



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-
PPGREC**

MANOELLE LOPES FONTES

**“MULHERES NEGRAS, TRAJETÓRIAS EM
ENCRUZILHADAS”: RELIGIOSIDADES, CORPOS E
SEXUALIDADES EM CANAVIEIRAS-BAHIA**

**JEQUIÉ-BAHIA
2021**

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

MANOELLE LOPES FONTES

**“MULHERES NEGRAS, TRAJETÓRIAS EM
ENCRUZILHADAS”: RELIGIOSIDADES, CORPOS E
SEXUALIDADES EM CANAVIEIRAS-BAHIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Cláudia Lemos Pacheco

**JEQUIÉ-BAHIA
2021**

F683m Fontes, Manoelle Lopes.

“Mulheres negras, trajetórias em encruzilhadas”: religiosidades, corpos e sexualidades em Canavieiras-Bahia / Manoelle Lopes.- Jequié, 2021.

155f.

(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)

1.Mulheres Negras 2.Religiosidades 3.Encruzilhada 4.Canavieiras-Bahia
I.Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II.Título

CDD – 305.4

MANOELLE LOPES FONTES

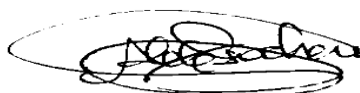
**“MULHERES NEGRAS, TRAJETÓRIAS EM ENCRUZILHADAS”:
RELIGIOSIDADES, CORPOS E SEXUALIDADES EM CANAVIEIRAS-BAHIA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como
requisito para obtenção do título de Mestre em Relações
Étnicas e Contemporaneidade

Linha de Pesquisa 2: **Etnia, Gênero e Diversidade
Sexual**

Aprovado em: 30 de junho de 2021.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Ana Cláudia Lemos Pacheco (UNEB)
Presidente da Banca/Orientadora



Profa. Dra. Lícia Maria de Lima Barbosa (UNEB)
Examinadora Externa



Profª Drª Cristiane Batista
DCIE - UESC
CAD 745191657

Profa. Dra. Cristiane Batista da Silva Santos (UESC)
Examinadora Interna

**JEQUIÉ
2021**

Dedico este texto à todas as mulheres negras,
em especial as sul baianas.

*“Se você encostar a mão entre os seios vai sentir os
rastros de nossas ancestrais
somos continuidade
das que vieram antes de nós”
- Ryane Leão*

AGRADECIMENTOS

Neste momento, de agradecer a todas as pessoas que direta ou indiretamente me apoiaram neste ciclo acadêmico que se finda, recupero na memória toda minha trajetória até aqui, em que concluir um mestrado por muito tempo me pareceu uma realidade muito distante e difícil de ser alcançada. Digo isso, porque fui a primeira pessoa do meu núcleo familiar a adentrar a universidade pública, pois sou fruto de uma geração que tem tido a oportunidade de acessar determinados espaços, que antes foram reivindicado com muita luta pela população negra. Sou fruto da lei de cotas (raciais e sociais) nas universidades, das políticas de assistência estudantil e sobretudo, sou fruto da dedicação de professores e professoras que acreditam na educação pública e de qualidade como ferramenta de mudança social. Desse modo, se cheguei até aqui foi porque outras pessoas ajudaram a abrir os caminhos para que eu pudesse caminhar com dignidade. Desta forma, meus sinceros e mais calorosos agradecimentos:

Às divindades, por toda proteção e livramento no curso de minha existência. As quais tenho buscado não reduzir ao universo de nenhuma religião porque neste momento me encontro numa encruzilhada de crenças, afetada por diferentes cosmologias.

À minha mainha, Nildes Lopes, por ser meu primeiro exemplo de força e perseverança. Obrigada por tudo mainha, tudo que sou hoje devo a ti! À minha avó, Maria de Lourdes Lopes, por todo cuidado, afeto e ensinamentos, a senhora sempre foi uma potência na nossa família, nossa matriarca! Ao meu padrasto, Geovane Pontes, por todo cuidado, atenção e afeto, que desde os meus 10 anos de idade tem sido um pai presente em minha vida. Estendo também os agradecimentos ao meu namorado e amigo, Júnior, por todo apoio e incentivo nos momentos difíceis, quem sempre tem uma escuta atenta e muito cuidado para comigo. Vocês são muito importante em minha vida e sem dúvidas, foram fundamentais para que eu pudesse chegar até aqui!

Às colaboradoras de pesquisa, as quais me refiro aqui como Madalena e Belmira, por terem aberto suas casas e suas vivências para mim, de modo afetuoso. Desejo que outras mulheres possam ler sobre suas histórias e que sejam tocadas por elas, assim como eu fui.

À minha orientadora, Ana Claudia Pacheco, uma intelectual comprometida que sem dúvidas contribuiu substancialmente para a consolidação desta pesquisa. Obrigada por toda atenção e pelo olhar apurado para os meus textos, que sempre me levou a repensar a encruzilhada por

onde estava trilhando. Estendo meus agradecimento também ao CANDACES, grupo de pesquisa onde tenho aprendido a (re)existir coletivamente como mulher negra.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

Ao PPGREC-UESB, em especial ao prof. Marcos Lopes e ao secretário Jacson por toda assistência ao longo desses dois anos que se passaram. Ao pessoal do ODEERE, por toda receptividade na minha chegada em Jequié em 2019 e pelo afeto com o qual sempre fui recebida. Aos docentes do PPGREC, em especial a profa. Ana Angélica pelo afeto transmitido em suas aulas de metodologia da pesquisa. E a todos os membros do GEPSERG/UESB, grupo de pesquisa que me recebeu calorosamente em Jequié.

Aos colegas/amigos do PPGREC: Jaqueline, Estela, Elzeni, Léo, Lucas e Cláudia, com os quais compartilhei experiências, aprendizados e boas conversas em viagens, nos intervalos entre as aulas, nos almoços, nos momentos de estudos, como também através do contato virtual.

E não menos importante, agradeço aos meus amigos e amigas, companheiros/as de vida, que estão sempre presentes na minha caminhada: Iza, Lenno, Laiz, Aldair, Augusto, Elizabeth, Laine, Laiane Vitória e Jéssica, pessoas as quais sou imensamente grata por tê-las encontrado nesta vida e que sempre possuem uma palavra amiga e de incentivo, tanto nos momentos bons, como nos momentos difíceis. Minha vida fica mais alegre ao caminhar com vocês!

À todes, MUITO OBRIGADA!

“Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre meu próprio rosto, deixo o choro viver. E, depois, confesso a quem me conta, que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhuma personagem encarnar. Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas.”

- Conceição Evaristo (Insubmissas Lágrimas de Mulheres, 2016)

RESUMO

“MULHERES NEGRAS, TRAJETÓRIAS EM ENCRUZILHADAS”: RELIGIOSIDADES, CORPOS E SEXUALIDADES EM CANAVIEIRAS-BAHIA

Esta dissertação tem como objetivo analisar de que forma mulheres negras adeptas do catolicismo e do candomblé lidam com seus corpos e sexualidades, em Canavieiras no sul da Bahia. A pesquisa buscou responder, como elas produzem significados e/ou ressignificam seus corpos e sexualidades na encruzilhada de gênero, da etnia, da raça, da classe a partir da religiosidade? Para tanto, adotou-se a noção de encruzilhada, como universo de significação pertencente às tradições religiosas de matriz africana e na produção do pensamento intelectual negro-diaspórico, para analisar os cruzamentos, aproximações e distanciamentos entre trajetórias, tomando como referenciais o feminismo negro interseccional e a teologia feminista católica. Utilizou-se como metodologia a abordagem biográfica, para a realização de entrevistas narrativas como instrumento de pesquisa e análise, por meio da coleta de histórias de vida de duas colaboradoras de pesquisa residentes de Canavieiras-Ba, autodeclaradas negras, com idades de 52 e 61 anos, uma católica e outra candomblecista, respectivamente. Os resultados obtidos demonstraram que a religiosidade demarcava a diferenciação destas mulheres negras em termos de suas identificações étnicas e norteava a mobilização de diferentes conceitos pautados em representações de gênero, que interferiram significativamente no modo como elas experienciavam o corpo e a sexualidade. Como consequência, o corpo era utilizado de diferentes formas como ferramenta de acesso e manutenção às práticas religiosas, de modo que se legitimavam diferentes sentidos de ligação com elementos sacralizados, mediante a efetivação e veiculação de crenças e valores atravessados pelo campo da moralidade e que afetavam as percepções acerca dos desejos e das práticas sexuais. Em suma, as conclusões desta pesquisa permitiram afirmar, que no universo observado, a regulação do corpo e da sexualidade constituía-se como elemento essencial para efetivação das práticas candomblecista e católica. E no que tange aos fatores interseccionais, percebeu-se que no entrecruzamento de gênero, raça, classe e sexualidade evidenciou-se contingências consideráveis de conflitos no campo afetivo, paralelo as dificuldades de subsistência proveniente das desigualdades sociais e da divisão racial do trabalho na sociedade cacauera, onde ainda imperam resquícios do coronelismo sexista. Chegando a estes resultados, é possível considerar que esta pesquisa subsidiou o tensionamento entre narrativas, contribuindo para descolonizar imaginários no que diz respeito às mulheres negras sul baianas, utilizando de suas narrativas biográficas para destacar as tramas sobre as quais estão tecidos seus corpos dentro das vivências no catolicismo e no candomblé, religiosidades que cimentam o terreno que historicamente tensionam relações de poder em Canavieiras-Ba e em outros contextos socioculturais.

Palavras-chave: Mulheres Negras; Religiosidades; Encruzilhada; Canavieiras-Bahia.

ABSTRACT

“BLACK WOMEN, TRAJECTORIES AT CROSSROADS”: RELIGIOSITY, BODIES, AND SEXUALITY IN CANAVIEIRAS-BAHIA

This dissertation targets to analyze how black women of Catholicism and Candomblé deal with their bodies and sexualities in Canavieiras in southern Bahia. The research sought to answer, how they produce meanings and/or re-signify their bodies and sexualities at the crossroads of gender, ethnicity, race, class, based on religiosity. To this end, the notion of crossroads was adopted, as a universe of meaning belonging to religious traditions of African origin and in the production of black-diasporic intellectual thinking, to analyze the intersections, approaches, and distances between trajectories, taking as references the intersectional black feminism and Catholic feminist theology. The biographical approach was used as a methodology to carry out narrative interviews as a research and analysis instrument, through the collection of life stories of two self-declared black research collaborators residing in Canavieiras-Ba, aged 52 and 61 years old, one being catholic and the other candomblecist, respectively. The results obtained showed that religiosity demarcated the differentiation of these black women in terms of their ethnic identifications and guided the mobilization of different concepts based on gender representations, which significantly interfered in the way they experienced the body and sexuality. As a result, the body was used in different ways as a tool for accessing and maintaining religious practices, so that different senses of connection with sacred elements were legitimized, through the realization and dissemination of beliefs and values crossed by the field of morality and that affected perceptions about sexual desires and practices. In short, the conclusions of this research allowed us to affirm that, in the observed universe, the regulation of the body and sexuality constituted an essential element for the realization of Candomblé and Catholic practices. Concerning intersectional factors, it was noticed that in the intersection of gender, race, class, and sexuality, considerable contingencies of conflicts in the affective field were evidenced, parallel to the subsistence difficulties arising from social inequalities and the racial division of labor in cacaueira' society where remnants of sexist Coronelismo still prevail. Coming to the results, it is possible to consider that this research supported the tension between narratives, contributing to decolonize imaginaries about black southern Bahia women, using their biographical narratives to highlight the plots on which their bodies are woven within the experiences in Catholicism and Candomblé, religiosities that cement the ground that historically strain power relations in Canavieiras-Ba and in other socio-cultural contexts.

Keywords: Black Women; Religiosities; Crossroads; Canavieiras-Bahia.

LISTA DE IMAGENS

- FIGURA 1 – Festa na Paróquia de São Boaventura na década de 1950 47
- FIGURA 2 – Lavagem das Escadarias da Paróquia de São Boaventura no ano de 2019 53

LISTA DE ABREVIATURAS

COVID-19	<i>Coronavírus Disease 2019</i>
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LMP	Lei Maria da Penha
MNU	Movimento Negro Unificado
OMS	Organização Mundial de Saúde
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio
PNE	Plano Nacional de Educação
TCLE	Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento
TF	Teologia Feminista

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	14
1.1 Religiosidades, gênero, sexualidades e interseccionalidades: a encruzilhada epistemológica	22
1.2 A encruzilhada metodológica no contexto da pandemia da Covid-19 e os desafios da pesquisa	34
2 “AO SUL DOS SEUS CORPOS”: MAPEANDO COLONIALIDADES DE GÊNERO, RAÇA E RELIGIOSIDADE, EM CANAVIEIRAS-BAHIA	40
2.1 Influências católicas na sociedade cacaueira: o protagonismo da paróquia de São Boaventura	45
2.2 Mulheres racializadas, violências interseccionais e sexualidades dissidentes no sul da Bahia	55
3 CATÓLICA E CANDOMBLECISTA: TRAJETÓRIAS EM ENCRUZILHADAS	61
3.1 MADALENA	61
3.1.1 Vivências afetivas e sexuais, maternidade e conflitos	66
3.1.2 A religiosidade católica: um divisor de águas	71
3.1.3 O peso da religiosidade no tocante as vivências afetivas, ao corpo e a sexualidade	77
3.1.4 “Vivendo em pecado”	83
3.2 BELMIRA	85
3.2.1 Percursos entre a construção do pertencimento étnico-racial	88
3.2.2 Candomblecista nas encruzilhadas religiosas	96
3.2.3 “Casamento com os/as orixás”	102
3.2.4 As tramas no campo afetivo	105
3.2.5 O desejo de ser vereadora: eleições municipais e racismo recreativo	108
4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS QUESTÕES INTERSECCIONAIS DA PESQUISA	113
4.1 Dimensões religiosas da pesquisa: as narrativas das colaboradoras e a análise a partir da teologia feminista católica e do feminismo negro	113
4.2 Entrecruzamento de narrativas: tensões, similaridades, afastamentos e intersecções nas trajetórias	127
4.3 O lugar de fala da pesquisadora sobre questões da pesquisa	137
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
REFERÊNCIAS	144
ANEXO A – Roteiro de Entrevista	154
ANEXO B – TCLE	155

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta dissertação tem como objetivo investigar de que forma mulheres negras adeptas do catolicismo e do candomblé lidam com seus corpos e sexualidades, no município de Canavieiras-Ba, no sul da Bahia¹. Para responder, como produzem significados e/ou ressignificam seus corpos e sexualidades na encruzilhada de gênero, da etnia, da raça, da classe a partir da religiosidade²?

As motivações para a realização desta pesquisa resultaram das minhas experiências dentro do Igreja Católica como mulher cis-gênero³, negra, de classe trabalhadora, sul baiana, heterossexual⁴ e oriunda deste município. Minha trajetória dentro da religiosidade passou a ser construída por volta dos sete anos de idade, quando um certo dia convenci a minha mãe que eu deveria frequentar a catequese depois de ter sido influenciada por algumas crianças vizinhas, que me contaram das brincadeiras e atividades realizadas durante os encontros em uma igreja próxima de onde morávamos, no centro da cidade. Naquela época o meu núcleo familiar matrifocal, composto por minha mãe e minha avó, não era integrado à comunidade católica de Canavieiras-Ba e nem praticante de um catolicismo dogmático. As minhas recordações sobre elas fazem parte de um universo de crenças relacionadas ao catolicismo popular e que misturam referências com santos e divindades de matriz africana e indígena, especialmente presentes nos ensinamentos de ordem religiosa transmitidos por minha avó, uma mulher de descendência negra e indígena, nascida na zona rural de Canavieiras-Ba.

¹ Este município fica localizado na planície costeira da Região Sul do Estado da Bahia e contém atualmente população estimada em 30.906 habitantes, distribuídos entre os espaços urbanos e rurais. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/canavieiras/panorama>. Acessado em 09/02/21.

² Partimos da noção de religiosidade como a dimensão da prática pessoal empreendida para estabelecer conexões com diferentes elementos de ordem sagrada e/ou divina, baseada em crenças e rituais que norteiam as formas de perceber o mundo e explicar a realidade vivida, mas que independe diretamente de uma relação institucionalizada. Desse modo, compreendemos essa diferenciação entre os termos religiosidade e religião, em que este último se refere a dimensão institucional, que Geertz (2008), descreve como um sistema de símbolos que mobiliza conceitos e códigos organizacionais e que atuam a partir de disposições sobre os/as sujeitos/as.

³ Pessoa cuja identidade corresponde ao gênero atribuído compulsoriamente ao nascimento, de acordo com o sexo biológico informado pela genitália, ou seja, é uma pessoa não transgênero. Ex: pessoa que nasceu com a genitália atribuída como feminina e por isso, se entende e identifica como mulher. A identidade de gênero diz respeito a forma como a pessoa se enxerga e identifica (JESUS, 2012; COLLING, 2018). Para mais informações a respeito das discussões sobre cis-generidade e cis-normatividade, numa perspectiva decolonial sobre os corpos e as identidades ver Vergueiro (2015).

⁴ Pessoa que se sente atraída e se relacionada afetivamente e sexualmente apenas com o gênero oposto. Ex: mulher que se sente atraída e se relaciona apenas com homens. A orientação sexual diz respeito as possibilidades de atração emocional, sexual e/ou afetiva por parte das pessoas (COLLING, 2018). Para mais informações a respeito das estruturas sociais e culturais que legitimam a heterossexualidade como norma, através de relações de poder ver Jesus (2013) e Miskolci (2017).

Por conseguinte, com sete anos de idade mantive contato com a Igreja Católica em Canavieiras-Ba onde passei alguns anos circulando por diferentes grupos – catequese, coral infantil, grupo jovem e por fim, a Renovação Carismática Católica – até por volta de 2015, quando decidi por me desvincular da prática religiosa, especialmente em um momento de muita efervescência relacionada as discussões sobre “ideologia de gênero” nas comunidades católicas. Esse contato – épocas que oscilaram entre pouca ou muita frequência – me levou a perceber o modo conflituoso com que, especialmente, os adeptos dessa religiosidade lidavam com os corpos (principalmente os femininos, seja pelo uso de vestimentas e expressões corporais) e com as sexualidades (principalmente o controle quanto aos desejos e a negação das orientações dissidentes da heterossexualidade), ao demarcarem fronteiras a respeito das relações de gênero, como por exemplo, a ideia do masculino e do feminino elaborada a partir de símbolos prescritos nas escrituras e expressos em dimensões sacralizadas, além da reprodução de tabus e códigos de moralidade estabelecidas nas relações interpessoais.

Tais percepções, no que diz respeito as influências dessa religiosidade na vida dos seus adeptos e adeptas, transformou-se em possibilidade de pesquisa, após minha inserção na universidade pública. O interesse pelo estudo nos campos de gênero e sexualidade, sobretudo, depois do contato com produções teóricas feministas, levaram-me a repensar os processos educativos-religiosos com relação aos corpos, as performances de sexualidades e os atravessamentos por valores morais. No início desta jornada desenvolvi um trabalho de conclusão de curso na graduação em Ciências Sociais, que teve como objetivo analisar a construção de um modelo feminino pautado na figura de Maria, elaborado em termos de discurso teológico e dogmático pela Igreja Católica, e reafirmado especialmente a partir do Concílio Vaticano II, quando o movimento crítico feminista da segunda onda passava a questionar os direitos sexuais e reprodutivo das mulheres, especialmente de brancas e burguesas⁵.

Nesse processo, o interesse em continuar pesquisando a respeito do campo de religiosidades e sua relação com gênero e sexualidades emergiu como oportuno no mestrado, cujas interrogações iniciais foram ampliadas, principalmente a partir do desenvolvimento de questionamentos voltados para o contexto canavieirense, de onde sou oriunda e em relação ao qual ainda existem lacunas teóricas, no que se refere a produção de pesquisas nesta temática.

⁵ FONTES, Manoelle Lopes. “Maria, aquilo que toda mulher deveria ser”: Uma análise sobre a construção de um modelo feminino, baseado nos dogmas marianos a partir do Vaticano II. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus-Bahia, 2018.

Nesse sentido, o processo de reconhecimento positivo com a negritude que venho construindo ao longo dos anos e o contato com produções teóricas sobre as relações étnico-raciais, também foram significativos para perceber a importância de abordar as interseccionalidades do lugar político e social de Canavieiras-Ba.

Observando estas questões, a opção pelo recorte “catolicismo e candomblé”, segmentos tão distintos, não ocorreu por acaso. Resultou das percepções enquanto pesquisadora nativa em Canavieiras-Ba, relacionadas à principal festa religiosa que ocorre anualmente e mobiliza boa parte do município. Refiro-me à festa em homenagem a São Boaventura, santo instituído padroeiro católico da localidade desde o início do século XVIII, possuindo relação direta com o início da ocupação colonial do território. A percepção acerca da centralidade da referida festa permite retornar ao passado no sul da Bahia, desde o nascedouro da Freguesia de São Boaventura do Puxim e no subsequente desenvolvimento da sociedade cacauzeira, para compreender como o catolicismo emergiu como ferramenta de legitimação das violências coloniais e de reafirmação dos privilégios da elite coronelista, no que tange a elaboração de uma “identidade sul baiana”, pautada pelo progresso e pela exaltação do homem branco, de tal modo que suscita a compreensão de que este contexto favoreceu a consolidação de um contingente populacional significativo de adeptos e adeptas nesta religiosidade⁶, no contraponto à negatização e subalternização de outras denominações, como no caso do candomblé.

Observar o contexto desta festa como nativa, orientou-me sobre a necessidade de investir na contextualização histórica sobre Canavieiras-Ba para compreender seu processo de desenvolvimento atrelado à Igreja Católica e reinterpretar o apagamento de africanos, indígenas e seus descendentes da história oficializada sobre o município, em que pesam principalmente, o processo de objetificação dos corpos de mulheres racializadas pertencentes a esses grupos. Esta contextualização foi de fundamental importância para discutir trajetórias de mulheres negras e religiosas em seus protagonismos neste município, visto que o espaço da festa de São Boaventura faz parte de um universo simbólico significativo sobre Canavieiras-Ba que se cruza

⁶ De acordo com o último censo de 2010, cerca de 17.489 pessoas se declararam adeptos da religiosidade católica apostólica romana em Canavieiras-Ba, ainda que não informem se praticante ou não praticante, isto representava mais da metade da população do município na época. Por outro lado, os mesmos dados ainda apontaram que apenas 49 pessoas se declararam adeptos do candomblé e 57 foram incluídas dentro da categoria candomblé e umbanda. Fonte: [IBGE | Cidades@ | Bahia | Canavieiras | Pesquisa | Censo | Amostra - Religião](#). Acessado em: 12/02/21. É importante considerar que, além desses dados necessitarem de atualizações, eles ainda demonstram como o processo de colonização, permeado pela imposição católica, ainda alimentam processos discriminatórios no que concerne às religiões de matriz africana no Brasil, que dentre outras questões se reverberam também na inexpressividade de dados a respeito da população adepta destas religiosidades nos censos demográficos nas cidades de interior, por variadas razões, seja pelo estigma associado a essas religiões e/ou medo do preconceito.

na articulação de demandas do catolicismo e do candomblé, através da introdução do rito da lavagem das escadarias da paróquia.

Para tanto, elencou-se como ponto importante da dissertação analisar os processos históricos sobre este município, para entender melhor o grau de complexidade das engenharias que arquitetam não só as dificuldades de subsistência relacionadas as experiências de mulheres negras, mas sobretudo, o processo de subjetivação presente nas narrativas históricas embranquecidas, que pesam sobre estas.

Com base nestas considerações, os objetivos específicos que orientaram a produção desta dissertação foram:

- Investigar como as trajetórias de mulheres negras religiosas em Canavieiras-Ba estão relacionadas ao passado colonial do município e como são atravessadas pela festa de São Boaventura.
- Verificar quais as representações simbólicas sobre o gênero estão presentes nas narrativas das colaboradoras da pesquisa e como as religiosidades interferem na produção de subjetividades sobre o corpo e a sexualidade.
- Analisar como as narrativas de mulheres negras e religiosas sobre seus corpos e sexualidades informam possíveis cruzamentos entre gênero, sexualidades, etnia, raça e religiosidades a partir do conceito e ferramenta da interseccionalidade.

Buscando alcançar estes objetivos, optamos por uma investigação construída sobre a encruzilhada, como universo de significação pertencente às tradições religiosas de matriz africana⁷ e na produção do pensamento intelectual negro-diaspórico, a partir de sua elaboração como o conceito de “espaços de contribuições” (AUGUSTO, 2016). O deslocamento entre experiências individuais e coletivas proposto pela intelectual diaspórica Geri Augusto, ao conceituar a encruzilhada, se deu justamente por meio do cruzamento entre biografias de mulheres no fluxo de relações transnacionais, para evidenciar o fato de que, mesmo que diferentes experiências sejam adquiridas dentro ou fora da academia, as diferentes realidades de mulheres negras são atravessadas pelas vias da exploração colonial e dos danos provocados pelo racismo e pelo sexismo. Esse conceito permite pensar as similaridades e diferenças entre

⁷ Dentro dessas tradições a encruzilhada representa instância simbólica e ritualizada que possibilita o centramento e descentramento, a unidade, multiplicidade, em que principalmente no candomblé simbolizam a referência à Exú, dono dos caminhos e divindade da comunicação que atua como mensageiro e intermediário entre o mundo material e as outras divindades.

sujeitas cujos corpos colonizados estão submetidos às violências interseccionais, onde são aproximadas principalmente por gênero e raça.

Tomou-se como base essa noção de encruzilhada para analisar os cruzamentos, aproximações e distanciamentos entre as trajetórias de duas colaboradoras de pesquisa a partir das fronteiras religiosas, as quais me refiro ao longo de todo o texto através de nomes fictícios⁸ de Madalena e Belmira. A opção por estes nomes não se deu de forma aleatória. Escolhemos invocá-las a partir da referência de outras mulheres protagonistas, uma que fez história dentro da tradição católica⁹ e outra na luta por direitos em Canavieiras-Ba ainda no período imperial¹⁰. A Madalena e a Belmira retratadas nesta pesquisa possuem diferentes histórias que se cruzam nas vias encruzilhadas. Estas são mulheres cis-gênero, negras, mães, avós, religiosas, de classe trabalhadora, heterossexuais e de diferentes idades, já na fase madura de suas vidas.

A fim de elencar contribuições a respeito das experiências destas mulheres, tomou-se como base a abordagem biográfica por meio da entrevista narrativa, como instrumento de pesquisa e análise, para responder aos seguintes questionamentos: Como as religiosidades impactaram as relações destas colaboradoras de pesquisa com seus corpos e sexualidades? E como suas trajetórias em Canavieiras-Ba se aproximavam ou se distanciavam nas encruzilhadas, considerando o processo de subjetivação remanescente na sociedade cacauzeira? Para responder a estes questionamentos buscou-se analisar as percepções e interpretações individuais sobre suas trajetórias em meio às religiosidades, no sentido de aprofundar as narrativas sobre as dimensões do individual, do social e do coletivo (KOFES, 2015). Com a finalidade de responder aos questionamentos da pesquisa, diferentes dimensões da vida destas mulheres foram analisadas ao longo da dissertação. A seguir, a título de conhecimento e familiarização, sinalizamos aos leitores e leitoras breves informações no que diz respeito às suas biografias.

⁸ Pela natureza deste estudo em uma cidade de interior consideramos pertinente a utilização de nomes fictícios para garantir os valores éticos de preservação das identidades.

⁹ Maria Madalena, de acordo com a tradição cristã católica foi uma das mais importantes discípulas de Jesus Cristo. Uma mulher que fez história no cristianismo e que é símbolo de resistência frente aos inúmeros processos de violências, opressões e silenciamentos promovidas pelo patriarcado e pelo sexismo, mesmo dentro do catolicismo.

¹⁰ Segundo a historiadora Cristiane B. Santos, Belmira foi uma mulher escravizada que viveu em Canavieiras, Ba no século XIX, que através de muito trabalho conseguiu arrecadar fundos para comprar sua alforria em 1885, mas que ainda precisou recorrer à justiça para garantir o direito com relação a seus dois filhos. Uma mulher negra, com pouco estudo, que soube reivindicar seus direitos através do espaço jurídico, em um contexto social em que sua humanidade era negada. Fonte: https://www.youtube.com/channel/UCMJJpL_RGuIAw1rEQueaJA. Acessado em: 11/10/20. A história de Belmira contada por Cristiane B. Santos, faz parte da iniciativa voltada para o trabalho decolonial no que se refere às mídias digitais através de um canal no Youtube, intitulado História de Mulheres Negras para a Sala de Aula, com base em dados acessados em fontes históricas. Essas e outras histórias são possíveis de serem acessadas através deste link.

Madalena estava com 52 anos de idade quando realizamos a entrevista para a pesquisa. Ela é mãe de dois filhos, avó de uma neta, oriunda de família de classe trabalhadora e com baixa renda. Nasceu na zona rural de Canavieiras-Ba no período da efervescência das lavouras cacauceiras e ainda criança trabalhava nas roças de cacau realizando serviços na plantação e nas colheitas. Após o falecimento do pai, Madalena migrou para a zona urbana do município com a mãe e os irmãos, sendo levada a exercer a profissão de empregada doméstica¹¹ com apenas sete anos de idade. Desde então, ela nunca conseguiu migrar para outra profissão, mesmo que um dia tenha sonhado em ser professora, desejo que não conseguiu realizar porque precisava trabalhar nos horários das aulas de magistério, tendo conseguido concluir o ensino médio apenas em idade adulta. Ainda quando jovem Madalena manteve uma relação estável e teve dois filhos deste relacionamento, com um companheiro com o qual conviveu por quase 30 anos. Dentro dessa realidade, entrou em contato com a religiosidade católica e escolheu vivenciá-la integrando-se na comunidade religiosa de Canavieiras-Ba por volta dos vinte e poucos anos, participando de grupos de canto, sendo professora de catequese e realizando serviços não remunerados como zeladora da igreja do bairro onde residia.

Com o passar dos anos, Madalena separou-se devido aos conflitos vivenciados com o antigo companheiro. No momento da pesquisa ela estava numa relação conjugal informal, dividindo um lar com outro companheiro, mas utilizava o status civil de solteira. No intercuro dessas relações, Madalena passou por diferentes fases em sua trajetória, permanecendo no catolicismo ao longo de mais de trinta anos. Nesse processo, essa religiosidade dinamizou diferentes dimensões da vida de Madalena, principalmente no aspecto da afetividade e da sexualidade, especialmente a partir de suas interpretações no que diz respeito a “viver em pecado”, por vivenciar uma segunda relação que não foi legalizada pela instituição religiosa. Desse modo, sua inclusão por muitos anos no catolicismo dinamizou o modo como ela passou a interpretar suas experiências e as relações interpessoais dentro e fora da comunidade católica.

Belmira tinha 61 anos quando realizamos a entrevista. Ela é mãe de três filhos e avó que ajudava a criar uma de suas netas. Oriunda de família de classe trabalhadora e com baixa renda, Belmira nasceu na cidade de Caravelas-Ba e aos seis anos de idade mudou-se junto com a família para Canavieiras-Ba. Possuía ensino médio completo, com ênfase em magistério, concluído em idade adulta, mas nunca atuou como professora na educação formal, pois migrou

¹¹ O próprio termo “empregada doméstica”, concatena ranços racistas, oriundos de todo processo colonial que subordinou pessoas racializadas às ocupações subalternizadas, mediante a divisão racial do trabalho perpetrada no pós-abolição da escravatura. Como veremos mais adiante, Madalena faz parte de um universo expressivo de mulheres negras condicionadas desde a infância a estes postos de prestação de serviço.

entre diferentes postos de prestação de serviço ao longo da vida, conseguindo aposentar-se havia poucos anos como pescadora artesanal, contabilizando uma renda mensal de um salário-mínimo, que necessitava ser complementada com a realização de trabalhos artesanais. Belmira já foi casada com o pai de seus filhos, mas separou-se anos atrás e declarava com ênfase a sua decisão por manter o status civil como solteira, apresentando-se como “solteira e feliz”.

No percurso de sua trajetória, a religiosidade candomblecista adentrou a vida de Belmira a partir de influências familiares, principalmente através de sua mãe. Porém, foi apenas após tornar-se adulta que Belmira tomou a decisão de vivenciar de fato a religiosidade, o que foi um marco importante, por ter provocado mudanças, principalmente relacionadas à forma como passou a experienciar a afetividade e a sexualidade, optando por se tornar celibatária por volta dos quarenta e sete anos de idade. Deste modo, no contexto de realização da entrevista com esta colaboradora, já havia por volta de quatorze anos que Belmira tinha sido iniciada em um terreiro de candomblé em outro município e contribuía no combate à discriminação no tocante às religiões de matriz africana em Canavieiras-Ba, principalmente através das ações relacionadas às manifestações culturais afro-brasileiras que faziam parte de sua vida desde a infância.

Á vista destas biografias e considerando os diferentes deslocamentos entre o lugar da pesquisadora e das colaboradoras – sendo alguns destes os diferentes lugares de fala e o fator geracional –, posiciono-me ao longo do texto como uma pesquisadora *outsider within*¹², utilizando das inspirações do conceito desenvolvido por Collins (2016), por ocupar esta posição de “forasteira de dentro” em relação às religiosidades destacadas, pois sou externa de ambas. Assim, busquei me apropriar do uso criativo deste lugar para discutir a respeito das relações que elas estabelecem com seus corpos e sexualidades em meio ao município, de onde pesquisei como nativa, ao examinar as narrativas das colaboradoras e sobre a cidade. Para tanto, foi essencial explorar outros filtros analíticos, no que se referem as epistemologias que se desviam das consideradas “clássicas” para falar sobre o “outro” objetificado, impressos por muito tempo no fazer científico das Ciências Humanas¹³, pois aqui analisei trajetórias subjetivas mas que em

¹² A possível tradução para este termo pode ser “forasteira de dentro”. O conceito de *outsider within* se baseia nas experiências históricas de mulheres negras que na condição de empregadas domésticas acessaram de dentro as casas de famílias brancas e mantiveram contato direto com as dinâmicas da branquitude, levando-as a refletir sobre a produção do racismo e das desigualdades sociais. A partir desta posição de marginalidade, este conceito também se refere às intelectuais negras que no uso criativo do lugar ocupado às margens e a partir de suas experiências concretas de opressão repensam e complexificam interpretações sobre vivências interseccionais de raça, classe e gênero contribuindo para reconfigurações dos paradigmas da Sociologia, evidenciando realidades obscurecidas a partir das imagens de controle formuladas a partir dos corpos de mulheres negras (COLLINS, 2016).

¹³ Sobre esta questão, cabe ainda considerar as dificuldades que encaramos enquanto intelectuais negras e de como o racismo e sexismo têm criado mecanismos de exclusão que limitam o investimento em nosso fazer intelectual, pois o perfil da intelectualidade instituído pela academia conservadora foi historicamente associado ao homem, branco, cis e heterossexual. Por muito tempo a academia eurocentrada e os princípios de neutralidade axiológica

muitas intersecções podem ser aproximadas das de outras mulheres próximas a mim, ou das minhas próprias experiências como mulher negra e sul baiana, analisando sobre o prima de questões estruturais na sociedade brasileira.

Por tanto, a partir desta pesquisa buscou-se discutir acerca do argumento de que as religiosidades podem estabelecer diferenciações nos interditos sobre o gênero, pois incidem consideravelmente sobre as representações simbólicas que mulheres católicas e candomblecistas têm como referência e interferem significativamente no modo como elas se relacionam com seus corpos e sexualidades. Deste modo, esta pesquisa justifica-se por abarcar um campo fértil de estudos principalmente por evidenciar trajetórias e narrativas de mulheres negras, religiosas e sul baianas, com o propósito de elencar possíveis contribuições para a produção de pesquisas acadêmicas.

Para o desenvolvimento da dissertação dividimos o texto em três capítulos. No capítulo 1 nos dedicamos a pensar Canavieiras-Ba a partir de uma perspectiva decolonial, lançando mão de uma releitura a respeito da história oficializada, no que concerne ao desenvolvimento do território e da centralidade do catolicismo – tendo como referência a paróquia de São Boaventura na sociedade local e a festa em homenagem ao padroeiro – para destacar as hierarquias sociais impostas pela elite cacauzeira. Discutiui-se também a respeito do universo simbólico do rito da lavagem das escadarias da paróquia, em meio as demandas do catolicismo e do candomblé. Ainda nesse capítulo, destacou-se o processo de apagamento de indígenas, africanos e seus descendentes no sul da Bahia, sobretudo proporcionando breves entendimentos acerca das violências recortadas por gênero e raça, no que tange os corpos e as sexualidades de mulheres racializadas pertencentes a estes grupos.

O capítulo 2 é a espinha dorsal da dissertação, que comporta as análises das trajetórias de vida de cada colaboradora, para destacar como as experiências construídas no contato com às religiosidades resultaram na construção das “avenidas identitárias” sobre elas. Tomando como referência as análises interseccionais, as dinâmicas de gênero, raça, classe e outros

nos fizeram crer na imposição de epistemológicas “clássicas” que captassem a realidade social sem a conexão da pesquisadora(o) com a realidade pesquisada e que desconsiderava grupos racializados como sujeitos da escrita de sua própria história, mas apenas como objetos de pesquisas, sustentado pelo princípio de neutralidade axiológica. No entanto, os movimentos de insurgência negra e as intelectuais negras que nos precederam têm ajudado à nos visualizarmos enquanto sujeitas/os de uma história, reivindicando no contexto do trabalho intelectual nossa insurgência política e de valorização da vida e das comunidades marginalizadas (HOOKS, 1995). Sobre esse lugar, acreditamos no poder dessa escrita da realidade social, como um “ato de descolonização”, uma iniciativa de nos tornar sujeitas/os dando evidência ao que pode ter sido nomeado pelo colonialismo como subalterno. Um ato político. E que traz à tona realidades postas “às margens”, que como potência criativa nos retiram do lugar de “outridade” onde por muito tempo fomos aprisionadas (KILOMBA, 2019).

marcadores sociais foram analisadas no contexto das relações de trabalho, da família, da comunidade religiosa, das ações sociais e dos conflitos no campo da afetividade, evidenciando os dramas vividos corporalmente e sobre a sexualidade.

No capítulo 3, discutiu-se no primeiro tópico a análise dos dados presentes nas narrativas, que informaram fronteiras religiosas nas representações de gênero que se reverberaram no corpo e na sexualidade, entrelaçadas com a dimensão dos conflitos relacionados as experiências afetivas. Já no segundo tópico, buscou-se discorrer a respeito de como a encruzilhada em termos de pesquisa possibilitou analisar tensões, similaridades, afastamentos e intersecções entre narrativas, destacando como a religiosidade se constituiu como traço diacrítico entre as trajetórias das colaboradoras de pesquisa. No terceiro tópico discutiu-se ainda, em relação a metodologia da encruzilhada e como ela acionou considerações no tocante ao lugar de fala da pesquisadora, a partir das questões religiosas evidenciadas com a pesquisa. Seguindo para as considerações finais desta dissertação.

1.1 Religiosidades, gênero, sexualidades e interseccionalidades: a encruzilhada epistemológica

A princípio, é preciso destacar que nos baseamos na utilização do termo “mulheres” a partir da compreensão da variabilidade existente nas identidades femininas, pois esta pesquisa trata-se de um estudo a respeito de duas mulheres negras de diferentes experiências recortadas por religiosidades e que se encontram na encruzilhada. Observado a historiografia relativamente a sociedade sul baiana, a partir de suas heranças coronelistas e da profunda desigualdade social ainda vigente, gênero, raça e classe demandam intersecções importante no que se referem as trajetórias de nossas colaboradoras de pesquisa, no tocante ao lugar de produção da marginalidade de mulheres racializadas.

Neste caso, é importante salientar que o perigo do uso generalizante e universalista da categoria “mulher” já foi uma questão discutida dentro da efervescência histórica das primeiras ondas do feminismo, especialmente por intelectuais negras que têm problematizado o modo como feministas brancas e burguesas contribuíram para que “as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuassem no silêncio e na invisibilidade”, na emergência da produção de um projeto político (CARNEIRO, 2003, p. 118). Desta forma, a abstração da singularidade da categoria “mulher” baseada na realidade branca e burguesa desconsiderou trajetórias e pertencimentos

outros, que não brancos e ocidentais, cis-gênero e heterossexuais. Principalmente, no que se refere às especificidades de povos na América Latina/*Amefrica Ladina*¹⁴ (GONZALEZ, 1988), e que têm demandado outras formas de pensar a produção de feminismos a partir de matrizes interseccionais e descolonizadoras.

À vista disso, quando sublinhamos o recorte de gênero e raça para destacar de que mulheres estamos falando dentro de realidades cis-gênero e heterossexual, não pretendemos afirmar que mulheres negras são mais oprimidas que outras mulheres. O que buscamos é trabalhar a partir da compreensão de que as experiências com o racismo e o sexismo proporcionam para estas mulheres diferentes “pontos de vistas”, pelo modo como experimentam as articulações entre opressões dentro das dinâmicas sociais, políticas e econômicas (BAIROS, 1995; COLLINS, 2016; 2019). Dessa maneira, também buscamos salientar que não há uma identidade única entre mulheres negras, o que torna importante considerar cada experiência. No caso das trajetórias de Madalena e Belmira percebemos diferentes alternativas de resistência para garantir a subsistência em Canavieiras-Ba.

Neste caso, a interseccionalidade, em sua utilização teórico-metodológica, é uma ferramenta que permite verificar as articulações indissociáveis entre opressões que operam sobre grupos marginalizados. Cabe destacar que a perspectiva interseccional é uma sensibilidade analítica fruto de movimentos sociais e pautada por ativistas e intelectuais negras como Lélia Gonzalez, Ângela Davis, bell hooks, Alice Walker, dentre outras, tendo como marco as décadas de 1970 e 1980, que tomaram como base as análises estruturais no que concerne à sociedade capitalista de base escravagista, para verificar a reincidência do sexismo, do racismo e da opressão de classe principalmente orquestradas sobre mulheres negras (AKOTIRENE, 2019). O legado destas intelectuais tem sido de fundamental importância para a compreensão de que gênero e raça não se opõem enquanto marcadores de opressão, mas que ambos estão imbricados sobre os corpos destas mulheres. Posteriormente, ao sistematizar teoricamente as reflexões no que diz respeito as interações entre marcadores de opressão, Kimberlé Crenshaw contribuiu para desenvolver o conceito de interseccionalidade no campo

¹⁴ *Amefrica Ladina* é um conceito que se refere as singularidades das heranças africanas no processo de formação cultural e étnica de sociedades latino-americanas. Baseando neste lugar de interpretação, o conceito de *amefricanidade* foi cunhado por Gonzalez (1988), tendo como objetivo identificar democraticamente o lugar das experiências compartilhadas por mulheres e homens racializados, ampliando democraticamente um campo de referência político e cultural para grupos marginalizados em contexto da diáspora. A aplicação do conceito aponta para o que a autora concebeu como a afirmação de subjetividades historicamente forjadas e comumente compartilhadas por *amefricanas e amefricanos* em diferentes contextos socioculturais, que se assentam por processos de resistências e expressões étnicas e culturais afrocentradas na América Latina.

do direito, sobretudo a partir da década 1990, onde traduziu em termos teóricos um modelo analítico ampliado apoiado no feminismo negro, como projeto de justiça social e práxis crítica, que ajudava a observar como o tráfego das articulações entre gênero e raça produziam variadas “avenidas identitárias” especialmente acerca dos dilemas vivenciados por mulheres negras que limitavam a garantia dos direitos humanos (CRENSHAW, 2002; COLLINS e BILGE, 2021).

Nessa perspectiva, a interseccionalidade nos atenta para a sensibilidade analítica que impeça redundâncias frente às identidades, compreendendo os corpos a partir das “avenidas identitárias” que os constituem. Nessa conformidade, cabe considerar “quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades, reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas” (AKOTIRENE, 2019, p. 43). Por tanto, através do uso da interseccionalidade discutiremos sobre as imbricações de gênero, raça, etnia, classe, sexualidade e religiosidades nas trajetórias de Madalena e Belmira.

Partimos da utilização do conceito de gênero entendendo-o como uma categoria de análise que passou a ser discutido no final do século XX, a partir de análises políticas e históricas que têm permitido contestações importantes em relação aos padrões de feminilidades e masculinidades hegemônicos em diferentes contextos culturais (SCOTT, 1990). Pois compreendemos que o tensionamento de narrativas sobre o gênero têm resultado em diferentes embates na arena política e acadêmica, chegando também às instituições religiosas, de modo que “as disputas políticas que se seguem a partir das incertezas sobre o gênero, levam a uma proliferação dos seus significados”, principalmente, após a elaboração do termo “ideologia de gênero” dentro do Vaticano que dissipou confusões na esfera popular (SCOTT, 2012, p. 332), onde instituições cristãs possuem papel importante para a manutenção de normativas hegemônicas a respeito dos corpos. A exemplo, é importante considerar o avanço do neoconservadorismo religioso no Brasil, principalmente relacionado às lideranças políticas que acionam o discurso religioso de base cristã para polemizar a palavra gênero e negatizar toda produção teoria em torno do conceito, como no caso da polêmica discussão a respeito da suposta “ideologia de gênero” no PNE, e as intervenções da Igreja Católica e das neopentecostais na política brasileira, vide Rosado-Nunes (2015).

Além das imprecisões e conflitos relacionados ao conceito de gênero dentro do âmbito religioso e político, é necessário considerar que no seio da história das sociedades colonizadas sob os corpos generificados incidem padrões de civilidade elaborados por colonialidades, que demarcaram lugares diferenciados dos sujeitos e das sujeitas. Especialmente no caso de Canavieiras-Ba, quando resgatamos o passado escravocrata percebemos como se configuraram

a inversão de valores no tratamento em relação aos corpos de mulheres brancas e negras, recortado pelas diferenças étnico-raciais. No que pesam dados recolhidos relativos à historiografia da sul da Bahia e em obras memorialistas no que tange o município, foi possível perceber como os corpos principalmente das mulheres negras foram estereotipados como “ninfas negras”, retratada a partir do aspecto hipersexualizado e que denotam a noção de objeto sexual para o usufruto dos ricos fazendeiros da região. Julgadas como portadoras de “condutas imoderadas”, “sexualidade desenfreadas”, “iniciadoras sexuais”, além dos criminalização de suas etnicidades e religiosidades (SANTOS, 2019).

