

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP

Flávio José dos Passos

**BECO DE (VÓ) DOLA: TERRITORIALIDADE E
ANCESTRALIDADE NEGRA EM VITÓRIA DA CONQUISTA**

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**SÃO PAULO
Março/2012**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO– PUC-SP

Flávio José dos Passos

**BECO DE (VÓ) DOLA: TERRITORIALIDADE E
ANCESTRALIDADE NEGRA EM VITÓRIA DA CONQUISTA**

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais com concentração em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof^a. Doutora Josildeth Gomes Consorte.

**SÃO PAULO
Março/2012**

BANCA EXAMINADORA

SÃO PAULO
Março/2012

Às minhas avós, Rosalina e Maria (ancestres)
e aos meus pais, Cida e João.

A comunidade é um foco gerador de modelos, de operações de relacionamento e também de apelos à memória da experiência de respeito e acolhimento concretos à singular diversidade dos modos de ser do povo. A memória de Palmares, a memória das formações comunitárias que se espalharam e se espalham no território nacional para constituir uma nação na maioria das vezes incompreendida pelo Estado, são posicionamentos existenciais e políticos para um reencontro ontológico com o processo gerador do povo nacional. “Memória”, vale acentuar, não designa aqui nenhuma função psicológica, seja coletiva ou individual, mas a invenção, por enunciados presentes, de um passado ou uma ancestralidade politicamente afirmativa. (SODRÉ, 2000, p. 221)

Meu Lugar

Arlindo Cruz

O meu lugar,
é caminho de Ogum e Iansã,
lá tem samba até de manhã,
uma ginga em cada andar.

O meu lugar,
é cercado de luta e suor,
esperança num mundo melhor,
e cerveja pra comemorar.

O meu lugar,
tem seus mitos e seres de luz,
é bem perto de Oswaldo Cruz,
Cascadura, Vaz Lobo, Irajá.

O meu lugar,
é sorriso é paz e prazer,
o seu nome é doce dizer
[...]

O meu lugar,
quem não viu a Tia Eulália dançar,
Vó Maria o terreiro benzer,
e ainda tem jongo ao luz do luar.

Ah meu lugar,
tem mil coisas pra gente dizer,
o difícil é saber terminar
[...]

AGRADECIMENTOS

Agradecimento é a maior prova de reconhecimento que a trajetória da construção acadêmica de uma titulação em pós-graduação não é tão solitária quanto pode parecer, inclusive no momento da imersão na textualidade. São muitas pessoas as quais espero representar neste gesto de gratidão.

Primeiramente, a minha gratidão e carinho aos meus pais, Cida e João, pelo dom da vida, pelo que sempre me incentivaram, pela acolhida, pela compreensão, pelo apoio, especialmente nestes últimos sete anos.

Aos meus irmãos, Fábio, Lucimara e Letícia. Após mais de meia década distantes geograficamente, este período serviu para estarmos mais próximos. Obrigado, pelo apoio, pela acolhida, pelo carinho de sempre.

À minha querida professora e orientadora Josildeth Gomes Consorte, professora Josi, pela honra e alegria em poder compartilhar de seus conhecimentos, de sua beleza de ser, de sua serenidade e sabedoria. Cada encontro de orientação era momento em que conseguíamos, por suas palavras e visão do conjunto, compreender as margens e os horizontes do caminho. “Dona Zita, Flávio, é a ponta de um *iceberg*”. Obrigado, sempre!

Aos meus professores e professoras, em todas as etapas de minha caminhada educacional. Especialmente aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, pelo compromisso com a excelência acadêmica. As aulas que foram verdadeiros faróis de provocações e buscas epistemológicas. Gratidão especial às professoras Carmem Junqueira, Lúcia Helena Rangel, Maura Pardini. E também a Leila Blass e a Acácio Sidnei Almeida, pela leitura do texto e as ponderações nas bancas.

Agradecimento especial aos integrantes do Núcleo de Estudos “Relações Raciais: Memória, Identidade e Imaginário”, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, na pessoa da Professora Coordenadora Teresinha Bernardo, pela acolhida, pelas trocas de experiências e conhecimentos na área. Agradeço, também, à Kátia e ao Rafael, por tão solícitamente nos atender e orientar nas dúvidas burocráticas.

Obrigado aos professores Edson Ferreira Dias pela orientação desde o projeto embrionário dessa pesquisa, na Especialização em Antropologia das Culturas Afrobrasileiras, na UESB de Jequié. Gratidão e carinho especial pela professora Marise de Santana que, também desde aquela etapa, acompanha de perto minha trajetória acadêmica.

Grato pela alegria de sua presença nas bancas de qualificação e defesa, nas preciosas sugestões na pesquisa e na dissertação.

Ao professor Washington Santos Nascimento que, desde o Grupo de Estudos sobre a História da África e da América Negra (GEPHAAN – UESB), na orientação que culminou na elaboração do projeto desta dissertação, e pela atenciosa leitura do texto em sua primeira versão final, com sugestões de melhor aproveitamento do que já havia sido estruturado no texto, muitíssimo grato. Agradecimentos também aos demais professores que se dispuseram a estabelecer um diálogo nesse processo, especialmente Gabriela Hita, Raquel Souzas, Cláudia Pons Cardoso.

Aos meus colegas de bolsa da Fundação Ford, especialmente os da turma 2009 que nos autodenominamos *atirãs*, “povo forte” em Guarani. A travessia foi melhor com vocês. Em especial, dos que codividiram a saga em São Paulo: Linda Terena, amiga e irmã, Mazé, Maria de Lurdes, Zé Carlos, Patrício, Rafael, Romilda, Sarlene, Flaviana, Ernandes, Jaqueline e Rízia. Patrício, pelo grande socorro na hora “H”, quando a tecnologia falhou, a solidariedade falou mais forte. Mazé, pela acolhida no apê. Ao Jaime, ex-bolsista Ford.

À Equipe da Fundação Carlos Chagas, em especial, professoras Fúlvia Rosemberg, Maria Luisa, Marli Ribeiro, Márcia Caxeta, Ida Lewkowicz, Leandro Andrade e Meire Blanche, pela atenção e diálogo em cada etapa da bolsa. Aos funcionários das instituições.

Aos professores do Museu Pedagógico da UESB, especialmente a professora Grazielle Novato, pelas sugestões e partilha do conhecimento. Ao professor Itamar Pereira Aguiar, pelas dicas fundamentais, desde a banca da especialização, em 2008, às valiosas sugestões em encontros durante a pesquisa e redação e na composição da banca. Ao casal Carlos Alberto e Edileuza, pela revisão final feita com tanto capricho.

A Jolúcia, pela presença, carinho e compreensão, mesmo quando distantes geograficamente, sempre se fez companheira. E mais ainda na reta final desta construção.

Ao “povo de Dola”. Quando cheguei às Pedrinhas, em 2008, não fazia ideia do quão sagrado era aquele chão, o Beco. Obrigado, por abrirem as portas e os corações para um aprendizado tão grande que vocês me proporcionaram. Especialmente, Vó Zita, Mãe Fátima, Madrinha Elza, Kota, Jaíra, Nailde, Naiara, Edinha, Gaúcha e Domingas, grandes mães e autoras de uma “arte-mãe” de gestarem um mundo que não se rende às ditaduras econômicas, sociais e religiosas, mas que se mantém fiel à raiz.

Ao axé, força vital de paz. A Deus e todas as forças do universo que harmonizam a vida.

RESUMO

Ao buscar interpretar o Beco de Dola enquanto uma “teia de significados”, emaranhada na casa e no barracão e no próprio Beco, e na qual se afirmam os sujeitos identitários com os quais o presente trabalho antropológico dialoga, nosso principal objetivo é compreender a dinâmica familiar, grupal e cultural deste grupo de sangue e de santo. Tal busca significa, passo a passo, analisar o processo de formação do grupo familiar a partir da memória ancestral de Vó Dola, da memória social e genealógica presente na formação, ocupação e afirmação do Bairro das Pedrinhas e a relação desta memória/identidade coletiva e o barracão de candomblé angola. Neste caminho, perscrutar, a partir das narrativas das mulheres do Beco, bem como dos testemunhos de seus filhos e filhas, netos, agregados e vizinhos, o sentimento de pertencimento étnico-racial presente na família-comunidade de Vó Zita, Mãe Fátima, Madrinha Elza e Vó Dola, enquanto “Grandes Mães” de uma família extensa e de uma comunidade de tradição religiosa de matrizes indígenas-africanas. Assim, ao compreendermos o Bairro da Rua das Pedrinhas, mas principalmente, dentro do presente trabalho, o Beco de Dola como sendo o território negro por excelência, contribuimos para uma maior visibilidade da história e cultura de matrizes africanas e indígenas na dinâmica urbana e territorial de Vitória da Conquista e região.

Palavras-chave: Ancestralidade. Identidade. Matriarcalidade. Memória. Territorialidade.

ABSTRACT

Upon searching to interpret Dola's Alley as a "web of meanings", entangled in the house and in the shed and in the alley itself, where the identitary subjects, with whom this anthropological work dialogues, are defined, our primary aim is to understand the family, culture and group dynamics of this group of blood and of saint. This search means a step by step examination into the process of the formation of the family group from Vó Dola's ancestral memory, from the social and genealogical memory that is present in the formation, occupation and assertion of Bairro das Pedrinhas and the relationship between this memory/collective identity and the shed of candomblé angola. In this way, from the narratives by the alley's women, as well as the testimonies by their sons and daughters, grandchildren, stepchildren and neighbors, one scrutinizes the feeling of ethnic-racial belonging within Vó Zita, Mãe Fátima, Madrinha Elza and Vó Dola's community-family, as "Great Mothers" of an extended family and a community of Indigenous-African religious tradition. Thus, upon understanding the Bairro da Rua das Pedrinhas, but mainly Dola's Alley in the present work, as the black territory par excellence, we contribute to a greater visibility of the African-Indigenous history and culture in the urban and territorial dynamics in Vitória da Conquista and its region.

Key-words: Ancestry. Identity. Matriarchality. Memory. Territoriality.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
	Apresentação	12
	Trajetórias acadêmicas que norteiam a pesquisa	14
	A conquista de um olhar histórico-antropológico	16
	Pedrinhas: um bairro negro, para além do estigma	18
	Vó Zita – Das Pedrinhas e do Beco de Dola	21
	Problematização a partir das categorias de análise	25
	Por uma aproximação epistemológica das categorias de análise	27
	A identidade negra enquanto resistência	35
	Passos e percalços da pesquisa de campo	37
1	I CAPÍTULO - O BECO DE (VÓ) DOLA: TERRITÓRIO NEGRO EM VITÓRIA DA CONQUISTA	44
1.1	Recorrendo à memória dos espaços, encontrando nossas raízes	44
1.2	De Campo Formoso para a Rua das Pedrinhas	48
1.3	Pedrinhas: Bairro construído por mulheres	52
1.4	Os bairros negros – segregação e resistência	72
1.5	O Beco de (Vó) Dola – territorialidade negra em um bairro negro	84
1.6	O Beco, em oposição à “invasão”, ressignifica a imagem estigmatizada das Pedrinhas	95
1.7	A “casa de vó” – espaço de pertencimento e da força simbólica circulante	103
1.8	O barracão de candomblé: espaço dos “filhos da casa...”	108
1.9	A romaria para a Lapa e para a Lapinha	114
	Conclusão	117
2	II CAPÍTULO – AS MULHERES DO BECO NO CENTRO DA VIDA	119
2.1	Uma breve aproximação do contexto	119
2.2	“Hoje nós temos a comunidade, mas não é muito igual era antes, não”	124
2.3	Vó Dola: “Mãe de todos”, “Mãe de tudo”	129
2.4	Matrifocalidade e chefia feminina	139
2.5	Médicas do encantamento: parteiras, rezadeiras e benzedadeiras	151
2.6	Mãe Fátima: Dom revelado a partir de uma cura	172

2.7	Vó Zita: Grande Mãe sustentando a família extensa	177
2.8	O legado maior: a força simbólica circundante: a solidariedade	184
3	III CAPÍTULO – MEMÓRIA ANCESTRAL DE UM POVO DE SANTO, CABOCLO, ORIXÁ E MARUJO	190
3.1	Memória Ancestral (e Coletiva) enquanto categoria de análise	190
3.2	As Religiões Afrobrasileiras em Vitória da Conquista	191
3.3	O candomblé angola – todas as entidades para ajudar a viver	198
3.4	“Nosso candomblé é angolão, é de raiz, veio é dos antigos”	210
3.5	Na origem do barracão, as matriarcas das Pedrinhas	223
3.6	Quatro pais de santo que atuaram fora do Beco e das Pedrinhas	235
3.7	O sincretismo com o catolicismo	242
4	IV CAPÍTULO AS (OS) NEGRAS (OS) DO BECO RECONQUISTAM A PRAÇA	248
4.1	“Ir pra avenida – e mostrar que a gente é bonito”	249
4.2	A festa popular perdeu espaço para o capital	251
4.3	O Beco na avenida: afoxés, abadabas e samba de roda	259
	CONCLUSÃO	265
	A identidade ancestral é a vida do Beco	265
	Referências Bibliográficas	270
	Anexos	280

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Mapa parcial - Vitória da Conquista	19
FIGURA 2	Mapa do Estado da Bahia - Destaque município de Vitória da Conquista	50
FIGURA 3	Mapa do Território de Identidade de Vitória da Conquista	52
FIGURA 4	Principais atividades desenvolvidas pelos moradores das pedrinhas	69
FIGURA 5	Beco de Dola em tarde de domingo	87
FIGURA 6	Beco de Dola – Casa de Vó Zita	105
FIGURA 7	Dona Elza e filha caçula, Dinha	113
FIGURA 8	Na ala das baianas nos antigos carnavais	138
FIGURA 9	Árvore Genealógica da Família Gonçalves Santos	142
FIGURA 10	Dona Zita e neta Ariane	185
FIGURA 11	Festa de Tabuleiro Fev 2011	196
FIGURA 12	Marujo Seu Martim Pescador apresenta pequena Vitória	203
FIGURA 13	Momento de oração ao redor do tabuleiro para Obaluaiê, em março de 2012.	205
FIGURA 14	Dona Zita, em outubro de 2010, paramentada para sua obrigação do Caruru.	219
FIGURA 15	Cariru das crianças e de Nossa Senhora Aparecida em outubro de 2010	243
FIGURA 16	Samba de Roda Negras do Beco	250
FIGURA 17	Multidão brinca no carnaval de rua de 1986	258

INTRODUÇÃO

Apresentação

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa sobre a ocupação espacial, organização familiar e manutenção da memória ancestral em uma família extensa negra chefiada por mulheres, localizada em um dos bairros mais estigmatizados de Vitória da Conquista, no Sudoeste da Bahia.

A partir dos processos sociais analisados neste trabalho, buscamos oferecer uma contribuição à história de Vitória da Conquista, a partir das memórias da formação do bairro conhecido como Rua das Pedrinhas, do gradativo processo de segregação e estereotipia a que sua população de maioria negra e mestiça está submetida, e de como, dentro desse contexto, constituiu-se o Beco de Dola, numa territorialidade alicerçada na trajetória de famílias negras, na continuidade de tradições e de um legado ancestral.

No percurso da pesquisa, deparamo-nos, dentro e fora das Pedrinhas, com um clima misto de violência e estigmatização, totalmente oposto ao clima encontrado no Beco. Tal situação, além de tentar silenciar as memórias e as construções identitárias locais, evidencia um distanciamento histórico do poder público no que tange ao desenvolvimento da comunidade e do seu patrimônio imaterial.

No centro da pesquisa, encontra-se uma família extensa e a liderança compartilhada de três mulheres, sendo as principais Vó Zita e Mãe Fátima, articuladoras de uma tradição e em torno das quais circulam pessoas, memórias, saberes constitutivos de um patrimônio imaterial sustentado na casa da primeira, a matriarca e no barracão de candomblé nação angola dirigido pela segunda. Na memória do grupo está a grande mãe Dona Petronilha Gonçalves dos Santos, Vó Dola, como é lembrada por todos.

O Beco de Dola constitui-se um território negro a partir das trajetórias de vida das mulheres negras, guardiãs e mães de uma comunidade lúdico-litúrgica (SODRÉ, 2003) formada em sua quase totalidade por sua extensa família de sangue. A partir das suas memórias da Rua das Pedrinhas, das suas lembranças dos antigos carnavais de rua e das trajetórias suas e de outras várias mulheres negras que marcaram a formação do bairro, o Beco e o “povo de Dola” representam uma história, uma cultura, uma genealogia, uma ancestralidade negra feminina que nos remetem à compreensão de outros universos culturais.

Trajetórias acadêmicas que norteiam a pesquisa

Este trabalho etnográfico é, de fato, o resultado de estudos, pesquisas de campo, revisões bibliográficas feitas a partir do projeto de pesquisa aprovado em três programas de Mestrado (CEAO e Ciências Sociais, ambos na UFBA; e Ciências Sociais, na PUC-SP), todos no segundo semestre de 2009, tendo, na ocasião, o seguinte título: “Dona Zita: Memória(s) e Identidade da Mãe do Bairro Negro das Pedrinhas”.

A construção do projeto teve início no ano de 2007, quando na conclusão da especialização em Antropologia das Culturas Afrobrasileiras e, concomitantemente, na conclusão da especialização em Educação, Cultura e Memória¹, ambos na UESB, foram apresentados dois trabalhos monográficos. No primeiro, o enfoque foi nas memórias dos e das protagonistas dos antigos carnavais de rua de Vitória da Conquista, num perscrutar as narrativas dos excluídos dos novos formatos do carnaval – a micareta – e suas “memórias subterrâneas” (POLLAK, 1989, p. 5). Tais lideranças culturais, após décadas de protagonismo no cenário cultural da cidade e região, viviam a saudade e a incompreensão pelo fim das grandes festas populares, agora sem espaço para a sua realização.

Nos relatos das memórias dos carnavais feitos a partir de entrevistas com quatro antigos carnavalescos conquistenses, dois homens e duas mulheres, a ênfase estava mais na beleza das agremiações “tocadas” pelas comunidades negras. Afoxés, batucadas, “macumbas”, escolas de samba” e blocos afros gestados nos barracões e nas casas dos integrantes, promovidos em nome da “responsabilidade” com a festa que “soleniza a passagem, comemora a memória [...], exagera e transgride o real” (BRANDÃO, 1989, p. 09). Um carnaval-folia-participação, expressão, também, de suas tradições religiosas de matrizes africanas.

Os relatos e memórias partilhados por “Dona Zita das Pedrinhas”, a quarta entrevistada naquela pesquisa, no entanto, possibilitaram um encontro mais do que com uma participante das antigas batucadas, uma figura emblemática que, ao tratar do significado de sua participação nas festas de rua, já apresentava aspectos de um duplo movimento que instigava meu olhar de iniciante na seara da antropologia, o que resulto na construção do trabalho de conclusão da segunda especialização.

¹ Na seleção para essa Especialização, a professora Grazielle Novato sugeriu-nos repensar o tema da pesquisa para algo que tivesse mais ligação com a memória da região. Aceitamos a proposta de não mais trabalhar sobre a importância da música negra nas aulas de cidadania e consciência negra dos alunos de cursinhos comunitários.

O primeiro movimento, tendo como pano de fundo os deslocamentos e a presença da população negra e indígena e sua afirmação em Vitória da Conquista e na região. O segundo, tendo como contexto de análise uma família extensa negra – de sangue e de santo –, a ressignificação das heranças religiosas e culturais de matrizes africanas e indígenas, tendo à frente dessa dinâmica mulheres que imprimiram na vida e na cultura conquistenses um modelo “matrifocal” de arranjo familiar (HITA, 2002, p. 4) e uma forma de negritude.

Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, sob a orientação da professora Josildeth Gomes Consorte, relação fundamental para o amadurecimento da abordagem antropológica, principalmente a partir de cada uma das mais de oito visitas a campo, começamos a desenvolver uma perspectiva analítica mais audaciosa, tentando dar conta da complexidade do contexto e sua riqueza de elementos e fatos sociais que a pesquisa possibilitou acessar.

Ao mesmo tempo em que trabalha a categoria de matriarcalidade presente no arranjo familiar do “povo de Vó Dola”, articulando as trajetórias das mulheres da família – desde as que já faleceram às das novas gerações –, a presente dissertação também aborda a memória da ocupação territorial da Rua das Pedrinhas, tendo como principal enfoque a dinâmica do “Beco de Dola”, como é conhecida a viela na qual se localizam várias das casas de familiares de Dona Zita, sua casa e o barracão de candomblé congo-angola, tocado por sua irmã caçula, Mãe Fátima.

O aproximar-se dessa microrrealidade muito tem a ver com minha consciência de pertencimento à população negra, seja pelas minhas raízes ancestrais, seja pelo meu compromisso – desde a formação em Filosofia e Teologia, na graduação – em desenvolver uma vida intelectual comprometida com o processo de descolonização do pensamento e de visibilização dos processos por que passam as comunidades negras na diáspora africana. Durante a pesquisa, acompanhou-me a memória de minha avó materna, Maria do Rosário de Paula, negra, mãe de seis filhos, tendo criado todos com a ajuda da irmã, morando em um bairro negro, denominado Barra Funda, no município de Muzambinho, sul de Minas Gerais, onde, por muitos anos, segundo relatos de minha mãe, ela trabalhou em uma fábrica de farinha de milho de um italiano, por décadas, sem ao menos saber da existência de direitos trabalhistas como carga horária, salário mínimo ou carteira registrada.

A trajetória de militância e trabalho com educação e relações étnico-raciais, de pesquisa e trabalho com música negra, de pesquisas desenvolvidas na graduação e nas especializações, impulsionaram-nos a buscar na antropologia a construção de um percurso

epistemológico que possibilite a visualização de uma realidade local que, de alguma maneira, ou em muitos aspectos, reflita a dinâmica das trajetórias de populações negras por este país, no século que sucedeu ao fim oficial do regime escravocrata no país. Uma das principais formas de resistência ao racismo e à exclusão foi a constituição de espaços negros, urbanos e rurais, como estratégias territoriais, compreendendo território como o principal “patrimônio simbólico do negro brasileiro” (SODRÉ, 2002, p. 53).

A conquista de um olhar histórico-antropológico

Nos últimos anos, o aumento do número de pesquisas de cunho histórico-antropológico sobre a dinâmica de povoamento do antigo “Sertão da Ressaca” revelou, a partir dos relatos dos colonizadores que diziam encontrar comunidades quilombolas e indígenas à medida que subiam o Planalto da Conquista e adentravam o Sertão da Ressaca, que “a ocupação negra na região de Vitória da Conquista foi anterior à ocupação portuguesa” (NASCIMENTO, 2008, p. 3). A pesquisa de Aguiar (1998) evidencia a numerosa a presença de dezenas de casas de cultos afrobrasileiros na cidade (AGUIAR, 1998). Aos poucos, as pesquisas histórico-antropológicas, gradativamente, aprofundam a busca da compreensão da presença negra e indígena na região do Planalto da Conquista, especialmente no que diz respeito às dinâmicas culturais e religiosas.

Vitória da Conquista, entre as décadas de 1940 e 1970, em sintonia com os processos de industrialização, migração e urbanização pelos quais passava o país, por se encontrar em uma encruzilhada de grandes rodovias, experimentou fortes mudanças em sua estrutura urbana e um aumento vertiginoso de sua população. A cidade cresceu e sua expansão demográfica foi seguida por deslocamentos populacionais da região baixa do centro e por migrantes vindos de comunidades negras rurais do interior do município, da região Sudoeste, de Jequié e do Recôncavo.

Atualmente, além das mais de 27 comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares no município, três bairros de forte presença negra e mestiça têm suas formação ligada a esses processos de deslocamento de populações negras. Campinhos e Simão, na região sul da cidade são compostas por famílias que, segundo relatos de lideranças dos dois bairros, saíram da vizinha comunidade quilombola de Quatis dos Fernandes, possivelmente à procura de energia elétrica para a produção de farinha de mandioca e de produtos derivados. No noroeste da cidade, o Bruno Bacelar é composto

por famílias descendentes de indígenas e quilombolas, mantendo forte ligação com suas comunidades de origem.

Na região norte da área urbana do município, o Bairro da Rua das Pedrinhas também se caracteriza pela grande concentração de população negra. Na sua origem, os rearranjos urbanos e a busca pela sobrevivência resultaram em um movimento não articulado de fixação próxima a recursos naturais por parte de famílias negras.

O nome Beco de Dola, utilizado principalmente dentro das Pedrinhas, numa menção recente à memória de Vó Dola, aos poucos substituiu o nome anterior (“Beco do Feijão Samiado”) que remetia à quantidade de negros nas festas nas tardes de final de semana que são a característica mais antiga do Beco. Localizado na parte central da grande subida que é a Rua das Pedrinhas, no mesmo quarteirão onde se encontra uma antiga capela da Comunidade Eclesial de Base (CEB) de São Francisco. De chão batido, o Beco, na atual configuração é uma travessa estreita, de chão batido, aberta em ambas as extremidades, com dois terrenos baldios na parte próxima da Rua das Pedrinhas, composta por cerca de 20 habitações, sendo que algumas delas estão diretamente ligadas à pesquisa. Uma antiga formação do Beco dava saída também para a Terceira Travessa do Cruzeiro, onde ainda moram Madrinha Elza, irmã de Vó Zita e Mãe Fátima.

Assim, através desta dissertação, aproximamo-nos de um exercício histórico-antropológico, à medida que trabalhamos com a memória social de uma família extensa negra, moradora de um *território negro* em um bairro negro da periferia de Vitória da Conquista. Ao nos aproximarmos do universo familiar extenso das mulheres do Beco de Dola, deparamo-nos com as memórias de um espaço coletivo duplamente constituído: o bairro e o Beco. E a memória da família de Vó Dola foi se costurando com a memória social do Bairro das Pedrinhas.

Já no início da pesquisa de campo, as entrevistas, e mesmo a observação participante, foram guiadas pelos condicionantes históricos e antropológicos presentes no universo mais amplo que o Beco, a Rua das Pedrinhas. Neste contexto que encontramos mais que uma família extensa, mais que um terreiro de candomblé, mas uma forma de viver peculiar que une todos esses elementos inscrevendo em uma cidade em rápido processo de modernização uma forma de vida; escrevendo no chão e na cultura conquistense uma nova forma de viver a memória da África no Beco dos negros de Vó Dola. Foi a observação participante desenvolvida nos quase dois anos de pesquisa o

principal elemento de análise do quanto a territorialidade negra, a matriarcalidade e a ancestralidade se articulam na constituição e organização do “povo de Dola”.

O Beco de Dola encontra-se no meio do bairro mais conhecido da periferia de Vitória da Conquista: “as Pedrinhas”, como é conhecido. Além de ter um nome que remete a outro bairro negro da capital baiana, Salvador, Pedrinhas também é um bairro de grande concentração de população de negros e negras, com famílias estabelecidas há décadas.

O começo da “Rua das Pedrinhas” se localiza a menos de quinhentos metros do centro da cidade e é continuidade de duas importantes vias centrais (Avenida João Pessoa e Rua dos Andrades). A Rua das Pedrinhas é uma via íngreme de aproximadamente dois quilômetros. Duas outras importantes vias fazem a limitação geográfica do “Bairro das Pedrinhas”: a leste, fazendo divisa com o Bairro do Alto Maron, encontra-se a Rua da Corrente e, a oeste, a Rua do Cruzeiro, na divisa com o Bairro Petrópolis, onde está a Mata do Poço Escuro e a nascente do rio Verruga que corta a cidade.

Localizando-se próximo de duas antigas vias de saída da cidade: a Rua da Corrente e a Rua do Cruzeiro que dá acesso a saída para a rodovia Rio-Bahia, sentido Salvador. Acima do bairro, localiza-se um dos cartões postais da cidade – o Cristo de Mário Cravo na Serra do Periperi, uma área de conservação ambiental, importante bioma de Mata de Cipó. Um pouco acima passa o anel viário construído na última década. Até a década de 1940 do século passado, a região das Pedrinhas era inabitada, sendo utilizada para plantações de abacaxi, conforme relatos colhidos na pesquisa. Uma foto em um estabelecimento mostra ao fundo a região sem habitação.

Pedrinhas: um bairro negro, para além do estigma.

A opção de utilizar a terminologia “bairro” para referirmos à região denominada por “Pedrinhas” tem o objetivo de reconhecer a densidade histórica, a memória social, a partir do vivido pela população, com toda a intensidade desta autorreferência, inclusive, com todas as evidências da localização e dos limites, inclusive com uma rua com o nome Pedrinhas cortando toda a área urbana. Opção porque, durante a pesquisa, nos deparamos com a não oficialidade do nome do bairro, uma vez que consta nos mapas oficiais e acadêmicos que seria Cruzeiro e não Pedrinhas. No entanto, recorrentemente, os

meios de comunicação utilizam “Pedrinhas” ao se referir à autoria de crimes cometidos, não apenas nas Pedrinhas, mas nos arredores.

Nos últimos anos, a Prefeitura Municipal criou uma unidade do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) com sede na Rua da Corrente e denominado “CRAS PEDRINHAS”, além de uma unidade do Programa de Saúde da Família também intitulado “Pedrinhas”. O que mostra um movimento da administração pública reafirmando a delimitação da área a partir de uma política pública. Tal desenho pelo poder público é um passo significativo para a manutenção da memória social do lugar.

Conhecido mais pela sua história recente marcada pela presença de alto índice de violência e morte, com notícias diárias de crimes de toda ordem veiculadas nos meios de comunicação da cidade e região, as Pedrinhas hoje compreendem, no imaginário social do conquistense, tudo que esteja acima da Delegacia da rua da Corrente e ao lado da Rua do Cruzeiro. E mais do que a consciência da localização geográfica está a vinculação, por parte da população, de tudo que acontece de violência, roubos ou mortes, ser atavicamente atribuído ao bairro.

Quando anunciávamos as idas ao Beco – e foram dezenas de vezes – durante o percurso caminhando a pé para o trabalho de campo, o espanto das pessoas era sempre duplo: não entender como alguém tinha coragem de subir a rua das Pedrinhas inclusive à noite e não entender o que haveria para ser pesquisado lá. O Bairro das Pedrinhas não forma uma realidade monolítica, homogênea e tampouco coesa. Ao contrário, é uma realidade composta por uma diversidade muito grande. Enquanto no início, na formação do bairro, nela e em seu entorno prevalecia o trabalho braçal e a participação nos carnavais, hoje, a Rua das Pedrinhas são muitas ruas, becos, vielas, domínios e religiões dentro de um mesmo e pequeno contexto urbano cada vez mais fragmentado .

Quando começamos a pesquisa de campo e as visitas ao Beco e à casa de Dona Zita, no início de 2010, o bairro estava ainda sob o impacto das mais de 16 mortes cometidas pela polícia no mês de janeiro. A comunidade estava anestesiada, em choque, e foi esse clima de terror (para lembrar outra dimensão etimológica do termo território) que encontramos durante boa parte do tempo em que transcorreu a pesquisa.

Se houve um momento em que o bairro abrigava várias mulheres negras exercendo diversas funções comunitárias e as agremiações carnavalescas descendo a serra para se apresentarem nas avenidas, no momento atual, Pedrinhas passa a ser dominado pelo medo gerado pela ação das gangues e de traficantes. E o Beco de (Vó) Dola (mãe de Vó Zita)

Pedrinhas e a mata, a Rua Antonio Nascimento, conhecida como “Rua do Cruzeiro”. E entre esta e a Rua das Pedrinhas, o beco conhecido como “Beco de Dola”.

Uma pesquisa etnográfica tendo como centro da abordagem a compreensão das dinâmicas de sociabilidade, interação, organização de uma família negra extensa – moradora no Beco de Dola, no bairro negro da Rua das Pedrinhas, na periferia de Vitória da Conquista, no interior da Bahia – precisa levar em consideração as diversas matrizes sobre as quais se assenta a dimensão do território e, ao mesmo tempo, dialogar com seus sujeitos enquanto agentes de uma singularidade cultural, de uma memória coletiva, de um pertencimento étnico e religioso. Tal exercício busca desenvolver um olhar etnográfico em uma microrrealidade representativa de contextos nos quais estão inseridos os negros no Brasil, contextos muito mais amplos de determinação, inclusive.

Vó Zita – Das Pedrinhas e do Beco de Dola

Elvita Gonçalves de Oliveira, chamada carinhosamente pelos netos por Vó Zita, 68 anos, nascida no dia 06 de janeiro, além de mãe biológica de boa parte dos que integram uma família de santo do terreiro de candomblé angola dedicado ao marujo Seu Martim Pescador, ou Martim Parangolá, lidera e articula, junto com suas irmãs de sangue e de santo, junto com suas oito filhas e seus dois filhos de sangue, com seus netos, netas, sobrinhos e sobrinhas, os esforços para que os laços familiares não se afrouxem e, assim, seja dada a direção para as vidas da sua família-comunidade, tendo como eixos centrais dessa dinâmica a coesão familiar, o Beco de Dola, a própria casa de Vó Zita e as tradicionais festas de candomblé de nação angola no barracão.

Marcadamente organizadas e de forte densidade simbólica e coesão grupal, as festas do barracão acontecem, em média, seis vezes ao ano e são o ponto de convergência profunda do grupo, à medida que cimentam e articulam seus principais aspectos, a saber, a organização familiar, a convivência, a ocupação territorial e a valorização da cultura e a manutenção da tradição através do candomblé angola, religião de matrizes indígenas-africanas, em tudo tendo como referência central as mães, mulheres mais velhas.

Há uma cultura herdada de contextos nativos os mais diversos que nos remetem a perguntar sobre as famílias africanas, seus processos de arranjos familiares nos diversos contextos da diáspora, para acessarmos as condições em que estes homens e mulheres criaram possibilidades de sobrevivência e vínculos familiares. O grande diferencial,

segundo Russel-Wood (2001, p. 21-23), é a marca do legado africano, principalmente a diversidade, a inventividade, a criatividade, a disponibilidade para inovação, adaptabilidade e habilidade de lidar com a mudança, bem como pela estabilidade e continuidade perceptível através do compartilhamento de culturas e valores comuns.

Os sujeitos dessa pesquisa são os integrantes da família de Dona Zita, os participantes do barracão de candomblé tocado por Mãe Fátima, os moradores do Beco de Dola, alguns outros moradores do Bairro Pedrinhas que, de alguma forma tiveram uma relação de proximidade com a história da família de Vó Dola e do Beco. A limitação de tempo e a densidade das informações levantadas durante a pesquisa de campo, dentro dessa primeira delimitação, não permitiram ampliar um olhar mais abrangente sobre as histórias de vida de dezenas de outras mulheres negras que participaram da formação do bairro, com seu trabalho, suas práticas comunitárias, seus saberes de rezadeiras e parteiras, suas tradições religiosas. A formação do Bairro da Rua das Pedrinhas é repleta de histórias de resistência de muitas famílias negras que, de acordo com muitos relatos colhidos durante a pesquisa, foram se fixando nas proximidades do Poço Escuro e das pedreiras, ambos fontes de trabalho para o sustento de suas famílias.

Tal realidade demandaria outras pesquisas de maior fôlego para que fosse dado maior espaço para narrativas sobre a formação de um bairro negro urbano, tendo nas primeiras décadas da sua ocupação a presença forte de mais de 30 mulheres negras à frente do trabalho de quebrar e vender pedras, de carregar água para o comércio e as casas do centro, de cortar lenha, de lavar roupas de ganho, de acolher a vida pelas mãos como parteiras, de criar filhos e netos e de preservar as tradições religiosas de matrizes africanas.

O recorte dessa realidade maior fez-se necessário, mas ao mesmo tempo, responde aos objetivos do projeto de pesquisa à medida que, no Beco de Dola, no decorrer de seis décadas, formou-se a família de Vó Dola, falecida em maio de 2007, constituindo-se em um espaço de continuidade da origem, formação e constituição do bairro mais discriminado de Vitória da Conquista.

Nas narrativas dos entrevistados, é forte a memória coletiva passada entre as gerações dos membros da família, que demarcam uma perspectiva do que podemos chamar de um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. Memória e identidade familiar, a partir da genealogia de quatro gerações, de um processo de territorialização, de ancestralidade e cultura.

No Beco de Dola, além da memória social das origens do bairro, encontramos uma realidade socioantropológica por si só multifacetada, plural na forma, nas ações e nas expressões, e principalmente no sentido em que ela é vivenciada, o qual buscaremos interpretar a partir da memória, das relações de parentesco, da religião e da cultura, na perspectiva de “costurar um sentido subjetivo às ações individuais” (WEBER, 1991 *apud* CAMPOS, 2006, p. 33).

Uma realidade que, por estar toda imersa em uma compreensão mágica da vida, possui um sentimento subjetivo religioso que costura todo o universo analisado, as ações de seus agentes, o sentido de cada acontecimento, a explicação de cada fenômeno. Ao mesmo tempo, esse pensamento mágico que determina o comunitário reflete uma “irracionalidade instrumental” que, segundo Weber (1994) (*apud* CAMPOS, 2006, p. 78-80), pensando uma racionalidade nos padrões da cientificidade moderna ocidental de seu tempo, representa um passo primeiro no processo de racionalização, no qual a religião já seria um segundo estágio e a modernidade o auge do caminho da natureza para a cultura. No entanto, “para Weber, a ação referida em “representações mágicas”, primitiva no processo de racionalização das esferas de valor, é “subjetivamente muito mais racional com relação a fins do que qualquer comportamento ‘religioso’ não mágico [...]” (WEBER, 1991a *apud* CAMPOS, 2006, p. 78).

Campos (2006) retoma a discussão sobre como Weber sugere que

uma ação pode se orientar, racionalmente, em duas categorias de motivos — fins ou valores — e, irracionalmente, em outras duas — tradição ou afeto” (WEBER, 1991a *apud* CAMPOS, 2006, p. 80).

Essa “irracionalidade” presumida por Weber refere-se a um “padrão de racionalidade ocidental” no qual ele estava inserido. Há uma perspectiva de superação dessa compreensão de um conhecimento verdadeiro se partindo dos pressupostos da racionalidade moderna ocidental. Weber não consegue desenvolver uma resposta a esse problema, mas apresenta pistas no sentido de uma “relatividade das racionalizações” (WEBER, 1991a *apud* CAMPOS, 2006, p. 81).

O caminho da descrição densa possibilitou interpretar as memórias familiares, os laços familiares, e a sociabilidade vivenciada no Beco, bem como na Rua das Pedrinhas e no barracão enquanto “construções simbólicas significativas” (GEERTZ, 1978, p. 20) em um exercício de trazer à tona a trajetória de vida de Dona Zita.

Ao buscar interpretar essa “teia de significados” (GEERTZ, 1978, p. 20) emaranhada no Beco, na casa e no barracão, e na qual se afirmam os sujeitos identitários com os quais o presente trabalho dialoga, mosso principal objetivo é buscar compreender a dinâmica familiar, grupal e cultural deste grupo de sangue e de santo. No presente trabalho, o conceito de cultura é adotado enquanto “teias de significado tecidas pelo próprio ser humano” (GEERTZ, 1978, p. 04).

No Beco, práticas sociais são reinventadas, escritas e reescritas na perspectiva de Clifford, para quem “a cultura pode ser pensada por meio da metáfora da escrita” (GONÇALVES *apud* CLIFFORD, 2008, p. 13). Assim, o Beco é plural, dinâmico, em movimento. Também o universo da família de Vó Zita, permeado de alguns conflitos e tensões que exigiram um olhar mais atento, menos panorâmico, num exercício etnográfico. Processos que devem ser lidos, traduzidos e interpretados como um conjunto de fenômenos sociais carregados de significação, uma vez que

a vida social é, também, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem (THOMPSON, 1995, p. 154).

Para a realização da pesquisa, foram conjugados na metodologia utilizada a etnografia, as histórias de vida, a observação participante, as entrevistas semi-estruturadas e o diário de campo. As entrevistas possibilitaram adentrar a memória social do bairro através das histórias de vida de mulheres do Beco e das Pedrinhas.

A História de Vida, segundo Minayo (2004, p. 126-127), é um “instrumento privilegiado para se interpretar o processo social a partir das pessoas envolvidas, na medida em que se consideram as experiências subjetivas como dados importantes que falam além e através delas”. Para esta autora, a História de Vida contada por relatos orais pode revelar o intangível dos acontecimentos que fazem parte das experiências de um determinado grupo social, convergindo a história do indivíduo com a história coletiva.

O projeto inicial de buscar compreender a liderança das mulheres em uma família extensa negra exigiu um olhar para a memória familiar, para as histórias contadas, situando Vó Dola, Vó Zita e Mãe Fátima no centro da dinâmica de continuidade entre as gerações. Juntamente com outras mulheres e homens da comunidade – Mãe Vitória de Carolina,

Dola Kalu, Seu Guina – formam um grande arquivo vivo que guarda e repassa os feitos familiares, atitudes, valores, identificando a experiência humana dos sujeitos com a vida social e a historicidade do lugar e da coletividade.

As dezenas de visitas ao grupo, em diferentes momentos e atividades, possibilitaram um olhar mais amplo, minucioso, para conseguir registrar o maior número possível de comportamentos dos integrantes da família e do barracão e também as narrativas de histórias de vida das matriarcas do grupo (ALVES MAZZOTTI e GEWANDSZWYDER, 1999). Ter vivenciado alguns momentos relevantes do grupo, de forma quase que cotidiana – conforme aponta Malinowski (1985) quando define as bases do trabalho antropológico – favoreceu uma melhor percepção, dentre tudo que pudemos observar e anotar, do que era relevante ou não, pelo menos no momento do que era perceptível ou apresentado na ação do grupo, podendo assim apreender mais proximamente o que realmente caracteriza a vida no Beco.

Assim, as narrativas sobre a vida e o cotidiano do povo de Vó Dola trouxeram à tona a memória, a voz, o olhar feminino, subjetividades, valores e representações, sentimentos de pertencimento, detalhes e fragmentos de uma experiência feminina, negra e conquistense. As mulheres do Beco de Dola se inserem em um universo de inúmeras mulheres negras, conquistenses, baianas, brasileiras e da diáspora africana que, na história das comunidades negras, ao mesmo tempo em que herdaram uma tradição, construíram, a partir da constituição de um espaço-território, e a partir do seu papel no grupo social, “mediante o sentido dado a suas trajetórias e pelas interações estabelecidas com elas” (HITA, 2002, p. 3), “um modelo de arranjo ‘matriarcal’ no qual os laços somente são possíveis se eles transitam por um lugar assinalável: o da mãe” (HITA, 2004, p. 36).

Nesta perspectiva, o Beco de Dola é o fenômeno social central deste trabalho, nele se encontrando seus interlocutores e sujeitos, especialmente as mulheres em seu exercício diário de manutenção do grupo, com as quais buscamos dialogar e conhecer à medida que correlacionamos três categorias fundamentais nas ciências humanas, a saber, territorialidade, matriarcalidade e ancestralidade.

Problematização a partir das categorias de análise

Assim, esta pesquisa centrou-se na problematização destes três eixos temáticos. No primeiro, a *territorialidade negra*, identificada enquanto forma de resistência política, social e econômica de populações negras (ROLNIK, 1989; NEGREIROS, 2010; RAMOS, 2010; SODRÉ, 2002) em contextos de urbanização do século XX. E as perguntas que nortearam a pesquisa a partir dessa dimensão foram, basicamente, as que se seguem.

A formação do Beco e da Rua das Pedrinhas tem em comum a agregação de negros oriundos de diversas regiões em busca de ocupação, em um período de forte desemprego? Qual teria sido o fator determinante para a fixação das primeiras famílias naquela região: o Poço Escuro, as pedras e a areia da Serra do Periperi, a lenha, a proximidade com o centro? Qual a origem das famílias que ocuparam a Rua das Pedrinhas, começando pelas famílias que hoje habitam o Beco? Teriam vindo de alguma comunidade negra rural? O Beco de Dola, por conjugar sociabilidade de famílias negras, um barracão de candomblé, o desenvolvimento da cultura musical afro e a memória de mulheres, se constitui enquanto espaço privilegiado de memória coletiva da origem do bairro da Rua das Pedrinhas? De que maneira a família de Vó Dola resistiu, buscando visibilidade e, ao mesmo tempo, mantendo seus traços culturais, sociais e religiosos, apesar de toda a influência da modernização e globalização? Como o território negro do Beco de Dola se afirma frente ao bairro negro da Rua das Pedrinhas – estigmatizado e sem a força das mulheres negras que fizeram história e cultura no bairro? Qual a relação – dentro da noção de territorialidade negra – do Beco de Dola com a ocupação Nova Esperança – também chamada de “invasão” – que, de conquista histórica na luta pela moradia e extensão das Pedrinhas transformou-se nos últimos anos em um gueto dominado pelo terror da dominação de traficantes e da guerra destes com as gangues da região, inclusive da Rua das Pedrinhas?

A segunda, a *matriarcalidade*, tanto na perspectiva da matrifocalidade presente no modelo matriarcal extenso cuja liderança feminina está ligada a uma matriz cultural afroamericana, um terreiro (BERNARDO, 2003) quanto de uma matrifocalidade sem terreiro, condicionadas por fatores socioeconômicos (WOORTMANN, 2002; HITA, 2003, 2004 e 2005). No caso da família do “povo de Dola”, encontramos ambas as perspectivas, sendo a matriarcalidade marcada por relações centradas na figura das mulheres-mães-avós enquanto eixo central das interações da rede consanguínea, estando guardadas nas “grandes

mães” a descendência e a tradição, sendo elas as que exercem o poder sobre a casa e a família.

Como surgem as grandes mulheres negras na história de Vitória da Conquista? Qual a relação de suas histórias com a religião indígena-afrobrasileira? Na formação da Rua das Pedrinhas e do Beco de Dola, a presença das mulheres negras foi um movimento articulado ou espontâneo? Que tipo de lideranças elas exerciam no grupo? Eram lideranças exercidas de dentro das suas famílias para a redondeza? A preservação das matrizes culturais e religiosas foi possível graças à presença e liderança das mulheres negras? Em que medida? No caso da família de Vó Quelé, Vó Dola e Vó Zita, como essa característica é passada através das gerações? A organização familiar da família de Dona Zita tem o seu foco na figura das mulheres mais velhas e mães? Qual o papel dos homens nesses arranjos familiares, especialmente no caso da família de Dona Zita? Qual o papel de senhor Enedino? A liderança das mulheres começa na casa, no barracão de candomblé ou no Beco? Onde ela se afirma? Onde ela está mais forte?

A terceira, a *memória ancestral*, ou *ancestralidade*, pensando-a enquanto uma categoria analítica, um conceito-chave, por ser a própria ancestralidade uma forma de viver e estar no mundo, uma forma de conhecer e se apresentar enquanto realidade, ou seja, um princípio civilizatório do povo de candombé e enquanto tal “o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil” (OLIVEIRA, 2009, p. 3).

Qual a genealogia presente na história da família de Dona Zita? Quem foi Dona Quelé, qual a sua força na saída da comunidade negra rural de Panelas? Qual a relação de Fulô dos Panelas com a família dos herdeiros de Dona Quelé? Como a memória de Vó Dola estrutura e sustenta a dinâmica cotidiana da família e do barracão? Como a memória dos 27 anos de trabalho como empregada doméstica influencia a vida do grupo no que diz respeito a serem ou não empregadas domésticas? A participação nos antigos carnavais, as batucadas foram expressão e representação de uma identidade negra e indígena nas ruas? Qual a força que o barracão do candomblé de nação angola (de caboclo) exerce na coesão grupal do povo de Vó Dola? Qual a relação entre Dona Zita e o candomblés antigos – chamados de “religião espírita” ou de umbanda – de pai Lubião, Mãe Vitória de Petu, pai Zelito, pai Santinho de Sete Diabos, Mãe Otaviana, mãe Pirata, Mãe Vitória de Carolina) e as antigas mães de santo das Pedrinhas? Como a memória coletiva se estrutura e persiste enquanto territorialidade e religião de matriz africana em um contexto de constantes mudanças socioculturais e o fluxo religioso para as igrejas evangélicas? Como o

sincretismo está presente na vida religiosa do grupo? Enquanto dupla pertença? Qual o significado da ida a Bom Jesus da Lapa, do batizado na Igreja, da participação de alguns da família em igrejas evangélicas e também em algumas festas do barracão? Qual a força dos orixás, dos santos, dos caboclos, do “povo do tempo” na garantia da vida do povo de sangue e de santo de Mãe Fátima e Dona Zita? De que modo expressões culturais forjadas dentro do barracão, da casa de Dona Zita e do Beco de Dola – a Banda Abadaba, o samba de roda das meninas e o Banda Marujada – são expressões da resistência cultural da comunidade frente aos processos de mercantilização, globalização e aniquilação da memória ancestral afro-conquistense?

Por uma aproximação epistemológica das categorias de análise

Ao articular memória ancestral com a territorialidade negra, a presente pesquisa desenvolveu-se a partir da memória da figura emblemática de Vó Dola e de todas as mulheres da família, em especial, Tia Elza, Mãe Fátima e “Vó Zita”, “chefes da casa” e “do seu extenso grupo familiar” (HITA, 2004, 2002). As três matriarcas, juntamente com suas respectivas filhas, são guardiãs de uma tradição, defensoras de uma identidade étnico-grupal, detentoras de um legado cotidianamente construído e preservado em sua intrínseca união à vida espiritual de seu povo de sangue e de santo. Uma comunidade negra urbana que, na reconstrução das suas africanidades, torna-se espaço de memória e de preservação do legado ancestral.

Assim, uma categoria de análise que unifica a realidade pesquisada é a de *territorialidade negra*. Territorialidade que remete a *território* enquanto espaço ocupado, socialmente construído, que tem a ver com apropriação e carregado das marcas do “vivido” (LEFEBVRE *apud* HASBAERT, 2004, p. 2), sendo sempre múltiplo, diverso e complexo. Um grupo se constitui enquanto tal a partir de um espaço, de um território. Assim, território enquanto um espaço socialmente construído pelos sujeitos que efetivamente exercem poder, que de fato controlam esse(s) espaço(s).

Segundo Halbwachs (2010),

Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, o lugar por ele ocupado é apenas a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de

sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável (HALBWACHS, 2006, p. 161).

Ao compreendermos o bairro da Rua das Pedrinhas, mais principalmente o Beco de (Vó) Dola, como sendo o território negro por excelência, contribuímos para uma maior visibilidade da história e cultura de matrizes africanas e indígenas na dinâmica urbana e territorial de Vitória da Conquista e região. O Beco enquanto território negro “cuja dinâmica urbana é demarcada pela história e cultura dos grupos étnicos negros” (RAMOS, 2010, p. 5). Este olhar histórico-antropológico sobre um dos bairros negros da cidade que mais se desenvolve na região Nordeste, não espera encontrar uma comunidade congelada no tempo e no espaço, com suas raízes africanas e indígenas intocadas.

A comunidade negra extrapola a concepção de mero bairro negro, considerando-se as relações assimétricas de poder e as práticas de racismo, gentrificação e segregação sofridas pelas pessoas negras no cotidiano. Ser negro ou ser negra está diretamente ligado aos processos discriminatórios aos quais negros e negras estão submetidos. E, por ser o racismo multifacetado, por serem as comunidades negras etnicamente heterogêneas, as formas de reconhecer e resistir ao racismo também são muito diversificadas.

