio José dos. **Beco de (vó) Dola: territorialidade e ancestralidade negra em Vitória da Conquista**. São Paulo, 2012. 295 f. (Dissertação Mestrado em ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PIRES, Eliane Nogueira. **Bairro Brasil: Cotidiano e Sociabilidade**. Tese (progressão na carreira do Magistério Superior da categoria de Professor Adjunto para Professor Titular) Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – Vitória da Conquista, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, Silêncio e Esquecimento. In: **Estudos Históricos** Rio de Janeiro, Vol. 2, n.3, 1989 pp. 3-15

_____. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, pp. 200-212.

PRANDI, Reginaldo. As religiões Negras do Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, Dezembro/Fevereiro – 1995/1996. Pp. 64-83.

PREFEITURA MUNICIPAL DE VITÓRIA DA CONQUISTA. Tradicional Lavagem do Beco marca o início do Carnaval Conquista Cultural. In: seção notícias. 01.03.2014. disponível em <http://www.pmvc.ba.gov.br/v2/noticias/tradicional-lavagem-do-beco-marca-o-inicio-do-carnaval-conquista-cultural>. Acesso em 20.jun.2014

QUERINO, Manoel. **A Arte Culinária na Bahia**. Editora Progresso: Salvador. 1957.

RATTS. Alex & RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. 1ª. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2010

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

SANTANA, Marise de. **Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafrikanizando para cristianizar.** (Tese de Doutorado) São Paulo, 2004. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, Emilena Sousa dos. **Os encantados infantes do Candomblé baiano:** estudo sócio-religioso em terreiros de Salvador. Salvador, 2011. (Dissertação Estudos Étnicos e Africanos) Universidade Federal da Bahia.

SANTOS, Maria Rita Brito. Com a minha Colher de Pau Também Sou Doutora. In: V Congresso Baiano de Pesquisadores Negros. **Anais eletrônicos...** Jequié: UESB, 2015. Disponível em: <<http://www.uesb.br/eventos/cbpn/Anais%20VCBPN%202015.pdf>>. Acesso em 22.fev. 2016.

SANTOS, Milton. **A urbanização Brasileira.** São Paulo: Editora Hucitec. 1993.

SANTOS, Ocerlan Ferreira Santos. Mães e Filhas: mulheres negras na Impreial Vila da Vitória do Século XIX. In: **Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiroz**, ISSN 2179-9636, Ano 2, número 5. 2012. Disponível em <www.faceq.edu.br/regs>. Acesso em 25.mar.2014.

SARDENBERG, Cecília. **Conceituando “Empoderamento” na Perspectiva Feminista.** Transcrição revisada da comunicação oral apresentada ao I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO’, promovido pelo NEIM/UFBA, em Salvador, Bahia, de 5-10 de junho de 2006.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In: **Educação & Realidade.** Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez., pp. 71-99. 1995.

SEIGEL, Micol; GOMES, Tiago de Melo. Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, ano/ vol. 22, nº 43. pp.171-193.

SEM, Gita; GROWN, Carem. **Desenvolvimento, Crise e Visões Alternativa:** perspectiva das mulheres do Terceiro Mundo. Editora Espaço e Tempo: Rio de Janeiro, 1988.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei.** Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

SILVA, Alberto Bonfim. Os Agentes de Pastoral Negros (APNS) de Vitória da Conquista (1986 – 2010). 2015. (Dissertação em Letras). Programa de Pós Graduação em Letras Cultura Educação e Linguagens. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. 2015.

SILVA, Edneide Oliveira. O Acarajé da Dió. São Paulo, agosto.2015. Seção Campanha dos Devotos. Disponível em <<http://www.mflip.com.br/pub/santuarionacional//index.jsp?edicao=9152&ipg=211690&keyword=>>>. Acesso em 26.set.2015 a.

SILVA JR., Hédio. **Antirracismo: coletânea de leis brasileiras (Federais, Estaduais, Municipais).** São Paulo: Editora Oliveira Mendes, 1998.