Nesse caso, nossa encruzilhada parte principalmente do contexto em que historicamente estão inseridas as mulheres negras sul baianas, pois diferente da realidade das mulheres racializadas, o corpo da mulher branca, ainda que violado pelo sistema cis-hétero-patriarcal e cristão, sempre esteve na zona do privilégio marcado pela branquitude, ainda que privado e naturalizado para a demanda da afetividade, no que concerne a reprodução biológica da família burguesa (STOLKE, 2006). Com relação a este assunto, Lugones (2014), já apontou a colonialidade do gênero como um processo de desumanização dos corpos, mediante as articulações de raça/classe/etnia/sexualidade especialmente, no tocante as mulheres racializadas e suprimidas em grande parte das abordagens referentes ao gênero construídas a partir do lugar de privilégio branco e ocidental.

Lugones partiu da noção de colonialidade do poder, em sua articulação com a racialização e com a exploração no desenvolvimento do capitalismo moderno, desenvolvido por Quijano (2005), no que tange as concepções a respeito da raça, em sua utilização para diferenciar e hierarquizar grupos humanos que teve como marco a modernidade e os processos de exploração colonial e expansão mercantilista, ao mesmo tempo em que complexificou de forma crítica a perspectiva deste autor que relacionou a noção colonial de gênero apenas relativo ao acesso sexual do colonizador os corpos das mulheres racializadas. Deste modo, é importante destacar que as narrativas de apagamento, de opressão e de negatividade implementadas pelo colonialismo, foram orquestradas e estabelecidas através dos corpos generificados, racializados e sexualizados das mulheres negras e indígenas, sob os discursos hegemônicos de harmonização das relações étnico-raciais. A vista disto, consideramos que as dimensões de gênero, imbrincada com raça, etnia e sexualidade são os principais aparatos pelos quais têm sido justificado a estratificação de mulheres negras sul baianas.

Diferentes literaturas já enfatizaram a superação de noções biologizantes a respeito da raça, passando a interessar do ponto de vista sociológico a partir das relações de dominação. A raça é, portanto, uma construção social. Um ponto crucial para o debate é o modo como o

racismo, produzido e sustentado pelas teorias raciais do século XIX, justificou as “missões” colonizadoras e ao longo da história têm legitimado as desigualdades sociais, políticas, econômicas e jurídicas em toda estrutura social onde a manutenção do “privilégio branco” se reverbera em processos discriminatórios e violentos (MUNANGA, 2006; ALMEIDA, 2019). Foram então os desconfortos gerados pela noção biologizante de raça — após trágico final da Segunda Guerra Mundial — que resultaram no refúgio a concepção de etnia para justificar, ao mesmo tempo em que evidenciar as diferenças persistentes entre os grupos humanos.

Como fenômeno social compreendida em termos de dinâmicas, a etnia representa um conjunto de “traços”¹⁵ que provocam ações e reações de pertencimento entre sujeitos e de diferenciação entre grupos (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011) e que são construídas e reelaboradas pelo sujeitos e pelas sujeitas no processo de interação, como fenômeno de ocorrência em todos os contextos de relações sociais (OLIVEIRA, 2003). Contudo, por muitas vezes persistiriam confusões entre as noções de raça e etnia no campo conceitual, principalmente quando os processos discriminatórios envolviam o dualismo entre as dimensões do cultural e do biológico.

Tecendo consideração teóricas a partir do contexto britânico, para Hall (2003), a etnia tem demarcado diferenças culturais e religiosas, como por exemplo, no caso de grupos orientais, contrapondo-se a noção de raça, o que, no entanto, não tem impedido o acionamento de aparatos biológicos referente aos aspectos físicos para demarcar a diferença do “outro étnico”. Isto tem revelado como a contraposição entre estas duas noções podem estar baseadas em determinações simplistas, pois o binarismo entre raça e etnia por vezes pode não se atentar às complexidades que permeiam ambas, no sentido de que o contexto de sociedades de diversidade cultural tem sido baseado em estruturas discursivas a respeito do “racismo biológico e discriminação cultural”, que apontam para uma visão ampliada acerca das lógicas discriminatórias. Para Hall, “o racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo, pois na maioria das vezes os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente” (*ibidem*, p. 71).

Deste modo, salientamos a importância de discutir sobre o prisma da colonialidade a partir das violências provocadas pelas imbricações do racismo, do sexismo, do capitalismo e na constituição do cis-hetero-patriarcado cristão, para especificar que principalmente no que se refere às mulheres negras, a raça informa experiências de gênero diferenciadas e associadas às narrativas negativas e colonizadoras que se construíram na naturalização do olhar da ciência

¹⁵ Crenças, valores, símbolos, ritos, língua, culinárias, códigos de conduta etc. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011).

androcêntrica e eurocentrada. Associadas, geralmente, ao trabalho, à reprodução e ao corpo – hipersexualizado, visto como mercadoria e suprimento das taras sexuais do homem branco. Nesse caso, consideramos que raça, gênero e classe são categorias que melhor se adaptam para observar as dinâmicas relacionadas aos corpos de Madalena e Belmira e suas experiências no contexto sul baiano e como estas se aproximam. Enquanto as categorias de etnia e sexualidade ajudam a analisar os aspectos relacionados a religiosidade, que resultaram no afastamento entre as experiências em termos de seus processos de constituição identitárias.

Assim, tomando como base estas categorias de análise buscamos também responder aos seguintes questionamentos: Quem são as colaboradoras de pesquisas? Como elas informam suas autodeclarações raciais? Quais as posições sociais que elas ocupam na sociedade sul baiana? Há identificações de pertencas étnicas subjetivas em suas construções identitárias a partir das religiosidades?

Considerando estas intersecções, no que se refere o recorte em religiosidades a dimensão da encruzilhada comporta discussões relativas as produções de epistemologias feministas distintas. Me refiro principalmente, ao feminismo negro e a teologia feminista, de onde emergem diferentes perspectivas a respeito dos corpos feminismos e sexualidades a partir de relações históricas produzidas dentro de religiosidades e instituições atravessadas por colonialidades. Esses diferentes campos assentam perspectivas distintas, dados seus contextos de criação e a característica do ativismo das sujeitas que as produzem e mobilizam diferentes categorias de análise para revisitar e tensionar cosmologias, crenças, instituições religiosas e relações desiguais, em que não se pretende aqui esgotar todas as discussões. De modo geral, as produções do feminismo negro e das teologias feministas permitem observar que o catolicismo e o candomblé possuem diferentes concepções acerca dos corpos de mulheres e das sexualidades, no que tange, de um lado a constituição do conservadorismo cristão, de outro o acionamento de bases cosmológicas e rituais presentes nas tradições de matriz africana na diáspora.

Os estudos a respeito do protagonismo de mulheres negras no candomblé têm demonstrado que no Brasil essa religiosidade se constituiu como organização numerosamente feminina, no que se refere a reconfiguração das tradições religiosas africanas no Brasil, ainda que não apague a importância do protagonismo masculino. A primeira pesquisa antropológica de peso a respeito desse assunto foi a de Landes (1967), que demonstrou que no Brasil o candomblé se constituiu como uma organização feminina e negra devido às dinâmicas impostas pela escravidão que possibilitou, segundo a autora, a evolução do matriarcado negro em detrimento das condições de violência que assolavam o homem negro. As dinâmicas da

exploração do trabalho de libertas e escravizadas em diferentes ocupações possibilitaram a autonomia e independência financeira destas mulheres, num contexto de difíceis possibilidades de manutenção de laços familiares e afetivos, que conectadas aos elementos religiosos da ancestralidade africana foram fundamentais para o desenvolvimento do candomblé no Brasil, sobretudo, a partir do século XIX, passando a ocupar cargos de central importância dentro da hierarquia desta religiosidade.

A pesquisa de Landes foi uma das obras centrais que inaugurou o debate com referência ao matriarcado negro no candomblé e, atualmente, com relação ao empoderamento de mulheres negras, ao evidenciar como estas viviam experiências que burlavam os padrões relacionados à sociedade burguesa da época, principalmente em termos de autonomia financeira, matrimônio e maternidade. A referida pesquisa também foi pioneira em abordar a presença de homens homossexuais em terreiros e na liderança de cultos, permeado por conflitos com mulheres cis nos candomblés tradicionais, pelo modo como abordava-se na época as sexualidades dissidentes da heterossexualidade e as performances de gênero “transgressoras”.

Outra autora pioneira neste estudos que se referem ao protagonismo de mulheres negras no candomblé, foi Teresinha Bernardo, principalmente a partir da década de 1980, inspirada por Ruth Landes e pelas produções de mulheres negras. Bernardo (2019) partiu das considerações de que ancestralidade e a essência mítica relacionadas ao poder das orixás possibilitou as mulheres negras o acesso à altos cargos da hierarquia religiosa no Brasil, diferente do contexto de hierarquia predominantemente masculino do qual é formado o catolicismo. De acordo com a autora citada, a integração destas mulheres em comunidades de culto foi realizada através da dedicação aos cargos e funções, em que a noção de matriarcado passa a se referir às diferentes formas de organização política dentro dessa religiosidade.

Estes estudo destacaram o protagonismo feminino e negro no candomblé, em que africanas e suas descendentes contribuíram para a consolidação de organizações religiosas e políticas, para garantir a sobrevivência étnica afro-diaspórica ao longo da história. Estas são mulheres referenciadas pelo título de *Ialodês* para Werneck (2007), em analogia a esfera ritual acionadas a respeito das Iabás¹⁶, Oxum e Nanã, por suas ações de confronto e busca por igualdade de poderes para mulheres, por contribuírem para a sustentação da ancestralidade negra presente na esfera política, acionada pela representatividade em instâncias de poder e à capacidade de luta. O lugar de reivindicação deste título aciona diferentes formas de ativismos políticos, seja através do campo da religiosidade ou da perpetuação das heranças africanas na

¹⁶ Orixás femininas.

diáspora, como no caso de mulheres negras citadas ainda pela própria Werneck, fazendo referência a nomes como o de Leci Brandão, Alcione e Jovelina Pérola Negra, que deram contribuições significativas para a popularização de diferentes elementos da cultura negra dentro da música popular brasileira, utilizando o samba como reivindicação política.

Inspiradas nessas abordagens, as mitologias das Iabás abrem um leque de possibilidade em relação a diversidade dentro das experiências femininas, acionadas por noções de poder, autonomia, liderança, maternidade, sensualidade e performances de sexualidades, afastadas apenas das funções reprodutivas. A pesquisa de Zenicola (2014), relativa aos rituais e performances discutiu como as danças sagradas de quatro Iabás¹⁷ do candomblé de origem iorubá estabeleceram outras possibilidades para além do arquétipo de progenitora, em que cada uma possui um poder específico no Brasil, pois “são apresentadas como mães, amantes e esposas, envolvendo diversos aspectos da sexualidade feminina” (*ibidem*, p. 37). Dentro das tradições do candomblé, as mitologias são inseridas tomando o corpo e a dança como fenômeno de conexão ritual, em que as performances mobilizam diferentes princípios dentro da hierarquia, sejam de senioridades ou de possibilidades entre masculinos e femininos (AMIM, 2018).

Essas abordagens permitem verificar que, as discussões no tocante ao protagonismo feminino e negro, bem como a pertinência da mitologia sobre as Iabás ganharam destaque dentro destas produções, em que o terreno das noções de autonomia feminina, poder, liderança e até as sexualidades são dinamizadas por inferirem em diferentes ensinamentos dentro das comunidades dos cultos afro-brasileiros. No entanto, em termos de práticas subjetivas pode-se ainda levantar o questionamento a respeito de como os corpos e sexualidades podem ser administrados com relação às vivências concretas a partir da relação entre as mitologias e as dinâmicas da vida social. No que diz respeito a isto, partimos das considerações de que tradições míticas não estão isoladas do mundo social onde produções discursivas são empreendidas com relação ao gênero e as sexualidades (AMIM, *ibidem*), e que são perpassadas por normativas hegemônicas que estabelecem barreiras com relação aos trânsitos entre desejos sexuais e performances dissidentes da moralidade sexista, ao empreender processos educativos/regulatórios sobre os corpos (LOURO, 2019). Considerando as sociedades ocidentais, o sexo é tabu permeado por interditos e por diferentes mecanismos de saber e poder, através de diferentes tecnologias biopolíticas que agem estabelecendo normativas sobre os desejos (FOUCAULT, 2015).

¹⁷ A autora se refere às orixás: Iemanjá, Iansã, Oxum e Obá.

Cabe, nesse contexto, interrogar acerca dos limites e/ou possibilidades dentro da intersecção da religiosidade e sexualidades nas práticas dos sujeitos e das sujeitas, e questionar, de que modo os possíveis entraves entre as noções de poder e transgressão apreendidas pelas mitologias das Iabás podem ser de fato percebidas no modo como gênero e sexualidade são vivenciados por parte de mulheres que pratiquem esta religiosidade – sejam elas Filhas de santos, *Ekedis*¹⁸, *Ebomis*¹⁹, Sacerdotisas²⁰? Quanto a essa dimensão, no contexto da pesquisa foi necessário entender as considerações para além do processo de ativismo cultural e político em prol da valorização da cultura negra, investigando também como o universo de significação presente na mitologia no que se refere às orixás femininas no candomblé influenciava o modo como Belmira mobilizava conceitos a partir de suas experiências relacionadas ao gênero? E de que modo estas referências eram acionadas através da religiosidade e influenciavam suas vivências com seu corpo e a sexualidade?

Dialogando com outro campo de produções teóricas, a teologia feminista (TF) se baseia nas diferentes experiências femininas para denunciar os processos de subalternização e violências engendrados por instituições religiosas patriarcais. Os estudos feministas em torno da categoria gênero serviram como base para o surgimento de um feminismo cristão e como influência para a elaboração de um campo de análise que vem ganhando força desde o século XX²¹, e que se dedica a tratar das relações de poder e dos conflitos de gênero dentro de instituições religiosas, (GEBARA, 2017).

Essa teologia inicialmente teve como cenário países europeus e os Estados Unidos, vindo a se organizar entre 1970 e 1980 na América Latina, Ásia e África em um período de forte reflexão feministas a respeito das demandas de mulheres, dos debates relacionados ao gênero e das críticas direcionadas à religião como instrumento de dominação colonial de povos (TABORDA, 1990). A partir de cada um desses locais de produção, a TF partiu de peculiaridades distintas, formulando pautas de acordo com os contextos socioculturais – como

¹⁸ Esse é um cargo da hierarquia no candomblé correspondente a quem cuida “dos orixás e do físico dos filhos de santo, dando-lhe toda a assistência durante a incorporação” (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 134). São consideradas autoridades femininas escolhidas para auxiliar o babalorixá/ a iyalorixá, escolhidas para servir e cuidar do orixá (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

¹⁹ É uma adepta do candomblé que já cumpriu o período de iniciação, tendo feito a obrigação de sete anos (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

²⁰ São pessoas dedicadas a cuidar da vida religiosa das pessoas de sua comunidade, dedicadas a cuidar/transmitir o axé. A iyalorixá, por exemplo, que assumem cargo hierárquico e de extrema dedicação (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

²¹ Importante pontuar que contestações sobre o campo religioso cristão já vinham ocorrendo antes mesmo do século XX. Anteriormente, nomes como o de Juana Inés de la Cruz e Elisabeth Cady Stanton foram importantes para considerar a insurgência de vozes femininas que se posicionavam contra a ordem social estabelecida pelo masculino a respeito das religiões cristãs.

por exemplo, correntes de pensamentos no judaísmo, no cristianismo (de tradição católica e protestante) e em religiões não hegemônicas no ocidente – tendo como ponto em comum a tentativa de evidenciar as desigualdades de gênero dentro da constituição de discursos e de símbolos religiosos.

Dentro destas produções, podem ser destacadas diferentes abordagens: teologias produzidas por mulheres de origem africana, que além dos sexismo também denunciam as discriminações racistas dentro de religiosidades cristãs; as teologias elaboradas por mulheres latino-americanas, que repensa as dinâmicas culturais dentro da tradição cristã e os processos de dominação imperialistas; teologias críticas de mulheres lésbicas, que discutem os limites da heterossexualidade nas igrejas cristãs etc. Tendo como resultado diferentes frentes de lutas protagonizadas por mulheres teólogas, e/ou religiosas, e/ou ativistas feministas (GEBARA, 2017). A respeito desse desenvolvimento na América Latina atreladas ao contexto da Igreja Católica, o ativismo de mulheres religiosas junto a teologia da libertação foi significativo para o desenvolvimento da crítica feminista, tomando como referência o campo da religião, principalmente alavancadas após a percepção a respeito da falta de espaço para discutir as questões relacionadas ao sexismo clerical dentro deste movimento.

Em vista disto, diferentes mulheres passaram a investir pelo ativismo político e teórico, a fim de disputar narrativas ao questionar o modo como a Igreja Católica historicamente se manteve como ferramenta de dominação colonial, pacífica aos processos de violências engendradas. O trabalho em comunidades de base contribuiu para a promoção de espaços de diálogos, de formação e na atualidade no ativismo através das mídias sociais. Estes são diferentes espaços por onde perpassaram discussões a respeito da relação problemática com que instituições cristãs têm lidado principalmente com os corpos de mulheres. Entretanto, Rosado-Nunes (2006), destacou que no contexto do Brasil grande parte das defensoras da teologia feminista não são necessariamente membros de comunidades religiosas²², estas são na maioria teólogas, acadêmicas e ativistas de diversos movimentos sociais que enxergaram a religião como ferramenta de promoção e manutenção de desigualdades sociais. O que faz com que por muitas razões a TF não se encontre institucionalizada no interior de instituições religiosas patriarcais, pois muitas vezes esbarram no conservadorismo cristão que percebe os feminismos

²² Mesmo que estas também façam parte de modo a permanecer na comunidade religiosa defendendo pautas do feminismo e a partir daí encontrem desafios e sofram até mesmo represálias por parte das Igrejas das quais são membros. Ivone Gebara é um exemplo nesse sentido, enquanto mulher que desde sua juventude esteve integrando a comunidade católica brasileira, mas que se encontrando com o feminismo passa a dedicar sua vida e trajetória religiosa pela busca da igualdade de gênero na religião e na sociedade de modo geral (GEBARA, 2017).

como desvirtuamento de práticas religiosas, e investem na invalidação destas diferentes correntes de pensamento.

No tensionamento entre narrativas estabelecidas a partir da produção teológica a respeito da Igreja Católica, os direitos sexuais e reprodutivos se tornaram uma das principais bandeiras reivindicadas, mediante a noção de cidadania em relação a garantia da amplitude dos direitos humanos de mulheres, frente a autonomia dos seus corpos e sexualidades²³. Por exemplo, mulheres pretas, pardas, amarelas e indígenas e de classe popular são as mais violentadas pela incorrência de abortos clandestinos no Brasil e que em muitos casos as condenam a morte e/ou a criminalização jurídica por parte do Estado²⁴, sendo que muitas delas compartilham de religiosidades de matriz cristã. Desta forma, estas produções emergem como contradiscurso que tensiona através da ação teológica feminista as engenharias: “anti-corpo, anti-sexo e anti-mulher” presentes nas tradições do catolicismo, em que um dos principais pontos de discussão é o modo problemático com que esta instituição lida com os corpos das mulheres. Por conseguinte, a teologia feminista católica parte do objetivo de reafirmar experiências femininas positivas com relação as sexualidades, em garantia de autonomia e da equidade entre os gêneros dentro e fora de instituições religiosas.

Não obstante, é necessário considerar as limitações em afunilar as questões ligadas à autonomia e aos direitos reprodutivos, tomando como base especialmente a dimensão do direito ao aborto — ainda que esta seja uma discussão necessária relacionada a problemas de saúde pública. É importante considerar o fato de que ao ter elencado o direito ao aborto como uma das pautas principais para reivindicar a garantia dos Direitos Humanos das mulheres e a laicidade do Estado, algumas produções teológicas feministas católicas focaram a discussão acerca do efeito da problemática institucional do catolicismo com os corpos e o peso

²³ Como exemplo, a organização Católicas pelo Direito de Decidir tem representado a articulação do movimento feminista com teólogas feministas e parte da comunidade católica de doze países da América Latina a partir da década de 1990, dentre eles o Brasil, ao assumirem a defesa dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. Alertando que o conservadorismo religioso tem impedido o avanço dos direitos humanos das mulheres, mediante a percepção de relações estreitas entre política e igreja/religião que desrespeitam os princípios da laicidade do Estado.

²⁴ A Pesquisa Nacional de Aborto em 2016, demonstrou que uma a cada cinco mulheres brasileiras até os 40 anos já realizou pelo menos um aborto clandestino ao longo da vida. No entanto, as mulheres de baixa renda e com menor escolaridade representam números expressivos se comparado com as mulheres com poder aquisitivo, são as mulheres pretas, pardas, amarelas e indígenas as que mais sofrem com as complicações causadas pelo aborto realizado na ilegalidade, reforçando as considerações de que o recorte étnico e racial complexifica a realidade dos casos de obtido ou de penalização jurídica por parte do Estado. Considerando essa realidade, a criminalização do aborto tem contribuído para que o Estado e instituições religiosas reforcem violências causadas pela desigualdade social, recortadas principalmente sobre o gênero e a raça, investindo diretamente para a reprodução de estigmas sociais relacionados às mulheres que abortavam clandestinamente. DINIZ, Debora, et al. Pesquisa nacional de aborto 2016. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 22, 2017, p. 653-660.

psicológico da religiosidade no tocante às mulheres, mas acabaram deixando de lado outras dimensões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos. Dentro desta seara podem emergir diferentes questões, como por exemplo, as diferentes possibilidades de vivenciar o prazer e os desejos sexuais, além das opções pela não reprodução e como estas são administradas por mulheres praticantes do catolicismo, sendo que a prerrogativa dogmática ainda associa o sexo apenas a fins reprodutivos.

Por exemplo, é importante questionar quais são as narrativas de mulheres católicas praticantes que vivenciam a sexualidade fora de relações conjugais legitimadas pela instituição, em termos do estabelecimento de vínculos afetivo-sexuais? Essa por exemplo, é uma dimensão que abordamos com relação a trajetória de Madalena, que após ter sido casada por muitos anos tendo realizado matrimônio na igreja, separou-se anos atrás e posteriormente passou a vivenciar uma outra relação estável não formalizada na instituição, pois de acordo com a bases dogmáticas da catolicismo o matrimônio firmado anteriormente tem caráter atemporal, devendo ser vivenciado até o fim da vida de cada sujeito e sujeita, menos em casos excepcionais. Situação que afetou o modo como Madalena passou a experienciar a religiosidade nos momentos de culto, mas que não a impediram de continuar praticante do catolicismo. Isto posto, é possível perceber que dentro das práticas religiosas concretas podem existir descompassos entre as prerrogativas dogmáticas e o catolicismo vivenciado por mulheres.

No caso de Madalena podemos levantar alguns questionamentos, como: em que medida se dão os descompassos entre os valores morais e dogmáticos instituídos pela instituição e o modo como ela vivencia a religiosidade? Como esta colaboradora lida por vivenciar a religiosidade de modo diferente do que os códigos dogmáticos pregam? Como isso afeta a relação dela com seu corpo e seus desejos? Esses são questionamentos que no caso desta pesquisa aparecem muito mais relacionados a dimensão dos direitos sexuais das mulheres católicas, que possibilita tensionar narrativas dogmáticas a respeito de como o gênero e a sexualidade feminina são produzidas dentro do catolicismo e como impactam as mulheres.

Nesse caso, é interessante compreender que a noção de sexualidade, desenvolvida a partir do século XIX, se refere as diferentes formas como ao longo da história os sujeitos e as sujeitas foram levados a se reconhecerem como detentores de prazeres, sentimentos, desejos relacionados aos corpos e as performances sexuais (FOUCAULT, 2019). A sexualidade possui dimensão social e política que obedecem aos padrões relacionados à cultura, por serem elaborações socialmente construídas. Por isso, é justamente nos corpos que pesam as pedagogias da sexualidade exercidas por diferentes instituições sociais, como a família, a igreja, o Estado etc. (LOURO, 2019).

Sem que se pretenda esgotar todas as discussões, as dimensões do feminismo negro e a teologia feminista abordadas aqui são diferentes campos que apresentam boas contribuições, no que se referem religiosidades e gênero. No que tange as discussões relativas à sexualidade pautada dentro da heterossexualidade, observa-se possibilidades e limites teóricos, cabendo a necessidade de ampliar as discussões nos dois contextos destacados. Nesse sentido, buscamos analisar as práticas e as representações elaboradas no tocante aos corpos e desejos a partir do que narraram as colaboradoras desta pesquisa, acerca de como produzem, recriam e/ou subvertem os processos normativos dentro das instituições religiosas.

1.2 A encruzilhada metodológica no contexto da pandemia da Covid-19 e os desafios da pesquisa

A imersão no campo de pesquisa para a realização das entrevistas com as colaboradoras ocorreu ainda no ano de 2019, entre os meses de outubro e dezembro. No projeto de pesquisa inicial a proposta era a inclusão de quatro colaboradoras, dentro dos seguimentos religiosos destacados e de diferentes autodeclarações, em termos étnico-raciais. Decidimos por realizar duas entrevistas ainda em 2019 e mais duas após a qualificação do texto, agendada para março de 2020. As primeiras entrevistas foram realizadas com Madalena e Belmira, sendo que meu contato com elas se deu de diferentes formas.

Com Madalena meu contato foi anterior ao contexto da pesquisa, em que pude conhecê-la através de um dos seus filhos e após o processo de estruturação do projeto de pesquisa a convidei para participar como colaboradora de pesquisa. O encontro com ela para a realização da entrevista aconteceu no dia 30 de novembro de 2019 e ocorreu por volta de pouco mais de uma hora, na sua residência, localizada em um dos bairros periféricos de Canavieiras-Ba. A entrevista aconteceu em um sábado, no período da tarde durante seu momento de folga do trabalho. Sua casa é um local simples, ainda em processo de construção, onde reside há pouco mais de oito anos com o atual companheiro, após sua separação do ex esposo e pai de seus filhos, com quem conviveu por quase trinta anos. A entrevista foi realizada na cozinha de sua casa, um espaço escolhido por ela. Esse espaço que pode ser compreendido como um lugar afetivo para o preparo e a partilha dos alimentos, faz parte do universo das atividades domésticas que é uma parte significativa dentro da trajetória de Madalena.

Já com Belmira, nosso contato se deu no contexto da pesquisa através de uma amiga em comum que era sua vizinha de bairro e que facilitou o acesso até ela, levando até sua casa e nos

apresentando pessoalmente. Como Canavieiras-Ba é uma cidade pequena e de interior em que é possível ter breves informações em relação à algumas pessoas, sem que para isso as conheça de fato, houve motivações de minha parte que me levou a convidá-la para ser colaboradora da pesquisa, especialmente por ser uma mulher declarada publicamente como candomblecista. Sempre comunicativa, nossas conversas aconteceram de modo descontraído e logo no primeiro convite Belmira aceitou participar da pesquisa, começando a narrar informalmente a respeito de suas ações em Canavieiras-Ba, especialmente suas atividades relacionadas ao que ela chamou de “fazer a cultura da cidade”, por seu envolvimento com manifestações culturais de origem africana e indígena. Realizei a entrevista com Belmira, com duração de um pouco mais de uma hora, no dia 01 de outubro de 2019, em sua residência onde ela vivia com uma neta que ajudava a criar, localizada também em um dos bairros considerados periféricos em Canavieiras-Ba.

Madalena e Belmira, foram selecionadas a partir dos seguintes critérios: i) mulheres autodeclaradas negras; ii) de idades acima de quarenta anos; iii) residentes de Canavieiras-Ba; iv) e que possuem vivências em comunidades religiosas por mais de dez anos. Também foram verificados os seguintes dados: v) classe social; vi) identidade de gênero e vii) orientação sexual, para precisar informações que nos permitam especificar suas subjetividades, em termos de aproximações e/ou distâncias entre as experiências.

Importante destacar que demos preferência pela autodeclaração étnico-racial, visto que é limitante definir a afrodescendência e/ou afirmar a negritude de alguém apenas com base no critério de heteroidentificação, uma vez que existe um processo histórico e violento de miscigenação e de tentativa de embranquecimento, físico e ideológico, ainda em curso na sociedade brasileira. Desse modo, é essencial considerar que a autoidentificação baseada nos critérios de cor/raça perpassa por um processo de afirmação da identidade negra, em razão da necessidade de mobilização política que tem como reflexo o ativismo histórico do Movimento Negro Brasileiro no Brasil (MUNANGA, 2019; GOMES, 2017).

Por outro lado, o recorte geracional levou em consideração a noção de “acúmulo de experiências” relacionadas às pessoas de idade madura acima dos quarenta anos, por haver diferenças geracionais significativas a respeito de como pessoas de idades diferentes podem percebem as religiosidades e se relacionarem com elas. Além do fato de que o fator geracional poderia possibilitar a seleção de mulheres negras com mais de dez anos de vivências no catolicismo e no candomblé. Seguindo estes critérios e em respeito às garantias éticas, salientamos que foram prestados os devidos esclarecimentos de todos os aspectos da pesquisa

para solicitação da participação destas colaboradoras, bem como a apresentação o Termo de Consentimento e Livre Esclarecimento – TCLE, contendo todas as informações.

Infelizmente, após essas duas entrevistas realizadas não foi possível dar prosseguimento na inclusão de outras colaboradoras, devido ao estado de calamidade pública imposta pela pandemia da covid-19 e as medidas de distanciamento social, que nos obrigou a mudar os planos em termos de qualificação presencial, continuidade da pesquisa, calendário e uma nova estrutura textual em adequação à nova realidade que se apresentava. Por conta disto, nos limitando a abordar em profundidade as narrativas de Madalena e Belmira, coletadas dentro de um único momento de entrevista. Nesse processo de reajustamento, o contato direto com as colaboradoras foi diretamente afetado, nos obrigando a trabalhar apenas com os dados já obtidos em 2019 e outras informações complementares coletadas informalmente e que se referem às situações vivenciadas por estas mulheres durante a crise pandêmica, que envolveram relações de trabalho e situações conflitantes em Canavieiras-Ba durante o período eleitoral. Os fatos ocorridos e aqui relatados que trazem como referência o contexto da crise pandêmica foram coletadas por meio de informações prestadas por pessoas próximas as colaboradoras, por meio de conversas com elas através de redes sociais e por meio de fatos que se tornaram públicos para todo o município. Nos limitamos a complementar esta pesquisa através do uso destas informações porque estabelecer um contato presencial com qualquer pessoa seria assumir o risco de expor diretamente nossa saúde.

Durante essa crise de saúde pública imposta pela pandemia todas nós fomos acometidas por dificuldades, seja pelo nosso adoecimento e/ou de familiares ou pelo medo e incertezas vivenciados 2020 e ainda em 2021. Todos esses fatores circunstanciados mexeram com minha saúde física, desgaste psicológico e principalmente, com a autoestima intelectual paralelo ao processo de escrita em um contexto solitário e conflituoso, dentro do processo de distanciamento social e muito contato virtual. Portanto, cabe destacar que não foi nada fácil ressignificar o projeto, mudar rotas e produzir dentro destas circunstâncias. Apesar desse contexto, foi muito importante ter acreditado na pesquisa e tê-la costurado a partir das trajetórias de duas pessoas inspiradoras como Madalena e Belmira, que em cada retorno aos áudios das entrevistas levavam-me a revistar as vidas de outras mulheres negras do meu núcleo familiar (minha mãe, avó materna, minhas tias, primas, amigas) e até fora dele, percebendo similaridades, diferenças e intersecções no trânsito entre passado/presente, dores/alegrias. As histórias destas mulheres não são minhas, mas parafraseando Conceição Evaristo (2016), de diferentes formas elas também me pertencem, pois me ajudaram a re(existir), a me ressignificar

e a encontrar forças para caminhar até o final desta jornada, chegando ao resultado material desta dissertação.

A abordagem interseccional na análise das trajetórias e narrativas

Esta pesquisa constituiu-se na encruzilhada, como instância simbólica que nos permitiu operar com relação aos discursos que complexificam as experiências. Sobre este lugar buscou-se analisar como as narrativas destas colaboradoras foram produzidas, através de uma abordagem teórica e metodológica, cuja ferramenta analítica da interseccionalidade nos ajuda a pensar o entrecruzamento dos eixos dos sistemas de dominação e seus enfrentamentos cotidianos, sobretudo nos pautando pelo viés da justiça social adotada na práxis crítica de análise (CRENSHAW, 2002; AUGUSTO, 2016; AKOTIRENE, 2019). Nesse sentido, esta pesquisa possui o caráter de uma investigação qualitativa, por possibilitar a coleta de dados no ambiente onde a pesquisadora reside, em que interessa compreender a natureza de experiências ao descrever características e estabelecer variáveis.

Dentro das possíveis abordagens de investigação qualitativa, foi realizada a pesquisa narrativa, no que tange as experiências relatadas pelos sujeitos e as sujeitas, tomando como preferência a história oral, que consiste na reunião de reflexões pessoais sem que se pretenda chegar ao estabelecimento de verdades, atendo-se especialmente as particularidades dos fatos narrados (CRESWELL, 2014). A história oral pode ser definida com método, como fonte ou técnica de pesquisa, dependendo da natureza da pesquisa e da realidade a ser abordada. Enquanto método tem sido utilizado no desenvolvimento de estudos a respeito de conjunturas, que transita no campo da multidisciplinaridade e sua especificidade resulta da singularidade com a qual aborda contextos socioculturais e fatos ocorridos, a partir do que pode ser reconstituído por cada pessoa, a respeito do que viveu e do modo como conta, o que se compreende como narrativa singular e estabelecendo, em suma, relação direta entre história oral, memória e biografia (ALBERTI, 2005). Para a recuperação da memória, foi tácito à pesquisadora analisar as subjetividades por trás das narrativas geradas por recordações, onde operaram na encruzilhada da memória os silêncios e os interditos inerentes dentro das situações de entrevista. Já no contexto da biografia, ocorreu à participação direta da pesquisadora, pois na realização da pesquisa em que a busca por elementos do passado condicionada à situação de entrevista, a biografia de quem pesquisa também é acionada, tornando-se coagente na criação do documento fruto da história oral. O que nos exigiu coerência ética no exercício da pesquisa, ao retratar a veracidade das narrativas a respeito da biografia e memória das colaboradoras.

No que se refere ao campo da singularidade das trajetórias sociais de cada colaboradora, Pacheco (2008) analisou o entrecruzamento de histórias de vida de mulheres negras ativistas políticas e não ativistas para apreender suas experiências relacionadas às percepções a respeito da afetividade e significados relacionados a solidão, de modo intergrupar para averiguar a ocorrência de aproximações ou distanciamentos sobre as dinâmicas das relações sociais. Nesse caso específico, utilizamos essas abordagens para entender aspectos pertinentes das vivências das colaboradoras, ao fundir as histórias de vida em termos de experiências, em meio às relações que estabeleçam a partir das religiosidades.

Para a realização das entrevistas narrativas a respeito das histórias de vida tomamos por base a perspectiva de Kofes (1994, p. 118), ao considerar as “interpretações individuais de experiências sociais” em que se destacam a especificidade das colaboradoras como forma possível de compreensão de dinâmicas sociais. Destacando o conceito de experiência, a autora situou o debate a partir da correlação entre a experiência individual, social ou coletiva, que “leva em conta as experiências narradas, a ação e o agente, e cria uma relação entre quem narra e quem é afetado pela narrativa” (*ibidem*, 2015, p 35). Nessa dimensão, com relação a quem narra e de quem é afetado pela narrativa foi justamente onde por muito tempo as biografias entre pesquisadora e colaboradoras de pesquisa se cruzaram, durante a construção das narrativas fosse possível perceber nossas aproximações e distanciamentos, através da articulação entre narrativa, afetos e reflexões.

Nesse processo de afetamentos, as duas entrevistas narrativas realizadas seguiram um roteiro com questões pré-estabelecidas, que está em apêndice no texto e que preservou a abordagem de questões iguais para ambas, mas que foram respondidas de modo diferente por cada uma a partir de como se sentiram confortáveis para narrar ou silenciar. Iniciamos as entrevistas com a seguinte questão: *Conte-me sobre sua vida, começando pela infância*, que teve como objetivo solicitar que Madalena e Belmira resgatassem os aspectos de suas trajetórias de vida consideradas pertinentes para cada uma e que buscou-se analisar os aspectos relacionados às categorias de análises desta pesquisa. Nas questões posteriores demos seguimento pela interrogação de como se deu o contato das colaboradoras com suas religiosidades, suas percepções com relação aos preceitos religiosos e as comunidades que participam; como foram seus contatos sexuais antes de depois de adentrarem as comunidades religiosas; os significados do ser mulher e relacionados a comportamentos; além de suas percepções com relação a festa de São Boaventura.

Para Kofes (1994, p. 140) a utilização das histórias de vida nas pesquisas narrativas, foram “instrumentos fundamentais para a compreensão e análise de relações sociais, de

processos culturais e do jogo sempre combinado entre atores individuais e experiências sociais, entre objetividade e subjetividade”. A esfera subjetiva sintetiza a singularidade do sujeito em suas interpretações e interesses a respeito das experiências relatadas. Já a esfera objetiva perpassa essa singularidade e permite complexificar o mundo social, na interação entre pesquisador e entrevistado. Em síntese, a autora destacou três dimensões que interligadas possibilitam maior relevância da história de vida como instrumento: a situação de entrevista; a narrativa sobre o que o sujeito fala e como a constrói; e a possibilidade de análise dada ao pesquisador. Para a análise dos dados buscamos nos basear também nessa perspectiva de Kofes, ao analisarmos as narrativas de história de vida privilegiando os pontos que foram de maior relevância para a pesquisa, partindo da interpretação dos dados como fontes de informações por transcender a experiência do sujeito a que fala. De evocação por informar sobre a subjetividade e interpretação do sujeito. E de reflexão por referir-se a análise da experiência relatada.

Com base nestes apontamentos e dando seguimento ao texto, o capítulo 1 objetivamos tensionar narrativas a respeito do desenvolvimento de Canavieiras-Ba a partir dos conflitos étnico-raciais, com o intuito de discutir a respeito da centralidade do catolicismo e das influências da paróquia de São Boaventura na sociedade local, no tocante as mudanças ocorridas ao longo das últimas décadas, sobretudo em meio a insurgência de expressões religiosas de matriz africana na festa em homenagem ao padroeiro local. Buscando responder sobre como todo este contexto atravessava as trajetórias de nossas colaboradoras de pesquisa em Canavieiras-Ba, principalmente por estar relacionado as suas religiosidades. Estas discussões de cunho introdutório visam proporcionar breve entendimento acerca do cenário onde diferentes mulheres negras estavam introduzidas no sul da Bahia, que nos ajudarão a discutir ao longo de todo o texto a respeito das biografias de Madalena e Belmira a partir de suas experiências numa sociedade marcada pelas heranças do coronelismo racista e sexista.

2 “AO SUL DOS SEUS CORPOS”: MAPEANDO COLONIALIDADES DE GÊNERO, RAÇA E RELIGIOSIDADE EM CANAVIEIRAS-BA.

O município sul baiano de Canavieiras-Ba é exaltado pelo reconhecimento de suas belas paisagens que congregam admiradores pelo mundo todo. No entanto, além das belezas naturais, a referência histórica sobre sua “ocupação/invasão” e desenvolvimento, destacam o prevaecimento de narrativas positivas atreladas ao “descobrimento” do Brasil, a colonização e a associação religiosa tomada pela catequização católica, em que prevalecem a noção de proteção por parte de um santo católico de origem europeia. Estas referências, retificadoras do “mito da cordialidade” nas relações étnico-raciais no Brasil, informam sobre as intencionalidades colonizadoras sobre o território sul baiano, que fizeram/fazem parte da construção de uma identidade regional pautada pelo progresso neocolonial, voltada para a exaltação do homem branco e legitimadora das violências escravocratas, mesmo no pós-escravismo.

O início da colonização no território de Canavieiras-Ba está datado entre final do século XVII e início do XVIII, quando um grupo composto por colonos fugindo dos conflitos com indígenas da etnia Pataxó desbravaram ao sul da sede da capitania dos Ilhéus a procura de terras férteis para desmatar e cultivar, onde alcançaram o local a que nomearam como Puxim²⁵, constituindo-se no primeiro povoamento composto por colonos, indígenas e africanos escravizados²⁶. Com a ocupação e ampliação desse primeiro núcleo, em 1718 Puxim foi elevada à categoria de freguesia pertencente ainda à capitania dos Ilhéus, onde foi erguida uma capela em devoção a imagem de um santo, encontrada na praia por pescadores. A imagem era a de São Boaventura, um santo de origem italiana²⁷, instituído padroeiro do povoado, logo nomeado como Freguesia de São Boaventura do Puxim. Tempos depois, os conflitos constantes com indígenas da etnia Pataxó pela disputa do território fez com que esta primeira ocupação migrasse para a ilha mais ao sul, onde havia lavouras canavieiras, sendo transferida também a capela de São Boaventura (COSTA, 2014).

²⁵ Acreditamos que a palavra “Puxim” descenda da palavra “*poxi/puxi*” do dialeto de origem Tupi, tendo como significado: nojento, torpe, feio e ruim (CARVALHO, 1987). Puxim do sul atualmente é uma vila rural do município de Canavieiras-Ba localizada às margens da rodovia que o interliga à Ilhéus.

²⁶ Optaremos pela utilização do termo “escravizado/a” ao invés do termo “escrava/o”, pois compreendemos que este último é construído a partir de uma identidade naturalizada pelas violências impostos pelo colonialismo, enquanto o termo “escravizada/a” se refere a um processo político de desumanização (KILOMBA, 2019).

²⁷ Sobre o que tem sido proposto por pesquisadores, a imagem do santo pode ter feito parte de alguma nau italiana ou portuguesa que veio a naufragar, desembocando nas imediações da costa marítima do território de Puxim (RIBEIRO e MACÊDO, 2012).

De acordo com Nascimento (2013 apud FILHO, 1997)²⁸, as características deste primeiro povoamento na então freguesia deu-se entorno de 500 pessoas: 80 brancos e todos os demais mestiços, curibocas (descendentes de indígenas e brancos) e negros. Essa informação não nos apresenta especificamente as distinções dos grupos étnicos²⁹ que constituíram esse povoamento, mas nos leva a acreditar que a primeira ocupação do território de Puxim tenha se dado a partir de uma população constituída inicialmente de uma minoria de colonos portugueses e descendentes brasileiros que introduziram a cultura de especiarias como a cana-de-açúcar, piaçava, coco, arroz e mandioca. E a outra maioria de indígenas aldeados, africanos e descendentes escravizados que foram utilizados como mão-de-obra no desenvolvimento da freguesia, já que esta era a configuração da capitania de São Jorge dos Ilhéus no início do século XVIII (CARRARA e DIAS, 2007).

Este breve recorte sobre o início da colonização do território de Canavieiras-Ba constam em relatos de obras memorialistas e em fontes historiográficas, que salvo algumas exceções, pouco ou quase nada fazem referência à importância das heranças africanas e indígenas na constituição étnica do território, da população a respeito de suas diferentes etnias e religiosidades. Quando muito, as referências a esses grupos são feitas superficialmente, com base na narrativa acerca da diversidade de povos resultante da miscigenação étnica, ou então, na emergência da violência, como bem demonstrou Fanon (2007), em seu livro “Os Condenados da Terra”. As imagens e representações construídas em relação ao “outro colonizado” fazem parte das afirmações de hostilidade que teriam dificultado a ocupação de colonos durante algumas décadas e, conseqüentemente, atrapalhado o desenvolvimento inicial do território, no que tange as compreensões: civilização versus selvageria; colonização=coisificação (CÉSAIRE, 2020).

No bojo do processo de desenvolvimento da região sul da baiana, alguns pesquisadores destacaram que a historiografia a respeito dos séculos XVI e XVIII utilizaram como justificativa o fato de que a resistência indígena foi uma das principais causas dos insucessos relacionadas aos primeiros séculos de ocupação colonizadora (CARRARA, 2007), em que as narrativas sustentavam o fato de que a sede da capitania/comarca dos Ilhéus seria um território atravessado por conflitos constantes com indígenas das etnias Pataxó, Aimoré, Tupinambá e

²⁸ DURVAL, Filho. Canavieiras sua história. Canavieiras, 1997.

²⁹ De acordo com Barth (2011), os grupos étnicos são formas de organização social fundamentadas em critérios de identificação formulados pelos sujeitos através de características organizativas, dadas a partir da dinâmica e do contato entre os diferentes. Essas composições simbolizam forma distintas dos sujeitos lidarem com o mundo e com o outro, baseadas em categorias de atribuição e identificação acionadas pelos atores sociais, através de termos identitários que podem estar ligados também a origem e ao ambiente.

Botocudo³⁰ que resistiram à incorporação das terras e da mão de obra, além de ter sido uma região muito assolada pela ocorrência de doenças epidemiológicas transportadas pelos navios portugueses.

Estas narrativas sustentavam a ideia de salvação imposta pelo cacau e pelo desenvolvimento da hegemonia coronelista no século XIX, na tentativa de neutralizar o processo violento de colonização e de invasão de terras pertencentes aos territórios indígenas, estereotipando estes enquanto hostis, ao mesmo tempo em que a escravidão possibilitava o fluxo comercial e o abastecimento agrícola da região (DIAS, 2007).

Por conseguinte, estudos indicaram que o apagamento da história de africanos, indígenas e seus descendentes no sul da Bahia, além da importância destes para o desenvolvimento econômico, foi um projeto engendrado pela elite cacauera coronelista, composta em sua maioria por homens brancos e influentes politicamente que acumularam riquezas nessas terras (MAHONY, 2001)³¹. Esta elite, composta principalmente por homens brancos detentores de poderes políticos e econômicos, preocupou-se em produzir fontes históricas sobre o sul da Bahia tomando como referência suas práticas culturais e religiosas embranquecidas (SANTOS, 2015).

Deste modo, o estímulo a migração estrangeira de europeus através do monopólio de terra teve como objetivo ampliar as lavouras e expandir o fluxo econômico da região, e já no século XIX a Freguesia de São Boaventura de Puxim passou a contar com as iniciativas do governo imperial através da criação de núcleos militares para combater os ataques indígenas, tendo como resultado o aumento do fluxo das migrações em grande escala a partir de 1816. Com o monopólio de terras, o desenvolvimento econômico da região foi tangenciado pela mão de obra escravizada em meio as relações conflituosas entre africanos, indígenas e seus descendentes com os fazendeiros.