O bairro negro que “carregou Vitória da Conquista nas costas” durante décadas abastecendo a feira, os hotéis e as casas mais ricas com água potável; suprimindo a construção civil com a denominada localmente de “pedra concreto”; carregando trouxas de roupas para serem lavadas no quarador do Poço Escuro e passadas a ferro de brasa nas casas das mulheres; o bairro que possuía mais de uma dezena de parteiras que trouxeram ao mundo – “pegaram”, no dizer delas – centenas de novas vidas; o bairro que abrigou mais de 15 mães de santo; o bairro de onde saíam as maiores agremiações dos antigos carnavais da cidade; hoje tem em troca, em recompensa, a morte anunciada e legitimada e o descaso do poder público em não desenvolver políticas que mudem essa realidade de pobreza e morte.

Esta pesquisa, por desenvolver uma relação muito próxima com seus interlocutores, desencadeou junto aos mesmos uma expectativa de que ela promoveria respostas às buscas de uma comunidade – por visibilidade e reconhecimento – que sabem com quem não pode contar e almeja a superação desse tipo de relação ao menos com a academia a qual, até agora, os tem transformado, através de suas pesquisas acadêmicas, em meros “objetos”

sem constitui-las em interlocutoras autorizadas e nem ao menos se constituir enquanto mediadora na promoção da transformação sociopolítica.

Frederick Barth (1998), ao refletir sobre esse movimento, ressalta que “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, *apud* POUTIGNAT e STREIFF, 1998, p. 194). Em nossa pesquisa sob o grupo doméstico do “povo de Dre o universo cultural e identitário do Beco de Dola, especialmente a comunidade da família (casa) e casa de culto (barracão) de Vó zita e Mãe Fátima é comunidade que pode-se dizer étnica, na perspectiva da solidariedade interativa, da afinidade territorial e religiosa, da memória ancestral partilhada, da visão de mundo que permite aos seus integrantes um estilo singular de viver. “Comunidade”, em sintonia com o conceito de “comunalização”, “que se define como o sentimento subjetivo de pertencimento a um mesmo grupo humano” (SODRÉ, 2000, p. 209).

“Comunilização” enquanto dimensão das relações estabelecidas via sentimento de pertença ao grupo étnico, fruto dos sentidos compartilhados. É nesses espaços que as ações racionais são voltadas a valores e relações tradicionais. Entendemos por “comunilização” essa capacidade de grupos sociais em relação à formação de comunidades a partir de um passado comum, cujas fronteiras são demarcadas a partir de sinais diacríticos selecionados coletivamente e responsáveis pelo sentimento de pertencimento ao lugar. São ações rotineiras, previsíveis de conexões de meios e fins.

Entretanto, neste trabalho prevalece uma abordagem genealógica da comunidade do “povo de Dola”, de sua maneira de constituir-se, ser e apresentar-se ao mundo em resposta às imposições históricas e ideológicas oficiais, desenvolvendo uma relação identitária com o território, com a memória coletiva e com a ancestralidade, formando senão uma comunidade étnica, uma comunidade litúrgica que remete a um pertencimento étnico, a uma memória africana.

Esse ser e estar no mundo enquanto comunidade litúrgica numa abordagem genealógica, segundo Sodré (2000),

é a revelação do processo atravessado pelo povo – tanto como *plebs* hegeliana (ou seja, o que foi deixado de fora da sociedade civil burguesa) como um agrupamento humano que realiza uma apropriação territorial do meio onde se vive – para constituir um modo específico de ser. Essa revelação não é o detalhamento “genético” nem a datação historiográfica

de fatos, mas um movimento de reconstrução transformadora dos modos de ser históricos de um grupo social. (SODRÉ, 2000, p. 210).

Nas comunidades *litúrgicas* afrobrasileiras há uma afirmação de singularidade, no dizer “eu sou o outro” enquanto afirmação do pertencimento a uma *arché*, detentora de uma diferença/alteridade. O grupo familiar de Dona Zita, no Beco de “Vó Dola”, constituiu-se como um desses espaços de preservação da memória ancestral africana, força afirmativa do local, abertos à virtualidade dos pertencimentos ou das alianças possíveis (SODRÉ, 2000, p. 223).

São lugares onde as identidades e o pertencimento são tecidos com a força da palavra da “Mãe”, criadora de existência e história, cujo “poder feminino assegura a continuidade da existência e dos valores sagrados do terreiro – por isso são cultuadas as “grandes mães”, as Iya” (SODRÉ, 2000, p. 215). E, segundo o pensamento de Le Goff (1996), é a memória oral – nossa segunda categoria analítica – que dá fundamentos da origem dos grupos, das famílias, das etnias e do próprio território.

Na perspectiva de Halbwachs, a memória é a história viva e vivida por um grupo social e permanece no tempo, renovando-se (HALBWACHS, 1990). A memória das Pedrinhas é um misto de fatos positivos e negativos. Um passado marcado, por um lado, pela exploração, pelo trabalho pesado e mal pago e, por outro, pela liderança de diversas mulheres e homens, seja na comunidade, com seus saberes e axés, seja na avenida, com os carnavais. Uma memória que vem carregada de afetividade, histórias, etapas de um longo processo. Memória enquanto “construção de sentido”, uma ponte entre passado e futuro do Beco de Dola e das Pedrinhas. E, ainda que sejam indivíduos que lembrem ou esquecem, os estímulos para a motivação são coletivos ao se costurar teias sociais, teias de significado. Este “quadro de lembranças” é formado de relações que estão embebidas de significados que se estendem intergeracionalmente e que são tramas de significados que permitirão a lembrança ou o esquecimento (HALBAWCHS, 1990, p. 67-68).

Para o presente trabalho, a dimensão da memória do lugar enquanto memória coletiva foi fundamental, pois, como bem lembra Halbwachs, “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” (HALBWACHS, 1990, p. 143). Não se trata da memória de individualidades ou mesmo de apenas um grupo familiar e da sua aderência a um determinado espaço, mas da aderência do grupo específico a um espaço (Barracão de

Mãe Fátima + Casa de Vó Zita + Beco de Dola) feito território; e, neste território, da aderência do grupo a um espaço maior: o bairro da Rua das Pedrinhas.

A categoria de memória que está numa relação dialógica com as vivências do que é ser povo negro no Brasil, na recriação dos legados africanos nesta grande travessia. Há no grupo pesquisado, na complexidade de suas relações cotidianas, nas suas relações familiares e comunitárias, na superação do racismo e estigmatização, no contexto específico do bairro negro das Pedrinhas, uma coerente criação de esquemas de narração e de interpretação dos fatos, numa relação entre ancestralidade, gênero, parentesco e raça formando “universos de significado” (BOSI, 2004, p. 25ss). Tais questões são mais bem compreendidas ao se levar em conta, dentro desse processo genealógico e identitário, “memória coletiva, mito, etnicidade e gênero, uma vez que há uma profunda relação entre eles” (BERNARDO, 2003, p. 16; KOFES e PISCITELLI, 1997, p. 352). Há uma correlação entre a memória coletiva, do grupo, do lugar e a identidade. Para Candau (2011), “a memória coletiva, como a identidade da qual ela é o combustível, não existe se não diferencialmente, em uma relação sempre mutável mantida com o outro” (CANDAU, 2011, p. 50). Para o grupo, a memória é experiência incorporada, inscrita nos corpos dos indivíduos, no corpo do grupo, transformando-os em “corpo mimesis” (Idem, p. 23).

Impossível pensar o grupo sem compreender a figura e a importância de “Vó Dola”, como é chamada ainda hoje, cinco anos após sua morte em 2007. Petronilha Gonçalves dos Santos, nascida no início do século XX, mãe de Vó Zita e Mãe Fátima, foi a maior liderança dentro do grupo. A partir dessa referência ancestral, o “povo de Dola” vive o cotidiano da troca constante, resiste com todas as forças ao racismo que tenta deslegitimá-los, à violência que os cerca; e segue celebrando de uma forma que nos remete a perguntar: como eles conseguiram preservar e atualizar a tal ponto sua identidade coletiva? Talvez uma das respostas esteja na força da liderança e chefia das mulheres mais velhas do grupo, especialmente da liderança compartilhada entre Vó Zita, Mãe Fátima e Madrinha Elza, matriarcas e filhas da grande mãe, Vó Dola.

A liderança das mães do barracão e da casa está ancorada em uma força simbólica, uma energia que faz lembrar o “dom” que Mauss (2003) designou como *mana*, palavra que

subentende uma massa de idéias que designaríamos pelas expressões: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela

apresenta, reunidas em um único vocábulo, uma série de noções [...] (MAUSS, 2003, p.138).

Assim, as três mulheres, Elza, Fátima e Zita, três irmãs, partilham bem mais que a liderança, elas administram um poder que chamamos de “força simbólica circulante” (HITA, 2002, p. 2), tendo como principal fundamento o poder simbólico ao concentrarem e veicularem um patrimônio material e, principalmente, imaterial através das gerações.

Ao redor das matriarcas da família do “povo de Dola” encontram-se mais de 150 pessoas, entre filhos, filhas, genros, noras, irmãs, cunhados, sobrinhos, netos, bisnetos. Vó Zita, por ser a mais velha, por exercer forte presença religiosa junto ao barracão de candomblé angola que funciona contíguo à sua casa, por dar suas obrigações periódicas, principalmente os carurus, é o centro de referência do universo pesquisado. Sua liderança junto ao grupo é nítida, ao mesmo tempo que quase silenciosa. A forma como todos a reverenciam, respeitam, ouvem e, praticamente, cultuam é a maior constatação da reafirmação de sua liderança por sua família extensa.

Hita (2004), na perspectiva de pensar o poder exercido pela liderança feminina em famílias extensas diz que nesses espaços são estabelecidas

relações centradas na figura da “mãe”, onde a mulher-mãe-avó é o centro das interações de sua rede consanguínea, por onde passa a descendência e a herança e é quem exerce o poder sobre a casa e a família, um importante foco-difusor a partir do qual se multiplicam as relações entre todos os outros membros da sua rede de parentesco, e que geralmente extrapola os limites físicos da unidade doméstica enquanto local específico de residência (uma casa) (HITA, 2004, p. 19).

A casa de Vó Zita é como um grande centro de encontro, acolhida, convivência e de rápidas visitas dos integrantes da família, tendo sido poucas vezes encontrada a porta da entrada da sala fechada, um sinal característico dessa dimensão da matrifocalidade. Dentro da casa de Vó Zita, a sua liderança é a maior referência de aglutinação de todas essas pessoas, da família de sangue e de santo. Há uma genealogia de mulheres dentro da casa e dentro do barracão. A liderança de Dona Zita é compartilhada com sua irmã mais nova, Mãe Fátima, responsável direta pelo barracão de candomblé. Ambas herdaram da mãe, Vó Dola, a liderança do grupo.

Assim, a terceira categoria, *matrifocalidade*, pode ser compreendida, segundo Hita (2002), como um “princípio relacional [...], um princípio de organização de relações de

parentesco amplamente compartilhado e interiorizado no imaginário popular baiano” (HITA, 2002, p. 4). Casas, terreiros, comunidades negras urbanas e rurais que se sustentam a partir de uma matrifocalidade, em que os laços transitam pelo lugar e figura da mãe; mãe vista aqui como “lugar e pessoa através da qual se ingressa na participação de um grupo. A mãe é para o indivíduo o que a casa é para a família” (HITA, 2004, p. 36).

Na casa e, por extensão, no barracão, cada uma das filhas e filhos tem uma posição, uma competência, um encargo, a partir, muitas vezes, de suas características e papéis dentro da religião. Há uma partilha de papéis e liderança entre Vó Zita e sua irmã mais nova, Fátima, a mãe de santo do barracão de Xangô. Mãe Fátima é liderança religiosa e Vó Zita é liderança, também religiosa, e mãe, avó, tia, madrinha. E uma das principais características na história de vida de Vó Zita é sua coragem ao conjugar a defesa e o cuidado de sua família de sangue com a defesa das tradições religiosas do “candomblé raiz”.

Neste sentido, a dimensão da matriarcalidade extrapola a casa e se consolida na dimensão religiosa, numa organização familiar que se confunde com a dinâmica de um barracão de candomblé. Segundo Bernardo (2005), os terreiros e o candomblé são espaços e papéis construídos, predominantemente pela força de mulheres negras, africanas e descendentes, que na diáspora desenvolveram, a partir de ressignificações de tradições africanas, uma forma própria de organização familiar em torno da matrifocalidade que,

como forma alternativa de família parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora. Tanto para a mulher africana quanto para a afrodescendente, a matrifocalidade aparentemente não foi somente uma imposição da escravidão e do pós-abolição, com a conseqüente marginalização do homem negro no mercado livre durante as primeiras décadas do século XX, que o impossibilitava de assumir a chefia familiar. (BERNARDO, 2005, p. 10).

Referindo-se a um “poder exercido de forma plural e coletiva” nas comunidades negras, terreiros e escolas de samba, a antropóloga Gusmão (2007) ressalta a importância da condição de algumas mulheres como Vovós, Tias, que além de levarem “a presença de uma linhagem feminina para além do campo religioso [...] diz também de uma herança reservada aos mais velhos, e no caso de mulheres, de um papel de Mães das Mães” (GUSMÃO, 2007, p. 155).

Um dos desafios dessa pesquisa foi perceber o que é mais predominante e o que é mais determinante nesse arranjo familiar matrifocal: o contexto pós-abolição, as condições

de pobreza a que estão submetidas as famílias extensas negras nos bairros populares, com os consequentes arranjos matrifocais. Ou um conjunto de características de um legado africano de matriarcalidade: dentre elas, o de manter viva a matrifocalidade; ser a provedora da vida dos seus filhos, seja na casa da mãe, seja na casa do santo?

Na liderança de Vó Zita e Mãe Fátima, seja pelo pertencimento ao terreiro, seja pela chefia e pelos poderes religiosos por elas exercidos junto ao grupo e à família além da matriarcalidade enquanto expressão de um “dom” (dádiva, troca, energia simbólica, *mana*), há uma dimensão de magia, na perspectiva de Mauss (2003). Há um vínculo de sangue e de religião. De casa e de barracão. De família, de troca e de magia. Família que se estende na relação com as entidades, especialmente Martim Pescador, marujo sempre presente e consultado sobre os rumos da casa e do barracão.

Dizendo-se, em suas narrativas, escolhidas pelas entidades e portadoras de uma missão, as mães – Zita e Fátima – vivem suas lideranças como principal força aglutinadora do grupo, resistindo às dificuldades, ao preconceito e à pobreza. Exercendo habilidades de grandes mães e mães de santo, organizam e mantêm a vida cotidiana marcada, principalmente, pela periodicidade das festas no barracão.

Uma habilidade que dá caráter mais forte ao universo religioso no grupo é o poder de predestinação ou adivinhação presente em várias mulheres da família. Tal poder se manifesta pela consulta às cartas, aos búzios, pelas visitas das entidades nas festas ou momentos de reuniões especiais com os filhos da casa, mas, principalmente, através dos sonhos. Assim, a adivinhação é a manifestação de uma comunicação direta entre algumas lideranças do terreiro, especialmente as duas mães e as entidades.

Somado a essa está o poder das curas e tratamentos com banhos, chás, folhas, infusões, praticados pelas benzedoras da casa. A principal característica de Vó Dola foi a prática da benzeção, atendendo pessoas que vinham de fora do grupo em busca de seus serviços. Tal prática hoje tem uma função mais endógena, servindo principalmente para a estabilidade da saúde dos integrantes da família de sangue e santo.

Neste percurso etnográfico compreendemos que todos esses elementos conjugados no Beco de Dola – territorialidade negra, memória ancestral, matriarcalidade, magia – adquiriram uma significação de totalidade deste universo pesquisado, como sugere Mauss, “sob a forma de fato social total” (MAUSS, 2003, p.15). Pensar a liderança de Vó Zita provocou uma ampliação no foco original da pesquisa, exigindo compreender a liderança das mulheres na família, especialmente desde a primeira matriarca do grupo, Vó Dola. A

dimensão da matrifocalidade nos remeteu a uma reflexão sobre os lugares onde essa chefia – de sangue e de santo – se constituiu: a casa, o barracão, o beco e o bairro. E, estando o Beco dentro do bairro mais discriminado da cidade, fez-se necessário compreender a dimensão da territorialidade negra.

O “povo de Dola”, no beco que ficou com seu nome, possui uma singularidade, uma memória viva a partir das muitas identidades acumuladas em vivências e escolhas, que dizem respeito à presença e ao ser negro em Vitória da Conquista e no Brasil. Utilizar algumas categorias analíticas e conceitos antropológicos teve como objetivo superar uma visão superficial ou inviesada de ideologismos, ao mesmo tempo em que buscava instrumentalizar um exercício etnográfico cuja pretensão está longe de ser o falar em nome de uma coletividade mas, antes oferecer subsídios para um olhar mais cuidadoso frente às suas idiossincrasias.

A identidade negra enquanto resistência

O presente percurso etnográfico possibilitou compreender os processos identitários do Beco de Dola não na perspectiva da identidade política da militância negra ancorada em um padrão de “ser negro” e no enfrentamento. Talvez numa perspectiva intermediária entre aquela militância e a não-militância cuja estratégia está numa visão plural de si, onde o componente racial aparece diluído em meio a um complexo de identificações, podendo ser acionado em certos contextos. Assim, territorialidade, matriarcalidade e ancestralidade são categorias que dialogam entre si costuradas pelo conceito de identidade negra, uma vez que analisamos processos histórico-antropológicos que envolvem a re-construção da população negra na diáspora.

E Weber (1982) busca elementos que justifiquem ser a crença subjetiva do pertencimento étnico fonte de ação conjunta, de uma ação comum, portadora de uma identidade. E ele observa:

uma fonte de ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamente baseada na descendência comum das disposições, iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a “pertinência à raça”. É claro que esta somente conduz a uma “comunidade” quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros

vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes, política) (WEBER, 1982, p. 270).

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que “nas sociedades pluriétnicas, o poder dos dominantes tem entre outros o efeito de restringir a lista de escolhas possíveis de identidades oferecidas aos dominados” (POUTIGNAT e STERIFF-FENART, 1998, p. 135), em tempos de globalização, vivemos a emergência de inúmeras identidades adormecidas ou silenciadas por processos de colonização e de identidade legitimadora (NASCIMENTO, 2003, p. 41).

Identidades construídas, ancoradas, preservadas e fortalecidas no sentimento de pertencimento ao grupo. São identidades que remetem à dimensão de pertencimento ao

ao Lebenswelt ou “mundo vital”, que rege o horizonte normativo de uma determinada cultura. Nos termos de Habermas, o mundo vital é constituído tanto pela racionalidade partilhada pelos indivíduos no interior de uma comunidade quanto pela tradição ou transmissão, de uma geração a outra, de textos e narrativas pertinentes a questões historicamente levantadas pelo grupo (NASCIMENTO, 2003, p. 47).

Pensando esse “mundo vital” numa relação dialógica com a existência e identidade do Outro (diferença), o conceito de identidade nos é fundamental enquanto

um processo de construção de sentido, como fonte de sentido, de experiência, mas um processo com seu sentido construído a partir de um conjunto coerente de atributos considerados prioritários em relação às outras fontes. Esses atributos podem ser históricos, geográficos, biológicos, sociais, culturais, religiosos e até filosóficos (MUNANGA, 2002, p. 11).

Numa perspectiva política, identidade enquanto definição e constituição de fronteiras, tentativas locais e irregulares de dar sentido ao mundo, pois ao calcular como o pertencimento ao grupo pode ser transformado em estilos mais ativos de solidariedade, enfim, quando um grupo procura realizar a si próprio de uma forma política, “a identidade se torna uma questão de poder e autoridade” (GILROY, 2007, p. 124).

No candomblé, a pessoa possui uma identidade que vem do orixá. Segundo Póvoas (2006),

conhecer o orixá a que a pessoa se liga intimamente e que na sua cabeça tem o seu assento é alcançar a compreensão e o conhecimento de sua

identidade. É conhecendo seu orixá que a pessoa se entende em seus meandros, suas teias de treva e luz e se explica para si própria. [...] Conhecendo seu orixá, o filho-de-santo sente-se ligado a uma imensa cadeia de ancestralidade e a um espaço. E muito mais que isso, sente-se ligado a uma manifestação exclusiva de um orixá que somente e apenas nele acontece. [...] Assim, a pessoa do candomblé, ao tempo em que identifica em si os mesmos aspectos e atributos de sua coletividade, de igual sorte, identifica os traços que a fazem única e exclusiva dentro de seu grupo e fora dele. (PÓVOAS, 2006, p. 222).

Nesta perspectiva, a família dos “negros do Beco”, à medida que é comunidade de santo e grupo familiar que preserva um legado ancestral e reconstrói uma identidade negra, possui um Eu e sua integridade, muitas identidades acumuladas em vivências e escolhas, inclusive a identidade apresentada na presente dissertação.

Suas lideranças, especialmente Vó Zita, elo entre Vó Dola, a “mãe de tudo e de todos” e Mãe Fátima, responsável pelo barracão de Xangô, nos ajudam a compreender como se dá a consciência identitária de mulheres negras que herdaram uma tradição cultural, sustentam uma família-comunidade negra extensa e, hoje, dinamizam memórias e identidades acumuladas.

Passos e percalços da pesquisa de campo

Tendo demandado nove idas a Vitória da Conquista com este fim, principalmente em datas que coincidiam com as festas do barracão de candomblé de Mãe Fátima ou de obrigações dadas na casa de Dona Zita, a pesquisa de campo foi o momento mais rico do presente trabalho, num gradativo processo de aproximação, identificação e desenvolvimento metodológico.

No entanto, dentre as dificuldades encontradas no percurso da pesquisa *in loco*, as duas maiores foram: a distância geográfica e a resistência do grupo em ceder informações, narrativas ou entrevistas sobre a família de Vó Dola, Mãe Fátima e Dona Zita. Da conclusão da monografia sobre a memória dos carnavais de rua, em 2008, já citada, quando visitamos as festas do barracão e entrevistamos Dona Zita, sendo na ocasião por ela chamado carinhosamente de “meu pesquisador”, até o momento em que retomamos as atividades de pesquisa em fevereiro de 2010, foram quase 24 meses de distanciamento gerado principalmente pela necessidade de se conseguir o ingresso em um programa de

pós-graduação e, com isso, buscar mais subsídios teóricos e metodológicos para a pesquisa de campo.

Com a pesquisa programada para acontecer em no máximo três visitas no segundo semestre de 2010, sem que houvesse recursos específicos para tal, as resistências e dificuldades foram aumentando, chegando ao ponto de não conseguirmos dados minimamente substanciais, a não ser os da observação participante feita em uma aproximação recebida por parte da família com certa desconfiança com relação ao fim daquele “trabalho da faculdade”.

Destaca-se, dentre esses momentos, o luto familiar pela morte de Nadir, filha de Vó Zita, na véspera do São João de 2010, cinco dias antes de minha chegada para a festa de Caboclo, confirmada dias antes via telefone, quando efetivamente começaria a pesquisa de campo. Fosse tal acontecimento posterior às visitas que se seguiram nos meses subsequentes com o desdobramento da pesquisa, teria havido uma interação maior do que a simples solidariedade e pesar permitidos naquela circunstância.

Em agosto de 2010, conseguimos participar dos preparativos e do último dia da romaria do grupo a Bom Jesus da Lapa. É provável que, naquele momento, o grupo tenha começado a desenvolver uma confiança com relação à nossa presença e pesquisa. Em meados de outubro de 2010, concomitante à realização do I Seminário sobre Religiões de Matrizes Africanas, promovido pela UESB, participamos da festa do caruru, obrigação dada na sala da casa de Dona Zita, e, durante o dia, tentamos algumas entrevistas, sem sucesso. Aos poucos, da mesma forma que o grupo pode ter uma melhor compreensão do que implicava ou não a nossa presença e a pesquisa, percebemos que em termos metodológicos o contexto do campo, tamanha sua riqueza e complexidade, demandaria muito trabalho.

De dezembro de 2010 a março de 2011, foram mais quatro idas a Vitória da Conquista, participando das festas do barracão, marcando entrevistas, conseguindo algumas, tendo outras desmarcadas em cima da hora, buscando mais informantes fora do Beco e do núcleo familiar e, principalmente, focando nossa abordagem de campo na observação participante e no diário de campo. A presença de uma das filhas de Vó Zita, Kota, acompanhando o trabalho, sugerindo pessoas e horários para visitas, foi de grande importância para a evolução do trabalho de campo.

Nesse período, aconteceram dois fatos extras no processo. O primeiro, um dos momentos mais marcantes da pesquisa foi a viagem para Salvador, na festa de Iemanjá, em

atendimento a um pedido das filhas de Vó Zita. O segundo, no clima da maior festa do barracão – para o Marujo Martim Pescador Parangolá – a tentativa de reunir alguns apoios externos para a elaboração de um projeto cultural de valorização do patrimônio cultural do Beco, em um edital da Eletrobrás.

Entre julho e dezembro de 2011, participamos de três momentos festivos da família: a ida para Bom Jesus da Lapa, a festa em outubro e o caruru na casa de Vó Zita em dezembro. Oportunidades de rever algumas informações, ampliar a compreensão da dinâmica do grupo, do Beco e também amadurecer a tecitura do projeto cultural enviado para outro edital do Banco do Nordeste.

Foram 34 entrevistas, sendo que quase 1/3 delas com pessoas de fora do Beco de Dola. As entrevistas mais difíceis foram as que envolveram integrantes da família, sempre havendo um detalhe, um senão, um cancelamento de agenda, uma restrição sobre algum tema. Não que não recebessem ou não acolhessem a pesquisa. Aos poucos, o pesquisador vai descobrindo o melhor horário, os caminhos para se chegar a uma entrevista, as pessoas que estavam mais predispostas a colaborar, ou, o que mais provavelmente tenha acontecido, as pessoas que tinham autorização para tal. Mas, além da resistência individual e grupal, havia uma dificuldade metodológica, à medida em que não conseguíamos, por diversos fatores, desenvolver um clima ou um ambiente favorável para levantar as narrativas da história de vida das três mulheres e de Vó Dola. Começávamos, aos poucos, a perceber que as entrevistas exigiriam das mulheres uma interrupção de suas atividades, um “fazer sala” que, segundo a professora pesquisadora Marise de Santana, não é algo característico da mulher negra, sentar para contar sua história de vida. As melhores entrevistas foram mesmo em meio a outras atividades, “com a mão na massa”.

As entrevistas semi-estruturadas articulavam as três categorias analíticas da realidade pesquisada: territorialidade negra, memória ancestral e matriarcalidade, tendo como eixos principais a liderança feminina, a importância do barracão de candomblé e a memória dos antigos carnavais. As entrevistas tinham como interlocutores, num primeiro planejamento, pessoas ligadas diretamente à família de Vó Zita; as irmãs Fátima, Elza e Zita; e as suas respectivas filhas e noras. Também seriam coletadas entrevistas com filhos das três irmãs e com alguns dos netos e netas.

Com os percalços do primeiro ano de visitas, foi preciso reestruturar a abordagem da pesquisa. Ao invés de um movimento do centro para fora do grupo, construímos uma metodologia que localizasse a história da família de Vó Zita dentro de um universo mais

amplo, a saber, o bairro da Rua das Pedrinhas. Ou seja, a relação da história de vida de Vó Zita (Vó Dola, Mãe Fátima, Dona Elza) com a própria dinâmica de mulheres negras de maior destaque na vida social e cultural da cidade nas últimas décadas.

Ao começar a dialogar com a história de vida de Mãe Vitória de Petu apresentada em uma entrevista por uma de suas mais de 20 filhas adotivas, começamos a perceber que havia outras personagens emblemáticas na própria história das Pedrinhas. Neste momento, ocorreu um redimensionamento da delimitação geográfica da pesquisa, abrangendo, além do Beco de Dola, também o seu entorno, na Rua das Pedrinhas. Havia uma ligação profunda entre as histórias de vida de duas mulheres negras, contemporâneas, de origens diversas: Mãe Vitória de Petu e Vó Zita. Nas festas promovidas por Mãe Vitória, uma das mais reconhecidas na história recente da cidade, Vó Zita era uma presença frequente.

As entrevistas realizadas fora do eixo familiar e do Beco, concomitantemente ao processo de observação e diálogo realizado no Beco, fizeram emergir uma maior compreensão do processo de ocupação territorial por parte de dezenas de famílias negras desde as décadas de 1940 e 1950, tendo à frente o trabalho com as pedras, a água, a lenha, a roupa, a manutenção da vida, da saúde, com as parteiras e rezadeiras e a manutenção das tradições religiosas e comunitárias.

Hoje, temos mais consciência de que a forte resistência em passar as informações foi fruto de fatores próprios de uma pesquisa antropológica em contextos de cultura tradicional e em territorialidades negras marcadas por processos de discriminação, preconceito e exclusão. As pessoas e, principalmente, os grupos sociais, comunidades tradicionais, detentoras de uma particularidade cultural, num primeiro momento, às vezes longo, tendem a não querer abrir a guarda para se apresentar ou mesmo apresentar suas “riquezas”. São mecanismos de autopreservação que nos fazem refletir sobre a importância de um trabalho antropológico que, antes de alcançar um fim maior de ajudarmos a nos entendermos melhor enquanto sociedade, provoca uma mudança na própria dinâmica social do grupo em questão.

Em uma entrevista pude ouvir a expressão “no começo, a gente se perguntava: o que esse professor está vindo fazer aqui? Será que ele vai tomar nossos conhecimentos e levar lá para essa universidade?”. Essa noção de preservação do que é próprio remete ao que Godelier (2001) concluiu ao procurar avançar nos estudos sobre o dom:

não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para indivíduos quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidade subtraídas (provisória mas duravelmente) às trocas de dons ou às trocas mercantis (GODELIER, 2001, p. 17).

Por várias vezes, a máquina fotográfica utilizada na pesquisa de campo ficou nas mãos dos jovens e das jovens da família. Ao todo, são mais de 4000 mil fotos (entre 5 festas do barracão, algumas tendo durado 6 dias e 6 noites, 2 romarias para Lapa, a viagem para a Festa de Iemanjá, em Salvador, e as inúmeras vezes que a máquina era objeto de registro de poses juvenis e familiares do Beco, resultando num riquíssimo material autoetnográfico. No entanto, não era possível revelar nem a décima parte de tudo, mas também não seria justo não devolver aos seus donos e donas algumas fotos, numa seleção muito difícil tamanha a beleza da maioria das projeções.

Quando chegávamos com o álbum de fotos para mostrar a todos do Beco antes da entrega individual aos donos, sempre ouvia de filhas de Vó Zita, da própria matriarca, de Mãe Fátima, de tia Elza, enfim, unanimemente, “[...] cuidado com essas fotos”; outra hora era “[...] essa foto aqui ó, não deixa ela com qualquer um não, entrega para o dono, viu?”.

Contudo, ainda quero elencar os principais fatores que, nesta pesquisa, provocaram mudanças de perspectivas e abordagens. Durante todo o tempo da pesquisa, a presença de um pesquisador homem em um contexto matrifocal – no qual os homens têm papéis definidos, o de serem filhos na casa e ogãs no barracão – soava como destoante, pois era uma voz externa, masculina, provocando mudanças e pautas no grupo; mais ainda por não ser “de dentro” da religião do candomblé. Aos poucos, tornou-se recorrente, tanto por parte das mulheres, como dos homens da família, referirem-se à nossa presença como a de “mais um filho da casa, alguém da família”.

Outro fator de resistência muito presente nesse percurso etnográfico foi um clima de desconfiança por parte do povo do barracão quanto ao que realmente iria ser pesquisado, coletado e, principalmente, “levado embora” para a Universidade. Um clima de receio de se perder o “segredo”, o “fundamento”, o que faz a diferença, mas não está para ser disponibilizado, sob pena de o existir não fazer mais a diferença. Soma-se a isso nossa proximidade com alguns professores da UESB, pesquisadores de comunidades tradicionais negras, dentre eles, prof^a. Grazielle Novato, para cuja família Vó Zita trabalhou durante muitos anos.

Outro conjunto de fatores envolve a dimensão afetiva, dos segredos familiares, das memórias, dos sentimentos, brigas e separações. Acolher a pesquisa significaria para o grupo o perigo de se trazer à tona memórias afetivas de Vó Zita, seja com relação ao seu ex-marido, seja com relação às circunstâncias relacionadas à doença de uma das filhas de Vó Zita, falecida em 2010.

Relacionada à dimensão afetiva, a pesquisa também poderia tocar em questões já bem resolvidas dentro da família e do barracão, como a dos vínculos com antigos pais de santos, ou a questão da sucessão da liderança dentro do barracão e das próprias mudanças no formato do candomblé, cada dia mais distante de uma “raiz” cabocla.

Por fim, mas não menos importante, houve uma insistência nas entrevistas gravadas ou mesmo nas conversas que pudessem remeter às narrativas da história de vida e assuntos “tabus” no grupo, considerando-se também a questão do ambiente mais provável e permitido para as entrevistas ser a própria casa da matriarca, Vó Zita, frequentada o tempo todo, dificultando uma interlocução sem ruídos ou interferências.

Para desenvolver a perspectiva que utilizamos e construir esta etnografia familiar negra, dissertamos no primeiro capítulo sobre a presença negra em Vitória da Conquista, especialmente sobre os territórios negros enquanto espaços de sociabilidades negras e de construção identitária em Vitória da Conquista – das comunidades negras rurais ao Beco de Dola na Rua das Pedrinhas. O segundo capítulo terá como categoria analítica a matrifocalidade vivida nas famílias extensas negras, as quais têm no centro de sua organização a força da grande mãe que sustenta a vida, que segura a tradição e defende a perpetuação e reestruturação de um legado. Neste capítulo, abordaremos com mais ênfase a análise dos dados da pesquisa realizada, especialmente as trajetórias da liderança de Vó Dola, Vó Zita, Mãe Fátima e Tia Elza.

O terceiro capítulo trabalhará, a partir da categoria da memória ancestral, o como a religião de matrizes indígenas e africanas, a partir da umbanda e do candomblé de caboclo, vai se afirmando enquanto legado religioso desenvolvido pela família de Vó Dola, passando pelas festas de obrigação de Vó Zita até o barracão de Xangô de Mãe Fátima.

No quarto capítulo, já em caráter de conclusão e de desdobramento dos desenvolvimentos teóricos dos capítulos anteriores, a proposta é apresentar o Beco que ganha as ruas através da arte, da dança e da música, trabalhando conceitos de representação e identidade cultural.

Pensar o Beco de Dola foi um exercício de aproximação de um universo muito específico do ser negro em Vitória da Conquista, a partir de uma etnografia enquanto “compreensão de sentido”, compreensão de uma forma específica de ser e estar no mundo, a partir de uma cosmovisão marcadamente ancestral. Um exercício de, a exemplo de Mauss (1974, p. 27), fixar “atenção sobre sociedades” que representam verdadeiramente uns “[...] máximos”, uns excessos, que permitem ver melhor os fatos” (MAUSS, 1974 *apud* WOORTMANN, 2005). E, no Beco, o maior fenômeno é a liderança das mulheres. Mulheres do Beco que nos remetem às mulheres da diáspora.

Elas são inúmeras, a maioria, anônimas, que persistem; vivem com largueza e profundidade o seu papel de mãe; resistem e inscrevem seu nome na história por sua coragem, sabedoria e visão de mundo, vencendo barreiras de preconceitos que pareciam intransponíveis, construídas pelo sistema sociorreligioso brasileiro branco, patriarcal e católico, desde os tempos da colônia e escravidão.

I CAPÍTULO - O BECO DE (VÓ) DOLA: TERRITORIALIDADE NEGRA EM VITÓRIA DA CONQUISTA

“Entregues à sua própria sorte, os africanos e seus descendentes vêm, desde então (a abolição), construindo a sua história, a despeito de tudo quanto lhes foi e continua sendo negado, nos espaços que lhes foi possível ocupar”.

Josildeth G. Consorte (1991)

1.1 Recorrendo à memória dos espaços, encontrando nossas raízes

Compreender a condição humana do negro na África e todos os processos de desterritorialização, na diáspora africana, só é possível a partir da compreensão de duas dimensões: o estar no mundo e o representar-se no mundo. Quanto à primeira dimensão, de acordo com Consorte (1991), “a definição do lugar do negro na sociedade brasileira sempre se constituiu um problema para o Estado, para as elites e para o próprio povo” (CONSORTE, 1991, p. 87).

As cidades brasileiras, grandes, médias ou pequenas, com seus arranjos socioespaciais, ao mesmo tempo em que refletem uma onipresença dos escravos na cidade (SOARES, 2001, *apud* RAMOS, 2007, p. 100) desde o período da escravidão, também apontam para uma intencionalidade em se reeditar o confinamento do negro, anteriormente na senzala, agora em espaços de segregação e invisibilidade, a partir de um reordenamento das espacialidades públicas e centrais do urbano.

De acordo com Rolnik (1989),

a história da comunidade negra é marcada pela estigmatização do território negro nas cidades: se no mundo escravocrata, devir negro era sinônimo de subumanidade e barbárie, na República do trabalho livre, negro virou marca de marginalidade. O estigma foi formulado a partir de um discurso etnocêntrico e de uma prática repressiva; do olhar vigilante do senhor na senzala ao pânico do sanitarista em visita ao cortiço; do registro esquadrihador do planejador urbano à violência das viaturas policiais nas vilas e favelas. Para a cidade, território marginal é território perigoso, porque é daí, desse espaço definido por quem lá mora como desorganizado, promíscuo e imoral, que pode nascer uma força disruptora sem limite. Assim se institui uma espécie de apartheid velado, que, se por um lado, confina a comunidade a uma posição estigmatizada de marginal, por outro nem reconhece a existência do seu território, espaço-quilombo singular. (ROLNIK, 1989, p. 16).

As territorialidades negras urbanas nos remetem a duas realidades históricas coexistentes: os diversos processos de resistência à escravidão e ao racismo e os processos de urbanização e segregação racial. Assim, uma categoria que unifica toda essa realidade é a de territorialidade negra. Território que vem de terra, lugar (ou não-lugar).

Na sua concepção mais simples de terra que extrapola o chão que pisamos para significar todo o mundo, tudo que é extenso, tem forma, é visível a nossos olhos. Essa é, pois, a concepção de aiyê, por exemplo. Ela inclui a natureza num sentido bem amplo e as cidades, fundadas sobre os ancestrais através dos antepassados (SOUZA JUNIOR, 2010, p. 1).

Durante séculos, milhares de corpos negros, ao serem subjugados à humilhação do cativo, resistiram ao ressignificar sua relação com o próprio corpo. Assim,

o território é o corpo negro, este corpo marcado pela discriminação, pelo racismo. É o corpo que foi exposto ao trabalho forçado, a castigos. É o corpo que foi violentado. Mas este mesmo corpo é o corpo que reage e que é instrumento de resistência cultural. É o corpo que afirma, que agride, que incomoda o status quo. É o corpo capaz de subverter o ordenamento do modelo padrão. Este corpo também deve ser um território que representa e que tem sempre que ser entendido em três dimensões: a do indivíduo, da raça e da ancestralidade. Quer dizer, um negro ou uma negra nunca respondem por si só. Eles respondem por sua individualidade, sua raça e suas ancestralidades. Significa dizer que o corpo negro é um corpo histórico. Metaforicamente também, este território sagrado é também o território do quilombo, o território onde eu me enraízo, crio laços, tenho as minhas memórias. (AMADOR DE DEUS, 2010, p. 1).

E todo o processo de reinvenção e construção de múltiplas culturas afrobrasileiras foi fruto das relações entre os universos simbólicos africanos e os que aqui se encontravam “ora em condições de desigualdade, ora de prestígio, ora de solidariedade” (SOUZA, 2010, p. 2).

Assim, a proposta deste capítulo é buscar compreender como a territorialidade configura-se enquanto um elemento constitutivo dos processos culturais do Beco de Dola, lugar a partir do qual uma família extensa negra, desde a origem do bairro Rua das

Pedrinhas, desenvolve, dentro da dinâmica das relações sociopolíticas² de uma cidade média do interior baiano, relações de parentesco e solidariedade espiritual.

Há uma confluência de características que podem ser consideradas fatores de sustentação da família extensa do “povo de Dola”: a força cultural da corporeidade e musicalidade de raiz africana; a organização familiar extensa; a religião de matrizes africanas e indígenas; e, não menos importante, a força do território negro, o Beco de Dola. As pesquisas sobre a importância do lugar na constituição das identidades apontam para o que Dembicz (2000) constata ao referir-se que com “maior frequência vamos recorrendo à memória dos espaços para esclarecer qualquer dúvida sobre nossas raízes e identidades.” (DEMBICZ, 2000 *apud* COSTA, 2008, p. 30).

Há uma retórica identitária e uma rede de laços societários e familiares que têm suas fronteiras (BARTH, 1969) ou definições bem demarcadas por critérios de pertencimento, identidade e alteridade, definindo quem é “de dentro” e os papéis desempenhados por cada um, cada uma, e quem é “de fora”; quem soma e quem ameaça; há também um posicionamento muito bem definido quanto ao acesso a esse universo, através das redes, trajetórias e histórias familiares. Todos esses elementos compõem um território específico: o Beco de Dola. Dentro do bairro (negro e mestiço) das Pedrinhas, o Beco enquanto um território negro, “cuja dinâmica urbana é demarcada pela história e cultura dos grupos étnicos negros” (RAMOS, 2010, p. 5).

Na perspectiva de Halbwachs, a memória individual é um reflexo da memória coletiva; a memória é a história viva e vivida por um grupo social e permanece no tempo, renovando-se (HALBWACHS, 1990). E, ainda que sejam indivíduos que se lembram ou se esquecem, os estímulos para a motivação são coletivos ao se costurar teias sociais, teias de significado. Este “quadro de lembranças” é formado de relações que estão embebidas de tramas de significados que se estendem intergeracionalmente e que permitirão a lembrança ou o esquecimento (HALBAWCHS, 1990, p. 67-68).

Bosi (2004) lembra que “o grupo é suporte da memória se nos identificarmos com ele e fizermos nosso seu passado” (BOSI, 2004, p. 414). Há uma confluência muito grande de elementos presentes nas narrativas, tanto da formação da Rua das Pedrinhas, quanto do protagonismo das mulheres na comunidade e no Beco.

² Segundo informações de lideranças locais, não existiria no mapa da cidade o Bairro Pedrinhas, mas sim, apenas três outras divisões na quais se insere a região estudada (Rua das Pedrinhas): Petrópolis, Cruzeiro e Alto Maron. No entanto, é o nome mais utilizado para se referir a uma grande região cujos limítrofes geográficos são a Rua da Corrente e a Rua do Cruzeiro.

Nas últimas décadas, a memória social do bairro Rua das Pedrinhas foi sufocada pela violência e pela visão estereotipada com relação à sua população de maioria negra e mestiça. Memórias da origem “quilombola” do bairro negro transmitidas de geração em geração em uma rede de história de vida de mulheres negras. Neste sentido, compreender a dinâmica sociocultural do Beco só é possível a partir da memória coletiva presente nas Pedrinhas. Segundo Pollak (1992, p. 3), “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.

Na pesquisa sobre o universo cultural e identitário de Vó Zita, sua família extensa é uma comunidade negra, na perspectiva weberiana de *comunalização*, “que se define como o sentimento subjetivo de pertencimento a um mesmo grupo humano” (SODRÉ, 2000, p. 209). A *comunalização* é um conceito que expressa essa capacidade criativa de grupos sociais em relação à formação de comunidades existenciais ou de um passado coletivo, tendo como fim a demarcação de fronteiras a partir de elementos ou sinais diacríticos selecionados coletivamente e formados através do sentimento de pertencimento ao lugar.

Halbwachs (2006) explica que as imagens espaciais desempenham um importante papel na memória coletiva: o lugar recebe as marcas do grupo e este recebe da mesma forma as marcas do lugar. São detalhes inteligíveis apenas para os membros do grupo, da família, por corresponder a outros aspectos da estrutura da vida.

Segundo Halbwachs (1990, p. 133), “quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu”. Ainda para Halbwachs (1990, p. 143), “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”, pois, da mesma maneira que o espaço imprime sua marca no grupo, [...] “a maioria dos grupos [...] imprimem de algum modo sua marca sobre o solo e evocam suas lembranças coletivas no interior do quadro espacial assim definido” (HALBWACHS, 1990, p. 159).

Nas Pedrinhas, o funcional e o simbólico se hibridizam, se entrecruzam, ficando difícil, por exemplo, definir se foi a proximidade com a água ou com a lenha ou com as pedras que determinou a ocupação do espaço. De outro lado, independente de uma possível hierarquia de importância de algum dos recursos naturais, foi a força das mulheres e homens que garantiram uma densidade histórico-antropológica para o bairro, a partir de

suas práticas, de seus saberes, de suas vivências. Pois, para Haesbaert (2004, p. 5), “as sociedades tradicionais conjugavam a construção material (“funcional”) do território como abrigo e base de “recursos” com uma profunda identificação que recheava o espaço de referentes simbólicos fundamentais à manutenção de sua cultura”.

Neste sentido, a pesquisa colocou-se uma aproximação com a antropologia da cidade. Ao buscar compreender as dinâmicas constitutivas de uma família extensa e suas redes de parentesco e solidariedade espiritual e material, descobrimos o Beco, não como uma realidade fechada e homogênea, mas como um micro-cosmo da cidade, fonte inesgotável de problemáticas híbridas e complexas: “[...] as exclusões e os fechamentos, por um lado, e os encontros e as aprendizagens, por outro” (AGIER, 2011, p. 35), encontrando, nesta complexidade, o ponto de equilíbrio entre o “sentido do lugar e a liberdade do não lugar” (AUGÉ, 1994 *apud* AGIER, 2011, p. 36).

1.2 De Campo Formoso para a Rua das Pedrinhas

As recentes pesquisas sobre o povoamento do antigo “Sertão da Ressaca” indicam que “a ocupação negra na região de Vitória da Conquista foi anterior à ocupação portuguesa” (NASCIMENTO, 2008, p. 3). Segundo Aguiar (1998), desde a colonização, a região sobrevivia da agropecuária e agricultura de subsistência. A partir de 1940, com a construção das rodovias que cruzam a cidade, este quadro começa a se alterar.

A partir da segunda metade do século XX, a cidade se transforma com a forte expansão demográfica, tendo sua população de 7.682 em 1940 passado para 83.814 em 1970, afirmando-se como pólo econômico regional. Em 1991, a população já era de 180.603. E Conquista – que se encontra numa grande “bacia”–, a cada década redefine mais nitidamente seus recortes que já não mais se pautam nas antigas divisões geográficas do espaço urbano: do lado oeste da BR 116, denominada “Rio-Bahia”, o Bairro Brasil; e do lado leste da rodovia, o centro e a região do Bairro Candeias. Outra divisão que sofreu alterações é a da antiga concentração de pobres na parte baixa da cidade, e a acelerada ocupação dos morros, formando bolsões de pobreza.

Vai surgindo uma nova configuração do espaço urbano com novos eixos de circulação da riqueza, poder e conhecimento e a conseqüente segregação racial na formação dos bairros e na distribuição e acesso a esses bens. Desdobramento da antiga divisão espacial, o centro passa a ser um espaço mais desenvolvido, estruturado,

modernizado com ligação direta com os bairros mais elitizados – Candeias, Urbis I e II, Recreio – próximos de todos os novos aparelhos instalados de serviços, universidades, igrejas, bancos.

E os morros – com pouca infraestrutura, pobres, marcadamente negros, estigmatizados como “lugares perigosos” – destacando-se os bairros de Alto Maron, Guarani, Ibirapuera, Aparecida, Bruno Bacelar, Patagônia, México, Panorama, Alto da Colina e, principalmente, A Rua das Pedrinhas, que por sua vez, engloba uma região mais ampla com os bairros de Peru, Rua do Cruzeiro, Vila Nova Esperança e a antiga Rua da Corrente. Nos últimos 15 anos, foram construídos dois grandes conjuntos habitacionais de casas populares na cidade. O primeiro, o da URBIS VI, criando outro eixo de urbanização na cidade, no sentido Sudeste, na saída para Ilhéus. O segundo, mais recente e muito maior, o Vila América, numa estratégia de aglutinar um número imenso de famílias pobres vindas das mais diversas regiões da cidade em um único espaço.

Segundo os relatos colhidos foi da região da zona rural de Campo Formoso, a 30 km de Vitória da Conquista, que saiu Vó Dola, Seu Izaurino, seu marido, e os filhos, há cerca de 60 anos, quando um dos três irmãos da família dos Ferraz, ofereceu algumas glebas de terra aos núcleos familiares para que continuassem pela região também prestando alguns serviços. Essa situação de doação de terras para famílias negras de antigas fazendas relaciona-se com a ida de mulheres negras trabalharem em casas de famílias ricas na cidade e também com as redes de parentesco entre famílias negras de fazendas vizinhas, o que demandaria estudos mais aprofundados.

Nascimento (2008) debruça-se sobre “imbricadas teias familiares estabelecidas” especialmente entre os descendentes de João Gonçalves da Costa³, envolvendo apadrinhamento, filiação de relações extraconjugais com escravas, herança de terra e disputas em torno dos bens herdados, principalmente envolvendo Maria Bernarda, uma ex-escrava de Maria Clemência e João Freitas, com quem teve filhos. Euflozina, uma das filhas de Maria Bernarda, com a herança recebida destaca-se na sociedade conquistense, ficando conhecida como Fulô do Panela (NASCIMENTO, 2008).

³ Um detalhe talvez relevante é o fato de a família de Izaurino, marido de Vó Dola, ser da região de Panela e a família de Vó Zita ter o sobrenome Gonçalves, o que nos leva a supor que os antepassados de Vó Dola tenham sido escravos de João Gonçalves da Costa.

Figura 2 - Mapa do Estado da Bahia - Destaque município de Vitória da Conquista



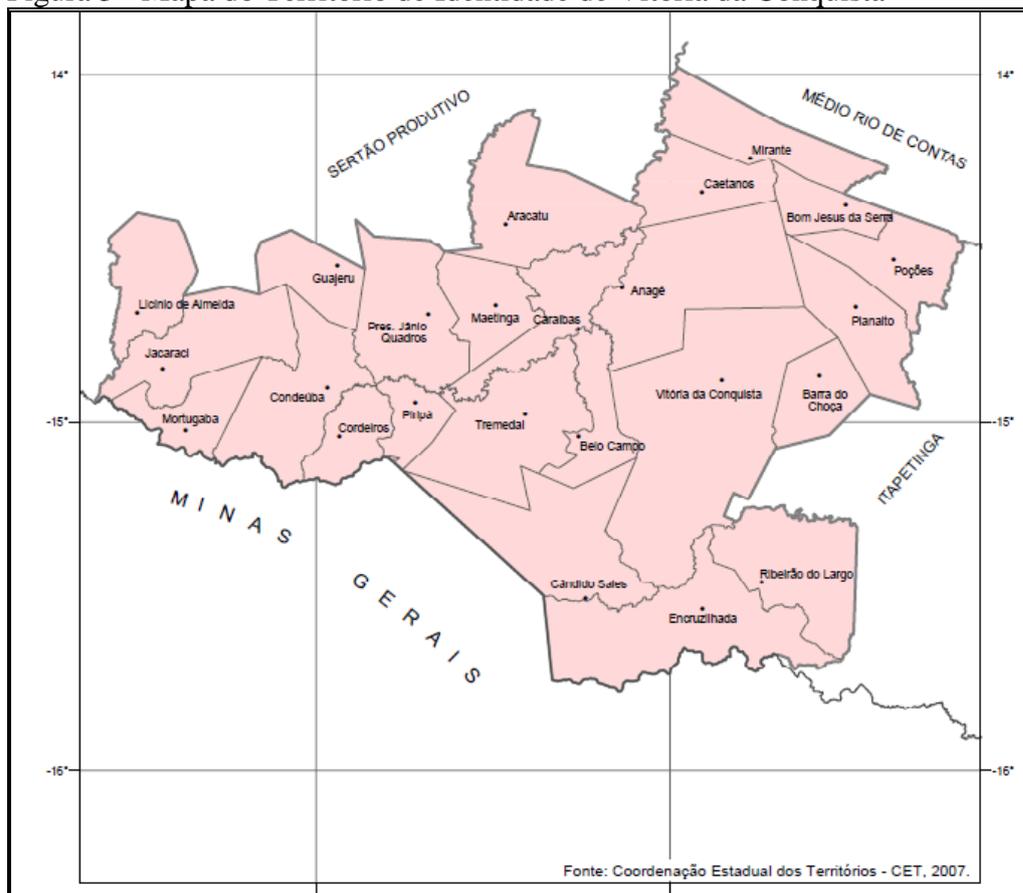
Fonte: Wikipédia, 2011.