SILVA, Maciel Henrique. **Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840-1870)**. RECIFE/SALVADOR: EDUFPE/EDUFBA, 2011.

SOARES, Cecília C. Moreira. **Mulher Negra na Bahia do século XIX**. Salvador: EDUNEB, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUSA, Angelita Cunha da Silva. **A Rua do Maga-Sapo: Cotidiano e representações da prostituição em Vitória da Conquista- BA (1950-1971)**. Vitória da Conquista, Bahia. 2013. (Dissertação). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

SOUSA, Vilson Caetano da. **A comida é uma espécie de personificação do orixá**. Depoimento para a Folha de São Paulo, edição 01 de fevereiro de 2012. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/comida/23276-a-comida-e-uma-especie-de-personificacao-do-orixa.shtml>. Acesso em 25.set.2014.

TANAJURA, Mozart. **História de Conquista: crônica de uma cidade**, Vitória da Conquista: Brasil Artes Gráfica, 1992.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VEIGA, Benedito. **Dona Flor da Cidade da Bahia: ensaio sobre a memória da vida cultural baiana**. Salvador: Casa das Palavras. FAPESB, 2006. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?isbn=8575773453>

VELLOSO, Mônica. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: **Revista Estudos Históricos v. 3, n. 6**. Rio de Janeiro, 1990. p.207 - 228. Disponível em: <http://www.academiadosamba.com.br> acesso em 20.dez.2013.

VIANA, Anibal Lopes. **Revista Histórica de Vitória da Conquista, Vol. I**. Vitória da Conquista: s.ed., 1982.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 141/43**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Projeto de Lei 12/1952**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 142/54 – Código de Posturas Municipal de 1954**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 87/65 - Código de Polícia Administrativa Municipal**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 34/74**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 85/75**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 118/76** – Código de Obras Municipal. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 685/93** – Código de Polícia Administrativa Municipal. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Projeto de Lei 434/88**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista.

VITÓRIA DA CONQUISTA. **Lei Municipal 462/88**. Acervo do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista

WERNECK, Jurema. **O samba segundo as ialodês**: mulheres negras e a cultura midiática. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