Em 1832 um decreto elevou a então freguesia à Vila Imperial de Canavieiras-Ba que vivenciava neste período o crescimento comercial a partir da cultura de cana-de-açúcar, coqueiro, piaçava, mandioca, extração de madeira e da exploração de minério na mina de

³⁰ Este discurso que se refere a hostilidade de indígenas no sul da Bahia se baseava, principalmente, em referência à estas etnias como “selvagens e saqueadores de propriedades”. Enquanto os Tupiniquim e Menhans eram considerados “dóceis” e de fácil incorporação para a mão de obra, ainda que por vezes insurgentes e resistentes aos processos violentos de catequização e civilização projetado pelos jesuítas e colonos. Em termos de denominação essas diferentes etnias foram reduzidas em por meio de classificações estereotipadas (MOTT, 2010).

³¹ De modo abrangente, este foi um projeto nacional engendrado no final do século XIX e início do XX, quando no início da produção científica no país as elites dominantes, majoritariamente branca, passaram a se preocupar em escrever uma história oficial sobre o país. Esse projeto teve como pilar as teorias do darwinismo social e do evolucionismo importadas da Europa, utilizando a raça entendida como fator biologizante da população (SCHWARCZ, 1993).

Salobro, descoberta por volta de 1877, e que levou ao seu crescimento demográfico. Como resultado do desenvolvimento econômico, o governo passou a utilizar a mão de obra de africanos provenientes de navios naufragos, já na condição de ilegalidade, conhecidos como “escravos da nação” que prestavam serviços ao Estado em prol do pagamento de dívidas provenientes dos naufrágios, cabendo o pagamento por meio de trabalhos manuais³² (NASCIMENTO, 2013; SANTOS, 2015).

Nesse contexto, em meio a lógica do desenvolvimento os processos violentos prevaleceram, a partir da exploração violenta de fazendeiros sobre escravizados. Nos escritos de Alcides Costa (2014; 2016) – um dos nomes mais difundidos em termos de obras memorialistas no que se refere a Canavieiras-Ba – estas relações estão descritas no limiar dos conflitos e dos atos de violência física, no que se observa os conflitos étnico-raciais, além do controle empreendido com relação as práticas culturais e religiosas dos escravizados. Obras memorialistas como a deste autor, pouco empreenderam no desenvolvimento de relatos sobre o período imperial, relacionados aos indígenas e africanos, bem como o protagonismo destes em Canavieiras-Ba.

Quanto a esta questão, na tese de Santos (2015), a historiadora alertou a respeito da limitação de conteúdos presentes em obras memorialistas sobre este recorte histórico, no que pesam abordagens sobre o sul da Bahia, acentuando o fato de que no início do século passado muitos nomes, como Alcides Costa, receberam patrocínio dos poderes locais para escrever e publicar suas obras, a partir do que foi convencido a falar em relação a região, principalmente dando destaque as referências do prevaricamento da elite cacauera de origem estrangeira. Portanto, no que diz respeito a Canavieiras-Ba estas fontes carecem de releituras críticas que desfaçam com o imaginário eurocêntrico, baseado em pressupostos deterministas.

Em meio a esse contexto de exploração e insurgências, em 1888, ano da abolição da escravatura, a região sul já se consolidava como grande produtora de cacau. “As dificuldades em se obter escravizados e a natureza da população escrava existente, foram fatores determinantes para a decisão dos latifundiários e fazendeiros de se dedicarem a esta cultura” (MAHONY, 2001, p. 105). De acordo com alguns autores, as primeiras sementes de cacau foram trazidas do Pará em 1746 e teriam sido plantadas em Canavieiras-Ba nas margens do rio Pardo, na Fazenda Cubículo. No entanto, o protagonismo comercial foi centralizado

³² Principalmente a partir de 1850, ano em que o tráfico negreiro foi extinto a partir da Léi Eusébio de Queiroz, desembocaram em Canavieiras-Ba africanos livres sobreviventes de navios naufragos e falantes do dialeto nagô entre 1850 e 1856 (NASCIMENTO, 2013). É possível que esses navios naufragos tenham tido como destino Ilhéus e vindo a desembocar na costa de Canavieiras-Ba, pois uma das artimanhas dos traficantes para driblar a fiscalização era afundar os navios para evitar qualquer evidência do tráfico humano.

especialmente entre os municípios de Ilhéus e Itabuna, devido à melhor facilidade de escoamento da produção (ROCHA, 2008).

Após a abolição e com o crescimento do fluxo do cacau, o decreto estadual de 13 de dezembro de 1891 inaugurou a emancipação política transformando a então Vila Imperial no município de Canavieiras-Ba. O início deste período, especialmente as décadas de 1890 e 1920 significou o crescimento populacional da cidade com o fluxo de colonos franceses e suíços, destinados ao comércio do cacau como produto de exportação internacional.

Este desenvolvimento de colônias estrangeiras, bem como o processo de crescimento da ocupação territorial para o sul da Bahia no final do século XIX e início do século XX esteve ligado diretamente a razões econômicas, pois esta foi a região próspera que possibilitou a substituição das lavouras do açúcar pelo cacau como produto de exportação do Estado. Dessa maneira, a lavoura cacauzeira e a produção de piaçava em Canavieiras-Ba abrigou grande contingente de trabalhadores livres saídos do regime de escravidão, que ainda que tenha sido interrompida legalmente não significou melhores condições de trabalho e nem a integração cidadã da população negra.

Já no início do século XX, o cacau que se tornou o produto agrícola mais importante do sul da Bahia e o Brasil passou a liderar a produção mundial, constituindo-se como símbolo identitário que propiciou a ascensão da burguesia cacauzeira composta pelos coronéis do cacau que se fizeram possuidores de grandes riquezas, forte influência política e força violenta (RANGEL e TONELLA, 2013).

Ainda em sua pesquisa, Santos (2015), evidenciou em meio a todo esse processo o protagonismo de africanos e seus descendentes em vilas do Sul da Bahia, especialmente no recorte em que se refere as vilas de Ilhéus, Camamu e Canavieiras-Ba, no período pós-abolição, em que as violências coloniais empreendidas na sociedade cacauzeira não impediram a elaboração de diferentes formas resistências por parte deste povos, principalmente através da manutenção de relações interpessoais, no que tange formas de sociabilidades pautada nas origens africanas para além do trabalho nas lavouras³³, como no caso de festejos e batuques realizados nas brechas encontradas no regime escravocratas e no pós-abolição mesmo com as perseguições do governo imperial.

³³ Santos (2015), utilizando o conceito de sociabilidade oriundo da sociologia de Simmel, como “múltiplas combinações interacionais” entre grupos, indivíduos e classes sociais, defendeu a tese de que a população escravizada no sul da Bahia mantinha vida social, através de práticas culturais, afetivas e religiosas, para além das demandas de trabalho nas lavouras, mas que por questões hierárquias as práticas culturais da elite coronelista prevaleceu nos discursos oficiais.

Desta forma, considerando essas narrativas históricas a respeito de Canavieiras-Ba, é interessante perceber como o espaço da festa de São Boaventura foi passando por processos de modificação ao longo do tempo, sobretudo, com a introdução de um rito relacionado às heranças situadas na diáspora africanas ressignificadas na Bahia.

2.1 Influências católicas na sociedade cacauera: o protagonismo da paróquia de São Boaventura

No século XX, “a região cacauera do Sul da Bahia se constituiu num espaço de referências aristocráticas: os coronéis do cacau faziam passeios constantes pela Europa, seus filhos estudavam nas principais capitais do país, suas esposas ostentavam roupas importadas” (ROCHA, 2008, p. 24). No meio destes processos, a influência da paróquia matriz de São Boaventura na sociedade dominada pelo poder dos coronéis do cacau serviu também para manter os privilégios das elites frente à sociedade local, bem como para tentar manter o monopólio religioso no município, paralelo ao processo de subalternização e perseguições das práticas religiosas da população negra e indígenas descendentes de escravizados.

Nesse caso, é sabido da histórica relação entre a Igreja Católica e Estado, assumida pelo colonialismo português no Brasil, em que o catolicismo foi por muito tempo a religião representante do regime político e moral, contexto de “rompimento” apenas teoricamente situado com a instauração da república em 1889, mas que não encerrou os resquícios da influência desta instituição, no que concerne às demandas políticas e sociais do Estado brasileiro (AZEVEDO, 2002).

Ainda de acordo com Santos (2015, p. 147)

A elite do cacau se propôs a selecionar e difundir elementos identitários do branco, rico e católico na sociedade regional. Esse comportamento estava estampado nos jornais. E não só isso, ser novo rico do cacau era promover e ser convidado para grandes festas. E caso fossem públicas, dever-se-ia estar no comando delas. Alianças eram feitas nas festas da igreja, contumazes espaços, onde coronéis – muito bem conscientes de suas manobras – mostravam que, além do poder exercido nas fazendas de cacau com os violentos jagunços e exploração dos trabalhadores negros, havia neles um lado cristão e influente que merecia ser devidamente louvado na cidade. Este era o retrato da sociedade cacauera no período pós-abolição.

Nesse processo de difusão de uma cultura embranquecida, a simples capela construída ainda na Freguesia de Puxim, foi transformada em uma das mais belas construções inauguradas em 1932, devido à influência das transformações urbanistas no Brasil que chegou ao sul da

Bahia por meio da centralidade econômica da região promovida pelo cacau (RIBEIRO e MACÊDO, 2016). Como esta elite cacauzeira buscava manter seus privilégios a partir de diferentes formas, seja através da influência política, da força violenta ou por meio do protagonismo também sustentado no espaço do catolicismo, a instituição religiosa lucrava financeiramente nesta relação.

A julgar por estes fatos, é interessante compreender como os festejos em homenagem a São Boaventura ganharam centralidade no município, mesmo diante da ocorrência de diferentes denominações religiosas e festividades cívicas. Em uma das raras pesquisas encontradas relativas a estes festejos, entre os períodos de 1951 e 1969, Ribeiro e Macêdo (2012) destacaram a grande pompa proporcionada no espaço da paróquia às famílias abastadas que ficavam responsáveis de financiar os custos das novenas intra-igreja. O privilégio de ser um “noiteiro” nestas novenas – homenageado da noite – significava o reconhecimento do prestígio do(s) escolhido(s) que ressoava por toda cidade, resultando muitas das vezes em disputas por parte de famílias abastadas em torno da necessidade de reconhecimento e exposição da imagem como garantia de manutenção do status social de superioridade.

Dentro deste espaço festivo, havia a divisão demarcada pelo gênero,

[...] no âmbito paroquial, realmente era governada por homens: bispos, padres, coronéis do cacau, políticos e comerciantes e, executada e feita no dia-a-dia dos festejos, de 5 a 14 de julho pelas mulheres que eram geralmente, as esposas desses homens de destaque dentro da sociedade cacauzeira canavieirense, freiras, ou simplesmente mulheres de todas as classes sociais, que ao menos no aspecto religioso, propositalmente ou não, exerciam certo poder no cotidiano da paróquia e durante os festejos de São Boaventura (RIBEIRO e MACÊDO, 2012, p. 7).

Aqui percebemos que este poder atribuído as mulheres, principalmente as pertencentes as elites, estava associado especialmente a execução das atividades manuais para organização do espaço festivo e da logística para seu bom desenvolvimento, enquanto os homens mantinham o privilégio de serem homenageados publicamente, principalmente por exercer o poder se mando na cidade. Esse lugar de demarcação do gênero, é bem característico do contexto católico, dado a centralidade do papel masculino na divisão hierárquica estabelecida historicamente por essa instituição, em que a mulher tem sido colocada no papel de secundário e subalterno, bem como fez parte do modo como a elite coronelista e sexista se impunha sobre a sociedade, demarcando hierarquicamente a diferenciação entre masculino e feminino.

Desta forma, ainda por meio da influência que mantinha com os coronéis e como poder público municipal, a sanção de leis em 1965 para a consagração do município a Nossa Senhora da Conceição, e em 1968 ao Sagrado Coração de Jesus, refletem a tentativa de manutenção do

prestígio político-religioso por parte da paróquia, bem como demandavam a necessidade de reafirmação do poder católico local, frente ao crescimento de outras expressões religiosas, como espíritas, evangélicos e candomblecistas (RIBEIRO e MACÊDO, 2012).

FIGURA 1 – Festa na Paróquia de São Boaventura na década de 1950



Fonte: ilhadecanaveiras.blogspot

Na figura 1, é possível perceber que ainda na década de 1950 durante os festejos do padroeiro a paróquia de São Boaventura se transformava em um espaço de exibicionismos de vestimentas, dos requintes e de relações de poder demarcada pelo status social em meio aos processos de trocas sociais e afetivas. Na imagem, é possível perceber principalmente, o destaque da presença masculina que compunha a maior parte da paisagem retratada. Pois, do povoado de São Boaventura do Puxim até emancipação política de Canaveiras-Ba a paisagem populacional e urbana do município sofreu alterações, especialmente no que tange as especificidades religiosa, mas a centralidade católica foi uma constante principalmente, com o espaço da paróquia apropriado pela elite cacauzeira para se manter bem quista em relação a sociedade.

Este espaço das festas religiosas no sul da Bahia utilizado pelas elites, demandavam questões hierárquicas relacionadas ao modos de festejar e de exibir-se ao público, pois a população pobre e marginalizada, principalmente constituída de ex escravizados e seus descendentes não eram bem acolhida, porque grande parte destas pessoas estiveram relegadas ao espaços rurais, já que a vida urbana era considerada um espaço de sociabilidade para as elites, o que contribuiu para a exaltação das festas dos brancos no contraponto a marginalização e

perseguição as práticas religiosas de origem africana. Por isso, a racialização da sociedade julgada a partir do processo de higienização social possibilitaram perseguições às práticas culturais de negros e indígenas no sul da Bahia, sobretudo no que tange seus modos de festar apagados ou estigmatizados nos escritos memorialistas e nos relatos das mídias locais pós-abolição (SANTOS, 2015).

Tempos depois, a crise causada pela vassoura-de-bruxa assolou a região, principalmente a partir de 1989, provocando a catástrofe econômica e o êxodo rural. Trabalhadores pobres migraram para as cidades em busca de melhores condições de vida, e as riquezas dos coronéis do cacau sofreu grande declínio. Entretanto, o *modus operandi* do coronelismo permaneceu na sociedade cacaueira, que sofreu alterações significativas após a crise da vassoura-de-bruxa, mas manteve-se principalmente por meio da manutenção de sobrenomes, do prestígio social e da influência política e religiosa (RANGEL e TONELLA, 2013).

É interessante discutir esse fato já no acesso as narrativas de nossas colaboradoras de pesquisa, que cresceram vivenciando esse contexto em Canavieiras-Ba, sobretudo, para entender o fato de que ainda a elite cacaueira tenha perdido o poder econômico, o privilégio social e as hierarquias se mantiveram especificamente pela noção de superioridades associada à branquitude abastada. No que toca essa questão, as narrativas de Madalena a respeito do início de suas experiências religiosas dentro do catolicismo, iniciada ainda nos anos finais do século XX são fontes importantes para perceber como este espaço da paróquia e as relações interpessoais lá constituídas sustentam as informações que constam na historiografia acerca do século XIX e as primeiras décadas do XX, no tocante ao fato de que a paróquia nem sempre ter sido um espaço de receptividade para a população pobre e negra.

De acordo com os relatos desta colaboradora, uma mulher negra e de classe popular, nascida e criada em Canavieiras-Ba, este foi um local onde por muito tempo ela se sentiu constrangidas em frequentar, mesmo depois de ter decidido assumir a religiosidade católica, devido a desigualdade de acolhimento, baseado no prevaecimento de grupos sociais abastados como os coronéis e suas senhoras principalmente, quando da realização dos festejos para o padroeiro, pois o espaço da paróquia da São Boaventura era entendido por ela como um lugar de postura e acolhimento hierarquizado, como consta no relato a seguir.

Antes eu não ia porque tinha aquela coisa de que todo mundo vai arrumado, “festa do padroeiro”. Então eu achava que todo mundo ia arrumando, eu tinha essa besteira ainda na época e eu não tinha roupa e nem calçado adequado pra mim ir pra novena de São Boaventura. Eu nunca ia porque era todo mundo impecável que ia, era os senhores de gravata, e eu achava que não que só era

*pra tá lá “festa do padroeiro” principalmente a festa das dez horas que era todo mundo chique, cada um no seu salto. Então eu não frequentava. Eu tinha essa besteira, não frequentava. Por causa de roupa, de cabelo, de tudo, não tinha condições de arrumar cabelo [...] Antigamente, os seus dotores sentavam na frente, tinha um banco na igreja que já passava a fita que: “aqui é família não sei quem”. Família chique, família rica. A mulher que arrumava a igreja, a zeladora já passava a fita. **Era assim, os pobre era humilhado mesmo, era humilhado! Ficar em pé, não tinha aquele negócio de chegar lá, ninguém te dava atenção pra botar uma cadeira pra você sentar porque antigamente tinha essa coisa mesmo. O pobre era excluído! E a gente sempre ficava em casa (grifo nosso).***

Esse relato é significativo para evidenciar como a produção de um espaço religioso afeito a promover a visibilidade e prestígio social da classe abastada, gerava constrangimentos e criava barreiras sociais para que pessoas pobres se sentissem confortáveis em acessá-lo. Nessa divisão, o dado racial tem peso principal, visto que a maior parte da população pobre descendia de ex escravizados, oriundos do trabalho nas lavouras cacauceiras. Deste modo, para Madalena, no contexto da festa de São Boaventura a paróquia era forjada pelo luxo e pela demonstração do poder de consumo entre as pessoas. E mesmo depois de já estar ativa na vida religiosa, ainda se sentia envergonhada a frequentar principalmente, neste momento comemorativo.

Diante desse contexto, os processos de sentimento de inferiorização que sofrera por sua realidade pobre, acarretou nela o constrangimento em frequentar esse espaço, por compreender que não teria condições materiais e nem vestimentas adequadas, mesmo após já estar integrada na comunidade católica de Canavieiras-Ba. Em sua percepção, por muito tempo as roupas, o seu cabelo e a falta de acesso a artigos de luxo eram os problemas. Esse sentimento de segregação e discriminação em relação as pessoas pobres dentro dessa instituição religiosa, foi uma constante no início das vivências religiosas relatada por Madalena, que por muitas vezes limitou suas atividades apenas a pequena igreja presente no bairro onde ela reside, o que aparece em consonância com os dados presentes na historiografia, vide Santos (2015).

No que toca a este relato, ainda é necessário pontuar que na realidade social experimentada por pessoas negras, como Madalena, o corpo e o cabelo aparecem muitas vezes como símbolos que demarcam o lugar social de inferioridade da negritude, construída dentro das relações étnico-raciais na sociedade brasileira como marcas de estigmatizações, principalmente para as mulheres, como já bem destacou Gomes (2019), pois para Madalena não ter tido condições de arrumar o cabelo ou de pôr uma roupa luxuosa que se aproximasse dos padrões socialmente estabelecidos, por muito tempo limitou seu acesso dentro da principal paróquia católica de Canavieiras-Ba. Cabe pontuar, que o racismo e as desigualdades de classe corroboram para a produção do sentimento de inferioridade em pessoas negras, com relação

aos padrões estéticos e culturais embranquecidos, o que resulta no processo de desvalorização da própria imagem que pode gerar sérios danos psicológicos relacionados a população marcada pelos traços estéticos da negritude (SILVA, 2017).

Com o passar do tempo integrada nesta comunidade religiosa, para Madalena esse contexto foi mudando dentro da paróquia, em que a população pobre passou a ser melhor acolhida e compor o espaço festivo das homenagens para o padroeiro. Mas segundo ela, o que ainda persiste são as percepções sobre divisões de tarefas colocadas dentro desse contexto da paróquia, no modo como os homens reagem especialmente quanto a atividade manuais, deixando especialmente a cargo das mulheres, principalmente as atividade que podem ser associadas aos espaços domésticos, como limpar, passar, ornamentar e preparar alimentos para os festejos, como consta no seguinte relato:

Tem uns que participa, outros que não, mais quem faz é as mulheres, a ornamentação. Muita coisa que precisa pra montar um som, a pessoa tem que tá chamando! Mas não é aquela disponibilidade que nem as mulheres têm não. As mulheres vão com todo gosto, aquela vontade e os homens participam mais da festa mesmo, no dia da lavagem então. É preciso ficar chamando. Os home dão mais trabalho. As mulheres são mais ativa, com certeza.

É importante considerar que Madalena se refere aos homens que estão incluídos na comunidade católica de Canavieiras-Ba. Sobre esse assunto, para ela ainda fica demarcado a manutenção das divisões de gênero na paróquia, no sentido de que a funcionalidade e execução das atividades manuais tem ficado mais a cargo das mulheres católica, sendo estas de famílias abastadas ou não, enquanto a execução das novenas tem como destaque central os padres, necessariamente homens. Madalena trouxe um elemento importante para pensar o lugar dos homens católicos nesse festejo, sobretudo a partir da introdução da festa realizada fora da igreja.

No processo de moficação com relação a este festejo, é interessante considerar que o crescimento de outras denominações religiosas pulverizaram, de certo modo, a paisagem religiosa do município, e principalmente, o fato de que este espaço de simbolismo religioso antes utilizados pelas elites cacauzeiras para manter o privilégio frente a sociedade, passou a ser incorporado por políticos, em muitos casos reprodutores da mentalidade coronelista, mas que o incorporaram com o objetivo de angariar eleitores e se promoverem com relação a comunidade.

Nas últimas décadas os festejos de São Boaventura foram incorporados pela comunidade local para além do aspecto católico, principalmente impulsionadas a partir da introdução de um elemento novo, o cortejo da lavagem das escadarias da paróquia. Tem-se como dado popular que este cortejo foi incorporado em 1978, ao ter sido idealizado pelo poder

público municipal por ato do ex-prefeito Almir Melo (1945-2020), tomando como referência a tradição da lavagem da igreja do Senhor do Bonfim em Salvador, visando impulsionar o turismo local. Utilizando como palco os festejos em homenagem ao padroeiro, mas dando visibilidade a apresentação de expressões artísticas, culturais e religiosas de matriz africana e afro-brasileiras. Desde esta época, os primeiros quatorze dias de julho têm se transformado em um espaço de sociabilidade que extrapola os limites da paróquia, propiciando encontros e são realizadas apresentações artísticas e musicais que movimentam o município, em termos de turismo e comércio.

Essas informações se entrelaçam com os relatos de nossa outra colaboradora, Belmira, que possui um outro ponto de vista a respeito da festa do padroeiro local. Para ela, esse processo de modificação nesse contexto festivo serviu para contribuir com o desenvolvimento da “cultura da cidade”, em que o incentivo por parte desse ex-prefeito ajudou na valorização de apresentações culturais, tanto no contexto do cortejo de São Boaventura, como em outros momentos na cidade. A atuação deste ex-prefeito, para Belmira, esteve articulado com a produção das apresentações culturais juntamente com pessoas membros da sua família, como seu irmão e sua mãe, como contou no seu relato.

Meu irmão, quando ele ficou homem ele se aliou a um prefeito, Almir Melo, logo no primeiro, na primeira gestão de Almir Melo. E aí eu não sei se você já ouviu falar num que em todo canto é bumba meu boi né? aqui em Canavieiras é boi duro. aí Almir incentivou, ele fez esse boi duro, ficou fazendo esse boi duro.

No que se observa, Belmira entendia essa festividade para além do significado religioso, especialmente a partir da evidência das apresentações artísticas e da diversidade étnica e religiosa, juntamente com a possibilidade de demarcar o seu lugar de afirmação religioso no candomblé, e pelo retorno financeiro para o comércio.

É uma festa cultural, mas que também é uma festa que traz renda para a cidade, porque vem o pessoal do interior, vem o pessoal de outras cidades, mesmo porque também eles colocam uma banda boa de fora né, que toca de graça na praça então eu acho que é uma fonte de renda essa festa. Junta a fonte de renda com a apresentação das cultura.

O rito do cortejo que culmina na lavagem das escadarias da paróquia, sempre realizado durante a manhã do segundo domingo do mês de julho, é iniciado com o desfile pela avenida principal de Canavieiras-Ba conhecida popularmente como Rua 13, e segue em direção à praça da paróquia. Durante o percurso são realizadas apresentações artísticas e de expressividade

religiosas, por meio do desfile de baianas do candomblé e da umbanda, e de pessoas vestidas com indumentarias de orixás, que dançam ao som de atabaques, as quais são representantes de comunidades de terreiro locais, circunvizinhas. Também são convidadas a compor o cortejo as fanfarras de grupos escolares do município e de cidades circunvizinhas, grupos de percussão e de dança afro-brasileira. Em anos anteriores também fizeram parte desse cortejo o bloco dos Filhos de Gandhi, vindos de Salvador.

Esse espaço de apresentação culturais é significativo na trajetória de Belmira, pois ela teve papel importante na organização de um bloco que pôs as baianas na rua em alguns anos de realização deste cortejo, já nas primeiras décadas dos anos 2000. Seus relatos nos foram valiosíssimos para recompor essa tradição passada por gerações, a partir da influência principal do candomblé, a partir da valorização dos elementos étnicos de heranças africanas apreendido com pessoas próximas a ela e que estiveram articulado com manifestações culturais na cidade. Essas referências surgiram em sua vida especialmente a partir das influências familiares, em recordações constantes com relação a sua mãe e seu irmão.

Minha mãe, ela se vestia de baiana. Antigamente até as vassouras o padre dava. Aí a agente já tava junto sempre. Só quem se vestia de baiana era as senhoras, as criança não [...] Eu sempre participei de tudo isso porque sempre gostei, mas minha mãe por a gente ser pobre né, porque naquela época era pobre mesmo, minha mãe fazia questão que eu apresentasse nos lugares, ela achava que eu me apresentando eu ia ta aprendendo e realmente eu aprendi mesmo. Aí foi quando o meu irmão faleceu que eu fiquei de fazer o boi duro né, que é o boi duro de Canavieiras. Que esse eu sou apaixonada. E derna dessa época que eu comecei também já a organizar baianas, porque antes era o boi duro que saía na lavagem da igreja junto com as baianas. É, as baianas quando comecei a botar as baiana minha filha ia no meu colo, ela ta com 26 anos, é deve ter uns 20, 21 por aí [...] E aí foi quando eu me apaixonei pelo candomblé, eu botei junto com as baianas, botei mais 5 pessoas vestidas de orixá pra mostrar, porque antigamente o candomblé era visto como coisa do outro mundo, todo mundo era um demônio né isso, e eu quis mostrar que o candomblé não era nada daquilo que determinadas pessoas achava e botei os orixás na rua [...] as pessoas daqui que eram bem leigas né, a respeito do candomblé. Pra começar a conhecer o candomblé e hoje graças a deus os blocos sai, os orixás sai e ninguém discrimina mais, todo mundo já aceita com tranquilidade (grifo nosso).

Nesse espaço, Belmira promoveu a articulação de sua face candomblecista e ativista pela valorização de elementos étnicos afro-brasileiros, sobre o prisma da resistência e preservação cultural, em que trouxe para a cena visual a face humana das pessoas que cultuam essa religiosidade e delimitam o lugar do respeito e de direito a diversidade religiosa, presente em Canavieiras-Ba. Esse relato, apontam para sua percepção articulada a respeito da afirmação

positiva do candomblé no espaço do cortejo em homenagem a São Boaventura, como um espaço também educativo em apresentar traços desta religiosidade.

A incorporação desta tradição da lavagem das escadarias da paróquia, realizada por mulheres de candomblé e por pessoas de umbanda, contribuiu para a difusão entre o meio popular para o próprio nome da festa, como “lavagem de São Boaventura”. Muitos dos espectadores utilizam desse espaço da lavagem das escadarias para pedir que as baianas os banhem com as águas de cheiro e lhes deem banho de pipoca, ali mesmo nas escadarias da paróquia católica. De tal modo, mesmo que nas homenagens desse cortejo sejam prestadas a referência ao santo católico, o *modus operandi* se baseia nas tradições de matriz africana. Com é possível perceber através da figura 2, os cortejos são significativos para o processo de afirmação do candomblé e da umbanda, pois demarcam da diversidade religiosas no município.

Não obstante, este é um espaço de conflitos simbólicos, pois a lavagem das escadarias nem sempre é um rito bem aceito entre os párocos locais. Na imagem acima, é possível notar que durante a lavagem realizada pelas baianas no ano de 2019, as portas da paróquia foram mantidas fechadas, impedindo que elas adentrassem o espaço intra-igreja naquele momento. Esta é uma das formas de estabelecer limites entre as homenagens para o padroeiro realizadas no espaço da paróquia e as manifestações populares prestadas por grupos de outros segmentos religiosos, principalmente no que se consideram religiosidades “demonizadas” no processo colonial.

FIGURA 2 – Lavagem das Escadarias da Paróquia de São Boaventura no ano de 2019



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora

E a respeito dessa situação Belmira, também nos apresentou um ponto de vista interessante, quando sinaliza para algumas situações observadas por ela.

*O erro que eu acho é eles não abrir a igreja, eles não abrem a igreja! Alguns padres não abrem a igreja pra gente fazer a lavagem das escadarias, mesmo que seja a lavagem das escadarias. Mas acho que ele deveria pelo menos tá ali na porta derramando água benta na gente, dando as bença né. Igual na igreja do Bonfim né, em Salvador. Aqui em Canavieiras eu não sei se os padres que vem praqui eles já vem instruído por outros que já as veze já está, que não pode ter ou depende da administração. Porque a maior autoridade da cidade é o padre né, depois é que vem o prefeito. Tem padre que nem abre a Igreja, não aparece! **Mas bota o barracão dele lá pra vender os trem pra nos comer, pra ganhar dinheiro ele sabe!** (grifo nosso).*

Em seu relato, Belmira centralizou a figura do padre como a pessoa mais importante da cidade, que consideramos ser muito devido ao fato da Igreja Católica em Canavieiras-Ba ter tido um protagonismo importante, como já salientamos. No entanto, sua percepção com relação a essa autoridade, na medida em que rompe com a receptividade do ritual candomblecista e umbandista da lavagem, demonstra uma face conservadora negativa para ela. Muito simbólico também é sua percepção com relação a cisão entre esses grupos ser apenas durante o momento do cortejo, pois nas quermesses, as barracas de comidas organizadas pela paróquia ficam abertas para o consumo de todos na praça, sem discriminação religiosa.

Assim, a lavagem das escadarias da paróquia mesmo que tenha sido constituída com o objetivo de alavancar o turismo para o município, tomando como referência a lavagem do Bonfim em Salvador, contribuiu para dinamizar as representações públicas relacionadas ao universo simbólico das religiões de matriz africana em Canavieiras-Ba, pois este ritual faz parte do universo de expressões de resistência ressignificadas na diáspora africana no Brasil, que complexificam os elementos culturais e étnicos, que por muito tempo foram considerados homogêneos, por meio da crença na assimilação por parte dos elementos culturais e religiosos embranquecidos. O espaço de resistência promovido nos cortejos são significativos para o processo de afirmação da ancestralidade africana no município. Esse é um espaço de conflitos simbólicos e muitas vezes utilizado para oportunismos políticos, principalmente em anos eleitorais, mas é um elemento importante da cultura de Canavieiras-Ba, que mexe com o imaginário do prevaecimento cristão no município, ao evidenciar os traços de resistência da cultura negra afro-diaspórica que desfila pelas ruas, sobretudo neste momento festivo.

2.2 Mulheres racializadas, violências interseccionais e sexualidades dissidentes no sul da Bahia

A imagem acima, que apresenta um pouco do cenário da lavagem das escadarias da paróquia, permite visualizar um contingente de mulheres negras vestidas de baianas representativas do candomblé e da umbanda ocupando um cenário católico que por muito tempo se pretendeu hegemônico em Canavieiras-Ba. Assim, olhar para o território de Canavieiras-Ba, na atualidade, nos faz reinterpretar o passado recente de brutalidades e apagamentos históricos nos quais as/os sujeitas/os negras/os e indígenas vivenciaram através de seus corpos, em que o processo de inferiorização e demonização empreendido pela mentalidade católica-cristã os/as responsabilizavam pelas desordens morais e sexuais em uma sociedade que se pretendia civilizar.

No tocante a situação da mulher negra em Canavieiras-Ba, um relato recolhido em Costa (2014), nos permite trazer para discussão o modo como os corpos pretos e mestiços foram violentados sob o prisma da organização social escravagista. Retratando especialmente um episódio referente ao século XIX, a respeito de um dono de engenho no município, o coronel Vieira, um homem ao qual o autor se refere como “caçador de ninfas negras”, teria mandado “dar cabo” da vida de um dos seus filhos por se envolver com uma jovem negra de sua propriedade, a qual explorava através de abusos sexuais.

Essa narrativa, acerca do “caçador de ninfas”, sintetiza o imaginário construído a respeito do acesso ao corpo da mulher negra pelo homem branco que é uma das heranças da colonização no processo de constituição da sociedade brasileira, em que o imaginário sexual compreendia que nas relações tecidas entre a casa grande e a senzala, era justamente a serva mucama (a nega ativa) ou a “ninfa negra” sexualizada no imaginário colonial, que seria a responsável pela iniciação da vida sexual dos homens brancos de dentro da casa grande, onde articulava serviços domésticos e sexuais.

A misoginia racista elaborada pela mentalidade colonial produziu estigmas sexuais relacionados as mulheres racializadas, consideradas fáceis para as investidas sexuais de homens brancos e sobre indígenas, africanas e suas descendentes pesaram a reprodução do ditado popular “Branca para casar, mulata para fornicar e preta para trabalhar” (GONZALEZ, 1984). Esse olhar romantizado para as violências contribuiu diretamente para que esse imaginário colonial baseado nas relações amistosas entre a casa grande e senzala desse margem para a elaboração do mito da democracia racial, que tem como objetivo amenizar as violências e apagar o processo histórico de violações causado pela colonização.

É possível evidenciar um pouco mais dessa dimensão no acesso às diferentes fontes históricas, como na literatura brasileira relativa ao período escravagista. No romance histórico *Um Defeito de Cor* a personagem principal narra em primeira pessoa os dramas vivenciados nos anos iniciais do século XIX. Recuperando as memórias da infância escravizada, Kehinde – ou Luísa Mahin – relata em detalhes a dor causada pela violência sexual sofrida por um senhor de engenho na Ilha de Itaparica, que a teria comprado ainda criança após ter sido raptada de África. Dentro da narrativa da personagem, antes de efetivar o estupro o seu algoz adverte a mocinha que dentro de seu engenho ele sempre fora o “dono da virgindade” de todas as escravizadas que comprara. Isto exposto, é possível perceber que foi por meio deste tipo de comportamento violento que muitas mulheres negras ainda crianças foram abusadas sexualmente por homens brancos (GONÇALVES, 2006).

Essas relações, fossem elas efetivadas por meio do estupro ou consentidas, rendiam dramas inenarráveis as escravizadas pois resultavam muitas vezes em filhos ilegítimos, ou em conflitos violentos com mulheres brancas. Interessante observar que essas situações de violência renderam dramas, em que é interessante observar no fluxo da história como os ideais de civilidade e de moralidade católica foram transportados para as colônias ibéricas, durante o processo de colonização e escravização no Brasil. Portanto, cabe destacar que a Igreja Católica não tinha interesse em impedir a exploração sexual das mulheres negras pelos homens brancos, ao contrário, muitas das vezes incorrera na permissividade e legitimidade de tais abusos no sentido de promover, a todo custo, a concubinagem³⁴ como forma de “aliviar” os desejos selvagens dos homens brancos. Enquanto os códigos morais-religiosos, reforçados ainda na Idade Média, associava a castidade feminina como princípio de honra e de ideal para pureza de sangue, no processo de constituição da colonização portuguesa no Brasil, foram sobre os corpos de mulheres indígenas e negras que as violações se impuseram (STOLKE, 2006).

Ao exaltar a virtude sexual, a Igreja fomentou a discriminação de diferentes tipos de mulher em termos sexuais: de um lado, mulheres abusadas sexualmente por homens que, devido ao alto status social, não se casariam com elas (essas eram posicionadas em um status inferior e, mais do que isso, penalizadas por estarem, assim, vivendo em pecado mortal); de outro, mulheres virtuosas (de famílias respeitáveis) cuja sexualidade era severamente controlada por homens em nome da família e da pureza social (STOLCKE, 2006, p. 33-34).

³⁴ O termo concubinagem, *concu (coito ou cópula carnal) e binatus* (com alguém), se refere a relações sexuais eventuais ou relações clandestinas, adultério e instáveis sem a incorrência de formalização da relação, em que um dos parceiros/as já possui um relacionamento formalizado.

Em relação ao contexto do sul da Bahia em Santos (2015; 2019), frisou que a ideia de pecado no imaginário moral-cristão à época era expresso em normas de comportamento sexuais baseados nas hierarquias de gênero, que se desdobravam no controle da sexualidade das mulheres da região. Sobre estas, atribuíam-se à responsabilidade e a ideia de culpa pelas violências que sofriam, independentemente de suas identidades étnicas, sendo que as maiores violências recaíam sobre as mulheres negras escravizadas. Ainda se tratando especialmente do Brasil colônia, a referida autora ainda destacou que a ideia de libertinagem sexual produzida pela sociedade da época escamoteava as verdadeiras relações hierárquicas de abusos e violações praticadas pelos senhores brancos contra estas. Além disto, o acometimento de doenças sexualmente transmissíveis e as acusações de práticas de bruxaria eram fatos constantes na vida de negras e indígenas nas vilas do sul da Bahia.

A compreensão a respeito do desvirtuamento dos valores morais e religiosos católicos pode ser constatado nos processos inquisitórios instaurados pelo tribunal do Santo Ofício, em que esses documentos foram lidos como crimes de feitiçaria, blasfêmia, sodomia, bigamias e heresias, associados à colonos, ameríndios, africanos e seus descendentes entre os séculos XVI e XVIII, ligados também ao modo como os diferentes elementos étnicos de africanos, indígenas e descendentes foram criminalizados, bem como as sexualidades dissidentes foram demonizadas em suas diferentes práticas e arranjos (MOTT, 2010). No tocante a essas questões relacionadas às “feitiçarias”, o referido antropólogo Mott, ainda retratou o caso da indígena Maria Lutércia, acusada pelo santo ofício por feitiçaria na Freguesia de Puxim.

Em outros casos, em diferentes localidades sul baianas também pesaram denúncias relacionadas as africanas e os africanos praticantes de bruxaria e feitiços, que realizavam rituais de magias para diferentes objetivos: seja trabalhos “para as coisas do amor”, o preparo de banhos para livrar de maus olhos e pedir proteção, ou a elaboração de medicamentos para curar enfermidades. Em meio a realidade difícil que essas mulheres vivenciavam, é importante pensar a prática de feitiçaria como “um fio invisível da compreensão do que infligia e marcava o cotidiano da mulher na colônia brasileira e os motivos da feitura desta estavam impressos nas relações diárias, em meio as suas necessidades de sobrevivência” (SANTOS, 2019, p. 85). Já nas primeiras décadas do século XX, as referências as “feitiçarias” denotaram um cenário conflituoso e de perseguição das práticas étnicas de origem africana, em que a utilização do termo “feiticeiro/a” em “jornais e nas denúncias estreitava-se com um vínculo já consagrado no imaginário social entre esta prática religiosa e ser negro e pobre principalmente, o que dava legitimidade a uma descendência de ex-escravos” (SANTOS, 2015, p. 218).

No que tange as práticas sexuais de mulheres, ainda no recorte relativo à Inquisição em Ilhéus, Mott (2010), também evidenciou relatos presentes em denúncias registradas associadas as práticas sexuais imoderadas e pecaminosas ainda nos fins do século XVI. Na época da primeira visitação do Santo Ofício, 1591, três mulheres foram denunciadas pela prática de lesbianismo, um crime que à época era passivo de condenação à fogueira. Em um dos casos a envolvida era Quitéria Sequa — uma mulher incluída na alta sociedade ilheense da época e que era casada com um homem de nome Pedro Madeira — denunciada por ter “ajuntado seu vaso natural”³⁵ com o de uma mameluca³⁶ de 8 anos de nome Guiomar, em diferentes ocasiões. Segundo o autor, este caso teria sido denunciado pela própria vítima 38 anos depois, pois teve medo de ser castigada por sodomia. Outro episódio envolveu a senhora de nome Catarina Quaresma, de 25 anos — também casada com homem e a única a que se teve notícias a ser processada nas terras sul baianas — denunciada por Ana Cunha, por praticar atos sexuais com outra mulher, o que acabou a obrigando a pagar multa e penitências espirituais.

Nesse caso, além das práticas de lesbianismo presente desde o início da colonização no sul da Bahia, é possível perceber em um destes casos uso irrestrito do corpo de uma criança racializada para além do uso fruto dos prazeres heterossexuais de homens brancos, tendo servido também como ferramenta para práticas homossexuais por mulheres brancas, em sua intimidade encoberta. No entanto, além desses casos, muitas outras denúncias envolveram mulheres de diferentes etnias e localidades no sul Bahia, em que a moralidade católica era utilizada também como parâmetro de conduta sexual.

Mas seja como for, de nomes e etnias variadas, Domingas, Joana e Luzia tantas outras identificadas por “negras escravas” foram inclusas nos delitos de feitiçaria, magia erótica, bruxaria e “calundus”, o que nos aproxima da reconstrução de um universo feminino específico e de uma cultura mestiça de resistência cotidiana à escravidão no sul da Bahia. Os tratos ilícitos, as ligações consensuais entre homens e mulheres foram estigmatizadas, e as mulheres em situações assim passaram a ser chamadas de “solteiras de vida dissoluta”, de “contumazes pecadoras” e de “mal procedidas” (SANTOS, 2019, p. 74-75).

Nesse contexto, a vida íntima e sexual destas mulheres sofriam processos de constante vigilância e repressão, em que os prazeres sexuais eram seriamente associados a desejos imoderados e desregulados, cabendo criminalizações por parte da moralidade católica, preocupada em resguardar os corpos e virgindades da mulher branca aprisionada nos limites da família escravocrata. Ainda que as práticas de concubinação e as explorações sexuais das

³⁵ Órgão sexual feminino; vagina.

³⁶ Descendente da mistura de indígena com branco/a.

mulheres racializadas fossem encobertas, estas não estavam livres de estigmatizações, consideradas fornicadoras desenfreadas e libidinosas. Portanto, se o corpo da mulher de modo geral era “diabolizado” pelas heranças de Eva, o corpo da mulher racializada era interpretado como ferramentas públicas para o trabalho e para o desenfreio sexual da elite colonial, que acobertava principalmente a dupla moral dos homens brancos (DEL PRIORE, 2011).

Á vista disto, outras pesquisas procuraram analisar os impactos do racismo e do sexismo no campo da afetividade das mulheres negras, demonstrando que a produção de subjetividades está ancorada no passado colonial em que o processo histórico de segregação racial na Bahia, regulado pelos sistemas de opressão racial e de gênero, influenciam nas escolhas afetivo-sexuais destas mulheres. Essa condição imposta pela colonialidade no que se refere a gênero e raça resultaram por criar barreiras no campo afetivo e sexual das mulheres negras cis e hétero estudadas por Pacheco (2008), no século XXI. A autora demonstrou que o preterimento afetivo das mulheres negras estudadas, por seu parceiros negros e não negros, faz parte de uma teia de significados, cujos significantes do gênero, da raça e da classe são resultantes da intersecção de tais violências estruturais geradas pelo racismo, pelo patriarcalismo e pelas desigualdades de classe social (PACHECO, 2013).

Esses dados destacam as narrativas hegemônicas produzidas em relação ao “lugar” das mulheres negras e indígenas no Brasil e no sul da Bahia, que particularmente revelam barreiras em suas vivências sobre o campo da afetividade, do trabalho, das sexualidades e suas subjetividades. A naturalização do racismo articulado com o sexismo e o mito do homem cordial brasileiro fundamentado no mito de democracia racial têm produzido historicamente violências simbólicas sobre estas, especialmente na reatualização de estereótipos negativos, atualizadas no cotidiano nas diferentes dimensões de suas existências.

Estudos recentes têm denunciado à estigmatização contínua e a reprodução de “imagens de controle” com relação aos corpos, a sexualidade e a afetividade dessas mulheres ao associá-las a selvageria, aos prazeres demoníacos, às relações afetivo-sexuais instáveis e ao servilismo social (COLLINS, 2016, PACHECO, 2008; 2013; MOREIRA, 2018; CARDOSO, 2014). As desigualdades interseccionais, o desamparo social e a desassistência para com a população negra e indígena na história do sul da Bahia têm como resultado a reatualização da condição de subalternidade desses povos, na medida em que analisar os processos históricos nos ajuda a entender melhor o grau de complexidade, a engenharia que arquiteta não só as dificuldades de subsistência, mas sobretudo o processo de subjetivação.

Na contramão ao processo de apagamento que estas mulheres sofreram suas histórias precisam ser recortadas também pelo protagonismo e por formas alternativas de driblar os

processos de subordinação impostas pelas elites cacauceiras. Pois, ainda que negadas em sua humanidade diversas destas mulheres estiveram ocupando ativamente o cenário público no sul da Bahia subvertendo a invisibilidade que lhe era imposta: seja mediante a resistência étnica; da presença em quilombos; da manutenção e transmissão de seus valores transportados pela diáspora africana como religiosidades, práticas de curas; ou até mesmo com relação as formas dissidentes de viverem suas sexualidades (SANTOS, 2019).

Nesses diferentes contextos, essas pesquisas apontaram que o papel das mulheres negras e indígenas foi essencial para a política de enfrentamento e de manutenção das tradições dos diferentes grupos. Em diferentes contextos históricos e ainda que negadas em sua humanidade, essas mulheres estiveram ocupando ativamente a arena pública, seja liderando os processos de resistência étnica, através da construção e manutenção de laços de fortalecimento étnico nas comunidades quilombolas no século XX, seja a partir da manutenção e transmissão de valores civilizatórios transportados pela diáspora africana, através das práticas religiosas e de suas várias manifestações culturais (rezas, práticas de curas, histórias, cânticos) herdadas e atualizadas pelos descendentes de africanos e ameríndios também no sudoeste baiano (SAMPAIO e PACHECO, 2019).

O lugar dessas mulheres nos discursos oficiais da produção ocidental-colonial ainda subscreve o corpo da mulher negra-mestiça e indígenas como útil à prestação de serviços manuais reatualizado constantemente sob o estereótipo colonial da mucama, cujo estigma vem sendo reatualizado como um corpo perigoso, demoníaco: “da cor do pecado”. Que se traduzem também na lógica branca patriarcal atual, expressa na violência perpetrada contra os corpos e os direitos das trabalhadoras domésticas, geralmente confinadas no ambiente familiar das casas dos patrões, cujas condições de trabalho são atravessadas por colonialidades de gênero-raça-classe e sexualidade. À vista destas questões, é necessário localizar nossas colaboradoras de pesquisa como herdeiras deste cenário, em um contexto de ranços coronelistas, atravessado por desigualdades sociais, políticas e econômicas. No capítulo 2, discutiremos as trajetórias de vida de Madalena e Belmira traçando análises a partir de suas narrativas biográficas, no tocante aos seus percursos “às margens da vida”.