Cruzando as informações do seu Paulo com as de Mãe Fátima e Vó Zita e ‘tio Pretinho’, irmão de Vó Dola, foi possível compreender que o senhor Izaurino, quando marido de Vó Dola, então vaqueiro das fazendas dos Ferraz, localizadas na região de Campo Formoso e Panela, parte tocando boiada por Itambé, Norte de Minas e Vitória da Conquista. Pelos relatos de dois de seus filhos, Madrinha Elza e Ninga e seu genro Paulo Pereira, Vó Dola, antes de chegar à Serra do Periperi, localizada na região norte da cidade, havia andado por várias regiões com o marido, vaqueiro, numa grande itinerância:

Dona Elza: Nasci em Santa Rita de Minas, na divisa de Minas com Bahia. Eu e meu irmão nascemos nessa época. Morava lá com meu pai.
Ninga: O pai dela era vaqueiro e saia por terra vendendo esse negócio de gado.
Dona Elza: Olha, nós pequena. Eu nasci em Santa Rita, e de Santa Rita nós fomos pra Minas. E de Minas nós fomos pra onde, Ninga?
Ninga: Pra cá do posto. Elza. Mãe saiu rodando assim, pai e o irmão, lidava com tropa de animal, ele amansava negócio de animal.
Ninga: Meu pai é vivo. Ele estava vivo, estava ali nesse instante ali.
Elza: Amansava esse negócio de animal.
Ninga: Amansava burro.
Elza: Cuidava de gado. E chegava num lugar, nós ficava assim parecia um mês, nós era igual cigano, e aí achava que nós não devia ficar mais naquele

lugar, nós seguia viagem. Ia embora. Eu sei que nós saía rodando, rodando, e as vezes saía, de Itambé, de Itapetinga, aí pra dentro, com os meninos pequenos, Ilhéus, a gente veio rodando, rodando... O último lugar onde nós moramos foi aí no Marçal, em baixo daquelas pedras, naquelas casinhas ali, nós moramos por muito tempo ali. E dali nós viemos embora pra qui, pra Conquista. E aí ela comprou essa casinha aí, que Zita mora. E trabalhando de fogão para os outros e pagando naquele tempo.

Figura 3 - Mapa do Território de Identidade de Vitória da Conquista



Fonte: <http://www.sei.ba.gov.br>

Após muitas andanças pela região, compreendendo norte de Minas Gerais e Sul da Bahia, Seu Izaurino volta com a família e eles se fixam em Vitória da Conquista, na região conhecida como Magassapo, entre o centro e o Bairro Guarani. Um irmão de Vó Dola – “tio Pretinho sapateiro” – antigo sócio e fundador do clube Grêmio na Praça da Bandeira, também mora e trabalha na mesma região do Guarani até hoje.

1.3 Pedrinhas: Bairro construído por mulheres

Ao se fixar no alto da Serra do Periperi, já sem a presença do marido⁴, Vó Dola começa a organizar a vida em torno de diversos trabalhos braçais através dos quais ela adquire pequenos lotes de terra os quais, com o tempo, são passados para os filhos, sendo que duas delas – Lurdes e Elza – se casam com irmãos, filhos de outra mulher que também está na origem do bairro e do beco, Dona Josefina, ou “Madrinha Zefa” como é chamada entre os parentes. O terreno onde se encontra o beco, a casa de Madrinha Elza, a casa de Vó Zita, de uma de suas filhas – Domingas – pertenciam à Dona Josefina. É nesse espaço que se constitui a família de Dola que, aos poucos, cresceu ao seu redor e hoje ao redor de suas filhas Elza, Zita e Fátima.

Segundo vários relatos, a primeira moradora a se fixar no que é hoje o quarteirão onde se encontra o Beco de Dola, foi Dona Josefina. Eram dela os primeiros terrenos, que depois foram sendo vendidos para várias pessoas, como afirma Coquinha:

Dona Zefa que era dona desses terrenos todos. Ela morava aí nessa mesma casinha. Ela era mãe do Paulo (de Dona Elza). E ela mandava nisso aqui tudo. Tudo aqui era dela. Ela vendeu tudo. [...] Tudo isso aqui era deles. Tudo isso aqui era deles. E o pai dele chamava Marcolino. Foi eles que vendeu isso aqui pra nós. Pra nós não, pra mãe (Dona Orminda).

Durante a pesquisa, foram levantados nomes de diversas mulheres que se destacaram dentre os primeiros moradores das Pedrinhas. Vindas de diversas regiões da Bahia, inclusive do Recôncavo, de Jequié, do interior de Vitória da Conquista, sozinhas ou acompanhadas. Eram tempos de migração, deslocamentos intensos tanto entre regiões e cidades, quanto da zona rural para a cidade.

Maria Antônia, Duca, Arcanja, Rosa, Vitória de Carolina, Orminda, Lô Véia, Iazinha, Tu, Tuzinha, Maria Pirata, Eva, Maria de Jesus, Ana de seu Tevino, Tia Maria de Zé Polia, Maria de Zé Mário, Sabina, Vó Marcela, Dona Amélia, Otaviana, Júlia, Kalu Lavadeira.

⁴ Senhor Izaurino, que não era chamado pelos netos por avô ou vô, mas por “ti-vô” e assim gostava de ser chamado.

Mãe Fátima expressa o sentido da presença das mulheres no bairro quando diz: “É um bairro, sempre foi e sempre vai ser um bairro construído por mulheres. As mulheres sempre foram muito mais de lutar por aquilo ali do que os homens”.

Muitas, como Vó Dola, passaram por outras regiões antes de se estabelecerem nas Pedrinhas. Em comum, o motivo maior do deslocamento foi a busca por trabalho, por uma vida melhor. Uma antiga vizinha do Beco, moradora na Rua das Pedrinhas, Dona Arcanja, foi uma das primeiras mulheres ligadas à família de Vó Dola a serem entrevistadas. A entrevista foi sugerida por uma das filhas de Dona Zita, Edineide, que é conhecida por Kota.

Dona Arcanja Maria de Jesus, 94 anos, vizinha duas casas acima de uma das entradas do Beco de Dola, na Rua das Pedrinhas. Quem cuida dela todos os dias é Selma, que tem 30 anos, casada e vizinha de Mãe Vitória de Carolina. Foram duas tentativas de realização da entrevista; os horários combinados às vezes coincidiam com seus horários tomar remédios ou estar dormindo. Marcada mais uma tentativa, cheguei no horário e foi possível a conversa. Dona Arcanja foi carregada por Selma do quarto até uma cadeira à minha frente, ficando Selma no cômodo ao lado arrumando a casa e acompanhando a entrevista. As narrativas de Dona Arcanja são muito importantes por ser ela uma das mulheres negras de origem das Pedrinhas e também uma das grandes amigas de Vó Zita e Vó Dola, juntamente com Mãe Vitória de Petu, Mãe Otaviana, Mãe Vitória de Carolina, Mãe Maria Pirata, Dona Joana e Dona Duca.

Companheira de Vó Zita quando saíam de baianas nos carnavais e também frequentavam as festas de candomblé de Mãe Vitória de Petú, já no início da entrevista emocionou-se muito, ora por relembrar os carnavais, ora pela ausência dos filhos, ora da mãe. Principalmente, ao relembrar de como chegou à região:

Eu vim pra cá em 1955, eu vim com a professora Idália. Continua morando aqui e eu trabalhava com ela. Para as Pedrinhas. Quando eu cheguei aqui nas Pedrinhas, isso aqui era tudo mato. Tinha pouca casa, tinha mais era mato. Aqui não era rua não, era um caminhozinho só. Eu vivi empregada lá para baixo. Minha mãe comprou uma casinha lá para cima, quando eu saía do trabalho eu ia lá para casa de minha mãe. Depois minha mãe me deu uma posse, uma posse de cinco metros de chão, uma posse de taipa e de enchimento e fiquei. Quando eu saía do trabalho eu ia pra casa. Aqui nas Pedrinhas mesmo, era mais pra cima.

Além da data da chegada a Vitória da Conquista, a fala de Dona Arcanja mostra que, diferente de Dola que, antes de chegar à Rua das Pedrinhas, morou na região mais baixa da cidade, antigamente habitada por pessoas mais pobres, Arcanja vem para a Serra do Periperi tendo sua primeira atividade ligada ao trabalho em casa de família.

Mesmo marcadas pela mobilidade espacial, pelo sofrimento, abandono, pobreza e exploração, as narrativas de Dona Arcanja contrastam fortemente com as características da formação do grupo de Vó Dola. Em comum, duas mulheres que chegam à Rua das Pedrinhas, vindas de lugares diferentes, mas também com perspectivas diferentes. Dona Arcanja vem com uma família de profissionais liberais em trânsito. Vem com a mãe, após já terem passado por outras cidades.

Depois eu saí. Fui pra minha casa. E aí comecei a ter filho. Não. Quando eu comecei a ter filho eu não tinha casa ainda. Quando eu fiquei grávida mãe me botou pra fora e eu fiquei com os filhos nos braços sem saber pra onde ir. Esse povo mais velho era assim. E eu não tinha pra onde morar. Depois, o professor Orlando... não era o dr. Orlando Leite não, ele era da minha terra e ele me deu apoio, fiquei na casa dele seis meses. E aí foi na época da revolução e ele era um professor e ele correu, foi pra Brasília e ficou com ela lá. E eu fiquei aqui na casa. [...] Eu trabalhei tanto aqui. Quebrei pedra.

O professor mencionado fica um tempo na cidade e no tempo da “revolução” – certamente, referindo-se à ditadura – vai para Brasília. E nesse momento, ela passa a ter uma condição mais próxima à das outras mulheres das Pedrinhas, assumindo a principal tarefa daquele primeiro momento: “botar a água”.

Já tava, já tinha tempo que já tava. A gente vivia aqui era de botar a água. Depois que surgiu o café, que boa parte do povo, tinha Dola mesmo que catou café aqui pro lado da Barra (Barra do Choça) e o povo vinha com o caminhão de gente para buscar. Eu mesmo já panhei café. [...] Eu panhei café no tempo do café grande... eu panhei café na escada aqui. Mas quando eu morava pro lado da mata, lá pros lados de Nova Laje e Jequié os pés de café era grande e a gente punhava as galhas e o balaio na cintura. E aqui o pé de café já era jogado no chão, o pé de café era mais pequeno e quando crescia, a gente punhava as escada para poder panhar e não dobrar o pé de café.

Neste momento da entrevista, ela para, respira, pensa, começa a lacrimejar os olhos, mirando o infinito, depois retoma a narrativa.

Aqui só tem pedra daqui pra cima. A gente arrancava as pedras, carregava, botava na beira da estrada, quebrava, media e agora ficava esperando o povo quando quisesse vir buscar. Ia botar água na rua. Eu já quebrei pedra aqui até de noite com a lua quando não tinha energia aqui na rua. Botava na beira as pedras e quando era de noite a gente quebrava com a lua. Eu trabalhei tanto aqui. Quebrei pedra. [...] Quebrava muita pedra. Hoje em dia eu tô desse jeito assim porque eu já carreguei muito peso. Eu já carreguei muita telha da Serra de Periperi. Agora não tem mais. Tem pouca. Mas, eu já catei muita pedra aqui. Vendia as latas. E montava um monte de pedra de 200 latas e vendia. Quebrava, media e vendia. Botei muito água na rua. Trabalhei muito na casa dos outros. [...] Tirei muita água de cisterna, quando não tinha água encanada. [...] Eu já botei água na rua. Já levava água do Poço Escuro até a Escola Normal, ao Hotel Bandeirante lá em cima, carregando na cabeça a prumo, a mil reis a lata. Dava pra comprar umas coisinhas.

Os vários detalhes dessa memória de Dona Arcanja apontam para uma trajetória de migração, de busca de fixação em algum espaço, de exploração da mão-de-obra negra e solidão. E, como em outros relatos da pesquisa, é significativo que a posse da terra seja adquirida pelas mulheres.

Eu sou mãe de 15 filhos. Seis estão vivos. Sou mãe de 15 filhos. Tem 2 em São Paulo e os quatro moram aqui. Eu criei não, eu olhei, quem criou foi Deus. A gente não cria ninguém não, a gente olha, zela, quem cria é aquele Pai, esse Pai que está por cima de nós. Botando água na rua, buscando lenha pra vender pra poder dar o pão esses filhos. Os homens puxavam a água de jeguinho. E as mulheres puxavam na cabeça. E graças a Deus.

A história de Dona Arcanja é uma das mais emblemáticas da vizinhança de Vó Zita por apontar para a diversidade de condições em que as mulheres chegaram à região da Rua das Pedrinhas. Migrante, sem referência forte de parentes, abandonada pela mãe quando engravida do primeiro filho, tendo como “apoio” os próprios patrões, Dona Arcanja não constituiu ao seu redor, nem com a mãe, nem com os filhos, um núcleo familiar duradouro e, muito menos, uma família extensa, um grupo doméstico ou um grupo religioso. Trazidas de outra região (Recôncavo Baiano), ela e mãe trabalham em casa de família, se separam quando Arcanja tem o primeiro filho, e ela termina seus dias sendo cuidada por uma mulher que remunera para administrar sua aposentadoria, os horários dos remédios, a alimentação e a sua casa. Ela lembra que a mãe adquiriu um terreno para construir uma casa para elas.

Na formação da Rua das Pedrinhas predominaram dois focos de interesses: a água do Poço Escuro – a menos de 500 metros – e as pedras “de concreto” e areia da Serra do Periperi. Com a cidade em expansão e a precariedade da infraestrutura, eclodiram problemas como o acesso à água e a materiais para as fundações. À população negra, couberam papéis como os de serviços braçais, mal remunerados, essenciais para aquele momento. Segundo o professor Ruy Medeiros, em uma conversa informal, “a fundação dos principais prédios antigos do centro da cidade foi feita com pedra tirada ali daquela região (das Pedrinhas), pois a pedreira mais próxima estava em Salvador”.⁵

Outro aspecto importante presente nas narrativas das trajetórias de vida que remetem à ocupação da Rua das Pedrinhas é a prevalência do protagonismo feminino. Mulheres negras que buscaram garantir um espaço de terra para cuidar de seus filhos.

Jaíra. Aqui era só mato. Era mato e água. Aqui só tinha mesmo era uma casinha. Vó falava pra gente que logo quando ela veio pra cá não tinha casa nenhuma, que ela veio pra cá mais a mãe dela e que as casinhas era casa de palha, tipo casa de índio. Ela falava que era tipo arca de índio, casa de índio, né. E que as vezes tinha que ir até o Poço Escuro pra tirar banana. [...] a primeira casa da Dona Maria Petronilha [Vó Dola] aqui do Bairro Pedrinhas foi feito com o suor dela porque tinha muita mata e ela foi e arrancou madeira, arrancou caibro, arrancou vara e ela construiu uma casa de barro, de enchimento de barro e essa casa foi feita por ela e nessa casa que foi criado minha mãe, minhas tias, aí foi vindo, foi vindo, até chegar na gente.

Segundo diz Mãe Vitória de Carolina, antiga parteira e mãe de santo do bairro:

Aqui era tudo mato, não tinha. A primeira casa minha que eu morava lá em baixo, era mato tudo na frente, fruta de garapiá, era aquela meninada, não precisava sair da porta pra poder pegar. No centro, tinha uma coisa que chamava lampião. Era candieiro, alumiado com gás, foi muitos anos... apanhava água no Poço Escuro para cozinhar, para tomar banho, lavava roupa era lá no Poço Escuro. [...] Na Rua da Corrente mesmo, perto de Vitória de Petu, pra cima, tudo mato lá pra cima. Tirava madeira de sucupira para fazer casa, casa de enchimento.

Nas décadas de 1950 e 1960, o contexto de migração do meio rural, principalmente das regiões de maior estiagem, a falta de perspectiva de trabalho na cidade, os processos de reurbanização da parte baixa do centro, antes espaço de predominância de pobres e negros,

⁵ Esta conversa com o professor Ruy Medeiros ocorreu no meio da rua em um encontro casual, em 06 de março de 2011.

foram fatores determinantes para que dezenas de famílias negras subissem a Serra do Periperi. Assim, o bairro surge da mudança de dezenas de famílias – em sua maioria, negras - de diversos pontos da cidade, da zona rural do município, da região e de outras regiões da Bahia, entre as décadas de 1950 e 1970.

Na fala de uma neta de Vó Dola, em uma entrevista coletiva com cinco filhas de Vó Zita, temos novamente a memória da mãe da matriarca. As estruturas das construções que por décadas prevaleceram nas Pedrinhas reproduziam o modelo de moradia das casas de enchimento, como a de “tio Procópio”, que encontramos em visita à comunidade de Campo Formoso, já em ruínas por estar desabitada desde sua morte, há dois anos.

Outra vizinha de Vó Dola e Vó Zefa foi Dona Ormindá, moradora do Beco, uma de cuja sete filhas continua morando em um corredorzinho extremamente pobre – co-dividido com outras duas casinhas nas quais moram seus dois filhos casados – ao lado do barracão de candomblé de Mãe Fátima. Por não possuir laços de sangue com a família de Dola, mas ter convivido durante toda sua vida ao lado da realidade pesquisada, ela se tornou uma fonte privilegiada, também pela densidade de suas informações, não obstante seus constantes estados de alcoolismo.

No início da entrevista, perguntada sobre quantos filhos Dona Ormindá, sua mãe, tivera e quais eram as atividades deles quando crianças além de carregar água, Conquinha responde:

Sete filhos. Tudo cresceu carregando água na cabeça, quebrando pedra e a lenha mesmo que nós não tinha fogão. Ela cozinhava tudo era na lenha. A gente tinha de acordar bem cedo e ia pro mato. Eu e a Zita mesmo *cansou* de ir, quando eu não tinha fogão. Nós saía daqui 4 hora da madrugada, sozinha e Deus. Eu e ela. E nós em tempo de levar uma porrada na cabeça, por causa da hora que a gente ia e era lá do outro lado da Rio-Bahia. É que a gente ia muito cedo. Uma hora dessas a gente já tinha voltado. [...] E nós ia com a latinha na cabeça, ia pra rua trocar, lá na feira nós ganhava uma gordurinha de carne, nós ganhava verdura, nós ganhava arroz, nós ganhava feijão. [...] Nós ganhava dinheiro também. Até essa Fátima mesmo, chegou a pegar água. Era eu, ela, Ângela, Gaúcha, nós tudo pegou essa fase.

Dona Ormindá viveu uma situação próxima à das mulheres sem marido presente, não obstante a situação de maior miséria em que se encontram sua filha e netos. Perguntada sobre quem e como haviam pagado o terreno da casa, Coquinha respondeu:

Meu pai que trabalhava na prefeitura. Ele trabalhou muitos anos na prefeitura. E ele morreu por causa de uma hérnia que estourou. Ele tinha uma hérnia aqui do lado. E nós trabalhava para ajudar a pagar esse terreno aqui.

A estrutura precária do sistema de abastecimento de água da cidade, cuja baixa qualidade da água das cisternas e poços artesianos, fazia com que a água dos minadouros fosse uma garantia de água potável. No entanto, o trabalho com água tinha dois lados: ao mesmo tempo em que provia as famílias do centro da cidade de água potável e de roupa limpa, garantiam a subsistência daquelas famílias. No entanto, as condições degradantes do trabalho braçal, fora de casa, trabalho pesado, mal pago, sem direito ou vínculo trabalhista, muitas vezes debaixo de lonas precárias para se abrigar do calor, eram assumidas como única forma de garantir a alimentação dos filhos.

Em muitas falas, foi citado que se “pegava água pra comprar algo pra comer na janta”.

E depois que foi encanando, nós não foi mais pra rua trocar água não. A gente pegava água no Poço Escuro, na cabeça, com a lata. Botava lata na cabeça. Agora que está essa folia de água, mas nós pegava água na cabeça, todo dia. Botava água de ganho, deixava minha mãe sozinha mais as outras irmãs minhas quebrando pedra e eu ia botar água de ganho pros outros, pra ganhar dinheiro, pra beber café de tarde, desde eu pequena. A metade dessas meninas hoje não fazem nem o que a gente já fez. Pegava as latas e botava os baldes desses na cabeça (e nós tava já grandinha (?)) e saí assim pra vender logo de um lado. E nós trabalhava de roupa de ganho também. E nós pegava as roupas e ia lá pros fundos, lá baixo lavar. Minha mãe, Dola também, passava a noite toda e cada qual passava e no outro dia nós ia entregar umas e elas ficavam passando as outras. [...] Já sofri demais. É por isso que eu sou assim, meio chuladinha.

O termo *chuladinha* a que ela se refere é com relação à bebida. A entrevista com Coquinha foi uma das mais significativas de toda a pesquisa. Primeiro, por ser a vizinha mais próxima do universo de Vó Dola sem ter com a família nenhum parentesco biológico ou, talvez, espiritual. Coquinha é a que podemos chamar de parente por consideração. Segundo, por ser filha de uma das moradoras mais antigas do Beco, Dona Orminda. Terceiro, por tê-la encontrado poucas vezes em condições propícias para a entrevista. Quarto, porque naquela semana da entrevista, ela estava feliz pelo nascimento de mais um neto, o qual iria morar numa vielinha que existe dentro do pequeno terreno de sua casa. E, por fim, porque nós a havia orientado em uma situação em que ela estava desesperada por

não saber como pagaria R\$ 400,00 de uma suposta dívida com falsos fotógrafos que diziam que ela teria contraído um serviço de produção de duas fotografias de seus filhos em um estúdio improvisado no meio da rua e que agora ela teria de depositar na Caixa Econômica Federal quatro parcelas de R\$100,00, sendo que as duas primeiras já haviam vencido. Mas, o fator principal de sua entrevista foi que, além de ela poder retribuir uma ajuda (e num determinado momento, por conta da máquina fotográfica que nós portávamos na entrevista, ela quase me confundia com os falsários), ela também carregou de densidade e gratidão todos os depoimentos sobre a formação do Beco, as famílias de Dola e Zefa, as lideranças de Zita, Elza e Fátima.

Em outra entrevista, Irani Santana Sobral, 58 anos, conhecida como Mizona, filha de Marcelina Santana Quadros, conhecida por Vó Marcela, amiga e vizinha antiga de Vó Dola, moradora do Beco, falecida há 4 anos, nos disse:

Eu nasci em Jequié, vim de lá com 4 anos, com minha mãe e ficaram dois lá. De Jequié a gente veio morar na Rua do Tanque, abaixo ali do viaduto, antes ali chamava a Rua do Magassapo, dali a gente subiu ali pro Beco, aqui nas Pedrinhas. [...] Não lembro porque as pessoas iam pra lá. Só que lá era uma rua das mulheres da vida, ali embaixo. Era o Magassapo. Meu pai? Era Valdemar e veio junto pra cá. Isso aqui tudo era mato. A gente cresceu aqui dentro dos matos aqui. Tinha o mangueiro do Poço Escuro. Tinha esse minador, quando faltava água do Poço Escuro a gente vinha dentro para o minador, pegava água. Tinha uma barragem do Poço Escuro, passava ali no viaduto e hoje cortou.

Novamente, temos um movimento de migração e deslocamento em dois momentos. No primeiro, de outra cidade e região, no segundo, da região mais central para a Serra do Periperi, na Rua das Pedrinhas.

Tinha uma plantação de abacaxi, era aqui em cima. Tinha a cacimba de Zé Ferro. A gente vinha tomar banho aqui tudo. E tinha também um senhor que fazia as estátuas e agora me falhou a memória. Eram estátuas de cimentos. Era Cajaíba. O que tinha de trabalho aqui? A gente quebrava pedra, a gente panhava café, o que mais assim [...] trocava água lá na feira, nessa época era as barracas de madeira. Lá tinha barraca de madeira. A gente pegava água nos moringo e levava pra trocar na feira, ia pro matadouro trocava água, porque lá também não tinha água, levava água para o matadouro e no final da tarde a gente vinha com a carne. Eu era menina e ia mais mãe. E lavava roupa. E até hoje eu panho lenha. [...] as pedras a gente pegava do lado de cima, tiraram muita areia do lado de cima. Em frente à caixa d'água quase de frente. A gente pegava as pedras lá de cima. E quebrava e eles vinha e comprava os caminhão de pedra. Naquela época não tinha brita, era o concreto, a gente quebrava o

concreto. Aqui antigamente era muito bom de se viver. A água, as pedras, como eu te falei, tinha quem trabalhava nas pedras. A gente era feliz e não sabia. Kalu ainda passa até hoje no ferro de brasa e no fole pra economizar a energia. Tinha a barragem, hoje, não tem mais, cortou. Passava ali no viaduto a barragem. Quem veio primeiro foi Dola. Antes de Dola, Ormindá. E antes de Ormindá, tinha Maria Antonia. Foi ela que fundou o beco por primeiro. A mais antiga. Ainda tem a casa dela ali. É de frente a casa de Zita. E então ela surgiu primeiro, depois veio Dola, depois Ormindá, depois veio Mami.

A fala de Dona Mizona é uma das narrativas mais relevantes por apontar três aspectos significativos no processo de ocupação da Rua das Pedrinhas: a) a ênfase no protagonismo das mulheres, mesmo estando todas as mulheres citadas, quando da ocupação com seus maridos próximos ou morando juntos, na referência às primeiras moradoras não há um homem citado; b) a passagem pela Rua do Magassapo; e, c) a prevalência de trabalho braçal durante um grande período, entre a década de 1960 e 1970.

Tal narrativa não está preocupada em definir quem chegou primeiro; quem comprou primeiro; mas em mostrar o tempo que demorou o processo de ocupação. A tônica é dada na relação do grupo com o próprio espaço. Relação de trabalho com o minador e o quarador do Poço Escuro, com a pedreira da Serra, com a mata da Serra do Periperi, fonte de lenha, dando uma dimensão do valor simbólico daquele espaço. No entanto, durante a pesquisa, um dos dados que mais oscilaram na confirmação foi o da origem do bairro. Vó Dola aparece na maioria dos relatos como aquela que desbravou a mata. Mas, ouvindo sua filha, testemunha ocular dessa chegada, temos uma primeira e talvez a mais forte versão dessa chegada:

Dona Elza. Lembro, lembro. E já tinha casa, sim, né, ela comprou essa casa da mãe de Zé de Mário. **Ninga.** Pouca mais tinha. **Elza.** Porque aqui quem mais conhece mais do que eu é esse aqui, o Paulo, meu marido, porque o pai dele e a mãe abriu isso aqui. **Ninga.** Então quem abriu foi o pai deles então. Aqui era uma roça de abacaxi. **Flávio.** Aquele dia vocês falaram o nome deles. **Ninga.** Marcolino e a veia Zefa. **Elza.** Aqui onde você perguntar qualquer coisa das Pedrinhas, ele sabe.

Na entrevista coletiva com cinco filhas de Vó Zita (Domingas, Jaíra, Naiara, Nailde e Neta, esta mãe de dois filhos, separada de Roque, filho de Vó Zita, no entanto tratada como filha pela sogra), sem a presença da mãe (Zita) e da tia (Mãe Fátima), na casa de Domingas, no Beco, numa tarde de fevereiro de 2011, na semana após a vinda do passeio a Salvador, há uma fala de Kota sobre a saga da avó:

Antigamente, aqui era só mato, agora que você vê casa, prédio, antes era muito mato, não tinha poste, não tinha energia e água encanada. Era tipo roça porque tinha hora que a gente estava dentro de casa dormindo e ouvia cobra piando, porque tinha cobra que rodava a casa. Tinha cobra piando. Tinha hora que a gente começava conversando e Vó dizia... ‘vocês ficam quietos pra vocês escutarem a cobra piando’. E a gente foi criado com isso, era canto de grilo, era canto de cobra. Aqui era só mato. Era mato e água. Aqui só tinha mesmo era uma casinha. Vó falava pra gente que logo quando ela veio pra cá não tinha casa nenhuma, que ela veio pra cá mais a mãe dela e que as casinhas era casa de palha, tipo casa de índio. Ela falava que era tipo arca de índio, casa de índio, né. E que às vezes tinha que ir até o Poço Escuro pra tirar banana.

Já na fala de outras duas filhas de Dona Zita, a mais velha, Gaúcha, e a segunda mais nova, Nairdes, grávida do segundo filho quando da entrevista, em março de 2011, os primeiros moradores eram mesmo Dola, Zefa, Maria Antonia, Eva, Carlito de Lia, Vó Marcela e Dona Duca. Quanto aos primeiros donos da terra, elas comentam sobre uma mulher chamada Maria de Zeferino e de que Vó Dola falava de “um tal de Joaquim Froides. Froesis”. A forma da compra “era aos poucos”.

Betão, filho biológico (primeiro filho homem) de Vó Zita, retoma uma fala de senhor Luiz Dionísio quando se referiu à Dona Zita como “mãe do quilombo das Pedrinhas”, ao me sugerir a entrevistasse sobre os antigos carnavais, referindo-se à Vó Zefa como a fundadora do Beco.

Zefa que é minha madrinha... foi ela que construiu isso aqui como se fosse um quilombo. Isso aqui é um quilombo. É um quilombo. É um quilombo. E justamente eles vieram pra cá por causa da água, porque tinha o minador aqui, tinha o Poço Escuro. [...] o minador aqui próximo, o Poço Escuro também. Tudo aqui pra gente era próximo. E elas lavavam roupa no Poço Escuro e não tinha nem aquelas escadinhas de cimento não tinha. Era de terra. Eu descia pra pegar água pra minha avó lavar roupa lá e estendia nas grammas, era assim. E a gente vivia assim, pegando lenha pra vender, quebrando pedra, pegava água pra vender, a gente quebrava pedra aqui... Lavava, catava. A colheita de café aqui pra gente foi bem depois. Primeiro foi a água, depois foi pegar lenha, quebrar pedra, depois que veio o café, o café já foi lá pra uma quarta ou quinta opção pra gente.

O uso da terminologia *quilombo* por parte de um dos filhos de Vó Zita aponta para uma possibilidade de se compreender a dinâmica da ocupação territorial, mas

principalmente o significado do território para aquela família extensa. Vó Dola aparece como sendo a que constrói um povo, um lugar, um território, um quilombo.

Dona Zita, em uma entrevista de fevereiro de 2010, falava de que eles passaram dez anos carregando água na cabeça para um hotel no centro da cidade para conseguir pagar o terreno:

como a gente comprou isso aqui? Nós fomos os primeiros a chegar aqui. E era só mato. A gente passou carregando água na cabeça para um hotel lá no centro, acho que é Hotel Conquista. Foram dez anos, sem parar. Levando água para aquele povo e também nas casas. Aí, fomos pagando de pouquinho.

A conjugação do verbo pagar no plural diz de um movimento da mãe, Dola, dos filhos, e dos filhos destes. São memórias com lembranças esparsas e fragmentadas, referindo-se a toda família. Uma característica da memória coletiva. Essa lembrança de Vó Zita sobre a forma de aquisição do terreno não coincide com as informações sobre a possibilidade do marido de Vó Dola ter adquirido terreno nas Pedrinhas após ter vindo da região do Campo Formoso. O tempo dito de dez anos ganha uma conotação metafórica, podendo ter sido mais ou menos.

Essa afirmação vai se confirmando à medida que as entrevistas abordam a temática da fixação na região da Rua das Pedrinhas. Nailde e Gaúcha, também têm um fala relevante com relação a como se dava essa aquisição:

comprou os pedacinhos. Ia pagando. Ia pagando os pedacinhos. Não é igual o pessoal compra hoje, com esse negócio de parcela, não existia não. Era assim, no caso assim, vendia água, levava água pro pessoal, tipo vendendo, lavava roupa de ganho, vendia pedra quebrada pra poder inteirar ali, né, fazia uma inteira no dinheiro pra poder inteirar e foi assim a partir disso aí que começou a crescer. Que primeiro a casa da gente aqui não era assim de bloco não. Era assim de vara e essas madeiras. Era de enchimento totalmente. Igual aquela sim, perto da casa de Vera. Era igual. A cama da gente não era igual é hoje não. Era um cavalete, tinha uma porta em cima e um lençolzinho. A mesa também não tinha. Era um jiral. Sabe o que era um girau? Ali a gente lavava as coisas e punha prato, as coisas de cozinha tudo encima. Copo, prato, panela, essas coisas. Tudo em cima.

A posse da terra é um dos elementos mais frequentes nas narrativas das mulheres negras das Pedrinhas. Fruto do seu trabalho duro, na rua ou em casa, eram elas que

compravam e pagavam seus terrenos para recomeçar a vida. Vó Zita sempre lembra já ter possuído mais terrenos dos quais precisou dispor para cuidar da saúde de sua filha.

São muitas as falas a partir de dezenas de entrevistas tendo como início o morar nas Pedrinhas, a constituição do bairro e do Beco. A segunda parte das entrevistas abordava a memória dos carnavais, a cultura, a religião. E a parte final trazia a temática da liderança das mulheres no decorrer dessa história. Essas falas transcritas resumem uma unanimidade: Vó Dola protagonizou, na base da constituição de uma família extensa, a formação de uma ocupação territorial, especialmente de uma pequena parte do bairro, o Beco formado ao redor das primeiras habitações e a partir da dinâmica de trocas estabelecidas pelas mulheres, não apenas no trabalho braçal, mas principalmente nas práticas de solidariedade, seja com as rezas, seja com a religião.

Agnaldo, conhecido na cidade como Guina, antigo morador da rua ao lado do Beco de Dola, com uma família extensa, vindo de Salvador na segunda metade da década de 1970, descreve sua chegada ao bairro e o que encontrou:

[...] a vida aqui era essa. Os homens tirando areia na serra, as mulheres carregando lenha, carregando água, quebrando pedra [...] carregando água, lavando roupa, quebrando pedra pra se manter. Criançada, tudo, os homens, tudo quebrava pedra. Ali perto da casa de Dola tinha um terreno e era passar ali e você só via uma cobertinha, uma cobertura de papelão, não era nem de lona, ou de saco plástico, não era nem de lona que elas passam o dia todo ali, faziam pra ficar em baixo por causa de quentura do sol. E elas faziam uma rodinha de borracha com um cabo e quebrando e a marreta comendo no centro, fazendo concreto, fazendo concreto para vender.

A imagem dos montes de pedras é recorrente. O bairro negro era uma pedreira, sem padrão, sem garantias trabalhistas, sem organização, associação, cooperativa. Era um movimento de pessoas em busca de sobrevivência. Na fala de Dona Ilza, filha de Dona Duca, esta falecida há 5 anos, aparece a presença predominante das mulheres:

[...] Naquele tempo era difícil, o que elas faziam para criar os filhos. Vender água na rua. Levava as latas d'água. Botava num cantinho com os filhos mais pequenos e ali colocava e ia vender água nas ruas. Ali um dava uma coisa outra dava outra. Ia arrancar pedra, quebrar pedra. Aqui, por isso chama Pedrinhas. Porque tu chegava aqui, só via mulher sentada, ó, tudo quebrando pedra. Era quebrar pedra e só via monte de pedra.

Em alguns relatos, os homens aparecem “cavando buraco e tirando pedras bem grandes e depois a gente ia quebrar”. Em outros, “carregando água nos corotes, de jegue”. No relato de Dona Ilza, são as mulheres que faziam o trabalho desde o seu começo: “[...] a gente ia cavava e tirava aquelas pedronas e fazia um monte de pedras, sentava e saía quebrando”. Mãe Vitória de Carolina mostra o quanto essas atividades foram a base para o sustento das famílias das Pedrinhas:

E os buracos que as mulheres cavavam para tirar pedra para fazer concreto? Tinha monte de concreto para ajuntar 2, 3 caminhão para vender de uma vez. Era tudo baratinho naquela época 500 réis uma lata de pedra. Quem precisava saía procurando. Quando era muito pegava de quem tinha mais, quando tinha pouquinho media a lata só naqueles montes só o que eles precisava, pagava e pronto. Era mais mulher e os senhores de idade e os jumentos que carregava no barril, aqueles carotinhos e vendia pra levar pra praça pra todo canto. Todo mundo bebia água aqui do Poço Escuro. Os que podiam lá embaixo, aqui no centro que pagava para colocar água lá pra eles. Todo mundo lá tinha cisterna pra lavar, pra colocar água, para cozinha, mas para beber era do Poço Escuro. Duca mesmo era parteira, mas trabalhou muito e carregou muita água. Ia levar lá pro centro uma lata d'água e era 500 reis. Eu alcancei 2 tostão, 3 tostão, 500 reis e um litro de farinha era 1 tostão.

Imaginando o tempo gasto nas atividades relatadas, tanto com as filas nos minadores ou nos chafarizes, tanto no processo de desenterrar as pedras, carregá-las para os lugares de trabalho, quebrar e negociar; considerando o valor de um litro de farinha sendo o equivalente ao dobro do pagamento pelo serviço de se carregar uma lata d'água do Poço Escuro para o centro, o resultado é de um cenário de trabalho servil, sem senhor. Por isso que ela completa dizendo como todos os integrantes de um grupo familiar estavam envolvidos o dia inteiro no trabalho:

Família de ter 12 filhos criou tudo quebrando pedra e carregando e vendendo água do Poço Escuro. Pedia nas casas e vendia nos sábados na feira. [...] Tudo negro, nenhum branco.

As crianças, bisnetas de Vó Dola, em entrevista conjunta, rememoram o que sabem sobre as atividades desenvolvidas pela avó:

Pegava água no Poço Escuro na cabeça com lata. Lenha. Aqui eram muitas pedras. Muito mato. Ela quebrava as pedras pra ir vender. Vó

levantava todo mundo de manhã cedo pra ir buscar água, pra ir pra panhar de café, pra ir quebrar pedra, pra fazer pó de café. Ela fazia as mudinhas e vendia. Ela também ia lavar roupa, costurava roupa. Ela tinha a máquina, mas só que a máquina quebrou antes dela morrer.

Em comum, eram todas atividades pesadas, insalubres, braçais. Mas, há uma predominância em termos de ciclos; talvez possamos dividi-los em três grandes ciclos de atividades: a água, como necessidade imediata, humana; a pedra, como complemento da renda e alicerce do desenvolvimento da cidade; e a roupa lavada que, juntamente com os trabalhos domésticos, compunha os trabalhos das domésticas.

A diferença para o tempo da escravidão não era tanto a relativa distância cronológica do fim do instituto escravista, mas principalmente a dificuldade de participar e inserir-se no mundo do trabalho do sistema capitalista enquanto assalariado. Por outro lado, em lugar da fuga, o uso da terra e dos seus recursos para constituição de uma comunidade, o que remete à realidade de muitos quilombos urbanos, conforme estudiosos do assunto nos informaram:

o fenômeno se manifestou em todo o território nacional, e para o autor, os quilombos de serviços se formaram na periferia dos maiores centros urbanos coloniais e pós-coloniais, e foram numerosos e populosos no Rio de Janeiro e em Salvador. A estratégia dos quilombolas era fazerem-se passar por libertos, para venderem seus serviços nos centros urbanos e chegaram a representar importante força de trabalho no Rio de Janeiro e em Salvador. (FREITAS, 1982, *apud* GARCIA, p. 75).

A população negra se vê obrigada a perpetuar seu lugar na sociedade, assumindo a execução de serviços braçais essenciais para aquele momento: garantir água potável, lavar roupa, suprir construções com pedras e concreto. Uma comunidade negra vai se constituindo atraída pelo trabalho, pelas pedras e pela água. A concentração da população negra na região das Pedrinhas, em torno da água e das pedras e da lenha, remete a uma situação do final do período da escravidão, quando a população negra, em diversas regiões do país, já não mais nas senzalas ou nas fazendas, “se agregava em residências coletivas concentradas em bairros urbanos próximos de seu mercado de trabalho” (PRANDI, 2003, p. 3).

Dona Zita relembra que antes de se mudarem da região de Campo Formoso, eles vinham à feira na cidade, trazendo produtos para comercializar ou trocar:

mas não era muita coisa não. E a gente não vinha sempre não porque era muito longe. A gente punha as coisinhas no lombo do jeguinho, dois corotizinhos, um de cada lado e vinha andando. Era só assim o que tinha, o que sobrava. Tinha vez que trazia aipim, tinha vez que trazia farinha ou mesmo um beiju. A gente trazia beiju pra vender na feira e o pessoal gostava muito.

Em certa ocasião observamos em cima do fogão à lenha da casa de Vó Zita uma cuscuzeira utilizada para outro fim, e o comentário de uma das filhas foi: “Vó (Dola) que gostava e fazia muito cuscuz. Isso aí é do tempo dela”. Essas duas informações referem-se à mudança de relações de trabalho, pois no campo, mesmo em condições precárias, eles ainda traziam algo pra trocar na cidade; dentre essas coisas, um produto da culinária regional, o beiju. Depois, na cidade, nem o beiju permanece como hábito alimentar, nem como possibilidade de comercialização na feira, sendo lugar de troca de latas de água por farinha, por beiju, por alimento. Era dura a luta pela sobrevivência na cidade: “Quantas vezes vó (Dola) punha a gente pra ir lá buscar farinha lá nos Campinhos”.⁶

Dona Ilza, falando dos tempos difíceis quando se mudaram da roça para as Pedrinhas, diz:

o que ganhava dinheiro era quebrar pedra, carregar água no Poço Escuro para colocar pros povo. O povo dava um punhado de farinha, quando tinha farinha. Outro dava uns dois ovos porque tinha muita galinha naquele tempo.

E apresenta uma das realidades que, certamente, era das mais recorrentes em todo bairro da Rua das Pedrinhas: a fome. A fome deve ter sido o grande motor a manter aquela multidão trabalhando por décadas em troca de “qualquer coisa”. Dizendo da geração atual, ela completa:

⁶ Além da Rua das Pedrinhas, outros bairros negros e mestiços de Vitória da Conquista apontam para esses processos de deslocamentos e segregação. Um deles, de origem indígena, o Bruno Bacelar, fruto do deslocamento de famílias da comunidade rural de Batalha, tem sido estudada no mestrado de Oliveira (2011). Já os bairros de Campinhos e Simão, em outra região da cidade, têm forte ligação com a comunidade quilombola dos Quatis dos Fernandes, localizada a menos de quatro quilômetros de distância. Enquanto o Bruno Bacelar é marcado pela relação direta das famílias que possuem ainda algum vínculo com a terra na região da Batalha, no bairro dos Campinhos e Simão a produção de farinha reflete a relação mantida com os Quatis dos Fernandes, comunidade que permaneceu sem energia elétrica até pouco tempo. Já a Rua das Pedrinhas, teve sua constituição firmada pelo deslocamento de famílias do baixo centro da cidade e de outras regiões rurais (Campo Formoso) e do Estado, que por décadas tiveram seu sustento diretamente ligado aos recursos naturais da região: lenha, água e pedra.

[...] Até hoje eu falo para as meninas: tinha hora que nós vivemos um tempo tão danado. Quando dava meio dia e não tinha nada pra gente comer, o que que ela fazia? Pegava farinha, fazia um pirão d'água. Tu sabe como é que é né? Fazia o sal com água e nós ia pegando. Sentava aquele rebanho todo, nós era pequeno. Ia enchendo a colher com pirão d'água. Molhando na água com sal e comia, enchia a barriga. Ninguém falava: mãe eu quero carne, eu tô com fome. Café de manhã o que que nós fazia? Era café com farinha. Não tivesse café, caçava capim da lapa. Tomava com farinha.

Além da fome, outro aspecto relevante nos relatos é a ausência de quituteiras nas histórias de vida de mulheres negras das Pedrinhas. Com isso, não conseguimos identificar uma ligação entre as atividades das mulheres negras das Pedrinhas com uma das atividades mais desenvolvidas por mulheres nas ruas das grandes cidades no início do século XX, como São Paulo (ROLNIK, 1989) ou Salvador (FERREIRA, 1992), que era a de vendedoras de comidas, iguarias, bolos, acarajés, doces, etc.

As ruas do centro de Salvador no final do século XIX e início do século XX estavam tomadas pela presença de muitas quituteiras mercando diversos produtos preparados por elas mesmas e que serviam de renda para sustentarem suas famílias e obrigações religiosas, como um legado africano e estratégia de sobrevivência, pois

na venda de comida na rua predominava a influência africana, quer no tipo de iguarias comercializadas, quer na indumentária e prática de mercancia (os pregões geralmente eram gritados em nagô), ou mesmo na conotação religiosa que assumiam muitas dessas atividades. Uma vez que o Candomblé prescrevia a venda de alimentos na rua como uma das formas de as "filhas de santo" arranjar dinheiro para o cumprimento das suas obrigações rituais (FERREIRA FILHO, 1998/9, p. 6).

Uma quituteira marcou a vida das ruas de Vitória da Conquista no início do século XX: Sabina de Ouro. Serviçal em casa de ricos, ela morava em um beco que, segundo Tanajura (1992) ficou conhecido por Beco Sabina de Ouro ou Beco da Rainha; era boa quituteira e mercava na Feira da Rua Grande “arroz de leite, canjica, doces de leite e de coco, que eram expostos em cima de uma toalha branca, estendida sobre a pedra” (TANAJURA, 1992 *apud* NASCIMENTO, 2008, p.147).

Somente após a década de 1970, com a fixação de inúmeras casas de culto de matrizes indígenas e afrobrasileiras, tem-se o aumento das baianas de acarajé, principalmente nas praças centrais da cidade. Hoje, somam-se mais de 200 barracas de

acarajé espalhadas por Vitória da Conquista. Dona Dió é uma das principais representantes das baianas de acarajé da cidade. Neta de quilombolas da região de Lagoa de Maria Clemência, ela conta que sua avó dava grandes carurus na região onde morava: “Minha avó, Dona Rosalina Maria de Jesus, era muito festeira. E até morrer ela fazia muitas festas lá na roça até esses tempos atrás todo ano a gente ia pra lá para as festas. Lá sim era bom”.

As festas de Largo, especialmente em comemoração à Padroeira Nossa Senhora das Vitórias, em agosto, nas décadas de 1970, eram espaços da população pobre armar suas barraquinhas e adquirir uma renda extra. Em depoimentos colhidos na pesquisa sobre os antigos carnavais, pudemos perceber sua importância, pois

possibilitavam às pessoas das comunidades já se organizarem para adquirirem fundos que seriam revertidos também para os preparativos do carnaval de fevereiro. Nelas, de tudo se encontrava: comidas típicas, jogos de lata, jogos de argola, bebidas, bingos e roupas e artigos variados, tudo a preços mais populares, o que atraía mais (PASSOS, 2008, p. 49).

No período da grande expansão demográfica e territorial da cidade, entre as décadas de 1940 e 1970, quando a população do município passa de 7 mil para 77 mil em menos de 30 anos, temos o predomínio de atividades braçais destinadas para a população negra, especialmente as mulheres, conforme gráfico elaborado (vide página 70) a partir das entrevistas nas Pedrinhas.

Segundo Vó Zita, o povo de Vó Dola trazia, quando tinha, diversos mantimentos para serem comercializados na feira. No entanto, o que vemos, com a mudança para a cidade, foi também a mudança da atividade laboral. Agora, para suprir as necessidades básicas, restava “trocar” água na feira e nas casas por um litro de farinha, um pedaço de carne ou um quilo arroz. Elementos que antes eles, além de terem para seu sustento, ainda dispunham para vender o excedente na feira.

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

Com o tempo, as batucadas foram substituídas pelas escolas de samba. Depois, vieram os blocos afros, disputando espaços nas micaretas, a partir de quando o povo perde espaço na rua e na festa (LEMOS, 1999; PASSOS, 2007). Concomitante, o Bairro das Pedrinhas se transformou em um lugar de violência das gangues, dos traficantes e da própria polícia.

Se em 2007, quando do trabalho inicial sobre a memória dos antigos carnavais de Vitória da Conquista, a tônica dos relatos e lembranças estava ainda no protagonismo de outrora, de homens e mulheres negros da periferia, principalmente na arte, nas batucadas e nos carnavais de rua, na presente pesquisa, a cada ano que passa, há um distanciar-se daquele discurso e um sentimento de medo, de perda, de impotência frente a uma realidade de opressão gerada pela violência.

No entanto, as Pedrinhas, mais pelo discurso hegemônico do que pela realidade em si, muito mais complexa e rica, se constitui num bairro negro marcado por uma história que pode ser dividida em três grandes momentos: o primeiro, da sua origem, com a ocupação territorial, o uso do espaço e dos recursos para abrigo e sustento do grupo social; o segundo, a presença de várias agremiações carnavalescas e suas lideranças, como Mestre Vane, Guaraci, Enedino e Mãe Vitória de Petu, na Rua da Corrente, famosa por seus afoxés de caboclo; e o terceiro momento de um bairro negro e mestiço transformado em um lugar de mortes anunciadas ou esperadas, especialmente de jovens negros e da segregação social e racial. Esta fase é a que mais imprime uma má fama ao bairro e aos seus moradores.

FIGURA 4 - principais atividades desenvolvidas pelos moradores das pedrinhas

PERÍODO	ATIVIDADE	PARTICIPAÇÃO	PESSOAS
Ocupação das Pedrinhas – Década de 1950 a 1960	Carregar água do Poço Escuro	Mulheres, crianças	Maria Antônia, Duca, Arcanja, Rosa, Vitória de Carolina, Orminda, Lô Véia, Iazinha, Tu, Tuzinha, Maria Pirata, Eva, Maria de Jesus, Ana de Tevino, Tia Maria de Zé Polia, Maria de Zé Mário, Sabina, Vó Marcela, Dona Amélia, Otaviana, Júlia, Kalu Lavadeira.
	Quebrar e vender pedra nas Pedrinhas	Mulheres, crianças e homens	
	Buscar e vender lenha da Serra do Periperi		
Constituição do Bairro das	Carregar água do Poço Escuro	Mulheres	Maria Antônia, Duca, Arcanja, Rosa, Vitória de Carolina, Orminda, Lô Véia, Iazinha, Tu, Tuzinha, Maria Pirata, Eva, Maria de Jesus, Ana de Seu
	Quebrar e vender pedra	Mulheres, crianças e homens	

Pedrinhas – Décadas de 1960 e 1980	Buscar e vender lenha	Mulheres	Tevino, Tia Maria de Zé Polia, Maria de Zé Mário, Sabina, Vó Marcela, Dona Amélia, Otaviana, Júlia, Kalu Lavadeira...
	Lavar roupa	Mulheres	
	Benzedeiras, Parteiras	Mulheres	
	Zeladoras, mães de santo	Mulheres	Mestre Vane, Juraci, Luiz Dionísio, Lubião, Paulo Pereira, Enedino, Guina, Pai Zelito, Pai Santinho Sete Diabos...
	Casa de família	Mulheres	
	“Chapas” na Rio-Bahia	Homens	
	Café – Barra do Choça	Homens e mulheres	
	Antigos carnavais	Homens e mulheres	
Bairro das Pedrinhas e a modernização da cidade – Década de 1980 até hoje	Casas de família	Mulheres	Vó Zita...
	Lavar Roupa em casa	Mulheres	Kalu Lavadeira...
	Benzedeiras, Parteiras	Mulheres	Vó Dola, Vitória de Carolina ...
	Zeladoras, mães de santo	Mulheres e Homens	Mãe Fátima, Mãe Otaviana, Mãe Vitória de Carolina
	“Chapas”, carregadores de carga na Rio-Bahia e Prefeitura	Homens	Ninga, Tinga, Enedino, Carlos...