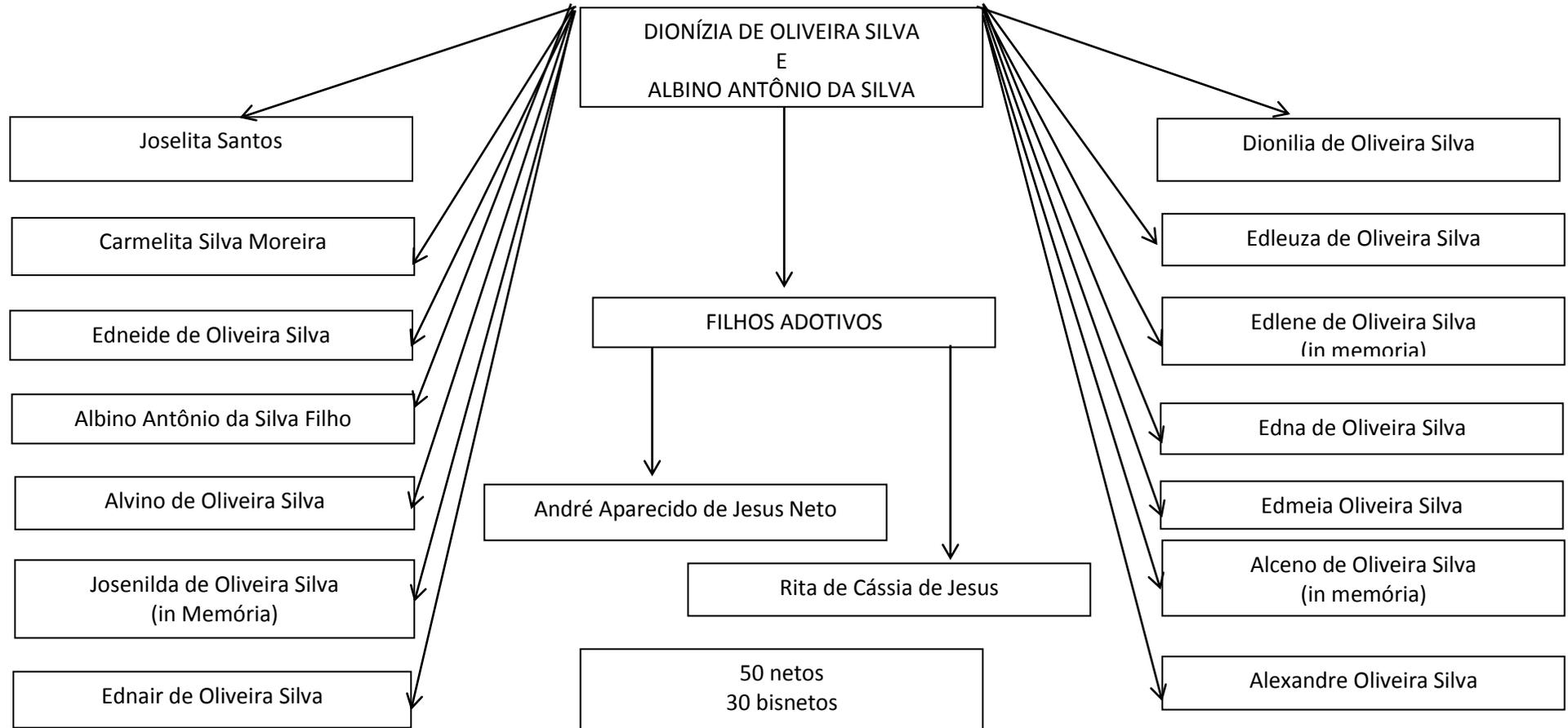
WIED-NEUWIED, M. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989.(Coleção reconquista do Brasil. 2. Série; v.156).

XAVIER, Clarissa Valadares; MAIA, Carlos Eduardo S. Maia. Vira, Virou a Micareta Emplacou! In: **História Revista - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás**. Vo. 15, n.2, 2010. Disponível em:

<https://www.revistas.ufg.br/index.php?journal=historia&page=article&op=view&path%5B%5D=14132>, acessado em 30.11.2015

APÊNDICE

ÁRVORE GENEALÓGICA



FONTE: MOÇÃO DE PESAR N º 155/2012
CÂMARA MUNICIPAL DE VITÓRIA DA CONQUISTA



Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Autorizada pelo Decreto Estadual nº 7344 de 27.05.98

Campus de Jequié

INSTRUMENTO DE COLETA DE DADOS

ROTEIRO PARA A ENTREVISTA

1. Montar a árvore genealógica

Nome Dionísia de Oliveira Silva – (nome de registro ou de Batismo)

Data de nascimento.

Origem, ascendência e descendência familiar, local de nascimento;

Onde Dona Dió nasceu e quando?

Quem eram seus pais?

Teve quantos filhos naturais?

Teve filhos de criação ou consideração?

E o companheiro? O pai dos filhos e filhas.

2. Costumes, cotidiano familiar

Quantas pessoas viviam na casa juntamente com Dona Dió e quem eram essas pessoas?

Como era a vivência familiar?

Quais as relações de amizades?

Quais os principais costumes e práticas do dia a dia da família?

Como era a relação com o companheiro, e como era divisão dos papéis na família?

O que mudou depois da morte de Dona Dió?

3. Características religiosas

Dona Dió era do Candomblé, sempre foi ou já frequentou outra religião?

Ela chegou a ser mãe de santo?

Que lugares –(terreiros e igrejas), se for o caso, religiosos eram frequentados por Dona Dió e sua família?