3 CATÓLICA E CANDOMBLECISTA: TRAJETÓRIAS EM ENCRUZILHADAS

Nesse capítulo, abordaremos as histórias de vida de Madalena e Belmira, evidenciando os fatos relatados com base nas entrevistas narrativas realizadas com as colaboradoras. O direcionamento de diferentes questões da pesquisadora buscou com que elas elencassem fatos e situações essenciais ao longo das suas trajetórias.

*Meu recado às mulheres
contem
suas histórias
descubram o poder de milhões de vozes que
foram caladas por séculos*

- Ryane Leão (*Tudo Nela Brilha e Queima: Poemas de Luta e Amor*)

3.1 MADALENA

“meu sonho era ser professora, mas precisava trabalhar para comer e ajudar minha família”

Madalena nasceu no ano de 1966, filha de pai e mãe pobres e trabalhadores rurais. Quando criança sua família residia em uma fazenda de cacau onde trabalhavam, nas margens do rio Pardo, e deste modo, sua infância foi marcada pela trabalho na lavoura cacaueteira, em um contexto de desigualdades que a impediram de ter uma infância da qual um dia pudesse sentir saudades, permeada pela miséria e pela pobreza. Com lamentos, ela rememorou os sofrimentos vivenciados nestes tempos passados: *“Eu tirava cacau, embandeirava cacau, eu enchia saquinho pra fazer as muda do cacau. Minha vida foi muito sofrida, eu não tenho nenhuma saudade”*.

Crescendo neste contexto, quando Madalena completou sete anos de idade seu pai veio a óbito, deixando sua mãe viúva e responsável pela criação e sustento de sete filhos. A essa altura, as condições que já não eram boas para um casal pobre com seus filhos no meio rural, ficaram ainda piores para uma mulher negra na condição de viúva, numa sociedade constituída nos pilares da misoginia racista, como consta no relato:

Minha mãe ficou viúva com sete filhos, com 36 anos. Quando meu pai morreu eu fiquei com 7 anos e ela ainda ficou grávida de uma. Patrão nenhum ia aceitar uma mulher com sete filhos trabalhar numa fazenda, aí minha mãe teve

que vir embora praqui, foi despachada da fazenda e o homi fez uma casa de qualquer jeito, de bloco, malfeita e nós viemos pra dentro. E aí naquela pobreza minha mãe lavava muita de ganho, nunca teve nem um tanquinho que naquele tempo num existia né. Era na mão, na bacia, era muita roupa de ganho que ela lavava, a gente ia pegar essas roupa pra ela, tudo piquininha com as bacia, as troxona de roupa na cabeça, ajudava a levar, ajudava a lavar e eu, sempre trabalhei.

Este relato evidencia muitas coisas, sobretudo a reificação do lugar marginal das mulheres negras e pobres na sociedade sul baiana, como já destacado. Após a morte do marido, a mãe de Madalena foi praticamente expulsa da fazenda onde residia e trabalhava, levando com ela seus sete filhos e a partir daí precisou criar as próprias alternativas para prover o sustento da família lavando de ganho. Por conta destas condições, Madalena ainda criança passou a realizar serviços para ajudar sua mãe.

Comecei a trabalhar na casa de uma senhora a troco de comida, não ganhava nada nessa casa, lavava, botava o banquinho porque não alcançava, botava o banquinho pra lavar roupa, pra acender fogo de lenha, porque ela tinha fogão a gás, mas pra economizar não queria cozinhar de gás. Eu tinha que acender fogo de lenha pra poder fazer a comida né e não ganhava nada, nada, nada. Até que um dia eu vim cá em casa, aí minha mãe nesse dia não tinha nada pra comer, tinha nem café. Quando voltei para o trabalho não consegui almoçar, a comida nem desceu, aí eu comecei a chorar. Aí a patroa veio me perguntar por que eu tava chorando. Aí eu disse a ela: eu não vou comer não, porque minha mãe e meus irmão tá em casa com fome. Aí ela começou a chorar também e desse tempo pra cá começou a me dá um cruzeiro, no tempo era um cruzeiro.

Enquanto dava este relato, era possível perceber o incômodo e a tristeza de Madalena, ao relembrar o passado triste que viveu com sua mãe, já falecida, e com os irmãos. A realidade da fome a obrigou a suportar humilhações e ser explorada pela sobrecarga de trabalhos numa sociedade que naturalizava a exploração dos corpos de crianças negras e pobres nas casas de famílias abastadas, as mesmas famílias que ainda perfazem o típico retrato da “legítima” família escravagista brasileira, cristã e caridosa.

Incluída neste cenário, com quatorze anos de idade Madalena assumiu de fato a profissão de trabalhadora doméstica, mas de forma remunerada, na casa de um casal onde ainda trabalhava no momento de realização desta pesquisa. No resgate de sua memória ainda incidia a lembrança exata do primeiro dia de trabalho: “*eu entrei nesse trabalho em 1980, no dia 22 dezembro de 1980*”.

Residente de uma infância difícil, ser trabalhadora doméstica nunca foi uma escolha para Madalena, mas ela nunca conseguiu migrar para outra profissão mesmo tendo desejado ter

sido professora. Não obstante, esta realidade não faz parte da experiência particular dessa colaboradora, pois diferentes estudos têm demonstrado que o perfil das trabalhadoras domésticas no Brasil ainda é feminino, negro e pobre, em que a grande maioria estão subempregadas e mal remuneradas (CARNEIRO, 2011; GONZALEZ, 2020), de modo que ainda não se observam alterações significativas neste cenário, vide Pinheiro et al (2019; 2020)³⁷. Dentro desta realidade, a intersecção entre gênero, raça e classe informam o contingente de trabalhadoras em grande parte oriundas de zona rural ou de cidade de interior, que migram ainda jovens para os centros urbanos em busca de melhores condições materiais e que acabam confinadas nesta ocupação, devido as desigualdades no mercado de trabalho (GONZALEZ, 2008; BERNARDINO-COSTA, 2013).

Ao longo de mais de quarenta anos de prestação de serviço como trabalhadora doméstica para uma mesma família, Madalena presenciou a morte do patrão e o envelhecimento da patroa que ficou viúva e morando sozinha, pois não tivera filhos e tinha poucos familiares. Quando a patroa já estava muito idosa e acarretada por problemas de saúde, Madalena acabou acumulando a função de cuidadora, pois no momento era a única funcionária na casa. A necessidade de se manter no trabalho, articulado com o vínculo afetivo que estabeleceu com a patroa a levou a acumular estas funções, pois durante muito tempo a patroa idosa se recusava em contratar outra(o) funcionária(o) por motivos de não ter confiança. Resultando para que em muitas das vezes Madalena precisasse dobrar a carga-horária de serviço e dormir no emprego, principalmente em momentos de agravo na debilidade da saúde da idosa. Nesse contexto, dramas e conflitos elucidam questões importantes acerca das relações entre patroa/empregada, especialmente a partir do seguinte episódio relato por Madalena:

Quando eu me separei do meu ex-marido eu queria sair lá dentro de casa, aí eu falei com ela. Como lá na casa dela é um sobrado e tem um quartinho em baixo onde eu durmia quando ela precisava, eu falei com ela que eu queria ficar lá com ela por um tempo. Mas ela não me aceitou lá. Agora, quando ta doente eu sirvo pra dormir lá com ela, né? [...] Eu vou, mas não vou de coração aberto não. Sempre digo: “me perdoa meu Jesus, me perdoa, meu senhor”. Mas eu não vou alegre e satisfeita, não vou não. Só por isso mesmo, que quando penso que eu precisei ela não me ajudou por um tempo. É muita coisa que dá tristeza na vida.

Confiante numa suposta relação de amizade construída com o tempo de serviço, Madalena acreditou na possibilidade de obter ajuda neste momento delicado em sua vida,

³⁷ Os dados da PNAD contínua de 2019 apontaram cerca de 6,2 milhões de trabalhadores domésticos no Brasil, em que 3,9% são de mulheres negras, com pouca escolaridade, de baixa renda e oriundas de famílias pobres (PINHEIRO et al, 2019).

todavia, pelo que ela relatou, isto não aconteceu e acabou abalando a relação entre as duas. Neste caso, a narrativa: “*quando ta doente eu sirvo pra dormir lá com ela*”, demonstra o modo como ela lidava com ressentimento, relativamente ao caso passado. Este relato demonstra que por mais que Madalena e a patroa tenham construído relações de proximidade ao longo dos anos de serviços prestados, elas fazem parte de universos diferentes que estabelecem determinadas fronteiras nesta relação. Neste caso, a patroa é uma mulher branca de classe média, oriunda de família abastada e que se constituiu a partir desse lugar, sendo servida pelo trabalho de outra mulher. Madalena é esta mulher que precisou servir ao longo de toda a vida, para subsistir. Isto posto, recortadas pela realidade de gênero no espaço privado do lar e das relações de trabalho no espaço doméstico, as relações entre patroa/empregada como descrita a partir dos relatos de Madalena estão imersas de conflitos e contradições³⁸, em as complexidades que as envolvem estão expressas por posições hierárquicas, demandadas por identidades diferentes (KOFES, 1994).

Nesse contexto, as demandas efetivas de raça e classe também informam acerca de realidades diferentes entre mulheres, que têm o serviço doméstico e de cuidados como palcos centrais nos conflitos, em meio as diferentes realidades observadas que se constituem mediante a alienação do trabalho remunerado. No fluxo da história da emancipação promulgada pelo feminismo que se propôs universal, vale lembrar que foi a alienação do trabalho da mulher negra, em condição de subserviência à família branca, que garantiu que as mulheres brancas saíssem de seus lares em busca da autonomia e da emancipação política e econômica (HOOKS, 2019).

Em meio a esses conflitos e ressentimentos para com a patroa, Madalena precisou continuar a exercer sua profissão articulando o trabalho como doméstica e cuidadora. No momento de realização da pesquisa ela era trabalhadora assalariada, mas nunca possuiu registro formal na carteira de trabalho e vinha contribuindo para a Previdência Social como trabalhadora informal. Neste caso, mesmo após a promulgação da Lei Complementar nº 150 de 1 de Julho de 2015³⁹, conhecida popularmente como PEC das domésticas⁴⁰ que regularizou os contratos

³⁸ De acordo com Kofes (1994), nas sociedades modernas, ainda que já tenha sido desmistificada as compreensões a respeito de uma suposta “essência feminina”, relacionada ao determinismo biológico em que o espaço doméstico tem sido associado ao feminino. Especialmente o contexto das atividades, pois ainda que realizem diversas funções fora desse espaço ainda considerado privado, as mulheres ainda são associadas a ele.

³⁹ BRASIL. lei complementar nº 150, de 1º de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico. Brasília, DF, 1º de junho de 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp150.htm#art46. Acessado em: 01/08/2020.

⁴⁰ Segundo o que consta na lei: “A formalização dos contratos de trabalho entre trabalhadora e empregador via assinatura da carteira corresponde à situação de cobertura (ou proteção) previdenciária, que é garantida à trabalhadora doméstica por aquele que contrata os seus serviços. Segundo a LC no 150/2015, é obrigação do

de trabalho dos serviços domésticos, Madalena ainda se encontrava na situação de informalidade. No que se refere a este fato, segundo ela, as movimentações para a regularização de seu contrato de trabalho teria sido estimulada por seu patrão anos atrás, mas não pôde ser concluída porque este veio a óbito.

Para compreender esta situação de Madalena é necessário considerar que as garantias trabalhistas para as trabalhadoras domésticas é uma conquista muito recentemente, pois essa foi a última atividade a ser regulamentada no Brasil. Conforme Pinheiro et al (2020), apenas 28% do total das trabalhadoras domésticas mensalistas possuía carteira assinada no Brasil, em que a grande maioria ainda se encontra em condição de vulnerabilidade, em relação as garantias trabalhistas e cobertura previdenciária⁴¹. Isto posto, tanto Lima (2016) como Lacerda (2020), em publicações contidas no Geledés – Instituto da Mulher Negra, corroboram com a tese de que este cenário é fruto da desvalorização desta profissão, pois a constituição de trabalho doméstico no Brasil tem por trás um passado escravagista, que confina em grande parte um segmento considerável de mulheres negras e de classe popular. Desse modo, nesta condição de informalidade em que Madalena tem exercido a profissão como empregada doméstica durante muitos anos, trazem à tona discussões há muito levantadas pelo movimento de mulheres negras brasileiras, que há décadas problematizam o fato de as mulheres negras representarem o grupo mais vulnerável no mercado de trabalho (CARNEIRO, 2011).

Esses longos anos de trabalho atravessam diferentes momentos da vida de Madalena, rememorados por ela: *“Depois que fui pra esse trabalho comecei a namorar com pai dos meus filhos, convivi quase 30 anos, depois me separei e tô nesse trabalho até hoje ainda, toda cheia de dor e problema de saúde, mas tem que enfrentar porque preciso né, trabalhar”*. Relativamente a essas dimensões, para além dos conflitos interpessoais com a patroa e com a falta de proteção trabalhista, o cansaço físico e o desenvolvimento constante de problemas de saúde diversos – como diabetes e hipertensão – são constantes que atravessam as experiências relatadas por Madalena relacionada a rotina de trabalho.

No contexto da pandemia da Covid-19, que atravessou a escrita deste estudo, acompanhamos de longe a vida de Madalena, especialmente através de notícias dadas por seu

empregador assinar a carteira de trabalho sempre que exista a prestação de serviços “de forma contínua, subordinada, onerosa e pessoal e de finalidade não lucrativa à pessoa ou à família, no âmbito residencial destas, por mais de 2 (dois) dias por semana” (BRASIL, 2015). Isso significa, portanto, que às trabalhadoras mensalistas reconhece-se a obrigatoriedade legal de assinatura de carteira, enquanto para as diaristas, não existe a mesma obrigação” (PINHEIRO et al, 2019, p. 24).

⁴¹ Dentro desta realidade, o Nordeste é a região do país onde as trabalhadoras domésticas possuem os menores rendimento médio mensal, em relação às outras regiões do país. No entanto, sob o recorte de gênero e raça, em todas as regiões observadas as mulheres negras ainda são menos remuneradas do que as brancas.

filho (o responsável por nossa aproximação) e soubemos que ela esteve vivenciando um aumento da sobrecarga de trabalho devido a piora das condições de saúde da sua patroa, o que adicionou mais tempo a sua carga-horária de trabalhos e mais frequência em dormir na casa da patroa. Cabe, portanto, considerar que empregadas domésticas, como Madalena, foram um dos grupos mais expostos ao vírus em meio a pandemia, pois eram postas ao contato direto com pessoas e objetos pessoais compartilhados no interior do lares, além da exposição nos espaços públicos, devido a necessidade de trânsito entre o trabalho e a casa. O que não só acaba por expor as trabalhadoras, como todo grupo familiar presente em sua residência (PINHEIRO et al, 2020). Neste caso, pelo que se observa com relação a realidade de Madalena com relação a sua profissão, não é de surpreender que a camada mais afetada e mais exposta ao risco letal da Covid-19 no Brasil têm sido justamente a classe trabalhadora e pobre que é em sua maioria representada pela população negra e feminina do país. Nesse sentido, mesmo com a pandemia Madalena continuou a sua rotina entre trabalho e casa, atuando como doméstica e cuidadora e tendo poucas possibilidades para realizar o distanciamento social. Nos meses iniciais de 2021 ela esperava chegar sua idade para ser contemplada com a vacina, custosa para boa parte do mundo e tão banalizada no Brasil pelo (des)governo federal genocida.

3.1.1 Vivências afetivas e sexuais, maternidade e conflitos

Além do trabalho, a afetividade é uma dimensão importante na trajetória de Madalena. Aos quinze anos ela relatou ter iniciado o namoro com o ex companheiro, com quem foi “morar junto”, conviveu por quase trinta anos e teve dois filhos, que atualmente já são adultos e não moram mais com ela. Esse ex companheiro é um homem branco, de meia idade, de classe trabalhadora e que aparece em boa parte dos relatos.

Logo que eu comecei a namorar com o pai dos menino, eu acho que não tinha um ano, já perdi logo a virgindade com ele e graças a deus eu era tão inocente nesse tempo, achava que tudo era normal, e eu nunca tomei o remédio de evitar. Eu comecei a namorar com ele, xô ver, eu comecei a trabalhar, entrei naquele trabalho, ne 81 eu comecei a namorar com ele, eu tive meu primeiro filho em 86 e esse tempo todo sem tomar um remédio de evitar.

O que ela descreveu como a sorte de não ter engravidado logo nos primeiros contatos sexuais esta articulado em sua narrativa ao desconhecimento a possibilidade de uma gravidez, mediante a realização de ato sexual sem a utilização de métodos contraceptivos. De acordo com

Madalena, seu desconhecimento se dava justamente por não conversar com ninguém sobre o assunto, especialmente por não ter amigas.

Eu achava na minha cabeça, porque eu era uma pessoa que não tinha amizade. Então não conversava com pessoa nenhuma, é por isso que eu digo “deus é pelos inocente” porque eu era tão inocente, eu era teno relação direto e não engravidava.

Esse relato retrata como a falta de acesso à educação sexual na vida de mulheres pode gerar diferentes exposições relacionadas ao sexo sem proteção, em que um dos riscos iminentes é o da gravidez indesejada. Os interditos na fala com relação a falta de espaço para o diálogo associados a amigos nos leva a possível evidência de, possivelmente, dentro da realidade de Madalena não ter havido esse diálogo no contexto familiar ou de outros espaços educativos, o que a levou a desenvolver imaginários a respeito da possibilidade de gravidez dentro das práticas sexuais sem proteção.

Eu pensava que só engravidava depois que fosse pra dentro de uma casa e deitar em uma cama com ele e fazer amor ali na cama, fazer sexo na cama aí é que engravidava, enquanto tivesse fazendo pelo mato ou dentro de casa, ali na porta não engravidava não.

Esse tipo de pensamento evidencia um recorte pessoal de Madalena em que o sexo foi vivenciado como um tabu, que é pouco falado, mas continua a ser vivenciado a partir de imaginários que direcionavam as práticas sexuais com o parceiro. No tocante a essa questão, podemos perceber como o sexo tem sido associado historicamente aos interditos em diversos espaços, especialmente com relação a iniciação e vivência da sexualidade por parte das mulheres negras de classe popular. Esta realidade narrada por Madalena, sobre a vivência de sua sexualidade, esteve inicialmente atrelada fora dos domínios da família, na adolescência, com o parceiro através de relações sexuais constantes e que após algum tempo foi estabelecido o vínculo familiar e conjugal.

Eu só fui engravidar anos depois, quando tinha cinco mês que eu tava morando com ele, eu engravidei logo. Não estava casada não, mas tava morando junto. Aí tive o primeiro, com oito meses fiquei grávida do segundo. Aí comecei a usar tabela e fiquei tabelada, remédio de evitar eu nunca tomei, comecei a usar tabela e nessa tabela, depois do primeiro, eu engravidei.

Interessante nesse ponto é que, de certo modo, ter engravidado após passar a dividir o mesmo lar e a mesma cama do parceiro sexual fez parte do imaginário criado por Madalena sobre como mulheres engravidariam realizando sexo. Ainda que cientificamente esse não seja um dado que se confirme. Ela não evidenciou o motivo de sua escolha pelo método contraceptivo natural, da tabelinha⁴² para estabelecer o planejamento família e controlar sua reprodução. Esse é um fato também interessante, pois Madalena transitou da zona do conhecimento limitado sobre a reprodução, para um lugar de controle natural autorregulado, que necessita do conhecimento em relação ao ciclo reprodutivo, o que segundo ela permitiu nunca ter utilizado o método de contracepção artificial da pílula.

Em um contexto de incitação da medicalização por meio da utilização da pílula para mulheres de classe popular, sobretudo na década de 1960⁴³, é interessante a opção de Madalena em continuar com o uso do método natural ao longo de toda uma vida, o que pode ter relação com o medo de passar por um processo de medicalização hormonal que ainda é um dos mais acessíveis para mulheres de classe trabalhadora, ou também pode ter sido uma decisão reforçada a partir de sua introdução no contexto católico que se deu após as duas gestações e ainda quando casada com o ex esposo, pelo modo negativo com que a instituição Igreja Católica lida com os métodos de contracepção artificiais⁴⁴.

Nesse contexto, ter sido mãe de duas crianças nesse processo, ainda vivenciado a realidade pobre e precária, a necessidade de garantia de subsistência não cessaram de sua vida. Através do trabalho como empregada doméstica ela contribuiu para o sustento da família, articulado com os cuidados do lar e dos filhos. Mesmo mediante as dificuldades, a maternidade apareceu em sua narrativa como as coisas boas de sua vida, pois segundo Madalena seus filhos nunca deram trabalho e são hoje em dia homens íntegros, mesmo tendo sido criados com dificuldades. *“Sou feliz porque tenho meus dois filhos, graças a Deus meus filhos não me dão trabalho. É o que eu tenho que agradecer muito a Deus pelos filhos que ele me deu”*.

⁴² A tabelinha é um método contraceptivo natural, baseado no monitoramento da fertilidade da mulher, de acordo com o ciclo menstrual, que corresponde ao cálculo dos dias possíveis para ter ou não relação sexual sem proteção, sem que para isso incorra no risco da gravidez indesejada

⁴³ A pílula anticoncepcional foi liberada para o consumo no Brasil a partir da década de 1960, por meio das políticas internacionais pautadas pela necessidade de controle da população, baseado na compreensão sobre o perigo de explosão comunista na América Latina, alardeada após a Revolução Cubana em 1959. O consumo da pílula avançou ao longo das décadas de 70 e 80, no contexto da ditadura militar, entre mulheres de classe média, enquanto para as mulheres de classe popular a distribuição passou a ocorrer de forma gratuita, já que as políticas antinatalistas estavam direcionadas especialmente para a população pobre (PEDRO, 2003).

⁴⁴ A Encíclica *Humanae Vitae* publicada pelo Vaticano em 1968 é um dos documentos de referência da Igreja Católica que trata sobre a reprodução da vida humana dentro do casamento, em que somente o método do ritmo natural poderia ser permitido, na visão dessa instituição. Em que as pílulas e outros métodos foram condenados como abortivos. O que muitas vezes pode entrar em descompasso com o que é vivenciado pelas pessoas adeptas dessa religiosidade (PEDRO, 2003).

No entanto, as dificuldades do cotidiano a acarretaram a falta de paciência para lidar com as travessuras dos filhos quando pequenos, que durante o tempo que ela estava no trabalho ficavam aos cuidados de sua mãe. Segundo Madalena, o cansaço e o estresse causados pela vida cansativa do trabalho fez com que ela reproduzisse a lógica de que bater nos filhos seria uma forma de educá-los para bem. Fazendo uma autoanálise do seu comportamento como mãe, o estresse do trabalho transferido para casa fez com que ela se torna-se uma mãe dura, quando seus filhos eram crianças, como consta em seu relato.

Fui uma mãe dura, fui. Bati muito, Dava amor, mas também dava porrada, porque se fosse hoje em dia eu tava presa. Mas serviu as porrada, porque meus filhos não me deram trabalho não [...] Eu batia muito. Minha mãe não batia nos meus filhos, guardava pra quando eu chegasse. Mas eu chegava cansada, estressada de trabalhar, hã menina eu descia a porrada.

No entanto, para ela ter sido uma mãe dura surtiu um certo efeito, pois ela se orgulha dos filhos atualmente, que passaram a não dar trabalho depois de crescidos e que não se envolveram por maus caminhos. Mas, Madalena ainda reconhece que ter sido dura nas agressões físicas também acarretou uma certa culpa, porque um dos filhos depois de adulto passou a demonstrar um comportamento nervoso. Segundo ela: “*Hoje em dia meu filho é nervoso e fui eu quem estraguei meu filho*”. Ser uma mãe que deu amor, mas que também deu “porrada” foram as formas de vivenciar a maternidade e de educar os filhos dentro do contexto relato.

Essa questão nos coloca a necessidade de refletir a maternidade por um recorte racial e de gênero, a partir da realidade de mulheres negras de camadas populares que podem vivenciar essa dimensão do gerir e cuidar de múltiplas formas. Acarretadas pelo estresse psicológico, são colocadas nas trincheiras da necessidade de articular o sustento dos filhos com a educação, em que a violência física pode ser acionada como forma de educar. Nesse aspecto, nos cabe refletir qual tem sido o papel da paternidade instituída socialmente? Nesse caso, a maternidade para além da produção de uma romantização do ato reprodutivo, pode ser uma experiência complexa para muitas mulheres e que pode ser vivenciada e exercida de diferentes formas. No artigo *Ser mulher, Mãe e Pobre*, Fonseca (2004), discutiu como a maternidade de mulheres pobres estiveram historicamente articuladas por múltiplas experiências de subsistência em que o “amor materno” passou por diversas ressignificações e em que a paternidade muitas vezes é dada pelo vazio e pela inexistência.

Nesse processo, ainda que o “trabalho para dentro de casa” tenha atravessado a vida de Madalena, ela nunca foi o modelo tradicional de dona de casa que viveu apenas para cuidar do lar e da família. No entanto, ser uma esposa e mãe que sempre necessitou trabalhar, após a maternidade passou a lançar questões sobre seu corpo e sua autoestima.

Eu quando tive o primeiro filho só usava aqueles hobe, que as coroa usava, eu usava aquilo ali, eu não tinha roupa nem pra me vestir. Eu usava roupa de minha patroa, aquele short de elástico, bermudão lá embaixo, eu nova, com 20 anos. Eu trabalhava pra dentro de casa, sempre foi assim trabalhar pra dentro de casa, eu não tinha nada. Só usava roupa de velho [...] Eu não tinha roupa nem pra sair, o cabelo era aquele pinduzinho lá em cima, todo quebrado na frente de passar óleo de comida, tudo que eu achava na frente.

Para ela, não ter tido condições para cuidar de si mesma não era uma questão a ser contestada pelo antigo companheiro, quando ainda casada. Segunda ela: “*Eu não me ligava e ele gostava*”, e segue seu relato:

Depois que eu fui me ligar [...] Aí eu comecei a mudar e foi aí onde começou todo o ciúme dele, ele queria que toda vida eu ficasse desse jeito. Aí eu comecei a mudar, comecei a encurtar mais o vestido, encurtar mais a saia, comecei a usar mais bermuda que eu não usava. Aí ele cismou, danou! Era: “cachorra, vagabunda, safada, descarada”.

Essas mudanças relatadas, com relação ao desenvolvimento de uma vaidade marcaram o início dos conflitos com o ex companheiro. Esse é um fato simbólico que sinaliza para a reprodução da lógica sexista dentro de relacionamentos afetivos/sexuais, em que o parceiro(a) compreende a parceira(o) como sua propriedade. E nesse caso a demonstração de cuidados corporais e com relação a imagem são interpretados como um risco de abalo das estruturas da vida conjugal. Nesse contexto, o ex companheiro de Madalena passou a tentar exercer coerção psicológica sobre ela, por meio da utilização proposital de um vocabulário pejorativo que incide negativamente na imagem social da mulher. Fatos como esses congregam a reprodução da lógica patriarcal e sexista que legitima as investidas do controle dos corpos, das mentes e da subjetividade entre parceiros afetivos. Essa é uma lógica estabelecida por modelos normativos de domínio e regulação do outro, que podem estar presentes em diferentes configurações de relações afetivas-sexuais: como em relações heterossexuais, bissexuais, homossexuais e até dentro de relações livres.

O ciúme e o controle do corpo pelo parceiro, são sistematizado na narrativa de Madalena, como o início dos conflitos dentro do antigo relacionamento que apareceram em sua

narrativa também especialmente com relação a vida limitada entre o emprego e o lar. “*Ele só queria mesmo pra dentro de casa e pro trabalho, mas pra canto nenhum*”. As situações vivenciadas nesse relacionamento são bem compreendidas a partir do dado da introdução de Madalena na vida religiosa católica, em que o espaço da igreja entrou em sua dinâmica do dia a dia e passou a ampliar suas vivências para além dos espaços do trabalho e da casa. Um fato importante para iniciarmos a compreensão, é como a percepção sobre esse relacionamento se entrecruza com experiências religiosas de Madalena.

3.1.2 A religiosidade católica: um divisor de águas

Madalena encontrou na religião um espaço de lazer, de sossego e conforto para sua labuta, mas esse foi também um espaço onde ela precisou exercitar a resistência. Seu primeiro contato com a religiosidade católica se deu ainda quando criança, ainda que de modo muito superficial, influenciada por sua mãe a passar pelo processo educativo-religioso da catequese, junto com uma de suas irmãs. Como consta no seguinte relato:

Logo eu ia pra igreja católica, eu estudei catequese, mas quando foi pra fazer a primeira comunhão minha mãe não teve condições de arrumar eu e minha irmã, aí arrumou só minha irmã. Aí eu fiquei com raiva, não quis mais estudar catequese, fiquei chateada, nem pra igreja eu ia mais, ia mesmo por ir, eu não ligava pra nada não.

O elitismo historicamente envolto de práticas ritualísticas católicas impossibilitava muitas vezes que famílias pobres os acessassem, como aconteceu com Madalena, que provocou sua desilusão e rompimento para com a vivência dessa religiosidade quando criança. Esse fato já havia sido brevemente analisado por Azevedo (2002), ainda que não se aprofunde em discussão, o autor que desenvolveu estudos sobre o campo do catolicismo brasileiro destacou o fato de famílias pobres e interioranas serem frequentemente impossibilitadas da realização dos sacramentos religiosos dessa instituição por falta de recursos financeiros para disponibilizar as exigências impostas pelas paróquias. O que também limitava, de certo modo, a prática do catolicismo dogmático entre famílias pobres e oriundas das áreas rurais, fato que segundo o autor abriria precedente em muitos casos para a vivência do catolicismo popular, entrecruzado com outras religiosidades.

No entanto, com o passar do tempo as influências por uma vida religiosa católica persistiram na vida de Madalena, mas não estariam mais ligadas a figura de sua mãe e nem de sua família. O relato dela a respeito da composição religiosa de sua família, nos informou que com o passar do tempo as referências religiosas se tornou bastante diversificada e sua mãe, ainda que a tenha introduzido na catequese — fato muito recorrente na formação religiosa brasileira a partir da colonização portuguesa —, em uma determinada época se tornou adepta do candomblé. No que diz respeito a religiosidade de ancestralidade africana cultuada por sua mãe ainda, quando era viva, Madalena nos disse nunca ter sentido vontade de se aproximar, mesmo achando bonito, mas nunca gostou. É interessante perceber neste caso, que o não gostar do candomblé, no caso da narrativa de Madalena pode estar ligada ao fato desta ser uma religiosidade estigmatizada e perseguida historicamente no Brasil.

A adesão de fato a vida como católica praticante se deu já na fase adulta, quando Madalena já havia se casado e tido os dois filhos, aproximadamente por volta dos seus 23 anos de idade, em que as influências vieram de fora do núcleo familiar. Ela relatou:

Era um vizinho. Eu ficava no fundo do quintal cantando, sempre gostei de ficar cantando músicas de Zezé de Camargo e Luciano, um monte de música, né. Aí de lá do muro, ele ficava de lá dizendo: “essa voz não pode ficar no fundo de quintal, tem que ir cantar pra Jesus”. Aí ele passou a ser ministro dessa igreja aqui, aqui tinha tudo, tinha a celebração da palavra. Aí ele: “vumbora pra igreja”. Eu dizia: “eu não”. Ele: “vumbora rapaz, cantar pra Jesus”. Eu dizia: “eu não, eu não”. Ele dizia: “um dia você vai”. Eu dizia: “ta bom, ta bom, um dia eu vou”. Eu já era casada, tinha filhos e tudo. Eu não sabia nem pegar no folheto, num sabia o que era pra mim dá resposta do padre, o que era assembleia, não sabia nada! Aí depois que esse rapaz convidou, como falei a você, eu vim, aí comecei todo domingo eu vinha pra igreja, aí começava a cantar, aí eu me interessei, a aprender os hino, cada hino queria aprender mais ainda e aí depois pronto.

A referência à figura do antigo vizinho e o incentivo a retornar a frequentar a igreja está relacionado em sua narrativa ao seu gosto e afinidade com a música, que tem sido um dos elementos principais que a conectaram com a religiosidade católica. Após aceitar os insistentes convites desse vizinho ela passou a frequentar a igreja católica do bairro onde morava. A partir dos convites que começaram a serem feitos para cantar os hinos e realizar a leitura do salmo ela passou a se sentir acolhida e motivada a fazer parte da comunidade católica de seu bairro, passando a frequentar ativamente. Nesse processo de reconexão com a religiosidade católica, Madalena passou a atuar como leitora da palavra no momento das celebrações, também passou a assumir a atividade como catequista e a ocupar espaços de estudos dentro da comunidade católica de Canavieiras-Ba. E nesse processo, também já assumiu cargos como zeladora integral

da igreja do bairro onde reside, que atualmente fica localizada nas proximidades de sua residência.

Durante essa aproximação, Madalena também nos disse ter sido convidada a participar de um grupo de canto, que atua ainda nos tempos atuais. Estes convites a levaram também a atuar na igreja matriz de São Boaventura, um espaço que por muito tempo a constrangera, principalmente quando ela acionou na memória suas percepções a respeito da paróquia nos momentos festivos em homenagem ao padroeiro, como destacamos no capítulo 1.

No entanto, segundo ela ao longo do tempo e no curso do seu processo de amadurecimento pessoal a escolha por vivenciar uma vida católica praticante a levou a optar por mudanças de comportamento ao longo de sua vida, que se reverberaram relativamente a sua forma de perceber as relações que estabelece com os outros, e principalmente contribuíram para ressignificar o modo como olhava para si mesma. *“Eu aprendi a olhar pras pessoas mais como irmãos. Eu não olho pra ninguém mais como eu olhava com indiferença, olho todo mundo como um igual. Tanto que eu digo: eu sou uma nega ousada!”*. Nesta interpretação de Madalena, ser uma “nega ousada” levanta a perspectiva do não se sentir inferior a ninguém, diferente de quando era mais nova. Este dado, possibilita refletir sobre como o desenvolvimento do processo de autoestima por parte de pessoas negras é interpretado muitas vezes como ousadia, quando estas passam a incorporar um sentimento que historicamente foi negado para essa população.

Paralelo a esse processo de construção de uma autoestima, associada a seu afastamento do sentimento de inferioridade frente ao elitismo presente na sociedade canavieirense, no que tange a relação de Madalena com a comunidade católica local, suas saídas para os momentos de missas ou de atividades na igreja, o tempo dedicado a participação em corais e a atuação como catequistas, não eram bem-vista pelo ex companheiro, e foi um divisor de águas no sentido por acabar piorando os conflitos dentro do relacionamento com esse homem, que já vinham sendo vivenciados por meio das tentativas de controle empreendidos por ele. E dentro desse contexto extremamente conturbado, Madalena nos disse ter tentado promover a aproximação dele com a igreja, mas que não obteve sucesso.

Foi difícil pra mim ir pra igreja porque ele não queria, ele não queria que eu fosse pra igreja não! Aí quando era tempo de Natal, sempre tinha confraternização, páscoa né, aí eu chamava: bora, com os meninos pra igreja, borá? Ele dizia: “eu vou pra cachorrada nenhuma, não vou pra essa cachorrada”. E eu dizia: “Pois eu vou, é nessa cachorrada que eu me sinto bem”. E aí foi assim, acontecendo as coisas. Ele foi me dizendo tanto coisa, com tanto ciúme besta que não saia pra canto nenhum comigo, a minha vida só era essa. Graça a deus que eu comecei ir pra igreja, que só era trabalho, dentro de casa, trabalho, dentro de casa.

Resistir a essas situações, significavam para Madalena conservar a vivência na religiosidade, pois no espaço da comunidade religiosa que frequentava encontrava o conforto para sua rotina de trabalho e para os desgastes provocados com os conflitos na relação com o ex companheiro. Essa também era uma forma de não permitir que ele conseguisse controlar para onde ia e o que vestia. Por isso, esse espaço da religiosidade se constituiu em meio a rotina de trabalho e dos cansaços cotidianos, em um espaço de acolhimento e de autocuidado, pois Madalena não tinha outro espaços de lazer na rotina dentro da antiga relação de mantinha com este ex companheiro. E nesse caso, todos esses conflitos foram afetando sua percepção sobre a vida que levava. “*E aí é eu não podia mesmo sair, eu ia para Igreja era esse sufoco danado, sufoco danado [...] Eu não tinha vida, eu não vivia*”. Nos relatos, Madalena destacou o acirramento de relações conflituosas, em que ela passou a sofrer de modo mais incisivo com os transtornos causados pelo ex companheiro, que tinha como objetivo confinar sua rotina ao lar e ao trabalho, ao mesmo tempo em que a acusava de traições e muitas vezes a seguia na rua, para saber se de fato estava indo para a igreja, dentre outras situações de agressões incisivas, como ela narrou:

Quando esse rapaz me convidou pra ir cantar, ir lá pra baixo e tudo, aiai. Aí quando eu ia pra igreja, ele perguntava: “você vai pra onde?”, eu dizia “vou pra igreja”. Ele dizia: “você vai pra canto nenhum, sua safada, descarada”. Caía ne mim de cachorra, me xingava toda, era horrível. Eu gostava de usar, saia pinçada, roupa toda chique, botava o salto e saia “toda toda”, pra missa. Ele chegava na minha roupa e amassava todinha. “Eu tô me arrumando, eu vou pra igreja”. Ele dizia: “vai?”, e pegava minha roupa e amassava. Teve uma vez que eu tinha uma blusa de botão, ele pegou e rasgou, depois disse “já pode ir pra igreja”. Mas eu não dou o braço a torcer não, botava outra roupa qualquer, chegava lá quase no final da missa, mas eu ia pra igreja.

Considerando esses relatos, e ainda que Madalena não tenha se referido em sua narrativa, durante a entrevista, sobre as agressões verbais que sofreu e que atormentava psicologicamente como a afirmativa de que sofreu violência desse companheiro, pois ela não utilizou a palavra violência propriamente e nem objetivamente, nos pautamos na lei n.º 11.340 de 2006, intitulada de Lei Maria da Penha⁴⁵ que caracteriza diferentes tipos de violências que são cometidos contra mulheres muitas vezes por parceiros afetivo/sexuais, no contexto familiar

⁴⁵ BRASIL. Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006. Institui mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Brasília, DF, 7 de agosto de 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2004-2006/2006/Lei/L11340.htm. Acessado em: 10/08/2020.

e doméstico, para discutir a respeito dos processos violentos vivenciados dentro da relação citada.

Essa lei é fruto do ativismo histórico do movimento feminista, das organizações não governamentais (ONGs) e das pressões de organismos internacionais, contra a negligência do Estado brasileiro com relação as mulheres vítimas de violências de gênero no Brasil. E dentre os diferentes tipos de violências contra a mulher incidem a diferenciação entre: violência física, psicológica, sexual, patrimonial e moral. Especialmente com relação a violência psicológica contra a mulher, no artigo 7º da lei n.º 11.340 de 2006, inciso II, configura-se como:

(...) qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação (BRASIL, 2006).

Os relatos de Madalena trouxeram à tona diferentes situações que causaram danos psicológicos por parte das ações do parceiro com relação a tentativa de exercício de controle, que incidem sobre os pontos definidos por essa lei. Como a exemplo: ter sido seguida pelo parceiro, ter tido rasgado as suas roupas por ele, os xingamentos constantes quando saía de casa para a igreja, o sentimento de humilhação que sentia por ser xingada e de como todas essas ações mexiam com ela e lhe geravam transtornos e desgastes emocionais. Nesse caso, são características expressas de acometimento de Madalena da violência psicológica, que nem sempre pode ser identificada por quem sofre, especialmente dentro de relacionamentos afetivos em que podem estar associadas em determinadas situações a compreensão acerca de situações de crise que seriam as geradoras dos conflitos, em que muitas vezes promove a culpabilização de quem é agredida.

Enfatizando a violência psicológica, esse é um conceito que surgiu dentro do movimento feminista, como forma de evidenciar as situações de violência de gênero em âmbito privado, para além da dimensão somente da violência física e sexual, que causam danos à saúde física e mental (SILVA et al, 2007). No entanto, em muitos casos a falta a reprodução de um modelo de sociedade baseada em valores arcaicos e patriarcais dificultam a percepção da violência psicológica como uma forma grave de violação do corpo e da subjetividade da mulher, que faz parte de um ciclo de violências que em grande parte dos casos operam de modo articulado, em que um tipo de violação vai levando a outra, podendo chegar à violência letal das vítimas. E nesse processo, o racismo e sexismo operam como legitimadores das diferentes formas de

violações sobre os corpos de mulheres negras como Madalena (ROMIO, 2013). O Atlas da Violência de 2020, evidenciou que 68% das mulheres mortas no Brasil era mulheres negras, em que a taxa de feminicídios de mulheres negras subiu 12,4%, enquanto de mulheres não negras caiu 11,7% (ALVES et al, 2020)⁴⁶.

A reprodução da lógica sexista em muitos contextos contribui para que relações abusivas entre parceiros afetivos-sexuais sejam naturalizadas e, muitas vezes, não vistas como violência, especialmente os tipos de violência que não configuram o dano direto ao corpo físico. É importante também considerar como as redes de apoio são importante para a percepção das mulheres com relação as violências cometidas por parceiros, especialmente a rede primária, localizada em pessoas próximas. Em um breve relato, Madalena informou a respeito do posicionamento de sua mãe, quando viva, sobre a relação que ela mantinha com o parceiro, os conflitos e a vontade pela separação:

Quando eu tinha a minha mãe dizia: “mamãe eu vou me largar, não aguento mais não, eu não tô gostando mais dele”. Mamãe dizia: “menina, menina, ruim com ele pior sem ele”. E eu chorava!!! Mas depois que minha mãe morreu e eu não achava mais quem me dizia aquilo, eu dizia “hó, o caminho é esse e aqui abri” sai, fiquei não, de jeito nenhum.

Esse trecho é significativa para compreendermos a naturalização de violências cometidas sobre mulheres em que a lógica do “ruim com ele, pior sem ele”, sintetiza a reprodução a narrativa de que mulheres precisarem relevar situações de violência em prol da permanência de uma relação, em que a figura do homem seria suporte essencial para sua sobrevivência familiar e afetiva, o que contribui para a culpabilização das vítimas no casos de violência (ROMIO, 2013). E ajuda a reificar a figura da mulher que suporta e supera diferentes violências em detrimento da manutenção da família, e que adoce física e mentalmente consequentemente.

⁴⁶ A demonstração desses dados, ainda que subnotificados, escancaram como a articulação do racismo e sexismo são fatores de impacto negativo sobre a vida de meninas e mulheres negras, em que em muitos contextos os aparatos de proteção do Estado não chegam até elas. Ainda que os aparatos legais e a possibilidade de assistência jurídica e multidisciplinar que prevê a Lei Maria da Penha tenha possibilitado um avanço nas políticas de enfrentamento a violência contra a mulher, essa sozinha não tem possibilitado mudanças estruturais na sociedade civil, no que se condira especialmente a situação de meninas e mulheres negras (MARCONDES et al, 2013; CARNEIRO, 2017).

3.1.3 O peso da religiosidade no tocante as vivências afetivas, ao corpo e a sexualidade

Nesse contexto, o fato de já estar integrada na comunidade religiosa católica e vivenciando a religiosidade como praticante levou Madalena a acreditar que se realizasse o matrimônio na igreja as coisas poderia mudar dentro da relação. Nesse caso, a ideia de que a mulher possui o poder de edificar o lar, através da possibilidade de “salvamento” do matrimônio operou em Madalena.

Me casei no religioso e tudo. Tanto que agora não posso me casar mais na igreja católica, porque casamento no religioso é pra sempre, mas olhas as palavras que a gente diz né: “ser fiel na alegria, na tristeza na saúde e na doença, até que a morte nos separe” é tanto que só pode casar de novo se um ou outro morrer, porque só morte a morte que pode separar [...] Já casei já tinha meus filhos e tudo, isso foi em 1995 é um negocio desse. Eu fiz errado, eu não deveria ter feito isso! O casamento já tava em crise, eu tinha que ver se ia dar certo pra depois eu me casar, só que eu fui achando que o casamento, as palavras do padre lá, a benção do padre, ia resolver. Hoje em dia fico pensando, por que fiz isso? E não era criança, já era adulta.

Ao contar esse fato anos depois ela interpretou sua ação como um erro, pois a crença de que iria dar certo após a benção do padre não se efetivou e a separação foi uma constante anos depois. Sobre esse fato, Madalena relatou ter tido a influência de uma conhecida da comunidade religiosa, quando no momento da realização de casamentos comunitário a incentivou a efetivar o matrimônio frente à Igreja por acreditar que as coisas mudaria. Nessa relação com a religiosidade, percebemos que os aspectos da vida católica de Madalena promoveram implicações em sua vida afetiva, ao acreditar que através da realização do sacramento do casamento e da benção que ali receberia pela figura do padre — que na crença católica é o intermediador entre o divino e o humano —, sua vida com o antigo companheiro iria mudar. A respeito dessa investida sobre o matrimônio, podemos pensar que a noção cristã que prega a responsabilidade da mulher pela preservação e cuidado da família e a responsabilidade pela manutenção dos vínculos matrimoniais. No caso de Madalena, essa era uma constante, visto que apenas ela era integrante da comunidade religiosa, logo a responsabilidade de zelar pelo relacionamento dentro de sua religiosidade.

Nesse processo, o discurso sobre a integridade da família como espaço de manutenção idealizada pelo afeto e união, baseados na realização do matrimônio e na reprodução da ordem social sustentada por casais exclusivamente heterossexuais é uma das frentes principais de defesa da Igreja Católica, para manter a reprodução dos valores morais cristãos propagados pela

instituição (BUSIN, 2011). Apesar disso, mesmo tendo “legalizado” a relação frente à igreja, vida de transtorno desse casamento e as agressões verbais que sofria constantemente fez com que Madalena incorresse na traição, como uma forma de se vingar de todas as acusações anteriores levantadas em falso pelo ex companheiro. Segundo consta no seguinte relato: “*Ele começava a me dizer tantas coisas horríveis que eu não podia sair pra canto nenhum, que um dia eu peguei e dei corno nele mesmo, dei mesmo!!! Depois me arrependi*”. No que concerne a atitude tomada, Madalena narrou sua justificativa:

Mas eu fiz porquê das coisa que ele me dizia, ele me chamava de safada, descarada, vagabunda, de cachorra eu recebia tudo aquilo sabendo que estava respeitando aquele homem, que era só mulher dele. Já que eu sou tudo isso, agora eu vou ser! Eu sei que daí pra cá a vida da gente começou mesmo a desandar que nada mesmo começou a dar mais certo. Não sei se foi depois disso também que eu comecei a desgostar dele. Já não tava gostando mesmo, aí foi que piorou a situação!