Fonte: Dados coletados na Pesquisa (2011)

Joseane Sobral, uma jovem militante negra, mãe, 21 anos, estudante, neta de uma das mais antigas moradoras do Bairro, diz sobre a importância da pesquisa, para a visibilidade do bairro:

A importância é que você está levando para fora um assunto que tem que sair. Que ele está guardado aqui, mas tem que sair. Porque tem que avançar aqui em políticas pública, políticas de promoção da igualdade, políticas para as mulheres, para as crianças. Para que no futuro a história seja outra, seja transformada. Precisa existir projeto de aproximar a comunidade da sociedade. Porque a gente vive à margem da cidade. A gente não está a par. Dez, nove, cinco é que têm noção, capacidade de interagir e de saber o que acontece em volta. De saber como é que você vai denunciar aquilo e saber como é a condição de você cobrar. Muitas vezes a maioria das pessoas aqui acha assim que se vier alguém de lá e implantar um projeto aqui vão achar que ele que é bom, se torna um Deus e na verdade, não passa de uma obrigação de uma dívida de anos e que

não é paga há anos. Antes era a polícia que matava. Hoje ela não mata mais. Ela passou para os próprios jovens a ferramenta de matar. Ensinarão para gente que o nosso inimigo está aqui. Até que chegou a droga aqui. Quando não tinha, era a polícia que vinha e chegava e fazia e acontecia. Depois que chegou a droga a violência tá maior, porque vicia.

A entrevista com a coordenadora da Comunidade Eclesial de Base (CEB), dentro da capela da Igreja Católica dedicada a São Francisco de Assis, localizada no mesmo quarteirão onde se encontra o Beco de Dola, na esquina da Rua das Pedrinhas com a 3ª Travessa do Cruzeiro, hoje Rua Maria Leal, foi uma das primeiras, ainda em dezembro de 2010.

Dona Vera, uma das fundadoras da antiga associação de moradores do bairro, hoje integra o Conselho Municipal de Segurança Pública. Começou sua fala lembrando a onda de violência que assola o bairro de tempos em tempos, vitimando jovens negros, aterrorizando as famílias. Dona Vera disse também do quanto o bairro, por ser “negro, pobre e por estar muito próximo do centro que se a gente for rolando chega lá rapidinho”, é muito marginalizado e mal falado.

Falando sobre as origens das Pedrinhas, ela traz em uma pequena fala dois elementos muito significativos: a presença dos tropeiros passando pelas vias vizinhas ao bairro e a ausência de compromisso dos políticos com a memória coletiva do bairro:

E eu penso que se nosso bairro, os políticos pensassem mais um pouco sobre nossas origens aqui era o bairro melhor que existia. Era o melhor porque ... na Rua da Corrente passava a boiada, os tropeiros. Aqui mesmo passava muito tropeiros, tinha muito boi. Eu lembro que quando a gente voltava do Poço Escuro, com a lata de água, que a gente pegava água no poço, e vinha e peguei aqui nessa esquina e vinha aquele tanto de boiada e eu desci nessa ladeira abaixo e nem sei para onde foi lata e foi água. Então, passava por aqui, tanto pela Rua da Corrente.

Dona Vera se lembra da paz que havia nas Pedrinhas de antigamente, de que as brigas ocorriam praticamente apenas nas filas do chafariz ou no Poço Escuro, “mas acabava ali mesmo, não era preciso chamar a polícia”; ao mesmo tempo em que ela diz “eu queria criar meus netos e meus bisnetos nas Pedrinhas. Porque não tem um bairro melhor que esse”, porque morar nas Pedrinhas lhe dá segurança por ser conhecida e respeitada por todos, pelos trabalhos que desenvolve na comunidade, na igreja e na associação. Ela diz:

hoje eu não tenho orgulho de dizer que moro nas Pedrinhas, como antes eu dizia. E, como você já falou, o bairro é marginalizado. Eu fui pegar um táxi esses dias para trazer uma parturiente do hospital de Base, ligava e dizia que era das Pedrinhas, eles respondiam que “não vai não”. Eu precisei dormir no banco do Hospital de Base e no outro dia voltar.

Pensar as Pedrinhas como um território negro é desconstruir uma visão fatalista e descontextualizada; é projetar-se para além do estereótipo arraigado no inconsciente coletivo conquistense de que as Pedrinhas é um território hostile, inviável, inimigo, perigoso, onde só existe bandido, imagem reforçada a cada incursão policial.

1.4 Os bairros negros – segregação e resistência

Consorte (1991), em texto seminal sobre “*A questão do negro*”, reflete como o pensamento hegemônico racista brasileiro no início do século XX defendia ter sido o fim da escravidão o máximo do resgate da dívida brasileira para com os negros. De acordo com esse pensamento, a partir daquele momento, no campo e na cidade, estariam totalmente inseridos à dinâmica capitalista, podendo “se integrar à sociedade como homens livres, com iguais direitos aos demais, sendo que seu futuro neste país, a partir de então, dependeria apenas de seu esforço” (CONSORTE, 1991, p. 86). Para a ideologia dominante, o negro, além de “integrado na classe trabalhadora”, era representado como um grupo sem memória, sem território, sem identidade, pois,

não constituem grupos étnicos, não possuem territórios específicos, não falam a língua dos seus antepassados e, frequentemente, ignoram tudo a respeito da história dos seus maiores: de quando e como aqui chegaram, de onde vieram e o que trouxeram na bagagem. Suas manifestações culturais encontram-se muito fragmentadas e a sua imagem quando associada à sua ascendência escrava, evoca sempre como qualidades maiores, a docilidade, a paciência e a resignação, o sofrimento e a submissão, jamais a rebeldia, a resistência e a recusa da escravidão. Em resumo, os negros não têm espaços físicos a defender, sua herança cultural em grande parte se perdeu e, enquanto descendentes de africanos, longe de evocarem nobres virtudes, trazem à lembrança o sofrimento e a resignação associados a um passado que seria melhor esquecer (CONSORTE, 1991, p. 86).

A autora toca o ponto central da estratégia do racismo no Brasil: negar a existência da questão do negro. Ao afirmar-se uma sociedade democrática, escapa de assumir e adia a verdadeira discussão em jogo, o que serve para a perpetuação das desigualdades raciais que fundam a República. Desde então, a elite se recusa a “discutir, particularmente, o fato crucial de que, na restituição de sua liberdade, teria que estar implícita a restituição das condições que lhe foram tiradas quando de sua escravização, dentre as quais o acesso à terra sem dúvida a mais fundamental” (CONSORTE, 1991, p. 86).

Não obstante toda densidade histórica e cultural presente na Rua das Pedrinhas, são três as grandes violências do racismo estrutural contra o bairro – e também os outros bairros de maioria da população composta por afrodescendentes de Vitória da Conquista, como a Rua da Corrente, Aparecida, Bruno Bacelar e Patagônia.

De acordo com a Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia, nos 50 primeiros dias do ano de 2011, foram assassinadas 22 pessoas em Vitória da Conquista, 13 delas em janeiro e o restante entre 1º e 20 de fevereiro de 2011. Em 2010, foram 225 assassinatos cometidos no município – uma taxa de 70 mortes por 100.000 habitantes.

A violência das gangues rivais disputa em intensidade com a violência institucional da polícia nas abordagens, nas batidas e nas mortes. A relevância do trabalho de Lima (2010) sobre o “extermínio da juventude negra” é o de jogar luzes em uma situação presente nas cidades médias brasileiras que por essas práticas de violência e abandono do Estado já caminham não para se transformarem em metrópoles, mas em “necrópoles, se já não nasceram assim” (SANTOS, 1979 *apud* SILVA, 2006).

As notícias de uma ação policial violenta nos bairros da periferia já não chocam, mesmo quando seguidas de mortes. Tal indiferença é fruto da manipulação da mídia local e estadual ao afirmarem, sem muitas provas, que “os bandidos mortos tinham passagem pela polícia”. Tais falas recorrentes constroem um imaginário e uma conformação social quanto às versões unilaterais dos policiais de que “houve intensa troca de tiros com os bandidos”, sendo este argumento tomado como base para que sejam lavrados os chamados “autos de resistência”.

Os números da pesquisa mostram que, enquanto os assassinatos de brancos vêm caindo, os de negros continuam a subir. De 2005 para 2008, houve uma queda de 22,7% nos homicídios de pessoas brancas; entre os negros, as taxas subiram 12,1%. O cenário é ainda pior entre os jovens (15 a 24 anos). Entre os brancos, o número de homicídios caiu

de 6.592 para 4.582 entre 2002 e 2008, uma diferença de 30%. Enquanto isso, os assassinatos entre os jovens negros passaram de 11.308 para 12.749 – aumento de 13%.

Nos dois primeiros meses de 2010, foram assassinadas 40 pessoas, sendo que 16 dessas mortes aconteceram em uma ação violenta envolvendo policiais militares vingando a morte de um colega, no final de janeiro de 2010. Várias dessas mortes aconteceram na região das Pedrinhas, um território negro transformado em um lugar onde predominam a morte, o medo, a guerra entre gangues e, principalmente, a ação violenta da polícia.

Há uma intencionalidade presente nas ações da polícia na periferia, nos bairros de maior concentração de pobres e negros, como também há uma intencionalidade velada na inação do Estado em desenvolver outras formas de se fazer presente em bairros como o da Rua das Pedrinhas e de combater o racismo ainda tão presente na ação policial. Como ressalta Lima (2010, p. 13),

esta tem sido uma realidade histórica do negro, identificado como personalidade criminosa potencial. Como escravos no Brasil imperial ou marginalizados, no Brasil contemporâneo, seguem sendo as principais vítimas da seletividade penal. Controlar os corpos negros, mantê-los no seu lugar a qualquer preço, mesmo que custe a morte. Racismo, intolerância e extermínio têm configurado a violência cotidiana na ação da polícia nas periferias de Vitória da Conquista.

Outra forma da mídia neutralizar o impacto dessas ações é transformar as ações violentas da polícia em algo necessário para a defesa do bem-estar da população, isto é, das classes dominantes e dos seus patrimônios. Mesmo que essas ações se desdobrem em execução sumária de corpos jovens negros, isso não gera comoção social, pois

os bairros de concentração de negros e pobres são territórios que devem ser vigiados e controlados; as prisões e execuções naturalizadas e aceitas como necessárias à manutenção da ordem pública e à defesa da sociedade, combatendo os “bandidos”, “vagabundos”, “perigosos” e “delinquentes” (LIMA, 2010, p. 13)

Trata-se da mesma mídia que deslegitima e questiona a constitucionalidade das políticas de ações afirmativas em votação no Congresso ou em curso em alguns setores da sociedade. Na última década, tais medidas compensatórias ou reparatórias tiveram grande expressão na regularização fundiária das comunidades quilombolas e na mudança dos

critérios dos vestibulares, com a adoção de cotas etnicorraciais para o acesso de negros, indígenas, quilombolas e pobres ao ensino superior.

Nos diálogos e nas conversas pelo centro da cidade ou em outros bairros, é muito forte o estigma contra os moradores de bairros como o da Rua das Pedrinhas. E a própria ação militar acaba por se legitimar através de uma opinião pública totalmente parcial e enviesada ao rotular e condenar à morte centenas de jovens negros. Tais visões reforçam uma postura de não se pensar a violência nas periferias como sendo causada pela desigualdade estrutural do país e ausência de políticas públicas de superação da pobreza. Dizer que “a polícia tem que subir e matar mesmo” é um tipo de fala que acaba por encobrir todas as causas estruturais e conjunturais da violência impetrada contra a população do bairro.

Assim, as Pedrinhas, como o bairro comumente é chamado na imprensa, constitui-se, menos pelo discurso hegemônico do que pela realidade em si muito mais complexa e rica, num território de mortes anunciadas ou esperadas, num lugar da (in) viabilidade social. Dentro do debate sobre territorialidades negras, há uma conjunção de dois elementos: os corpos negros e os territórios negros, ambos transformados em algo passível de ser descartado, eliminado.

As notícias diárias envolvendo as Pedrinhas já criaram no imaginário popular do conquistense uma falsa ideia de que a violência tem ali a sua gênese. No entanto, mesmo em outros bairros populares e de grande concentração de população negra, como Bruno Bacelar e Campinhos, já mencionados, de origem mais recente que a Rua das Pedrinhas, não há uma ausência tão gritante de instrumentos públicos como o que ocorre nas Pedrinhas. Na Rua das Pedrinhas, a falta de políticas públicas que garantam o acesso aos serviços e bens públicos é visível. E Lima (2010) afirma que

Vitória da Conquista tem sido um lugar privilegiado por receber programas e projetos do governo federal. Além disso, políticas públicas das instâncias governamentais estadual e municipal estão presentes na cidade. A maioria dos jovens provenientes de famílias de baixa renda passou por algum programa. No entanto, o destino destes jovens não tem mudado: continuam sendo assassinados pela polícia ou por seus iguais que “optaram” pela vida criminosa. Por que tais políticas públicas não têm sido eficazes para estes jovens? (LIMA, 2010, p. 40).

Há uma conjunção de dois elementos – corpos e territórios negros –, ambos transformados em algo passível de ser eliminado, a partir de uma intencionalidade articulada entre sociedade e Estado.

Tais visões reforçam uma postura de não se pensar a violência nas periferias como sendo causada pela desigualdade estrutural do país e ausência de políticas públicas de superação das desigualdades. A Rua das Pedrinhas, mesmo com sua proximidade do centro, possui um histórico de ausência de equipamentos e serviços nas diversas áreas, como saúde, transporte, lazer, atendimento à infância, exigindo o deslocamento da população para espaços institucionais fora do bairro.

Tal condição acaba por submeter sua população à burocracia, a formas não dignas de tratamento nas repartições públicas e comerciais, à medida que passam a ser critérios de diferenciação a cor da pele, a condição social, o lugar de habitação, em especial. O racismo reitera o lugar social subalternizado da população negra, promovendo uma autocompreensão de que, por serem pobres e negros, precisam esperar favores e não de que são portadores de direitos.

O preconceito contra os moradores das Pedrinhas se dá em três dimensões que se entrecruzam: o lugar social do pobre (a periferia), o lugar da cultura negra na sociedade brasileira (subalternidade), e a cor da pele (animalidade). Apoiado na cor da pele e nas características físicas, o preconceito contra as Pedrinhas ainda se vale da representação negativa, tanto do lugar geográfico quanto das representações culturais mantidas pela comunidade negra. Tal processo de estigmatização tem relação direta com o lugar que o negro tem reservado na sociedade, na escola, no trabalho, na vida social e onde ele transitar. Segundo Andréia, jovem neta de Vó Zita,

muitas pessoas que eu conheço morrem de vergonha de falar que moram nas Pedrinhas. Não tanto pela vergonha, mas principalmente pelo preconceito que sofre ao dizer que mora nas Pedrinhas (...) tem muito preconceito por aí contra as Pedrinhas. Até quem já morou aqui o preconceito é grande. Mas a gente mora aqui e por isso que a gente não vê tanta coisa. Tenho amigos que são de outros bairro e quando sobem aqui no morro elas vem que não tem nada disso... que os outros falam.

Além disso, o medo é a tônica da relação dos moradores, especialmente quando jovens, com os que a sociedade delegou a função de proteger os cidadãos. Para Assis (2008),

o poder público, com o objetivo de fazer cumprir a lei e preservar a ordem, pode trazer ainda mais violência à vida desses cidadãos, como as ações amplamente perpetradas que envolvem prisões arbitrárias, execuções sumárias e obtenção de confissões por métodos de tortura. (ASSIS, 2008, p. 103).

Assim, o racismo articula o estigma, a marginalização e a violência. No caso da Rua das Pedrinhas, três grandes violências atingiram a população desde a formação do bairro: a) a exploração do trabalho braçal; b) a estigmatização dos moradores como “perigosos”, “bandidos”, “macumbeiros”; e, c), a criminalização da pobreza, com a consequente violência do Estado que se faz presente apenas com seu braço armado.

Nas entrevistas, foi recorrente a fala de que

as Pedrinhas são muito discriminadas pelas pessoas que não conhecem aqui, que não vivem aqui, que nunca vieram aqui. Quando a gente quer conseguir um emprego, diz logo outro endereço, porque se dizer que é das Pedrinhas, já fica difícil. Não arrumam emprego por medo, por preconceito. A questão é que as pessoas não conhecem, não sabem nem como é que é aqui, que aqui tem família, que a maioria das pessoas que vivem aqui é tudo direito, não tem envolvimento com coisa errada, é só do trabalho pra casa e da casa pro trabalho. Mas isso já está muito impregnado aí na sociedade de que nas Pedrinhas só tem bandido, só tem pessoas que não presta.

Tal fala é representativa de uma luta dos moradores das Pedrinhas de se livrarem dos estigmas impingidos sobre eles em situações de disputa de emprego e relacionamentos fora da Rua das Pedrinhas, num imaginário alimentado pelos meios de comunicação. Os estigmas de “perigoso” e de “bandido” que não dizem, abertamente “negro” são reforçados no imaginário coletivo pelos meios de comunicação.

O racismo ganha uma força de violência simbólica ao articular a segregação espacial dos negros nos arranjos urbanos – uma segunda, ou terceira, desterritorialização – com a estigmatização dos moradores desses mesmos bairros negros. No entanto, dialogando com o pensamento de Santos (1996), segundo o qual sendo cada lugar, ao mesmo tempo, objeto de uma razão global e local, nos territórios negros, a população desenvolve, ao longo da história, formas de resistência ao racismo, articulando matrizes globais, nacionais e locais, criando e recriando identidades. E, dialeticamente, serão essas

mesmas respostas, gestadas e traduzidas em repertórios culturais de identidades específicas que serão mais uma vez estigmatizadas pelo olhar racista da sociedade (RAMOS, 2007).

O estigma é a expressão maior do racismo porque ameaça e desestrutura a inteireza do corpo negro. A própria possibilidade de se alcançar a cidadania fica comprometida por tal violência sistemática e também pelo preconceito impingido nas falas recorrentes contra os moradores dos bairros negros.

O lugar chamado Pedrinhas sofre a violência simbólica a partir da influência do racismo na constituição do que é ser morador das Pedrinhas, na maioria absoluta das vezes, um corpo negro que se apresenta e é representado, que se percebe e é percebido, que se encontra e é confrontado ao sair de seu lugar. Refletindo sobre o pensamento de Santos (1996), Cirqueira (2010) ressalta que

é no lugar onde convergem as experiências e vivências determinadas pelo racismo, que atuam como fator influenciador em experiências topofóbicas e topofílicas desenvolvidas pelos indivíduos. Apesar de Negros/as vivenciarem o Lugar de forma diferencial, há uma unidade na experiência grupal destes no espaço; apesar de possuírem espacialidades – diríamos, “lugaridades” – diferenciadas, percebemos que as experiências sociorraciais destes possuem algumas semelhanças. (CIRQUEIRA, 2010, *apud* RATTTS, 2011, p.3).

Carlos Moore (2006, p. 213-215), na obra “Racismo e Sociedade”, apresenta as bases do racismo enquanto “sistema integrado total” que, “arraigado em todas as instâncias de funcionamento do mundo”, objetiva a “manutenção de redes de solidariedade endógena automática”, à medida em que em torno do fenótipo, “beneficia e privilegia os interesses exclusivos da raça dominante, prejudicando somente os interesses da raça subalternizada”. Ou seja, o racismo “é uma questão de monopólio e gestão racializada dos recursos de uma sociedade e do planeta” (MOORE, 2006, p. 215), especialmente nas sociedades multirraciais, “sendo a população-alvo considerada como parte integrante destes” (MOORE, 2006, p. 213). No pensamento do autor, o racismo, na sua origem, constituiu-se e consolidou-se pela dominação e “extermínio de qualquer agrupamento humano existente fora dessas redes”; expande-se, atualiza-se, visando a “ejetar o ‘Outro Total’ do circuito de usufruto dos recursos de um espaço definido”. Para Moore (2006),

o racismo tem como função específica blindar os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, cuja dominância se expressa através

de um *continuum* de características fenotípicas, ao tempo que fragiliza, fraciona e torna impotente o segmento subalternizado. Com efeito, a “estigmatização” da “diferença” com o fim de “tirar proveito” (privilégios, vantagens, direitos) da situação assim criada é o próprio fundamento do racismo. Esse nunca poderia se separar do conjunto dos processos sistêmicos que ele regula e sobre os quais preside tanto em nível nacional quanto internacional. (MOORE, 2006, p. 212).

Assim, o uso do termo *estigmatização* tem por objetivo lançar luzes sobre a gravidade do processo de subalternização a que a sociedade conquistense vem condenando a população das Pedrinhas, num primeiro momento, por décadas, com o trabalho insalubre e explorado ao limite.

Santos (1987, p. 81) sintetiza bem essa realidade ao dizer que

cada homem vale pelo lugar onde está: o seu valor como produtor, consumidor, cidadão, depende de sua localização no território. Seu valor vai mudando, incessantemente, para melhor ou para pior, em função das diferenças de acessibilidade (tempo, frequência, preço), independentes de sua própria condição. Pessoas, com as mesmas virtualidades, a mesma formação, até mesmo o mesmo salário têm valor diferente segundo o lugar em que vivem: as oportunidades não são as mesmas. Por isso, a possibilidade de ser mais ou menos cidadão depende, em larga proporção, do ponto do território onde se está. Enquanto um lugar vem a ser a condição de sua pobreza, um outro lugar poderia, no mesmo momento histórico, facilitar o acesso àqueles bens e serviços que lhes são teoricamente devidos, mas que, de fato, lhe faltam.

Mãe Fátima, em uma entrevista sobre sua história de vida, disse:

Eu moro aqui nas Pedrinhas por muitos anos e por muitos anos eu pretendo morar. Eu trabalho no hospital e quando eu entrei no trabalho muita gente, a maioria não dava endereço não. Eu moro nas Pedrinhas com muito orgulho... Nas Pedrinhas mora gente boa e mora gente ruim. Não é porque eu moro nas Pedrinhas que vou ter vergonha. O que faz a ruindade das Pedrinhas é eu, você e outras pessoas de bem ter medo de denunciar as coisas erradas. Eu entendo o seu lado... porque nem a polícia guarda segredo. Aquela própria pessoa que é ruim para outra pessoa é boa pra você. Não tenho vergonha de dizer que moro nas Pedrinhas.

Tal fala é representativa de um desejo dos moradores das Pedrinhas em se livrarem dos preconceitos impingidos sobre eles em situações de disputa de emprego e relacionamentos fora de seu território. Tais conceitos de que o bairro em si é “perigoso” e “só tem bandido”, mas que não diz abertamente “por ser negro” é reforçado no imaginário

coletivo pelos meios de comunicação. São representações sociais associadas a teorias científicas do início do século passado e

que projetaram a construção de uma consciência nacional de inferioridade dos negros e de superioridade dos brancos. Se as teorias raciais científicas não se sustentaram, a população negra continua sendo referenciada ou representada nos discursos sociais sob uma perspectiva de desqualificação social, em que lhe são atribuídas identidades negativas. (RAMOS, 2010, p. 3).

A mesma cidade que abriga migrantes não-negros que conquistaram projeção econômica e social na indústria, na educação superior e no comércio – a maior força da economia local – reserva à população negra as piores e menos remuneradas ocupações, além de uma condenação do seu lugar, através de um processo contínuo de veiculação de mensagens de estigmatização (BOURDIEU, 1993; *apud* DA SILVA, 2004).

O racismo espacial ganha força de violência simbólica com a estigmatização dos moradores desses mesmos bairros negros e a remoção dos centros urbanos da população negra com seus modelos de moradia e sociabilidade, e suas matrizes culturais africanas, com sua pobreza nas vestimentas, destoantes de um projeto de sociedade cujos espaços de poder econômico e cultural passariam cada vez mais a serem reservados para uma pequena parcela da população, em detrimento da desterritorialização de populações “não desejadas”.

Ainda segundo Ramos (2010), dentro de um projeto republicano que expressava um interesse elitista contrário aos interesses da população negra, à medida que lhe era relegado o acesso ao trabalho, à cidadania, à educação e o direito à liberdade de culto e às práticas culturais, os planos urbanos da primeira metade do século XX, práticas eugênicas de cunho eminentemente higienista, expressavam intenções modernizadoras e remodeladoras de uma “urbanidade refinada a moda européia, combatendo a cultura de matriz africana processada nos espaços urbanos” (RAMOS, 2010, p. 3).

Segundo Rolnik (1989), a fama dos quilombos urbanos do final do século XIX era de serem lugares de desclassificados, sendo a eles associados estereótipos ligados à condição de não proletarização de sua população, às suas tradições religiosas em dissonância com a religião oficial da recém-criada República, à desorganização de suas moradias, vielas e becos, à intensidade de uma vida grupal não familiar, à densidade dos contatos nos cortiços e casas coletivas, uma vez que a ocasionalidade da distribuição dos

tempos de trabalho e lazer contrasta com a disciplina e regularidade do trabalho assalariado. “Esses locais ou eram cômodos e casas coletivas no centro da cidade ou núcleos semi-rurais – as roças das periferias urbanas, bastante semelhantes ao que são hoje as roças de periferia dos terreiros de candomblé nas cidades” (ROLNIK, 1989, p.5).

A mesma perseguição sofriam os terreiros de candomblé que, na época, tinham de enfrentar a ação violenta policial respaldada na lei. Sem gozar de liberdade de culto, enquanto exercício livre de cidadania numa democracia ainda tacanha, as acusações veiculadas constantemente contra o candomblé argumentavam que a prática incomodava o silêncio noturno, sujava as ruas e praças com os *ebós*, exercia ilegalmente a medicina e submetia adeptos ao cárcere privado (FERREIRA FILHO, 1998/9). Pensando a dinâmica de ocupação da Rua das Pedrinhas, é importante ressaltarmos o que diz Ramos (2010, p. 6),

mesmo sob condições de imposição das desigualdades às populações negras, através das segregações espaciais postas, peculiares formas de ocupação e de produção do espaço urbano são identificadas como forma de resistência política, social e econômica de populações afrodescendentes. Estas resistências se dão pela manifestação e manutenção de valores civilizatórios e de manifestações culturais de matriz africana (pontuais e cotidianas) que são reelaborados, mantendo constante diálogo com as contribuições e imposições da civilização ocidental

Cada território negro, urbano ou rural, é assim constituído por contextos os mais diversos, por

fenômenos culturais de longa duração e de natureza complexa, compostos de fatores interdisciplinares que estão intimamente relacionados aos pequenos grupos que se constituem em comunidades, ligados à localidade, ao bairro, que se originaram articulando valores e princípios sociais e civilizatórios de matriz africana. (RAMOS, 2010, p. 7).

Há, nos bairros negros, muitas soluções espaciais de ordem morfológica e criativa, na resistência cultural desenvolvida a partir de *dentro*:

calçada, o passeio alto, o canteiro de plantas e ervas, os quintais verdes intralotes e extralotes, cantos, becos e passagens (espaços semi-públicos, vilas e avenidas, entre outros, que fazem parte de um contexto de hábitos

sociais, culturais, filosóficos, religiosos e que também atuam como suportes do controle social, em demonstrações concretas do sentido da agregação social como base das culturas de matriz africana enquanto formação do coletivo, definido pela existência de ancestrais comuns a todos os membros da família: a família aldeia como unidade familiar que dá sentido à existência, distinta da acepção da família nuclear. (RAMOS, 2010, p. 8 e 9).

O alinhamento das casas, os muros com passagens entre elas, os puxadinhos, as casinhas construídas nos fundos de uma casa principal, desenhos resultantes das relações familiares, com suas negociações, doações, compra/venda, concessões de espaços que determinam não só o formato, mas principalmente a preservação de uma dinâmica social de encontro, troca, relação e proteção. Em tudo isso predomina, além dessa dimensão morfológica, as dimensões invisíveis do espaço. Não é possível pensar a territorialidade negra sem privilegiar as apreensões dos moradores, apreensões sensitivas, inclusive, diante dos limites dos espaços da vida cotidiana como as vilas, avenidas, becos, ruas a percepção dessas dimensões invisíveis. Pensar a territorialidade negra a partir do como são estabelecidas as demarcações de espaços, a acessibilidade aos territórios, a alteridade que se orienta pelos valores da cultura de matriz africana.

É preciso compreender que há nos bairros negros, em especial nos territórios negros, uma “cultura de vida aí processada na sua espacialidade através do tempo pela história social destes grupos” (RAMOS, 2007, 10), em conteúdos, comportamentos, performances e representações presentes na criatividade popular. Pois, segundo Ramos (2007),

[...] fatores e valores socioculturais denotam uma relativa autonomia criativa na construção coletiva dos bairros negros, norteadas pelas formas de conduta e de comportamentos advindos da cultura de matriz africana. Consideramos que são motivações subliminares os inconscientes culturais que atuam neste processo de organização espacial, que estão arquivadas inconscientemente na memória coletiva dos afrodescendentes, através das africanidades não desfeitas pela diáspora africana, e sim rearticuladas em novos contextos espaciais, sociais, econômicos e políticos [...] as referências ao lócus, de pertencimento ao lugar, estão presentes através da memória coletiva e são construídos por ela (RAMOS, 2007, p. 10)

Muitos bairros negros possuem em sua origem e constituição a força e presença “de comunidades tradicionais, historicamente consolidados em contínua acumulação de

experiências comuns impregnados de elementos históricos e culturais e definidos por identidades, simbolismos e significados” (RAMOS, 2007, p. 10). Um legado africano que para Santana (2006, p. 14) “é um conjunto de saberes trazidos em situação de diáspora pelos grupos étnicos africanos, [...] e hoje chamado de culturas afro-brasileiras”, um legado africano que une as diversas diásporas negras em torno de uma concepção ou várias concepções do que é ser negro no mundo.

Todas as estratégias de manutenção de uma unidade e proteção dos membros dos grupos marginalizados são formadoras da identidade, havendo uma relação entre a consciência da discriminação e as tentativas de sua superação (NEGREIROS, 2010). São territórios negros à medida que se constituíram a partir da resistência às opressões geradas pelos arranjos territoriais engendrados pelo poder público.

O aproximar-se numa perspectiva antropológica dessa realidade exige uma abordagem através de conceitos a partir de dentro da cultura de base africana (NEGREIROS, 2010). Nos bairros negros, o Outro é a população, o grupo, a família negra extensa orientada pelos valores e por uma racionalidade oriunda dos valores civilizatórios africanos em diálogo com outras matrizes civilizatórias, no caso, tanto a ocidental quanto a indígena.

Esta racionalidade outra “é embasada por energias cosmológicas que fluem em torno da cosmovisão africana, o *axé* (iourubá) e o *ntu* (banto), que permeiam pessoas, animais, objetos, se conectando e se espalhando, emanando, fluindo, multiplicando sentidos, sensações e percepções. É uma racionalidade permeada por aquilo que se vê e pelo que não se vê, impregnando e construindo a territorialidade negra (RAMOS, 2009 *apud* RAMOS, 2010).

A festa não é algo para ser agendada com antecedência ou para ser assistida em locais predeterminados. A festa é a tônica do Beco. A ludicidade está presente em todos os momentos como um dos valores ancestrais mais fortes, não obstante a realidade de pobreza da família e a violência que ameaça de todos os lados. Por isso, a sensação de se estar em outro universo, em outra lógica de relações, de alteridade. Quem vem de fora, vem para somar alegria, para trocar o prazer do encontro. Há uma atmosfera de satisfação, de relacionamento positivo com as energias da vida.

Assim, a comunidade negra extrapola a concepção de mero bairro negro, considerando-se as relações assimétricas de poder e as práticas de racismo, gentrificação e segregação sofridas pelas pessoas negras no cotidiano. E, por ser o racismo multifacetado,

por serem as comunidades negras etnicamente heterogêneas, as formas de reconhecer e resistir ao racismo também são muito diversificadas. Da linguagem corporal à língua falada, da culinária à ginga, das danças à religião, incomodando e desafiando os padrões morais ocidentalizados e cristãos, passando a ser perseguidos como atraso, credence e empecilho para a modernização da sociedade brasileira.

1.5 O Beco de (Vó) Dola – territorialidade negra em um bairro negro

A territorialidade se constrói a partir de um processo subjetivo de consciência de participação por parte das pessoas que habitam o território. Segundo Corrêa (2002),

o território é o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambos. Territorialidade por sua vez, refere-se ao conjunto de práticas e suas expressões materiais e simbólicas capazes de garantirem a apropriação e permanência de um dado território por um determinado agente social, o Estado, os diferentes grupos sociais e as empresas (CORRÊA, 2002 *apud* SILVA, 2003, p. 77).

A territorialização é um fenômeno que remete à memória enquanto reconhecimento de uma origem, ao estabelecimento de delimitações, nas quais o passado se articula com o presente e o futuro. A territorialidade negra vem carregada de dimensões afetivas, políticas, de memória, pertencimento, agenciamentos e identidade.

O “Beco de Dola”, como é conhecido, encontra-se no coração da Rua das Pedrinhas, surgido a partir de algumas famílias extensas ligadas a Dona Zefa, Dona Dola, Dona Tuzinha, Dona Duca e Vó Marcela, matriarcas ainda presentes na memória coletiva do bairro. Além da memória das grandes mães, no Beco pulsa a memória coletiva de homens e mulheres que protagonizaram antigas batucadas nos carnavais de rua, quando a maioria das agremiações estava intrinsecamente ligada às religiões de matrizes africanas, especialmente barracões de umbanda (caboclo) e candomblé (angola).

Dentro dos processos de urbanização e segregação urbanos,

os territórios negros são aqueles espaços urbanos habitados por maior parcela de população afrodescendente e que se conformam histórica e socialmente a partir dos processos de imposição de desigualdades sociais à população negra e do desenvolvimento das culturas de base africana. A dinâmica sociocultural é determinada pela cultura de base, revelando-se no espaço geográfico como base dos processos de construção das

relações historicossociais e das identidades das populações. (CUNHA, 2001 *apud* RAMOS, 2010, p. 5).

Assim, a Rua das Pedrinhas a memória coletiva carrega significados e sentidos da presença negra em Vitória da Conquista. Pensar o espaço e como o negro se relacionou com ele para se autoafirmar é pensar a relação encontrada, por exemplo, na realidade que sustenta a família negra extensa de Vó Dola e Dona Zita, no Beco.

O Beco de Dola só existe por conta da sociabilidade estabelecida nele pelo grupo da família dos descendentes das matriarcas e fundadoras do bairro. O barracão de Mãe Fátima, extensão da casa de Dona Zita, é o espaço de preservação da religião de *candomblé* angola; e a casa, espaço de encontro, acolhida, suporte, união e trocas simbólicas da liderança exercida pelas mulheres mais velhas e compartilhada pelas de meia idade, tendo a figura de Dona Zita como eixo estruturador dessa dinâmica.

O Beco de Dola, mais que as Pedrinhas, conjuga uma história ancestral que se preserva, se atualiza na dinâmica da casa de Vó Zita e no Barracão de Mãe Fátima. Pois, segundo Gusmão (1994),

A terra ancestral envolve uma história que por sua vez [...] configura uma territorialidade não apenas física, mas que redefine o cosmo numa relação de tempo/espaço diversa da do sistema dominante. Neste caso a terra não é apenas território comum, é sinônimo do conjunto de relações vividas; é trabalho concreto e é trabalho de uma memória que se fabrica conjunturalmente. É ainda, experiência pessoal e coletiva, relação cotidiana, resistência e organização. É antes de tudo, confronto fundante da lógica de reprodução social como grupo particular e de identidade própria. (GUSMÃO, 1994, p. 6).

Todos esses elementos constitutivos de uma territorialidade negra, interdependentes e articulados a outras três dimensões antropológicas estão presentes na família de Dona Zita: a “força simbólica circulante” (MAUSS *apud* HITA, 2002, p.2), a cultura ancestral e a matrifocalidade. Uma alimentando a outra. Há um legado ancestral cuidado, preservado e transmitido pelas mulheres mais velhas da casa, desde Vó Quelé (mãe de Vó Dola) e Vó Dola, até hoje com Dona Elza, Mãe Fátima e Dona Zita, suas filhas e filhos, numa família de 150 integrantes.

Dona Arcanja nos oferece a melhor definição do Beco de Dola. Perguntada sobre algumas falas acerca da má fama do Beco nas Pedrinhas, ela diz:

Eu não acho justo não. Agora esse negócio de Beco de Dola é porque Dola batia candomblé, e bem. E começou assim, o povo foi falando “vou no candomblé de Dola, é o candomblé de Dola”. E ficou. E foi fazendo casa, foi rudiando. E ficou essa passagem aí e botaram o nome no Beco de Dola. E ela morreu e ficou o nome. Ficou o nome dela no Beco. E não existe assim, nome de rua fulano, nome de rua Ferraz, ele já não existe mais, ele que fundou a rua, ele já morreu. [...] E Dola era uma pessoa muito boa. Para mim não tem pessoa ruim no mundo.

Na visão de quem foi uma das primeiras moradoras da Rua das Pedrinhas, próximo da entrada do Beco, o barracão de candomblé é a grande referência em torno da qual surge o Beco. Falar do Beco enquanto espaço físico, ganha uma dimensão maior de significado ao se considerar a cultura de quem viveu e vive no lugar. O sagrado, através das práticas religiosas e de um universo religioso presente no cotidiano, ganha a dimensão de uma territorialidade enquanto resistência. Segundo Gusmão (1994), “território sacralizado pela posse física e mítica e ao mesmo tempo, reafirma-se o mundo indiviso entre vivos e mortos, entre passado e presente” (GUSMÃO, 1994, p. 9).

FIGURA 5 – Beco de Dola em tarde de domingo.



Fonte: Arquivo de pesquisa (2011)

Na foto, registrada na tarde de 13 de março de 2011, dia do aniversário do filho de Vó Zita, vê-se Betão, sentado à esquerda próximo à porta, ao lado de sua namorada. Em primeiro plano, Coquinha, de vermelho, com um filho ao lado direito, com uma criança no colo. Os demais, são todos da família de Vó Zita, inclusive, a própria, em pé, em frente à casa, de blusa azul, lenço amarrado na cabeça, olhando um grupo que dança no meio do Beco. Vários jovens estão com bonés típicos da cultura juvenil da periferia, especialmente do *hip hop*. No som, um fragmento de “O que é, o que é” em ritmo de axé e logo emenda em “Sou negão do Ilê”.

Enquanto uma realidade indivisa entre o físico e o espiritual, o território consegue imprimir uma força no grupo enquanto constituinte de um “espaço/tempo particular, diferente do tempo cronológico que lhes altera a vida” (GUSMÃO, 1994, p. 9); diferente da realidade dura do bairro negro (Pedrinhas) que a sociedade tenta massacrar com estereótipos e diversas formas racismo e violência institucionalizada.

Assim, o barracão aparece como sendo a maior presença física/mítica dentro do Beco. O barracão enquanto o legado maior daquela que “batia candomblé. E bem”. Hita (2002, p. 3) refere-se a esta realidade, a esse legado, como sendo uma “força simbólica circulante”, da qual todos participam, “um bem coletivo e um legado do qual a descendência tem a responsabilidade de reproduzir e manter (e como o Dom de Mauss, circula)”.

A família, o “povo de Dola”, se constitui em torno dessa memória, de marcas religiosas e culturais que identificam um legado de ascendência africana e indígena fincada no território. Um território negro que diz respeito especialmente à forma como as mulheres se relacionam com a terra, a sociedade ao redor e as ancestralidades.

Há, principalmente, uma história de solidariedade entre as mulheres, seja nas Pedrinhas, seja no Beco, o que será tema de nosso próximo capítulo. Há um entrelaçamento da vida familiar e coletiva num contexto de permanência na terra protagonizada por mulheres. Segundo Gusmão (1994, p. 8), “mulher e terra são aqui elementos centrais de uma saga que construída em oposição aos nexos do sistema, envolve concepções e práticas sociais e simbólicas específicas”.

A vida da família passa pela voz e pelo silêncio das grandes mães da casa, do barracão de candomblé e das mais velhas. Essa “força simbólica circulante”

que é desigualmente distribuída por estas matriarcas entre seus descendentes, disputada por eles nas suas relações cotidianas e negociada com as respectivas matriarcas, ainda em vida, mediante o sentido dado às suas trajetórias e pelas interações estabelecidas com elas, se aproximando ou afastando das suas expectativas, ganhando ou perdendo o direito à parte maior ou menor do seu legado” (HITA, 2002, p. 3)

Bauman (2010, p. 15) refere-se a essa dimensão como “círculo aconchegante”, expressão cunhada para traduzir uma realidade humana cada dia mais rara e separada “de um mundo de amargos desentendimentos, violenta competição, trocas e conchavos” (BAUMAN, 2003, p. 16). Nesta lógica social do “círculo aconchegante”, há outra forma de se relacionar que não pelo cálculo frio, e no qual não precisam provar nada e podem, “o que quer que tenham feito, esperar simpatia e ajuda” (BAUMAN, 2010, P. 16).

Bauman (2010) refere-se à dinâmica da comunidade como sustentada por um entendimento compartilhado por todos os membros, num sentimento recíproco e vinculante; “comunidade” como algo que não precisa ser procurado, acordado ou construído, pois é graças a esse sentimento, e somente a esse sentimento, que na comunidade as pessoas “permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam” (BAUMAN, 2003, p. 15).

Somente a partir da concepção de comunidade enquanto entendimento compartilhado do tipo “natural” e “tácito” (BAUMAN, 2003, p. 17), na perspectiva que Sodré fala de “um processo sócio-cultural caracterizado por determinado tipo de solidariedade interativa, ou comunalidade” (SODRÉ, 2000, p. 209), podemos entender como uma família extensa negra se organiza para resistir ao tempo, à pobreza, à violência de um bairro abandonado à própria sorte, ao racismo de uma sociedade que não se reconhece negra, ao descaso do poder público, à aproximação proselitista das igrejas cristãs tentando de todas as formas “catequizar” os que ainda teimam em continuar nas “práticas erradas”.

Vó Zita, no Beco, em frente à casa, vendo o movimento da família, numa tarde de final da festa do seu “cariru” anual para Cosme, referiu-se aos evangélicos que vão à sua porta chamá-la para participar da igreja: “eles vêm aqui, bate palma e me chama pra eu ir lá na igreja deles. Eu digo que vou, eles ficam assustados. Aí eu digo: eu vou lá, mas depois vocês têm que vir aqui também. Mas, não é?!”. E dá risada.

Na fala de Rebeca, bisneta de Vó Dola, filha de Jaíra, o Beco é um lugar de segurança, de proteção, de festa, de alegria, contrastando com o morar no restante do Bairro das Pedrinhas e, principalmente na “invasão”.

Pra mim é ruim assim porque quando a gente começa a brincar tem uns malandros que ficam olhando lá de cima [de um terreno que fica do outro lado da Rua das Pedrinhas] e a gente tem que correr pra dentro. O bom é assim porque tem o sábado e o domingo e aí tem um churrasco, um almoço e aí a gente vai levando a vida. Pra mim, ruim é por causa dos assaltos, dos tiroteios. E bom é... esqueci... [...] porque tem festa. **Flávio**. Que festa? **Rebeca**. Aniversário, São João, Cadomblé Candomblé. Festa no salão.

Há uma postura de hostilidade por parte de alguns moradores das Pedrinhas que atacam verbalmente as crianças do Beco, por sua condição de pobreza; talvez também por usar esse subterfúgio para agredir o seu pertencimento religioso, agredindo-as pela condição social:

As pessoas quando ficam na rua e vêem a gente. Tem umas pessoas que moram nas Pedrinhas. Tem umas pessoas que moram no Beco. Aí tem umas pessoas que falam, que quando a gente passa e que a gente é do Beco elas ficam xingando. “Ah! Do Beco de Dola!” Começam a xingar a gente. “Piolhenta”. E começam a xingar a gente “ah! É do Beco de Dola. Olha as esmolé do Beco de Dola”. Ficam assim. Só que não é assim, que nós é esmolé, que nós é piolhenta. “Piolhenta do Beco do Bode! Beco do Bode!” Falam da nossa cor, mas nós não gosta. O porque é que ficam xingando ela, ficam xingando nós, “olha as catarrentas do Beco de Dola”, mas nós não gosta. [...] Porque é muito ruim. Porque tá xingando ela, porque ela já faleceu, já tá no céu, orando por nós, ficam xingando nós, olha as catarrentas do Beco de Dola, mas ninguém gosta.

A entrevista com as crianças se deu ao lado da casa de Vó Dola, numa roda com mais de 12 crianças. Há uma violência contra o Beco “eles têm inveja da gente, porque não podem fazer uma festa, um churrasco”. Uma violência armada. “A gente aqui brincando e eles ficam apontando as armas para lado de cá. Aí a gente tem de parar de brincar”. E mesmo as festas do barracão são prejudicadas pela violência, pois “toda vez que tem festa aqui tem um tiroteio. Fora do Beco. Tem vez que dá aí na rua. E os malandros descem pra cá e sobe”.

No entanto, na mesma frase em que se denota uma indignação contra a violência da difamação do Beco, da família, das crianças e, inclusive, das grandes mães e avós, há um

tom de autoestima, de confiança de que tudo aquilo é expressão de um sentimento: “a inveja de não ser como nós”, na fala de uma das crianças: “Tem até uma mulher que fica xingando Vó Zita de “veinha do tráfico”. Xinga nós de “passa droga. Aí tem é inveja da gente”.

E elas começam a elencar o que faz o Beco de Dola, não apenas ser melhor que as Pedrinhas, mas ser também o melhor lugar pra se viver:

Tem brincadeira. Tem aniversário do sabiá. **Flávio.** Do Sabiá? **Jaíne.** É um Erê. É um Cosme. Tem festa, tem churrasco, tem samba, tem cariru, tem bebida na casa dele dia de réplica (época?) de São João. Tem amigo oculto de trocar presente, tem amigo oculto de chocolate, tem amigo oculto doce.

Nessa fala, o presente e o passado se encontram nas atividades, festas e movimentos do Beco. Há uma relação profunda com o tempo, com o lugar, com um sentimento religioso que costura toda a realidade. A primeira brincadeira elencada foi uma brincadeira de dentro do barracão. As festas do barracão, diurnas ou noturnas, sempre têm um lugar bem definido da participação das crianças, nos cantos, nas palmas, nos pequenos serviços, nas brincadeiras, nas danças, nas cantigas que elas entoam com afinação e empolgação extasiantes.

Perguntadas sobre como tudo começou, sobre quem está por trás de tanta coisa bonita do Beco, elas respondem quase que em coro: “foi vó, foi vó, Vó Dola”.

Porque ela cuidava muito daqui. É porque antes de várias gentes morar aqui, ela já tinha morado aqui no Beco. Aqui era tudo cheio de mato. Só mato. Aí ela capinou e fez a casa dela. (risadas). Quem contou pra nós? Foi vó. Não foi o marido dela não? Não. Foi ela mesmo. Ela não tinha uma casa desse tamanho. A casa dela era tipo uma toca de índio, casa de barro que ela mesmo fazia. Ela mesma fazia a casa dela, ela mesma capitava, ela mesma varria, ela mesma botava fogo aqui nesses matinhos. Ela mesma comandava isso aqui tudo.

Essa caracterização do Beco por parte das crianças é o grande sentido de continuidade, de memória coletiva, de coesão grupal, de sentido de família extensa, de pertença a um grupo, a uma comunidade.

Na entrevista com as crianças, quando falava do samba de roda, elas pararam a entrevista e pediram para cantar. Pedimos que cantassem a música que mais gostassem:

Quem é que manda para levar a Dona Janaína lá pro fundo do mar
 Pente de Ouro, laço de fita, pra Dona Janaína que é moça bonita
 No mar, no mar, no mar eu vim pescar.

O pescador dá presente pra ela
 E de Iemanjá ele se enamorou
 E a jangada voltou sem ele

Chorou chorou de fazer dó
 Quando a jangada voltou só.

“Flávio tem muitas músicas”, diz Jaíne. E se entreolhando, combinam a próxima canção:

Lá vai o pescador com a sua jangada
 Na madrugada no dia a dia

Raine. E tem aquela lá... [comentando com as primas]

Nas águas claras Oxum chorou
 Na beira mar chama Iemanjá
 E na pedreira chama Xangô
 Eu tenho fé e muito amor
 Meu pai Oxosse, o que aô

Rainha Iansã relampejou
 E o caboclo me confirmou
 Caí no mar quem me salvou
 Foi o marujo o pescador

Joga, joga, joga a rede
 Joga, joga, a rede la no mar
 Puxa, puxa, puxa rede
 Não deixa o peixe escapar.

Flávio. “Quem ensinou?” **Raine.** “Uma foi Betão. Outra foi João da Escola e outra foi Bilolô. E tem as do seu Martim. Ele que ensina pra gente. Essa aqui, ó, ele ensinou na última festa”:

No mar vermelho eu vi
 Eu vi uma conchinha no mar
 No mar vermelho eu vi
 Eu vi uma conchinha no mar

Mas sou filho, sou neto e sou sobrinho
 Sou filho de mãe Iemanjá
 Mas sou filho, sou neto e sou sobrinho
 Sou filho da rainha do mar.

Tem outro samba de roda
 Sou filho da rainha do mar
 No mar vermelho eu vi, eu vi uma conchinha eu vi
 No mar vermelho eu vi, eu vi uma conchinha eu vi
 Mas sou filho, sou neto e sou sobrinho de Iemanjá
 Sou filho da rainha do mar”

Bauman (2003) ressaltará que uma das características da comunidade “natural” é o não falar de si mesma, não se autoanunciar ou tornar-se objeto de contemplação e exame, o que talvez explique a necessidade do grupo não se abrir totalmente na pesquisa. Enquanto era uma pesquisa sobre a memória dos carnavais, fluiu mais tranquilamente. Quando passou a ser uma pesquisa sobre a dinâmica, a organização, o cotidiano, as lideranças, a vida, enfim, da própria comunidade – família extensa – grupo, havia como que uma ameaça à sua própria continuidade enquanto tal.

Dialogando com Redfield e Tonnies, Bauman (2003, p. 17) completa que

numa verdadeira comunidade não há motivação para a reflexão, a crítica ou a experimentação; mas apressar-se-ia a explicar que isso acontece porque a comunidade *é fiel à sua natureza* (ou a seu modelo ideal) apenas na medida em que ela é distinta de outros agrupamentos humanos (é visível “onde a comunidade começa e onde ela termina”), *pequena* (a ponto de estar à vista de todos os seus membros) e *auto-suficiente* (de modo que, como insiste Redfield, “oferece todas as atividades e atende a todas as necessidades das pessoas que fazem parte dela. A pequena comunidade é um arranjo do berço ao túmulo”).

A “distinção” do grupo é nítida. Quem pertence e quem não pertence à família, à casa, ao grupo, ao barracão, ao Beco. A comunicação entre os “da família” é densa e alcança tudo. E pela linguagem fica nítida mais uma vez quem é de fora. Há uma

“autossuficiência” com relação a todos os grupos que tendem a se impor na comunidade. Fica fácil entender o porquê as crianças da família não participam das aulas de capoeira e judô que são oferecidas no salão da igreja católica, no mesmo quarteirão, além da questão financeira de não terem o suficiente para a mensalidade simbólica cobrada pela instrutora que é da Rua das Pedrinhas.