Como era a vivência dela nesses lugares?

Quem, desses lugares, seria indicado para falar sobre Dona Dió em uma entrevista?

Quais as atividades religiosas praticadas por Dona Dió na sua casa?

Quais as festas ela realizava na sua casa? Como era o Caruru de Cosme e Damião?

4. Culturais

Quais os eventos culturais Dona Dió frequentava?

A escola de Samba, qual o nome, quando e como foi criada, quem eram os componentes?

Quanto tempo saio no carnaval (ou micareta) e como era organizada?

A “Lavagem do Beco”, quando iniciou. Até quando Dona Dió participou?

As homenagens – no novo carnaval ?

5. Trajetória ocupacional

Dona Dió sempre foi Baiana de Acarajé ou já teve outra ocupação?

Quando e Como Dona Dió começou a vender acarajé?

Conte-me como eram as relações de trabalho da pesquisada?

E a ocupação da família (filhos, pai, mãe)

Quais as estratégias de sobrevivência familiar?

Como foi o acesso de Dona Dió aos órgãos políticos e econômicos da cidade (prefeitura, câmara de vereadores, secretária de cultura, COOPMAC, Centro Cultural) ?

6. Como era ou é o acesso da família aos bens e serviços públicos (saúde/ transporte/ educação, creche) – se possível relatar desde a época de Dona Dió.
7. Sobre práticas de discriminação (raça – cor – sexualidade) nos espaços de trabalho, escolas, ruas, conte-me alguma experiência?

ANEXOS

ANEXO A

Kamilla Dantas

ALBUM DE FOTOGRAFIAS

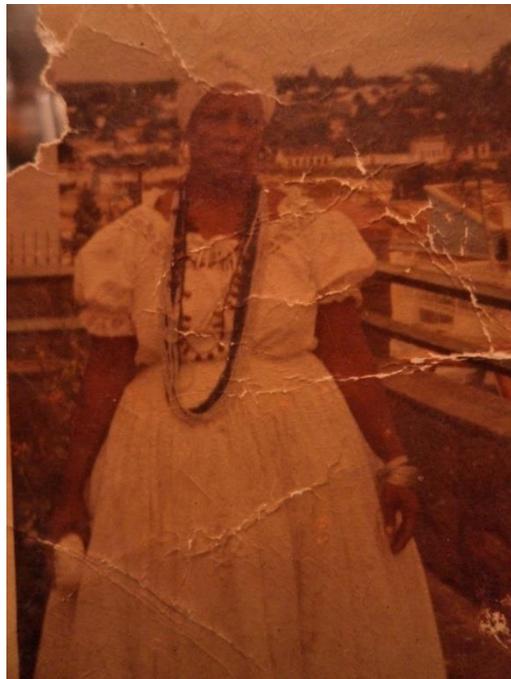


Fotos de família

Albino - Esposo de Dona Dió (direita)



Dona Dió vestida de baiana



Dona Dió em seu tabuleiro na Praça e uma freguesa.



Fonte: acervo familiar. Data e fotógrafo não identificados.

Um sábado no “Acarajé da Dió”

Edneide (filha)



Netos de Dona Dió trabalhando na lida do acarajé



Fonte: Foto realizada para a pesquisa. Data: agosto/2015. Fotografa: Martha Nogueira

Netos de Dona Dió na Praça do Acarajé (foto 1)



Netas de Dona Dió vestidas de baiana

Doraneide (foto 2)



Ednara (foto 3)



Fonte:

Foto 1. Realizada para a pesquisa. Data: agosto/2015. Fotografa: Martha Nogueira

Foto 2. Acervo familiar. Data: não identificada. Fotografo: não identificado

Foto 3. Acervo familiar. Data: não identificada. Fotógrafa: Kamilla Dantas

Alguns colaboradores da pesquisa

Pai Bonfim – foto 1



Graça Alves - foto 2



Antonio Marcos (Azul) - foto 3



Manuel Messias – foto 4



Fonte: Fotos 1 Realizadas para a pesquisa. Data: agosto/2015. Fotografa: Martha Nogueira
Foto 2. Acervo Blog do Fábio Sena. Data: não identificada. Fotografo: Fábio Sena
Foto 3. Acervo da Câmara de Vereadores. Data: 18.11.2011. Fotógrafo: Edson Maciel Júnior
Foto 4. Realizadas para a pesquisa. Data: julho/2016. Fotografa: Martha Nogueira

Vendedoras de acarajé

Vitória da Conquista – Bahia 2016



Fonte: fotos realizadas para a pesquisa. Fotografia: Kamilla Dantas. Maio/2016

Vendedoras do “acarajé cristão”

Vitória da Conquista – Bahia 2016



Fonte: foto realizada para a pesquisa. Fotografia: Kamilla Dantas. Maio/2016

Lavagem do Beco



Fonte: acervo do APMVC. Fotógrafo e data não identificados

Lavagem do Beco



Fonte: acervo do APMVC. Fotógrafo e data não identificados

Lavagem do Beco



Fonte: acervo do APMVC. Fotógrafo e data não identificados

Escola de Samba União de São Vicente



Fonte: acervo do APMVC. Fotógrafo e data não identificados

Escola de Samba União de São Vicente



Fonte: acervo do APMVC. Fotógrafo e data não identificados

ANEXO B

CAMARA MUNICIPAL DE VITÓRIA DA CONQUISTA BA

SECRETARIA GERAL
Docto: 155 - MOÇÃO DE PESAR

MOÇÃO DE PESAR Nº 155/2012

A Câmara Municipal de Vitória da Conquista manifesta o seu profundo pesar pelo falecimento da Senhora Dionízia de Oliveira Silva, popularmente conhecida como Dona Dió do Acarajé.

Dona Dionizia de Oliveira Silva, nasceu no município de Vitória da Conquista no ano de 1936, filha de Dona Rosalina Maria de Jesus (in memória). Residente na rua da Conceição n 90 Bairro Centro, faleceu no dia 07 de Outubro de 2012, as 16:45 no Hospital São Vicente.

Dona Dió como era conhecida, estudou na escola Padre Anchieta e teve uma professora, que ela admirava muito até hoje, Dona Maria Angélica.

Casou-se com o Senhor Albino Antônio da Silva que teve 14 filhos. Joselita Santos, Dionília de Oliveira Silva, Carmelita Silva Moreira, Edleuza de Oliveira Silva, Edneide de Oliveira Silva, Edlene de Oliveira Silva (in memoria), Albino Antônio da Silva Filho, Edna de Oliveira Silva, Alvino de Oliveira Silva, Edmeia Oliveira Silva, Josenilda de Oliveira Silva (in memória), Alceno de Oliveira Silva (in memória), Adnair de Oliveira Silva, Alexandre Oliveira Silva, dois adotivos Rita de Cassia de Jesus, André Aparecido de Jesus Neto, 50 netos e 30 bisnetos.

Dona Dió começou sua luta muito cedo, como cozinheira no restaurante do Marcal, onde conheceu seu esposo. Posteriormente trabalhou no hotel Conquista, como lavadeira de roupa.

Ela começou a trabalhar como autônoma, vendendo cafezinho, nas festas a noite da boemia.

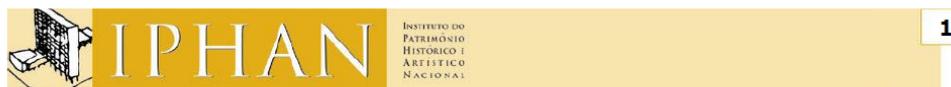
Depois conheceu Mamede, que vindo de Salvador recebeu apoio em sua residência. Ele a levou o conhecimento de como fazer o melhor acarajé da cidade, ela seguiu em frente e começou a vender na praça nove de novembro, onde ficou até o dia de hoje com a ajuda de seus filhos.