Na justificativa, sobre os motivos da traição ela reconhece como as atitudes do antigo companheiro foi o que motivou a tomar tal atitude e de como se sentia incomodada e exausta como todas as violências psicológicas que sofria dentro do relacionamento. Mas ainda que tenha demonstrado esses entendimentos em suas narrativas, o aspecto da moralidade religiosa recaiu sobre ela quando se colocou como uma mulher que não conseguiu ser sábia na fé. Mesmo compreendendo que já não estava mais feliz naquele casamento, os seguintes relatos de Madalena sinalizaram que ela ainda alimentava a culpa pela traição, relatando que ela poderia ter sido mais tolerante e tentado lidar com calma com todas as situações relatadas. De modo marcante, ela narrou:

É por isso que eu digo, eu fraquejei, fui fraca na fé porque eu deveria ser uma pessoa com mais fé, uma pessoa mais né, mais sábia pra saber lidar com isso. Então digo: “eu deixei o satanás me vencer”, que ele se envolveu tanto na minha vida que fez essa minha vida esse inferno que hoje eu vivo, se eu fosse uma pessoa mais de deus, mais tolerante, eu enfrentaria isso de uma maneira diferente, eu acho que eu não tinha me separado.

Os princípios de sabedoria e tolerância aparecem associados nesse relato aos erros que ela compreende terem sido cometidos. A figura do “mal”, interpretada pela criação cristã de satanás, apareceu relacionada a fraqueza, sendo uma das responsáveis pelo rompimento dela com o antigo companheiro.

Ter deixado “satanás” vencer por falta de sabedoria na fé representa o arrependimento e a culpa, especialmente por ter abandonado aquele homem por quem já não alimentava

sentimentos e com quem vivenciava situações conflitantes, e que por um momento de fraqueza motivada pela reação as afrontas que a levou a ser infiel dentro dos preceitos de fidelidade associados a vida a monogamia. Machado (1995), em um dos pontos observados em seu artigo fruto da tese de doutoramento, sinalizou como a crença na figura de satanás é acionada por diferentes seguimentos de religiosidades cristãs, para justificar a fraqueza na fé e a incorrência em atos considerados falhos e pecaminosos. A referida autora observou que os desvios de condutas são justificados pela presença de satanás, ao mesmo tempo em que a correção da falha é justificada como possível de ser alcançada a partir do fortalecimento dos laços com as instituições religiosas, instituindo-as como as grandes corretoras das personalidades tidas como desviantes por seus membros.

Nesse processo de culpabilização pelo casamento ter desandado e incorrido na separação, Madalena continuou narrando acerca da necessidade de ser uma mulher sábia e tolerante:

Eu acho que as mulheres católica que nem eu deveria ser diferente, devia ser mais tolerante. Que nós estamos ali cada dia procurando aprender mais pra se aperfeiçoar mais, ser uma mulher mais sabia, como diz na bíblia “uma mulher sabia ela edifica a sua casa”.

Analisando essa narrativa a partir de um ponto de vista crítico, a introjeção desse tipo de discurso sobre as mulheres têm sido historicamente um mecanismo de controle pautado por instituições cristãs, naturalizado como moral religiosa necessária para a vivência da religiosidade e para a conservação especialmente do matrimônio e da integridade do lar. A própria utilização da noção de “serva” do senhor, se torna um roteiro específico que se apoia no controle sobre a mulher. Historicamente, “a mulher que edifica seu lar” é um modelo induzido para a feminilidade heteronormativa que naturaliza e reforça a manutenção de diferentes tipos de violências.

De acordo com Gebara (2019), é importante compreendermos a utilização do texto bíblico como legitimador de interpretações religiosas em diferentes contextos por atores sociais e políticos, como instrumentos de manutenção de uma ordem social. Gebara ainda alerta para a necessidade pensar os motivos que levam um texto bíblico a ser referência para o comportamento dos sujeitos e das sujeitas, como no caso da referência ao texto que aparece na narrativa de Madalena, onde cabem reflexões com relação as reproduções das violências de gênero.

Nos relatos de Madalena, ela assinala para a crença na realização “da mulher sábia”, que através da fé e das bênçãos de Deus pode vencer as investidas de satanás, e que segunda ela, são esses os desejos que almejaria conseguir um dia alcançar:

É isso que eu fico pedindo a deus que eu seja uma pessoa que me dê saberia, pra que um dia eu seja uma pessoa sábia, que até agora eu vejo que eu sou muito explosiva, eu num sou uma pessoa que tem essa sabedoria, e se eu fosse uma pessoa sábia eu tinha mais paciência com meu casamento, talvez eu tivesse casada ainda até hoje né, mas eu sou uma pessoa muito explosiva, num tenho sabedoria, mas eu tenho certeza que um dia eu vou ter essa sabedoria divina pra mim saber resolver minhas coisa.

Ser uma sábia em suas palavras expressam a necessidade do exercício da paciência e da tolerância, mesmo com relação a situação do seu antigo relacionamento, em meio aos conflitos que vivenciou. Nessa interpretação, segundo Madalena, sendo sábia e tolerante possivelmente ela teria conseguido conservar o antigo relacionamento. Em meio a todo esse processo, de separação e culpa, os efeitos do fim desse relacionamento não a acarretaram só o arrependimento, mas também lhe impôs uma forma limitada de experienciar sua religiosidade, especialmente relacionada a limitação do acesso do ritual da comunhão que ocorre nos momentos de missa.

Porque já que eu me separei não posso mais me comungar, é um vazio tão grande [...] Eu não posso mais receber o corpo de cristo em espécie, aí eu me sinto vazia, eu vou pra igreja porque eu gosto mesmo de ir mas tem dia que eu vou e saio como fosse a mesma coisa [...] em espécie é outra coisa, você se sente mais alimentada, e eu me sinto muito, porque eu fraquejei, daí pra cá eu fraquejei muito na fé e fraquejo, muito, que eu não posso mais me comungar (grifos nossos).

Desse modo, a separação significou a impossibilidade do acesso a comunhão, porque os códigos dogmáticos católicos não possibilitam que pessoas separadas e que vivenciem outra relação possam comungar. E nesse processo, não comungar tem significado, para Madalena, estar cada vez mais fraca na fé. A comunhão aqui narrada por ela, se refere ao sacramento da eucaristia que é um dos rituais mais importante da Igreja Católica, em que se acredita que os fieis teriam como possibilidade entrar em conexão com a figura do Cristo divinizado a partir do alimentar-se da hóstia que é um pão consagrado por sacerdotes — em simbologia ao corpo de Cristo — e do beber do vinho — em simbologia ao sangue de Cristo —, em um momento específico durante as missas⁴⁷.

⁴⁷ Na tradição católica, essa referência a eucaristia significaria uma reconexão do fiel com Cristo, através da efetivação do alimentar-se através desse ato sacramental, que além de nutri o corpo possibilitaria a prevenção de pecados. Para a efetivação desse sacramento caberia a fiel cumprir com as condutas esperadas para uma vida

No caso de Madalena, não poder receber o corpo de cristo em espécie também se acumula com os arrependimentos pelo fim do casamento, visto que esse foi abençoado na igreja. Para entender melhor essa situação, da impossibilidade da comunhão após sua separação, interrogamos a ela se essa situação não poderia ser resolvida e até mesmo conversada com o padre. Segunda Madalena:

Não! Não pode porque eu não tô casada, eu tô vivendo em pecado. Talvez se eu tivesse me separado e não tivesse, talvez não, com certeza, se eu tivesse me separado e não tivesse com outra pessoa eu me comungava o resto da vida, mas já que eu passei a me relacionar com outra pessoa que não é o dito cujo que eu me casei, então... aí hoje se eu me separar desse aqui e voltar pra fulano aí eu vou me confessar, vou confessar pro padre, aí eu volto a me comungar, mas enquanto eu viver com outra pessoa [...] ou então se eu tivesse sozinha, morando aqui sozinha, não tivesse ninguém na rua nem dentro de casa eu podia me comungar, mas enquanto tiver vivendo com outra pessoa tô em pecado, aí eu não posso me comungar (grifos nossos).

A partir desse relato, podemos entender que o fato dela não poder comungar, em sua percepção não é apenas devido ao fato de ter separado do antigo companheiro e nem por tê-lo traído, mas sim pelo motivo dela vivenciar outra relação afetivo-sexual após a separação, com outro homem com quem não casou-se na igreja. Nessa interpretação, viver em pecado é viver em outra relação que não a que foi abençoada pela igreja e por isso não teria a permissão para realizar a eucaristia. Para que esse fato ocorresse, seria apenas com o retorno para o antigo companheiro ou então caso decidisse por não se relacionar mais sexualmente com outra pessoa e passasse a se confessar com o padre. Nesse contexto, ela demonstrou considerar importante seguir as normativas da instituição religiosa, e enquanto estiver nessa outra relação, não comungar.

Assim, diante da dificuldade de retornar ao passado e modificar o que já foi feito, umas das formas de Madalena executar essa tentativa de ser uma mulher sábia dentro dos preceitos morais e religiosos católico foi através do modo como passou a lidar com seu corpo. Um aspecto que conseqüentemente sofreu mudanças em sua vida após a introdução na comunidade religiosa foi relacionado as suas vestimentas. Em seu relato ela contou sobre as mudanças associadas as roupas curtas.

Mudeeei, com certeza! Eu gostava duma roupa bem decotada mostrando o colo, o seio, isso aqui bem decotado, eita que eu me sentida bem quando mostrava esse colo, menina do céu, pra mim eu tava no céu quando botava uma roupa bem decotadinha e usava shortinho curto, usava, muito curto não. Mas, hoje

católica em retidão, além da efetivação de outros sacramentos, como: o batismo, cursar a catequese, realizar a primeira eucaristia, confessar-se com frequência e dar prosseguimento a uma vida longe de pecados.

em dia eu não boto mais um short curto, não me vejo mais desse jeito, mudou meu jeito de ser na rua [...] Não boto mais saíha curta, não boto mais decote. E se eu vestir uma roupa decotada é um negócio pra dentro de casa, mas pra ir pra igreja? Eu não me vejo desse jeito mais! Tem que ir com roupa composta, se não botar uma roupa de manga eu não me sinto composta pra ir pra igreja. Mudou, com certeza, com certeza!!!

É importante perceber através desse dado, que o fato dela ter optado por uma vida católica promoveu cisões em seu entendimento relativamente as roupas ideais para se vestir, mediante a separação entre “roupa composta” para sair e “roupa para dentro de casa”, as quais ela passa a não se ver mais usando no espaço público da rua. As roupas aparecem na narrativa como um código moral, que acionava em Madalena a compreensão sobre a compostura idealizada para uma mulher católica: corpo coberto e moralizado, que corresponde a lógica sobre os corpos de mulheres entendidos como veículos para a sedução, e principalmente, para o pecado.

Sobre essa dimensão do corpo e do comportamento, Madalena continuou a narrar também a respeito da necessidade de mudar determinadas posturas públicas.

Eu não vou pra uma festa mais de rua, eu não vou mesmo! Pra ir num pagode e me acabar dançando até em baixo? eu gosto de pagode, então vou ficar só naquele ritmozinho, sambo ali normal como uma coisa que não ta escandalizando ninguém. Mas pra mim rebolar e ta descendo até o chão? Não. Esses negócio de arrocha, essas festas, eu não vou mais não, de jeito nenhum não vou mais pra isso.

Não escandalizar na dança em locais públicos, não por roupas curtas e decotadas fora do espaço privado do lar e optar por “roupas compostas” para frequentar as missas, são códigos morais normatizadores que Madalena, relatando em sua narrativa, estabelecidos como diretrizes idealizadas a respeito da manutenção de sua imagem como religiosa. Ainda no tocante a essa questão, Madalena também informou sobre o modo como não quer ser vistas, sobre não desejar ser apontada, como a pessoa que vai para a igreja e tem outro comportamento na rua:

Como é que eu posso ta na igreja e vou ali prum bar, ta bebendo, bebendo e descendo na boquinha da garrafa até em baixo, quem passa “olha, aquela menina que canta na igreja, é aquela que canta o salmo” vou ser o que? Apontada! E as pessoas que passam e me apontam vão ta errada? Não, vão ta certa, por que que comportamento é esse? Que pessoa é essa? Ta lá cantando e depois ta cá se requebrando de uma maneira ridícula né, não pode (grifo nosso).

Essa boa imagem da mulher cristã, corresponde ao padrão de feminilidade herdado da colonização ibérica, especialmente associado a figura da mulher branca vista como humana, historicamente associados a regulação desses corpos, em detrimento da mulher negra animalizada e explorada no trabalho e sexualmente (STOLCKE, 2006). A reprodução dessa herança colonial posta no terreno da Igreja Católica contribuiu para a normatização de um modelo idealizado de mulher e de comportamento feminino nas sociedades Ocidentais. Essa compreensão de normatização e moralização do corpo de mulheres extrapola os domínios religiosos e se inserem na mentalidade social, especialmente sustentada por um modelo de sociedade operada pelo racismo e sexismo que circunscrevem a representação da mulher pública, acessível sexualmente e que historicamente recaí sobre a mulher negra sexualizada, como já destacamos. Nesse processo, os domínios normalizadores de moralidade cristã com o passar do tempo passam a ser acionados também sobre os corpos de mulheres negras cristãs e de origem popular, como expressos nos relatos de Madalena, que se auto atribui a necessidade de não ser mal-vista, como forma de legitimar sua opção religiosa.

3.1.4 “Vivendo em pecado”

Durante a realização da entrevista já havia passado oito anos de sua separação, momento que ela deixou o antigo lar para viver em outra residência simples que havia comprado e onde depois de algum tempo passou a dividir com o atual companheiro. Esse companheiro era um homem de meia idade, de tom de tom de pele retinta e de classe trabalhadora. As referências de Madalena para com esse companheiro apareceram sincronizadas com a relação passada com o pai de seus filhos. Tecendo considerações sobre sua situação atual nesse relacionamento, ela relatou: “*Me separei, vim pra outro casamento e está sendo pior do que o primeiro, a realidade é essa, tá sendo pior do que o primeiro*”. E continuou:

Um marido que bebe, não me espanca, eu falo digo um monte coisa pra ele, ele não me diz nada. Mas bebe, não liga pra nada dentro de casa, tudo tem que ser eu [...] eu tenho que ser o homem e a mulher pra dentro de casa [...] pra realidade dentro de casa tudo sou eu e tô vendo a hora de ficar sozinha de novo, porque não tá dando pra aguentar, eu não tô aguentando. Eu tô pedindo “meu Deus meu Deus me dá sabedoria Jesus, dá-me sabedoria”, mas eu também não vou aguentar isso não, vixe.

Este relato chama atenção para o fato dela necessitar evidenciar que nunca sofreu violência física por parte dos companheiros com quem já conviveu, o que pode indicar o fato dela perceber a situação de vivenciava como uma exceção em relação a situação de outras mulheres que observava. Sobre essa relação, logo de início é evidente o descontentamento dela com o modo como tem vivido. A figura de um companheiro que não cumpre com as funções do “homem para dentro de casa” acarreta frustrações sobre essa relação, que tem tornado difícil a convivência, segundo Madalena. Outra questão levantada por ela é a necessidade de que ela cumpra sozinha com as funções do lar:

*Cada dia que passa, hoje mesmo ele chegou aqui eu fui falar: “você não lava um prato pra mim, você suja o fogão, você não limpa o fogão, não faz nada”. Eu já trabalho nas cozinhas dos outros, chego cansada, ainda tenho que fazer tudo de novo em casa e você não pode fazer nada” O que custa? Isso cansa, cansa de mais, pelo amor de Deus. **Tem dias que eu me sinto esgotada, hoje mesmo disse “meu Deus, eu não vou aguentar isso não, Jesus do céu”. Vou passo um remédio, tomo um, tomo outro pra ver se melhora as dores e cada dia eu piorando** (grifo nosso).*

A configuração dessa relação leva Madalena a sofrer com a sobrecarga de trabalho devido à falta de cooperação conjunta do casal relacionada às atividades domésticas. Nesse contexto, ela se torna a empregada dentro e fora do lar. Desse modo, Madalena aparece posicionada numa encruzilhada do trabalho remunerado como doméstica mais o trabalho não pago realizado em casa. Ainda de acordo com os dados da PNAD contínua de 2019, as mulheres empregadas domésticas trabalham cerca de 52 horas semanais, acumuladas entre serviços remunerados e os realizados em casa (PINHEIRO et al, 2019).

Essa é uma constante na vida de muitas mulheres negras. Sobretudo, pela reificação da mulher negra como “mula do mundo”, aquela compreendida como corpo potencialmente forte para trabalhos manuais (COLLINS, 2019). Em meio a essas questões, Madalena também levantou questões relativamente a relação de falta de cuidado do atual companheiro com relação a ela.

*Eu posso tá gemendo de dor, nem uma massagem ele não dá ne mim, mas ele acha que eu tenho que dá massagem nele. Eu não mereço uma massagem não. **Eu disse para ele: “você é um homem cru, você não dá carinho e não dá amor para ninguém. Você é um homem muito diferente”** (grifo nosso).*

Nessa narrativa Madalena entrecruza a sobrecarga de trabalho com a falta de afeto no relacionamento atual. Nesse processo, no momento da entrevista Madalena apontou para um posicionamento com relação a sua vida afetivo-sexual, expressando estar bastante desolada com

a vida que tem levado. “ *Tô decidida a não querer mais ninguém na minha vida, porque só é decepção, cansa. Você já tá cansada da vida que não é fácil, da luta, do dia a dia, ainda vem umas pessoas desse jeito que não te compreende em nada*”. A exaustão relatada nesse relacionamento vivenciado por Madalena após sua separação, a leva a interpretar sua vida a partir das frustrações, segundo ela: “*Se eu disser a você que tô feliz com essa vida, não tô não. Eu não sei mesmo o que fazer, só Deus pra me orientar*”. Contexto, que segundo ela, tem acarretado processos de adoecimentos ao longo do tempo, que se agravam a partir do estresse emocional. Atravessada por esses conflitos, segundo ela, a sua crença em Deus e as vivências religiosas na comunidade católica é o que tem ajudado a superar as dificuldades. E as referências a essa orientação divina segue como um ponto de apoio para atravessar esses processos de sofrimento, que faz com que ela não se sinta feliz com a vida que tem levado

No momento de produção da pesquisa Madalena ainda vivenciava a relação com esse companheiro, ainda que tenha falado a respeito de não aguentar mais essas situações. Percebemos como para ela, abandonar essa relação não era uma decisão fácil, sobretudo por envolver o reconhecimento positivo na decisão de estar sozinha. Essa trajetória de Madalena nos permite visualizar como a religiosidade pode ser um ponto de apoio para enfrentar as adversidades da vida. Ao longo dessa abordagem da história de vida de Madalena, foi importante perceber como diversos processos de desilusões e arrependimentos têm afetado significativamente sua trajetória e gerado sofrimentos

Para dar continuidade, vamos agora conhecer melhor a trajetória de Belmira.

3.2 BELMIRA

“cresci sabendo que a vida não é fácil”

Nascida em 1958, filha mais velha de mãe lavadeira e pai carregador, Belmira é oriunda da cidade de Caravelas-Bahia, mas aos seis anos de idade seus pais resolveram visitar a sua avó materna em Canavieiras-Ba, como ela contou: “*nois chegamo aqui, viemos para visitar a minha avó e acabou que a gente ficou por aqui mesmo, foi quando eu comecei a estudar*”.

Nessa visita resolveram permanecer em Canavieiras-Ba devido as melhores condições de subsistência e Belmira teve a possibilidade de ingressar junto com seus irmãos na escola pública, mas quando seu pai faleceu pouco tempo depois de terem chegado à Canavieiras-Ba,

deixando sua mãe responsável por um núcleo familiar de seis filhos, Belmira precisou assumir mais responsabilidades para ajudar sua mãe na criação de seus irmãos.

Meu pai começou a beber muita cachaça. Hoje em dia tem muita cerveja, antigamente era cachaça, ele obteve uma cirrose, aí faleceu, minha mãe ficou com seis filhos, né, pequeno pra criar com lavagem de roupa, eu sendo a mais velha fui pras cozinha dos outro trabalhar pra ajudar e crisci nessa, graças a deus ajudei a criar meus irmãos.

Ter crescido nesse contexto fez com que ela desde cedo fosse consciente das dificuldades da vida. Em suas palavras ela afirmou: “*Cresci sabendo que a vida não é fácil. Né, que realmente não é fácil. Hoje em dia tem muitas facilidade, mas antigamente pobre era pobre e rico era rico, né*”. Ter experimentado muito cedo uma realidade de dificuldades materiais fez com que Belmira transitasse por diferentes tipos de ocupações profissionais, todas voltadas para a prestação de serviços, em que ela se estabeleceu no exercício da pesca artesanal em um momento de dificuldades na adolescência, por conta de uma gravidez não planejada que a levou a se tornar pescadora, profissão na qual depois de muitos anos ela conseguiu a aposentadoria.

Por vaidade de jovem eu acabei também tendo um filho sem casar, né e aí a coisa apertou novamente, aí fui pro porto lá eu ficava. Pedia aos pescador né peixinho miúdo, aí tirava uns pra comer os outro eu secava e vendia, e aí ia levando a vida depois eu já fui pra boca da barra bater rede de lagosta, pescar siri, pescar de linha e fui levando a minha vida.

A atividade da pesca e da comercialização de mariscos na zona litorânea do sul da Bahia, historicamente já foi uma forma de garantir a subsistência alimentar e de adquirir recursos econômicos de indígenas e de pessoas negras escravizadas, paralelo ao trabalho realizado nas plantações, no período escravocrata. Na atualidade das cidades litorâneas essa ainda é uma atividade que ocupa trabalhadores e trabalhadoras de origem popular, que garantem a renda familiar através da pesca e da catagem de mariscos. Dentro dessa realidade, o papel de mulheres de classe popular na pesca artesanal em Canavieiras-Ba tem sido muito importante para a subsistência de suas famílias e é uma atividade simbólica para a paisagem extrativista sul baiana, ainda que seja uma atividade pouco reconhecida socialmente e que existam questões importantes sobre as desigualdades de gênero no que toca a diferença salarial entre mulheres e homens ocupados nesta profissão (CAVALCANTE et al, 2018).

Seguindo pela trajetória de Belmira, o fato desta gravidez não nos foi detalhado no momento da entrevista, em que percebemos ser um assunto que gerou desconforto na colaboradora, mas foi possível perceber como esta experiência esteve marcada em sua vida

como um momento de dor, atrelado em sua interpretação como inconsequência da juventude, em que a . Segundo ela, com poucos anos de nascido a criança veio a óbito, “*esse menino, ele morreu. Ele morreu ia fazer dois anos de idade, morreu de sarampo*”. Interrogamos com quantos anos ela estava quando esse fato da gravidez sem planejamento ocorreu, pois sobre esse episódio ela indicou apenas que foi um fato em sua juventude, mas em meio aos lapsos temporais em que reconstruía as narrativas referentes a sua vida, Belmira não precisou exatamente essa informação, afirmando não se lembrar bem da época, trazendo em sua fala alguns pontos indicativos a respeito de outras gravidez que tivera posteriormente.

Ah minha filha, não lembro não viu, tem um monte de coisa que eu não lembro! Aí depois foi que eu casei. Na verdade, eu tive seis filhos né. Eu tive os gêmeos que assim que nasceu morreu no hospital e tive uma menina que o sarampo matou e tive esse menino que o sarampo também matou e tenho três vivo, graças a deus.

Belmira também narrou de modo limitado acerca deste casamento, dando indicativos de não se sentir confortável em entrar no assunto do antigo companheiro, apenas relatando brevemente quando interrogamos sobre seu estado civil como solteira no momento da entrevista.

Eu fui casada na macumba, fui casada no candomblé, mas eu me separei do meu marido. Ele foi para Porto Seguro e lá se envolveu com o que não presta, você sabe mais ou menos do que tô falando né? Acabou que morreu por lá mesmo, mas deixa pra lá, o que não presta tem que morrer mesmo né.

Belmira não quis entrar em detalhes de como conheceu esse antigo companheiro, como era sua relação quando viviam juntos e as circunstâncias que a levaram a separação, deixando transparecer a mágoa que tinha dessa relação. Quando a interroguei se outros filhos que tivera depois da primeira gravidez na juventude eram frutos desse casamento ou se havia vivenciado outras relações em que incorreram em gravidez, ela nos respondeu de modo ainda mais breve: “*Eu acho que é porque eu dava uns pulin por fora. Quando eu era nova? Mas se ele registrou e ele assumiu é dele né? É tudo dele*”. Essa narrativa veio sequenciada por uma gargalhada e seguida da informação de que quando ela era uma mulher jovem “não era fácil” e “gostava da coisa”, dando indicativos de modo bastante descontraído de que já incorreu em traições com relação a antiga relação conjugal, sem se referir a culpas ou julgamentos no momento da entrevista.

3.2.1 Percursos entre a construção do pertencimento étnico-racial

Nesse contexto, narrando brevemente os aspectos de sua vida relacionados ao trabalho, a maternidade e o casamento atravessada por momentos de desconforto, os aspectos mais evidenciados na narrativa de Belmira foi sua relação com as manifestações culturais em Canavieiras-Ba, significativas para compreender sua relação com a religiosidade do candomblé. Segundo Belmira, foi do seio familiar, especialmente pela figura da mãe, que recebeu as primeiras influências com relação aos elementos étnicos, culturais e religiosos de origem afro-brasileira. A mãe foi constantemente lembrada por ela como uma das figuras de referência importante ao longo de toda sua trajetória. Em meio a necessidade do trabalho e a oportunidade de acessar a educação formal, ainda quando jovem Belmira foi influenciada pela mãe a aprender o que ela chama de “cultura da cidade”.

De acordo com seu relato, Belmira cresceu em contato com diferentes atores sociais que produziam e resguardavam diferentes referências negro-brasileiras e era estimulada a participar compondo essas apresentações que em grande parte aconteciam em momentos festivos de Canavieiras-Ba, especialmente as festas de origem católica: como a festa de São Boaventura e a puxada do mastro de São Sebastião. Ao evidenciar sua participação de dentro dessas diferentes apresentações, Belmira se referiu aos motivos que levava sua mãe a influenciá-la a fazer parte das apresentações.

*Meu irmão, quando ele ficou homem ele se aliou a um prefeito, Almir Melo, logo no primeiro, na primeira gestão de Almir Melo e aí eu não sei se você já ouviu falar num que em todo canto é bumba meu boi né, aqui em Canavieiras é boi duro. Aí Almir incentivou, ele ficou fazendo esse boi duro, mas de repente também começou a entrar na bebedeira e acabou também obtendo uma cirrose, morreu. Quando foi uma época chegou uma senhora aqui de Ilhéus, ela era secretária de cultura e ela perguntou se tinha alguma cultura na cidade né, aí tinha meu tio Nandi que fazia os pauzinho (maculelê). Tinha Deco também. Aí tinha a finada Madalena, a finada Léo que botava os blocos de baianas na rua também. Mas só que eu sempre participei de tudo isso porque sempre gostei. **Minha mãe por a gente ser pobre né, porque naquela época era pobre mesmo. Minha mãe fazia questão que eu apresentasse nos lugares, ela achava que eu me apresentando eu ia tá aprendendo e realmente eu aprendi mesmo.** Ela dizia: “minha filha preste atenção, como é que faz, como não faz”. Porque antigamente não tinha negoco de faculdade pra professora, você estudava e fazia admissão né e aí se formava pra professora e você ia pra uma sala de aula. E era o sonho dela né, eu estudar, ser professora, como eu realmente eu me formei, graças a deus e, mas só que eu me apaixonei pela cultura da cidade, aquelas coisas bonita né (grifo nosso).*

Essas manifestações culturais citadas por Belmira são marcas da resistência negra e indígena presentes em Canavieiras-Ba e que aqui chegaram pelo fluxo da diáspora africana⁴⁸. É interessante perceber a articulação empreendida por ela entre o aprendizado das apresentações culturais e seu *modus operandi*, como elementos necessários para uma formação docente, direcionado para “fazer cultura” em Canavieiras-Ba, que seria, em suma, operar pelo prevalecimento dos mitos e ritos de heranças afro-brasileiras e indígena no município.

Todas essas expressões artísticas e culturais resultaram do contato étnico imposto pela colonização no Brasil. A título de ilustração, segue algumas considerações tabeladas, tomando como referência estes universos, na forma como foram acionadas na narrativa de Belmira, relacionado a sua significação no universo de Canavieiras-Ba.

Boi duro	Em Canavieiras-Ba é como tem sido conhecida no município os elementos teatrais que é popularmente difundida no Brasil como bumba meu boi e que mistura elementos lúdicos da cultura europeia, africana e indígena que teve como marco no Brasil o século XVIII.
Maculelê	Faz parte das heranças indígenas e africanas, que é uma performance de dança que simula uma luta com armas tribais e/ou com facões, também herdadas do Brasil colônia.
Marujada	Também conhecida como fandango é um estilo musical representado também pela dança que incorporou elementos da cultura portuguesa com elementos africanos;

Nesse processo, ligado aos sentidos propostos por sua mãe com relação a esse universo estar associado como tipo de formação para a docência, Belmira nos relatou ter concluído a formação em magistério, mas não atuou como professora em escola de educação formal. Sua frente de atuação profissional foi a pesca artesanal articulada com suas ações, como compreendemos aqui, como agente de preservação cultural, que ela intitula como sua paixão em fazer a “cultura da cidade” de Canavieiras-Ba, que estava diretamente articulado com as referentes apresentações culturais passadas por gerações.

⁴⁸ A diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento” e que pôs em contato diferentes composições étnicas (GILROY, 2012, p. 18), e que no Brasil pôs em contato nações e etnias distintas tanto oriundas de África, como de origens indígenas (americana) e branca (europeia) entre os séculos XVI e XIX.

Em seu sentido antropológico o termo cultura informa sobre um conjunto dinâmico de valores, conhecimentos, crenças, hábitos, costumes, artes, normativas, símbolos e signos que são acionados e reproduzidos pelos atores sociais e que são passíveis de ressignificação ao longo do tempo (LARAIA, 2001). De acordo com Sodré (2005), cultura é um termo discursivo e que tem suas especificidades em cada sociedade e que está diretamente ligada aos modos de relacionamento com real estabelecidos por modos de pensar, agir e sentir. Logo, as proposições teóricas no que concerne o termo cultura são sistematizações plurais, heterogêneas e sempre em processo de significação e ressignificação pelos atores sociais.

Na narrativa de Belmira, ela relaciona a noção de “cultura” com os elementos presentes no universo do boi duro, do maculelê, da marujada e o significativo também religioso presente no bloco das baianas. Esse são elementos que englobam o universo de significação afro-brasileiro e que pode ser denominado como cultura negro-brasileira. E que se refere, então, aos dispositivos culturais referentes as variadas etnias de onde tanto emergiram formas originárias presentes em África, como resultantes dos vazios impostos pela colonização e escravidão no Brasil. Dessa forma, a cultura é acionada no relato de Belmira como “práticas de organização simbólica” em que ela atribuiu sentido com o real através de manifestações culturais que a atravessam por gerações e que podem estar sendo ressignificadas pelo passar dos tempos (SODRÉ, 2005). Em variadas definições ao longo dos séculos o termo cultura não escapou de proposições etnocêntricas, apoiada nos ideais civilizatório judaico-cristãs. No entanto, ao acionar significantes presentes na cultura negro-brasileira⁴⁹, a narrativa de Belmira é atravessada por uma descontinuidade com relação as proposições de civilidade impostas pela colonização que marca historicamente a formação social brasileira.

No contexto da formação de Belmira, a cultura negra se constituiu como um campo de aprendizagem relacionado a valores e simbologias, com referências em mitos e ritos ligadas a dança e em representações por meio de performances artísticas, visuais, musicais e religiosas. Especialmente nessa tradição o ver/ouvir/fazer são meio de aprendizagem expressos através da oralidade e da escuta atenta. O incentivo da mãe foi essencial para esse envolvimento e na sequência de narrativa de Belmira ela trouxe um dado importante a respeito da identidade religiosa dessa mulher que foi referência essencial em sua vida.

⁴⁹ Os símbolos de resistência relacionados a cultura negra podem ser pensados como “joias transportadas pelo Atlântico negro” fruto da criatividade transnacional e que resultaram de sistemas de trocas culturais, em que “as culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolação através da mediação e do sofrimento” (GILROY, 2012, p. 13). E são investidas por atores atuantes pelo desvirtuamento de compreensões estanques sobre identidades imutáveis, nacionalismo e ideia de povo uno reprodutor de unidade cultural europeizada.

A minha mãe também chegou um determinado tempo que ela começou a se envolver com o candomblé né, tinha um senhor que morava aqui num lugar chamado cutuvelo, ele tocava candomblé de mês em mês e aí saía aquela multidão de gente pra ir pra esse candomblé, e ela nunca gostou de deixar os filhos em casa né, o lugar que ela ia ela botava todo mundo de baixo do braço e carregava e nós ia, e vendo aquilo também eu comecei a me interessar, e me interessei.

É significativo para esse ponto da narrativa a sequência de informações especialmente sobre o fato da aproximação da mãe de Belmira com o candomblé, pois esse envolvimento pode ter contribuído diretamente para a percepção positiva com relação as manifestações culturais de origem afro-brasileira e indígena. No candomblé e o universo simbólico de sua constituição no Brasil emergem da valorização das tradições étnicas e culturais de povos africanos na diáspora, suas cosmologias e, principalmente, a valorização da memória ancestral que é passada por gerações através da oralidade e da preservação da cooperativismo comunitário. Desse modo, a cultura negra é calcada no coletivo, de forma que o candomblé além de ser uma organização religiosa é também uma organização social que contribuiu diretamente para resguardar e preservar os dispositivos culturais, étnicos e religiosos dos povos escravizados e seus descendentes no Brasil. No entanto, diferentes elementos da cultura negra ainda são desvalorizados e negativados devido a reprodução do imaginário colonial, enquanto elemento da cultura branca são posto como eruditos. Porém, no caso de Belmira o contato com o candomblé também foi uma constante no processo de formação de sua identidade étnica.

Em estudo que observou esse universo a partir da preservação da etnicidade afrodescendente, Bernardo (2019, p. 167), destacou que “a família também aflora, nas lembranças, como um elemento importante da etnicidade para algumas mulheres negras”. Em análise referente ao protagonismo da mãe de santo baiana Olga de Alaketu, a referida autora dirigiu seu olhar para as questões étnicas e histórias de mulheres negras no contexto diaspórico religioso, chegando à conclusão de que estas mulheres atuaram como mantenedora da etnicidade negra na Bahia e no Brasil, com sua atuação para a manutenção da família negra, seja ela biológica ou de santo, além da manutenção do candomblé. Ao acionar as memórias sobre as influências de sua mãe e familiares, Belmira expressa essa referência feminina como fundamental para sua ligação a etnicidade e a cultura negra.

Observando esses princípios na trajetória de Belmira, dado importante foi que após o falecimento do seu irmão e de diferentes agentes de difusão cultural, já na fase adulta ela passou a também ser articuladora na preservação das apresentações culturais pautadas pela etnicidade negra, em Canavieiras-Ba. Nesse processo, sua aproximação e opção por vivenciar a

religiosidade do candomblé foram decisivas, especialmente para sua relação com o bloco das baianas, em que sua frente de atuação ficam evidentes no seguinte relato:

*Como eu sou muito dedicada eu comecei a resgatar a cultura da cidade, aí eu fiz a apresentação da marujada, fiz apresentação, eu botei as caboclinha na rua, eu botei 70 crianças vestida de índio, que chama de caboclinha né. Ah, isso deve ter mais ou menos 12 anos, é uns 12 anos. E depois eu botei as baianas. E aí foi quando eu me apaixonei pelo candomblé, eu botei junto com as baianas, botei mais 5 pessoas vestidas de orixá pra mostrar. Porque antigamente o candomblé era visto como coisa do outro mundo, todo mundo era um demônio, né isso? **E eu quis mostrar que o candomblé não era nada daquilo que determinadas pessoas achava e botei os orixás na rua.** Antes era o boi duro que saía na lavagem da igreja junto com as baianas, depois eu já fazia as baiana pra sair também na festa de reis, janeiro né. Já no dia 11 que era a puxada do mastro lá na ilha de Atalaia (grifo nosso).*

Belmira trouxe em sua narrativa diferentes momentos festivos em que as apresentações eram organizadas por ela, todas relacionadas às festas populares do catolicismo em Canavieiras-Ba em que as manifestações de cultura negra estavam relacionadas. E para ela é significativo o fato de que esse resgate da cultura negra também é uma forma de combate a intolerância religiosa, no que tange os processos de negatização social que sofre o candomblé. O modo como Belmira desloca sua trajetória para a cultura negra em Canavieiras-Ba e o ativismo político por traz de suas ações com o bloco das baianas, expressa sobre o que a pesquisadora Marise de Santana discute como legado africano. Para essa autora, a palavra “legado africano” se refere também a “imagens que evocam mitos e ritos diferentes das que são sancionadas pela ordem cultural cristã, branca e maniqueísta, portanto europeizada” (SANTANA, 2017). Em que a referida autora denomina o legado africano como conjunto de “saberes e práticas de diferentes grupos étnicos africanos escravizados, que o Brasil, reelaboraram seus saberes e práticas e os mesmos se apresentaram como traços das culturas afro-brasileiras fora e dentro do espaço religioso” (SANTANA, 2017, p. 8).

Como um dado concreto dos grupos africanos na diáspora, o legado africano se traduz para Santana como processos de resistência em relação ao simbolismo étnico presente em diferentes elementos acionados pelos atores sociais, em referência a determinadas etnias que se desdobram também por elementos lidos como culturais. Assim, para Santana (2017), a transmissão desse legado é realizado pelo acesso a memória em relação com as lembranças acionadas a partir da identidade étnica, e são também acionadas por imagens e rituais, como informa a narrativa de Belmira. Essa preocupação de manter o legado africano fica expresso na narrativa dela, no tocante ao fato de que estas manifestações culturais narradas têm sofrido enfraquecimento por parte de gestões públicas municipais.

Em muitos momentos de sua narrativa, Belmira se referia as últimas gestões municipais em Canavieiras-Ba, que especialmente com a falta de recursos de incentivo a realização do boi duro tem impossibilitado que nos últimos onze anos ela organizasse e realizasse as apresentações. Até mesmo do bloco das baianas, em que até o momento da entrevista já havia dois anos que ela não organizava, especialmente por conta de conflitos que envolveram a atual gestão relacionada a secretaria de cultura municipal⁵⁰. Reconhecendo o processo de desvalorização das manifestações culturais desse universo negro-brasileiro, Belmira nos relatou ao longo da entrevista o desejo expresso por ela em ser vereadora para trabalhar pela cultura da cidade e para pessoas desassistidas. Este será um fato que iremos destacar mais à frente.

Continuando a nos contar sobre suas ações sociais quando adulta, Belmira também relatou a respeito de sua relação com artesanatos e como ela se utilizou desse instrumento para ajudar outras pessoas em condição de vulnerabilidade social. A influência para ter se tornado artesã também tem como referência principal a sua mãe que no leito de morte lhe incentivara a fazer cursos e a produzir com materiais reciclados, como forma também de garantir seu sustento, paralelo a pesca artesanal.

Minha mãe adoeceu eu fui pro Rio de Janeiro, quando cheguei no Rio de Janeiro que a gente foi pro médico, o médico diagnosticou um câncer já em fase mesmo terminal. E, aí comecei a fazer artesanato com ela, boneca, ursinhos, uma série de coisas. Aproveitando vaso de margarina, pote de nescafé, de azeitona, de maionese, a gente fazia altas criação com aquelas coisas, aí ela falou assim: “ói minha filha vamos fazer porque quando sua mãe morrer que você for embora pra Bahia lá você abre uma lojinha”. Aí falei: “não mãe, nós vamos fazer mas você não vai morrer não que Deus não vai deixar”. Mas falar pra confortar né, porque hoje você ver que graças a deus já tem vários recursos pra curar o câncer né, mas mesmo assim ainda tem muita gente que morre com câncer né, imagina 17 anos atrás.

Nesse processo de adoecimento da mãe, o artesanato foi uma das formas de Belmira estar junto da mãe e enfrentar o câncer já em fase terminal. O óbito de sua mãe a deixou em profunda tristeza, durante a entrevista era possível perceber o brilho em seus olhos quando falava daquela que fora e ainda é uma grande referência para ela. Além de ter sido um momento de profunda tristeza, a morte da mãe despertou em Belmira a necessidade de ajudar ao próximo.

⁵⁰ Sobre esse aspecto, outros agentes também estiveram atuantes na manutenção das manifestações culturais em Canavieiras, mas especialmente as apresentações do boi duro têm sofrido com o enfraquecimento, tendo sido bem poucas nos últimos anos geralmente localizadas na puxada do mastro de São Sebastião, enquanto os blocos das baianas representados também por diferentes comunidades de candomblé e umbanda da cidade e até de outras cidades podem ser visto especialmente no contexto do cortejo para São Boaventura.

Todos os artesanatos produzidos pelas duas, foram doados por ela para outras mulheres pobres de seu bairro, como uma forma de homenagear outras mães, como bem conta seu relato:

Aí ela morreu dia 03 de março. Aí em abril eu tava muito triste ainda aí fiquei olhando pra aquelas caixa cheia de coisas. Falei: “eu não vou querer nada disso, eu vou doar tudo”. Aí meus filho: “então deixa pra senhora dar nos dias das mãe”, por que não foi com a perca da sua mãe que a senhora se desgostou?”. Eu falei: “foi!”. Aí eu falei então ta, fiquei esperando, quando foi no Dia das Mães aí mandei meus filhos chamar aquelas mães mais fraquinha (de baixa renda), aí elas vieram aqui, aí eu distribui tudo, dei tudo, me senti bem.

A partir dessa ação, Belmira resolveu que daria prosseguimento as doações de seus artesanatos para mães de baixa renda e em condição de vulnerabilidade, como uma forma de também manter viva as lembranças de sua mãe. Interessante nesse ponto, é como também sua condição de vulnerabilidade social, pois ganhava a vida como pescadora artesanal, não a impossibilitou de realizar ações sociais de doação para outras mulheres na mesma condição de vulnerabilidade.

[...] aí no meio do ano todo mundo perguntando: “ e aí, para o ano você vai dar presente?”. E com aquilo eu fui, aí ó eu deveria fazer [...] Canavieiras tem fartura de papelão, essas garrafas que a gente recicla, tem muita coisa e muita coisa que eu aprendi [...] e aí eu sei que eu continuei fazendo e depois eu comecei. Do terceiro ano em diante eu comecei a ir pro comércio, aí eu falava: “hó gente, alguma coisa que vocês não vende, que teje com algum defeito vocês me dá porque aí eu ajeito e dou” [...] E fui fazendo, fui fazendo e ta com 16 anos, vai fazer 17 anos que eu faço essa festa das mães e o segundo ano que faço também as lembrancinhas pras crianças né, pras crianças fraquinha (de baixa renda) [...] E aí meus pés chega incha tudo minha fia de ficar sentada fazendo, mas é com prazer né, com prazer e com alegria.

Essa percepção, sobre a necessidade de continuar a fazer doações se transformou em algo maior e através da ajuda de comerciantes em Canavieiras-Ba, em que Belmira começou a realizar um evento em homenagem ao Dia das Mães, no bairro onde ela reside. Esse evento é bem conhecido localmente como “festa das mães carentes” e tem acontecido nos últimos anos no Dia das Mães, no mês de maio, e com direito a shows músicas de bandas da cidade, além da entrega de doações para mães socialmente vulneráveis. Esse bairro onde Belmira reside está localizado em uma das áreas consideradas periféricas no município e onde aloca muitas famílias em condição de vulnerabilidade social. O bairro foi constituído por trabalhadores pobres a partir do agravamento do declínio do cacau no sul da Bahia que promoveu o empobrecimento dos grandes fazendeiros, resultando na migração de um contingente populacional do campo para a

cidade. Na atualidade da pesquisa, grande parte dos moradores deste bairro faz parte da classe trabalhadora, onde também muitas famílias se encontram em condição de pobreza extrema.

Essas ações sociais desenvolvidas por Belmira através do seu trabalho com artesanatos aparecem também como elementos centrais na trajetória dela, articulados com as atividades voltadas para as apresentações culturais em prol da valorização da cultura negra em Canavieiras-Ba. A partir destes relatos no tocante a sua atuação social com a população do bairro onde reside, foram também os diálogos com Belmira a respeito dos seus artesanatos que nos ajudaram a refletir em que medida estavam sendo traçadas suas percepções relativas ao ser negra(o) e como as relações são tecidas a partir deste lugar atravessado pelo marcador racial da cor de pele retinta, como em um dado relato presente nas nossas anotações de campo.

Antes de dar início da entrevista, aproveitei para conversar de modo mais descontraído com Belmira, em que falamos sobre seus artesanatos e ela me mostrava alguns brinquedos que estava preparando para presentear crianças no bairro onde reside. Ela me pediu para ver algumas bonecas que já estavam prontas, sinalizando especialmente para uma guardada em sua estante. Assim que a peguei em minhas mãos, ela de imediato me disse que aquela não iria para a doação pois tinha sido feita com tecido preto, mas que escolheria tecidos mais claro para produzir as que iria presentear, seguindo me interrogando: “Já sabe as pessoas por aí como é, né?” (Diário de campo, Canavieiras, 01/10/19).

A percepção de Belmira de como a cor da pele é um marcador de diferença nas relações sociais fica evidenciada por suas indagações sobre o pano de cor preta com que confeccionou a boneca de pano, e como as pessoas externas reagiriam quando as crianças recebesse esse presente. Belmira partiu de suas observações com relação ao contexto em que reside, em que a comunidade possui, no seu entendimento, práticas potencialmente preconceituosas e racistas, ainda que num município interiorano de grande expressividade negra. Essas relações estão imersas por discriminações e preconceitos instaurados pelo racismo em que o negro ou o tom de pele retinto têm sido inferiorizado e desumanizado. Esse olhar de Belmira a respeito das relações observadas a partir da cor da pele, informa ainda experiências enquanto uma mulher negra retinta que percebe os resquícios do racismo no cotidiano em que convive. Quando a interroguei sobre sua cor/raça ela afirmou com bastante ênfase “*eu sou negra*”, afirmando-se orgulhosa de sua cor da pele, seus cabelos naturais e seus traços marcados pela ancestralidade africana.