O Beco é um caso à parte dentro das Pedrinhas. No entanto Bauman (2003) ressalta que a única coisa que pode ameaçar a coesão do grupo, a sua “mesmidade”, é a intensificação das trocas entre os de dentro e os de fora, tendo maior peso que as trocas mútuas internas. “A comunidade realmente existente se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e frequentemente assolada pela discórdia interna” (Bauman, 2003, p. 19). Por várias vezes, percebe-se o quanto essas trocas com o mundo externo influenciam ou ameaçam a dinâmica do grupo. Seja o uso da informática, seja as trocas com terreiros de outras ‘nações’, seja a vizinhança com os traficantes que atuam no bairro, seja as influências das igrejas evangélicas bem próximas tentando infiltrar-se na família, colocando sempre em risco a continuidade do grupo. Pois, conforme Bauman (2003, p. 19), “a comunidade de entendimento comum, mesmo se alcançada, permanecerá, portanto frágil e vulnerável, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa”.

Dentro dessa perspectiva, a característica, fundamental na família e na casa de Dona Zita: a força da solidariedade. Uma solidariedade que é a única forma de sustentação e manutenção da vida naquele contexto de desemprego, grande número de crianças e adolescentes, grande número de rapazes e jovens mães sem trabalhar. O tempo todo, a semana inteira, o dia inteiro, a casa de Dona Zita é uma movimentação, um entra-e-sai, um leva-e-traz, não no sentido da fofoca, mas no sentido mesmo dos punhadinhos, dos trocados, da quirela, da resenha, da coisa pouca que será partilhada na próxima refeição, na ajuda a alguma necessidade de alguém da família ou visitante. Uma solidariedade que se construiu fruto de um senso de grupo que suplanta as diferenças ou conflitos internos.

Bauman (2002) chama a atenção para o fenômeno das identidades neste mundo globalizado, quando as comunidades começam a entrar em colapso pela aceleração dos processos de privatização e individualização da vida. Segundo o autor, a “identidade” ganhou grande destaque por ser a “substituta da comunidade”: do “lar supostamente natural”, do círculo aconchegante onde circula a “força simbólica circulante” (HITA, 2002, p.2). Enquanto a comunidade não tem a necessidade de se apresentar, de aparecer e falar de

si, a identidade se pauta pela diferença, pela singularidade que acabam por dividir e separar, gerando fronteiras em um mundo globalizado.

Dona Zita, em uma entrevista da pesquisa anterior, lembrando-se da participação das comunidades nos antigos carnavais, disse: “a gente trabalhava o ano inteiro. O ano inteiro a gente ia juntando um dinheirinho pra poder ir para o carnaval. A gente mesmo fazia as fantasias, os vestidos. Era muito bonito. A gente fazia isso e ia lá pra baixo desfilar. Pra quê? Pra mostrar que a gente é bonito”. Era a comunidade querendo uma afirmação de sua identidade, de sua diferença, de seu direito de existir? Parece que sim.

Foram essas palavras de Dona Zita que nos fizeram repensar minha trajetória de pesquisa. Não se tratava mais de pensar apenas a memória dos antigos carnavais conquistenses enquanto espaços de afirmação de uma identidade negra forjada nos barracões de candomblé da periferia de Vitória da Conquista. Agora, seria o desafio de pensar como se articulam essa identidade negra reinventada cotidianamente, a memória ancestral e o espaço na qual elas são forjadas em resposta às investidas do racismo. Havia algo naquela frase que dizia de um passado, mas principalmente um presente, de um território-comunidade, o Beco de (Vó) Dola. Era preciso repensar os pressupostos e estratégias de uma pesquisa etnográfica sobre uma família extensa negra.

Hoje, a comunidade – família extensa do grupo doméstico conhecido como “povo de Dola” ou “povo de Zita” tem três grandes alicerces: a casa de Dona Zita, o barracão de candomblé e a passagem que liga duas importantes vias do bairro, o Beco de Dola. Todos esses elementos constitutivos de uma territorialidade negra estão interdependentes e articulados a outras três dimensões antropológicas presentes na família de Dona Zita: a “Força simbólica circulante” (MAUSS *apud* HITTA, 2002, p.3), a cultura ancestral e a matrifocalidade. Uma alimentando a outra.

Outra dimensão diz respeito à rede de relações vivenciadas no Beco que combina parentesco, vizinhança, vínculos por participação no barracão, vínculos por participação em grupos culturais. É a partir desse elemento que se instaura um código capaz de separar, ordenar e classificar quem é “de dentro” ou “de fora”, seja da casa, seja do barracão, seja do próprio beco.

1.6 O Beco, em oposição à “invasão”, ressignifica a imagem estigmatizada das Pedrinhas

O Bairro Nova Esperança, localizado próximo da parte direita superior da rua das Pedrinhas, foi resultado de um processo prolongado de ocupação e resistência de diversas famílias das Pedrinhas que, no início da década de 2000, agregando apoio de várias igrejas, de funcionários da prefeitura e de políticos do então governo do Estado, constroem uma extensão das Pedrinhas. Dentre as famílias das Pedrinhas que participam do início da ocupação, estavam 08 núcleos familiares que compõem a família extensa de Vó Dola.

Uma ocupação urbana histórica que já começou enfrentando muitos problemas na justiça por conta da desapropriação da área, também considerada de preservação ambiental, com muitas reuniões, cadastramento de famílias, construção das casas. O nome oficial ficou Nova Esperança. O nome “invasão” é a forma como se diferencia, localmente, a realidade das Pedrinhas e a parte dominada pelos traficantes nos últimos anos.

A história da “invasão” é uma história muito bonita. É uma história nossa, de resistência. O centro comunitário durou uns quatro anos e alguma coisa. Servia muito para as reuniões que tinha lá. As lideranças eram Cleonice, Cecília, Lói e Neinha. Desses só Cleonice teve de sair de lá por forças maiores [a violência]. E ela foi uma liderança e tanto. O povo respeitava e o que ela falava ali dentro era ordem, lei. E ela orientava o grupo... quando ia ter visita que chegava lá em cima. Cleonice foi guerreira, lutadora, correu atrás dos objetivos, entrou na cara, no peito e na raça e se garantiu. E resistiu. Retada. [...] Tinha reunião. Ela ouvia. E pedia opinião das pessoas. E dizia assim ‘a voz do povo é a voz de Deus’. Eu falo por mim, cada um fala por vocês. Eu prefiro ouvir mais do que falar. Eu estou impondo tal questão. Eu quero que todos vocês que estão aqui opinem e participem. E ela sempre incentivava que todo mundo participasse.

No entanto, não podemos perder de vista que o Beco de Dola é o contraste da realidade de terror da “invasão”. A opressão sofrida pelos moradores das Pedrinhas por parte do restante da cidade, agora é reproduzida dentro do próprio bairro, tornando dupla a opressão, externa e interna, numa longa história de resistência territorial.

No primeiro momento, a segregação espacial urbana, formando a Rua das Pedrinhas, um bairro negro próximo do centro, a partir do subemprego em suas diversas etapas históricas. Num segundo momento, fruto de uma grande solidariedade construída

entre famílias negras em torno de algumas grandes mães, surge o Beco de Dola, um território negro dentro do bairro negro. Não mais segregação e nem guetização, mas afirmação de uma alteridade, de uma identidade, de uma espacialidade que se torna ativa, não fechada em si, nem contra o restante do bairro ou a cidade, mas costurando e agenciando alianças e solidariedade entre grandes mães, parteiras, rezadeiras e mães de santo.

Num terceiro momento, fruto da falta de espaço e moradia, há uma mobilização de várias famílias, algumas delas do “povo de Dola”, para que nesse bairro negro se tivesse direito a habitar com dignidade. Forma-se a ocupação da Nova Esperança no início dos anos 2000. Num quarto momento, após os primeiros anos da ocupação, surge a desconstrução daquele frágil contexto que não conseguiu se afirmar autonomamente devido ao excesso de “ajudas” e “caridades” e à ausência de formação política, o que dificultou a auto-organização comunitária. Não obstante todo o potencial de liderança dos moradores que protagonizaram o movimento de ocupação, ficou uma dependência política e uma falta de perspectiva sobre o que fazer com a novidade de se ter um bairro recém-criado e urbanizado o suficiente para ser melhor do que o de origem, a Rua das Pedrinhas, agora dominado por traficantes.

Muita gente teve que sair. Os lutadores, os que tiveram que lutar muito por aquilo ali, teve que sair. Infelizmente. Como é que fala? ‘Ganha pra polícia e perde pra bandido’. [...] A maioria do pessoal que não está mais lá foi todo mundo botado pra fora por traficantes do bairro. Por não gostar, por não apoiar, por lutar demais pra não ficar jogando o nome do nosso bairro na lama. Muitos por não se envolver e não querer ficar, com medo da violência da agressão. E a gente que já lutou, a gente lutou em grupo. Agora se for lutar contra traficante, é só você. (Kota).

A outrora exitosa ocupação da Nova Esperança se transforma em “invasão”, um gueto, fechado na revolta social, na violência contra os próprios moradores e a vizinhança. Segundo Bauman (2003, p. 105),

Um gueto, como o define Loïc Wacquant, combina o confinamento espacial com o fechamento social: podemos dizer que o fenômeno do gueto consegue ser ao mesmo tempo territorial e social, misturando a proximidade/distância *física* com a proximidade/distância *moral* (nos termos de Durkheim, ele funde a densidade moral com a densidade física).

Bauman (2003) trabalha o gueto como sendo “o nível mais baixo” (BAUMAN, 2003, p. 100) em um contexto no qual a dimensão da vida em sociedade se tornou algo tão abstrato que exige a definição de um pertencer a algo palpável. O que se encontra nessa relação (Beco de Dola – “invasão”) talvez seja como que uma síntese de uma sociedade que não conseguiu responder ao seu papel “paternal” de garantia de cidadania mínima para todos.

A sociedade brasileira, ao não conseguir responder minimamente aos problemas de populações inteiras, acumulando no decorrer de décadas e séculos um déficit, uma dívida “no que diz respeito ao suprimento dos bens necessários para uma vida decente e para enfrentar as adversidades do destino, aparece perturbadoramente de mãos vazias” (BAUMAN, 2003, p. 101).

Quando aparece com as mãos cheias, vem armada, deixando as marcas de sua violência institucional, com profundas feridas de sua ação de controle e repressão dos perigos e ameaças à ordem estabelecida. Ainda segundo o autor, há um clima de ressentimento, de revolta, de descrédito, de traição por não terem sido alcançadas as esperanças alentadas. Há um fracasso tácito do Estado em sua “missão” de garantir segurança para todos, bem-estar, conforto. Segurança, numa sociedade extremamente individualizada, passou a ser tarefa individual.

E Bauman (2003, p. 103) vaticina:

A “defesa do lugar”, vista como condição necessária de toda segurança, deve ser uma questão do bairro, um “assunto comunitário”. Onde o Estado fracassou, poderá a comunidade – a comunidade *local*, uma comunidade corporificada num *território* habitado por seus membros e ninguém mais (ninguém que “não faça parte”) – fornecer aquele “estar seguro” que o mundo mais extenso claramente conspira para destruir?

Kota diz:

[...] não tem cinco anos. E eles vieram de outros bairros e de outros estados e cidades, fizeram dali um campo minado só pra eles e nós refém. Nunca foi assim antes. A gente podia fazer festa, convidar as pessoas pra visitar. Era o melhor lugar que tinha pra morar. Você podia amanhecer o dia lá... Ali você não pode ver nada, não pode fazer nada, não pode dizer nada. Eu quando saio da casa de mainha, fico lá na “invasão” eu evito conversar, sair na porta. Nós evitamos muita coisa. Mainha fica com medo da gente lá, porque eu não dou guarita, eu falo mesmo, estando errado eu falo mesmo. A própria Cleonice foi defender o que ela

acreditava, o que era dela. E teve que sair. Hoje eles falam “vou matar você hoje” e matam mesmo. Ou você vai sair; eles não comem nada de ninguém. Eu falo. “Eu não tenho medo de vocês”, eu falo. Quer ver quem sou eu? Bola comigo ou com qualquer um de minha família.

Refletindo sobre os guetos negros norte-americanos e comparando-os com os guetos franceses, Bauman (2003) considera que o “estigma territorial está ligado à moradia numa área publicamente reconhecida como ‘depósito’ de pobres, de casas de trabalhadores decadentes e grupos marginais de indivíduos” (BAUMAN, 2003, p. 103), o que remete à imagem já enraizada na mentalidade popular do que representa as Pedrinhas para a cidade.

Dentro da perspectiva de Bauman (2003) de pensar a comunidade, no entanto, o Beco de Dola aparece como uma afirmação do contraponto da “invasão”, nome com o qual o Bairro (ocupação) Nova Esperança ficou conhecido, uma extensão da Rua das Pedrinhas, localizada na parte superior direita do morro das Pedrinhas, região dominada pelo tráfico, pelo terror, pela imposição do medo.

A Nova Esperança, hoje também chamada de “invasão”, seria o gueto dentro do bairro? O gueto das Pedrinhas, enquanto consequência histórica de uma *privação simbólica* – para utilizar um termo de no qual Bauman (2003) se baseia ao refletir sobre a *guetificação*. A predominância de jovens de primeira idade nesse império do terror imposto ao Nova Esperança remete a uma falta de perspectiva total de uma nova geração que tem consciência de que, numa sociedade extremamente desigual e capitalista como a brasileira, não lhes caberá nada. E nada têm a perder ou ganhar, pois que também já são considerados – ou melhor, transformados – em seus verdadeiros párias.

Uma das lideranças da ocupação do Bairro Nova Esperança é Cleonice, filha de Lurdes e neta de Vó Dola. Ela coordenou a parte mais dura do movimento de ocupação e a resistência e reivindicação por melhorias no novo bairro. Mesmo com a desagregação da associação e da população, de acordo com Mãe Fátima, “eles ainda conseguiram ter um centro comunitário, uma área de lazer, o posto de saúde é mais pra lá do que pra cá, tinha uma praça de esportes. Mas aí vieram e destruíram tudo”.

E ela continua:

quem melhorou não pode dar continuidade porque ela mesma saiu corrida. Ela é uma boa pessoa, é. Segundo ela falou que foi dificuldade... E pra mim isso não é desculpa. Pra mim quando esse povo cismou com ela, ela teve que sair, esse povo cismou com ela lá, e foi botando gente de toda qualidade sem saber quem era, quem não era. [...] Eu falo muito

sobre isso, Seu Martim também fala. E aí ele tomou conta do território todinho, do território que ela lutou tanto, com tanta luta... na prefeitura... Os caras pegaram a cabeça do movimento, contaminaram e tomaram conta. Só fica ali quem eles querem. Se eles quiserem que você fica, você fica. Se não...

A ocupação hoje é dominada por traficantes, jovens adolescentes armados e amedrontando a todos. No final de 2011, a Polícia Militar instalou uma base de patrulha no Bairro Nova Esperança, o que gerou uma maior tranquilidade para os moradores que já estavam acuados pela violência local. Atualmente, Dona Cleonice vive com a família muito doente no Bairro Senhorinha Cairo. Um dos motivos da saída do Nova Esperança foi a prisão de um de seus filhos, numa *blitz* da polícia⁷.

Bauman (2003, p. 108) complementa dizendo que

a guetificação é parte orgânica do mecanismo de disposição do lixo ativado à medida que os pobres não são mais úteis como “exército de reserva da produção” e se tornam consumidores incapazes, e portanto inúteis. O gueto, como Wacquant resume em seus estudos, “não serve como reservatório de trabalho industrial disponível, mas como mero depósito [daqueles para os quais] a sociedade circundante não faz uso econômico ou político”.

De um lado, a criminalização da pobreza, de outro, a normatização do trabalho assalariado precário no mercado flexível de trabalho (BAUMAN, 2003. 109):

Guetos e prisões são dois tipos de estratégia de “prender os indesejáveis ao chão”, de *confinamento* e *imobilização*. Num mundo em que a mobilidade e a facilidade de mudar de lugar se tornaram fatores importantes de estratificação social, isso é (tanto física como simbolicamente) uma arma final de exclusão e degradação, da reciclagem das “classes baixas” e dos pobres em geral numa “subclasse” – categoria que foi posta para fora da classe ou de qualquer outro sistema social de significação e utilidade funcional e definida desde o início por referência a suas inclinações endemicamente criminosas.

⁷ Os relatos dizem que o jovem no momento da prisão, há três anos, havia acabado de chegar com o carrinho que utilizava para catar papelão. No segundo semestre de 2011, ele foi transferido para um presídio em Salvador. Com as condições precárias do presídio, a mãe precisou pedir ajuda para conseguir ir visitar o filhos para levar alguma alimentação. No entanto, o estado de saúde dela se agravou e precisou adiar seus planos.

A comunidade não consegue se consolidar e nem se sedimentar, pois não há vínculos o suficientemente fortes para suportar a realidade bruta de se perceber excluídos em condições de igualdade com outros excluídos. São igualmente excluídos com os quais se compartilha apenas essa condição de estigma e humilhação pública, que transforma o lugar em um “laboratório de desintegração social, de atomização e de anomia” (BAUMAN, 2003, p. 110).

Bauman (2003) lembra que em uma sociedade incapaz de garantir a todos a participação no jogo, o desejo de manter todos os que podem jogar ocupados e felizes, e acima de tudo obedientes e, acrescento, indiferentes. Assim, o gueto passa a ser a impossibilidade de comunidade, pois que traz em si “uma política de exclusão incorporada na segregação espacial e na imobilização” (BAUMAN, 2003, p. 111).

De repente, como diz Kota, “quando a gente conquistou tudo aquilo ali, só faltava o trabalho pra gente viver. A gente não ia trabalhar ali porque não ia dar em nada. Não ia sair de porta em porta porque isso é ladrão que faz. Faltou o trabalho”. Depois, chegam os traficantes e dominam o que seria um embrião de uma comunidade.

Neste sentido, nas Pedrinhas, o poder do estigma do bairro nas últimas décadas, possivelmente, esteja dentre as causas da inviabilidade do retorno das antigas redes sociais nas quais se estabeleciam e se firmavam as agremiações carnavalescas. Havia uma compreensão do bairro enquanto comunidade, certamente pela força aglutinadora das mães de santo, parteiras, rezadeiras. Como disse Vó Zita em uma das primeiras entrevistas, “nós íamos para a avenida para mostrar que a gente é bonito.”

Hoje, o bairro negro das Pedrinhas não possui mais a força popular de antes. Nem mesmo uma associação de moradores para articular uma população que não se vê detentora de legados ou de uma história de força e resistência. Ao contrário, querer manter ou construir uma proximidade ou uma solidariedade entre os iguais, com os que também são estigmatizados, talvez signifique, na atual conjuntura social, não avançar, não evoluir, não progredir.

Não há uma mobilização ou resistência do bairro quanto às mortes frequentes e inúmeras impetradas pelo braço armado do Estado contra jovens e adolescentes negros, na maioria das vezes com indícios de execução.

Em contrapartida à “invasão” e às Pedrinhas de hoje, pudemos perceber que o Beco é um território de exceção devido à força das mulheres – mais velhas e mais jovens – da família de Vó Dola e Vó Zita. Elas que incentivaram a formação da ocupação, hoje lutam

para preservar a vida e a paz num espaço muito pequeno do bairro. No Beco de Dola, encontramos uma “totalidade consistente em termos de etnografia” (MAGNANI, 2002, p. 21), pois para a família de Vó Zita é o “contexto da experiência” o espaço que oferece ao pesquisador as chaves de inteligibilidade e os conceitos explicativos de “uma totalidade vivamente experimentada tanto como recorte de fronteira quanto como código de pertencimento pelos integrantes do grupo” (MAGNANI, 2002, p. 19).

Resumindo, o Beco de Dola se encontra entre essas duas realidades: de um lado, as Pedrinhas, estigmatizado, transformado em o Outro (MOORE, 2006), segregado e invisibilizado em sua importância histórica e social para a cidade. De outro, a ocupação do Nova Esperança transformado em um espaço de terror e violência. O Beco resiste, com muitas dificuldades e, com a força das mulheres e do “povo de Dola”, não se entrega. E a diferença do Beco de Dola do restante da Rua das Pedrinhas e da “invasão”: [...] A questão social ali é muito, as condições de sobrevivência é muito pouca. A marca da união é muito grande. A própria cultura de lá que não absorve as drogas. E o fato deles não se envolverem com nada errado é a religião.

Tainara, filha de Kota, neta de Vó Zita, 15 anos, em uma entrevista com várias adolescentes da casa, disse sobre o bairro:

Aqui é um bairro muito desvalorizado pelos outros que moram no centro. Pra quem mora no Petrópolis, pra quem mora lá longe, aqui é um bairro muito desvalorizado. Quando a gente tá vai para algum lugar pra um *show* e pára um táxi e diz que é para as Pedrinhas, eles dizem que “não subimos nas Pedrinhas nesse horário, nós temos horário marcado”. Quando não é com a polícia eles não sobem aqui. Nós corremos muitos perigos. E nós queremos mostrar pra eles que a violência sim não só nas Pedrinhas, está muito grande. E nós estamos querendo melhorias para o nosso bairro. Não só para as Pedrinhas, mas também para o Peru, como Petrópolis, como a Ocupação das Pedras, como o Panorama, em todos os bairros nós estamos procurando melhorias para que eles botem nas cabeças deles que a gente não quer nada de violência. A gente quer assim paz!

A violência foi um fator que marcou todo o processo de pesquisa. Um clima de apreensão, de medo e ao mesmo tempo de impotência frente à morte prematura de jovens, na maioria das vezes, por disputa de territórios de tráfico, pequenas dívidas de consumo, disputas entre gangues, rixas pessoais. Janaína, filha de Jaíra, diz: “e antigamente os adolescentes duravam mais. Mas agora no mundo de hoje os adolescentes estão indo embora muito cedo, as pessoas mais antigas estão durando mais até que os adolescentes.”

A grande maioria dos adolescentes do Beco é formada por meninas. Essa fala, seguida de outras falas sobre os meninos que vão embora “muito cedo” mostra o impacto emocional e na perspectiva de se criar laços duradouros no bairro. Por diversas vezes, encontramos meninas do Beco chorando e quando íamos saber o motivo era que um amigo das Pedrinhas, Peru ou da “invasão” havia sido assassinado; raramente, uma amiga.

No cotidiano da pesquisa, pudemos confirmar o tempo todo a constituição de uma “modalidade particular de encontro, trocas e sociabilidades que supõe a presença de elementos mínimos estruturantes” (MAGNANI, 1986, p. 116), que o distinguem não apenas da própria cidade, mas inclusive do próprio bairro da Rua das Pedrinhas.

O Beco de Dola é, acima de tudo, um espaço de lazer e encontro. Um lugar de trânsito de moradores que abreviam a ligação entre a Rua do Cruzeiro, a Travessa Maria Leal e a subida para a “invasão”, passando pelo Beco de Dola. Mas, sua maior movimentação é mesmo o constante uso para lazer, no qual as crianças menores, a maioria de meninas, brincam e inventam brincadeiras, gritam, cantam, pulam corda; as meninas adolescentes ficam conversando sobre suas aventuras amorosas, suas paqueras e namoradinhos; os rapazes conversando sobre futebol, garotas e música; e as mulheres ficam conversando enquanto tomam alguma bebida.

Ao mesmo tempo em que o Beco se constitui uma extensão, ele não pode ser confundido, nem com a casa da matriarca, nem com o barracão da mãe de santo. Ele é um entre-lugar, que pode ser compreendido na perspectiva do “pedaço” que, segundo Magnani (1986, p. 116), é

aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade.

O Beco é a alternativa à falta de dinheiro para passear no único lugar de lazer da cidade, além da Praça Tancredo Neves ou o Shopping Center Conquista Sul. Sem sofisticação, sem nem mesmo ter garantido o saneamento básico, o Beco de Dola existe enquanto uma extensão do que é a casa de Vó Zita, enquanto extensão do que é o barracão de Mãe Fátima. Nele, uma sociabilidade se estende da família para os seus próximos, da família de sangue para os seus próximos. Ele é expressão do modo de vida e das tradições de uma família extensa negra, no caso, “o povo de Dola”.

1.7 A “casa de vó” – espaço de pertencimento e da força simbólica circulante

Na casa de Vó Zita, moram 03 filhas e 08 netos, 03 genros (um deles, viúvo); outras 02 filhas passam noites ou dias na casa da mãe com os seus filhos, 6 netos da matriarca. A casa é um bem coletivo. Da mãe, e de todos que precisam dela. Dona Zita, aposentada pelo INSS, separada do marido há 27 anos, mãe de 10 filhos, avó de mais de 40 netos e bisnetos, acolhe a todos da família e coordena tudo que acontece sem elevar a voz ou precisar se alterar. Sua autoridade é exercida pela própria referência que ela é para todos, não obstante seu atual estado frágil de saúde.

Segundo Hita (2002, p. 7),

a possibilidade de uma mulher se tornar “matriarca em seu grupo de parentesco vai depender da força e importância simbólica que ela (mais do que seu grupo familiar) consegue acumular. A força que estas “matriarcas” têm sobre seus filhos ou netos depende do “Poder simbólico da sua casa.

Por isso, faz-se necessário analisar com profundidade a trajetória, a constituição, o formato e a dinâmica da casa “pois é ela que dá sustentabilidade à matrifocalidade no contexto de pobreza urbana” (HITA, 2002, p. 7).

A territorialidade negra encontra na casa da mãe o ponto de ligação entre os integrantes do grupo familiar e o espaço da rua. A casa da matriarca é o centro e o alicerce das dinâmicas estabelecidas no grupo. Na fala de Andréia, neta de Vó Zita, a dimensão da matriarcalidade se expressa a partir da casa:

É a de vó. A casa de vó é a que mais se destaca pelo fato dela ter muito neto, e as filhas dela ter parido demais. Até lá em casa mesmo você pode reparar, eu não vou mentir. E aqui as casas andam mais fechadas. Você passa pelas casas e você nem sabe a cor do chão e nem quem mora. Já na casa de vó, de longe você já destaca pelo fato de ter muita gente, de um entra e sai das portas, não só da frente como as do fundo serem abertas, e pelo fato dela receber qualquer um, qualquer um, e não importa ser de que religião for, não importa, ela acolhe qualquer um.

Nos estudos sobre matrifocalidade, Hita (2002, p. 7) destaca o lugar da casa como

espaço habitável e constituidor da identidade dos seus membros e das relações intra e inter geracionais, um lugar de passagem para uns e uma referência permanente para outros. A casa no meio popular é um lugar

ontológico, o lugar da mãe, uma fonte para a qual sempre se volta a fim de tirar as energias necessárias para continuar a luta da vida.

E continua sua reflexão dizendo que para uma mulher se tornar

matriarca em seu grupo de parentesco vai depender da força e importância simbólica que ela (mais do que seu grupo familiar) consegue acumular. A força que estas “matriarcas” têm sobre seus filhos ou netos depende do “Poder simbólico da sua **casa**”. (HITA, 2002, p. 7).

Ao redor da casa de Dona Zita a vida se afirma. São 150 pessoas entre filhos, noras, genros, netos, bisnetos, sobrinhos, irmãs, cunhados, agregados, como as noras separadas dos maridos e que continuam frequentando a casa da mãe. Os 150 compõem as famílias das três irmãs – Elza, Zita e Fátima – que residem próximo do Beco, mas que o têm como referência e a casa de Zita como central. É possível que mais da metade de toda a família passe pelo Beco ao menos uma vez por semana, não por ser um lugar de passagem apenas, mas principalmente para visitar Zita e 4 de suas filhas que moram ou na casa ou no Beco (como é o caso de Domingas). Três netos de Zita foram criados por ela praticamente até constituírem seus núcleos familiares ou continuaram, após ter o primeiro filho, no caso de uma das netas.

A casa de Dona Zita é a casa onde viveu Vó Dola desde que chegou às Pedrinhas com os filhos pequenos, dentre eles, Zita. A casa está no meio do Beco e já esteve em posição diferente da atual. Hoje ela faz ligação entre o Beco que passa na porta da frente, com o barracão de candomblé que está nos fundos, com entradas pelas duas laterais e com a casa de Dona Elza, irmã de Dona Zita e Mãe Fátima. A casa de Dona Zita é assim a antiga moradia de Vó Dola, tendo herdado já da época da matriarca a frequência dos integrantes da família na casa em um grande e constante movimento.

A casa é retangular, com três quartos, sala e cozinha. O banheiro é do lado de fora. E também outra cozinha, a mais usada, com fogão à lenha, onde a maior parte das refeições é preparada. Um portão ao lado dessa cozinha dá acesso ao espaço ritual de preparação de comidas ou de acolhida de visitantes nas festas do barracão. Há um pequeno cômodo utilizado em algumas festas. E outro quarto maior que é mais utilizado como local para as mulheres se arrumarem, se vestirem para as festas.

A água encanada é realidade recente. Nas frequentes faltas de abastecimento de água, é ainda a salvação a água do Poço Escuro, buscada pela manhã e guardada em dois barris grandes que ficam no corredor lateral entre o banheiro e a cozinha.

FIGURA 6- Beco de Dola – Casa de Vó Zita e Mata do Poço Escuro



Fonte: Arquivo da pesquisa (2011)

Na foto, tem-se uma visão do Beco em toda sua extensão, em torno de 150 metros. Composto por cerca de 25 casas, considerando as diversas habitações que são anexadas às principais. Em primeiro plano, um terreno baldio no qual já existiu uma casa e que hoje é utilizado para lixo. Não obstante a coleta regular de lixo por parte da prefeitura, através de carroceiros, moradores de outras regiões da Rua das Pedrinhas despejam lixo no local o que provoca mau cheiro e dificulta o trabalho das mulheres quando vão estender roupa nos varais. No meio da foto, a construção maior é a casa de Vó Zita. A rua é servida por rede elétrica e água encanada. O sistema de esgoto foi organizado pelos próprios moradores em um mutirão há uns 04 anos. Ao fundo, temos os bairros Guarani, Ibirapuera e Nossa Senhora Aparecida. No meio da foto, cortando-a num fio verde escuro, a Mata do Poço

Escuro, local onde, antigamente, as mulheres buscavam água e, no quarador, lavavam roupa.

A casa de Dona Zita é espaço de habitação, de encontro, visitas, conversas animadas, discussões, resenhas, festas e religião. Nas primeiras visitas que fizemos em 2010, não tivemos acesso à parte interna da casa. Havia na sala uma estante que fazia uma antessala já próximo da porta. Depois, a partir de julho, a estante já estava em outra posição, na parede oposta à porta e a sala ganhou outra amplitude. Acreditamos que a mudança tenha se dado pela doença de uma das filhas de Dona Zita e que veio a falecer na véspera do São João de 2010. A sala da casa de Vó Zita é o espaço que sofre constantes mudanças na posição dos poucos móveis, menos o altar principal dedicado a Cosme e Damião, organizado numa pequena mesa e na parede, no canto direito de frente para a porta de entrada, próximo da passagem para o corredor da cozinha e o quarto de Vó Zita.

As visitas dos parentes à casa são diárias. São mais de 40 pessoas passando em diversos períodos e por motivos os mais variados durante todo o dia e início da noite. Algumas das filhas, mesmo tendo moradia em outro bairro – Nova Esperança – acabam passando boa parte do dia ou mesmo dormindo algumas noites na casa da Mãe quando a situação de violência se agrava. A casa das grandes mães então vai ganhando diversos significados: habitação, abrigo, encontro, trocas; sendo, ao mesmo tempo, espaço físico e lugar onde intrinsecamente se processam a prática social e a dinâmica cultural. Para Hita (2002, p. 7),

a casa – espaço físico – é o registro por excelência para o estudo das relações de parentesco, pois na sua observação se detectam os distintos momentos de articulação e de mobilização de alianças e conflitos entre seus integrantes e é nas suas próprias transformações estruturais e espaciais que se expressa o curso da vida (trajetória, as distintas fases do curso vital) do grupo doméstico como um todo e dos indivíduos em particular.

A casa, dentro da dinâmica social de uma família negra extensa, é o espaço no qual estão ligados os corpos negros que a habitam e nela se articulam, transitam, se relacionam e a modelam. Toda essa dinâmica só é possível porque a casa de Vó Zita foi transformada em “um lugar a partir do qual os “sistemas de disposições” fundamentais se constroem e configuram” (HITA, 2002, p. 9). A autora ainda ressalta a importância de se “restituir o sentido da casa como categoria cultural” (HITA, 2002, p. 9), considerando-se tanto o lugar social e étnico a partir dos quais ela é inventada, quanto os modelos sociais e culturais

constituídos pela escravidão e colonização e que historicamente irão embasar uma hierarquia à qual a casa está ligada.

São relações pessoais com hierarquias ressignificadas, com papéis redefinidos, tendo como centro as figuras maternas, numa articulação hierárquica de poder entre gênero e geração. Pensar a casa como construção física, como unidade social, mas, principalmente como *instituição social total*, pois “a casa se constitui em um dos melhores registros dos momentos de articulação e de mobilização de alianças intra e intergeracionais entre seus membros e indica os ciclos de transformação que a acompanham” (HITA, 2002, p. 9). É ao redor da casa de Vó Zita que se articulam o Beco de Dola e o Barracão de Mãe Fátima.

As relações com a casa variam de acordo com a relação de parentesco com a matriarca. Ela é uma *referência temporária* para os que nela moram, mas estão de passagem, na busca de segurança, abrigo, refúgio. A casa não é deles, mas “daquela que assume a sua coordenação, o centro focal por onde transitam as relações e em quem se concentra o poder” (HITA, 2002, p. 9). Mesmo que já possuam a casa própria, como é o caso de três filhas de Dona Zita que ficam mais na casa da mãe do que nas suas próprias, preferem este abrigo pela segurança da casa, pelo refúgio da realidade de morte que impera no Bairro “Nova Esperança” – conhecido como “invasão” – mas, principalmente, pelo conforto da presença estimulante e orientadora da mãe, Dona Zita.

É na casa de Dona Zita que cada um dos integrantes constrói sua individualidade, a partir da participação na dinâmica do grupo. Não são apenas nomes, muito menos números. São pessoas, conhecidas umas das outras e entre elas se divide um alto grau de empatia e transparência. Quem nutre algum conflito no grupo, frequenta menos a casa. Mas, nem por isso a casa deixa de ser o que é para todos os integrantes dessa família – comunidade – agrupamento social – comunidade negra: “‘referencial de pertencimento’, por ser um ‘bem simbólico coletivo’, isto é a matriz simbólica na qual nascem a coletividade familiar e os mitos da família” (HITA, 2002, p. 10).

As crianças são as que mais vivenciam o espaço da casa, do Beco e das casas que compõem a rede de parentes com mais liberdade, por ainda não participarem diretamente dos conflitos já assumidos pelos adultos. Tal liberdade infantil gera uma circulação intensa entre as casas das três mães (Zita, Elza e Fátima) e também da filha que mora mais próxima e é relativamente um pouco mais afastada da intensificação de encontros do grupo, por conflitos internos. A circulação das crianças, seja pela mobilidade, seja pela

grande quantidade de crianças e adolescentes no Beco, torna ainda mais intensa a costura humana promovida na rede de parentescos e moradias.

É na casa de Dona Zita que se busca dividir o que já é pouco, mas que no final dá para todos matarem a fome. Seja um suco que se faz e vinte tomam; seja uma sopa, ganha por algumas das crianças que participam de projetos sociais e chegam com latas de sopa no final da tarde. As filhas de Dona Zita, mães das crianças ou as adolescentes mais velhas são as que prepararão a divisão dos pratos para todos, especialmente para os menores e depois para os adultos, caso sobre alguma coisa.

Uma das filhas de Vó Zita certa vez, no meio da pesquisa, veio reclamar que não se conformava do quanto a porta da casa ficava aberta. Não parecia ser um real problema dela ou da casa, tanto quanto ela pensava ser meu, pois a idéia de casa aberta poderia ser interpretada por mim com outra conotação, a de que a casa é mesmo aberta. Mas é bem a porta da cada de Vó Zita, constantemente aberta, um dos elementos mais significativos da pesquisa, à medida que quebra aquele esquema bipolar de DaMatta (1997), no qual *casa* é reservado ao privado e a *rua* ao público.

É na casa de Dona Zita que o som alto anima as tardes de domingo no Beco. A música é constante. A animação também. A cantoria é puxada cada hora por um integrante da família. Cantar, dançar em grupo, festejar é como que uma eterna comemoração por serem grupo, por estarem vivos, por vencerem mais uma vez tantas barreiras impostas pelas desigualdades sociais e territoriais. “As Pedrinhas é o melhor lugar pra se viver”. Ouvimos essa frase algumas vezes, dentro e fora de entrevistas. E o grande sentido dessa afirmação está mesmo em entender as Pedrinhas do Beco de Dola, da Casa de Dona Zita. Essa é a Rua das Pedrinhas que teimou em continuar Rua das Pedrinhas.

É na casa de Dona Zita que as festas de aniversários, os forrós animados com praticamente apenas “o povo de Zita”, dançando durante toda noite na sala de entrada. É nesta mesma sala que é dada a obrigação de Cosme e Damião, a festa dos erês, no mês de outubro. A sala é o espaço de maior frequência da casa.

1.8 O barracão de candomblé: espaço dos “filhos da casa...”

A constituição de um território é um processo de reivindicação, posse e reinvenção a partir da comunidade religiosa. As mudanças no contexto do campo simbólico e religioso das Pedrinhas apontam para uma mudança gradativa na correlação de poder e da política

religiosa desenvolvida no bairro. Compreender como o território do Beco de Dola se constitui foi um exercício de memória e etnografia dos rituais que simbolizam a constante re-criação do território religioso, consagrado, protegido e reconhecido pelos “da casa”, pela comunidade, pelas entidades. Territorialidade religiosa não na perspectiva proselitista de “ganhar almas”, mas da partilha da identidade comum.

Diferentemente das primeiras décadas da formação do bairro da Rua das Pedrinhas, quando havia mais de quinze espaços rituais de religiões de matrizes africanas, ao invés, hoje são mais de trinta templos de diversas denominações evangélicas espalhadas por todas as regiões das Pedrinhas – entre a Rua do Cruzeiro e a Rua da Corrente. Tendo à frente, em muitos casos, a participação de pessoas que antes frequentavam as festas nos barracões e nos terreiros. Dentre os terreiros e barracões que estão funcionando, de acordo com uma bisneta de Vó Dola, são: “João, no Petrópolis; Pai Zelito; Zilda, na “invasão” e Mãe Fátima. E também Mãe Vitória de Carolina, nós fomos no caruru dela”.

De um lado, uma verdadeira “cruzada” evangélica, com uma proposta de adesão a um cristianismo que difira do vivenciado pelos “católicos não praticantes” e, principalmente, pelos adeptos das religiões consideradas atrasadas e “ligadas ao mal”.

Halbwachs (1990, p. 158) se refere à permanência dos “altares dos antigos deuses” enquanto memória grupal numa guerra pela hegemonia de um determinado culto:

a Igreja [...] se distingue de todos os outros lugares de reunião, de todos os outros recintos da vida coletiva [...] ela mesma impõe aos membros do grupo [...] atitudes e grava em seu espírito um conjunto de imagens tão determinadas e imutáveis como as dos ritos, preces, elementos do dogma [...] Por isso é preciso derrubar os altares dos antigos deuses e destruir seus templos se quisermos apagar da memória dos homens a lembrança dos cultos ultrapassados (HALBWACHS, 1990, p. 158).

Tal leitura nos ajuda entender a proliferação de tantas igrejas evangélicas em um espaço tão pequeno, não na perspectiva de que estejam disputando fiéis entre si, mas no sentido de uma “cruzada” de ocupação e substituição de uma antiga realidade ainda resistente e forte na memória coletiva das comunidades e bairros negros.

De outro, quase que sumidos no novo cenário religioso, as poucas casas de axé. A maioria dos antigos barracões de candomblé ou umbanda (ou “religião espírita”, como é chamada por muitos no bairro) está fechada ou não existe mais enquanto tais. Como a maioria dos antigos barracões das Pedrinhas eram a própria casa ou contíguos à residência

da liderança religiosa, na morte da mãe ou zeladora de santo muitos desses lugares de culto deixaram de existir⁸.

Atualmente, com maior projeção, existem duas mães de santo em atividade no bairro: Mãe Fátima e Mãe Vitória de Carolina. Mãe Vitória de Carolina, mãe de santo, moradora das Pedrinhas, com 94 anos, mantém funcionando seu barracão, ao lado de sua casa. Uma de suas filhas de santo, Mãe Otaviana, tinha um terreiro angola, um “salãozinho”, como disse Vó Zita, e “dava os caruru dela”, na Rua das Pedrinhas, próximo ao Beco.

Ambas com seus barracões, de candomblé de angola e de umbanda extensivos às casas das matriarcas – Dona Zita e Mãe Vitória de Carolina, respectivamente. O terceiro barracão é de Pai Zelito, cujo candomblé é angola-congo, pai de santo de Mãe Fátima e de outros filhos da casa. Em comum, os três barracões estão dentro do terreno no qual se encontra também a residência da liderança principal. No caso do barracão de Mãe Fátima, no terreno da casa de Vó Zita, habitado primeiramente por Vó Dola, as três, mães da casa.

A própria casa de Vó Zita é um espaço de cultos, dos carurus dados anualmente em homenagem a Cosme e Damião. Na territorialidade negra que se desenvolve no Beco de Dola, o centro é um espaço duplo de culto aos orixás: a casa e o barracão.

Esta casa onde se realiza o culto pode possuir dimensões amplas, mas também corresponder a um espaço doméstico que num determinado momento vai servir como local de celebração. É muito provável que inicialmente africanos e africanas cultuaram os ancestrais em lugares bastante modestos como aqueles onde eles transitavam, era um culto discreto, realizado em alguns lugares das vias públicas, sob algumas árvores, em alguns altares improvisados ao lado de santos católicos ou mesmo levados no seu próprio corpo dentro de bolsas, etc. Quando puderam, em algumas regiões do país adquiriram em locais afastados do perímetro urbano extensões significativas de terras, chamadas de roças. Ou mesmo, foram obrigados a se distanciar do centro da cidade, quando o culto feito através de palma não era suficiente para não despertar a polícia que de forma enérgica reprimia qualquer manifestação cultural de origem africana. (SOUZA, 2010, p. 3).

⁸ Outro exemplo que merece um estudo aprofundado é o de Mãe Vitória de Petu, muito conhecida em toda a cidade na década de 1970 pelas suas obras de caridade, pela força do seu barracão de umbanda, pela sua presença na vida política do município e pelos afoxés de caboclo que ela levava para a avenida nos carnavais. Também o seu barracão, localizado no alto da Rua da Corrente, fechado após a sua morte, não teve continuidade com seus trabalhos, não obstante o grande número de filhos e filhas.

Segundo Sodré (2002, p. 55), “pouco importa [...] a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África “qualitativa” que se faz presente, condensada, reterritorializada”. Sobre a reterritorialização africana na diáspora, Sodré (1988, p. 50 e 51) lembra que, mesmo destituído de um território físico,

ficou ainda a possibilidade de reterritorializar-se através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece [...] como base físico-cultural dessa patrimonialização.

O barracão de candomblé de Mãe Fátima é a expressão da resistência da religião de matriz africana na periferia das cidades médias e grandes. Não com todas as instalações previstas em um terreiro de candomblé angola, com a roça, os quatinhos, as árvores. Mas, encravado no meio do Beco, entre as casas de Vó Zita e Madrinha Elza, o barracão dedicado a Xangô é um espaço de orgulho da família de Vó Dola, um território africano reelaborado em território de diáspora, um espaço de preservação do patrimônio cultural de matriz africana. O barracão de Mãe Fátima não é o marco final de um processo de diáspora – na perspectiva de distribuir sementes – mas ponto de propulsão do ser negro na sociedade conquistense. Dele brota a música e a dança. Dele brota o axé. Dele brota a força de um povo. Nele está a “raiz” de uma nação.

Em uma reunião com vários “filhos da casa”, seu Martim Pescador anunciava seus planos para os próximos anos. O desejo de construir um espaço maior, uma “roça” com os quatinhos, as árvores, os lugares sagrados para os rituais e as obrigações. E, para isso, disse contar com a ajuda de todos os filhos da casa, “cada um ajudando com o que pode, com o que doar. Um saco de cimento, uma carroça de areia, tijolo”, orienta Seu Martim. Inclusive, o pesquisador já está na lista dos que apoiarão o novo projeto. “E quando ficar pronto, o senhor vai ter um quatinho lá para ficar quando tiver festa”, complementa Seu Martim. A proposta é manter o “barracão da casa de Zita” como um lugar de culto da família e a roça, como uma extensão, um lugar aberto para visitas, outros filhos da casa de fora da família.

O barracão de candomblé nação angola de Mãe Fátima, de Vó Zita e de Vó Dola. Espaço de preservação de uma memória ancestral. Foi a religião, enquanto memória

cultural da África, que permitiu ao negro, em um contexto de escravidão dilaceradora de suas raízes e de seus corpos, pensar-se enquanto ser humano, viver sua humanidade numa perspectiva individual e comunitária e reelaborar elementos que o adensassem e garantiam uma identidade religiosa própria.

Elementos fundamentais nesse processo de reconstrução da identidade são o rito, a ligação com os ancestrais e o templo. Esse conjunto “constituiu um patrimônio histórico do negro brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação” (SODRÉ, 1988 *apud* BARROS, 2010). Barros (2010) ressalta que, na união com as origens, a casa de candomblé é o lugar de reunião – *religere* – do que fora disperso pelo tráfico, “lugar onde a diferença poderia ser exercida pela comunhão entre deuses e ancestrais” (BARROS, 2010, p. 29).

Pollak (1992) lembra que na memória coletiva de um grupo, locais longínquos, “fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa podem constituir lugar importante para a memória do grupo e, por conseguinte, da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo (POLLAK, 1992, p. 3). Em entrevista com as crianças do Beco, falando sobre origens, perguntadas sobre de onde teria vindo tudo aquilo presente no Beco, elas responderam ao mesmo tempo com respostas diferentes: “Veio dos antepassados”. “E pra mim, se eu não me engano, veio da África.” No que a primeira que respondeu, volta e diz: “pra mim, no mesmo voto que ela falou é o meu”.

Vó Dola, Vó Zita, Madrinha Elza, Mãe Fátima, com o barracão de Xangô, reafirmam a força de um movimento de formação da identidade afrobrasileira. Mulheres negras reinventando a África dos antepassados desterrados em novos territórios de luta pela liberdade e dignidade. Segundo Opirari (*apud* CAVAS, 2010, p. 5)

Esta desterritorialização radical-geográfica, sociocultural existencial das aldeias da África deu lugar à reterritorializações muito criativas “[...] Esta recomposição dos territórios existenciais subjetivos trouxe processos de fabricação cultural de uma grande diversidade, um verdadeiro trabalho de produção de subjetividades criativas de formas heterogêneas de existir”.

Assim, tais comunidades litúrgicas são espaços de preservação da memória ancestral, força afirmativa do local, abertos à virtualidade dos pertencimentos ou das alianças possíveis (SODRÉ, 2000. São lugares onde a identidade é tecida com a palavra da

“Mãe”, criadora de existência e história, cujo “poder feminino assegura a continuidade da existência e dos valores sagrados do terreiro” (SODRÉ, 2000, p. 215).

FIGURA 7- Dona Elza e filha caçula, Dinha



Fonte: Arquivo de pesquisa (2011)

Na foto, Madrinha Elza, sentada no lugar onde Vó Dola ficava durante as festas do barracão de Mãe Fátima. A memória da matriarca, da grande mãe, é preservada em gestos, falas e reverências.

Segundo Sodré (2002, p. 19), às concepções de espaço tempo urbanos pela arquitetura e pelas políticas públicas de urbanização, mas principalmente, pelos

dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais, sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, em geral caudatários de simbolizações tradicionais, pertencentes a “espaços selvagens”, onde se desenvolvem culturas de Arkhé (“populares”, costuma-se dizer). As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em

face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade.

Desde o século XIX, os terreiros de candomblé constituem-se como uma das principais formas de resistência ao racismo, na possibilidade de inserção social para as populações negras, na mobilização e enfrentamento à pobreza e às desigualdades raciais. Os barracões e terreiros tiveram e ainda têm papel referencial e simbólico à identidade negra no Brasil por abrigarem diversos valores civilizatórios africanos, ou africanidades: ancestralidade, religiosidade, comunitariedade, circularidade, memória, ludicidade, corporeidade, oralidade, matrifocalidade e espiritualidade (TRINDADE, 2005).

1.9 A romaria para a Lapa e para a Lapinha

Dentro da categoria de análise deste capítulo, o território, há dois momentos fortes na vida do “povo de Dola”, marcando o calendário de suas festas religiosas anuais: a romaria para Bom Jesus da Lapa, na primeira semana de agosto, e a romaria para a Gruta de Tanhaçu, também chamada de Lapinha, no início de setembro. Mesmo com a proximidade das duas viagens, o grupo busca cumprir com mais essa “obrigação” de fé e de família. A primeira, de maior densidade antropológica, seja pelo tempo da estadia, seja pelas diversas atividades desenvolvidas, seja pela própria divisão do grupo nas hospedagens. A segunda, um complemento à primeira, de apenas um dia.

A romaria a Bom Jesus da Lapa é um compromisso do sertanejo, do catingueiro. De acordo com relatos de Vó Zita, as viagens antigamente eram feitas durando meses “no lombo do jumento, do jegue”. Essa fase, marcada pelos acampamentos dos romeiros ao longo da extensa peregrinação, quando “a gente ia contando com a ajuda das pessoas nos lugares”. Num segundo momento, a fase do pau-de-arara, em cima dos caminhões, ainda com estrada de terra. Na fase presente, boa parte dos romeiros ainda mantém a “tradição” da viagem de mais de 6 horas em cima de caminhões cobertos com lona, sentados em bancos de madeira, cantando loas e canções religiosas. Outros, pela idade, comodidade ou segurança, preferem ir de ônibus.

Na região das Pedrinhas, estima-se que uns 10 caminhões são organizados pelos próprios moradores; um deles, por Mãe Fátima. Além do caminhão de Mãe Fátima, um

irmão de Vó Zita, Tinga, também organiza um caminhão com moradores de fora do Beco. O grupo de Mãe Fátima e Vó Zita também utiliza um ônibus fretado e, após a saída no domingo de manhã, o Beco literalmente se esvazia.

A romaria em si, além de perfazer um contexto plural e multifacetado, com diversos tipos de romeiros, antagônicos interesses, religiosos e turísticos, traz também uma dimensão ambígua de ser o romeiro, ao mesmo tempo, turista e, ao mesmo tempo, um reterritorializado. Steil (2003) trabalha a tensão existente na romaria, que aponta para idealizações opostas, ou “tipos ideais”, no sentido weberiano, do que seria uma verdadeira peregrinação (STEIL, 2003, p. 251). De um lado, um modelo marcado pela convivência fria e calculada, na perspectiva da *societas* de Elias (1995). De outro, na perspectiva a qual Turner e Turner (1978) chamaram de *communitas*, um “modelo convivial de uma comunidade emocional e religiosa.”