Católica atuante. Dona Dió sempre se trajava com roupas de baianas, que é a tradição das baianas, ela ficou conhecida pelo seu delicioso acarajé da Dió. Depois que ela ficou viúva casou-se novamente com o Senhor Pedro Luciano de Oliveira, ficou casada por 20 anos. Por muitos anos liderou a escola de Samba União de São Vicente, sempre campeã dos carnavais de Vitória da Conquista.

Gentilmente todos os anos ela colaborava com sua mão de obra para a festa do Tôa Tôa, oferecendo o seu melhor sem receber nada em troca apenas o carinho das pessoas, para o Sr. Elves (produtor de eventos) uma das ultimas homenagens, ela recebeu da Coopmac, pelo reconhecimento das pessoas que ajudam a transformar a expo-conquista. Dona Dió trabalhou na praça nove de novembro mais de 60 anos. Foi uma pessoa amada e respeitada por todos.

Ela deixa muita saudades de seus filhos e amigos, uma mulher responsável, guerreira e vitoriosa, saudades de todos que a conhecia e a amava.

ANEXO C



**Serviço Público Federal
Ministério da Cultura
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN**

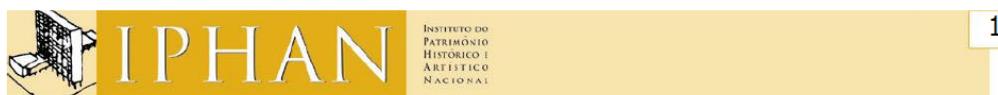
CERTIDÃO

CERTIFICO que do Livro de Registro dos Saberes, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, instituído pelo Decreto número três mil quinhentos e cinqüenta e um, de quatro de agosto de dois mil, consta à folha seis o seguinte: “Registro número três; Bem cultural: Ofício das Baianas de Acarajé; Descrição: É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia. Dentre as comidas de baiana destaca-se o acarajé, bolinho de feijão fradinho preparado de maneira artesanal, na qual o feijão é moído em um pilão de pedra (pedra de acarajé), temperado e posteriormente frito no azeite de dendê fervente. Sua receita tem origens no Golfo do Benim, na África Ocidental, tendo sido trazida para o Brasil com a vinda de escravos dessa região. No início, todas as pessoas que produziam e comercializavam o acarajé eram iniciadas no candomblé, numa prática restrita a mulheres, em geral filhas-de-santo dedicadas ao culto de Xangô e Oiá (Iansã). Para cumprir suas “obrigações” com os orixás, durante o período colonial, as negras libertas ou negras de ganho preparavam os quitutes e saíam às ruas de noite para vendê-los, dando origem a esse costume. A atividade de produção e comércio é predominantemente feminina, e encontra-se nos espaços públicos de Salvador, principalmente praças, ruas, feiras da cidade e orla marítima, como também nas festas de largo e outras celebrações que marcam a cultura da cidade. A indumentária das baianas, característica dos ritos do candomblé, constitui também um forte elemento de identificação desse ofício, sendo composta por turbantes, panos e colares de conta que simbolizam a intenção religiosa das baianas. Os bolinhos de feijão fradinho, destituídos do recheio utilizado para o comércio, são, inclusive atualmente, oferecidos nos cultos às divindades do candomblé, especialmente a Xangô e Oiá (Iansã). A produção do acarajé e das outras comidas no universo religioso do candomblé é uma das razões pela qual a receita do acarajé se mantém sem muitas alterações, visto que há uma série de cuidados com a preparação do alimento que é ofertado aos orixás e que, mesmo como produto comercializado para o público em geral mantém o seu elo de comunicação simbólica com as divindades. Para sua comercialização são utilizados vatapá, caruru e camarão seco como recheio e o tabuleiro no qual é vendido também é composto