Ao longo de toda a nossa conversa, Belmira deixou evidências sobre as formas de ativismo dela em prol da valorização da cultura negra em Canavieiras-Ba, através de diferentes frentes como os elementos culturais, artísticos e o combate a intolerância religiosa motivada

por sua paixão pelo candomblé. No entanto, sua trajetória de protagonismo como mulher negra também é recortada pelas dificuldades de subsistência, especialmente pelas dificuldades materiais, que a obriga a encarar a vida como parte da população de baixa renda e que necessita articular alternativas para sobrevivência. A dificuldade que era subsistir como classe trabalhadora, ainda que já aposentada a levava a recorrer também pela venda paralela de artesanatos. Ser uma mulher negra que ainda vivenciava dificuldades financeira mesmo já aposentada não impedia que Belmira realizasse suas ações e ajudasse outras pessoas com menos condições que ela e que alimentasse o sonho de continuar a contribuir para a valorização de manifestações culturais em Canavieiras-Ba, através do trabalho político como vereadora. Uma discussão que traremos mais à frente.

3.2.2 Candomblecista nas encruzilhadas religiosas

As influências familiares, principalmente a figura da mãe, são essenciais para reconstituir a trajetória de Belmira ligada a religiosidade. Segundo consta em seu relato, ainda hoje boa parte dos membros de sua família, sendo estes tias, primas(os) e irmãos são candomblecistas, bem como algumas amigas próximas, rememoradas por ela em nossas conversas. Tomando essa trajetória ainda quando criança, Belmira destacou ter sido introduzida logo pequena nos ritos católicos, especialmente a primeira comunhão (sacramento da eucaristia), em que esse contato ritual com o catolicismo foi influenciado por sua mãe.

Fiz a primeira comunhão, minha mãe lavava de ganho eu não tinha roupa, aí ela foi e conversou com a patroa, a patroa mandou uns vestidos né pra ela lavar, aí ela tirou um daqueles vestidos pra mim vestir no dia, fiz a primeira comunhão tudo bonitinho [...] A igreja de nossa Senhora das Graças (bairro onde ela reside), foi eu e uma professora vizinha aqui e as outras vizinhas dali que fundamos, ali naquela igrejazinha naquela esquina. Nós alugamos aquela esquina e fazia os terço, rezava os terço ali, fazia a novena de Nossa Senhora das Graça ali, há alguns anos, eu não lembro mais os anos. Fomos nós que fundamos. Nossa Senhora das Graça dormia aqui na minha casa, daqui ela saía pra outra casa, saía pra outra e ia passando de casa em casa.

Quando a interrogamos se com o contato estabelecido com o catolicismo ela transitava entre essas duas religiosidade, Belmira destacou: ***“Não minha filha, eu sou do candomblé, porém eu vou em Igreja Católica, entendeu? Porque o catolicismo mesmo tá relacionado ao candomblé né”*** (grifo nosso).

Utilizando de uma abordagem sociologia para empreender por um estudo pioneiro no que se refere ao catolicismo no Brasil na década de 1950, uma das conclusões da pesquisa de Azevedo (2002), foi a de que haveria nos brasileiros à época um sentimento de pertencimento a determinadas práticas do catolicismo popular, de modo que, ainda que não vivenciem de fato a religiosidade dogmática e/ou a interpretassem ao seu modo, afirmavam-se a partir de uma identidade supostamente religiosa católica. Entretanto, as conclusões deste estudo necessitam ser complexificadas, dados os processos de modificação da sociedade brasileira vivenciadas nas últimas décadas, especialmente no que tange a expansão de outros segmentos religiosos, a exemplo de denominações neopentecostais.

E nesse caso específico, da associação de uma mulher negra candomblecista com uma identidade relacionada ao catolicismo, cabe o entendimento a respeito do processo histórico de colonização do Brasil. Analisando os fatos, acreditamos que a discussão levantadas por Santana (2006), nos ajuda a pensar melhor sobre essa questão, quando a autora suscita considerações por outras frentes analíticas baseada na discussão das relações étnicas e raciais, destacando que foi o processo de desafricanização engendrado pelos colonizadores, através da catequese e da alfabetização cristianizada, os grandes propulsores no processo de imposição da assimilação da população escravizada com o universo cristão e branco.

Segundo a referida autora, a introjeção da mentalidade embranquecida tanto tem imposto barreiras no processo de educação formal e social da sociedade brasileiro, no que tange a desvalorização do legado africano, como tem contribuído para a manutenção da negatização das religiões de matrizes africanas em detrimento de religiosidades especialmente cristãs. E nesse contexto, em que especialmente o candomblé tem passado historicamente por processos de negatização pela reprodução da mentalidade embranquecida, o resgate das associações das relações com o catolicismo pode continuar sendo uma realidade para muitos de seus adeptos.

No caso de Belmira, ainda que ela afirme com muita ênfase sua identidade religiosa candomblecista, ela também transita entre elementos da religiosidade católica. Em seus relatos, ela destacou que também mantinha devoções por santos católicos.

Eu sou devota de são Sebastião. Todo dia 20, dia de são Sebastião, eu me visto de vermelho, todo dia 11 da puxada do mastro eu acompanho a puxada do mastro e acendo um pacote de vela de joelho, sou muito, muito devota a são Sebastião. Pra mim são Sebastião é muito milagroso.

Alguns autores têm defendido a tese de que o sincretismo religioso ainda é uma constante na realidade muito presente na sociedade brasileira, sobretudo no que se considera o

catolicismo e o candomblé. Considerando o contexto afro-brasileiro, para Ferreti (1998, p. 188) o sincretismo foi “uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os africanos trouxeram para o Novo Mundo”, sem que se tornassem objetos do colonizador. Foi um meio de ajudá-los a viver e de dar forças para suportarem as dificuldades da existências na escravidão. No entanto, o mesmo autor destacou que o termo “sincretismo” tem sido discutido como complexo e problemático, em que muitos ativistas e intelectuais têm condenado sua utilização, por apontar a necessidade de afirmação das crenças africanas sufocadas pelo colonialismo (FERRETI, 1995).

Seguindo essa linha de reflexão Kiley e Oxaguiã (2009), enfatizaram a necessidade de superar o sincretismo, como defendida por alguns povos de terreiros, especialmente com relação a compreensão de que ele viola os valores da ancestralidade africana presentes no candomblé. Essa superação parte da visão de que o sincretismo foi uma frente de resistência necessária para a preservação dos elementos religiosos dos povos escravizados durante o processo de exploração colonial, mas que deve ser superado na contemporaneidade dos terreiros.

Traçando outra linha de compreensão, em sua tese de doutoramento Passos (2016), utilizou outro tipo de perspectiva teórica, relacionando o conceito de dupla consciência (*double consciousness*)⁵¹ para discutir as variações culturais e étnicas relacionadas aos povos negros no Brasil, que cultuavam o catolicismo imposto pela colonização sem perder de vista as heranças africanas em suas pertenças religiosas, em um junção de dupla prática religiosa, sabendo diferenciá-las. Essa noção de dupla consciência, em um recorte sobre religiões, acaba por demonstrar os trânsitos circunscritos em meio às religiosidades, em contexto de Brasil, de modo que ao ser candomblecista por escolha e ao mesmo tempo transitar pela manutenção da fé em santos católicos, Belmira sinalizou para o lugar do trânsito que não necessariamente precisa abandonar sua identidade candomblecista, afirmada em sua concepção de que as pessoas de candomblé também são muito católicas. E ainda nas compreensões de Passos, esses processos não ocorreram apenas entre as religiões de matriz africana com o catolicismo, como por muito tempo se acreditou. Segundo o referido autor, até mesmo dentro dos contextos considerados mais tradicionais do candomblé da Bahia há o que ele chamou em sua tese de “misturas rituais” ou “transnação”, mediante o contato e as variações entre as três principais nações do

⁵¹ Passos (2016), destacou que esse conceito foi formulado por Du Bois para pensar o contexto dos negro norte-americano e sua composição cultural híbrida (que intersecciona identidade racial e identidade nacional), sendo também por Paul Gilroy, nas discussões sobre diáspora africana, que borram os limites das noções de Estado nação e de povo uno.

candomblé: Angola, Jeje e Ketu. Refutando, em suma, as noções de pureza entre tradições religiosas também dentro do universo de significação afro-brasileiro⁵².

Por isso, mesmo que Belmira mantenha contato com crenças presentes no catolicismo, foram as influências e o contato com elementos de tradição afro-brasileira que a levou a escolher por vivenciar a religiosidade candomblecista, que conservava ainda na atualidade da pesquisa. Como já destacamos, o primeiro contato com o candomblé se deu por conta da influência da mãe de Belmira, mas ainda que tenha mantido muito contato com esse universo religioso durante a infância e a juventude a decisão por se tornar praticante da religiosidade se deu através do contato com um babalorixá (pai de santo)⁵³ de uma comunidade de terreiro da nação Alaketu, localizada no município de Itagimirim, por volta dos seus 37 anos.

Em uma certa época chegou uma pessoa aqui, um pai de santo de Itagimirim né, e ele se tornou pai de santo de uma amiga minha que faleceu, e eu, eu gostei muito do trabalho dele, aí ele falou que tinha que tirar um ebó em mim porque eu já tinha perdido meu pai, a minha mãe era viva ainda, mas meu pai eu já tinha perdido. Aí eu tirei esse ebó, me senti bem melhor e aí comecei a frequentar e nessa minha frequência tá com 24 anos que sou praticante [...] E eu fui vendo aquilo eu me apaixonei, não tem como não se apaixonar. O candomblé é uma riqueza, é uma coisa linda gente, muito bonito [...] Tem 24 anos que eu sou borizada, que eu tomei um primeiro bori, mas aí enquanto você decidi se você quer realmente raspar todo ano você tira um bori. De 6 em 6 meses você tira um ebó. Então eu tô dentro da atividade há 24 anos. Quem é do candomblé vai entender o que é isso, entendeu? 24 anos como borizada e de frequência.

Passando a ser inserida nesse universo simbólico e ritual, ela estabeleceu sua frequência com mais proximidade nessa comunidade de terreiro. E esse relato de ter tirado o ebó por recomendação do babalorixá demonstra, na narrativa de Belmira, o princípio inicial de sua conexão com os rituais do candomblé, especialmente no estabelecimento da comunhão com as divindades. Como pesquisadora não iniciada no candomblé, apenas simpatizante, consideramos necessário recorrer a explicações teóricas breves e de certo modo generalizante acerca do que é possível de ser acessado por quem é externo ao candomblé e dos diferentes termos que foram

⁵² Essa noção de dupla consciência, ainda permite salientar como a diáspora africana contribuiu para romper com essencialismo das identidades e atuar no desvirtuamento de compreensões estanques sobre identidades imutáveis, sobre o conceito de nacionalismo e ideia de povo uno reprodutor de uma unidade cultural homogênea e fixada (GILROY, 2012).

⁵³ Babalorixá (babalòrisá) é uma pessoa de referência máxima no candomblé, intitulado como pai, aquele que cuida do orixá. As iyalorixás (iyalòrisá) são as referências as mães de santo. Essas são autoridades máximas postas sobre a hierarquia da religião.

surgindo ao longo das narrativas de Belmira, a título de compreensão sobre o universo pesquisado.

Como já destacamos, o candomblé é uma religião de saberes múltiplos, variados e composta por fundamentos, que são resguardados pelos segredos acessados apenas por iniciados(as), em suas trajetórias de aprendizado e de dedicação para o a religiosidade. Kileuy e Oxaguiã (2009), em uma abordagem explicativa, definiram o ebó (*èbò*) como um processo ritual que pode ser destinado a diferentes funções, tanto para ajudar no fortalecimento dos vínculos espirituais e/ou afastar energias negativas, pois são princípios de oferta, presentes e sacrifícios destinados ao fortalecimento da comunhão com as divindades. Já o bori, é uma cerimônia oriunda da tradição iorubá incorporada por outras nações de candomblé, sendo uma oferenda de fortalecimento do *orí* (dar comida e bebida a cabeça) e é compreendida como “o primeiro preceito que a cabeça do futuro *iaô*⁵⁴ recebe, antes mesmo da feitura do orixá” ou por quem necessitar (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 119).

Com a frequência dentro da atividade religiosa, Belmira relatou ter passado a seguir determinadas normativas, como a necessidade de resguardar dias da semana sem contato sexual. Segundo ela: “*Quando eu frequentava, eu tinha marido. Eu não tinha relação nem segunda, nem quarta e nem sexta, eram três dia da semana que eu respeitava*”. O fato de resguardar os dias da semana relacionado aos tabus sexuais se constituem nesse universo a necessidade de preservação do corpo, como forma de respeito e de manutenção de sua relação com os elementos sagrados cultuados por ela. Essa restrição no universo do candomblé está associada ao respeito ao corpo em determinadas ocasiões exigidas em alguns ritos, que “permite visualizar o corpo como fonte de poder, e como tal, de perigo” (SOUSA, 2002, p. 133).

Ainda nesse relato Belmira levantou a questão desse fato ter produzido choques com seu antigo companheiro quando ainda era casada, especialmente os dias sem contato sexual. Segundo ela: “*meu marido num gostava! Mas era problema dele! Eu tinha que respeitar o que num to vendo, né isso?*”. Seguindo esses preceitos, dos vinte e quatro anos que já obtinha de frequência no candomblé e vivenciando elementos da religiosidade, apenas dez anos depois do início de suas atividades ela decidiu passar pelo ritual de iniciação. Para Belmira, esse tempo foi necessário para que tivesse certeza de sua decisão.

É assim, porque acho que você pode frequentar o candomblé 10 anos, mas se você não tem consciência se é aquilo que você quer você não vai dar sua cabeça pra raspar, então eu concordo que a pessoa primeiro tem que conviver pra ter

⁵⁴ *Iaô* (*Ìyàwó*) são as pessoas que já passaram pela iniciação no candomblé (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009)

certeza se aquilo que realmente que quer, que hoje eu conheço a riqueza a maravilha dos orixás entendeu? Mas quando eu me decidi, olha só quantos anos (grifo nosso).

O ritual de raspar a cabeça (ou catular) é o ato que se dá em referência ao procedimento como parte da iniciação, sendo momento de purificação do corpo do iniciado. A respeito desse processo de iniciação, Belmira relatou como o medo foi uma constante, especialmente pelo fato de ter sido escolhida para assumir o cargo de *Eke di*. Esse é um cargo da hierarquia no candomblé correspondente a quem cuida “dos orixás e do físico dos filhos de santo, dando-lhe toda a assistência durante a incorporação” (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 134). Esse é também é um cargo de autoridade dentro do candomblé e que são tratados com muita referência⁵⁵, se tratando de autoridades femininas que zelam e servem ao orixá.

*Eu sou Eke di, eu não sou rodante. Então pra fazer meu santo eu tenho que ta acordada vendo tudo, eu sinto a presença da minha mãe Iansã, porque eu sou filha de Iansã, a minha dijina é Oiá-fungelê, sou filha de Iansã com Obaluaiê . Então aí tem os corte, ce sabe que tem os cortisinho, então pra gente fazer aquilo ali, você vendo entendeu? Você vendo e sentindo aquilo tudo, dava um pouquinho de medo, a conversa é só essa, né, dava medo, **mas quando eu senti que eu tava preparada pra aquilo eu me entreguei, me entreguei de corpo e alma ao orixá**_(grifo nosso).*

O objetivo do ritual de iniciação “é sedimentar no iniciado o axé de seu orixá pessoal, o axé da sua nação e da roça à qual pertence” (CAREYRO e CURY, 2008, p. 110). As incisões a que Belmira se referiu são cortes superficiais, simbolizados como meio de renascimento dentro da religião, através da ligação do mundo físico com as divindades, os orixás no panteão iorubá (KILEUY e OXAGUIÃ, 2009). Nesse contexto, o processo de iniciação passou a significar também para Belmira sua relação com a divindade. De acordo com Theodoro (2008, p. 69), a tradição iorubá tem como princípio de que cada pessoa possui uma origem ligada a uma divindade, em que esta conexão se localiza especificamente na cabeça (*orí*), a parte mais importante em cada ser que precisa ser oferendada antes mesmo da oferta em sacrifício aos deuses. O *orí* corresponde a um “duplo espiritual no outro mundo”, em que os ritos se dão pelo

⁵⁵ De acordo com Suely Carneiro e Cristiane Cury (2008), os cargos hierárquicos são determinados pelo grau de conhecimento iniciático, realizado através das vivências e do aprendizado que passa a ser adquirido lenta e gradualmente com o tempo de forma oral. Em certos casos estes cargos também podem ser determinados pelo jogo de búzios, verificados pela *Iyalorixá* ou *Babalorixá*, ou pelo orixá incorporado. Estes podem ser títulos honoríficos ou de competência religiosa, destinadas as funções do ritual. Essa hierarquia também é pautada pelo prevailecimento do mais velho na religião, que possui mais tempo de aprendizados sobre os preceitos e comprometimento com o axé da casa.

“culto da cabeça”, sejam estes ritos de iniciação ou de incorporação definitiva. Ainda para a autora, após os processos de iniciação passam a ser absorvidos pelos filhos de santo princípios de rituais específicos da cultura negra.

Para Sousa (2002, p. 128), a iniciação significa a reconstituição do iniciado com o universo ancestral roubado e estigmatizado pela colonização, pois “trata-se, na verdade, de um reaprendizado de como ser corpo e de como este corpo é uma manifestação dos princípios ancestrais”. Esse é um comprometimento com a adoração e com a realização do corpo como moradia dos ancestrais, através da ligação com os/as orixás. As representações simbólicas e religiosas que ela carrega se volta para a sua conexão com sua dijína (nome) *Oiá-fungelê*⁵⁶.

3.2.3 “Casamento com os/as orixás”

Para Belmira o processo de iniciação significou a decisão por seguir de fato a religiosidade a partir de uma relação de compromisso, responsabilidade e respeito, seguida por uma decisão pessoal permeada por mudanças importantes na forma com que ela se relacionava com sua sexualidade, nessa época ela não estava mais casada com o antigo parceiro, como ela relatou:

Quando eu falei: “não hoje eu to preparada pra deitar pros orixás” entendeu? E deitei! Por isso também eu me casei com os/as orixás, por quê? Porque eu abandonei a vida sexual. Eu abandonei a vida sexual porque na casa do meu pai ta sempre em atividade às vezes até toda semana ta deitando iaô, entendeu? E a gente tem que tá de corpo limpo, então tem que ter uma pessoa de corpo limpo pra ta ali dentro cuidando, entendeu?(grifos nossos).

Trazendo em sua narrativa o fato da justificativa do abandono da vida sexual a partir da necessidade de manter o “corpo limpo”, para a realização de suas funções como *Eke* na comunidade de terreiro onde foi iniciada, Belmira ressignificou o momento de sua feitura, interpretando-o como um “casamento com os/as orixás”, estabelecendo referências ao corpo como instrumento de mediação ritual necessário para a relação com as divindades dentro da religiosidade, tomada pela noção de limpeza.

⁵⁶ *Oiá* é considerada em África como a deusa do rio Níger e uma divindade feminina muito referenciada na diáspora africana. Senhora dos ventos, possui várias referências, dentre elas a sensualidade e a altivez representada como força feminina (KILEUY & OXAGUIÁ, 2009).

No caso de Belmira, a partir desse momento ela estabeleceu uma nova relação com o seu corpo, o abandono das vivências sexuais foram embelecidas como prerrogativa necessária, no seu entendimento pessoal, para o prevalecimento de relações positivas com as divindades, a partir da manutenção de um corpo longe de vulnerabilidades e fragilidades para o exercício de suas funções como *Ekeidi*. Nesse aspecto, interessa observar que “o indivíduo, ao se engajar no universo dos terreiros de Candomblé, passa a adquirir novas técnicas que acaba integrando a outras dimensões de sua vida [...] passa a cuidar do seu corpo, com o novo domínio de mundo que é gestado” (LIMA, 2015, p. 30).

De acordo com Bassi (2016, p. 61), os perigos relacionados a poluição no candomblé, as “dimensões existenciais de “corpo sujo” e de “corpo limpo” são enunciadas pelo povo-de-santo para indicar estados negativos ou positivos do ponto de vista espiritual, energético e existencial”. No contexto de pessoas iniciadas em comunidades de terreiro diferentes situações podem favorecer o prevalecimento de corpos limpos ou sujos, a depender dos cuidados dispendidos por cada um, pois essas sujeiras/poluições podem ser tanto o contato com outras pessoas ou com outros elementos, como por exemplo interdições alimentares (chamadas de quizilas).

“De certo modo, a sujeira é concebível como uma energia negativa virtualmente sempre ativa e que pode, perigosamente, se atualizar nas condições de vulnerabilidade, definidas com a expressão de “corpo aberto” (BASSI, 2016, p. 69). A narrativa de Belmira nos convida a compreender que “os corpos nos candomblés são concebidos como portadores de forças vitais que atuam, diariamente, no mundo, ordenando e se ajustando a uma ordem cósmica coerente” (LIMA, 2015, p. 24). Essa força é o axé, difuso nas relações dos sujeitos com o mundo e entre os elementos da natureza.

De acordo com Kileuy e Oxaguiã (2009), o axé, na crença iorubá é uma energia divina e intocável, dissipada por Olorum⁵⁷ e que produz o crescimento. O axé é poder que transmite energia divina. Cuidar do axé significa o prevalecimento ritual que lida em comunhão os adeptos da religiosidade com as divindades e é distribuídos nas pessoas e com diferentes elementos da natureza, com os animais etc., o que as torna elementos sagrados. “O axé, quando fortalecido, coloca o corpo em dinâmica com o mundo, estabelecendo, assim, uma ordem coerente para a vida do filho de santo” (LIMA, 2015, p. 20).

⁵⁷ Olorum no candomblé é o grande criador, que distribuiu no universo o seu poder. Criador dos elementos: água, fogo, ar e terra. O força do poder de Olorum dissipados sobre o universo é a grande propagadora da circulação do axé, por todas as direções (Kileuy e Oxaguiã, 2009).

Esse fortalecimento do axé através da manutenção do corpo limpo tendo como um meio o abandono da vida sexual, significou para Belmira seu modo de entrega e de certeza de que estava preparada para experienciar de fato a religiosidade candomblecista, após anos de vivências como não iniciada. Ainda de acordo com Lima (2015, p. 27), para as filhas e os filhos de santos iniciadas(os) “é preciso estar sempre de “corpo limpo”, fazer o uso dos *ebós*, as limpezas de corpo, ou de banhos de folhas, ou seja, o sangue dos vegetais, o sumo das ervas, assim como os ingredientes que compõem os *ebós*, prescritos pelo sistema oracular”. Esse autor ainda destacou que é necessário que estes façam a purificação de seus corpos ao chegarem aos seus terreiros, purificando as energias atraídas nas ruas, nos contatos sexuais e nas encruzilhadas.

Nos princípios dessa religiosidade existem a premissa de resguardo do corpo relacionados a diferentes formas de contato entre humanos e não humanos, no entanto, no caso relatado por Belmira houve uma cisão radical com relação ao contato corporal situado nos atos sexuais com parceiros. Considerando essa atitude como uma decisão pessoal, Belmira ainda nos informou que essa escolha não é obrigatória para todos os iniciados. Segundo ela: “[...] Não é que a pessoa é obrigada a fazer isso, cê ta me entendendo? Eu, por opção minha, eu achei que deveria fazer isso, e fiz, e me sinto bem”.

Essa decisão de abandonar a prática sexual com parceiros, não significava que ela tenha perdido ou anulado todas as dimensões de sua sexualidade. Por exemplo, os desejos sexuais, a libido e o prazer sexual não desaparecem da vida de Belmira, após sua decisão pela iniciação no candomblé. Porém os modos de vivenciá-los é que foram ressignificados.

Eu também não tô morta. A gente vê um homi bonito, a gente fala: “ê porra”. Mas que tem segundas intenções tem, mas nada que vão chegar ao momento disso aí não. Eu não gosto nem de beijar porque se beijou minha irmã já foi, beijo cabô, já era! Tinha época até que eu me masturbava, não vou mentir, entendeu? Falar a verdade é preciso. Mas era muito difícil, porque eu sempre vivi com filhos e netos dentro de casa, depois que meus filho casou foi que foi saindo, a minha filha também saiu foi morar de aluguel mas aí me deixou a neta pequenininha dentro de casa, fica difícil né? De repente você tá numa boa ali, né, aí.

Mesmo com dificuldades provocadas pela falta de privacidade, a masturbação foi uma das formas de realização do auto prazer encontrada por Belmira, para continuar vivenciando sua sexualidade a partir do prazer presente no seu próprio corpo, sem que para isso precisasse entrar em contato com outros corpos, mesmo que sentisse atração sexual, e incorrer na poluição de um “corpo sujo”. Logo, recorrer a masturbação como exercício de auto prazer e de

conhecimento acerca do próprio corpo, passa a compreender o universo sexual de Belmira após sua iniciação, em que os desejos e prazer são acessados no toque provocado.

Essa atitude demonstra como aspectos da religiosidade vivenciada por Belmira contribuiu para a regulação em determinados aspectos de sua sexualidade, sobretudo quando ela tomou para si, com base nos princípios de autonomia pessoal, a dimensão do cuidado para como os perigos da poluição do corpo, circunstanciado na narrativa principalmente pelo contato sexual.

Nesse caso, é importante destacar que diferente da tradição judaico-cristã, o candomblé possui uma forma diferente de encarar a sexualidade, sem que para isso a conceba apenas para fins reprodutivos. Dentro desse universo religioso, a vivência efetiva da sexualidade não é algo a ser condenado, no entanto, existem os momentos em que são acionadas pela tradição os resguardos relacionados a mistura dos corpos. Em síntese, “os órgãos sexuais, no candomblé, são concebidos como fonte de prazer [...] a concepção de prazer viabiliza as várias orientações sexuais entre o povo de santo, na medida em que os modelos míticos comportam uma multiplicidade de papéis sexuais” (LIMA, 2015, p. 27).

Tomando como base essa questão, é importante questionarmos se caso Belmira tivesse sido escolhida para outra função no candomblé, a mesma decisão seria tomada por ela? Haja vista que as funções desenvolvidas pelas *Ekedis* são de responsabilidades centrais dentro das casas de candomblé, já que estas são responsáveis pelos cuidados dispendidos diretamente aos orixás e que exigem cuidados e purificações com relação aos seus corpos particulares, como foi levantado por Belmira ao indicar que na casa que foi iniciada sempre havia necessidade de ter alguém com o “corpo limpo”.

Ainda que seja importante considerar esse questionamento, quando adentramos em outros domínios da trajetória de Belmira, principalmente no campo da afetividade, é possível perceber por traz dessa decisão existiram indicativos de que diferentes fatores relacionados estão relacionados nesse processo de afastamento do ato sexual, dado especialmente com relação a parceiros. E nesse caso, outro aspecto importante para reflexão é o fator geracional, no que se observa o acúmulo de experiências, já que no contexto de sua iniciação no candomblé ela já estava com quarenta e sete anos de idade

3.2.4 As tramas no campo afetivo

Percebemos que a narrativa de Belmira em relação ao casamento com os santos também tem referência com suas decisões afetivas com relação à parceiros e as frustrações provocadas

por estes ao longo de sua trajetória, especialmente após ter se separado do antigo companheiro com quem conviveu, teve filhos e depois veio a se separar. Quando interrogamos sobre como ela interpreta seu status como solteira, ela nos disse:

Graças a deus, e não quero ninguém. Eu tenho 14 anos que bati na boca da bigornia e nem quero viu. Nem quero! Me desconjurei e não quero ninguém não, só quero viver pros meus trabalhos, pros meus filhos, pros meus netos e só. E negócio de homem, a gente arruma um namorado, daqui a pouco a gente se apaixona eles mete o pé na gente, aí fica a veia abestalhada aí apaixonada sofrendo horrores, quero não minha irmã, quero não, deixa esse negócio queto, ta bom demais (grifos nossos).

Esses quatorze anos de “desconjurada”, ou seja, de sua opção pelo celibato se deram especialmente a partir de sua iniciação no candomblé. Após sua separação do antigo companheiro, Belmira relatou ter vivido algumas relações breves que não foram a frente, atravessadas pelo seu descontentamento principalmente por falta de fidelidade dos homens e por seu medo do sofrimento que eles podem causar. No que diz respeito a sua descrença com relação aos homens, Belmira trouxe em sua narrativa um relato de um caso ocorrido com uma de suas amigas, que havia falecido devido o sofrimento causado pelo abandono do marido, pois segundo ela, o companheiro a trocou por outra mulher. Para ela, essa era uma lição sobre o comportamento dos homens com relação as mulheres que a fazia também optar por estar solteira, havia todos esses anos.

As vezes a gente tem que se mirar nos espelho do outro né. Eu perdi uma amiga, ela se apaixonou pelo marido dela muito tempo, muito tempo, só que a mulher quando vai chegando à idade vai aparecendo alguns probleminhas, mulher tem menstruação, mulher engravida, mulher tem problema de útero, né quando vai chegando a idade. E tem homi que não quer saber, tem homi que até se ela tiver menstruada ele quer ter relação né, mas só que quando a mulher fica madura ela já se preserva um pouco mais né, e ele arrumou outra.

Belmira se referiu a esse caso especialmente a partir das circunstâncias que a idade acarretava aos corpos das mulheres, quando começam a envelhecer, como um fator que provoca o abandono e da infidelidade por parte dos parceiros. Essa questão levantada por ela é um fato socialmente relevante para pensar as relações afetivas e sexuais na vida de mulheres a partir de um recorte geracional instituído pelo envelhecimento, pois no plano das relações sociais pautadas nas divisões entre os gêneros, observa-se que no modelo ocidental de sociedade a sexualidade masculina recortadas pela velhice passa por um processo de estímulo a virilidade se comparado a sexualidade feminina. Nesse aspecto, a necessidade do resgate a jovialidade

socialmente estabelecida em relação a sexualidade masculina, durante o processo de envelhecimento, convida constantemente os homens a exercitar a virilidade com mulheres mais jovens, para de comprovar a efetividade da libido dentro da masculinidade (NEGREIROS, 2004).

As mudanças sociais instauradas com o advento da pílula anticoncepcional e com os estímulos contra a disfunção erétil masculina trouxeram mudanças importantes para a vida de homens e mulheres, no entanto, a realização do prazer associado a sexualidade masculina ainda tem como precedente o sucesso na realização do desejo direcionado a valorização relacionadas ao acesso a corpos de mulheres jovens, como sinônimo de sucesso no acesso a virilidade (NEGREIROS, 2004). Durante o processo de envelhecimento observa-se muitos casos em que as mulheres mais velhas se veem socialmente limitadas na vivência de sua sexualidade, pois são constantemente preteridas por parceiros contemporâneos e julgadas ao se relacionarem com parceiros mais jovens.

Logo, a percepção de Belmira sobre os processos de infidelidade e de abandono durante o processo de envelhecimento, são reveladoras de uma estrutura social que se constrói conflituosa no processo de envelhecimento. Questionamos Belmira qual era o principal motivo que a levaria a não querer mais manter relação afetiva com homens, se pelo medo do sofrimento que eles podem causar ou por causa do abandono? Sua resposta foi reveladora para prosseguirmos na linha de raciocínio sobre as dimensões da afetividade de mulheres negras.

Provavelmente abandono, provavelmente abandono! Porque hoje em dia não existe homem sincero né, não existe! É muito difícil! Pode até existir, mas eu não conheço! Pode ser que alguém conheça porque eu mesma não conheço um homem sincero, um homem que não trai, eu até agora não conheço esse pode ser que ainda vai nascer ou se tem algum eu ainda não conheço esse.

Não ter conhecido nenhum homem sincero e que incorra em fidelidade ao longo de sua vida, tem feito com que Belmira opte por manter o seu status como solteira, como uma forma de prevenir situações de sofrimento causadas pelo abandono afetivo. Pacheco (2008, 2013), discorreu como o modelo de relações conjugais baseada na estrutura familiar ocidental, burguesa e binária aparecem complexificada e borrada nas experiências reais das mulheres negras integrantes de sua pesquisa. A opção por manter o status de solteira e abandonar a vivências sexuais com parceiros são significantes de uma autoproteção e autopreservação engendrada por Belmira, tanto com medo de frustrações e sofrimento, pelo modo em que o

sexismo intersecções com raça e gênero atravessou seu corpo, como também uma forma de preservar sua decisão de “casamento com os orixás”, influenciada por sua religiosidade.

3.2.5 O desejo de ser vereadora: eleições municipais e racismo recreativo

Durante nossa entrevista em 2019 Belmira revelou o desejo de se candidatar para vereadora nas eleições de 2020, tendo como motivação o fomento de manifestações culturais afro-brasileiras e ameríndias, além do desejo de continuar ajudando a comunidade do bairro onde reside. Logo quando relevou esse desejo, ela logo comentou que já havia sido advertida por pessoas próximas a ela com relação a seu jeito de se comunicar, que seria inadequado para uma mulher que almejava a vida pública e que por isso ela precisaria mudar o seu jeito de ser. Segundo ela, as críticas foram feitas no sentido da utilização constante por parte dela de “palavrões”, em que o estigma da “mulher desbocada” pairava sobre ela. Logo, percebe-se que apenas a suposição de sua candidatura para um cargo no legislativo de Canavieiras-Ba já causava desconforto entre algumas pessoas antes de mesmo de ser efetivada.

Durante a pandemia da covid-19 pudemos acompanhar de modo bastante limitado durante o período eleitoral as suas postagens direcionadas a campanha para vereança que se efetivou em 2020. Belmira chegou a publicar em suas redes sociais vídeos para divulgar sua candidatura, informando como seu principal projeto as iniciativas realizadas há anos com a festa do dia das mães no bairro onde reside – que não ocorreu em 2020 – e suas atividade com as manifestações culturais especialmente do boi duro e do bloco das baianas, ações que fizeram com que ela se tornasse uma pessoa bastante conhecida no município. Esses foram os principais elementos que sustentaram sua campanha nas redes sociais, do qual ela informava sobre a necessidade de realizar trabalhos em prol das manifestações culturais de Canavieiras-Ba que vinham sendo enfraquecidas nos últimos anos, especialmente quando tratamos do boi duro, que envolveram sua candidatura dentro do núcleo partidário do PSB - Partido Socialista Brasileiro.

No cenário relativo as candidaturas efetivadas para o cargo de vereador(a) no município foi possível perceber, no entanto, uma crescente adesão de pessoas da classe trabalhadora, homens e mulheres de origem popular, o que é um fato simbólico dado o contexto de predominância masculina e branca que ainda figura a política partidária no interior da Bahia. No caso relativo as mulheres, em sua diversidade de raça/etnia e identidades sexuais foi possível observar um contingente expressivo de candidaturas alocadas em diferentes partidos, o que é

reflexo da obrigatoriedade imposta pelas mudanças ainda recentes na legislação eleitoral⁵⁸, mas principalmente é resultado das iniciativas dos movimentos sociais. A exemplo da atuação Rede de Mulheres Negras da Bahia, do Fórum Marielles na capital Salvador, das articulações que têm resultado nos mandat@s coletiv@s etc. no sentido da necessidade de alavancar a representação sobretudo de mulheres negras na política, principalmente impulsionada após o assassinato violento da vereadora Marielle Franco em 2018.

No entanto, ainda que sejam reconhecidas essas iniciativas e ao aumento de candidaturas de mulheres negras ao longo do país, que se revelaram também uma tendência da participação de pessoas de segmentos populares em Canavieiras-Ba, o resultado das votações demonstraram como o conservadorismo político ainda possui muita força no modo como ainda se faz política no Brasil, especialmente no contexto interiorano do sul da Bahia. Em Canavieiras-Ba apenas uma mulher foi eleita vereadora com 415 votos, sendo ela uma mulher branca, cis-gênero e heterossexual. Das mulheres candidatas não eleitas de modo geral, poucas tiveram uma votação expressiva para chegar à suplência. De onze cadeiras na vereança municipal, dez serão ocupadas pelos próximos quatro anos por homens e apenas uma mulher branca. Um cenário não muito diferente da gestão entre 2016 e 2020, com todos os cargos do legislativo ocupados por homens. O retrato das eleições municipais de 2020 revelaram uma estrutura política em Canavieiras-Ba pautada pela manutenção do privilégio branco, masculino e heterossexual.

Diferentes intelectuais negras já evidenciaram a falta de representação da população negra em espaços de poder, principalmente no campo político-partidária brasileira em uma Estado ainda muito branco e colonizado. No caso de mulheres negras essa é uma constante muito denunciada, especialmente quando compreendemos as violências sistêmicas. No artigo intitulado “Mulheres Negras e Poder: Um Ensaio Sobre a Ausência”, Carneiro (2019), discutiu como as barreiras instituídas pela articulação do racismo e do sexismo limitam a presença de mulheres negras em instâncias de poder, em que as forças conservadoras sustentam o ideal de excelência relacionado a “superioridade racial” da branquitude que é reproduzida ideologicamente pelo campo das políticas de Estado.

⁵⁸ No que pesa a Lei nº 12.034, de 29 de setembro de 2009 que alterou a Lei 9.504/1997, no seu parágrafo 3º do Art. 10 instituiu que “para que cada partido ou coligação lance no mínimo 30% e no máximo 70% de candidaturas de cada sexo” e que também invistam recursos de no mínimo 5% na promoção e participação de mulheres na política, ainda que este seja uma realidade ainda muito problemática, como no uso indevido de candidaturas laranjas que possibilitam que mais homens continuem a serem eleitos. Disponível na íntegra em: L12034 (planalto.gov.br).

Por isso, nota-se que nas cidades sul baianas ainda pairam a reprodução da mentalidade coronelista que é alimentada por representantes políticos e pelo modo como a política partidária é constituída, e que envolve toda teia de complexidades como os mecanismos de compra de votos, distribuição de cestas básicas para a população em vulnerabilidade, uso de fake news, as atividades ilegais de boca de urna e as poluições das ruas com os santinhos de candidatos. Diante desse contexto, Belmira alcançou 47 votos que não garantiram sua eleição e além de todas as questões relacionadas a quantidade pouco expressiva de votos, que são reveladores da baixa adesão da população as propostas políticas de sua candidatura, outros fatos chamaram nossa atenção.

Nos dias seguintes ao 15 de novembro de 2020, começaram a circular nos grupos de WhatsApp dois áudios feitos por Belmira e enviados supostamente para o grupo do partido que ela fazia parte, em um deles seu tom de voz sintetiza chateação e nervosismo com a demora no resultado das eleições, em que ao final ela profere um xingamento por não obter respostas do presidente do partido, para quem já teria ligado muitas vezes. O outro áudio, aparentemente tendo sido feito horas depois ao resultado das votações, ela aparece muito chateada e ainda revoltada pois percebeu que muitas das pessoas que prometeram votar nela não o teria feito. Os dois áudios foram vazados do grupo de WhatsApp por um dos componentes anônimo, sem a autorização dela e foram circulados pela cidade por diferentes pessoas que atribuíram o tom do humor satírico e recreativo a situação. Com poucos dias de circulação os áudios e a imagem de Belmira passaram a ser compartilhadas, curtidas e comentadas, tomando corpo a partir do uso criativo de montagens que buscavam tornar a situação ainda mais recreativa. O modo como esses áudios e a imagem dela resgatada do site no site do Tribunal Regional Eleitoral com a quantidade de votos de tivera começou a ser circulado na cidade revelaram um tom depreciativo vinculado ao humor satírico e recreativo. Com o ocorrido, ela se transformou o que o vocabulário cibernético da atualidade chama de meme⁵⁹, ou seja, a figura engraçada da vez tornando-se um assunto muito falado não só na cidade como também nas redes sociais, batendo milhares de visualização em diferentes mídias digitais como o Instagram, o Facebook e o Twitter em poucos dias.

Toda exposição pública de Belmira e os constrangimentos daí gerados são reveladores de como as ferramentas do humor racista e sexista são também produto da realidade cultural e

⁵⁹ Um meme é um conteúdo que viraliza na internet (imagem, vídeo, áudio, texto), de rápido compartilhamento e que possui tom humorístico/satírico a depender da situação, que pode ser construído através das ferramentas de humor saudável, como também de elementos depreciativos. O memes, assim chamados no mundo cibernético, podem ganhar um tom de imitação por diferentes pessoas com fins recreativos, em que os limites do que é ou não depreciativo nem sempre são interrogados e justificados.

presente ainda na mentalidade de determinados sujeitos anônimos em Canavieiras-Ba, envolvidos na depreciação moral e psicológica através do uso das ferramentas cibernéticas. A reprodução dos áudios e da imagem de Belmira como motivo de zombaria por parte da população local sintetiza a reprodução da compreensão de que aquele não era um lugar que deveria ser ocupado por ela, através da deslegitimação da sua imagem. Fatos como esses ultrapassam os limites da moralidade no campo individual, pois envolve algo maior representado por um sistema de dominação que contribui para a reprodução da hegemonia de grupos privilegiados e que sustentam as hierarquias sociais, em que não são apenas pessoas brancas de segmentos privilegiados que atuam nas discriminações, pois os processos de dominação estruturais podem ser internalizados entre as ditas minorias sociais.

De acordo com Moreira (2019), o racismo recreativo é um tipo específico de opressão racial que é multifacetado e que pode ser efetivado a partir do uso humor para promover atividade recreativas pautas pela depreciação racista, que reifica de modo sutil o desprezo por grupos subalternizados sustentando hierarquias sociais e políticas culturais excludentes. Esse autor ainda salientou como as práticas racista, misóginas, sexistas, homofóbicas, transfóbicas etc. são acionadas a partir da ferramenta do humor, como uma das faces do racismo a brasileira que é sustentado pelo mito das relações cordiais, em que o desrespeito tem sido um elemento central no cenário público brasileiro.

Este fato ocorrido serve para pensarmos sobre diferentes questões. Quem vazou indevidamente seus áudios e sua imagem, compartilhou e criou montagens para tornar a situação ainda mais “engraçada” dentro do contexto de reprodução de violência simbólica, agiu pela negação da condição de humanidade de Belmira, utilizando das ferramentas do constrangimento para deslegitimar e ridicularizar suas ações como candidata não eleita. De mesmo modo que contribuiu para legitimar a mentalidade de que o cargo no legislativo municipal não seria um lugar para ela, ao “evidenciar” uma situação em que aparece apenas limitada pelo estereótipo de mulher raivosa e desbocada.

Já destacamos ao longo do texto que Collins (2019), desenvolveu o conceito de “imagens de controle” para evidenciar teoricamente como a elaboração e reprodução de estereótipos negativos externamente definidos a partir do suporte de uma mentalidade colonizadora são projetadas para desumanizar e controlar todas as esferas da vida de mulheres negras. No caso de Belmira, o vazamento de seus áudios e elaboração de montagens com sua imagem proporcionou além de toda zombaria um linchamento público e virtual, que a desmobilizou psicologicamente, principalmente pelo julgamentos de sua postura por parte de

terceiros, que também deram início a produção de fake news, com o objetivo de reificar uma imagem negativa sobre ela.

Quando tomamos conhecimento do ocorrido e da dimensão que as coisas estão tomando entramos em contato virtual com Belmira, para saber como ela estava se sentindo com essa situação e para encaminhar uma mensagem de conforto. No momento ela nos revelou que de início estava se sentindo muito mal com tudo que estava acontecendo, destacando o fato de que quem vazou seus áudios tinha como objetivo a desmoralizar e que a partir do acontecido algumas pessoas a estavam julgando de modo negativo.

Percebe-se assim, que esse humor racista e sexista causa danos nocivos em termos sociais e psicológicos não só nas pessoas vitimadas, mas também incidem em pessoas ao seu entorno que se sentem desmoralizados moralmente. E neste caso, um dos efeitos causados pelo impacto dessa situação foi a decisão tomada por Belmira e publicizada por ela em não se envolver com política nos próximos anos e desistir de sair candidata a vereadora outras vezes, pois se sentiu desmoralizada com a dimensão que a situação tomou e pela quantidade de votos que teve. Com esse episódio lamentável, as eleições municipais revelaram como a política sul baiana ainda se baseia no sistema excludente, permeada por ações como que desmobilizam politicamente projetos políticos de viés emancipador e de domínio popular.

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS QUESTÕES INTERSECCIONAIS DA PESQUISA

Algumas observações a respeito dos fatos evidenciados com as entrevistas narrativas nos levaram a considerar pontos relatados pelas colaboradoras tomando como referência as religiosidades. Nessa perspectiva, no primeiro tópico deste capítulo trataremos a respeito de como o catolicismo e o candomblé, na forma como eram vivenciados por Madalena e Belmira, foram centralizadores na produção de subjetividades e nas influências em relação as representações de gênero, utilizadas como lentes para interpretar o mundo e as experiências vividas através do corpo. Sobre este lugar destacado pela religiosidade, as imbricações com as dinâmicas relacionadas a afetividade, como campo emergente de tensões e conflitos na vida de mulheres negras (PACHECO, 2008; 2013), elencaram questões significativas a respeito de como as relações com a sexualidade apareceram circunstanciadas e ressignificadas de diferentes formas nas trajetórias das colaboradoras. No segundo tópico, vamos discorrer acerca do entrecruzamento das narrativas, analisando possíveis intersecções entre as trajetórias.

4.1 Dimensões religiosas da pesquisa: as narrativas das colaboradoras e a análise a partir da teologia feminista católica e do feminismo negro

Em diferentes pontos das trajetórias, percebemos que as duas colaboradoras eram mulheres que chegaram ao estágio de maturidade acumulando frustrações com relação aos vínculos afetivos-sexuais construídos ao longo da vida. De um lado as narrativas de Belmira demonstraram como ela acabou optando pelo celibato na mesma época em que decidiu iniciar-se no candomblé. Mesmo que suas justificativas tivessem um sentido religioso, foi possível notar que a decisão possuía relação com decepções fruto de relacionamentos anteriores, sofrimentos causado por condutas machistas de parceiros. Outro fato marcante na trajetória de Belmira era o medo relacionado ao abandono afetivo, caso viesse a se relacionar com algum parceiro, no seu processo de envelhecimento – um fato observado por ela com relação às mulheres próximas que foram descartadas pelos parceiros e trocadas por mulheres mais jovens.