Segundo Steil (2003, p. 252),

O ideal da *communitas* poderia ser expresso pela busca de uma comunhão fusional, onde a romaria surge como um espaço simbólico que ab-roga as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais⁶. Enfatiza o caráter festivo, lúdico e transgressivo da peregrinação, que incorpora o divertimento, o sexo, o comércio, a dança, a diversidade religiosa como dimensões do culto. Exerce, desse modo, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna que se organiza a partir da divisão social do trabalho e de múltiplos *status* sociais que estabelecem regras rígidas de comportamentos e hierarquias.

Durante os dias de romaria em Bom Jesus da Lapa, o grupo do “povo de Dola” se abriga em dois espaços comunitários. Um, uma casa simples, ampla, alugada para o tempo da romaria, na qual um grupo misto ligado tanto a Mãe Fátima e Madrinha Elza e também Vó Zita. O outro grupo, composto majoritariamente por filhas e e netos de Vó Zita ficam debaixo da lona montada ao lado do caminhão, num local denominado Iraque no qual se abrigam dezenas de caminhões de romeiros de diversas regiões.

Em ambos os espaços, um caráter de “comunhal fusional” (STEIL, 2003, p. 4) se faz presente. Mas, é no Iraque que as trocas se intensificam. Uma comunhão que, por um lado, transcende o cotidiano marcado por regras rígidas, posições sociais, constrangimentos sociais, preconceitos, etc. Por outro lado, uma comunhão que parece querer reinventar um mundo idílico, utópico, de comunhão, de igualdade, de alegria, de intensificação nos aspectos que, na “realização da *communitas* lhes permitiria reencontrar um “tempo coletivo” (STEIL, 2003, p. 4).

Um tempo coletivo à medida que conjugado com um redimensionar do próprio espaço que, na romaria, se transforma em um território coletivo que extrapola o próprio Beco. Um reencontro com o próprio mundo, deslocado, desterritorializado, reafirmado na beira das águas do São Francisco, no Iraque, durante uma semana. Um mundo que é extensão e intensificação do mundo que se busca viver no Beco de Dola, com toda a pressão e contradição que o próprio ser do Beco evidencia frente à violência do Bairro das Pedrinhas, frente ao estigma promovido pela cidade, frente ao racismo e ao preconceito social e religioso sofrido cotidianamente. A romaria da Lapa é o tempo da liberdade, de conhecer novas pessoas, de intensificar a relação entre os que já compõem o mesmo cotidiano da família extensa, de extrapolar, de festejar, beber, dançar, se divertir. Sem a ida a Bom Jesus do Lapa, o Beco não se sustenta enquanto um espaço que sustenta valores e sentidos que a sociedade industrial e urbana acredita não poder mais manter. É um exercício de esquecimento da realidade e de mergulho em uma identidade própria, comunal, em comunhão com uma mística teofânica certamente não presente na perspectiva mercadológica (do turismo) ou catequética (da Igreja). O estar na Lapa não significa uma vivência de uma sociabilidade ideal (e também da fé) diferente do que se vive no Beco, mas um intensificar, sem se deixar moldar pelos ditames do dogma ou da teologia ou pelo modelo de sociedade moderna burguesa, com suas etiquetas e códigos.

Ao menos os que pudemos acompanhar por dois anos, em momentos reduzidos dentro da semana de permanência na romaria, o que move os romeiros do Beco de Dola para Bom Jesus da Lapa são outros sentidos, outra relação, com a própria romaria, com a institucionalidade das celebrações e procissões, com as práticas tradicionais de visitar a grande montanha de pedras, subir a Lapa, visitar a gruta, mas, principalmente, a relação com as águas, com a festa para Martim Pescador. Em 2011, após alguns meses sem festa na casa (desde março), o reencontro com seu Martim foi à beira das águas do Rio São Francisco, numa festa que atravessou o dia e que reuniu pais de santos de outras regiões da Bahia, e no centro da roda, no final da tarde, três marujos a dançar e brincar.

Batizar as crianças na Lapa talvez seja o principal compromisso religioso com a institucionalidade da romaria, não deixando de ter um sentido mais de cumprimento de uma tradição, tanto do candomblé, quanto da própria romaria. No final, por não corresponder a uma perspectiva de uma espiritualidade mais institucional, vivenciam uma perspectiva mística que engloba todas as dimensões, inclusive sincréticas, do sagrado presentes nas narrativas míticas da origem do culto ao Bom Jesus.

Assim, a reterritorialização do espaço (e do tempo) da romaria à Lapa, remete à reterritorialização vivenciada no cotidiano do Beco, enquanto um espaço de reinvenção da África. Na romaria para a Lapa, numa perspectiva de irmandade com todos os irmãos, a peregrinação reafirma a “busca de uma dissolução simbólica do indivíduo num todo holístico” (STEIL, 2003, p. 260), no qual peregrinos daqui e do além, sonhando uma sociedade integrada globalmente, reafirmam uma territorialização cósmica.

Conclusão

O presente capítulo procurou apresentar um diálogo da realidade do bairro da Rua das Pedrinhas com a recente produção acadêmica que existe acerca dos bairros negros. Mais do que confirmar categorias e conceitos trabalhados sobre territorialidades negras urbanas, o intuito foi o de instigar uma nova interpretação sobre a formação do bairro da Rua das Pedrinhas, enquanto um território negro dentro de Vitória da Conquista.

A dinâmica de territorialidade no Beco de Dola representaria os resquícios de um território negro mais amplo, o bairro negro das Pedrinhas. Território negro em um bairro negro numa cidade que não se reconhece, nem tão nordestina, nem tão baiana, nem tão negra. No entanto, ainda o é, em sua memória social, em suas práticas ressignificadas. Mas, principalmente, na estigmatização e na marginalização sofridas por não se enquadrar nas tendências homogeneizadoras capitalistas e na neutralidade do espaço presentes na maioria dos bairros burgueses de cidades do interior.

As políticas públicas, ainda ausentes do espaço do Beco de Dola e Pedrinhas, se desejam promover ações de reparação pelas décadas de trabalhos oferecidos por seus moradores à cidade, precisam vir numa perspectiva dialogal, construtiva, participativa, não a partir de um molde preestabelecido e padronizado de cidade e de estilos de vida.

A superação da segregação só acontecerá segundo Ramos (2010, p. 10), pela

integração da população negra na sociedade brasileira, que não se faz pela sua homogeneização cultural ou de apropriação ou inserção no espaço urbano hegemônico, sob um processo único de civilização, mas pela garantia do direito de realização urbana desta população, em sua especificidade étnica afrodescendente.

Em uma cidade em constante crescimento demográfico e territorial, o Beco de Dola também se constitui como um espaço de identidade específica, única, diferencial, dentro do mar de possibilidades de relações, contatos e vivências dos moradores do “Beco de Vó” (como os netos também chamam o Beco), ao experimentarem e definirem os códigos de pertencimento ao grupo, à família, ao barracão, ao Beco. Há uma percepção bem definida, principalmente por parte dos membros da família do “povo de Dola” de quem é ou não “do pedaço” (MAGNANI, 2002).

No Beco, todos se tornam “da família” ou “da casa”, a expressão mais emblemática desse processo de acolhimento. A própria pesquisa só pode ser desenvolvida após quatro visitas sem que se conseguisse uma entrevista, quando os integrantes do Beco começaram a entender a presença do pesquisado como sendo “um dos nossos”, “da família”.

Sendo o Beco um lugar de passagem, de trânsito, inclusive de pessoas que não são moradoras do Beco e sendo a sociabilidade estabelecida em torno da casa de Vó Zita e do Barracão de Mãe Fátima, algo que não abrange nem mesmo a totalidade dos descendentes de Vó Dola e também os moradores do Beco, há que se ressaltar que essa dimensão de abertura expressa uma característica do Beco de não ser um lugar fechado, com uma sociabilidade da guetização (como a que vive a “invasão”), mas de abertura para o bairro, para a cidade, para o mundo.

Nos próximos capítulos, a categoria de territorialidade negra continuará em diálogo com as demais dimensões, as quais confirmam que é no cuidado do corpo dos “filhos da casa” que o “povo de Dola” se afirma em resistência ao racismo, à segregação espacial e à estigmatização. A territorialidade negra se manifesta, não no físico do espaço de uma passagem denominada de beco, mas, primeiramente, na corporeidade negra. Corporeidade sustentada na memória da matriarca, da Grande Mãe, Vó Dola, fonte da liderança das suas filhas e netas empenhadas na construção um povo forte, mobilizadoras de ressignificações de suas raízes ancestrais, agenciadoras de performances que expressem seu pertencimento e identidade, dentro e fora do Beco.

II CAPÍTULO - AS MULHERES DO BECO NO CENTRO DA VIDA

“Ai, ai, tem hora eu penso, a vida é muito ingrata e injusta com a gente”.
Kota (Filha de Vó Zita).

2.1 Uma breve aproximação do contexto

Quando fomos instigados a buscar conhecer Dona Zita das Pedrinhas, chamada por senhor Luiz Dionísio⁹ de “mãe do Quilombo das Pedrinhas”, entendíamos que havia chegado a um estágio da então pesquisa sobre a memória dos antigos carnavais que apontava para um universo ainda desconhecido. Não por querer sair em defesa de que fosse o Bairro da Rua das Pedrinhas um quilombo, mas por perceber que em tal fala estava contida uma possibilidade de encontrar uma experiência fundamental – no sentido de fundadora – da presença do negro em Vitória da Conquista, fazendo um paralelo com diversas outras – a do próprio colonizador da região, João Gonçalves da Costa, no século XVIII, e a de Maria Clemência, fundadora de uma das maiores comunidades quilombolas localizadas no município; por perceber que, naquele contexto de apagamento da memória dos antigos carnavais populares de Vitória da Conquista – protagonizados por homens e mulheres das classes populares, casas de santo, barracões e comunidades do axé – havia uma história de vida que faria emergir um capítulo importante da vida do município e da região.

Um enredo estruturado, denso de significados e representações, as trajetórias de vida das mulheres do Beco de Dola, centro dessa dissertação, ao mesmo tempo em que apresenta uma singularidade, faz vir à luz histórias poderosas. Trajetórias que abarcam quatro gerações de mulheres, compreendendo os diversos processos vivenciais e familiares. Para Clifford (2008, p. 59), “tais histórias simultaneamente descrevem acontecimentos culturais reais e fazem afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas”.

⁹ Seu Luiz Dionísio, carnavalesco, criador da Escola de Samba Império Guarani, do bairro do mesmo nome. Jequiense de nascimento, na adolescência mudou-se para Vitória da Conquista. Esse diálogo foi parte de uma série de entrevistas na pesquisa sobre a memória dos antigos carnavais de Vitória da Conquista, para o curso de Especialização em Antropologia das Culturas Afrobrasileiras, entre 2006 e 2008, cursado na UESB de Jequié.

Compreender as trajetórias de Vó Dola, Vó Zita, Madrinha Elza e Mãe Fátima, na riqueza da formação do “povo de Dola” no coração das “Pedrinhas” nos ajudaria a compreender nossas relações sociais, nossa história, nossa cultura.

E naquela fala – “mãe do quilombo” – já aparecia outra categoria, certamente a mais cara na presente pesquisa, a *matriarcalidade*. A casa, do Beco e do barracão são os espaços onde se dá uma experiência ampla e partilhada de maternidade, de presença, de poder, de cuidado, de troca, de preservação e de defesa da vida. Lembro-me de que Luiz Dionísio ainda completou: “aquela mulher, Dona Zita, lutou demais para defender aqueles negros lá, ela é uma guerreira”. Assim, ele já dava a chave de compreensão de uma forma própria de vivenciar a dimensão do ser mãe, a partir da constituição de uma territorialidade negra e de uma ancestralidade.

A realidade social brasileira da diáspora africana apresenta modelos de chefia feminina e arranjos de famílias negras extensas matrifocais, nos quais a centralidade da figura feminina e dos papéis exercidos pelas mulheres se fortalece ao coadunar aspectos sociais como a territorialidade negra, a religião e as tradições afroreligiosas. Tais aspectos se transformam em eixo “estruturador-estruturante” da forma de reprodução e modo de ser destes grupos ou modelo familiar (HITA, 2004, p. 01).

O presente capítulo, central à medida que apresenta os fundamentos de uma dinâmica muito maior de sociabilidade, resistência cultural e identitária, é fruto de um ano de pesquisa etnográfica cujo universo abordado não se restringiu à casa de Dona Zita, mas teve nela o *seu centro irradiador e difusor*. Por ser ela a maior referência espacial para o grupo da família de sangue e *de santo* em estudo. A casa de Vó Zita, o barracão de candomblé de Mãe Fátima e o Beco de Dola já compreendem “a casa” numa perspectiva de ampliação do seu sentido meramente físico, enquanto edifício, mas pensando-a enquanto um espaço social, como entende Strauss (1996). Para o antropólogo, a casa, enquanto fenômeno social ajuda a compreender sociedades em sua complexidade e organização. A casa de Vó Zita, ampliada para o barracão e para o Beco, é um lugar social, de trocas e afirmações, no qual, parentes, próximos e distantes, agregados, aliado e, por vezes, clientes ocasionais “exercem seu controle sobre bens materiais e imateriais” (LEVI-STRAUSS, 1986, p. 186).

Se no capítulo anterior, a proposta foi fazer o movimento de compreensão do Beco de Dola dentro de um universo mais amplo que é o Bairro das Pedrinhas, no presente capítulo, partindo da categoria analítica de *matriarcalidade*, a proposta é compreender a

dinâmica de estruturação da vida a partir das figuras, dos papéis e das lideranças exercidas pelas mulheres dentro da família extensa de Vó Zita, que vai além da mera “chefia”, uma vez que são grandes mães de um povo de cultura tradicional.

Com a observação participante, nós percebemos uma liderança compartilhada entre as quatro mulheres que estão no centro da vida da família de Dona Zita das Pedrinhas: Vó Zita, Madrinha Elza, Mãe Fátima como continuadoras da grande “mãe de tudo”, Vó Dola e sua presença ancestral. A trajetória de vida de cada uma reforça a percepção de uma força constante da mulher enquanto elemento central da persistência do grupo no tempo e no espaço. Nascida no início do século XX, mãe de Dona Zita, Madrinha Elza e Mãe Fátima, “Vó Dola”, como é lembrada ainda hoje, quatro anos após sua morte, é a maior liderança ancestral dentro do grupo, sendo impossível pensar o grupo sem compreender a sua figura, a sua centralidade e importância.

A memória de Vó Dola, juntamente com a liderança de Vó Zita e Mãe Fátima, é presença determinante, central na vida das mulheres mais velhas e das filhas de Dona Zita, principalmente as quatro que são mães de um maior número de filhos (Kota, 4; Jaíra, 7; Domingas, 4; Edinha, 12); e também na vida das filhas de Madrinha Elza, especialmente Cristina, com 6; e das filhas de Mãe Fátima, que morando com a mãe, tem a ajuda dela na criação de seus 4 filhos.

A pesquisa que, vindo de outro trabalho sobre memória dos antigos carnavais, começava centrada na pessoa e nas narrativas de Dona Zita, continuou tendo Vó Zita, mulher negra, idosa, filha de Ogum de Ronda, do caboclo Boiadeiro e do Sultão das Matas, a força maior de liderança dentro de toda a dinâmica que envolve o barracão de candomblé de Mãe Fátima, a sua própria casa e todo o movimento em torno de sua figura, alcançando a sociabilidade existente no Beco de Dola. Liderança compartilhada em graus diferentes com Mãe Fátima e com Madrinha Elza, ao mesmo tempo em que é reafirmada por sua família extensa e, também, à medida que a legitimação está em sua forma de viver o legado deixado por sua mãe.

Certamente, essa é a grande diferença da matriarcalidade presente na família do “povo de Dola”, de Zita, de Elza e de Fátima. Há uma liderança matriarcal a partir da qual o Beco vai se constituindo. No entanto, nem o Beco, nem a própria família de Vó Zita, são uma realidade hegemônica, uniforme nesse espaço de pesquisa, onde vivem outras famílias cujo formato é nuclear. A família extensa de Vó Zita, composta por mais de 150 pessoas,

tem a maioria dos seus integrantes nas imediações do Beco, mas também em outras regiões das Pedrinhas e da cidade, como o Bairro Senhorinha Cairo.

São outras as características que nos interessam na família extensa do “povo de Dola”, tendo no centro da vida, não a casa de Dona Zita ou de Madrinha Elza, não o barracão de Mãe Fátima, não o Beco de Dola, mas a liderança daquelas mulheres. Liderança de grandes mães e de mulheres do axé de uma família de sangue e santo, composta por avós, mães, filhas, filhos, noras, genros, netos e bisnetos sobre a qual debruçaremos nossas análises na busca da compreensão.

Importantes estudos sobre a família negra escrava já foram desenvolvidos na historiografia brasileira das últimas décadas, superando visões estereotipadas as quais alegavam que o negro escravizado não seria capaz de constituir família. Segundo Rocha (2004), não obstante a violência e opressão do cativo, a família foi o “locus privilegiado de manutenção e transmissão de heranças culturais africanas entre os cativos” (ROCHA, 2004, p. 49).

A partir dessas constatações, abandona-se a ideia de que os problemas de emprego e moradia da população negra durante o século XX estivessem relacionados à falta de normas familiares desde a escravidão, sendo o racismo o que melhor explica a condição do negro no período pós-abolição. A dissertação de mestrado de Nascimento (2008) sobre o lugar do negro na sociedade conquistense do século XIX e XX aponta para uma das possíveis origens da família extensa como herança da própria organização do negro durante a escravidão, uma vez que os dados pesquisados evidenciam um equilíbrio no número de homens e mulheres na população escravizada na região.

Uma das possíveis explicações para esse equilíbrio talvez seja o aumento das famílias escravas nos últimos anos da escravidão em toda a região. A formação de famílias cativas, extensas, por meio de parentes de sangue, compadres e companheiros de trabalho também são elementos característicos do sudoeste do estado. (NASCIMENTO, 2008, p. 51).

Na região da Rua das Pedrinhas, a configuração de família extensa não é própria apenas do povo de Vó Dola, mas a cada década que passa, mais vai se tornando uma característica peculiar da família. Havia nas Pedrinhas outros terreiros, barracões, inclusive de mães de santo cujas famílias também eram extensas, com características matrifocais. Outras famílias negras extensas da região, no entanto, não tinham características

matrifocais, como o caso da família do Seu Guina, ou do falecido Lubião, cujas filhas continuam conhecidas como “filhas de Lubião”.

No primeiro capítulo, apresentamos como se deu a constituição do Beco de Dola a partir da ocupação da região da Rua das Pedrinhas. E, ao se fixar nas Pedrinhas, já sem a presença do marido, Vó Dola começa a organizar a vida dos seus filhos em torno de diversos trabalhos braçais e da aquisição de pequenos lotes de terra os quais, com o tempo, são passados para os filhos, sendo que duas deles – Lurdes e Elza – se casam com dois filhos – Paulo e Joaquim – de Dona Josefina, outra mulher que está na origem do bairro e do Beco e das Pedrinhas.

Os terrenos nos quais se encontram o Beco, o barracão, a casa de Madrinha Elza, a casa de Vó Zita, a casa de uma de suas filhas – Domingas – pertenciam à Dona Josefina. É nesse espaço que se constituiu a família de Dola que cresceu ao seu redor até meia década atrás e, hoje, ao redor de suas filhas – Zita, Elza e Fátima.

Gebara (2000, p. 14) lembra que muito antes e em paralelo às “revoluções” feministas da segunda metade do século XX, as mulheres nordestinas, pobres, “sem pertença a nenhuma organização política, social ou feminista”, constroem saídas para o sofrimento, a dominação e a opressão. Assim, “saindo de suas velhas e novas senzalas”, produzem mudanças que alteram sua própria visão da vida e fazem a diferença, “sem luta organizada, sem uma causa social publicamente reconhecida, sem uma compreensão sistematizada das causas da opressão social, sem um conhecimento do feminismo afirmam-se à sua maneira como “sujeitas” de direitos e de deveres” (GEBARA, 2000, p. 14).

Numa perspectiva de uma antropologia da mistura (feminista, cultural), a autora trabalha a luta de milhares de mulheres que vivem uma mobilidade espacial que mesmo sendo em dimensões relativamente pequenas, na mesma região ou Estado, promove “perdas significativas, ligadas aos costumes familiares e às tradições culturais (GEBARA, 2000, p. 14). Dentre as mulheres nordestinas, destacam-se especialmente a mulher negra, a qual, segundo Leila Gonzales (*apud* LUZ, 1982 *apud* ABRANTES & ALMEIDA, 2001, p. 2), é “objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão”. E, dentre estas, as grandes mães, com suas famílias de sangue e de santo.

Nas Pedrinhas, certamente por conta da fixação promovida pelas diversas fontes de trabalho – pedra, água, lenha, trouxas de roupa – buscando se libertar da dependência da dominação masculina – muitas mulheres criaram laços profundos entre si que

extrapolavam o próprio Bairro das Pedrinhas, mas elas tinham nele seu espaço principal. Criaram redes de solidariedade à medida que desenharam uma experiência coletiva e plural, estabeleceram novas formas de construções relacionais, grupos domésticos, famílias extensas, redes comunitárias de solidariedade, cultura e, especialmente comunidades religiosas de matrizes indígenas e africanas.

A pesquisa sobre um território negro nas Pedrinhas encontrou dezenas de mulheres negras anônimas, em nada frágeis, vistas como guerreiras, sustentáculos econômicos, afetivos e morais de suas famílias e comunidades, especialmente as mães de santo que, além de desempenharem papéis religiosos e culturais, também são detentoras de saberes e poderes religiosos, médicos, culturais em prol da vida do lugar.

À medida que se afirmam na luta, na resistência, na solidariedade, na proteção dos seus, na busca de alternativas de sobrevivência para o grupo, nas negociações, carregando e conduzindo um universo ao seu redor, elas se tornaram, primeiramente, “mães de todos”, como um seu Robertino, morador das Pedrinhas se referiu à Vó Dola em entrevista.

A grande questão é compreendermos a dinâmica da constituição da família extensa de Vó Zita dentro de um contexto de famílias que se estabeleceram no bairro da Rua das Pedrinhas a partir das décadas de 1950 e 1960. Compreender sua organização familiar, não numa perspectiva de classificação, a partir de um paradigma do que vem a ser um modelo de família nacional, pautada na família patriarcal, nos valores morais que ela representa. Tal paradigma reforçaria a ênfase da abordagem nos aspectos com os quais comumente se definem o conjunto de famílias matricentradas: “trajetórias matrimoniais caóticas, ciclos familiares inacabados, ausência ou fracasso dos casamentos civis, circulação de crianças, etc” (AGIER, 1996, p. 193). Ao invés, compreender como a família extensa foi, ao mesmo tempo, resposta a um contexto de pobreza e segregação, constituição de um povo de santo, pautado na matrifocalidade e na matriarcalidade.

2.2 “Hoje nós temos a comunidade, mas não é muito igual era antes não”

Trabalhar com história de vida e observação participante demandou muitas visitas ao Beco durante um ano e meio de pesquisa de campo. Foram muitas as festas no barracão com duração de vários dias cada, muitas tardes de domingo no Beco, as visitas nas casas das três mulheres mais velhas da família: “Vó Zita”, “Madrinha Elza” e “Mãe Fátima” e outras tantas pessoas que colaboraram neste exercício de autocompreensão. À medida que

a pesquisa foi se desenvolvendo, dois movimentos concomitantes surgiram enquanto desdobramentos dos encontros e maior compreensão da realidade em questão.

Durante a pesquisa, nas narrativas, nas histórias da origem do bairro, na memória familiar, o Beco de Dola ia se afirmando cada vez mais como centro, coração, expressão e síntese da história e cultura da Rua das Pedrinhas, seja pelo número de mulheres que se destacavam nos relatos, seja pela evidência do quanto no Beco de Dola se reuniram, ao passar dos anos, elementos que fortaleceram cada vez mais uma identidade grupal, uma herança familiar, um legado ancestral.

Há uma confluência de características que podem ser consideradas enquanto fatores de sustentação do “povo de Dola”, nas relações cotidianas dos que integram a família de sangue de Vó Zita que é também a família de santo do barracão de Mãe Fátima:

- o legado ancestral da corporeidade e musicalidade de raiz africana;
- a religião de matrizes africana e indígena;
- a cosmovisão de um universo mágico;
- a forma extensa de organização familiar.

Compreender a liderança feminina negra no Beco de (Vó) Dola será possível a partir da memória coletiva (HALBWACHS, 1992) presente nas narrativas sobre a constituição do Bairro das Pedrinhas, concomitante à formação da família extensa de Vó Dola no Beco que futuramente levaria o seu nome. Como disse uma senhora entrevistada, Dona Joana, da Rua do Cruzeiro: “E eles mesmos falam que eles estão ali porque foi Dola que deixou pra eles”.

E, conforme já foi trabalhado no primeiro capítulo, é significativo que a posse dos terrenos seja adquirida “aos pouquinhos” pelas mulheres, pois através do seu trabalho buscavam a sobrevivência e sustento dos filhos com as atividades descritas: “botar água”, “quebrar pedra”, “trabalhar na casa dos outros”, “pegar lenha”, “panhar café”.

No primeiro capítulo, refletimos sobre como, no processo de formação da Rua Pedrinhas, um bairro negro, a partir do protagonismo das mulheres na aquisição e posse dos terrenos onde se fixavam as famílias, se constituiu o território negro do Beco de (Vó) Dola, reunindo diversas mulheres com trajetórias muito próximas e uma rede intensa de solidariedade. No presente capítulo, a ênfase é nessa rede de mulheres, especialmente do Beco, de maioria negra e que, pelas suas atividades e suas relações sociais com os seus e no lugar, conseguem imprimir uma marca étnica explícita, seja na organização familiar, seja no cuidado com a vida.

Sobre a aquisição do terreno por Vó Dola, a versão de Jaíra dá o protagonismo da compra à avó. Diferentemente da versão de Mãe Fátima que conta que o pai, quando teria vindo das viagens de vaqueiro (da família dos Ferraz, na região de Campo Formoso), tendo adquirido uma gleba de terra na roça, doada pelos patrões, teria deixado a gleba de terra para outra mulher e, após as andanças com a boiada, teria acompanhado Dola e os filhos até a chegada às Pedrinhas, já estando Dola grávida da caçula, Fátima. Nesta fase, Seu Izaurino, chamado pelos netos por “ti-vô” (tio avô), sumiu por 18 anos, e quando voltou, tendo perdido tudo para a outra mulher, Dola e os filhos não o aceitaram mais, indo ele morar no bairro da Patagônia, do outro lado da cidade, onde está até hoje.

A versão contada pelas filhas de Vó Zita, especialmente Jaíra, preserva algumas semelhanças com a da tia:

[...] quando a gente se entendeu por gente a minha avó já era separada dele, e ela evitava falar dele, porque ela só falava que ele era muito mulherego. Às vezes, deixava ela dormindo em casa e ficava com outras raparigas na rua, rapariga é modo de dizer, tá?! Às vezes ele deixava ela grávida dentro de casa e ia ficar com outras mulheres. Ela chegou pra ele e disse que não dava mais. Ela tomou atitude. Ele não servia mais como homem pra ela. Que ele iria viver a vida dele e ela lavar roupa de ganho pra criar os filhos dela, que era tia, mainha, madrinha Elza, Tio Ninga, Tino, Fátima. Fátima e Tio é a caçula.

Há uma necessidade de se construir respostas às instabilidades que vão se acumulando, a partir da mobilidade social e geográfica. Há uma instabilidade da própria coesão familiar nuclear. Fixar-se nas Pedrinhas seria a melhor forma de reordenar a vida, mesmo que em um contexto de fome, pobreza, poucas garantias de cidadania.

Ela, Dola, tinha um terreno no Magassapo, que é aqui abaixo do viaduto. Só que esse terreno ela trocou com uma pessoa que chegou e disse “ô Dona Maria, eu tenho um terreno que é no Bairro Pedrinhas e a senhora quer”, tal. Conversou com ela. E disse só que não tem a casa pronta igual está aqui que era uma casa que era uma tocazinha porque ela sempre viveu assim igual casa de índio. Então ela disse “então tá bom você me mostra” tal. E subiu com ela cá pra cima. E veio com ela e deixou o terreno lá, porque a gente tinha bastante casa aí no centro. E aí subiu aqui.

Comparando com a fala de Mizona, filha de Vó Marcela, que diz:

quem veio primeiro foi Dola. Antes, foi Orminda. Tinha Maria Antonia. Quem fundou aquele Beco primeiro foi Maria Antônia. A mais antiga do Beco foi ela. E hoje a casinha existe ali; de frente a casa de Zita era a casa de Maria Antônia. Essa daí surgiu primeiro. Depois veio Dola, depois veio Orminda, depois veio mãe.

A versão a que primeiro tivemos acesso foi da própria matriarca do grupo, Vó Zita:

como a gente comprou isso aqui? Nós fomos os primeiros a chegar aqui. E era só mato. A gente passou carregando água na cabeça para um hotel lá no centro, acho que é Hotel Conquista. Foram dez anos, sem parar. Levando água para aquele povo e também nas casas. Aí, fomos pagando de pouquinho.

Sobre a luta de Vó Dola para criar os filhos sem a ajuda do marido, as filhas de Vó Zita relatam:

ao todo eram 15 filhos que ela tinha. Nesse caso aí morreu foi 4. Sei que ficou cinco vivos. Mãe, madrinha Elza, tio Ninga, Tinga e Fátima. Às vezes, ela tinha que acordar cedo... e ir para o córrego lavar roupa... “eu criei meus filhos tudo aqui ó, (faz o gesto batendo a mão na cabeça), com lata d'água na cabeça, com trouxa e mais trouxa na cabeça, trabalhei com Dagmar, trabalhei com o parente de Gusmão”. Ela foi criada pela família do Gusmão. Barbosa. Ela que criou os filhos do Gusmão. Também tem um médico que trabalha aí na APUP que eu acho que é Dr. Aelson. Laércio. Eu esqueci o nome do homem. Tem um médico que é bem velho que ela diz que foi ela que criou.

Foi Kota, filha de Dona Zita, neta de Dola que deu a seguinte definição da avó, como sendo aquela que funda a fixação da família naquele espaço e começa o processo da linhagem da matriarcalidade:

[...] da minha bisavó eu não lembro. Mas da minha avó, Maria Petronilha, que o pessoal chama de Dola, Dona Dola. É muito conhecida no bairro, nas Pedrinhas, aqui nas Pedrinhas, no Cruzeiro, no Guarani, apesar dela não ter nascido aqui ela é muito conhecida. [...] Minha avó eu lembro muita coisa. Negra, batalhadeira, esforçada, filha e neta de índio, descendente, né, de índio. Esforçada demais, criou os filhos dela só... e Deus.

Em uma das primeiras entrevistas com Dona Vera tem-se uma boa dimensão da importância de Dola para a comunidade e para as Pedrinhas:

[...] Dona Dola. Eu tenho que essa rua dela aqui deveria ser colocado o nome dela. Aí foi é tipo uma comunidadezinha, uma comunidade fechada. E tinha que ficar assim, como uma relíquia porque quem chegasse aqui e perguntasse onde Dona Dola mora, até os meninos, todo mundo sabia onde era e ia levar. Ela se tornou uma pessoa com muito... uma pessoa que soube criar os filhos. E hoje nós não estamos sabendo criar os nossos. E nós nunca ouvimos falar mal dos filhos de Dona Dola. Uns negros, como diz minha mãe, uns negros na cor, mas limpo no nome. Nós nunca ouvimos falar assim, mal da família deles.

Perguntada sobre o que mais Vó Dola representava na comunidade, ela continua a apresentar a matriarca inserida em um contexto no qual aparecem várias mulheres negras com diferentes funções na formação da comunidade da Rua das Pedrinhas:

Não sei se ela era parteira, rezadeira... Eu mesmo levei muito minhas meninas para levar pra tirar quebrante. Ela, comadre Marcela, Vitória de Carolina, Vitória Vermelha que são as parteiras que nós tinha aqui, né. E que minhas filhas todas foram pegadas por mão de parteira. Só foi a última que foi pelo médico. Tudo foi por mão de parteira. Dona Zefa? Essa comunidade aqui foi doada por Dona Zefa, o terreno, morava pregada aqui. Ela que doou esse terreno aqui. E nós reuníamos nas casas e a comunidade foi crescendo, crescendo e já não tinha mais onde reunir porque as casas eram tudo pequena. E ela chegou e doou. Dona Arcanja? Está ali. Eu levo comunhão pra ela. E ela pula uma macumba danada, com umas roupas muito bonitas. Ela era baiana. (Vera)

Dona Vera, das CEB's, participante da pastoral afro da igreja, apresenta sua mãe, moradora na Rua do Cruzeiro, quase em frente ao Beco de Dola, dizendo:

mãe foi uma mãe que criou nós tudo praticamente sem pai. Nós tínhamos pai, mas era o mesmo que não ter, porque pai vivia só, bebia muito, era alcoólatra. E muitas vezes a gente estava brigando, saía daqui menino brigando com os outros lá. Ela chegava, pegava a *taque*, chicote e botava a gente pra vir embora.

A entrevista com Dona Vera tem dois pontos altos. O primeiro, um tom de nostalgia, de saudade de um tempo em que a paz das Pedrinhas tinha a ver com a união das mulheres mais velhas. O outro ponto, já influenciado por uma visão mais proselitista de igreja, vai noutra direção e ela chega a dizer o quanto seria bom se “as crianças da família de Dola, que cantam tão bem que parecem uns anjos, viessem cantar pra Nossa Senhora”. Mas, também é dela a frase que melhor expressa o sentido maior deste capítulo, a da força das antigas lideranças femininas: “Hoje elas fazem muito diferença, nós sentimos falta do

dia de ontem. Hoje nós temos a comunidade, mas não é muito igual era antes não. Hoje nós estamos aqui dentro da igreja e saindo daqui é cada qual para si”.

Na fala da liderança católica e da mulher que viveu boa parte de sua vida nas Pedrinhas, a diferença que as mulheres fazem é a sua ausência, é a sua falta. No Beco, a força da autoridade de Dola e Zita. Nas Pedrinhas, a presença das demais mães de santo. Ela mesma, Vera, uma liderança comunitária, mas já sem o suporte de uma rede de mulheres fortes e lutadoras. A comunidade – melhor definição da líder católica para se referir ao Beco – é a experiência cada dia menos presente na realidade maior do Bairro das Pedrinhas. Há uma constatação de que, mesmo portando uma mensagem de valorização da comunidade, o contexto de crescente individualismo não é atingido por essa mensagem. As antigas mães de santo do bairro não conseguiram dar prosseguimento ou garantir a continuidade dos seus barracões ou terreiros, com exceção de Mãe Vitória de Carolina, que ainda continua dando obrigações e mantendo seu terreiro contíguo à sua casa, próxima do Beco de Dola, e de Mãe Fátima, com uma comunidade de santo sustentada a partir da família de sangue.

2.3 Vó Dola: “Mãe de todos”, “Mãe de tudo”

Uma jovem de 21 anos, Joseane, liderança negra do movimento *hip hop*, casada, mãe, neta de Vó Marcela, na conclusão da entrevista com sua mãe, Mizona, arrematou uma leitura pessoal sobre a presente pesquisa:

[...] o principal objetivo porque você está fazendo essa pesquisa é saber qual é o fundamento de como foi criado o bairro. E já se sabe desde o início que nos bairros mais pobres, o alicerce das famílias é a mãe. Por conta das dificuldades, por conta de ter que sair pra buscar o alimento, por conta de ser referência para as crianças, para dar uma base para as famílias. Por conta de as famílias mais humildes nesse bairro terem problemas com a violência, dependência, alcoolismo, nessas famílias é que está a base nas mulheres, originária no sexo feminino. Nesse sentido que forma uma comunidade que no início foi formado mais por rezadeiras, parteiras está na base dessa comunidade.

Tal fala apresenta a força das mulheres negras na formação do Bairro das Pedrinhas e do Beco. A inspiração da jovem militante está nas mulheres das quais ela cresceu

ouvindo falar e com as quais conviveu, especialmente sua avó, Marcela, uma das mais respeitadas parteiras do bairro, vizinha e amiga de Vó dola. A resistência da mulher negra na figura das grandes mães é fundamental para a jovem mãe, negra e militante por ser a mais emblemática e segura na construção da cidadania, não obstante o silêncio dos livros, apesar da sua ausência nas pautas dos movimentos de mulheres ou de esquerdas ao não referenciá-las ou não se solidarizar com as suas causas.

Dentre as netas de Vó Dola, Kota especialmente, foi a que mais nos acompanhou durante toda a pesquisa, dando mais entrevistas, servindo de interlocutora em entrevistas que precisavam ser agendadas com vizinhos ou outros parentes. Foi com ela também que obtive mais informações sobre Vó Dola. Há uma oscilação muito frequente nas suas falas ligadas à memória. Quando por exemplo ela diz:

Fez muita coisa assim por Conquista, minha avó. Uma velha, negra [...] batalhadeira. [...] Minha avó trabalhava em várias coisas, praticamente em tudo. [...] Sim, trabalhava fora sim. Trocava água. Lavava roupa... [completa a irmã, Jaíra]. Lavava roupa de ganho. Pegava café. Então ela fez de tudo... Quebrava pedra... [completa uma das sobrinhas, Jaine]... torrava farinha... Quebrava pedra aqui mesmo do lado aqui. [...] Não tinha pedreira, não. Nós juntava todo mundo e ia buscar. E depois reunia todo mundo e ia quebrar pra vender... antigamente, há muitos anos atrás.

Mãe Vitória de Carolina, mãe de santo atuante e antiga nas Pedrinhas, diz sobre essa dimensão de Vó Dola enquanto “mãe de todos” como ela havia sido chamada por outro interlocutor, Dionísio, do Bairro Guarani:

[...] era muito unida comigo. Muito boa pessoa. Ótima pessoa. Era uma grande mãe. Todo mundo corria ali pra ela. E ela não tinha desprezo por ninguém. Ela podia tá comendo, e chegava uma pessoa, chegava lá “Dola tô com uma dor aqui” e ela deixava o prato e ia rezar. Agora as meninas trabalham diferente.

Essa memória do tempo dos trabalhos mais pesados se confunde com a memória da formação do bairro. Em um momento, para nos assegurar de que não era mais uma memória de si na qual Vó Dola já pudesse não estar tão presente, perguntamos se ela estava junto, ao que Kota responde: “ela sempre estava presente em tudo que a gente fazia. Em tudo, em tudo, em tudo que a gente fazia, ela sempre estava presente.”

Vó Dola foi muito bem chamada de “mãe de tudo” que abarca bem mais que mãe de todos. E foi uma dos filhos de outra mulher mais velha do Alto das Pedrinhas, senhor Robertino, que se referiu a ela nesses termos. Era sim. A pesquisa aponta para um movimento em três tempos, três gerações. Na verdade, quatro. E é possível perceber essas quatro gerações, tanto na dimensão do trabalho, quanto na dimensão da religião, quanto na dimensão da cultura.

Num primeiro momento, temos Vó Dola como matriarca, fundadora do clã, do grupo familiar, protagonizando uma territorialidade negra. Num segundo momento, temos Vó Zita, grande mãe, a que busca desenvolver suas raízes religiosas em sintonia com um candomblé mais enraizado nas tradições da umbanda e do candomblé angola. Num terceiro momento, temos Mãe Fátima, começando a estruturar, junto com a mãe e a irmã, um barracão que reunia todo o legado familiar. O quarto momento é o atual, tendo Vó Dola falecido há 06 anos e a liderança do família extensa compartilhada entre as três irmãs (Zita, Elza e Fátima), sustentando a base dos “filhos da casa” como são chamados os integrantes do barracão de Xangô de Mãe Fátima.

E nada dessa realidade religiosa não existiria sem a realidade familiar, sem o clã, sem o grupo doméstico, sem a família extensa, sem o “povo de Dola”. Ela não foi a mãe de santo, mas foi a mãe de todos, de tudo que existe hoje no Beco. Ela foi mãe não só no Beco, mas sua ação conseguiu uma abrangência muito maior, atingindo boa parte das Pedrinhas, ficando conhecida pela prática do bem por ser a médica de muitos, a parteira, a mãe de santo, a rezadeira.

É emblemático quando as netas de Vó Dola e hoje mães de dezenas de netos de Dona Zita dizem:

Vó já previa tudo isso que a gente tá vivendo hoje. Ela dizia que ia chegar um tempo em que as mulheres não iam precisar trabalhar mais não. Que o governo ia dar comida para as crianças”. Em uma entrevista com três netas de Vó Dola elas contam sobre essa “previsão” da matriarca: **Jaíra**. Inclusive ela falava no caso, dessa bolsa família. Ela falava assim “Vai chegar uma época aí que vocês vão receber dinheiro sem trabalhar. Eu lembro dessa frase que ela falou (Domingas). “E vocês vão receber dinheiro sem trabalhar”, dizia Vó. **Domingas**. “E através dessas crianças, vocês espancam tantos os filhos de vocês e vai ser através deles que vocês vão receber dinheiro, sem precisar trabalhar, sem precisar levantar uma palha”. **Jaíra**. “Vó, mas como a gente vai receber dinheiro sem trabalhar? Onde já viu? Vai cair do céu? Como?” **Domingas**. Ela falava “eu não vou estar aqui, mas vocês vão receber dinheiro sem trabalhar, vocês vão alcançar o que eu não alcancei”.

Quem conquistou um espaço para formar uma família extensa, quem acompanhou todo o sofrimento do trabalho pesado no tempo das pedras, da lavagem de roupa, quem trabalhou em casas de família, previa um tempo diferente. A fala das netas busca na avó uma legitimidade da ação governamental e, mais que isso, uma legitimidade de sua própria recusa em submeterem-se mais uma vez a condições subalternas de trabalho, mesmo que com a renda do programa governamental a vida continue sendo garantida numa dimensão mínima de qualidade.

Bem traduzem essa amplitude da figura de Vó Dola as palavras de Kota:

ela fazia o bem para nós, mas não só. Era no bairro inteiro. Ela fazia muitas coisas. Muitas. Quando ela ia trocar água. O que ela ganhava na feira ela dividia com os vizinhos. Convidava os vizinhos pra almoçar. Já ajudou na dificuldade de várias pessoas. Nunca foi ranzinza. Sempre foi aquela pessoa doce, aquela pessoa boa de lidar. Nunca foi brigona. Reclamava quando a gente estava errado, mas nunca foi brigona de se chatear, de sentir raiva. Que eu me lembre dela ela nunca foi de sentir raiva, sentir raiva no sentir era difícil.

No caso do Beco de Dola há um embricamento de diversas teorias sobre famílias com arranjos matriarcais. Destaca-se a força da liderança feminina negra (matriarcado negro) presente no barracão de candomblé que se articula com a força dessas mesmas mulheres na matrifocalidade da família extensa consanguínea.

Na dinâmica da família de Vó Dola e Vó Zita, passado o grande período da quebra de pedras, de carregar água, de vender lenha, de lavar roupa “para fora”, começa a surgir outra fase que é a do aumento da família, com os netos de Vó Zita ocupando a casa, juntamente com Vó Dola.

Na viagem para Salvador, Kota, Jaíra e Naiara, filhas de Dona Zita, relataram todo o processo de ocupação e resistência popular para a conquista do Bairro Nova Esperança. As três praticamente moram na casa de Vó Zita, mesmo duas delas tendo casas na chamada “invasão”, sobre a qual abordamos no primeiro capítulo. Um dos aspectos que chama a atenção no relato é a visão de futuro de Vó Dola e o empenho dela em que as netas construíssem sua própria história.

Na casa de mainha era muita gente. A gente foi caçando um jeito de arrumar um lugar, mas não de afastar, porque nós não se afasta de casa.

Mas cada um ter a sua *cumunheira*, sua própria *cumunheira*. Mas como foi isso? Foi a ajuda da minha mãe e a força da minha avó. Porque por nós mesmos, a gente não saía. Ela incentivou e minha avó correu atrás do terreno junto com a gente. **Jaíra** dizia: ‘Não enfraquece, não. Faça alguma coisa pra vocês. E a gente perguntava pra ela: “Vó, porque que você fica botando pra fora?” Ela dizia “Pra que você tome vergonha na sua cara e vire mulher. E aprenda a correr atrás do seu. Não vai correr atrás de nada pra mim ou sua mãe ou pra você própria, mas para seus filhos [...] Se eu faltar, eu sei onde é que minha filha vai estar. E se minha filha faltar ela vai saber onde é que vocês vão estar. E se vocês faltarem elas vão saber onde é que seus filhos vão estar? [...] Um dia vocês vão me agradecer por eu ter botado vocês pra fora aqui de dentro de casa”. Ela falava duro com a gente.

Kota complementa o apoio da matriarca para as netas para construírem seu próprio espaço.

Igual mesmo quando eu comecei correndo atrás de minha casa na “invasão”. Falei, “ah Vó, não vou conseguir não”. Ela falou assim: “Você vai. Se você falar eu não vou conseguir. Você não vai conseguir. Agora, se tu botar o pé no barranco eu vou lutar mais você pra você ter a sua casa”. E foi mesmo. Foi pessoalmente lá em cima a busca do meu terreno. Ela foi. Com as pernas toda inchada. Chegou lá “Eu quero saber quem está coordenando a “invasão” aqui, porque minha neta vai entrar. E eu também vou entrar para invadir. Nós também vai invadir”. Isso é recente, sim, uns 10 anos. Ela já era *veinha*. Subiu com as pernas toda inchada. Até ajudou nós a capinar o terreno pra fazer a casa.

A falta de perspectiva de trabalho, a não formação escolar de praticamente todos os filhos de Dona Zita – a não ser os dois homens, após começarem a trabalhar como arte-educadores na Prefeitura –, a inviabilidade do trabalho em casas de família, a falta de emprego dos maridos, os problemas com alcoolismo e a violência doméstica, tudo favorecia a que as mulheres ficassem com seus filhos ao redor da mãe e da avó, ou morando na mesma casa, ou morando próximo, no Beco. E Kota continua:

Eu já tinha minha casa, Jaíra, Edinha já tinha a casa delas. Só que Edinha ficou com vergonha. Na verdade, ela tinha medo. Vó mesmo foi pessoalmente atrás de um terreno pra Edinha. Foi pedir para Cleonice, nossa prima, filha de Ninga, irmão de mãe, ela que estava na organização, de frente, incentivada também por Vó. “Em qualquer canto em que você deixar minha neta tá bom. Só não deixa ela desamparada”. E depois foi e falou com Edinha: “Vai construir agora porque você não vai construir pra mim não. É pra tu e seus filhos”. E Edinha e eu saímos de casa e já fomos direto pra “invasão”. [...] Nadir participou da “invasão”. De nós irmãs, ela foi a primeira na “invasão” no dia mesmo em que aconteceu. Ela tem casa lá. É um combinho só. Um *combinho*, um banheiro e um quarto. Ela

morou lá 3 anos antes de ir morar com o marido. Quando ela morreu, ela tinha um companheiro também. Sabe um *negão* pretão que fica lá em casa? Dé?

Mas Kota, além de continuar defendendo sua casinha¹⁰ na “invasão”, tendo o apoio de Vó Zita que fica com os netos em casa (dois filhos de Edinha, já grandes, dois de Nailde, e quando Kota e Jaíra precisam, também com os 4 de Kota, os 7 de Jaíra). Isso, além de Nayara com o companheiro e o filho, Dé, o genro de Vó Zita que ficou viúvo de Nadir em 2010, e, Dunga, companheiro de Kota, que não podendo subir para a casa deles na “invasão” por conta da violência, fica na casa da sogra.

Em um determinado momento da pesquisa, no auge de situações delicadas, com o agravamento da instabilidade de Dunga, Kota cogitava mesmo de ir embora de Vitória da Conquista, tamanha a pressão que ela sofria, inclusive com a filha mais velha ameaçada por não aceitar um relacionamento com um integrante de uma das gangs.

Em outras ocasiões, ela vinha nos contar ter encarado os traficantes que haviam passado a noite amedrontando a vizinhança, inclusive a casa dela, raspando o cano das armas nas portas e janelas como forma de aterrorizar. E por várias vezes tínhamos acontecer algo pior a Kota, pelas formas como ela se posicionava:

Eu não tenho medo de vocês, falo isso pra eles sempre, olhando nos olhos. Vasa da minha área. Bola com qualquer um da minha família... Eu tenho coragem de movimentar a polícia de Conquista toda para correr com esses caras de lá. Foi nós que lutou pra estar ali dentro. Eu já falei com mainha: de dentro de minha casa eu só saio morta. Se eles não conseguirem me tirar de lá. Eu saio, mas quando eu voltar é pior pra eles.¹¹

Se por um lado, a filha de Iansã enfrentava com firmeza e ousadia os traficantes da região, não era diferente quanto se tratava de defender os seus da violência policial nas

¹⁰ Por várias vezes durante a pesquisa, Kota veio reclamar, pedir socorro, pedir “alguma providência quanto à violência do povo da Invasão”. No começo, os relatos diziam respeito a ela ter de deixar os filhos o tempo todo na casa da mãe, Zita, e ir dormir lá na casa dela na Invasão, “porque se não tiver ninguém na casa, os bandidos entram, tomam tudo, invadem e não saem. E quando saem, destroem tudo. Eles já fizeram isso com um punhado de casas lá. Mas não vão fazer com a minha casa não”. Nos relatos, elas, Kota e Jaíra, comentando sobre a violência e o clima de terror imposto pelos traficantes que há uns 5 anos já dominam o mesmo espaço que no início dos anos 2000 fora uma conquista da organização e resistência de várias famílias das Pedrinhas. Nos últimos meses da pesquisa, a presença da polícia militar se fez mais frequente na região denominada “Invasão”. No entanto, o clima de tensão não se alterou. Todos os seis integrantes da família de Vó Zita que ainda têm moradia na ocupação Nova Esperança tentam vender suas propriedades.

¹¹ Esta entrevista foi numa viagem de volta de Salvador e o ônibus estava quase vazio. Ouvindo nossa conversa, um policial que desceria em uma cidade no meio da viagem interrompeu nossa conversa para dar algumas orientações quanto às instâncias da imprensa e da própria polícia.

abordagens. No início de 2011, uma festa de uma neta de Vó Zita foi interrompida por conta de uma batida policial dentro do Beco, na qual dois adolescentes que estavam saindo da festa foram abordados brutalmente por dois policiais, sendo acusados injustamente de portarem droga. A reação das mulheres foi instantânea, principalmente a de Kota, mãe de uma das jovens amigas dos garotos abordados.

Neste momento, o foco da abordagem policial mudou do jovem para a mãe do Beco. A policial a acusou de desacato à sua autoridade, no que Kota começou a desafiá-la dizendo que ela sim é que havia cometido uma ação violenta abordando brutalmente os jovens que estavam numa festa na casa de aniversário na casa de Vó Zita, sem motivo algum. A policial não aceitou tal situação e deu-lhe voz de prisão.

Kota passou a ter de responder na justiça pela acusação de desacato à autoridade. Na primeira audiência, ela já foi condenada. Tentou recurso, perdeu novamente, por ter faltado à audiência. A pena: dois anos pagando uma multa de R\$100,00 reais mensalmente. Em outubro de 2011, ela já acumulava dois meses de multa atrasada, por conta dos avisos deixados pelos correios na casa da “madrinha Elza”.