por outros quitutes tais como abará, passarinha (baço bovino frito), mingaus, lelê, bolinho de estudante, cocadas, pé de moleque e outros. Os aspectos referentes ao Ofício das Baianas de Acarajé e sua ritualização compreendem: o modo de fazer as comidas de baianas, com distinções referentes à oferta religiosa ou à venda informal em logradouros soteropolitanos; os elementos associados à venda como a indumentária própria da baiana, a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instalam; os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local e nacional a esse elemento simbólico constituinte da identidade baiana. A feitura das comidas de baiana constitui uma prática cultural de longa continuidade histórica, reiterada no cotidiano dos ritos do candomblé e constituinte de forte fator de identidade na cidade de Salvador. Esta descrição corresponde à síntese do conteúdo do processo administrativo nº 01450.008675/2004-01 e Anexos, no qual se encontra reunido o mais completo conhecimento sobre este bem cultural, contido em documentos textuais, bibliográficos e audiovisuais. O presente Registro está de acordo com a decisão proferida na quadragésima quinta reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada em primeiro de dezembro de dois mil e quatro. Data do Registro:.....” E por ser verdade, eu, Márcia Genésia Sant’Anna, diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do Instituto do patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, lavrei a presente certidão que vai por mim datada e assinada. Brasília, Distrito Federal, vinte e um de dezembro de dois mil e quatro.

ANEXO D



Ofício das Baianas de Acarajé

Livro de Registro dos Saberes

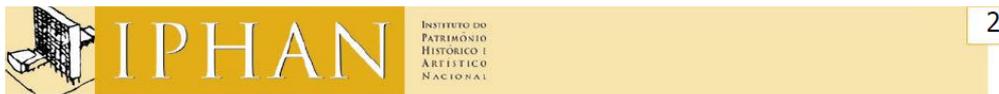
O Ofício das Baianas de Acarajé, em Salvador, Bahia, consiste em uma prática tradicional de produção e venda em tabuleiro das chamadas comidas de baiana ou comidas de azeite, em que se destaca o acarajé, um bolinho de feijão fradinho, frito no azeite de dendê.

A feitura do acarajé foi trazida pelas escravas negras no período colonial e tem sido reproduzida no Brasil há vários séculos. Na maior parte do tempo foi transmitida oralmente por sucessivas gerações. O acarajé era comercializado no período colonial pelas chamadas escravas de ganho ou negras libertas, proporcionando a sobrevivência dessas últimas após a abolição da escravatura. No decorrer dos séculos essa comida, que teve uma origem sagrada, associada ao culto de divindades do candomblé, passou a marcar toda a sociedade baiana como um valor alimentar integrado à culinária regional.

O acarajé, com seus recheios habituais, além do abará, acaçá, fato, bolinho de estudante, cocadas, bolos, mingaus, são vendidos em tabuleiros instalados pelas baianas em lugares que lembram os antigos cantos, pontos dos escravos que comercializavam produtos no período colonial. Atualmente, os grupos sociais que vendem as comidas de baiana são compostos por filhas de santo, no contexto religioso do candomblé e por baianos e baianas de acarajé, no contexto da comercialização como meio de vida.

Os elementos essenciais do Ofício das Baianas de Acarajé compreendem os rituais envolvidos na produção do acarajé, na arrumação do tabuleiro e na preparação do lugar onde as baianas se instalam; os modos de fazer as comidas de baiana; o uso do tabuleiro para venda das comidas; a comercialização informal em logradouros, feiras e festas de largo; o uso da indumentária própria das baianas, como marca distintiva de sua condição social e religiosa, presente especialmente nos panos da costa, nos turbantes, nos fios de contas e outras insígnias.