Já no caso de Madalena, percebeu-se que as frustrações eram acumuladas a partir de experiências diferentes das de Belmira, pois mesmo que ela afirmasse ter chegado ao ponto em que desejava não se relacionar afetivamente com mais nenhum parceiro, no contexto do seu

relato ela ainda vivenciava uma relação estável com o segundo companheiro. Nesse caso, Madalena afirmava-se cansada dos conflitos que já havia experienciado nas duas relações conjugais que tinha experienciado até então, carregando arrependimentos e sofrimentos que contribuíam para seu processo de adoecimento físico e psicológico, porém o medo da solidão a fazia manter o segundo relacionamento, mesmo com todos os conflitos internos e com as sobrecargas de trabalhos domésticos.

Mesmo que as narrativas destas colaboradoras apontem para diferentes experiências no campo da afetividade, em ambos os casos as dimensões da falta de afeto entre parceiros, da presença de conflitos na vida conjugal, das decepções e dos sofrimentos causados por comportamentos machistas reproduzidos por homens – sobretudo, a objetificação das mulheres e da troca constante de parceiras sexuais –, além do medo do abandono afetivo e da solidão durante o processo de envelhecimento, foram diferentes questões apontadas ao longo das entrevistas e que informam a respeito da importância de compreender as mazelas localizadas na afetividade de mulheres negras.

Cabe destacar que a afetividade tem se constituído em uma temática central para analisar as trajetórias de mulheres negras, elencada como um dos temas centrais na produção do pensamento feminista negro (COLLINS, 2019), que diferentes intelectuais negras têm salientado que a articulação do racismo e do sexismo, como resultado de todo processo histórico de subjugação colonial têm gerado em mulheres negras a percepção de que o amor (romântico) e o cuidado (afetivo) não fazem parte de suas vidas íntimas (HOOKS, 2010; COLLINS, 2019; PACHECO, 2008; 2013; SOUZA, 2008). Essa realidade, circunstanciada principalmente pelo modo como gênero e raça têm se articulado historicamente sobre os corpos e as sexualidades destas mulheres, as estereotipam e associam ao sexo fácil – por exemplo quando sustenta-se a representação da “mulata exportação” como “corpo quente” (GONZALEZ, 1984) –, e essencializa as dimensões da violência e do sofrimento tomando a reificação do padrão de “mulheres guerreiras”, “mulheres rochas” reprimindo-as emocionalmente.

Nesta encruzilhada afetiva, Pacheco (2008; 2013), uma das intelectuais pioneiras nos estudos no que diz respeito a solidão e afetividade da mulher negra em contexto de Brasil, analisou as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras e heterossexuais na cidade de Salvador, tomando como elemento analítico as diferentes trajetórias de ativistas de movimentos sociais e não-ativistas. Em sua análise pautada por uma abordagem antropológica e histórico-social, a referida autora salientou que a frequência de narrativas de mulheres negras a respeito do preterimento por parte dos parceiros, até mesmo dentro do mesmo grupo racial – quando escolhem as brancas e acabam preterindo-as para vinculação conjugal –, além de todo processo

de abandono afetivo – quando são deixadas a própria sorte para liderança familiar em administração solo da maternidade – sustentavam a evidencia de que historicamente as mulheres negras são excluídas do “mercado afetivo” e incluídas no “mercado sexual”, de maneira que a dimensão da sexualização dos corpos as associavam às aventuras esporádicas do sexo. Porém, longe de serem vítimas passivas de uma estrutura social neocolonial que cria barreiras para as vivências afetivas e sexuais plenas e saudáveis, couberam às mulheres racializadas estabelecerem diferentes formas para ressignificar suas trajetórias. Ainda sobre os primas da pesquisa de Pacheco, a autora discutiu como as colaboradoras de sua pesquisa ressignificaram as dimensões da solidão afetiva, seja: através do celibato, do ativismo, da política, do trabalho, da formação educacional, da família e/ou da religiosidade, como espaços possíveis de (re)existências.

Compreendendo este cenário, percebemos que as dimensões vivenciadas na afetividade por Madalena e Belmira, sejam elas em diferentes formas, a religiosidade foi elemento central para ressignificar suas jornadas. Refletindo a partir de alguns pontos da narrativa de Madalena, percebemos como a religiosidade e sua atuação na comunidade católica em Canavieiras-Ba ajudava a lidar com as mazelas físicas e emocionais ocasionadas no curso de sua existência. Essa religiosidade que escolheu vivenciar, e percebida por ela como ponto positivo, transformou-se ao longo do tempo num espaço de lazer, que segundo Madalena tinha gerado influências significativas com relação ao modo como ela pensava a respeito de si mesma enquanto mulher, principalmente, com relação ao seu comportamento, no sentido de empreender por zelo em relação à própria exposição corporal.

Pois para Madalena, a religiosidade a havia ajudado a driblar as adversidades do cotidiano, ainda que por um determinado tempo esse tivesse sido um local em que ela tivesse que exercer a resistência: tanto ao não se permitir dobrar as vontades do antigo companheiro, como também por se reconstruir a partir do sentimento de inferioridade por frequentar um espaço por muito tempo elitizado, durante parte da história de Canavieiras-Ba.

O modo como esta colaboradora construía as teias de significados sobre a comunidade religiosa que frequentava também nos informa a respeito de um contexto religioso normatizador e ainda bastante sexista, a ponto de levá-la a idealizar alcançar um modelo de “mulher sábia” para fugir das agruras da vida conflituosa. O peso que a religiosidade possuía sobre Madalena tinha relação direta com a produção do seu sentimento de culpa pelo fim de sua antiga relação, porque as dimensões dos fatos passados, interpretados por ela, a levaram a acreditar na necessidade de alcançar um padrão idealizado sobre o gênero, construído dentro do catolicismo e que afetava seu modo de ver e se relacionar com o mundo como uma mulher praticante dessa

religiosidade: o ideal de mulher que edificava o lar, ou seja, aquela que tudo deveria tolerar em nome da preservação da família.

Esse tipo de representação de gênero influenciava também a percepção dessa colaboradora relativamente a vivenciar outra relação, em que suas interpretações partiam da noção de “viver em pecado”. Diferentes aspectos narrados a respeito das suas vivências, demonstraram como Madalena encontrava-se circunstanciada por diferentes formas de investimento na regulação de corpo. Conseqüentemente, quando Madalena acionou a representação da “mulher sábia” que muito tolera e que tem a responsabilidade de modificar a realidade do lar, ela indiretamente acionava a figura de maior representação histórica para o catolicismo, relacionada a dimensão feminina, que é a elaboração mítica e dogmática da Virgem Maria.

A forma como a representação da “mulher sábia” foi construída dentro do catolicismo informa ideais de representação santificada tomada a partir da referência de Maria, produzida mediante as concepções da maternidade, santidade e virgindade, como padrão de feminilidade positivada pela instituição Igreja Católica. A figura de Maria aparece então, dentro desse contexto, como princípio normatizador que investe na negação da figura histórica de Eva, mediante a elaboração e reprodução da lógica civilizatória cristã. Essa interpretação dogmática católica em relação ao papel de Eva, como a figura “culpabilizada pelo mal da humanidade” regelou às mulheres um lugar subordinado nessa instituição, ao mesmo tempo em que impôs sobre a elas necessidade de regulação, imaginadas como figura essencialmente tentadoras e perigosas, salvo a exceção da Virgem Maria. O corpo entendido como reflexo do pecado, herdeiro da maldição de Eva, precisaria então ser contido, coberto, moralizado para impedir que sua essência tentadora se manifestasse, e nesse sentido, a “teologia da salvação” incorre no sequestro do desejo de amar e gozar das mulheres (TOMITA, 2006; 2007).

Sobre essa questão, diferentes produções de teólogas feministas situadas na crítica a tradição católica já destacaram que o corpo da mulher tem sido historicamente alvo de regulação, por onde são investidas representações de figuras femininas santificadas, que são postas como barreiras limitantes para as vivências efetivas, principalmente relativo aos usos de seus corpos e prazeres sexuais (GEBARA, 2017; LEMOS, 2006; TOMITA, 2006). A elaboração desse padrão de feminilidade eurocentrado que se volta para o cuidado, o serviço e a reprodução, se coloca sobre a vida de mulheres reais, ao mesmo tempo em que nega as vivências sexuais sem fins reprodutivos e os ideais de -autonomia feminina, servindo para justificar a ausência de mulheres em postos e hierarquia dentro do catolicismo dogmático (HUNT, 2001). Como resultado, destaca-se que

[...] é muito comum, para acalmar as reivindicações das mulheres apresentar sublimes meditações teológicas em relação ao papel da Virgem Maria, Mãe de Jesus como sendo por sua condição de mãe superior aos apóstolos. Esta é uma forma de consolo oferecido aos fiéis especialmente às mulheres até nos dias de hoje e que encobrem as injustiças de gênero presentes na sociedade e nas instituições religiosas que inclusive reforçam estereótipos sociais (GEBARA, 2019, p. 76).

Esse princípio de representação da “mulher sábia” — ou seja, aquela que utiliza da suposta sabedoria dogmática para normatizar religiosamente o corpo, o desejo e o comportamento —, também serve para legitimar diferentes violências sobre as mulheres, especialmente a partir da responsabilização por parte destas de realizar a edificação do lar e dos parceiros dentro das relações afetivas. E ainda as culpabiliza pelos insucessos e pelas violações sofridas em âmbito doméstico e familiar.

Em meio a reprodução dos princípios normatizadores da moralidade católica, Madalena internalizava a compreensão de que sua forma de ser mulher não era tão firme na fé como deveria. Ela chegou a essa conclusão tomando como base o fato de ter burlado o pacto da fidelidade na relação monogâmica, seguido da opção pela separação do primeiro companheiro, que não só gerou arrependimentos de sua parte, mas também impôs barreiras no modo como ela vivenciava sua religiosidade, sobretudo no que tange o acesso ao sacramento da comunhão. Isto posto, cabe lembrar que quando Madalena passou a seguir de fato a religiosidade católica já estava casada e mãe de dois filhos. Nesse contexto, sua sexualidade estava alocada as vivências no âmbito familiar tecidas nas relações sexuais e afetivas com o antigo companheiro, que foi legitimada com a realização do matrimônio da Paróquia de São Boaventura.

No entanto, ao quebrar o pacto da monogamia no relacionamento e pela tradição dogmática que segue, Madalena interpretou essa situação como uma fraqueza pessoal resultado do fato de ainda não ter alcançado a condição de fortalecimento na fé e associou o fato as tentações por parte de “satanás”, que aparece relacionada à fraqueza, segundo ela, responsável pelo rompimento dela com o antigo companheiro, convivendo assim, com o peso da culpa e do arrependimento. Como consequência, o fato de ter vivenciado um contato esporádico que retirou o desejo sexual dos domínios do casamento fazia com que ela carregasse a culpa da permissividade com relação ao pecado da luxúria, pois na sua vivência efetiva da sexualidade Madalena acabava burlando os limites de retidão pautada pelo catolicismo, em que os desejos e práticas sexuais deveriam acontecer somente no espaço do matrimônio.

Pois, ainda que preservasse os valores cristãos, em sua condição de humanidade ela transpunha os conceitos rigidamente sacralizados no que diz respeito a ser mulher católica.

Como consequência, quando adentrou outra relação estável Madalena julgava estar “vivendo em pecado”, logo, impossibilitada de realizar a comunhão. Nesse caso, Madalena destacou que o problema de não poder participar deste ritual central dentro do catolicismo se dava pelo fato dela ter escolhido estar em outra relação afetivo-sexual com um novo homem, e não com aquele que havia se casado na igreja, além de não ter optado pelo celibato. A questão então se coloca justamente sobre as barreiras dogmáticas e a necessidade de seguir determinadas condutas prescritas, em que sua contradição se baseava na dimensão problemática da mulher católica praticante que vivenciava a sexualidade fora dos padrões morais datados pela instituição religiosa.

Nesse caso, a vivência da sexualidade aparece como dimensão problemática para o acesso de experiências rituais dentro da religiosidade, pois ao separar-se do antigo companheiro com quem realizou o matrimônio na igreja e optar por se envolver em outra relação estável, ela transgrediu os domínios da sexualidade associado apenas a família conjugal. Este fato observado no caso de Madalena, ilustra as compreensões de como dentro do catolicismo dogmático a sexualidade feminina é domesticada para dentro da família, que se pretende restrita aos domínios privados das relações conjugais formalizadas e legalizadas dentro da instituição religiosa, o que Hunt (2001) intitulou como “privatização da sexualidade feminina em círculos católicos”.

No entanto, quando estes arranjos são rompidos criam-se uma série de limitações para a mulher que deseja vivenciar positivamente a sexualidade a partir de novas relações, e ela passa a tornar-se clandestina dentro da própria religiosidade (GEBARA, 2019). No caso da mulher praticante da religiosidade, a introjeção dos princípios dogmáticos católicos ainda são barreiras que circunscrevem sobre o subconsciente as interpretações a respeito do certo e do errado, e que no caso de Madalena a leva a interpretar religiosamente a vivência da sua sexualidade dentro de outra relação como um ato pecaminoso, em que a autopenitência introjetada a restringe conscientemente no acesso ritual da comunhão.

A sexualidade se transforma no principal instrumento para o pecado dentro lógica da “teologia da salvação”, pois quando vivenciada fora dos domínios dogmáticos ela impossibilita a manutenção da conduta retilínea tão aclamada na teoria clerical cristã (TOMITA, 2006). Consequentemente, Madalena era diretamente afetada pelos descompassos entre os valores morais e dogmáticos instituídos pela instituição e o modo como ela vivencia a religiosidade a partir desse lugar de conflito entre o que idealizava viver como mulher católica (mulher sábia que edifica o lar) e o que conseguia efetivar em sua prática (viver em pecado).

Permeada pela introjeção destes valores, ainda que a sexualidade fosse o elemento contraditório no modo como Madalena vivenciava o catolicismo, era através da regulação do corpo, que precisava ser contido, controlado em suas performances públicas. Por isso, o modo de tentar executar os preceitos morais e religiosos católicos se dava por meio do corpo, sobretudo através da tentativa de fuga do estigma associado ao corpo da “mulher pública”, com base no estereótipo da “má reputação”. Desta forma, o corpo narrado por Madalena aparece diretamente influenciado pela religiosidade católica em sua ligação com a realidade concreta e cotidiana, elaborado publicamente para não escandalizar e nem borrar a tentativa de uma imagem pública relacionada a sua religiosidade, seja através do controle das vestimentas ou da polidez do comportamento. Isto posto, é importante perceber que o fato de Madalena ter optado por uma vida católica promoveu cisões em seu entendimento acerca das roupas ideais para se vestir, mediante a separação entre “roupa composta” para sair e “roupa para dentro de casa”. As roupas eram entendidas como códigos morais, mediadas pela dinâmica de compostura.

Sobre esta questão, a noção de “corpos sitiados” ajuda a pensar como as políticas de controle do corpo e da mente sustentadas pela moral religiosa e sexual católica têm favorecido para que as instituições religiosas cristãs legislem sobre as mulheres e seus desejos, pois as reproduções de uma moralidade cristã (por parte delas) podem se tornar aparatos naturalizados de acesso à fé e a devoção. Como consequência, a inserção em um contexto religioso de lógica civilizatória cristã possui influência significativa no modo como Madalena narrou os significados que ela atribuía sobre “ser mulher”.

O que é ser mulher? Ne uns pontos é uma coisa boa, mas ne outro num acho muito bom não. Não sei nem explicar. É, tem uns ponto que é positivo você ser mulher, ser dona de casa, ser mulher ter seu companheiro, porque quando você tem sua família tudo maravilhoso. Mas depois tem suas consequências, daquelas coisas ali, daquele relacionamento, tem suas coisa negativa que aí você desanima. Tem vezes que eu me pergunto será que eu tinha vontade mesmo de ser mulher? Penso duas vezes, mas é bom. Ser mulher, é bom.

Para Madalena, ser mulher estava relacionado à sua percepção sobre a identidade cis-gênero orientada pela heterossexualidade, voltada para um padrão de feminilidade que se constitui entre pontos positivos e negativos articulada em sua fala e fundamentada em suas experiências pessoais. Sua primeira referência aparece associada a ser dona de casa, possuir uma vida familiar e um companheiro, muito em relação ao zelo e ao cuidado para com estes em relações tecidas por cumplicidades. De modo paralelo, Madalena investiu por uma noção de

necessidade de tolerância e de sabedoria por parte das mulheres católicas semelhantes a ela para saber administrar situações conflituosas no campo afetivo.

Como contraponto, ao prosseguir com suas colocações, Madalena destacava a conquista relacionada à independência feminina nos últimos séculos. Sua afirmação em “gostar de ser mulher” parte por uma concepção de gênero voltada para a independência conquistada pela mulher moderna, que reivindica sua autonomia com relação ao homem, para ter o que ela chamou de “ousadia”, muito relacionado as posturas tomadas por mulheres nos últimos anos, principalmente mediante a possibilidade de independência financeira.

Eu gosto de ser mulher sim, principalmente agora que a mulher tá mais ousada, tem mais liberdade, né? A mulher é mais independente. Não queria ser aquelas mulheres de antigamente como era não, essa mulher governada por homem, mas hoje em dia que a mulher tá mais independente, tem sua independência, sim eu gosto de ser mulher! Gosto de ser dona de casa, não gosto quando me faz de escrava, assim não.

Ao referir-se à subordinação feminina de mulheres com relação aos homens em gerações passadas, Madalena compreende que as conquistas em relação a independência das mulheres foi muito positiva, mesmo não carregando em suas narrativas a compreensão da importância dessas conquistas terem acontecido com o advento do movimento feminista. Esta independência citada por ela faz com que veja pontos positivo em ser mulher na atualidade. Nesse caso, quando mulheres católicas “reconhecem seu direito a uma realização pessoal que não passa pela “doação aos outros”, mas pela busca de uma felicidade referida a si mesmas, elas se contrapõem ao modelo cristão que define o bem e o mal” (ROSADO-NUNES, 2008, p. 75). Essa forma de pensar está voltada para uma concepção moderna compatível com o pensamento feminista liberal que generaliza a categoria “mulher”.

Nesse caso, em alguns momentos Madalena se volta para suas noções de independência feminina, quando pensa as relações que experiencia por ser mulher, porém, sua percepção se autonomia se apoiava na representação da família e de ser dona de casa, sem que para isso seja subserviente. Existia também uma dualidade entre suas percepções em que uma é apoiada na ideia de independência em que a mulher conquistou a autonomia com relação ao homem e outra apoiada nos valores tradicionais de possuir uma família e do cuidado com o lar. Contudo, esta última noção de feminilidade apareceu articulada com a noção reproduzida pelo cristianismo, em que a mulher é figura central da manutenção da família, em que a binaridade de gênero ainda é demarcada. No que tange ao lugar de diferença da dona de casa para a “escrava”,

Madalena relacionou a noção histórica da exploração da mulher negra nos serviços domésticos. Na atualidade da questão, essa figura da “escrava” pode ser problematizada na trajetória de Madalena por seu conflito vivenciado pela dupla jornada de trabalho doméstico que enfrentava em seu cotidiano, sendo uma remunerada, e outra a sobrecarga de atividades acumulada no lar em que a divisão de tarefas não ocorria entre o casal.

Estas e outras proposições levantadas a partir das narrativas de Madalena têm sido discutidas por teólogas feministas mediante considerações de que a Igreja Católica apresenta resistência em lidar com as discussões a respeito das relações de gênero, o que contribui para que muitas mulheres católicas, praticantes ou não, se encontrem nas encruzilhadas psicológicas por não conseguirem alcançar “condutas santificadas”, ao mesmo tempo em que encontram dificuldade para saírem de contextos e relações onde vivenciam diferentes tipos de violências e/ou explorações, pois acreditam no poder de “edificar o lar” através da religiosidade (GEBARA, 2019). Desta forma, tanto estas, como outras discussões têm esbarrado no conservadorismo clerical católico, que se apoia em crenças e discursos sustentados pela hierarquia masculina, historicamente presente nesta instituição. Por conseguinte, observa-se com frequência a condenação de práticas feministas por parte de instituições católicas, tomadas pela noção de “ideologias seculares” que produziram o afastamento e o desvirtuamento de mulheres. É justamente, nesse sentido, que as teologias feministas acabam por serem lidas como ameaçadoras para as bases conservadoras na qual se apoia esta instituição.

Sob outra perspectiva, analisando a situação de entrevista de Belmira pode-se destacar sua construção identitária como mulher negra candomblecista, conectada com as memórias fundamentadas pela ancestralidade afro-brasileira e de etnicidade negra, possuindo uma trajetória de ativismo cultural e social em prol da valorização de elementos da cultura afro-brasileira em Canavieiras-Ba. Dentro dessa realidade, as narrativas relativas as relações afetivo-sexuais foram secundarizadas por Belmira, em meio a lapsos temporais e certos desconfortos em desenvolver determinados assuntos.

Todavia, nos atendo aos breves relatos das dimensões do casamento e separação do pai de seus filhos, percebemos a evidência de mágoas que ficaram sobre fatos passados, pois ao descrever fatos importantes que marcaram seu processo de iniciação no candomblé, Belmira evidenciou percepções importantes nas experiências relacionadas à afetividade, com relação as suas decepções com parceiros afetivos e as frustrações provocadas por estes ao longo de sua trajetória, principalmente pelo sentimento de que os homens não são fiéis às companheiras, especialmente quando estas envelhecem – pois teriam comportamentos avessos ao

estabelecimento da monogamia –, o que levava Belmira a temer o envolvimento afetivo e sexual por já ser uma mulher que estava envelhecendo.

Nesse caso, a percepção da afetividade e da sexualidade se cruzaram sobre a escolha por vivenciar a religiosidade candomblecista, sendo que a opção pela iniciação na tradição religiosa significou um novo momento em sua trajetória. Belmira ressignificou o modo como passou a vivenciar a sexualidade após iniciação no candomblé, tomando a decisão pelo celibato. Nesse caso, Belmira ressignificou para si mesma os próprios preceitos religiosos do candomblé, que por mais que existam questões relacionadas aos resguardos temporários, não estabelece o celibato definitivo como norma para os iniciados. O conceito de “corpo limpo” foi mobilizado por Belmira, para associar seu próprio corpo como templo de cultuação aos orixás, para fazer referência ao cargo de *Ekeḍi* que recebeu após sua iniciação religiosa.

O recurso do celibato, tomado a partir da iniciação religiosa, levou Belmira a reconfigurar o modo como lidava com o corpo e o prazer sexual, utilizando como recurso a masturbação, como forma de realizar/suprir o próprio desejo, em que o prazer não foi extinto e nem recusados de serem sentidos. Nessa lógica, seu corpo sexuado passava a optar pelo auto prazer, como recurso para manter-se “limpo” e sustentar seu afastamento dos conflitos no campo afetivo. Como resultado, para Belmira as mudanças tomadas no campo da sexualidade sustentaram sua premissa de autonomia feminina com relação aos parceiros, a partir da ressignificação das noções religiosas.

Por conseguinte, a ideia de que mulher é “sexo forte” apareceu na narrativa de Belmira, relacionado à negação da noção de fragilidade feminina, que tornasse a mulher inferior. Esta dimensão de negação da fragilidade pode estar em sintonia com a conexão entre ela e a orixá que rege sua cabeça, Iansã, dado as representações de insubordinação feminina que é uma das referências feitas a esta Iabá.

Iansã (Oyá) deusa do fogo e das tempestades carrega dentro da cosmologia iorubá a representação de uma Iabá destemida. “De temperamento forte, intrépida, voluntariosa e sensual, Iansã é uma deusa guerreira [...] enquanto a sociedade patriarcal não comporta a insubordinação feminina, ela é mitificada no candomblé” (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128-129). Desafiando os limites do sexismo, a deusa cultuada em religiões de matriz africana carrega no seu simbolismo a força e altivez da mulher que reivindica independência e é batalhadora dentro da sua realidade, que carrega no corpo uma sexualidade ardente transitando por espaços de poder relacionados na cultura ocidental ao universo masculino.

Oyá corporifica a transgressão feminina. Orixá de personalidade austera, ao mesmo tempo em que é doce e complacente. Controla as suas finanças, cuida do sustento

próprio e dos seus, é a protetora dos mercados, a zeladora das mulheres que trabalham e vivem das feiras livres, do comércio. Assegura proteção a toda e qualquer liderança feminina, possui um temperamento severo em suas ações, domina os lares dos quais faz parte. É um ser voltado à solidão e portasse, diante da realidade, com características e hábitos comuns ao universo masculino. Mas é mulher, de sexualidade desenfreada, longe de repressões e de tabus que impeçam o seu prazer. É o orixá do vermelho-marrom que simboliza a intensidade de sua paixão. De acordo aos seus mais conhecidos mitos, Oyá é pura paixão (PASSOS, 2008, p. 26).

Traduzida pela diáspora, “Oyá é o orixá dos grandes movimentos e das várias formas. Formas estas que representam seu domínio sobre vários elementos da natureza, a sua essência é a liberdade inclinada à constante transformação” (PASSOS, 2008, p. 26). Dentro do universo das cosmologias das religiões de matriz africana, essa representação quando acionadas nos corpos das filhas de Iansã também carregam observações sobre possíveis relações comportamentais entre estas e a deusa ritualizada (BERNARDO, 2010). “Vestida de vermelho forte como é a cor das suas contas rituais ela se manifesta com um grito agudo dentro do barracão onde dança simbolizando a guerra e a luta pelas quais ela tem responsabilidade no mundo” (SIQUEIRA, 1995, p. 443).

A representação das deusas nas mitologias das orixás femininas levantam imaginários positivos relacionados ao poder e altivez feminina no universo do candomblé. Transitantes entre as referências de mães protetoras, guerreiras, destemidas, sensuais e sexuais, as narrativas sobre as Iabás não as limitam em representações imersas no pudor cristão relacionadas as mulheres. Para tanto, se os moldes ocidentais contribuem para a produção e reprodução de estereótipos de gênero, associado a docilidade feminina e a submissão, a referência das Iabás complexificam o modelo em questão. “Se a sociedade patriarcal reduz a sexualidade feminina apenas à procriação, as deusas africanas são mães e amantes” (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 130).

Dentro desse universo mítico que carrega diferentes possibilidades para o gênero, para além das binaridades bem/mal, santa/pecadora, as representações das deusas negras no universo do candomblé se deslocam do modelo de civilização moral e sexista ocidental que sempre subordinam as mulheres. Quando questionada acerca do padrão de comportamento que visualizava para a mulher do candomblé, Belmira se voltou para suas próprias experiências, assinalando para a importância da liberdade e autonomia feminina. O fato dela ser uma mulher que vivenciava a opção pelo celibato teve como precedente a decisão de se tornar independente afetiva e sexualmente com relação ao gênero oposto.

[...] a minha vida é livre eu faço da minha vida o que eu quero. Eu ia pra rua, pra uma festa e dançava, e beijava e fazia e acontecia, mas eu tô bem, eu tô

feliz como eu tô, tô bem. Não devo nada a ninguém, não tenho compromisso com ninguém, não quero ninguém, eu tô bem!

Segundo Belmira, ela sentia que era feliz, por não precisar de um homem e por ser uma mulher independente, livre para fazer o que quiser de sua vida e transitar nos espaços onde desejar, além de estar muito bem consigo mesma e longe dos sofrimentos durante seu processo de envelhecimento. Nesse ponto, o espaço da família, da religiosidade e seu ativismo em prol da valorização da cultura negra fazia com que ela ressignificasse a dimensão da solidão afetiva (PACHECO, 2013), (re)existindo através da não submissão às tensões e conflitos criados dentro de relações afetivo-sexuais pautadas em modelos sexistas, muito menos ao padrão instituído pelo modelo de conjugalidade associado aos corpos de mulheres na visão ocidental de modelo afetivo-familiar cristão. Logo, Belmira costumava responder as pessoas que sempre inferiam que ela precisaria arrumar um namorado da seguinte forma: “[...] *Minha filha eu tô bem, se eu tivesse necessidade de um namorado... eu sou independente, eu não tenho conta pra dá a ninguém [...] Não vou dizer pra você que eu não recebo também altas mensage no meu celular, recebo!*”.

É interessante observar esse aspecto que por exemplo, a dimensão da necessidade de manter um vínculo afetivo através do casamento não é uma constante a ser observada necessariamente como uma obrigatoriedade dentro do universo das religiões de matriz africana. Em seu estudo, Landes (1967) já havia observado que o princípio de conjugalidade, como algo que desse prestígio e fosse necessário para efetivação de um lugar social respeitável para a mulher, não era uma dimensão regularmente observada nas mulheres negras de santo entrevistadas por ela na época, por exemplo, no caso de Mãe Menininha de Gantois com relação a seu parceiro afetivo relatado pela autora.

Menininha não se casou legalmente com ele pelas mesmas razões que as outras mães e sacerdotisas não se casam. Teria perdido muito. De acordo com as leis daquele país católico e latino, a esposa deve submeter-se inteiramente à autoridade do marido. Quão incompatível é isso com as crenças e a organização do candomblé! Quão inconcebível para a dominadora autoridade feminina! E tão poderosa é a tendência matriarcal em que as mulheres se submetem apenas aos deuses que os homens, como Amor e Martiniano e o consorte de Menininha, o dr. Álvaro, nada podem fazer além de enfurecer-se, censurar e brigar com as sacerdotisas que amam (LANDES, 1967, p. 164-165).

O caso de Mãe Menininha, frente a sociedade da época, sinaliza o modo como as mulheres negras recém-saídas da escravidão teciam suas experiências a respeito de diferentes

formas de sociabilidade e de constituição familiar, em que os vínculos afetivos foram duramente afetados pela violência colonial e pela escravidão.

Nesse sentido, para Carneiro e Cury (2008, p. 140) “o candomblé parece oferecer à mulher padrões de comportamento que se contrapõem aos papéis institucionalizados pela ideologia dominante”, tudo que a sociedade sexista e racista tenta negar. Por isso, o universo dessas religiões de matriz africana oferecem cosmologias e outras representações de gênero. Com isso não estamos afirmando que a violência sexista não possa ocorrer nos espaços de cultos dessas religiosidades e nem que todas as mulheres que façam parte desse universo não incidem pelo casamento, ou que não reproduzam a lógica patriarcal.

Desse modo, para Belmira, os significados impressos em ser mulher se colocava na afirmação da autonomia feminina, especialmente na diferenciação binária entre homem/mulher e pela força que ela acreditava estar associada ao corpo da mulher, numa perspectiva cis-gênero e heterossexual, atrelado a capacidade de gerar outra vida.

Ser mulher é uma dádiva de deus, entendeu. Por que quem é o homem que tem o poder de dar à luz? Quem é o homem que tem o poder de criar um filho, se carregar no seu ventre? Falar no ventre, o significado da gente usar o pano da costa é que Oxum, Iansã carregou esse pano pra proteger seu ventre, filho que estava no ventre dela né, então, a gente dentro do candomblé usa o pano da costa pra proteger nosso ventre.

Ter nascido mulher, significava um privilégio que os homens não o podem ter, na medida em que Belmira acionou a dimensão da maternidade como a expressão maior do significado de ser mulher, ao mesmo tempo em que recorreu ao significado da proteção do útero pela representação do uso do pano da costa associada à importância do ventre e da maternidade na mitologia das Iabás. As religiões de matriz africana possuem modos e simbologias específicas para se relacionarem com a percepção da maternidade e com os arquétipos de grandes mães representadas pelas figuras das Iabás, possuindo relação com a criação e a geração da vida de modo diferente do catolicismo (PÓVAS, 2010).

A título de ilustração, Iemanjá (*Yemonja*) a orixá das águas do mar, reinterpretada pelo processo da diáspora é considerada mãe de todos os orixás. No entanto, ainda que atrelada ao arquétipo de grande mãe sua personalidade não se limita apenas a procriação, mas é articulada também a dimensão positiva da sexualidade. Para tanto, a referência das Iabás complexificam este modelo, é o caso da docilidade de Oxum, em relação a sua associação com a fertilidade e

como mãe zelosa articulada com a vaidade, sensualidade e esperteza (CARNEIRO e CURY, 2008).

O corpo apareceu na narrativa de Belmira como instrumento de cultuação, cuidado e conexão com as divindades e como portador de uma energia que precisa ser preservada, em que no corpo da mulher o útero tem um papel principal de carregar o potencial de gerar vida. Logo, o corpo se constituía para Belmira como uma categoria forte nas tradições de origem africanas que escolheu vivenciar dentro do candomblé, em que os cuidados relacionados a ele seguem premissas envoltas de sentidos e simbolismos, carregando uma energia vital (axé). Cuidar do axé significa o prevalecimento ritual da comunhão dos adeptos da religiosidade com as divindades.

O conceito de “corpo limpo” foi mobilizado por Belmira para associar seu próprio corpo como templo de cultuação aos orixás, buscando também sustentar seu afastamento dos conflitos no campo afetivo. Um corpo entendido e protagonizado como “sexo forte”, que se coloca na vida pública e política. Um corpo também percebido a partir do fator geracional que envelhece e precisa ser contido através das roupas que o cobre para impor o respeito como forma de demarcar o posicionamento de “senhora, que tem que se respeitar”.

Em resumo, os diferentes conceitos sobre corpo mobilizados pelas colaboradoras de pesquisa norteiam o debate acerca de diferentes formas de representar o gênero, influenciadas pelo catolicismo e candomblé, que complexifica a partir da religiosidade os modos de agir frente às dinâmicas do cotidiano. A representação das deusas na mitologia das orixás femininas na diáspora levantam imaginários positivos no que concerne o poder e altivez feminina no universo do candomblé, em que as mulheres podem ser referenciais de mães protetoras, guerreiras, destemidas, sensuais e sexuais, sem que estejam imersas ou limitadas nas normativas de gênero pautadas pelo pudor cristão. Por outro lado, o princípio de representação da “mulher sábia” ainda contribui para legitimar diferentes violências sobre as mulheres, especialmente a partir da responsabilização por parte destas, no que tange a edificação do lar e dos parceiros dentro das relações afetivas, que ainda as culpabilizam pelos insucessos e pelas violações sofridas em âmbito doméstico e familiar. Sobre estas dimensões, dois conceitos são representativos: o celibato e a noção de “viver em pecado”, afetando significativamente as formas de interpretar a sexualidade.

Nesse sentido, a teologia feminista católica nos ajuda a pensar o contexto católico como historicamente problemático em relação ao gênero, na medida em que secundarizou institucionalmente as mulheres e estigmatizou seus desejos e vontades, objetivando regular suas

sexualidades, além de atribuir como destino as dimensões do cuidado e da reprodução biológica como uma norma hetero-compulsória (BUTLER, 2013).

Em contrapartida, feministas negras evidenciaram que a diáspora africana forçada propiciou que as deusas negras atravessassem o Atlântico, por meio da fé dos povos escravizados que restituíram e ressignificaram suas religiosidades a partir do contato entre diferentes etnias no Brasil, resultando na cultuação de divindades oriundas de diferentes locais da África. Nesse universo, o candomblé, em suas diferentes variações, congrega representações diversificadas do gênero e suas performances de feminilidades (CONCEIÇÃO, 2017), presentes nas cosmologias das Iabás.

4.2 Entrecruzamento entre narrativas: tensões, similaridades, afastamentos e intersecções nas trajetórias

Neste segundo tópico, buscaremos responder ao seguinte questionamento: como a encruzilhada possibilitou analisar tensões, similaridades, afastamentos e intersecções entre as narrativas das colaboradoras da pesquisa, tomando como principal referência os traços diacríticos da religiosidade?

Tomando como base estas dimensões das trajetórias, as associações religiosas das colaboradoras apontam que diferentes marcadores sociais podem contribuir para a construção da identidade étnica de cada pessoa, entre elas a religiosidade. Um primeiro ponto observado nas colaboradoras foi a proximidade de suas experiências, mediante a racialização de seus corpos, distanciando-se com relação as suas subjetividades, sendo um elemento importante para essa compreensão a percepção de que:

- 1) Elas se constituem a partir de representações de etnicidades diferentes que estão pautadas também pelos traços diacríticos localizados em suas religiosidades.

Enquanto Madalena congregava em sua narrativa a aproximação com o universo religioso judaico-cristão, em que o modelo de representação pautava-se em valores monoteístas para compreender o mundo, Belmira trouxe para o centro das narrativas a associada ao universo da etnicidade e cultura negra, constituída no universo de significação do candomblé e de suas vivências religiosa, políticas e sociais dentro desse universo. Assim, cabe destacar que as

colaboradoras se diferenciam em suas identificações étnicas, tomando a religiosidade como elemento essencial.

Diferentes dimensões podem contribuir para a construção da identidade étnica de cada pessoa, entre elas a religião. Desse modo, a identidade étnica enquanto forma de expressão da etnia afirma-se negando outra identidade em meio à situação de contato, pois ela é contrastiva e possível de manipulação dadas condições ideológicas, políticas e culturais que podem ser acionada pelos sujeitos (OLIVEIRA, 2003). Madalena ao congregar a aproximação com o universo da cultura judaico-cristã estabeleceu o afastamento de outras tradições religiosas, principalmente as de origem africana, como no caso do candomblé cultuado por sua mãe quando viva, em que ela relatou ter preferido “não ter contato por não gostar”. As cosmologias impressas no universo negro-brasileiro atravessados pela religiosidade candomblecista não são acessadas por ela, que optou por se conectar aos referenciais cristãos. Já Belmira, ao mesmo tempo que sinalizava para a dupla relação entre suas crenças candomblecistas e católicas, apontava para sua afirmação política como mulher candomblecista que atuava no enfrentamento do combate a intolerância religiosa e a desvalorização da cultura negra.

O contraste entre as colaboradoras incidem das seguinte cisões: Madalena acionava a sua identificação através do “bom senso” cristão, enquanto Belmira reificava sua relação direta com o universo afro-brasileiro, acionando também a relação entre o panteão iorubá e os santos católicos. Consequentemente, enquanto Madalena se construía como sujeita negra através do exercício da resiliência e de uma suposta igualdade baseada nos moldes cristãos, Belmira acionava sua identidade através da cultura representada por sua atuação em relação ao legado africano presente em manifestações culturais e religiosas em Canavieiras-Ba.

Conforme Arruti (2014, p. 209), “o emprego da etnicidade coloca em destaque não exatamente a unidade social, o grupo étnico, mas a atitude ou performance dos sujeitos quando estes atuam em situação de alteridade”. Essa compreensão parte do princípio de que as performances étnicas por parte dos sujeitos se constituem em relações simbólicas de bases imateriais, geridas pelo que o autor chamou de “dispositivos de compartilhamento de experiências”, que podem ser: a língua, os ritos, heróis nacionais etc. Ao considerar o marcador religioso, compreendemos a partir das trajetórias das colaboradoras que uma pessoa católica pode possuir identificação étnica diferente de uma pessoa candomblecista.

Destarte, é importante considerar que mesmo tendo trilhado caminhos distintos em relação as suas identificações étnicas, recortadas pelo traço diacrítico da religiosidade, o processo histórico de racialização dos corpos fez com que, no quesito marcador racial da negritude, ambas experimentem um aspecto relativo à similaridade entre as suas trajetórias:

- 2) As percepções de como o racismo já atuou sobre os corpos, de forma direta — por meio do humor depreciativo e o sentimento de inferiorização em frequentar determinados espaços —, ou de forma indireta — por meio do entendimento com relação a reprodução de preconceitos por parte da comunidade local onde constroem suas vivências cotidianas.

Ainda que não tenham feito leituras aprofundadas sobre como as opressões raciais se organizavam, Madalena e Belmira demonstraram compreender que o tom retinto da pele e os traços físicos da negritude as tornavam alvos de ações racistas por parte de terceiros: seja pelo sentimento de inferioridade relatado por Madalena; seja no caso de Belmira, relacionado a suas percepções sobre a comunidade e o episódio lamentável que a envolveu após o resultado das eleições municipais de 2020.

É importante compreender que o racismo é um processo histórico e político, sendo no Brasil perpetuado de diferentes formas, tanto pela negação da história da colonização violenta e da escravidão, seja pela manutenção do mito da democracia racial — que diz que somos todos iguais e que vivemos por meio de relações amistosas — como pela lógica de branqueamento que se apoia na valorização da estética branca como forma de mobilidade social, ou através do humor depreciativo que transforma agressões e violências em piadas e zombarias (CARNEIRO, 2011; ALMEIDA, 2019, MOREIRA, 2019, MUNANGA, 2019). Tomando ainda esta dimensão de como a raça é um marcador central no modo como a sociedade brasileira tem se organizado, outra similaridade entre as colaboradoras foi que:

- 3) Ambas são oriundas da classe trabalhadora de baixa renda que atuam/atuaram em ocupações profissionais subalternizadas ao longo do trânsito entre infância, vida adulta e idade madura. E em meio as diferenças em termos de subjetividades e experiências, podem ser percebidas nas narrativas de Madalena e Belmira algumas semelhanças com relação aos contextos familiares no que se observa o fato de terem começado a trabalhar na infância e o falecimento da figura paterna que teve como consequência a construção de teias matrifocais entre mães e filhas como alternativa em prol da subsistência familiar.

Nesse contexto, em meio as adversidades, o espaço apresentado pelo maternal apresentou-se como lugar de resistência nos dois contextos observados. A matrifocalidade é uma realidade historicamente observada na trajetória de mulheres negras de classe trabalhadora, em que por diferentes situações precisam assumir a responsabilidade pela família, ainda que

atravessadas por estigmas sociais (FONSECA, 2004). Essas podem ser lidas como “mulheres-faróis” que constituem “família por extensão” e se distinguem do padrão de família nuclear ocidental-cristão, correspondendo a elementos étnicos e culturais de origem africana herdadas na diáspora (NASCIMENTO, 2008). Para além da romantização em torno do estigma da “mulher negra como uma rocha”, essas relações familiares matrifocais podem ser percebidas como uma rede de solidariedade e de cuidado construída por e entre mulheres, em que figuras femininas como mães, avós, irmãs, tias e amigas contribuem para a manutenção dos laços afetivos e para o provimento das necessidades materiais. Madalena e Belmira construíram uma rede de apoio baseada na ajuda mútua com suas mães em prol da criação das irmãs, irmãos e posteriormente de seus próprios filhos.

Essas similaridades com relação aos contextos familiares (família negra de construção matrifocal), a realidade social (corpos racializados e postas ao trabalho quando criança) e as ocupações profissionais (classe trabalhadora de baixa renda), nas trajetórias das colaboradoras ainda é uma realidade muito compartilhada pela população negra, principalmente no que tange a produção histórica de uma classe subalterna de trabalhadoras. Esse foi um dado observado por Carneiro (2019), ao analisar os dados do IBGE ainda na década de 1980, essa intelectual percebeu como a estruturação das desigualdades resultava do cruzamento do racismo e do sexismo, que sobre o quesito cor/sexo contribuíram para a manutenção de uma classe subalterna de trabalhadoras, de tal maneira que mulheres negras representavam a população com menor índice de remuneração na pirâmide social, se comparado com as mulheres brancas e os homens negros, ainda que ocupassem as mesmas funções e obtivessem os mesmos níveis de escolarização. Essa realidade contribuía diretamente para que esta população fosse afetada pelos baixos índices de qualidade de vida, pela dificuldade de mobilidade social e de acesso a bens e serviços. Ainda de acordo com essa autora,

Nas ocupações administrativas e técnicas/científicas/artísticas, acha-se alocada a mão de obra mais qualificada, com maior nível de instrução e, conseqüentemente, com maior rendimento médio mensal. Tais ocupações, que representam a elite da estrutura ocupacional brasileira, encontram-se quase totalmente monopolizadas pelos grupos brancos e amarelos (CARNEIRO, 2019, p. 23).

Diferentes autoras e autores têm discutido como esse cenário pouco tem se alterado nos últimos anos, sinalizando para o fato de que a necessidade de trabalhar já desde a infância, tendo também como resultado o acesso desigual à educação, são fatores que contribuem para a manutenção da exclusão e da exploração de mulheres negras em diferentes postos de trabalho,

no que se intitula como divisão racial do trabalho (BENTO, 1995; GONZALEZ, 2018; BERNARDINO-COSTA, 2013; CARNEIRO, 2011; 2019).

As histórias de Madalena e Belmira ilustram bem essa situação, ambas reproduziram em suas narrativas como o trabalho quando crianças também criou barreiras para o acesso à educação formal. E mesmo o fato de terem concluído o nível médio já as coloca em um lugar diferenciado dentro das estatísticas relativas à situação de trabalhadoras no serviço doméstico e na pesca artesanal. Essa realidade que não é singular tem contribuído para que mulheres negras componham uma massa marginal no mercado de trabalho brasileiro, resultando em péssimas condições de subsistência (GONZALEZ, 2008).

Por conseguinte, destaca-se outra similaridade entre Madalena e Belmira:

- 4) Nos dois casos, os baixos níveis de qualificação profissional influenciaram na dificuldade de mobilidade social.

Mesmo já na idade madura, no contexto da realização da pesquisa, Madalena ocupava a profissão de empregada doméstica na situação de informalidade e acumulava diferentes serviços, sem proteção dos direitos trabalhistas já legalizados para essa classe de trabalhadoras. As especificidades de sua narrativa revelaram como se estruturaram na sua trajetória a rotina exaustiva de trabalho, dos conflitos na relação patroa/emprega, da condição de vulnerabilidade na falta de proteção dos direitos trabalhistas e da necessidade de exposição da saúde mediante a pandemia da covid-19. No caso de Madalena, é importante considerar que a carga do trabalho doméstico por longos anos, atrelada ao processo de envelhecimento, além de várias situações que ocasionaram estresses psicológicos, são diferentes circunstâncias que podem agravar seus problemas de saúde, relacionados à hipertensão e a diabetes. Diferentes estudos têm observado que determinadas doenças têm sido mais frequentemente diagnosticadas entre a população negra, destacando a hipertensão e a diabetes⁶⁰, não apenas em decorrência das questões genéticas, como também por conta das desigualdades raciais que geram a desigualdade social, política e econômica e aumentam as chances do desenvolvimento de doenças crônicas relacionadas à população negra (CARNEIRO, 2005; WERNECK, 2016), além do impacto significativo na saúde mental, sobretudo no agravamento dos casos de depressão e índices de suicídio (SILVA, 2017; FISCHER et al, 2021). Sob esta questão, cabe considerar como o racismo e a desigualdade social são fatores que contribuem para o agravamento de problemas

⁶⁰ [Veja quais as doenças mais frequentes na população negra | Drauzio Varella - Drauzio Varella \(uol.com.br\); Hipertensão é mais persistente entre negros, aponta estudo | Unicamp; Hipertensão e diabetes são doenças mais frequentes entre negros \(correiobraziliense.com.br\)](#). Acessado em 17/05/2021.

de saúde desenvolvidos pela população negra, resultando na dificuldade de acesso a serviços e tratamentos médicos.