Estava caindo os papéis lá do Fórum por dois meses e eu não estava recebendo. Agora sabe quanto é que eu vou ter de pagar? Duzentos reais, com atraso e tudo. A pena toda é dois anos pagando cem reais por mês. Dá dois mil e pouco. E se esses dois mil fosse pra eu investir na minha casa e nos meus filhos, dava pena. Quem vive só de uma faxininha e do Bolsa Família. Ai, ai, tem hora eu penso, a vida é muito ingrata e injusta com a gente. Tem dois meses que eu não pago, o mês que eu fui pra Lapa. Não paguei nem o mês de agosto, nem o mês de setembro. É assim, a gente só viver de promessa de político, tem hora dá vontade da gente não votar mais nunca. É uns direitos assim, sei lá. Eu não entendo não. É meio complicado pra gente [...] quando a gente pede pra eles, na Prefeitura, um calçamento, o esgoto e a água, não é um favor não, é um direito nosso. Mas se pra Prefeitura aquele Beco ali não existe, paciência. Ali no Beco, se tem esgoto ali no Beco, a instalação foi todinha feita pelos próprios moradores, é aqueles canos de 100, não os da Embasa. Então “vira e mexe” eles entopem.

Sobre o pedido de Vó Dola de ir do hospital para casa antes de morrer e a sua presença na vida da família, as netas, hoje mães e avós, contam:

Antes de ela morrer ela é uma pessoa tão forte que ela disse: “Doutor, eu quero ir embora. E como eu tenho muito neto, muito bisneto e tataraneto, eu vou ver eles, eu vou morrer na minha casa.” E tava ruinzinha, e pegou a melhora e levantou e tomou banho, e “Eu vou embora doutor, eu tô

bem, eu tô ótima.” Adoeceu... e ela quando quis vir, ficou boa e o médico ficou besta. “Eu quero ir me embora.” E... E foi dito e certo. Veio, ficou um tempo, viu todo mundo, conversou com todo mundo, pediu pra mim, pra Edinha, pra Domingas, pra elas não judiar dos meninos: “Não bata nos meninos.” Pra cuidar dos meninos do jeito que ela criou a gente... saber conversar com as pessoas, “faz amizade, abre a porta... você conversando com a pessoa, vc machuca mais do que dando uma surra... Quero ver todo mundo”. Mandou chamar todo mundo, reuniu todo mundo, e conversou tudo. “Quero todo mundo unido”. E mandou chamar todo mundo... sentou, reuniu todo mundo assim, conversou tudo, “cuide da mãe de vocês, cuide de FÁTIMA... cuida dessas crianças, tenha cuidado com essas crianças, não deixe esses meninos na rua, não deixe esses meninos aprender o que não presta...”

Sobre a morte de Vó Dola, elas complementam:

Todo mundo nessa rua aqui, parece que quando Deus levou ela, o bairro parou, o tempo parou. Deu uma chuva tão rápida, deu uma chuva e passou, foi uma coisa impressionante. Muita gente falou assim “ô Deus levou um anjo”. A rua inteira... Se tinha algum problema na família, as pessoas vinham aqui e falavam com ela, “ô Dona Dona Dola tô com um problema lá em casa assim, e eu queira que a senhora fosse lá em casa”, era pra rua toda. Todo mundo respeitava ela. Todo mundo abaixava a cabeça pra ela. Até esses mau elementos respeitava. Ninguém, ninguém era louco de passar por ela, de se atrever passar por ela e vim de lá pra cá com a arma e ela estar na porta e passar com a arma na mão. “Oi Dona Dola, Oi Dona Dola, Oi Dona Dola, Oi Dona Dola. Bênça Dona Dola. Deus te faça um bom homem”. As pessoas passavam e pediam bença. Ela dava todo mundo, as Pedrinhas em peso abaixava a cabeça pra minha avó, Dona Maria Petronilha (Jaíra).

O fato de no Beco de Dola os traficantes não terem acesso como em outras partes das Pedrinhas é marcado por duas histórias envolvendo as duas matriarcas. Ambas relatando sobre a relação delas com os traficantes. Em ambas, aparece a figura da matriarca (primeiro, Dola, depois, Zita), em momentos diferentes, chamando em tom de admoestação, os traficantes que, tendo se alojado em uma casa em frente à casa da família de Vó Zita, teriam tentado passar droga para algum dos então adolescentes da casa. Avisadas por Seu Martim Pescador, elas chamaram os traficantes até à porta e disseram: “Ó meu filho, não põe essa porcaria na mão dos meus meninos, não, viu?!”.

Sobre o legado espiritual de Vó Dola, elas continuam:

Uma parte fundamental, porque minha avó, filha e neta de índio. Sabia benzer e sabe rezas. Filha de santo também. Minha mãe pela mesma forma. Devota de Cosme e Damião. Curiosa pra aprender várias e várias

coisas. Bole com ervas também. E agora, o invocado é que Fátima nunca foi de bolir com rezas e nem com ervas. Mas o santo que elas carregam já vem com aquela tradição dos descendentes negros escravos daquela época por causa da minha avó. Então foi assim, o surgimento de bolir com reza, de bolir com ervas, com orações fortes. Então liga tudo. Devoção. Porque mainha começou a dar caruru, segundo minha avó, a partir de sete anos de idade. Minha mãe foi pega é de sete meses, mainha. Devota de Cosme e Damião. Começou trocando água. Quando minha avó chegou, já tinha um caruru todo pronto dentro de casa. Casa cheia de menino. Já mesa pronta.

A ancestralidade do grupo está garantida na tradição, na força dos descendentes negros escravos, no conhecimento das ervas atribuído aos índios. Nessa apresentação da força das mulheres da família de Vó Dola aparece, além da continuidade da tradição, como cada uma das três imprimiu uma característica no grupo, a partir de sua liderança. Vó Dola, pelas ervas. Vó Zita, pelas obrigações, os fundamentos do candomblé. E Mãe Fátima, pela estruturação do barracão.

Na visão e na memória das bisnetas Tainara, Jamile e Janaína (netas de Vó Zita), a primeira, filha de Kota, as outras duas, filhas de Jaíra, entrevistadas juntas, Vó Dola era um elo entre os membros da família e também da família com a comunidade.

Vó Dola era uma pessoa muito querida pelas pessoas. Era uma pessoa que se dedicava muito a conviver em conjunto das pessoas. Quando dava no final de semana, na sexta feira, a gente ia para os pontos buscar pão. Por isso que esse beco é conhecido como Beco de Dona Dola. Porque você fala assim... As pessoas falam: ah já sei, você mora no Beco de Dona Dola. [...] Era uma pessoa que ajudava muito quando alguém precisava. **“Oh menino, calma, não esquenta a cabeça, não faz bobagem, nem besteira”**, ela dizia. Ela já ajudou muito minha mãe quando brigava com meu pai. [...] Era assim, se metia assim. Não ela era uma pessoa que se juntava à vida de outra pessoa e resolvia qualquer problema.

Nessa outra entrevista, realizada com cinco bisnetas de Vó Dola, o sentido da memória coletiva já toma um rumo de valorização e pertencimento da matriarca, aparecendo uma versão mais caseira sobre a origem e ocupação do local.

Aqui não existia casa como é hoje. Era de barro, tinha casa de barro, adobão mesmo. A primeira casa fundada aqui nesse local, foi a casa de Vó Zita e depois foi a casa de Vó Zefa. Por isso que ela é tão respeitada. A primeira fundadora daqui foi Vó Dola e Vó Dola passou pra Vó Zita.

FIGURA 8- Vó Dola – Na ala das baianas nos antigos carnavais



Fonte: Secretaria de Cultura da Prefeitura de Vitória da Conquista (ano)

Na foto, Vó Dola aparece em uma ala de baianas da Escola de Samba Império Guarani, na década de 1980, nos antigos carnavais de rua de Vitória da Conquista. Chama a atenção além da firmeza do olhar, a postura corporal, o colar de contas verdes dizendo de seu orixá, Oxossi, e a roupa de baiana. Quando levei um arquivo com mais de mil fotos (diapositivos) de antigos carnavais, várias pessoas da família se reuniram para ajudar a reconhecer quem era do bairro. Três imagens chamaram atenção de um grupo de familiares que se reuniu ao redor do álbum digitalizado: a da filha Nadir (falecida em 2010), quando rainha da bateria de uma escola de samba; a da Dona Arcanja, como baiana de outra escola; e a da Vó Dola, também como baiana. Quando levei as fotos reveladas, a foto de Vó Dola passou de mão em mão. Imperou um clima triste, muitos suspiros, longos silêncios. E as lágrimas rolaram.

2.4 Matrifocalidade e chefia feminina

Pensar a família negra brasileira foi um tema que esteve subsumido a visões antropológicas etnocêntricas que a pautavam a partir de modelos ocidentais hegemônicos, fosse a patriarcal no passado, fosse a nuclear de classe trabalhadora no presente. O que se pretende, com novos estudos sobre a família extensa matriarcal é pensá-la não enquanto anomalia social, desorganização familiar, casos de famílias incompletas, desviantes e nem tampouco como meras reproduções de algum modelo africano de organização familiar.

Entre o fim do século XIX e início do século XX, havia na antropologia nascente, em oposição aos patriarcalistas, uma corrente denominada de “matriarcalistas”, críticos da domesticidade e que se apoiavam na suposição da precedência histórica de sociedades matriarcais. Uma das principais teses dos matriarcalistas é a de que “o papel expressivo da mãe em todas as culturas conhecidas seria inquestionável para este autor” (HITA, 2004, p. 12). No entanto, nesse período começa-se a estruturar uma matriz conceitual, uma concepção tradicional e dominante sobre família e parentesco nas sociedades contemporâneas, baseada no postulado da universalidade da família e da união monogâmica constituída pela figura dos dois pais e filhos, com funções definidas por geração e sexo (HITA, 2004).

No Brasil, as pesquisas sobre famílias negras extensas são recentes, a partir da década de 1970, quando se inaugura um novo olhar sobre a história e o papel do negro como agente ativo na história e na cultura e não apenas do lugar de vítima. Os principais estudos sobre a liderança religiosa feminina e a matrifocalidade (BERNARDO, 2004; SODRÉ, 2004; HITA, 2004; AMARAL 2007) apontam para as permanências e transformações de elementos culturais de origem africana na sociedade brasileira.

Uma das principais questões que aparecem nas discussões sobre matrifocalidade tem a ver, tanto com as raízes africanas dessa forma de organização familiar, quanto com uma especificidade afro-brasileira de construir a matrifocalidade, face às condições socioeconômicas de pobreza das famílias. Se por um lado,

a interpretação culturalista de Herskovits remetia o sentido da matrifocalidade baiana (e, mais geralmente, afro-americana) para uma longínqua (e parcial) matrilinearidade ioruba, a interpretação sociológica e racialista de Frazier explicava esta mesma matricentralidade da vida doméstica pelo desaparecimento dos valores familiares após a escravidão dos negros e sua redução à família “natural” (a genitora e suas crianças).

Outros pesquisadores apresentaram uma crítica a ambas as visões, que foi chamada de “situacionista”. (AGIER, 1996, p. 191).

Dialogando com Stack, Correia (1999, p. 115) afirma que a compreensão das organizações familiares de uma comunidade negra, pobre e urbana não pode ser abordada a partir do “prisma da família nuclear padrão sócio-econômico mediano”. É a vivência, sempre coletiva, que precisa ser a referência para a análise. Ou seja,

são modelos, resultados de uma reconstrução cultural, racial e de gênero, dentro de uma conjuntura sócio-econômica e política onde a historicidade do povo negro em cada micro contexto é o eixo condutor para a compreensão. (CORREIA, 1999, p. 115).

Um dos estudos mais importantes sobre famílias no Brasil é o do casal Klass e Elen Woortmann. A principal distinção que fazem em seu trabalho diz respeito à família que, enquanto modelo ideológico, pode ser permanente, e ao “grupo doméstico, que pode variar no tempo” (WOORTMANN, 2002, p. 3). No nosso caso, uma das principais variantes na família de Vó Dola é a constituição de redes de parentesco entre as matriarcas, as filhas, as netas, formando a família extensa, ao redor da figura e liderança das mães.

A mudança do ambiente rural para o urbano parece inaugurar um novo momento na vida da família de Vó Dola. Quando se casa, ela vai para o grupo do marido, na zona rural, na região de Campo Formoso. Mais tarde, com filhos, sai acompanhando o marido pelas estradas, levando boiadas. Quando chega a Vitória da Conquista, já há um processo de separação do casal, pois nos relatos, Dola às Pedrinhas com os filhos.

Na zona rural, em Campo Formoso, um grupo doméstico com características de família extensa. Nas andanças do vaqueiro, seu Izaurino, o deslocamento de uma família nuclear. No Beco, um grupo doméstico que vai se transformando em família extensa monoparental, que pode ser definida como composta por “mãe e filhos com ou sem parentes agregados, embora a chefia também ocorra na presença de maridos ou companheiros” (BERQUÓ, 2001 *apud* WOORTMANN, 2002, p. 28). São novos arranjos domésticos que se desenvolvem a partir de novas conjunturas.

Uma das conjunturas que mais se cristalizaram, desde a pós-abolição, foi a da exclusão do homem negro do mercado de trabalho concomitante à sua marginalização na sociedade. Tais situações, por um lado o tem estigmatizado, à medida que o negro é visto como ameaça social; por outro, o tem impedido de desenvolver uma das prerrogativas da

sociedade patriarcal, o sustento de uma família. Na maioria das vezes, o resultado é a apatia, a falta de perspectiva, o subemprego, a dependência da família da “mãe” dos seus filhos, a vulnerabilidade social frente ao aumento da violência.

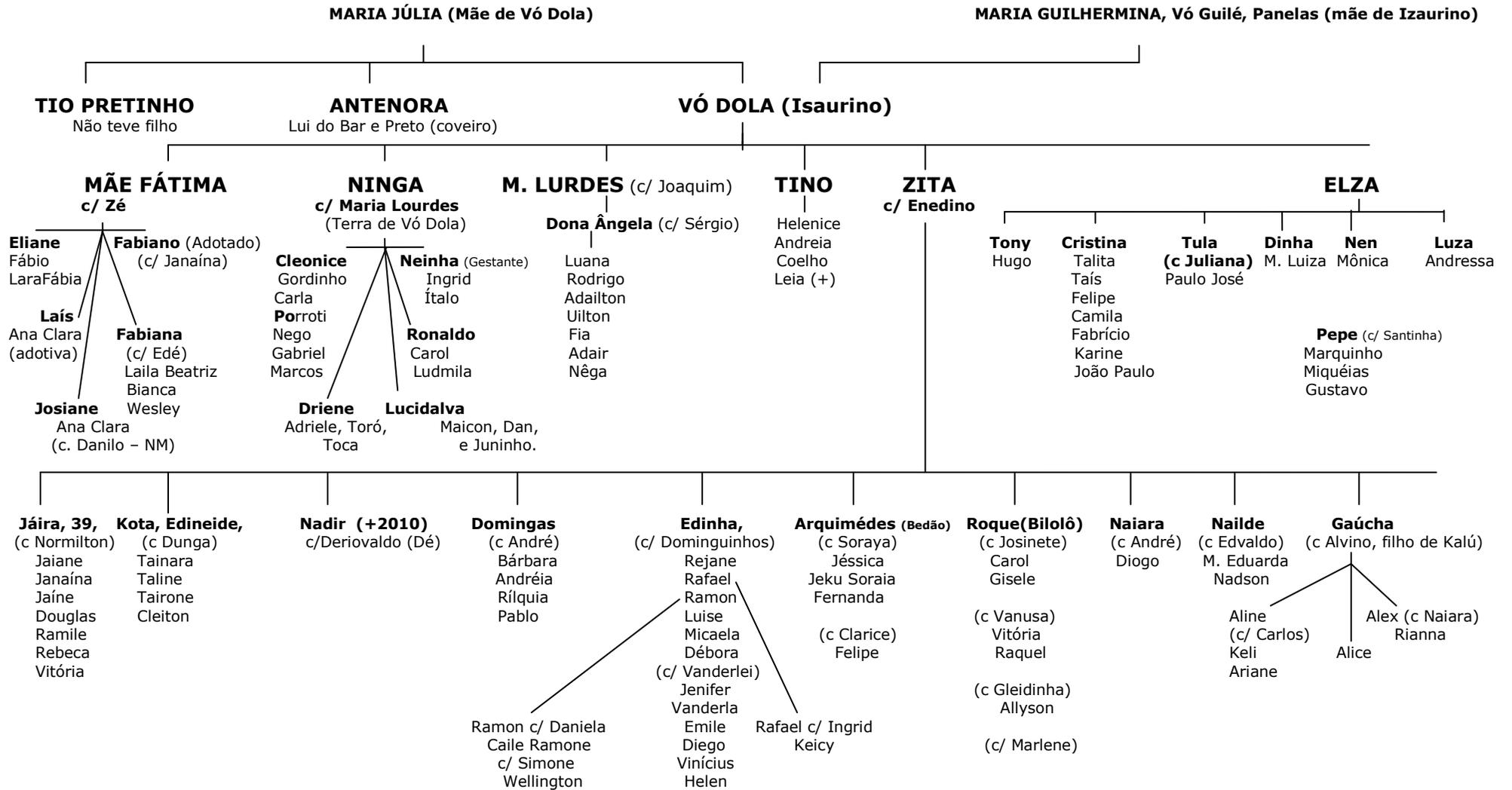
A tese principal de Woortmann (2002, p. 53) está vinculada a um modelo de família que “não inteiramente distinto daquele das “elites”, a experiência da pobreza, contudo, conduziu a um modelo ideológico alternativo e a uma práxis adaptados às circunstâncias da instabilidade econômica”.

Dentro desses contextos de instabilidade, há um modelo matricentrado de família, no qual as mulheres têm plena consciência dos valores do modelo dominante e o manipulam para afirmar sua autoridade (WOORTMANN, 2002, p. 53), isto é, a chefia da família nuclear pode estar com o homem, mas a chefia do grupo doméstico está com a mulher. Assim, mais do que “dona de casa”, ela é a “dona da casa”. Daí a tônica nos relatos quanto ao protagonismo de Vó Dola, Vó Zita como quem adquiriu, demarcou os terrenos; como quem levantou e, ainda cuida da casa, espaço físico.

Além disso, as diferentes formas de arranjos do grupo doméstico “corresponde a momentos alternativos e reversíveis do mesmo modelo, cujos aspectos mais conspícuos são a instabilidade conjugal e a matrifocalidade” (WOORTMANN, 2002, p. 58). Sendo o econômico, o determinante para o arranjo matrifocal, a matrifocalidade seria “o resultado das tensões derivadas das dificuldades de atualização do papel esperado do marido ou companheiro”, gerando a “expulsão ou abandono da casa pelo esposo e expansão dos papéis e funções da mulher” (NEVES, 1985 *apud* WOORTMANN, 2002, p. 61). Nos relatos das mulheres do Beco e das Pedrinhas, há uma reiterada afirmação da ação de expulsar o marido ou dispensá-lo.

Em um determinado momento, Woortmann (2002, p. 61). diz que o “arranjo monoparental” é um momento na história das mulheres, mas a presença do marido ou “companheiro” não elimina a matrifocalidade, entendida como “autoridade da mulher no âmbito familiar”. Mais adiante ela diz que as famílias monoparentais devem ser entendidas, “não a partir dos novos valores emergentes na sociedade brasileira, mas em função dos valores tradicionais” (WOORTMANN, 2002, p. 61).

FIGURA 9- ÁRVORE GENEALÓGICA DA FAMÍLIA GONÇALVES SANTOS



Assim, a árvore genealógica do “povo de Dola” é a melhor expressão desse arranjo matrifocal e matricentrado na figura de quatro mulheres: Dola, Zita, Elza e Fátima. Como, na afirmação de Woortmann (2002, p. 63), as “redes de parentesco são em boa medida organizadas por mulheres, e essas redes são estratégicas”. E um dos fatores de fortalecimento dessa rede é a díade materna: a filha tem filho e continua na casa da mãe, ou volta para a casa da mãe depois de um tempo morando com o marido e o filho.

Por fim, fazendo ligação com estudos posteriores sobre a matrifocalidade (HITA, 2003; BERNARDO, 2003), Woortmann (1987 *apud* WOORTMANN, 2002, p. 69) chama a atenção para a distinção entre matrifocalidade e chefia feminina, dizendo que a primeira não necessariamente é condição para a existência da segunda. Mas, acrescenta: “um contexto de matrifocalidade - ou de dominância feminina em certos componentes centrais da cultura de um grupo, como no caso dos cultos afrobaianos - favorece e legitima socialmente a chefia feminina” (WOORTMANN, 2002, p. 69).

O termo *matriarcado* ou *organização familiar matriarcal* aparece no livro *Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes, publicada em 1947, e na literatura de estudos sobre a família de santo e o mundo do candomblé na Bahia. Segundo Hita (2004, p. 16), “no restante da Antropologia e Sociologia há uma clara preferência pelo uso do termo ‘matrifocal’ em detrimento do matriarcado, usados ambos, por vezes, como sinônimos de forma algo ambígua ou indiferenciada, em alguns desses autores”.

Segundo Hita (2004), tentando fugir do ranço epistemológico do uso do termo *matriarcado*, principalmente por sua tendência “essencializante” de se pensar que famílias extensas chefiadas por mulheres fossem algo típico de grupos negros, optou-se por falar em matrifocalidade, principalmente associado agora à importância e ressurgimento de teses sobre famílias extensas e centralidade das redes sociais e de parentescos nos estudos sobre pobreza, em que as mulheres mostravam ter papéis essenciais.

Em nota, a pesquisadora ainda lembra o quanto, por décadas, os estudos sobre pobreza tenderam a reforçar estereótipos com relação às famílias negras nos EUA como desviantes, matriarcais e desorganizadas, não se perguntando, “por exemplo, qual o papel que cumpriam as redes de parentesco ou vizinhança nessas comunidades negras, ou quem socializava as crianças nascidas no gueto [...]” (HITA, 2004, p. 17).

Referindo-se às “Mães das Mães” das comunidades negras, a antropóloga Gusmão (2007) ressalta a importância de uma linhagem feminina, para além do campo religioso, pois “elas dizem de uma herança reservada aos mais velhos e, no caso de mulheres, de um

papel de *Mãe das Mães*, aquela que real e simbolicamente dá a vida [...] uma condição que fala de origem, continuidade e, sobretudo, poder. Um poder que se exerce de modo plural e coletivo” (GUSMÃO, 2007, p. 155).

Na maioria das casas de santo, a figura da mulher está no centro e nas principais posições hierárquicas, diferente, principalmente, do modelo predominante nas igrejas cristãs. Os homens também têm se tornado sacerdotes dos cultos afrobrasileiros; no entanto, a convivência com as mães de santo sempre foi sinal mais de alianças e fortalecimento do legado do que de competição. Referindo-se às “Mães das Mães” das comunidades negras, a antropóloga ressalta que:

A tradição negra africana no Brasil, presente em terreiros, comunidades de samba e outros, revela como é de suma importância a condição de algumas mulheres como Vovós e de outras como Tias que levam o significado e presença da linhagem feminina para além do campo religioso, das mães-de-santo e filhas-de-santo [...]

Tal visão de Gusmão (2007) se encaixa na visão de “maternidade social” e na expressão de grande mãe utilizadas por Hita (2005, p. 67) quando diz que “são vistas como ‘mães de todos’, uma mãe coletiva que cria filhos, netos, bisnetos e crianças de outras mulheres fora de sua rede de parentesco, introduzindo-os em sua família pela ‘consideração’”. Além da maternidade biológica, da maternidade social, exercem também a maternidade simbólica, seja por suas trajetórias, seja pelas funções por elas desempenhadas nas comunidades, como parteiras, rezadeiras, mães de santo.

Matrifocalidade enquanto “princípio relacional [...] é um princípio de organização de relações de parentesco amplamente compartilhado e interiorizado no imaginário popular baiano” (HITA, 2002, p. 4). Casas, terreiros, comunidades negras urbanas e rurais que se sustentam a partir de uma matrifocalidade, em que os laços transitam pelo lugar e figura da mãe; mãe como “lugar e pessoa através da qual se ingressa na participação de um grupo. A mãe é para o indivíduo o que a casa é para a família” (HITA, 2004, p. 36).

Bernardo (2003, p. 50), ao refletir sobre as relações de contingência entre cultura e atitudes maternas, lembra que

as características de proteção e afeto maternos intensos, acrescidas à característica de provedora, que a mulher africana e afrodescendente também detém, como foi discutido anteriormente, possibilitam a vivência da matrifocalidade na sociedade brasileira. No entanto, todos esses

aspectos culturais, socioeconômicos e históricos listados não explicam somente a ocorrência de um tipo de família, mas dão indícios fundamentais para o entendimento do fato peculiar de a mulher surgir como a detentora do poder religioso, a grande sacerdotisa do candomblé.

O papel exercido pelas mulheres enquanto chefes das famílias extensas e lideranças religiosas revela a centralidade da mulher na comunidade negra, seja como mantenedora da família, seja como mantenedora da tradição, articulando a necessidade de garantir a vida – num contexto de vulnerabilidade social dos homens negros – com a defesa das tradições culturais ancestrais. E segundo Hita (2002), sobre a possibilidade de uma mulher se tornar “matriarca em seu grupo de parentesco vai depender da força e importância simbólica que ela (mais do que seu grupo familiar) consegue acumular. A força que estas ‘matriarcas’ têm sobre seus filhos ou netos depende do ‘Poder simbólico da sua casa’” (HITA, 2002, p. 7). Segundo Bernardo (2003), “esses poderes sobre-humanos femininos estão relacionados, não apenas à família poligínica africana, mas, sobretudo, à família matrifocal e à família de santo, cujo poder, no seu início residia na mulher que mediava a relação entre os deuses e os homens” (2003, p. 176).

Gusmão (2007), Hita (2004), Bernardo (2003) e Sodré (2002) convergem em perceber a peculiaridade e a relevância da mulher negra no exercício de uma dimensão que em muito extrapola a “chefia”, pois, “o que caracteriza o arranjo matriarcal de família é essa força centrípeta, centralidade e papel primordial desempenhado pela ‘Mãe’” (HITA, 2005, p. 68).

Hita (2004; 2005), buscando resgatar a noção e importância do estudo de família extensa matriarcal como um modelo alternativo e contraponto ao modelo nuclear, visto em sua positividade, propõe o resgate do termo *matriarcalidade*, que seria uma realidade mais ampla e abrangente do que a matriarcalidade, uma forma específica e particular de manifestação da ‘matrifocalidade’. Não defendendo ser o modelo matriarcal extenso restrito apenas aos grupos negros ou característico apenas de famílias das classes empobrecidas, Hita (2005, p. 64) considera, entretanto, que “a associação deste modelo matriarcal extenso a uma matriz cultural afro-americana, amplamente debatida por estudiosos do candomblé na Bahia e da família negra em geral” tem a ver com o peso, o prestígio e legitimidade que o mesmo tem na sociedade baiana.

A ruptura epistemológica proposta por esses novos estudiosos tem a ver com uma interpretação antropológica que considera o olhar a partir da interpretação de quem vive a

realidade familiar, não a partir do mundo e dos valores do pesquisador que interpreta a “instabilidade conjugal” ou a “ausência paterna”, na perspectiva da patologia social, enquanto desvio ou desorganização, mas, ao invés, busca associar tais fenômenos à importância da mulher em sua operação das redes sociais de parentesco, e a centralidade estruturante da díade mãe/filhos, ou seja, uma forma própria de organização familiar (HITA, 2005).

Muitas das mulheres da família de Vó Zita, inclusive, ela, Vó Dola e Mãe Fátima, chefiam o grupo doméstico, com ou sem a presença dos maridos; esses, muitas vezes, verbalmente qualificados por elas como “sem poder dentro de casa”. A fala de uma bisneta de Vó Dola, bem ilustra essa realidade que passa de geração a geração:

e minha mãe fala pra nós do sofrimento de Vó Zita, Vó Zita sofreu muito, que deu muito duro para poder cuidar dela. E ela fala que tá fazendo a mesma coisa por nós. Ela fala assim, como Enedino. Enedino deixou Vó Zita muito cedo, vó Zita cuidou das meninas sozinha. E igual minha mãe faz, meu pai também não ajuda minha mãe assim muito. Por mim, minha mãe passa a mesma coisa que Vó Zita. Ajuda nós, passa pra nós o que Vó Zita passou pra ela, ela passa pra nós. Pra mim assim, o que vem de Vó Zita pra ela, e dela tá vindo pra nós. E tenho certeza que de nós vai ser passado para nossos filhos.

A não ausência dos homens, bem como sua presença e história de terem várias mulheres ao mesmo tempo, ou filhos com várias mulheres, talvez seja um fato forte na centralidade da chefia na figura das mulheres, pois segundo Agier (1996, p. 190), “ao assumir a chefia das casas, as mulheres geram os efeitos residuais do machismo da ideologia familiar nacional.”

Assim, a realidade de muitas famílias negras extensas estudadas por Bernardo (2003) e Hita (2004) e agora na presente pesquisa, apontam para uma forma como homens e mulheres vivem a matrifocalidade, que, para Scott (1990, p. 39), é identificada como

uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico, onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo. Isso se traduz em: relações mãe-filho mais solidárias que relações pai e filho, escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens, visitas, etc., todos mais fortes pelo lado feminino; e também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino

Contudo, ainda na perspectiva de Agier (1996), que diz não haver uma adequação exata entre a casa e a família, nem no plano das funções nem naquele das estruturas, encontramos uma realidade que é a intensificação da solidariedade entre todas as mulheres do grupo, independentemente das diferenças ou alguns conflitos existentes. Segundo Agier (1996, p. 190), “no que concerne às funções, a sobrevivência das casas femininas pobres passa por uma mobilização (pelas mulheres) de seus próprios laços familiares, bem como de suas relações “quase-familiares” (apadrinhamento, circulação de crianças, etc.) e de vizinhança”.

Mãe Fátima, juntamente com Vó Zita e Madrinha Elza, compartilharam o cuidado e a criação dos filhos uma das outras, especialmente dos netos de Vó Zita. Quando da entrevista, em março de 2011, ela morava em uma casa ampla, ao lado da Mata do Poço Escuro, no Bairro Petrópolis, próximo aproximadamente 500 metros do Beco de Dola. Uma casa espaçosa que ela justificou “eu só moro aqui porque foi a que encontrei. Queria poder continuar lá na frente do Beco, que também era alugada e que o dono pediu de volta quando um filho começou a dar problemas em São Paulo”.

Dizendo da dificuldade que encontrou para estudar, observa: “minha mãe era lavadeira, tinha dificuldade pra comprar um livro”. Ela diz que mesmo assim estudou o que deu para estudar. Sua preocupação é ver ao mesmo tempo em que as crianças não param de chegar à família, sem planejamento “ninguém é formado, ninguém terminou os estudos, ninguém tem pelo ao menos o segundo grau, porque o segundo grau hoje é analfabeto e nem isso não tem”.

E ela tem consciência das mudanças na educação, no acesso ao ensino superior daqueles cujos pais não conseguiram nem mesmo se alfabetizar: “e hoje você vê essas universidades aí que nós mesmos são os mestre lá de dentro, os maiorais lá de dentro que têm de ser respeitado por todo mundo. Antes você não podia nem pisar na porta de uma escola particular. E hoje estuda o filho de papai, e um filho meu também com o maior respeito.”

Atribuindo a proteção do Marujo Seu Martim que mantém o grupo longe da violência e da droga, ela também se coloca como alguém que ajudou a criar e educar vários dos netos e bisnetos de Vó Dola. Sendo a filha caçula de Vó Dola e por trabalhar com salário fixo, Mãe Fátima teve mais condições para ajudar a família a se manter. Alguns filhos de Elza e Zita e também netos de Zita foram criados durante anos na casa de Fátima.

Então hoje, Flávio, é assim, porque eu cuidei da minha irmã mais velha que faleceu. Hoje eu cuido de Zita. Cuidei e voltei a cuidar da minha mãe, da minha família toda que como você vê que não é o... eu tenho muitos filhos de santos que não é do meu sangue, mas você vê que toda minha família passa pela minha mão. Tem hora que, tem deles aí que você sabe né nesse mundo de hoje a gente tem que saber entrar e sair de qualquer lugar, né? E eles assim, uma miséria. E não foi por falta, não é por falta de conselho meu como família, do marujo, dos orixás da casa como entidade, como desencarnados. Não quiseram estudar. Não quiseram aprender uma profissão e às vezes, (to falando da minha família) você já viu aí tanta criança, tantos jovens, tantos adolescentes, nessa vida aí, não fazem nada de errado, não fazem, graças a Deus e a proteção dele.

Sobre suas filhas, Mãe Fátima as acolheu assim que ficaram grávidas. “não atirei a primeira pedra, acolhi elas aqui, não exclui as duas crianças. São minhas vidas aquelas pequeninhas que tem aqui. Depois ensinei elas, tem preservativo”. Das quatro filhas, duas moram com a mãe e as filhas. Uma delas, recém-separada quando da entrevista, “recebe a assistência do marido”.

Mesmo que a pobreza da família seja extrema, e sendo a maioria dos dias do mês de grande aperto e necessidade, há sim uma força que se exprime na liderança feminina que se sustenta pela posse da casa, das rendas – aposentadoria de Vó Zita, Bolsa Família e pagamentos do trabalho de diaristas das filhas – e força de liderança, fatores que apontam para outra realidade à qual o conceito de vulnerabilidade social não se encaixa, principalmente, se compararmos com lares chefiados por mulheres que foram abandonadas por seus maridos ou que nunca os tiveram. O que poderia ser considerada vulnerável é a própria condição de chefia feminina, principalmente numa sociedade marcada pelo patriarcado, pela violência e pelo preconceito racial e religioso. Garantir a posse e a organização de recursos materiais e simbólicos é fundamental na dinâmica e na constituição de uma liderança feminina em contextos dessa ordem.

Ao contrário da noção de vulnerabilidade, a martriarcalidade é uma resposta ao meio e às condições nas quais as mulheres negras se encontram, nas relações cotidianas, nas circunstâncias que lhes são impostas, nas possibilidades de trocas ou de ampliação da experiência de maternidade, na constituição de uma chefia matriarcal compartilhada, na qual “o poder de criar os seus filhos e os de outras mulheres, é o que lhes outorga prestígio e maior força, elevando seu papel de mãe ao de mãe-de-todos, com paralelo similar ao de família de santo de candomblé” (HITA, 2005, p. 68).

O papel exercido pelas mulheres enquanto chefes das famílias extensas e lideranças religiosas revela a centralidade da mulher na comunidade negra, seja como mantenedora da família, seja como mantenedora da tradição, articulando a necessidade de garantir a vida – num contexto de vulnerabilidade social dos homens negros – com a defesa das tradições culturais ancestrais.

Assim, quatro grandes requisitos marcam a vida das matriarcas, segundo o pensamento de Hita (2005, p. 68): “1) ser a chefe da família; 2) ter a propriedade da casa (a qual, mostrei, tende a circular basicamente entre mulheres); 3) ter recursos materiais para prover ampla rede de parentesco; e, 4) força, autonomia e determinação que se elucidam em suas trajetórias”.

A fala volta a expor uma das diferenças da forma de conduzir a vida por parte da “tia mãe de santo” e das mulheres, mães e das adolescentes da casa de Vó Zita.

Tudo fazendo o que bem quer e o que entende. Você vê lá o estilo dos namorados. E são pessoas que você vê, é gente? É ser humano? É. Mas é gente que não merece elas, então elas vão caminhar para um pólo menor. Mas aí elas querem puxar todo mundo e hoje em dia você conhece todo mundo e não conhece ninguém.

A preocupação de Mãe Fátima, no início de 2011, quando se começava a discutir a necessidade de um trabalho com as adolescentes do Beco, em torno do samba de roda, se concretizou meses depois. Durante a pesquisa, um fenômeno que demorou a acontecer no Beco foi o surgimento de gravidezes indesejadas; isso, entre julho de 2010 e julho de 2011. Em outubro de 2011, durante um caruru em homenagem a Nossa Senhora Aparecida, na casa de Domingas, soubemos de sete meninas do Beco, entre 13 e 18 anos, grávidas de, em média, três meses – três delas, da família de Vó Dola. No mês de março de 2012, além do nascimento de três novos netos, mais três mulheres da família, duas delas adolescentes, estavam grávidas.

Mas, uma das falas de Mãe Fátima mostra também um conflito entre as sobrinhas e a tia, mãe de santo e bem sucedida enquanto técnica de enfermagem, funcionária pública do Estado:

Eu vou muito lá, mas eu não sou muito ligado às filhas... ao círculo. E se eu chegar lá e começar a conversar com as mães elas conseguem fazer virar a cabeça delas. Ah porque fulana quer ser boa, fulana quer ser rica...

Eu sou rica da graça de Deus. É no hospital... é no salão. Sou rica como Zita é rica.

Mãe Fátima, assumindo o papel “linha dura” que sempre foi atribuído a Vó Dola, mostra também o equilíbrio de seu lado mãe, carinhosa e compreensiva dos fatores que condicionam a situação das mulheres: “Também a gente fala umas coisas, eu mesma, vai adiante e volto atrás, porque também é uma vida muito sofrida”.

Na entrevista com as crianças, elas dizem da tia-Mãe Fátima:

Fátima é uma tia assim, boa, toda vez que tem uma discussão na família ela chega. Eu gosto de Fátima. Eu gosto como uma avó, como uma tia. Fátima é a mesma coisa, tudo que eu falei de Vó Dola, de Nadir, de Vó Zita, sobre aqui da casa, tudo é a mesma coisa que eu sinto por Fátima. A única coisa que ela ajuda a gente. Não é ela que ajuda nós, nós que ajuda ela arrumar o salão, quando tem tabuleiro aí ela chama nós pra ajudar com a casca de coco.

A dimensão da troca está explícita nessa fala “não é ela que ajuda nós, é nós que ajuda ela”. E aí aparece como que um elemento que costura todas as relações do grupo familiar: a troca. Segundo Oliveira (2007),

o mana organizaria e legitimaria os princípios fundamentais vida: o dar, o receber e o retribuir: “uma dupla referência da conduta a si e ao outro, a exigência de uma totalidade invisível [...]. A troca não seria um efeito de sociedade, mas a própria sociedade em ato” (PONTY *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 35).

E, continuando a entrevista, Mãe Fátima busca na mãe a referência para continuar firme junto com a irmã. “Eu vou seguir esse caminho aqui, que foi o exemplo de minha mãe. Você nunca via mãe na porta de ninguém”. Referindo-se às adolescentes e crianças do Beco, ela diz: “[...] ali é uma família muito bonita. Uma família de orixá, de cor, de beleza; ali é uma família de negros, de gente muito bonita. Você olha pra cara daquelas meninas ali, são umas modelos mesmo... você pode arrumar uma menina daquelas e botar numa passarela.”

Referindo-se ao papel do barracão nas Pedrinhas, Mãe Fátima diz:

E ainda existe ainda uma coisa que conseguimos ali nas Pedrinhas; é uma coisa de muito respeito. Nas Pedrinhas hoje, ninguém faz nada. Ninguém faz uma festa, ninguém toca mais um candomblé. A única atração que tem nas Pedrinhas é o barracão de Fátima. Se o seu Martim vir toca um dia, dois, três, toca uma tarde.

E na família está expressa a força da ancestralidade: “em cada um ela deixou um pouquinho dela. Em cada um ela deixou um pouco da luta que ela teve, do respeito de todo mundo. E mãe deixou o respeito. Do respeito de todo mundo, e até hoje pra nós somos filhos de Dola, somos todo mundo, todo mundo respeita...”.

A matrifocalidade se soma à outra dimensão trabalhada por muitas intelectuais é a liderança feminina nos terreiros (WOORTMANN, 1975; 2002; BERNARDO, 2003) e em algumas comunidades negras rurais (GUSMÃO, 2007), mas também em famílias extensas sem terreiro (HITA, 2004). No entanto, diferentemente da maioria dos estudos cuja matrifocalidade é pensada, ou a partir da situação de pobreza, ou a partir de uma herança da tradição religiosa africana, o presente estudo une estas duas dimensões a outras duas, a saber, a de territorialidade negra, trabalhada no primeiro capítulo, e a de memória ancestral trabalhada no terceiro e quarto capítulos desta dissertação.

Dona Zita, Mãe Fátima, Madrinha Elza, as mulheres do barracão de Xangô, além de chefes em suas famílias extensas, que juntas formam o povo de Vó Dola, são duplamente herdeiras da “mãe de todos”. E essa matriarcalidade se fortalece enquanto elemento constitutivo da vida, da ancestralidade, da cultura e do axé. Assim, as duas matriarcas afirmam-se, por sua trajetória, pela importância de sua presença, não apenas na comunidade religiosa, mas também na comunidade em torno, como “mãe de todos”.

2.5 Médicas do encantamento: parteiras, rezadeiras e benzedoras

O transcorrer da pesquisa de campo é um mergulhar na complexidade e na riqueza das relações que se estabelecem e que fundam uma determinada realidade. Pensar um bairro de predominância de população negra, na periferia de uma cidade em acelerado processo de crescimento e conseqüente urbanização, num contexto no qual as mulheres estavam à frente de todas as frentes, não seria de surpreender encontrar junto às que fundaram o bairro da Rua das Pedrinhas um grande número de parteiras – parteiras do passado. Encontrei ainda crianças de 8 anos cujas mães atestam – ou mesmo as próprias parteiras – terem sido as últimas que vieram à luz pelas mãos e habilidade das mulheres.

Na memória coletiva das Pedrinhas, a presença das mulheres parteiras se confunde com a formação do bairro. Elas, além de terem sido as que se mobilizavam em torno das frentes de trabalho – água, pedra, lenha, roupa, casas – também eram as “mães de todos aqui”. E esse “elo” fazia com que se criasse uma sociabilidade que costurava a constituição de um bairro de periferia, com famílias vindas de diversas regiões – Jequié, Belo Campo, Campo Formoso.

Há um silêncio quanto aos partos mal-sucedidos, também quanto a práticas consideradas contraditórias com o ofício de parteiras, prevalecendo uma memória coletiva e afetiva daquelas que, na sabedoria de “aparar criança”, “pegaram” famílias inteiras, comunidades e bairros. Dona Joana bem resume a importância das parteiras no contexto das Pedrinhas, ao dizer: “Eu dou banho em quem morre, troco vela. Eu só não tenho coragem de pegar menino, minha irmã foi, minha mãe, minha tia também. Eu ajudo em tudo, mas menino eu não pego. Eu tive nove filhos, mas só fui no médico por causa de uma.”

Praticamente não se ouve falar de formas de troca, de presentes, de pagamento pelos trabalhos desenvolvidos por elas, estando muito visível seu prestígio, a consideração por seu papel, o reconhecimento de serem “mães” ao serem chamadas de avó, madrinha, o que lhes garante uma posição privilegiada na comunidade. Pois,

ao se constituir o parto numa prática feita por essas mulheres humildes, elas criam um novo espaço, um modo próprio de ver o mundo, de sentir e de pensar as suas necessidades. Esse espaço social e cultural é o de produzir saber sobre a saúde da mulher e do parto numa relação efetiva e sólida. (BARROSO, 2009, p. 9).

A prática de acompanhar o parto era exercida por mulheres de fé que, na hora de “pegar” as crianças, dispunham de rezas de pedido de ajuda às santas de devoção popular. Como no depoimento colhido pelos repórteres Hudson Almeida e Taniel Carlos sobre duas parteiras, Dona Delcina (71) e Dona Valdívnia (67) da comunidade rural quilombola de Lagoa de Maria Clemência, zona rural de Vitória da Conquista, exibida em canal aberto, no dia 04 de março de 2010:

e faço uma oração, e seguro na mão de Deus e pego e ajeito ele bem ajeitadinho... quando ele vem, que passa a cabecinha, que chega os ombros, eu pego nos ombrinhos, balanço assim, pra um lado e pro outro e eles vêm tudo. Nunca empatou nem a placenta. Até a placenta vem certa.

[...] eu falo que é abençoado porque foi Deus quem deixou. Era minha avó que era parteira. Ela morreu e deixou pra mim.¹²

A matéria finaliza com a Dona Valdívnia apresentando um fragmento de oração utilizado na hora de “pegar a criança”:

Nossa Senhora,
 chegou na hora
 da criança nascer;
 a senhora me dá uma ajuda;
 ajuda a mãe da criança
 e me ajuda no meu coração;
 e *nim* minha cabeça e
nim minhas mãos.

Uma das parteiras mais conhecidas das Pedrinhas é também mãe de santo de terreiro de umbanda, Mãe Vitória de Carolina. Em uma entrevista, ela relata o significado de ter exercido o ofício de parteira por tantos anos seguidos:

Quando as pessoas chegavam aqui e me chamava e eu saía debaixo de chuva pra fazer parto. Eu já fui escolhida pela igreja Nossa Senhora da Vitória. Das parteiras das antigas que tinha eu fui escolhida para representar na festa de São Francisco de Assis, com a criança. Eu sou casada na igreja, mas sou viúva, meu marido já morreu faz 12 anos. Das parteiras, das antigas que tinha só tem eu, as outras Deus já levou tudo. [...] Eu adoeci e deixei de fazer parte. Aqui em Conquista não tem um canto nessa cidade que já era criado que tinha casa dentro dos matos e toda criança era eu. Só tinha o hospital São Vicente e naquele tempo era as freiras e médico era difícil.

Ela mesma ressalta sobre o contato com alguns médicos que, mais sensibilizados pela necessidade de se valorizar esses saberes, vão “beber na fonte”, buscando informações preciosas que são negligenciadas nos cursos de medicina:

Quase toda coisa que tem aqui, esse povo vem aqui em casa. Já fui na comunidade. Já fui chamada no posto que tem aqui, o médico que tirou minha foto. Doutor Alysson, fez um pôster grande e ficou lá um ano. Ele me perguntou sobre um monte de coisa que ele não sabia e eu sabia e ele colocou a mão na cabeça e disse “Pai do céu quanta coisa que eu não sabia.”

¹²Matéria “Parteiras da Zona Rural de Vitória da Conquista”. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Y8h1QqSVJEA>. Acesso em: 17/08/2011.

A neta, adolescente, acompanhando a entrevista, complementa: “Minha avó contava que antes mesmo de começar a sentir as dores que eu já sabia a hora mesmo em que a mulher ia ganhar nenê”. No que Mãe Vitória de Carolina ratifica:

Sabia. Se tivesse 10 pessoas, 10 mulheres esperando nenê, eu fazia parto de todas as 10. E chegava na porta e gritava “Dona Vitória...” e eu dizia quieta. Pode ficar sossegada. Só vai ter a uma hora da tarde. Pode ficar tranquila. E mandava vir mais tarde. Eu sabia a hora que ia acontecer. Não passava da hora. E eu sabia. Eu peguei 12 meninos pelos pés. E estão todos vivos até hoje e ainda não morreu nenhum, graças a Deus. Normal é mais de 2000. Pelos pés que é difícil. E hoje a medicina está adiantada, mas acontece muito de falhar nesse ponto. Porque isso é uma ciência. E eu, assim, olha, é uma coisa que eu sei assim, como se Deus estivesse assim me amostrando. Uma mulher estava de barriga e viesse pedir: “Dona Vitória a senhora vai fazer meu parto.” Eu sabia tudo que ia acontecer. A hora exata e não passava daquela hora e era aquela hora certinha. Eu peguei 12 meninos pelos pés e estão todos vivos graças a Deus, e estão tudo vivo e forte. E as mães firmes e fortes.

Durante toda pesquisa, a memória das parteiras foi recorrente. O bairro tem sua base não nas pedras quebradas com dor e sacrifício; não na água carregada para a cidade inteira. Mas, sim, na força e na sabedoria das grandes mães. Havia um dinamismo dessa rede de mulheres parteiras que é uma das maiores marcas na memória coletiva das Pedrinhas e do Beco.

Por serem responsáveis por tão importante prática e missão, essas mulheres humildes criam uma nova espacialidade, uma forma própria de a comunidade ver o mundo e se ver, de sentir e pensar as necessidades e as suas soluções. Segundo Barroso (2009), “esse espaço social e cultural é o de produzir saber sobre a saúde da mulher e do parto numa relação afetiva e sólida” (BARROSO, 2009, p. 9). Acompanhando as parturientes no parto e pós-parto, elas ganhavam principalmente o reconhecimento por parte das famílias e das crianças, ao serem chamadas de avós, madrinhas, mães.

E, segundo os relatos, eram muitas as parteiras das Pedrinhas: Dona Tuzinha, Vitória de Carolina, Vitória Vermelha, Dona Fulosina, Dona Duca, Dona Minelvina, Vó Marcela, Dona Dete e Mãe Vitória de Petu, esta última falecida em 1985, já com uma atuação que abrangeu mais o Bairro Alto Maron, estando seu terreiro de umbanda e caboclo localizado na Rua da Corrente, na divisa entre o Bairro das Pedrinhas e o Alto Maron.

Um detalhe que chama a atenção é o relato de uma de suas filhas, dizendo de Mãe Vitória de Petu, em duas circunstâncias bem específicas de partos que aconteceram em dias de festa, e estando ela incorporada, em dia de Ogum, foi dar assistência à mãe e depois voltou:

Incorporada. O parto estava meio difícil e na hora desceu a entidade e ajudou a fazer. Nasceu no dia de Santo Antonio, dia 13. E aqui em casa, dia 13 era dia de Ogum. Estava tendo trabalho aqui no centro, trabalho de tambor. Mãe estava manifestada. E aí chamaram minha mãe pra ir fazer o parto dessa criança. E o jeito que o senhor Ogum estava incorporado ele foi. E foi lá desceu pra fazer o parto. Depois de fazer o parto direitinho ela voltou pra festa incorporada. [...] Mãe cuidava da criança até na hora que o umbigo da criança caía. Ia todo dia dar banho, cuidar do umbigo: “O seu menino já está pronto. De agora em diante você cuida”.

No próprio Beco de Dola, duas parteiras muito conhecidas no bairro eram de fora da família de Dona Zita: Vó Marcela e Dona Duca. Vó Dola aparece em todas as entrevistas como “rezadeira das boas.” E, não sendo mãe de santo, propriamente dita, não sendo parteira de grande destaque – como Mãe Vitória de Petu, Dona Duca, Tuzinha, Vitória Vermelha, Vó Marcela, Florzinha – ela também é descrita como parteira, no final de uma narrativa sobre a avó, feita em uma entrevista com três de suas netas:

e ela era benzedeira, quando a pessoa chegava ela falava: “Você está com um olhado”. E falava se fosse de um homem, se fosse de uma mulher, benzia a pessoa. Se fosse de um vizinho, ela falava. “Foi um vizinho seu que ficou com raiva de você. Foi só de raiva”, ela falava; se fosse de querer bem, fosse o que, ela falava. Criança ela levantava vento. Ela era parteira... já ensinou muito remédio também. Remédio de horta. Pessoa que doentes no hospital e ela ir lá e ver, ensinava um remédio que era um purgante calcinado que ela fazia. E inclusive minha mãe também sabe dessas coisas. [...] Já pegou muita gente. Era parteira velha... e ajudava muito também. Muita gente nasceu na mão dela e na de Vó Marcela.

Já nesta fala, temos as duas principais parteiras do Beco: Vó Dola e Vó Marcela. Uma das filhas de Orminda, uma senhora do início do Beco e da Rua das Pedrinhas, Coquinha, em uma entrevista em sua casa, ao lado do barracão de Mãe Fátima, numa entradinha onde ela divide espaço com mais duas casas de seus filhos, ela diz:

Vó Dola era a minha avó. Foi ela que me pegou nós, nós tudo, a metade aqui dentro. Foi ela que pegou, que cortou o umbigo, curava, cuidando da

gente. [...] Como é que eu defendo ela? Olha, ela era uma mulher boa. Porque bastava a gente ter uma dor de dente, a gente corria e ia atrás dela. E bastava estar de cabeça e só corria atrás dela. E quem pensava que a gente estava deitado, só gemendo, a gente já estava sã. E bastava ela bater o dedo assim no dedo da gente e a gente já estava sã. E a dor de cabeça já bastava ela alisar. (COQUINHA).