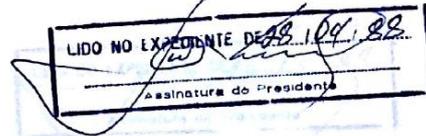
O pedido de Registro do Ofício das Baianas de Acarajé em Salvador, Bahia, foi solicitado pela Associação de Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia, juntamente com o Centro de Estudos Afro-Orientais de Universidade Federal da Bahia e o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. Foi



inscrito no Livro dos Saberes, como patrimônio cultural brasileiro, em 10 de dezembro de 2004, a partir da decisão proferida na 45ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada em 1º de dezembro de 2004.

ANEXO E

CÂMARA MUNICIPAL
VITÓRIA DA CONQUISTA
BAHIA



Projeto de Lei nº 434/88

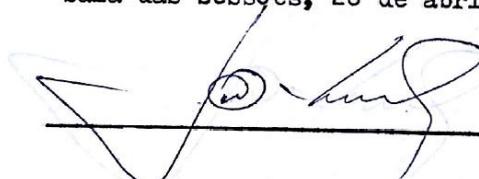
Declara de Utilidade Pública o Grupo
Recreativo Escola de Samba União de
São Vicente.

A Câmara Municipal de Vitória da Conquista aprova e eu sanciono
a seguinte LEI:

Art. 1º - Fica declarada de Utilidade Pública
o Grupo Recreativo Escola de Samba União de São Vicente, com
sede nesta cidade, à Rua Conceição nº 90, entidade civil, sem
fins lucrativos, cujo Estatuto foi publicado no Diário Oficial
do dia 02.03.88 e registrado no Cartório do registro de Títulos
e Documentos de Pessoas Jurídicas, sob nº 12.100, às folhas 03
do livro A-5 de 12 de abril de 1988.

Art. 2º - Esta lei entrará em vigor na data de
sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Sala das Sessões, 28 de abril de 1988







ANEXO F

Tribuna do Café – 15 de fevereiro de 1986

Conhecidos os vencedores do Carnaval conquistense

ARQUIVO PÚBLICO
fb.com/arquivoec

Terminaram na noite de 5ª-feira, no Departamento de Turismo da Prefeitura Municipal, os trabalhos de abertura dos envelopes e da contagem das vozes definindo os ganhadores do carnaval de 1986. Muita gente compareceu à frente da sede do DETUR e logo após a divulgação dos resultados, os campeões fizeram uma grande manifestação de alegria.

Os vencedores do Carnaval conquistense de 1986, pela ordem, foram os seguintes:

CATEGORIA AFOXES:	CATEGORIA BLOCOS:
1º lugar — Filhos de Anãá, com 50 pontos	1º lugar — Boto Furado, com 75 pontos
2º lugar — Filhos de Ogun, com 36 pontos	2º lugar — Massicas, com 67 pontos
3º lugar — Rei do Congo, com 35 pontos.	3º lugar — Apaches, com 66 pontos
CATEGORIA ESCOLAS DE SAMBA:	4º lugar — Beijo, com 62 pontos
1º lugar — União do São Vicente, com 588 pontos	5º lugar — Tip-Top, com 58 pontos
2º lugar — Império Guarani, com 583 pontos	6º lugar — Fascinação, com 56 pontos
3º lugar — Mocidade Conquistense, com 584 pontos	7º lugar — Mafiosos, com 49 pontos
4º lugar — Unidos da Corrente com 505 pontos	Aos primeiros colocados, foram entregues
5º lugar — Unidos do Bairro Brasil, com 352 pontos.	

Carnaval neste sábado agita Conquista

Hoje, na sede da Escola de Samba, União do São Vicente, os componentes irão promover uma movimentada festa, levando os foliões para as praças, e avenidas, para a comemoração da vitória obtida no julgamento dos melhores do carnaval de 1.986, segundo comunicado que recebemos do dirigente daquela agremiação carnavalesca. Cantando, dançando, pulando, ao som das baterias, eles marcam a euforia para às 20.00 horas deste sábado, com a participação popular; estourando o ritmo deboche.

Fonte: Hemeroteca do APMVC