Além dessa questão, pensar a manutenção das desigualdades sociais, costuradas nas biografias das colaboradoras desta pesquisa, quando tecemos considerações relativamente as análises das narrativas e ao mesmo tempo somos afetadas pelo agravamento da crise de saúde pública resultante da má gestão da pandemia no Brasil, nos leva a destacar como as “engenharias de morte” por parte do Estado atuam expressivamente no tocante a população preta, pobre e favelada, que são as que mais morrem em decorrência da covid-19, ao mesmo tempo em que os dados da Agência Pública publicados em março de 2021 evidenciaram que no país pessoas brancas são duas vezes mais vacinadas do que pessoas negras⁶¹. Desse modo, as mesmas engenharias de morte orquestram historicamente a violência policial, o aumento de casos de feminicídio de mulheres negras, bem como, a manutenção da fome e da pobreza no país. Todas essas dimensões se relacionam com a necropolítica, no sentido atribuído conceitualmente por Mbembe (2016. p. 146), como “as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte”, legalizadas pelo Estado brasileiro, que tem vitimado a população negra por diferentes formas de “fazer morrer”.

Dentro desta dimensão gênero e raça são marcadores centrais que contribuíram para os processos de subalternização das mulheres negras, que fazem parte do grupo mais impactado pelas desigualdades sociais, políticas e econômicas dentro da realidade brasileira. Já com relação a Belmira, após longos anos prestando serviços em postos de ocupações manuais, como a pesca artesanal, ela conseguiu a tão sonhada aposentadoria. No entanto, mesmo assim sua condição como única assalariada no lar onde residia a levava a necessidade de complementar a renda através da produção de artesanatos, para que pudesse suprir os custos mensais provenientes das necessidades básicas, além de ajudar financeiramente a filha.

Compreendendo este cenário, ainda que reconheçamos alguns avanços, em que as políticas de ações afirmativas estejam dando bons frutos no sentido da ampliação do acesso a altos níveis educacionais e de processos de qualificação profissional, antes negados a esse grupo, o racismo e o sexismo ainda criam barreiras difíceis de serem ultrapassadas, especialmente quando se observa o recorte geracional de mulheres como Madalena e Belmira. As mudanças sociais e a expansão do capitalismo com a inovação nas técnicas de trabalho e de produção, não têm significado muitas mudanças estruturais especialmente na vida de mulheres negras de classe popular, localizadas em municípios interioranos nas diferentes regiões do país,

⁶¹ [Brasil registra duas vezes mais pessoas brancas vacinadas que negras - Agência Pública \(apublica.org\)](https://apublica.org/pt-br/noticias/brasil-registra-duas-vezes-mais-pessoas-brancas-vacinadas-que-negras). Acessado em março/2021.

principalmente no que tange melhores condições de trabalho e de acesso a diferentes postos e ocupações constituídas historicamente pelo privilégio das elites brancas.

E ainda que a possibilidade de acesso à educação formal e o fato de conseguir burlar as estatísticas e acessarem altos níveis de qualificação sejam de extrema importância, no entanto, não garantem que mulheres negras deixem de ser discriminadas no mercado de trabalho. É importante destacar o estudo produzido por Bento (1995), que ao ter analisado informações coletadas a respeito da situação de mulheres negras no espaço corporativo concluiu que, para os cargos envolvendo liderança, a branquitude é o padrão a ser solicitado. Para Bento, ainda que a busca por qualificação profissional de mulheres negras tenha aumentado significativamente nas últimas décadas, elas ainda experienciam o mercado de trabalho de modo diferente da população branca, principalmente pelos atravessamentos do racismo e do sexismo nos processos de seleção e recrutamento corporativo⁶².

Diante disso, as interpretações singulares pautadas nas religiosidades nortearam as visões de mundo de Madalena e Belmira, suas relações interpessoais, seus modos de existir, (re)existir e protagonizar suas vidas em meio as adversidades, tomando como referência os seus corpos. Nesse sentido, outro aspecto que pode ser destacado com relação a elas foi que:

- 5) As crenças e visões de mundo, a partir de signos e símbolos localizados nas compreensões candomblecistas e católicas, estabeleceram entre elas divergências em sentidos atribuídos aos corpos e as sexualidades.

Madalena e Belmira demonstraram compreensões divergentes no que se refere ao gênero, especialmente se tratando dos sentidos atribuídos sobre “ser mulher”. Todavia, no caso de Madalena, ainda que preservasse os valores cristãos e possuísse idealizações relacionadas ao gênero a partir do modo como vivenciava o catolicismo, em sua condição de humanidade ela transpunha os conceitos rigidamente sacralizados. Por outro lado, Belmira sinalizava para interpretação concernente a autonomia feminina e pelo celibato, mas dado seu processo de envelhecimento ela passou a demarcar normativas relacionadas as vestimentas adequadas para a mulher que envelhece, que precisa “se respeitar” e que não deve por roupas curtas. Belmira atribuía o fator de “dar-se ao respeito” ao cobrir-se com roupas entendidas moralmente como compostas e limitar a exposição publicamente de um corpo envelhecido. Essa interpretação traz

⁶² Bento (2002) ainda salientou que a falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de manter as desigualdades raciais no Brasil, e é um dos fatores que tem limitado ao avanço da inclusão de pessoas negras nos espaços de liderança, através do que a autora chamou como “pactos narcísico da branquitude”, executados em nome da preservação de seus privilégios pela negação do racismo.

à tona a ideia de que a mulher que envelhece também precisa se dar ao respeito no sentido do uso de vestimentas. Percebemos como o processo de envelhecimento levantava diferentes questões para as colaboradoras da pesquisa, pois ainda que essa tenha sido uma questão levantada por Belmira, nos relatos de Madalena também foi possível perceber certa associação da moralidade relacionada as roupas adequadas para o espaços públicos, ao longo também do seu processo de envelhecimento.

Cabe destacar que envelhecer, numa sociedade sexista, significa que os corpos das mulheres passam a ser indesejáveis socialmente e sexualmente, caso não se arrisquem pela prisão do rejuvenescimento propiciado pelos tratamentos estéticos e intervenções no campo da saúde ligadas aos problemas hormonais (como o surgimento da menopausa e de problemas uterinos), em que os recortes de raça e classe atuam significativamente pela negatização dos corpos de mulheres negras, principalmente as economicamente desfavorecidas. Pode-se notar como o sexismo tem pautado a aceitação e o desejo relacionado ao corpo feminino pela necessidade de enquadramento de um padrão estético que não engloba o fator natural de envelhecimento das mulheres, anuladas da dimensão do desejo relacionado ao corpo velho, pois são corpos lidos como descartáveis quando afetados pelas demandas hormonais e naturais da idade, e que por isso, precisam ser contidos através do uso de vestimentas como códigos morais.

Em meio as diferenças apontadas relacionadas as representações baseadas nas religiosidades, as duas trajetórias se aproximavam por meio das:

- 6) Representações e os significados do ser mulher negra construídas partir da identidade cis-gênero e voltada para uma orientação sexual heterossexual.

Interrogamos as colaboradoras a respeito de como elas se identificavam e se enxergavam, em se tratando de identidades de gênero e orientação sexual. Objetivando tornar a pergunta mais acessível, a título de entendimento, pois muitas vezes os conceitos científicos podem não ser acessados pela camada popular, demos como referências as identidades: feminino, masculino, cis-gênero, transgênero, transexual; e as orientações: heterossexual, homossexual (lésbica), bissexual, outro; explicando também essas diferentes identidades e orientações.

Ambas as colaboradoras reafirmaram suas identidades de gênero em conexão com a necessidade de afirmação da orientação heterossexual, em negação e afastamento de outras sexualidades. O fato de se identificarem como mulheres cis-gênero as levaram a enfatizar automaticamente a heterossexualidade, de modo a ratificar a associação entre ser mulher, logo heterossexual, em que as compreensões pesaram no entendimento de um determinismo entre o

sexo biológico (nascer com o dispositivo biológico lido socialmente como feminino), com a identidade de gênero (se identificar com o dispositivo feminino e assim performar), como determinantes de suas orientações heterossexuais (se sentir atraída sexualmente pelo gênero oposto).

Quando interrogada acerca de sua identidade de gênero Madalena se afirmou mulher cis-gênero e disse em tom de brincadeira que um dia iria “experimentar”, fazendo referência a transitar por outra orientação sexual e manter relações com outra mulher. Madalena se colocava, no entanto, como mulher heterossexual e o modo de interpretação da colaboradora sobre se afirmar cis-gênero abre precedente para a compreensão de que para ela performar outras identidades de gênero tem a ver com explorar outros domínios diretamente articulados com a vivência da sexualidade. Já Belmira afirmou: “*Sempre fui mulher e sempre vou ser mulher e vou morrer mulher*”, buscando ratificar de modo preciso sua identidade de mulher cis-gênero, que se apresentava mediante a compreensão a partir do sexo biológico.

Diferentes autores já destacaram que esse tipo de compreensão, do sexo biológico como determinante da identidade de gênero e da orientação sexual carrega equívocos, pois retorna ao plano do determinismo biológico. Scott (1990), ao discorrer com relação ao desenvolvimento das teorias relacionadas ao gênero, destacou que a desmistificação e a recusa do determinismo biológico foi uma das principais abordagens das feministas para compreender o gênero como uma construção social, pautada por relações de poder que impõe normativas sobre os corpos. Para a referida autora, o gênero é atravessado por símbolos e representações culturalmente elaboradas e por conceitos normativos sustentados por instituições.

Nesse sentido, diferentes estudos têm demonstrado que os padrões de gênero e sexualidades podem ser diversos, situados a partir de diferentes performances. Louro (2019), destacou que tanto os corpos como as sexualidades são produções históricas, sociais e políticas por onde também se processam normativas culturais, em que as inscrições de gênero nos corpos visam corresponder a formas de manifestar os desejos. Nesse sentido, a heterossexualidade é compreendida como a norma generalizada, impostas por meio das “pedagogias da sexualidade”. Por conseguinte, as sexualidades e as performances de gênero dissidentes são lidas como fora da norma e ameaçadoras, levando a regulação das sujeitas e dos sujeitos para as performances da cis-generidade e da heterossexualidade de modo compulsório, baseando-se essencialmente no padrão branco cis-hetero-cristão.

Por isso, para além do gênero e da sexualidade serem fenômenos sociais, históricos e políticos eles também “tem tanto a ver com nossas crenças, ideologias e imaginários quanto com nosso corpo físico”. Logo, não só o gênero pode ser compreendido em seu aspecto social,

mas também a sexualidade é diretamente influenciada pelas formas com que construímos a relação com o mundo e receptamos discursos “sobre o que é e o que deve ser o sexo” (WEEKS, 2019, p. 46). A partir dessa compreensão, o modo como nos relacionamos também com pressupostos religiosos influenciam a forma com que nos relacionarmos com nossos corpos, com o gênero e com a sexualidade. Nessas encruzilhadas, destacamos tensões entre as narrativas das colaboradoras acerca da sexualidade, em que:

- 7) O dado traição apareceu como ponto importante de análise, sendo uma categoria forte para pensar a sexualidade e como elas acionam os limites ou subversões dos desejos sexuais.

Para Madalena, incorrer pela traição foi uma atitude tomada em reação as violências psicológicas causadas pelo antigo companheiro. Porém, o ato de traição foi interpretado por ela como um episódio negativo e pecaminoso que a levou a burlar os limites morais almejados para as mulheres católicas. Essa subversão da monogamia teria resultado da sua fraqueza na fé, tendo por fim o arrependimento e sentimento de culpa. Desse modo, Madalena interpretava a ocorrência da traição para com o antigo companheiro como um ato que abalou diretamente sua vivência na religiosidade. Os limites da sexualidade para ela foram postos sobre a diferenciação a respeito das condutas moralmente aceitas e as condenáveis, ainda que a forma como foi vivenciado o prazer sexual não tenha entrado em discussão, pois a negatização do ato de traição falou mais alto. Desse modo, a vivência da sexualidade registrava-se na narrativa de Madalena dentro dos domínios dos valores morais e religiosos católicos, contrapondo-se a sua prática. A interpretação dela com relação a “viver em pecado” fazia referência à outra relação afetiva/sexual estabelecida após o fim do matrimônio, logo, significava que a vivência da sexualidade não foi encerrada.

Para Belmira, o ato de “dar um pulinho por fora” não apareceu como autojulgamento por ter burlado os limites da monogamia. Ela sinalizou para o fato de que quando era mais jovem “não era fácil”, dando indicativos de que não era adepta tão rigidamente da monogamia como uma imposição pessoal no relacionamento que vivenciava. O modo como gargalhou quando questionada se o antigo companheiro com que se casou e viveu por alguns anos seria o pai de todos os seus filhos, é significativo para compreender que as indicações morais sobre o desejo sexual não foi uma constante acionada por ela quando se referiu a suas experiências quando mais jovem. No entanto, já em um recorte geracional da idade madura as interpretações de Belmira estiveram tecidas por outros sentidos, com relação a percepção relacionada a infidelidade por parte dos homens, levando, segundo ela, a optar por manter o estado civil como

solteira também por medo de sofrer com os homens que traem e que abandonam as mulheres quando essas envelhecem.

Sendo assim, percebeu-se que na constante do dado da traição, a sociedade cis-heteronormativa e sexista vê como erro a mulher que burla os limites impostos em uma relação monogâmica, mas o homem que adere a mesma postura não é julgado e problematizado com tamanha negativa, ainda que este venha a causar diferentes transtornos nas vidas de mulheres. A traição é, dentro de um contexto sexista, uma conduta masculina legitimada e poucas vezes contestada. Nesse sentido, percebe-se que a sexualidade feminina tem estado historicamente exposta sobre as linhas divisórias entre o lícito e o ilícito, entre sexualidades regulares e periféricas (FOUCAULT, 2015). Nesse ponto de vista, a mulher que burla os limites dos prazeres nas atividades sexuais consideradas desviantes é julgada moralmente, especialmente dentro da mentalidade cristã.

4.3 O lugar de fala da pesquisadora sobre questões da pesquisa

Chegado neste último tópico do capítulo, foi importante discorrer sobre como a reconstituição dos fatos narrados, na escrita e análise dos dados, me conduziram a considerar o lugar de privilégio que ocupava na pesquisa, enquanto pesquisadora localizada dentro da academia, pois sou fruto de uma geração que tem tido a oportunidade de acessar determinados espaços, que antes foram reivindicado por mulheres negras da geração de Madalena e Belmira, e mesmo anteriores a elas. Nesse processo pude compreender como nossas trajetórias estavam costuradas por caminhos diferentes na encruzilhada, do que representa experienciar o mundo em um corpo de mulher negra, ainda que o contexto geracional seja uma das primeiras dimensões que estabeleçam diferenças importantes entre nós.

Desde o começo, meu lugar de fala como pesquisadora não foi o de quem vivenciava na prática as religiosidades abrangidas pela pesquisa, mesmo que já tenha tido uma introdução no catolicismo, o fato de ter sido uma pesquisadora externa possibilitou-me analisar as cosmologias e representações de gênero presentes no catolicismo e no candomblé. Tentei demonstrar como a adesão nestas religiosidades, apareceram centradas, sobretudo, no que era possível de ser realizado nas vivências de cada colaboradora, a partir do modo como lidavam com corpos, sejam nas limitações das vivências da sexualidade com parceiros, ou por cobranças

na impossibilidade de seguir determinados códigos morais, em que os corpos eram representados por elas de diferentes formas: de um lado veículos de salvação, de outro como meio de relação e cultuação com as divindades. Assim, ao longo da pesquisa busquei me posicionar como pesquisadora atenta também ao contexto social que, de certo modo, compartilhava com estas mulheres, ao mesmo tempo em que examinava a importância da coerência ética na reconstituição de biografias e memórias das colaboradoras durante análise das trajetórias atravessadas pela religiosidade.

No que concerne essa questão, a possibilidade de acessar a academia e os conteúdos científicos, no que pesam reflexões teóricas a partir da realidade social, me permitiu levantar algumas evidências a respeito das teias de significados históricos presentes nas informações narradas por cada colaboradora, pensando nesse entremeio alguns aspectos do contexto social, cultural e político do município de Canavieiras-Ba. Ter analisado as trajetórias narradas pelas colaboradoras de pesquisa a partir de suas experiências em Canavieiras-Ba, me permitiu retomar alguns aspectos do passado colonial no sul da Bahia, e discutir como o racismo e sexismo têm contribuído para a manutenção da desigualdade social e dos processos de subjetivação de mulheres negras e indígenas, que criam barreiras para nossa mobilidade social, econômica e política, pois me incluo dentro deste cenário.

Durante esse percurso tive que me descortinar a respeito daquilo que achava que conhecia, por tudo o que foi convencionado a falar, relativamente a “história de Canavieiras-Ba” e passar a estabelecer leituras a respeito de um passado/presente que estrategicamente passou por um processo de invisibilização. Em uma das falas sobre o feminismo negro no Brasil a professora e pesquisadora Nubia Regina Moreira — em um minicurso sobre etnia, gênero e diversidade sexual realizado na XVI Semana da Educação e Pertença Afro-brasileira do ODEERE/UESB — indicava que a postura descolonial mais coerente é falar a partir do nosso local, onde vivenciamos e construímos nossa subjetividade. Aqui, como mulher negra, de classe trabalhadora, iniciando um percurso como pesquisadora engajada com o processo de mudança social, decidi produzir uma pesquisa no que diz respeito à outras mulheres negras, a partir do lugar onde nasci e de onde precisei sair para cursar o ensino superior, retornando no segundo ano do mestrado, tentando desenvolver um olhar mais atento para a cidade. Além de observar o recorte religioso localizado nos corpos de duas mulheres negras, também busquei tratar sobre como africanos, indígenas e seus descendentes foram importantes para a constituição de Canavieiras-Ba e do que conhecemos hoje enquanto tradição local, como a festa de São Boaventura, que tem significado mais do que uma festa religiosa de origem católica, mas uma festa de expressividade da diversidade étnica, cultural e religiosa presente no município. Um

que universo que também possuía relação com as trajetórias religiosas de Madalena e Belmira, significantes para pensar as relações e os conflitos presentes neste contexto religioso do município.

Discutindo com relação a estes pontos busquei ao longo deste texto alcançar o objetivo específico de investigar como as trajetórias de Madalena e Belmira, em Canavieiras-Ba, estavam relacionadas ao passado do município. Por conseguinte, busquei discorrer a respeito da mentalidade coronelista que reificava as hierarquias de classe, raça, gênero e sexualidade na medida em que subalternizava as populações racializadas no sul da Bahia, em que o espaço das paróquias e das festas religiosas católicas serviam para a manutenção do *status quo* das famílias abastadas da região, sobretudo dos coronéis, brancos e que conquistaram riquezas com a exploração das terras e da produção do cacau. Nesse contexto, percebi que a historiografia situado no período do Brasil imperial atribuía o peso do trabalho e do desenfreio sexual aos corpos racializados de mulheres negras e indígenas, acusadas de imoralidades, em suas condutas julgadas como mal procedidas, em relação as quais pesaram as explorações sexuais e os estupros. Considerando as heranças negativas deste passado e a reprodução da mentalidade coronelista, no que tange a perpetuação das desigualdade sociais, políticas e econômicas nas cidades sul baianas, busquei recompor as histórias de vida de Madalena e Belmira, para além das “imagens de controle”.

Esse processo de análise das trajetórias paralelo ao retorno na historiografia sobre Canavieiras-Ba, observei que as narrativas das colaboradoras de pesquisa informaram a respeito de mulheres negras que no curso de suas vidas necessitaram desenvolver estratégias de (re)existências, mediante as adversidades e agruras da vida pobre no sul da Bahia. Mulheres que foram alocadas em postos de ocupações rurais, doméstica e pesqueira desde a infância e que experienciaram o mercado de trabalho por meio do subemprego, com baixa remuneração. Sobre esse lugar, os atravessamentos de gênero e raça informaram como o trabalho infantil e a necessidade de articulação entre trabalho e escola resultaram em dificuldades, sobretudo no processo de formação educacional que impuseram barreiras para a conquista da ascensão econômica. O fator do subemprego informou também a respeito da manutenção do subdesenvolvimento econômico, numa cidade interiorana como Canavieiras-Ba, estruturada a partir dos efeitos da divisão racial do trabalho.

Nesse processo, foi importante mobilizar teoricamente conceitos presentes na análise, como: violência de gênero em suas múltiplas facetas; violência psicológica; racismo estrutural; racismo recreativo; intolerância religiosa. Estes conceitos apareceram evidentes nas trajetórias e nos relatos de Madalena e Belmira, causando diferentes dilemas e danos, sobretudo quando

destacamos como os transtornos ocasionados resultaram em danos à saúde física de Madalena, além do dano psicológico ocasionado no tocante ao episódio que envolveu Belmira nas eleições de 2020. Contudo, em muitos momentos ao longo da escrita desta dissertação me peguei vigilante em não tratar das trajetórias destas colaboradoras apenas a partir das mazelas sociais que as atravessavam — ainda que tenha sido de fundamental importância discutir os diferentes fatores estruturais que aproximavam as experiências de ambas. Esse local ambíguo e ao mesmo tempo controverso que é a encruzilhada, durante a análise das trajetórias em questão informaram os perigos em volta do essencialismo com que se consideram as experiências de mulheres negras, sendo o principal deles a sedução de reivindicar justiça social, racial e de gênero, traduzindo as demandas desta população apenas pelas narrativas de dor e sofrimento. Em síntese, é importante destacar que quando desenvolvemos em termos de análise a compreensão teórica sobre as dimensões das desigualdades sociais que atravessaram as colaboradoras de pesquisa, não estamos investimos pela ressurreição das narrativas de dor, mas buscamos evidenciar como essas estruturas as afetaram de diferentes formas, ao mesmo tempo em que não as paralisaram. É como diz a letra de AmarElo do Emicida: *“Achar que essas mazelas nos definem é o pior dos crimes. É dar o troféu para nosso algoz e fazer nós sumir”*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos esse texto dissertativo sob o compromisso de tentar responder a seguinte questão: como mulheres negras e religiosas produzem significados e/ou ressignificam seus corpos e sexualidades na encruzilhada de gênero, da etnia, da raça, da classe a partir da religiosidade? Nesse processo, nosso objetivo geral foi analisar de que forma mulheres negras adeptas do catolicismo e do candomblé lidavam com seus corpos e sexualidades, em Canavieiras-Ba no sul da Bahia.

Na encruzilhada como local de possibilidades, tomamos como recorte o município de Canavieiras-Ba para investigar acerca das trajetórias de mulheres negras e religiosas. Na análise das trajetórias de Madalena e Belmira constatamos que um recorte cis-gênero guiaram as narrativas, com relação aos sentidos do “ser mulher” relacionados ao sexo biológico e a heterossexualidade, tomando como referência a binaridade masculino/feminino. Todavia, quando observados os diferentes sentido relacionados ao ato de performar o “ser mulher”, as representações de gênero apareceram pautadas sob as especificidades do catolicismo e do candomblé, que informaram também sob as identificações étnicas e interferiam diretamente no modo como elas experienciavam os seus corpos e a sexualidade.

Na análise das narrativas foi possível evidenciar que as religiosidades ressignificaram significativamente as trajetórias e que contribuíram para o modo como traçavam sentidos e estabeleciam normativas no comportamento, nas vestimentas, nas formas de sociabilidades e principalmente, nos modos de vivenciar a afetividade e a sexualidade, dinamizadas por diferentes conflitos. Nos dois casos observados, o corpo apareceu narrado como ferramenta de acesso e manutenção das religiosidades: comungam, confessam, jejuam, põe-se a orações, os corpos são banhados por ervas sagradas, se paramentam para cuidar de orixás. E legitimam diferentes sentidos de ligação com elementos sacralizados, permitindo à efetivação e veiculação de crenças e valores atravessados pelo campo da moralidade, que afetavam as percepções sobre os desejos e as práticas sexuais.

Podemos concluir que as representações simbólicas presentes nas religiosidades que Madalena e Belmira cultuavam incidiram no modo como elas mobilizaram diferentes sentidos no tocante aos seus corpos, com o objetivo de direcioná-los nas normativas religiosas. O corpo marcado pelo pudor, relacionado a “mulher que edifica o lar” apareceu relacionado a necessidade que Madalena possuía em efetivar um padrão de gênero presente na dogmática institucional do catolicismo, ao mesmo tempo em que ela possuía dificuldade nesta realização, pois suas vivências afetivas-sexuais apareciam como problema, ao passo que se encontravam

destoantes das normativas impostas para a comunidade religiosa praticante, ao mesmo tempo em que conflitantes para ela. Já no caso de Belmira, o corpo que se pretendia livre e fortalecido no axé, “corpo limpo” para efetivar o cargo como *Ekeidi*, ressignificava os sentidos do corpo através dos seus labores: as retiradas de *ebó*, o resguardo em dias da semana (quando ainda era casada), e a decisão pela iniciação/casamento com os/as orixás por vias do celibato, em que a emergência dos conflitos no campo afetivo-sexual informaram contingências consideráveis pela opção do status de solteira, destacadas por esta colaboradora através de suas narrativas sobre conflitos relacionados ao gênero, a respeito de homens que traem e abandonam suas companheiras quando estas envelhecem. Nesse sentido, no caso de Belmira percebemos como a religiosidade foi utilizada também para justificativa o afastamento de vivências afetivo-sexuais com parceiros, pois ela utilizava a narrativa do medo do sofrimento e do abandono causado por homens infiéis dentro de contextos monogâmicos.

Nesse sentido, consideramos ter alcançado o objetivo específico de verificar quais eram as representações simbólicas construídas relativas ao gênero que estavam presentes nas narrativas das colaboradoras da pesquisa e como a religiosidade interferia na produção de subjetividades. Bem como, consideramos ter alcançado o último objetivo que era analisar como as narrativas, com relação aos seus corpos e sexualidades, informavam possíveis entrecruzamentos entre gênero, sexualidades, etnia, raça, classe e religiosidade a partir do conceito e ferramenta da interseccionalidade.

Percebemos com a pesquisa que, o modo como o catolicismo e o candomblé foram afetados e costurados mediante a evidência histórica do colonialismo, contribuiu para a estruturação de diferentes cosmologias, que sintetizavam formas de representar o gênero, em perspectivas distintas, por parte das colaboradoras. Em um aspecto evidenciou-se a elaboração de um “modelo de mulher mariana” presente na cosmologia da tradição judaico-cristã, criado a partir da imagem positiva elaborada com relação a Maria, a mãe de Jesus, no que tange a binaridade bem/mal, que deslocava a figura negativada de Eva. Neste universo, pesa um contexto historicamente problemático para o feminino, que secundarizou institucionalmente as mulheres, demonizou seus desejos e vontades. Por outro lado, as cosmologias do candomblé e suas heranças africanas, cruzaram o protagonismo e as posturas subversivas de deusas negras na diáspora, que reificam os sentidos do corpo, a maternagem, os desejos e as sexualidades. Sobre esse contexto, a pesquisa evidenciou os sentidos atribuídos a Iansã como deusa guerreira, indomável como o vento, ativa e dona de desejos insubmissos.

Desse modo, os resultados da pesquisa nos levam a confirmar o argumento de que a religiosidade pode ser um marcador de diferenciação e de edificação de interditos no corpo e a

sexualidade a partir de diferentes formas de conceituá-los e mobilizá-los, pois ao estabelecer “avenidas identitárias” entre grupos elas incidem consideravelmente nas representações simbólicas a respeito do gênero e suas intersecções que católica e candomblecista têm como referência, e que interferem significativamente no como elas gerem suas vidas e estabelecem relações interpessoais dentro e fora das comunidades religiosas. A relação desse dado com o universo de reivindicação histórica presente no ativismo negr@, a partir do feminismo negro, como também no universo político e religioso da teologia feminista, informa que a religiosidade, articulada com outros marcadores, têm sido um elemento crucial para discutir a respeito de mulheres negras, sobretudo quando se verifica o modo como têm-se acionado a produção de subjetividades e a ressignificação de jornadas a partir de diferentes encruzilhadas religiosas.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.
- ALVES, Paloma Palmieri et al. **Atlas da violência 2020**. Brasil: Ipea, 2020.
- AMIM, Valéria. Candomblé e mitologia: a sexualidade no rito, no corpo e na dança. **Revista Língua & Literatura**, v. 35, p. 119-130, 2018.
- ARRUTI, José Maurício. **Etnicidade**. ABA. Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa. Salvador: ABA/EDUFMA, 2014.
- SIQUEIRA, Lourdes. Iyami Iya Agbas dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. **Revista Estudos Feministas**, v.3, n.2, p. 436 – 445, 1995.
- AUGUSTO, Geri. Transnacionalismo negro: a encruzilhada de amefrican@s. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, v. 25, n. 45, p. 25-38, 2016.
- AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Edufba, 2002.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.
- BASSI, Francesca. Transitando no limiar: processos identitários e perigos de poluição no candomblé. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 5, n. 1, p. 60-83, 2016.
- BATH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido dos grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Bath**. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Mulher negra no mercado de trabalho. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 479, 1995.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. Colonialidade e interseccionalidade: o trabalho doméstico no Brasil e seus desafios para o século XXI. In: SILVA, Tatiana Dias Silva; GOES, Fernanda Lima (orgs). **Igualdade racial no Brasil: reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes**. Brasília: Ipea, 2013.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: Arole Cultural, 2019.
- BRASIL. Lei complementar nº 150, de 1º de junho de 2015. **Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília,**

1º de junho de 2015. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp150.htm#art46. Acessado em: 01/08/2020.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006. Institui mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 7 de agosto de 2006. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11340.htm. Acessado em: 10/08/2020.

BRASIL. Lei nº 12.034, de 29 de setembro de 2009. Altera as Leis nºs 9.096, de 19 de setembro de 1995 - Lei dos Partidos Políticos, 9.504, de 30 de setembro de 1997, que estabelece normas para as eleições, e 4.737, de 15 de julho de 1965 - Código Eleitoral. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 29 de setembro de 2009. Disponível em: [L12034 \(planalto.gov.br\)](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L12034.htm). Acessado em: 18/11/2020.

BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **REVER-Revista de Estudos da Religião**, v. 11, n. 1, p. 105-124, 2011.

BUTLER, Judith P. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, set./dez. 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Suelaine. **Mulheres negras e violência doméstica: decodificando os números**. São Paulo: Geledés, 2017.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerrilhas de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerrilhas de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

CARRARA, Ângelo Alves; Fiscalidade e estruturas agrárias: Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, séculos XVI-XVIII. In: DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (orgs). **Um Lugar na História: a Capitania e Comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro. **Dicionário tupi (antigo) – português**. Salvador, 1987.

CAVALCANTE, Aniram Lins et al. Relação de gênero na arte da pesca. **Gaia Scientia**, v.12, n.1, p. 210-228, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/view/30992>. Acessado em: 12/07/2020.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COLLING, Leandro. **Gênero e sexualidade na atualidade**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONCEIÇÃO, Joanice. **Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

COSTA, Alcides. **Canavieiras: sua história e sua gente (lendas e festas)**. Itabuna, Ba: Via Litterarum, 2014.

COSTA, Alcides. **Memórias de Canavieiras (uma releitura de obras do autor)**: Jacarandá e Salobro; Piaçava, Coco, Fatos e Fofocas e um Congresso Paroquial; Textos Adventícios de Joias Preciosas. NETO, Alcides C; FILHO, Durval P. d. F (orgs). Ibicaraí: Via Litterarum, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRESWELL, Jonh W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. 3. ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

DELGADO, Teresa. Este corpo é meu...que dou a você: antropologia teológica Latina/Mente. In: ABRAHAM, Susan; FOLEY-PROCARIO, Elena (orgs). **Nas fronteiras da teologia feminista católica**. Tradução de Maria Silva Mourão. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2013.

DIAS, Marcelo Henrique. A capitania de São Jorge dos Ilhéus: economia e administração. In: DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (orgs). **Um Lugar na História: a Capitania e Comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007.

DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (orgs). **Um Lugar na História: a Capitania e Comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007.

DINIZ, Debora, et al. Pesquisa nacional de aborto 2016. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 22, p. 653-660, 2017.

DURVAL, Filho. **Canavieiras sua história**. Canavieiras, 1997.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2007.

FERRETTI, Sérgio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Repensando o Sincretismo. In:_____. **Repesando o Sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Fapema, 1995.

FISCHER, Claudia Petlik; et al. **Impacto do racismo na saúde mental**. Portal Geledés, Fevereiro de 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/impacto-do-racismo-na-saude-mental/>. Acessado em 26/04/21.

FONSECA, Claudia. Ser mulher, mãe e pobre. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História de mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 3. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. 7. ed. Rio Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FURLIN, Neiva. Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. **Rever**, São Paulo, v. 11, n. 01, p. 140-164, jan./jun. 2011

GEBARA, Ivone. Direitos sexuais, direitos reprodutivos e outros direitos: uma conversa breve para lembrar coisas importantes. In: JURKEWICZ, Regina Soares. **Teologias fora do armário**: teologia, gênero e diversidade sexual. Jundiaí, SP: Max Editora, 2019.

GEBARA, Ivone. Medellín e a teologia feminista. **Albertus Magnus**, v. 10, n. 1, p. 73-88, 2019.

GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2017.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34 Ltda; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Ásia, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Autêntica Editora, 2019.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Editora Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In:_____. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: _____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, n.2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, Bell. **Vivendo de amor**. Portal Geledés, março de 2010. Disponível em: [Vivendo de Amor - Geledés \(geledes.org.br\)](http://Vivendo de Amor - Geledés (geledes.org.br)). Acessado em: 20/09/2020.

HUNT, Mary R. Sexo Bom, Sexo Justo: catolicismo feminista e direitos humanos. **Cadernos CDD**. São Paulo, n. 7, 2001.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Panorama de Município: Canavieiras, 2010**.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião, 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. O conceito de heterocentrismo: Um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência. **Psico-USF**, v. 18, p. 363-372, 2013.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado**: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2009.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu**, n. 3, p. 117–141, 1994.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org). **Vida e grafia**: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2015.

KOFES, Suely; PISCITELLI, Adriana. Memórias de "histórias femininas, memórias e experiências". **Cadernos Pagu**, v. 8, n. 9, p. 343-354, 1997.

LACERDA, Lorena. **Empregos domésticos: serviços “essenciais” ou necessidades “coloniais”?** Portal Geledés, maio de 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/empregos-domesticos-servicos-essenciais-ou-necessidades-coloniais/>. Acessado em: 18/08/2020.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

LEÃO, Ryane. **Tudo nela brilha e queima: poemas de luta e amor**. Planeta, 2017.

LEMONS, Carolina Teles. Maternidade e devoções marianas: âncoras na manutenção das desigualdades de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de (org). **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006

LIMA, Fábio. Corpo e ancestralidade. Salvador: **Repertório**, n. 24, p. 19-32, 2015.

LIMA, Marcia. **Trabalho doméstico no Brasil: afetos desiguais e as interfaces de classe, raça e gênero**. Portal Geledés, janeiro de 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/trabalho-domestico-no-brasil-afetos-desiguais-e-as-interfaces-de-classe-raca-e-genero/>. Acessado em: 11/08/2020.

LOURO, Gaucira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: _____. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez., 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Corpo e Moralidade Sexual em Grupos Religiosos. **Estudos Feministas**, n. 1, p. 7-27, 1995.

MAHONY, Mary Ann. “Instrumentos Necessários”. Escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia no século XIX, 1822 – 1889. **Afro-Ásia**, n. 25 – 26, p. 95–139, 2001.

MARCONDES, Mariana Mazzini et al. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasil: Ipea, 2013.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Temáticas, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**. Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Autêntica, 2017.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

MOREIRA, Núbia Regina. **A organização das feministas negras no Brasil**. 2. ed. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2018.

MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, n. 68, p. 46-57, 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Dária Maria Cardoso. Um registro da colonização estrangeira (Século XIX) na planície costeira de Belmonte e Canavieiras na Bahia, Brasil. In: **XIV Egal: Encuentro de geógrafos de América Latina**, 2013, Lima - Peru. Reencuentro de saberes territoriales latinoamericanos. Lima, PE: IGU/UGI, v. 1. p. 1-15, 2013.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grandes mães, reais senhoras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerrerias de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NBEMBE, Achille. Necropolítica. **Temáticas**, n. 32, p. 123-151, 2016.

NEGREIROS, Tereza. Sexualidade e gênero no envelhecimento. **Alceu**, v. 5, n. 9, p. 77-86, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e cultura**, v. 6, n. 2, p. 117-131, 2003.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: Edufba, 2013.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar**”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Tese de Doutorado. (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oyá-Bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2008.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de candomblé**. Tese de Doutorado. (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2016.

PEDRO, Joana María. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. **Revista Brasileira de História**, v. 23, n. 45, p. 239-260, 2003.

PINHEIRO, Luana et al. **Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir de dados da PNAD Contínua**. Brasília: Ipea, 2019.

PINHEIRO, Luana et al. **Vulnerabilidades das trabalhadoras domésticas no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil**. Brasil: Ipea, 2020.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

PÓVAS, Rui do Carmo. **A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro**. Ilhéus: Editus, 2010 .

PRIORE, Mary Del. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americana. **CLACSO**, Argentina, p. 117-142, 2005.

RANGEL, Maria Cristina; TONELLA, Celene. A crise da região cacauzeira do sul da Bahia/Brasil e a reconstrução da identidade dos cacauicultores em contexto de adversidades. Maringá: **Geoingá**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia, v. 5, n. 1, p. 77-101, 2013.

RIBEIRO, Oslan Costa; MACÊDO, Janete Ruiz de. São Boaventura de Canavieiras - Bahia: festas do padroeiro e do jubileu de 250 anos de sua paróquia (1951-1969). In: **XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões**, São Luís - Maranhão, p. 1-15, 2012.

RIBEIRO, Oslan Costa; MACÊDO, Janete Ruiz de. transformações urbanísticas na Bahia: a demolição da capela de São Sebastião em Ilhéus e da antiga igreja matriz de Canavieiras (1927-1932). In: **VI Semana de Licenciatura em História do Instituto Federal de Goiás**, 2016, Goiânia - Goiás. Anais da Semana de Licenciatura em História do IFG, p. 01-14, 2016.

ROCHA, Lurdes Bertol. **A região cacauzeira da Bahia dos coronéis à vassoura-de-bruxa: saga, percepção, representação**. Ilhéus: Editus, 2008.

ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. A vitimização da mulher negra por agressão física, segundo raça/cor no Brasil. In: MARCONDES, Mariana Mazzini et al. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasil: Ipea, 2013.

ROSADO-NUNES, Maria José Nunes. Direitos, cidadania das mulheres e religião. São Paulo: **Tempo social**, v. 20, n. 2, p. 67-81, 2008.

ROSADO-NUNES, Maria José, Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v.14, n.1, p. 294-304, jan./abr. 2006.

ROSADO-NUNES, Maria José. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE. A intervenção da hierarquia católica. **Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v.13, n.39, p. 1237-1260, 2015.

SAMPAIO, Adriana Cardoso; PACHECO, Ana Cláudia Lemos Pacheco. Mulheres griôs: saberes, tradição e identidades no quilombo urbano barro preto em Jequié-Ba. In: PACHECO, Ana Cláudia Lemos et al (orgs). **Candaces: gênero, raça, cultura e sociedade: construindo redes na diáspora africana**. Salvador: Eduneb, 2019.

SANTANA, Marise de. Legados africanos: palavra enunciadora de simbolismos étnicos. **Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB**, v.3, n.1, p. 5-33, jan./jun. 2017.

SANTANA, Marise de. O legado ancestral africano na diáspora e a formação docente. **Ministério da educação: Secretaria de Educação a Distância, Salto para o futuro. Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileira**. Boletim, v. 20, p. 38-50, 2006.

SANTOS, Cristiane Batista da S. “Um vivo demônio capaz de sugerir as maiores desordens”: mulheres bem e mal procedidas em pecados no sul da capitania da Bahia. **ODEERE: Revista**

do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, v.4, n.7, p. 68-100, 2019.

SANTOS, Cristiane Batista da S. Africanas, libertas e seus filhos em narrativas de violências e outros dramas entre a escravidão e o pós-abolição no sul da Bahia. Rio de Janeiro, **Revista Transversos**, n.10, p. 137-162, 2017.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. **Entre o fim do império da farinha e início da república do cacau**: negros em festas, sociabilidades e racialização no sul da Bahia (1870-1919). Tese de Doutorado (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador-Bahia, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan et al. Os usos e abusos do gênero. Projeto História. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 45, p. 327-351, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.16, n.2, p. 5-22, 1990.

SILVA, Luciane Lemos da et al. Violência silenciosa: violência psicológica como condição da violência física doméstica. **Interface-Comunicação, Saúde, Educação**, v. 11, n. 21, p. 93-103, 2007.

SILVA, Maria Lúcia da. Como a vivência cotidiana do racismo pode se converter em traumas. Brasil: **Revista Cult**, 15 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.bing.com/search?q=Como+a+vivência+cotidiana+do+racismo+pode+se+converter+em+traumas&cvid=cabf393428494a43a72bde8b7084fe1c&aqs=edge..69i57j69i65.587j0j4&FORM=ANAB01&PC=DCTS>. Acessado: 15/11/2020;

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Cultura e Sociedade) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.

SOUSA, Vilson Caetano. As representações do corpo no universo afro-brasileiro. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v.25, p. 125-144, 2002.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra**: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, "raça", sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Revista Estudos Feministas**, v.14, n.1, p. 15-42, 2006.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015.

TABORDA, Francisco S. j. Feminismo e teologia feminista no primeiro mundo: breve panorâmica para uma primeira informação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.22, n. 58, p. 311-337, 1990.

THEODORO, Helena. Mulher negra, cultura e identidade. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerreras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

TOMITA, Luiza E. A teologia feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos. **Fazendo Gênero**, Santa Catarina, v.9, p. 1-9, 2010.

TOMITA, Luiza E. Da exclusão a objeto de prazer: o corpo das mulheres oferece notas para uma reflexão teológica feminista. **Mandrágora**, v.13, n.13, p. 45-51, 2007.

TOMITA, Luiza E. O desejo sequestrado das mulheres: desafio para a teologia feminista no século 21. In: SOUZA, Sandra Duarte de (org). **Gênero e religião no brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In:_____. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

WERNECK, Jurema. **Samba segundo as ialodês**: mulheres negras e a cultura midiática. Tese de Doutorado (Doutorado em Comunicação) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. **Saúde e Sociedade**, v. 25, n.3, p. 535-549, 2016.

ZENICOLA, Denise Mancebo. **Performance e ritual**: a dança das Iabás no Xirê. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2014.

ANEXO A - ROTEIRO DE ENTREVISTA

Biografia – caracterização da informante:

1. Nome (inserir o primeiro nome):
2. Idade:
3. Identidade de Gênero [feminino- masculino- (cis-gênero) e transgênero ou transexual (se houver)]:
3. Estado civil:
3. Renda individual: _____ Renda familiar: _____
4. Filhos ou outros dependentes - especificar:
5. Profissão ou ocupação:
6. Cor/Raça:
- 7:Orientação sexual [heterossexual- lésbica- bissexual- outro]:
8. Qual religião: _____ Há quanto tempo é praticante? _____
9. Formação educacional:
10. Bairro/Residência:
11. Cidade de origem:
- 12: Data/local da entrevista:

Questões norteadoras:

1. Conte-me sobre sua vida, começando pela infância.
2. Como foi o seu primeiro contato com a religiosidade? Quais suas lembranças e por que decidiu seguir?
3. Qual é a formação religiosa de sua família?
4. Quais são os principais ensinamentos de sua religiosidade que você aplica em sua vida?
5. Existe alguma Santa, Entidade, Orixá, ou mito religioso com a qual você se identifica? Caso sim, por quê?
6. O que é ser mulher para a senhora?
7. Fale-me de sua experiência sexual na adolescência/juventude (antes e depois da religião), como foi?
8. Você mudou sua forma de se vestir, de se comportar e de se relacionar com parceiros(as) depois de adentrar uma comunidade religiosa?
9. O que você acha do comportamento das mulheres candomblecistas (especialmente para católicas)
10. O que você acha do comportamento das mulheres católicas? (especialmente para candomblecistas)
11. Você tem recordações dos festejos de São Boaventura ao longo de sua vida? Quando começou a participar e como era/é sua participação?
12. O que esta festa religiosa representa para a senhora?

ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Conforme Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde – CNS

Você está sendo convidada como voluntária a participar da pesquisa “Encruzilhadas do gênero: representações e vivências de corpos femininos religiosos e sexualidades”. Neste estudo pretendemos verificar quais são as referências de feminino(s) presentes nas narrativas de mulheres religiosas em Canavieiras-Ba e como estas são acionadas em suas vivências. O motivo que nos leva a estudar esse assunto é por tentar contribuir com os estudos científicos que buscam mostrar trajetórias e narrativas de mulheres a partir de suas vivências religiosas, da mesma forma em que visamos contribuir para a produção de conhecimento sobre o município, através da construção de um trabalho de dissertação a nível de mestrado.

Para esta pesquisa faremos a entrevista gravada, que terá como foco a sua história de vida a partir de vivências religiosas e o modo como você cuida do seu corpo e se relaciona com outras pessoas por meio da sua sexualidade, sendo moradora de Canavieiras-Ba. Você terá acesso aos áudios gravados durante as entrevistas, bem como as transcrições destes para a escrita que serão feitas como modo de garantir que apenas seja divulgada na pesquisa as informações assim permitidas.

Você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Você será esclarecida em todas as formas que desejar e estará livre para participar ou recusar-se. Você poderá retirar o consentimento ou interromper a sua participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não causará qualquer punição ou modificação na forma em que é atendida pela pesquisadora que irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Você não será identificado em nenhuma publicação. Este estudo apresenta risco mínimo, sendo estes possíveis desconfortos gerados por tocar diretamente em sua história de vida e por assuntos que possam ser pessoais para você. No entanto, a fim de amenizá-los teremos o cuidado de não insistir em perguntas que forem desconfortáveis para você responder.

Além disso, você tem assegurado o direito a compensação ou indenização no caso de quaisquer danos eventualmente produzidos pela pesquisa. Os benefícios deste estudo será a produção de conhecimento e de um trabalho a respeito das experiências de vida das mulheres religiosas em Canavieiras-Ba.

Os resultados estarão à sua disposição quando finalizados. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com a pesquisadora responsável por um período de 5 anos, e após esse tempo serão destruídos. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma das vias será arquivada pela pesquisadora responsável, e a outra será fornecida a você.