Na base da matriarcalidade encontramos a ação daquelas que, pelo partejar, tornam-se “mães da comunidade”. Nesse pequeno relato, Vó Dola aparece como parteira, benzedeira, orientadora, rezadeira e raizeira: “Ela [Vó Dola] era parteira velha”. Benzedeira, parteira, mãe de santo, “mãe de todos”. Todas essas atribuições se complementam na constituição da memória da matriarca que é também a constituição de sua identidade. E, sabendo da proximidade das duas avós do Beco (Marcela e Dola), é de se deduzir o quanto essa legitimação se expressa nas relações de construção do saber, principalmente no espaço do Beco e toda a proximidade com a Mata do Poço Escuro e a Serra do Periperi, promovendo uma relação entre as forças da comunidade e as da natureza. Na fala de Seu Robertino, antigo morador das Pedrinhas, “(...) as pessoas não eram só aqui das Pedrinhas, tinha gente que vinha de outros lugares para o terreiro dela. Era uma mulher muito conhecida. Era muito movimentado. Era rezadeira e também era parteira”.

Joseane, neta de Vó Marcela, nascida e criada no Beco de Dola, hoje moradora no Alto das Pedrinhas, bem resumiu essa dimensão das avós: “A relação lá no Beco é tão família que não tem quem é vó de quem. Todo mundo é vó: Tia Zita, Vó Dola, Vó Marcela, Tia Elza. Só os da mesma idade que chama Elza. Os mais novos é todo mundo: Vó Dola, Tia Zita, Tia Elza.”

Ramon, 21 anos, neto de Dona Zita, criado pela avó, casado, pai de uma menina, bem traduz a realidade que ele vivenciou, ao ser perguntado sobre o papel de Vó Dola e Vó Marcela:

[...] algumas até hoje... Eu vejo como se fossem médicos do local, porque elas faziam partos... médicos do passado. Elas sabiam atender, passavam remédios com os remédios delas... Vó Dola? Era mais rezadeira. No meu ponto de vista que era... assim. Vó Marcela também era parteira... Tinha uma outra senhora nessa rua de pedras aqui. Tem outra lá na “invasão” que é Dona Zulmira que ainda está lá. E é assim. Essa molecadinha hoje não conseguiria viver e suportar tudo que elas conseguiram viver...

No entanto, as parteiras perderam espaço de liderança, de respeitabilidade, de posição estratégica na construção de relações duradouras e vivas, pautadas na trocas de experiências, na identificação cultural, enquanto guardiãs de saberes, práticas que as tiravam do anonimato e da invisibilidade, não apenas no serviço que prestavam, mas também no prestígio e no lugar de destaque dentro da comunidade. Para Barroso (2009, p. 5),

a retirada das parteiras do cenário público brasileiro aconteceu de forma progressiva, em nome da prática médica que vem com o discurso higienista. Esse discurso modernizador e positivista tem importância na constituição de um contexto de idéias sobre o corpo da mulher. Assim, as práticas das parteiras vão sendo substituídas, o parto se institucionaliza e o saber médico é legitimado em detrimento do saber da parteira, que se tornou nos centros urbanos práticas do passado.

À medida que muitas parteiras deixaram de exercer seu principal ofício, os demais saberes – benzer, rezar, passar remédios, chás – também deixam de ser solicitados. Gradativamente – e talvez, irreversivelmente – as comunidades perdem uma grande referência de liderança, de conhecimento, de poder e de atenção.

A palavra que talvez melhor traduza a realidade das parteiras junto às comunidades seja *atenção*, em uma ação que em muito se aproxima dos métodos mais avançados de medicina que estão sintonizados com os saberes tradicionais, compreendendo a mulher a partir de sua cultura, corporeidade, da sua relação com a comunidade e a natureza ao redor. A parteira começava a cuidar da criança desde a notícia da gravidez até o dia em que a mãe pudesse continuar sozinha os cuidados com o bebê e de si. Essa é a grande razão porque as parteiras são carinhosamente chamadas de mãe, os que passam na rua lhe pedem benção, enfim, estabelecem uma relação mútua com a comunidade de maternidade e filiação.

Depois de serem as que “apararam” todo mundo, as que “pegaram” as vidas de muitos nas mãos, essas mães negras, na maioria das vezes, principalmente nas comunidades rurais, morreram em meio a muitas dificuldades financeiras, dependentes da ajuda de parentes e vizinhos, sem uma garantia de previdência social que fosse o reconhecimento de sua vida doada a tantas outras vidas. Um ofício que, não obstante estivesse na fundação e constituição do território negro do Bairro da Rua das Pedrinhas, foi se perdendo na estigmatização de seus saberes, não só no anonimato de suas práticas, mas

também no não reconhecimento do legado que elas levarão e da dívida que a sociedade tem para com essas “grandes mães”.

Cozinha sintetiza a realidade de “morte” das parteiras e benzedadeiras das Pedrinhas:

Hoje o povo corre tudo para hospital. Não está mais chamando as parteiras. E eles também falavam no hospital que quem estivesse pra ganhar nenê que fosse lá para o hospital e não deixasse as parteiras pegar. Porque quando sai lá do hospital já sai com o sinalzinho do pé e já sai com o papel para pegar o registro. E o pior é que demorava para tirar o registro e já perguntava “Cadê o papel do hospital?”. E ficava sem o papel.

Segundo Tanaka (1995 *apud* BARROSO, 2009, p. 4)),

até o século XVIII, o parto era feito por ‘aparadeiras, parteiras ou comadres’ que eram, em todos os povos, mulheres de confiança das gestantes ou com experiência reconhecida pela população, que assistiam as mulheres no trabalho de parto, parto e pós-parto, bem como dos recém-nascidos.

Em muitas regiões do país, ainda hoje, a tradição do parto feito por parteiras está presente no cotidiano das mulheres e das comunidades, o que tem levado o Ministério da Saúde, nas últimas duas décadas, a rever sua política de saúde criando programas de revalorização das parteiras tradicionais, visando o resgate das tradições culturais e a melhoria de condições do atendimento a partos domiciliares. Tais políticas estão voltadas para “a melhoria da atenção à saúde e em especial para o controle e redução da mortalidade materna e perinatal” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2006).

No entanto, muitos desses programas já não encontram mais o caminho de volta para a comunidade, após um século de medidas e discursos de cunho higienista, o que se constata é um longo e sistemático processo de retirada das parteiras do cenário público. No início do século XX, elas ainda predominavam, tanto no espaço urbano quanto no rural, até o início da acelerada concentração da população nos espaços urbanos, com o progresso científico entendido como modernização. Sem diálogo com os saberes tradicionais, a disseminação dos cursos de medicina, impondo um discurso modernizador e positivista, a maioria deles frequentada por homens brancos e da classe média, a prática médica da obstetrícia se configura numa perspectiva totalmente diferenciada da que comumente se

construiu nas comunidades, inclusive com um novo olhar sobre o corpo da mulher. Segundo TANAKA & ALVARENGA (*apud* BARROSO, 2009, p. 5).

a mudança de valores se dá em função do progresso científico, da tecnologia e da visão dominante de mundo do médico que passa a hostilizar o ofício das parteiras como práticas irregulares, perdendo credibilidade na cidade. O saber da obstetrícia e da ginecologia se apresenta na sociedade moderna como uma lógica masculina, com enormes preconceitos em que o anatômico e o fisiológico predominam sobre a psique feminina e assim, o próprio corpo da mulher é visto como um “canal de parto”. Essa é uma prática médica determinante que despersonaliza a mulher em nome do saber e do avanço da medicina moderna.

E acrescentamos: que despersonaliza duplamente a figura da mulher gestante e da parteira, quebrando um dos elos mais fortes de ligação entre as “grandes mães” e a comunidade. Grandes mães, especialmente as parteiras, que nas comunidades tiveram um importante papel de preparar e acolher as novas vidas. Mas também as rezadeiras, as mães de santos, todas agindo em redes comunitárias, transmitindo oralmente seus saberes para as novas gerações. Com grande capacidade de observação, com um cuidado especial a cada gestante, desenvolvem habilidades múltiplas sendo transformadas, não só em mães, mas também em médicas das comunidades onde viveram. Saberes histórico-culturais acumulados tanto no “ofício de partejar” quanto no profundo conhecimento de uma medicina tradicional que, em cada região, vem acompanhado do domínio do uso linguístico popular quanto aos nomes das doenças, da descrição dos sintomas, o conhecimento profundo das ervas, raízes, folhas, sementes e plantas medicinais presentes naquele espaço e de seus usos em chás, banhos, garrafadas, passar ramos, etc.

Tudo isso, aos poucos, entra em choque com um saber erudito, cientificista, positivista, pautado na doença e não na prevenção, pautado no remédio prescrito indiscriminadamente, na visão masculina, no olhar higienizante de um modelo burguês de sociedade, restando às antigas parteiras uma realidade de invisibilidade, estigmatização, segregação social, ostracismo social e anonimato.

Dialogando com Paulinho, um dos filhos adotivos de Mãe Vitória de Petu, sobre as antigas lideranças femininas nas Pedrinhas:

Elas não eram apenas rezadeiras ou mães de santo para aquele povo; eram também as parteiras, as conselheiras; elas eram um suporte para

aquela gente e até mesmo referência. A obediência a elas era impressionante. Elas eram quem acalmava os maridos em conflito, o filho desobediente, e promovia a união entre vizinhos; enfim, eram como se fosse as lideranças da região. (Paulinho).

Por várias vezes, durante a pesquisa, quando referíamos às benzedadeiras, éramos corrigidos por uma das filhas de Vó Zita: “Flávio, é rezadeira”. Uma vez, perguntamos por que não poderia ser “benzedeira”. A resposta foi: “porque aqui nós só falamos “rezadeira”.

Rezadeira porque benzedor não existe. No geral, sempre as rezadeiras que vai rezar a criança, elas não reza só, elas reza aquelas rezas e dá um banho pra criança ficar bem cheirosa. No adulto é a mesma folha. Então não são benzedadeiras, elas são rezadeiras. Elas rezam, elas passam banho, elas passam remédio. Minha avó costumava muito fazer isso, minha avó benzia criança, era assim uma idólatra no bairro. Muito conhecida; era muita gente que procurava sempre ela; ela ia e benzia, passava chá, passava banho para as mães. (Kota).

Em um texto sobre a importância da prática da benzedura exercida por mulheres negras de comunidades quilombolas de Rio de Contas, Aguiar (2007) ressalta que em tais práticas de benzer, receitas remédios caseiros, banhos, são misturados elementos das diversas culturas africanas que para cá foram trazidas, da pajelança indígena e do catolicismo popular, tudo se combinando e favorecendo que as pessoas com poucos recursos de acesso à medicina hospitalar tenham condições de se tratar. AGUIAR (2007) ainda chama a atenção para a relação entre a benzedura e a espiritualidade, tão fortemente presentes nas três principais matrizes culturais que se amalgamaram em nossas culturas. Encontra-se na diáspora negra, por excelência, um forte caráter religioso em sua cosmovisão e em suas práticas. “Isso, na diáspora negra, torna-se presente sob diversas formas adaptadas, e uma delas é a benzedura, que trabalha com forças espirituais de cura dos corpos doentes por meio da palavra e de gestos puros de simbologia” (AGUIAR, 2007, p. 49).

Uma das possibilidades de se entender as práticas das mulheres benzedadeiras ou rezadeiras nos bairros da periferia e nas comunidades rurais negras é compreendendo a força da religião nas culturas de matrizes africanas. Segundo Anjos (2006) “nos antigos quilombos, como nas comunidades formadas por povos de origem bantu, a reza tem uma força particular. Em quase todas as famílias existe um membro que detém essa sabedoria espiritual” (ANJOS, 2006 *apud* AGUIAR, 2006, p. 49).

O poder da mulher negra que mobiliza uma comunidade, que reestrutura a vida e os arranjos familiares, que desenvolve uma liderança, tanto na casa, quanto no terreiro ou no barracão, quanto no território negro, está na força de sua personalidade comunitária, de seu poder constituído e legitimado na coletividade. Seus filhos a referendam. Sua família a reverencia. A comunidade a reverencia. O papel e a força das mulheres negras, na periferia e na zona rural, na preservação das tradições religiosas de matrizes africanas, especialmente nos espaços religiosos, no barracão e no terreiro, garantiram uma relação de autonomia com a corporeidade, de resistência política e cultural frente aos arranjos burocráticos e discriminatórios dos espaços ditos públicos. Em todas essas ações fundamentais para a preservação do grupo, a dimensão do cuidado com o outro é o que prevalece, seja na garantia da alimentação, seja com as crianças, seja o cuidado espiritual e de saúde.

Oliveira (1985, p. 23) lembra que o “ofício da benzeção” compreende duas realidades coexistentes:

[...] como um modo de curas, [...] como um instrumento de intervenção no processo histórico social, ainda que ela não o faça de forma consciente e crítica. Tal ofício é produzido e reinventado nas estreitas brechas do saber erudito e à sua revelia, quando este tenta impor-lhe a sua visão de mundo como se elas expressassem as necessidades da sociedade em seu conjunto.

É importante ressaltar que boa parte das mulheres rezadeiras das Pedrinhas vieram da zona rural. Como exemplo, citamos duas das principais: Mãe Vitória de Petu e Vó Dola. A primeira, segundo relatos de uma das filhas adotivas, veio da comunidade de São Sebastião, “ainda criança”. A segunda, já casada e com filhos, peregrinou por várias regiões do sudoeste e sul da Bahia, inclusive no nordeste de Minas, enquanto acompanhava o marido, desde sua saída da comunidade negra de Panelas, na região rural de Vitória da Conquista.

Num período no qual o acesso à saúde era algo muito restrito, quando no Bairro da Rua das Pedrinhas não havia posto de saúde, Vó Dola tinha o dom de benzer, de rezar as pessoas. E era essa a sua maior fama, a de rezadeira. Rezava e ensinava.

Vinha muita gente aqui. Mas também ela só benzia criança. Ensinava muito remédio, muita garrafada. A família dela descendente de índio, então ela sabia muita erva assim pra vários problemas, pra várias coisas,

pra garganta, pra febre, pra diarreia. Ela sabia muita coisa. Então, esse conhecimento dela ela passava pra todos que morava ao nosso redor e para os que não moravam também. [...] Fazia em casa, ensinava como fazia, fazia em casa, na casa das pessoas. Tem hora que buscavam ela aqui pra levar pra outro canto, pra fazer remédio, pra benzer. Então minha avó foi isso. [...] Vinha gente de várias localidades. Ela benzia os meninos. Outros vinha pra buscar os remédios.

Dentre esses “vários problemas”, havia um leque de doenças mais ligadas às condições de saúde e acesso à água potável (garganta, febre, diarreia), mas também “doenças de rezadeiras”, ou seja, doenças as quais os médicos não conseguiriam diagnosticar ou “dar jeito”:

são aquelas, cuja concepção e diagnóstico acabam por ser definidos e elaborados pelas próprias rezadeiras. De acordo com as observações realizadas, algumas doenças de rezadeiras são as seguintes: olhado; quebrante; vento caído ou vento virado; espinhela caída; carne triada; isipa, fogo selvagem e mal-de-monte e cobreiro. (SANTOS, 2009, p. 21).

Dentre os tratamentos, os que mais predominam são chás, passar ramos, garrafadas, benzimentos, banhos de “descarrego”, rezas, defumação. Em muitos casos, a busca de cura espiritual tem sua razão de ser na crença de que os males físicos são decorrentes de “mal olhado”, “trabalhos”, “feitiço”, “mandingas”.

As raízes dessa credibilidade estão alicerçadas em séculos de acúmulo dos saberes médicos populares, tanto dos povos nativos (indígenas), como aqueles trazidos pelos negros africanos, sendo repassados pelas gerações, guardados como um saber fundamental para a continuidade da vida e garantia de assistência da população pobre.

A credibilidade das benzedadeiras está, também, em ter um saber que vai além do saber da medicina científica. Os terreiros e barracões das religiões de matrizes africanas, enquanto espaços de promoção da saúde, são a garantia da população pobre e de maioria negra encontrar acolhida e solidariedade – pouco presente nos espaços oficiais de saúde – além de tratar seus problemas físicos, muitas vezes compreendidos como de ordem espiritual.

Nem sempre um problema de saúde é de ordem espiritual, como também nem sempre a prescrição de remédios farmacêuticos resolve a situação. É preciso levar a criança, a pessoa doente para a benzedeira/rezadeira examinar e a partir dos sintomas que

aparecem, a partir do que diz a entidade, dizer o que é. Ela pode dizer a partir da consulta aos guias, às entidades, através de búzios ou cartas.

Quantas vezes, Flávio, a pessoa chegava aqui caída, com muita dor, já tendo passado em muitos médicos e tomado muito remédio e nada. Vó era *rezar* a pessoa e descobrir que era problema espiritual. Outra hora, a pessoa chegava aqui já na crença que era um problema espiritual, ela dizia: “Não, o seu problema tem que ser no médico”. (KOTA).

Em entrevista com quatro crianças, bisnetas de Vó Dola, elas falam avó:

Ela gostava de crianças e de benzer, rezar. Era. Quando essa aqui tava doente que a carroça passou por cima dela. Vó benzeu ela. E não deixava ninguém tocar nessa menina no dia que a carroça passou por cima do rosto dela. E no dia ela também queimou o peito. Era muita gente que vinha atrás de Vó. E Vó tinha de mandar: “Vem de tarde, vem de manhã, vem de noite, hoje não. Vem tal hora, vem meio dia”, era muita gente pra ela rezar pra ela ganhar o dinheiro dela. (Taine, Rílquia e Rebeca).

Assim, tais práticas terapêuticas das mulheres negras rezadeiras são revestidas de uma legitimidade que tem a ver com o uso de saberes antigos, rezas, fórmulas, gestos herdados dos antepassados. São saberes particulares transmitidos oralmente, de geração a geração. Segundo Oliveira (2003),

Há uma medicina popular ou tradicional africana (todos os povos possuem a sua medicina popular) praticada por terapeutas não-médicos que consiste em um conjunto de saberes de mezinhas e de poderes no âmbito do sagrado e das forças da Natureza (a chuva, o ar, a lua) cujos depositários atuais são, inegável e majoritariamente, os terreiros de candomblé, embora tenhamos também um número expressivo de curandeiros (as), rezadores e rezadeiras e também raizeiros (as) que, atuando independente dos terreiros de candomblé, praticam a arte de curar e a arte de cuidar por meio de conhecimentos tradicionais que poderíamos, grosso modo, chamar de medicina familiar ou de vizinhança, na qual se inclui a “arte de partejar” das “comadres” e os saberes relativos à fertilidade/infertilidade das “sábias pretas velhas”. (OLIVEIRA, 2003 *apud* ALMEIDA & ABRANTES, 2011, p. 3).

Não se trata de mera repetição, de manutenção de um passado estático, frio, congelado, mas de uma capacidade cultural em ressignificar, redimensionar os valores, os símbolos, os saberes, enfim, o “legado ancestral africano é um conjunto de saberes trazidos em situação de diáspora pelos grupos étnicos africanos no período do tráfico de escravos e

hoje chamado de culturas afro-brasileiras” (SANTANA, 2006 p. 14). Essa reinvenção de um conhecimento que não tem sua matriz na cultura cristã ocidental, mas que dialoga com os saberes da terra e os da África.

Na pesquisa sobre o legado africano nas práticas das mulheres em Itagiba, Nascimento (2010) ressalta a fala de Dona Santa sobre as romarias para Bom Jesus da Lapa, momento de se adquirir raízes, folhas e remédios para banhos, chás e garrafadas: “Meu remédio eu pego das titia, na Lapa, nega da costa na Lapa. Os guia que me fala o que é. Quais as folhas, raiz pra preparar a garrafada. Se fartar alguma coisa eles vem e me fala que ta fartano” (DONA SANTA *apud* NASCIMENTO, 2010, p. 28).

Outra fonte de legitimidade das práticas tem a ver com a força da liderança feminina, na matriarcalidade, pois, segundo Anjos (*apud* AGUIAR, 2006, p. 49). “são mulheres de resistência fundada na religiosidade e na fé em divindades das mais diversas”.

Tanto o legado ancestral quanto a matriarcalidade se alimenta de uma dimensão tão presente nas comunidades negras: a ancestralidade. A memória coletiva nas comunidades negras é a memória ancestral. É a memória viva dos antepassados que se liga na comunidade através dos mais velhos, das mais velhas. Essa dinâmica foi desenvolvida em um contexto de diáspora, permitindo a sobrevivência de uma memória africana. A preservação do legado africano não é enquanto um culto ao passado, mas é a construção de uma memória coletiva, sustentada nos laços com os antepassados, fortalecendo a identidade étnica das comunidades.

Assim, é recorrente na fala dos netos e bisnetos de Vó Dola dizerem ser a matriarca descendente tanto de africanos, quanto de “índios”. Oliveira (2009), ao pesquisar sobre a presença indígena em Vitória da Conquista, ressalta que

o passado indígena é identificado pela memória dos habitantes, por meio de um sentimento de pertença a um povo que foi desestruturado, mas que legou importantes conhecimentos que ainda hoje são lembrados e utilizados, tais como: a fabricação artesanalmente da cerâmica, o uso da medicina natural na composição de chás, a utilização de rezas por meio do segredo para a cura de doenças. [...] As comunidades tradicionais indígenas e quilombolas guardam segredos no que tange à religião, que são transmitidos apenas a pessoas escolhidas, que manifestam o dom de usá-lo e preservá-lo. (OLIVEIRA, 2009, p. 57).

Pesquisando sobre a presença das benzedeiras em Vitória da Conquista, Souza (1999) constatou, principalmente nas comunidades da periferia e na zona rural, um conflito

entre a medicina capitalista e medicamentosa que já começava a se impor e a “existência obstinada de curandeiros não diplomados e de médicos não oficiais em pleno coração da modernidade médica deste final do século XX” (LAPLANTINE, 1991 *apud* SOUZA, 1999, p. 62). Na raiz desse conflito, são desenvolvidos modos de representações diferentes e uma maior credibilidade da população pobre nos métodos populares de cura, “pois esses utilizam-se de uma linguagem acessível” (SOUZA, 1999, p. 62).

No quarto capítulo da sua dissertação sobre a benzeção, Souza (1999, p. 67) deparou-se com “um elemento novo, único em todo nosso trabalho de pesquisa de campo, acerca da descoberta vocacionada”. Uma entrevistada, benzeadeira antiga na cidade, relata sobre como percebeu que possuía o dom da benzeção:

[...] com a idade de sete anos... eu vivia só doente... não tinha mais remédio que me disse, porque aqueles tempo mais era remédio mesmo assim do mato aí. Um dia eu saí, sentei na beira de uma cacimba; aí veio um sinhô com uma roupinha, uma tanguinha de pena marradinha assim como uma esteira, agora toda enfiada de pena, marrada assim na cintura e aquela coroinha na cabeça, também de pena e na mão.

A pesquisadora comenta, logo após, em seu texto: “o senhor a que ele se referiu e as descrições que faz (de como ele estava trajado), nos lembra a imagem de um índio, ou seja, uma elemento novo - elemento indígena - que até aquele momento não se fazia presente em nossas constatações” (SOUZA, 1999, p. 68).

Perguntado sobre o “homem de branco e penas na cacimba” da narrativa da entrevistada de Souza (1999) e sobre como se dava o conhecimento das ervas receitadas pelas benzeadeiras, Paulo, filho adotivo de Mãe Vitória de Petu, respondeu:

na verdade, naquele momento que o orixá se meterializou diante dela, ele veio anunciar a ela, não o dom de benzeadeira mas o dom da mediunidade estava ali revelando-se uma babalorixá. [...] o uso de ervas era praticamente receitado por entidades, como o medico prescreve o medicamento. (Entrevista com Paulo Roberto, 01 de outubro de 2011, via MSN).

A pesquisa de tratava como central “o caso das benzeadeiras católicas” (SOUZA, 1999, p. 64). Assim, talvez o enfoque não tenha permitido perceber que aquele senhor na narrativa da benzeadeira poderia se tratar de uma entidade dos candomblés de catiço

(AGUIAR, 1998), com forte presença de caboclos, entidades indígenas¹³. Ainda nesse capítulo, falando sobre os deveres e obrigações das benzedeiras em relação à dádiva divina que é o dom e a missão de praticar a benzeção, SOUZA (1999) diz que as benzedeiras “passam a acreditar que o acesso ao mundo sobrenatural, bem como a manipulação desse mundo, possibilita criar laços, pactos e contatos no campo do sobrenatural e no meio social, ou seja, uma relação muito próxima com Deus e com os homens” (SOUZA, 1999, p. 68).

Mesmo em pesquisas sobre as práticas de benzeção (SOUZA, 1999; AGUIAR, 2007), que enfatizaram tais práticas na perspectiva da herança católica, pouco aprofundando o legado africano e indígena na atuação das terapeutas populares, as doenças são entendidas como manifestação das forças maléficas emanadas ou enviadas por alguém, com ou sem intenção, mas que se suspeita seja o que causa os males do corpo e da alma, seja de crianças com quebrantos ou mau olhado, seja com doenças malignas, seja senhoras com problemas, sejam problemas de ordem familiar ou gente com ziquizira.

Sendo este último caso (enfeitiçamento) reações de forças sobrenaturais, acreditam elas que a presença e as conversas com o benzedor são fundamentais, pois só eles, devido ao seu acesso e manipulação do mundo místico, podem realizar o processo de cura. Dito de outra maneira, para problemas gerados por forças sobrenaturais, somente quem tem poderes para lidar com esses fenômenos podem promover a cura da pessoa afetada. (SOUZA, 1999, p. 83).

Historicamente, nas pesquisas sobre práticas de cura e benzeção, há uma abundância de simbologia católica na benzedura, nas fórmulas, rezas, falas, simpatias, gestos utilizados pelas rezadeiras/benedeiras. Não soubemos de algum caso na região em que se tenha o registro de fórmulas ditas em língua africana ou indígena, nomes de entidades indígenas ou afrobrasileiras, cantos ligados ao candomblé¹⁴. Há uma forte apresentação do caráter católico das práticas.

¹³ Dentre os diversos caboclos que são cultuados nos candomblés e umbandas de Vitória da Conquista, destacam-se: Juremeira, Pena Roxa, Pena Branca, Botocudo, Preto Velho, Caboclo Tupinambá, Caboclo Boiadeiro, Marujo Seu Martim Pescador.

¹⁴ Rafael Reys, em um blog de Montes Claros, posta um texto de própria autoria, no qual ele faz uma breve memória de uma antiga benzedeira que atuou em Montes Claros, tendo vindo da Baía de Todos os Santos na grande migração de 1930, tendo preservado ensinamentos recebidos da avó, como os cânticos em dialeto dos ancestrais e “a arte da reza de benzer e de desmanchar mandinga aprendera com a sua avó Pulucena, uma iniciada nos ritos puros de candomblé na rama de Cantois”. No final do texto, ele pontua: “Ela orava em Ioruba e soprava nos ouvidos do pequeno ser fazendo a manipulação, mantendo na mão um azeviche de ébano: *cosi oba can afí Olurum!* Num pequeno quarto de fundo, o seu Sanctun Sanctorum, o altar de Oxalá,

Dona Coquinha, perguntada sobre a anterioridade de Vó Dola no candomblé, ela diz: “Ela era médica. E mexia com candomblé [...]”. Mas, é uma virtude cristã católica que sobressai nas falas por diversas vezes: “A bondade de Vó Dola”. É comum atribuir-se às rezadeiras/benedeiras uma bondade enquanto uma qualidade – muito na linha do que prega o ideal de santidade cristão católico – por conta da sua doação em atender a todos, sem cobrar, sem distinção, seja a que horas forem chamadas.

Na leitura de Quintana, “essa qualidade (a bondade) é apresentada como um dos pólos do sagrado que por si manteria afastado o pólo oposto: a maldade” (QUINTANA, 1998, *apud* SOUZA, 1999, p. 86). Não obstante todas essas interpretações, o que se percebe é que a maioria das principais rezadeiras/benedeiras do Bairro das Pedrinhas eram mulheres ligadas direta ou indiretamente ao culto aos antepassados, inquices, orixás e caboclos, seja na umbanda (Mãe Vitória de Petu; Mãe Vitória de Carolina), seja no candomblé (Vó Dola, Vó Zita, Mãe Fátima).

Conversando com Kota sobre as rezadeiras atenderem incorporadas, perguntamos: “A religião estava muito presente, né?”. Ela responde:

Sim, atendiam. Naquela época sim. Por que geralmente era como? Vinha o caboclo boiadeiro pra benzer, vinha o marujo pra benzer, vinha o sultão das matas que é quem bole com a natureza; é quem vem pra benzer. Pra tirar o peso daquela pessoa, pra tirar o cansaço, o *stress*, o mal-estar, então vem pra lhe benzer, pra tirar a força do teu inimigo. Então geralmente a mãe Vitória de Petu sempre trabalhou mesmo no caboclo, trabalhava no santo, era famosa, falada, era muito falada. Tinha vez de reunir ela e minha mãe e minha mãe ia muito lá na casa dela. Inclusive, ela tem filhos vivos de orixá, o sogro de Nailde era filho de Mãe Vitória de Petu ou outras pessoas. Ela foi embora, mas deixou muitos discípulos que trabalham e sabem bolir com inteligência.

Prandi (2004, p. 121), referindo-se aos caboclos, diz:

característica marcante é o seu poder de curar e disposição para ajudar os necessitados, mais a sabedoria. Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podem assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. No imaginário popular, o caboclo é a um só tempo valente, destemido, brincalhão e altruísta, capaz de nos ajudar para o alívio das aflições cotidianas. As pessoas que frequentam os cultos, sobretudo as mais pobres, encontram nesta entidade um sábio curandeiro, sempre pronto a vir em socorro dos aflitos.

o seu aledá, o ponto das firmações, e do culto a Santo Expedito” (Belmira Rezadeira. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/banco/belmira-rezadeira>).

Assim, o que se percebe é que a umbanda, com forte presença de caboclos, foi uma das bases de sustentação de todo um saber medicinal presente nas comunidades afrobrasileiras de Vitória da Conquista, as quais suas lideranças femininas também cuidaram de justapor outros saberes e poderes presentes nas devoções e rituais. Nas práticas de curas e tratamentos, há uma forte manifestação de sincretismo muito bem equilibrado, não na perspectiva da mistura, mas antes, da dupla pertença, tanto de quem busca, quanto de quem oferece as mandingas, as rezas, a cura, ficando a dimensão mágica presente tanto na vivência do catolicismo, mas principalmente na vivência do candomblé.

Pensando contextos pluriculturais, como as periferias das cidades médias e grandes do Brasil, como Vitória da Conquista, os estudos sobre as práticas de medicina popular precisam levar em consideração aspectos como as diversas categorias de profissionais terapeutas, seus contextos rituais e religiosos, além da própria cosmovisão, ou melhor, das cosmovisões dos terapeutas e dos diversos tipos de pacientes, sua origem, classe social, pertencimento religioso.

A eficácia simbólica da rezadeira é o exercício de um dom, um dom de Deus, como todas elas dizem e também externam em todo um processo iniciático fruto dessa autocompreensão, o que “[...] obviamente implica em processos de reconhecimento social” (OLIVEIRA, 1983 *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 18). Oliveira (2007, p. 12), em um texto já bem mais recente que os seus primeiros estudos sobre a benzeção, no qual ela busca aprofundar os mecanismos analógicos que operam na *eficácia simbólica*, tendo como parâmetro o pensamento maussiano sobre o *mana*, ressalta que

[...] a ciência cartesiana cindiu, através de um corte dual, a compreensão do homem disjuntando corpo e alma, outras interpretações podem ser objeto de um saber que alude à formulação e à vivência de formas diferenciadas de linguagem. Saber que reconecte, que rejunte, que repense este homem e interprete suas formas de interação, desenvolvimento e apropriação do mundo com novas outras dimensões e qualidades cognitivas.

Cozinha bem resume o poder religioso dessas terapeutas do Beco:

E tinha as mulheres que tocava os candomblés... Tudo candomblezeiras aí. E rezadeira eram comade Marcela e Otaviana. Ela que cuidava dos meninos tudo aqui, da metade dos fundos aqui. E procurava ela. E quando

ela falava que não podia, agente corria tudo pra casa de Vó Marcela. E Dola rezava também. E vinha muita gente procurar ela. [...] Eu não sei explicar. Essas véias que tá aí no papel é por destino de Deus. Rezava, passava um remédio, no outro dia os meninos estava tudo atentando, tava tudo atentando. Hoje tu não acha ninguém pra passar o ramo em você. Não tem mais. Porque aquelas velhas que rezavam Deus levou.

Após dizer do poder de Vó Dola com as ervas e a benzeção, ela diz de Mãe Fátima:

Melhor ainda, porque basta a gente dizer que está doente e ela passa logo caçando um remédio pra dar pra gente. Dias mesmo eu estava com as vistas doendo, os olhos vermelhos que o povo achava que eu estava fumando droga. Pois eu não sei onde ela caçou remédio e ela vem com esse remédio aí. No outro dia eu pensei que o olho estava vermelho e que eu não estava enxergando nada. E eu já estava é enxergando. Eu não sei é que colírio que ela trouxe.

Sempre chamam a atenção três situações: as mortes na família, os relatos de sobrevivências de estados terminais e a saúde dos vivos, considerando-se o baixo nível de condições de manutenção da vida. Na última década, três mortes causadas por doenças graves, acometeram três mulheres na família – Lurdes, Dola e Nadir; todas de câncer. Tal situação gera uma grande apreensão nas mulheres de meia idade, o que acaba convencendo algumas de fazerem exames preventivos de câncer de mama.

No entanto, é forte a compreensão dos orixás e caboclos como forças da natureza que ajudam a fortalecer a corporeidade afrobrasileira numa perspectiva de resistência. O corpo é a grande razão de ser das rezadeiras e benzedadeiras. Corpo do pobre, do negro, moldado por tudo que o cerca, especialmente pelas artimanhas do racismo que têm como principal mecanismo o da animalização do negro, destituindo-o de dignidade, direitos e cidadania.

Dialogando com a perspectiva de Mauss, Csordas (2008), teórico que pensa o corpo dentro desse universo da cura religiosa, pensa três tipos de cura: física, interior e a libertação. No candomblé, a prescrição de chás e, principalmente, banhos, tem esse fim de curar ou de prevenir o corpo contra influências e energias malignas¹⁵. Assim, o corpo no candomblé reflete um processo dinâmico de interação social, que pode deixá-lo mais “carregado” ou “limpo”, mais vulnerável ou mais “fechado”. No Beco de Dola, intuo dizer

¹⁵ Por quatro vezes, durante o percurso da pesquisa, uma das filhas de Vó Zita me chamou à parte; disse que eu estava no caminho certo, fazendo meu trabalho, mas que precisava me cuidar contra as forças que não queriam que eu concluísse. E me receitava banhos de ervas, dizendo a forma e o dia de serem tomados.

que há uma centralidade do “corpo”, enquanto um elemento de resistência socioculturalmente construído.

Não obtive relatos de mortes prematuras de crianças e nem de algum membro da família que tenha sido assassinado. Por outro lado, há várias narrativas de devoção, promessas e filiação ao orixá, após a recuperação da saúde – Mãe Fátima, que faz o *deká* e passa a desenvolver os trabalhos da casa – ou a sobrevivência quando de nascimentos prematuros – Vó Zita, Rafael, neto mais velho que cresceu com a avó, Ariane e Bárbara. E, por fim, trazemos o caso específico de uma das netas de Vó Zita, de 15 anos, filha de Iansã, e que, pelas falas recorrentes das tias e avós, precisou ser feita no santo para que, nas palavras da mãe, “não se enveredasse para o caminho ruim e se envolver com coisa que não presta”.

De Deus (2011) ressalta que o povo negro, em processo de longa diáspora de suas culturas espalhadas pelo mundo, desenvolveu formas de sobrevivência e preservação de “marcas visíveis dos traços africanos”, em um longo processo de reconstrução pessoal e coletiva. O corpo e a cultura foram instrumentos de resistência, pois, “exercerão papel importante no processo de construção de identidades dos africanos em condição de subalternidade” (DE DEUS, 2011, p. 2).

A saúde do povo de santo é condição da existência da religião, enquanto crença nos orixás, caboclos e encantados que disciplinam dentro e fora dos rituais (MÃE STELA *apud* JOAQUIM, 2001, p. 77). Segundo Joaquim (2001, p. 132), “a Mãe sabe como lidar com os deuses, pois a cura dessas pessoas está em suas mãos”.

Sendo parteiras, benzedeiras, curandeiras, as mulheres negras mais que garantem o espaço, a terra, o lugar para a sobrevivência do grupo, buscaram todas as energias possíveis para que a vida se mantivesse em pé. Os clientes as procuram porque reconhecem seu poder, seu conhecimento das ervas, sua liderança religiosa. A família de sangue é mantida em equilíbrio físico, mental e espiritual pela comunicação viva entre as grandes mães e as entidades da casa, especialmente Martim Pescador Parangolá.

Nas famílias mais extensas, em regiões da periferia nas quais as mulheres negras ainda possuem certa autoridade moral, por serem mães de santo, parteiras, mesmo sem exercer o ofício, elas são principalmente aquelas mulheres às quais as mães procuram antes de levar o filho ao posto de saúde. O que as legitima, acima de tudo, é a eficácia exercida sobre os corpos doentes, pela prática das rezas, dos banhos, das limpezas, pelas palavras proferidas, os gestos, tornando-se garantia de cura. A eficácia simbólica não está no gesto,

na reza, na fórmula, mas na garantia e certeza do equilíbrio físico e espiritual. Praticamente, teria sido impossível às comunidades negras sobreviverem a todos esses séculos de diáspora, sem esse grande movimento de sustentação da vida.

Essa dimensão de recriar o mundo integrado em suas dimensões – material, emocional e espiritual – fica bem explícita na prática das rezadeiras, principalmente, com o sincretismo religioso e cultural presente na suas práticas, rezas, mandingas. Os adornos, as imagens de santos, a bíblia sagrada, a vela acesa, o altar na estante, repleto de santos católicos e sincretizados, as flores de plástico (e naturais quando em datas especiais ou quando se consegue alguma) para os santos, fazem do espaço da casa da rezadeira, um espaço terapêutico e ao mesmo tempo um espaço religioso. Na sua prática, na forma como organizam seus espaços, existem várias pistas para se compreender a facilidade com que elas transitam por crenças religiosas, o que será aprofundado no próximo capítulo.

A partir do uso da proposta metodológica de redes sociais de Mitchell (2008), Santos (2009) conseguiu perceber que em torno do ofício das rezadeiras, são estabelecidas relações de troca, de solidariedade, verdadeiras redes sociais “entre as rezadeiras existentes na cidade e entre as rezadeiras e as pessoas que buscam seus serviços” (SANTOS, 2009, p. 9). Essas redes sociais estabelecidas na consolidação das práticas reverberam na memória coletiva.

Quando Vó Dola mandava voltar outro dia, pode ser compreendido também, não só no sentido dela estar muito ocupada com a casa, a família, as obrigações. Há o sentido dessa rede social. Não sabendo como tratar aquela determinada pessoa, ou determinada doença, não tendo sido orientada pelo guia para isso, ela encaminhava para outra pessoa ou pedia para voltar mais tarde. Há, também nas comunidades, além de uma hierarquia de excelência na qualidade dos trabalhos de cura, reza, benção, uma classificação dos tipos de trabalhos desenvolvidos por cada *mainha*, cada tia, cada *vó*, cada rezadeira, categorizáveis pelo pertencimento religioso, se mais católico ou mais “macumbeiro”, como são denominadas nas Pedrinhas.

Nesse sentido, o coletivo é que sustenta e garante uma explicação para cada coisa que acontece, como dentro de uma razão de ser muito maior e pré-determinada pela narrativa mítica da fundação do grupo. “Tudo isso, Flávio, já vem de nossos ancestrais, já vem dos antigos, já vem de nossas avós, de nossas mães, é a nossa raiz”, disse Jaíra, equede da casa, filha de Vó Zita. É o coletivo que dirá quem faz o quê em cada situação e que estabelece a rotina da vida, das coisas, do mundo. As jovens e adolescentes da casa

ainda não têm essa dimensão e compreensão de todas essas forças, como as têm Madrinha Elza, as filhas de Dona Zita, a própria e sua irmã, Mãe Fátima.

São saberes tradicionais e memórias coletivas que tendem a desaparecer, a menos que se faça um trabalho de revalorização dessas práticas, tanto das rezadeiras, quanto das parteiras, de diálogo com a medicina convencional. Não obstante toda modernidade, um maior acesso a postos de saúde, uma sofisticação no discurso preconceituoso e racista contra práticas das rezadeiras, na maioria das vezes, por serem práticas ligadas a um pertencimento religioso, elas estão ali, firmes, não numa postura de disputa com o mercado fármaco e os laboratórios interligados globalmente.

as benzedeadas que vivem em um contexto urbano perdem um pouco da hegemonia – que haviam adquirido junto aos seus pares em um universo rural –, pela própria dinâmica desse meio, dividindo seu espaço com várias outras práticas, inclusive com benzedeadas de correntes diferentes (umbandista, kardecista...), além da presença mais constante do médico, apesar das limitações do Sistema Público de Saúde e a conseqüente carência de assistência médico-hospitalar. (SOUZA, 1999, p. 27).

2.6 Mãe Fátima: Dom revelado a partir de uma cura

É visível e tranquilo o quanto para a família de Dona Zita o mundo é explicado pela lógica da religião, da magia, da governança da realidade pelas forças de outra esfera, um universo mágico que sustenta toda a vida, a vida de cada pessoa do grupo, o que acontece, o que irá acontecer. As mulheres mais fortes da família – Vó Dola, Dona Zita e Mãe Fátima – o são por conta de transitarem nesses dois universos, por terem diálogo direto com as entidades, orixás da casa (Exus, Xangô, Iansã, Ogum, Omolu, Oxossi, Iemanjá, Erês), com os caboclos (Boiadeiro, Sultão das Matas, Marujo Seu Martim) e o “povo do tempo” (Zé Pilintra, Maria Padilha).

Nas narrativas de várias mães de santo do universo das Pedrinhas, de como começaram a serem tocadas pela religião, é muito recorrente a doença de derrubar a pessoa ainda jovem e a família não saber o que fazer mais, os médicos não terem respostas e em alguns casos, mesmo os médicos, dizerem que a única solução seria espiritual. Mãe Fátima, além de participar dessa dinâmica, ter uma longa história de determinação da vida pelas forças ancestrais, também tem seu trabalho profissional fora do espaço do barracão –

como enfermeira em um hospital público da cidade – para manter o cotidiano do grupo, as obrigações, as oferendas e as festas.

O começo do envolvimento de Mãe Fátima com o candomblé e com as práticas de benzeção tem como marco uma forte resistência nelas a acreditar. Mãe Fátima conta que ainda adolescente caiu doente de cama e alguns médicos, inclusive doutor Gil Moreira Passos, indicavam que era uma “doença espiritual”. Sendo espírita, o referido médico, tendo tentado outros tipos de tratamento, diagnostica a doença:

ele trabalhava no posto de saúde e ele falou pra mãe o seguinte: que eu não podia comer feijão, a casca, que não podia comer arroz, não tomar a água de feijão, cozinhava o feijão e depois tirava e passava na peneira, cozinhava o arroz, tirava e passava na peneira. E eu não podia tomar água comum. Naquela época ele deu o problema que eu tinha como "víru no fígado" e hoje nem existe essas palavras. Eu tinha vírus no fígado. E depois do tratamento, logo... e não foi nada disso...

Somente após um pai de santo dizer que ela tinha uma obrigação que era cuidar do orixá dela, ficou recolhida e ao final de sete dias já estava melhor e começou o processo de fazedura de sua cabeça.

Eu não suportava o candomblé. Não acreditava. Eu vim acreditar no candomblé foi depois do problema de saúde que eu tive e os médicos não deram previsão solução do meu problema. Mãe gastou o que tinha e o que não tinha e nada foi resolvido. E aí foi quando chegou esse pai de santo aí na Rua do Cruzeiro e eu estava assim magrinha, magrinha, e eu só tinha a pelezinha assim segura no osso.

A revelação se dá num consultório de posto de saúde;

Doutor Gil que é pai de Gilberto Gil. Mãe foi e Dr. Gil era espírita. Quando eu cheguei na porta do consultório assim, aí ele olhou pra mim assim, mãe me segurando nos braços e eu arrastando das pernas porque não conseguia caminhar e aí ele foi e tinha uma banquinha e aí ele mandou pisar na banquinha. E aí mãe falou: “Ela não aguenta ficar em pé...” e eu pensei que não aguentava e aí eu fiquei em pé naquela banquinha. E ele mandou mãe pegar num braço e ele pegou no outro e ele disse: “Você vai subir, você é capaz, você vai subir aí”. E ele fazendo assim... e repetiu: “Você é capaz, você vai subir sim. Bote o pé em cima que você vai subir”. E aí quando eu botei o pé, eu senti força na outra perna e eu subi e sentei e eu sentada e ele me olha me examinou e depois ele falou pra minha mãe: “Olha, a senhora quer a saúde da tua filha, leva

ela num centro espírita. Sua filha é vidente, sua filha é espírita”. E foi verdade porque eu vim adoecer e depois eu começava a ver as coisas.

Ela continua seu relato dizendo a respeito das promonições que ela tinha nesse período, de pessoas que iriam falecer, de acidentes, de assassinatos, da forma como uma prima havia falecido em um hospital da cidade. E ela conclui essa parte:

[...] e hoje eu entendo mais ou menos, né? E aí não levou 10 minutos, vi meu irmão chegando, chorando com as mãos assim na cabeça, chorando. E do jeito que eu vi meu irmão contou. [...] E não deu 10 minutos, meu irmão para o carro na porta. Louco, louco, louco. Que a minha cunhada tinha morrido. E aí, mãe começou chorando e me segurou assim e “Como foi que você viu?” Eu falei: “Eu não sei, eu vi”. Ou seja, mãe ficou num nervoso que ela tinha falecido e queria descobrir ao mesmo tempo como foi que eu de cá tinha visto aquilo, né?

Perguntada se aquela situação já vinha se repetindo por outras vezes, ela diz:

Ela já tinha tido problema, ela já tinha sido cuidado. Só que era assim, ela cuidou só que ela não tinha aquela fidelidade, aquela fé. E aí comecei a adoecer às 5 horas da tarde. Eu passava a noite inteirinha ruim, e quando dava 5 da manhã, quando já ia amanhecendo, aí eu ia melhorando. Só que era um melhorando assim, eu fui perdendo peso rapidamente, eu fui engalfinhando em cima de uma cama. Só que durante o dia, até uma hora dessa aqui eu estava na cama, se você chegasse, eu não conseguia levantar porque eu tinha emagrecido demais. Mas se você chegasse, eu ia na cozinha, conversava com você mais ou menos. E agora se você chegasse e o sol estivesse entrando... e eu já não conversava mais nada. Era só aquele calafrio, calafrio, calafrio...

Vários elementos chamam a atenção nessa narrativa. O primeiro, com relação ao chamamento. Ela é anunciada pelo médico espírita, no exercício de sua profissão. O segundo é que ela fica doente, sem solução, não só com relação à medicina tradicional, mas também com relação à medicina popular, sendo Vó Dola rezadeira. O terceiro elemento são as adivinhações, muito recorrentes na família de Vó Dola. Durante a pesquisa, pudemos perceber que mais de 5 integrantes possuem esse dom, inclusive Vó Zita.

No entanto, o elemento que mais chama a atenção é mesmo a narrativa de uma cura feita por ela antes mesmo da jovem Fátima passar pelo processo de iniciação.

Sim, antes disso aí, eu já estava já doente, já de cama. E aí eu não lembro quem foi, eu lembro que ela foi me visitar. E aí ela chegou com a filha e ela; a menina estava toda na lepra. E eles falavam que lepra era um cobreiro. E mãe falou assim, ela está aí no quarto. E ela deitada assim, ela entrou e eu olhei pra menina e o corpo da menina estava correndo água da coceira que teve e aí tava descendo aquela salmoura, descendo água. Foi Dona Anelita; e aí eu chamei mãe, ela veio: “É o quê? Você já está com sede?” Eu tinha muita sede e ela levava água pra eu tomar. “É o quê? Você já está com sede?” Eu falei: “Pega uns galhos de mamona aí que eu vou rezar Jana”. E aí ela começou: “Não liga não que ela tá variada de febre”. Eu disse: “Traz uns galhos de mamona aí que eu vou rezar e eu não estou com febre não”. E aí ela foi buscar os galhos de mamona, naquela época tinha muita mamona nos quintais e aí eu comecei a passar aqueles galhos na menina e aí eu pedi uma faca e comecei cortando e pedi mãe: “Bota isso aqui no fumeiro”. E naquela época todo mundo tinha um fogão a lenha. Bota isso aqui no fumeiro. Com três dias, Dona Anelita entrou com a menina e a pele cicatrizando.

Vó Dola também resistiu à sugestão do médico. Mãe Fátima diz: “Eu lembro que ela falou assim pra ele: ‘Que espiritismo qual é nada doutor. Maior é Deus. A minha filha está precisando é de tratamento, não é de ir para espiritismo não’”. Orientada por uma senhora vizinha, Dona Joana, moradora da Rua do Cruzeiro, Vó Dola, mesmo resistindo, desconfiada, mas com medo da adolescente Fátima morrer de tão arruinada que estava, aceitou. Antes, Dona Joana fora conversar com o pai de santo que disse:

“Manda ela trazer a menina aqui. A menina tem santo de luz, manda ela trazer a menina aqui. Guia de Luz”. E aí Dona Joana falou: “Eu não posso nem falar isso pra ela, porque parece que ela não acredita muito nas coisas”. “Não, então manda ela trazer a menina aqui. E fala que ela que chegue aqui antes de 5 horas. Porque não é às 5 horas que a menina arruína?”

Ela repete, tanto no relato sobre a consulta com Dr. Gil, quanto na consulta com o Pai Zelito¹⁶, como é conhecido, uma situação na qual a mãe (Vó Dola) tenta ajudá-la a se manter em pé e ambos insistem que ela pode caminhar ou ficar em pé.

E aí quando chegou, ela bateu na porta, ela segura de um lado em mim, e para subir a escada ela segurou nas minhas costas e levantando as pernas porque eu não aguentava subir as escadas. Quando chegou na porta

¹⁶ O pai de santo a que mãe de Fátima se refere na entrevista é Pai Joselito, também entrevistado por ocasião dessa pesquisa, com barracão localizado na Rua do Cruzeiro, na mesma direção na qual se encontra o Beco de Dola.

assim, ela bateu e ele veio de lá pra cá com uma vasilha de água e desbachou eu, mãe, Dona Joana pra lá e falou “Solta ela”. Mãe falou: “Mas ela não vai aguentar”. Ele falou: “Solta ela”. E aí mãe me soltou e aí ele falou: “Vem, minha filha, vem aqui. Você tem forças pra chegar até aqui”. E aí eu olhei pra ela assim e deu vontade de voltar da porta. Eu fiz assim quando eu ia entrando. E ele falou: “Venha”. Ele falou: “Venha”. E: “Pode ir soltando” e ele pegou assim na minha blusa assim, com medo de eu cair. Era pra aquele cabide no espírito [...] E aí quando eu tirei a blusa, ele falou assim: “Me dá a mão”. E falou: “Deus que lhe abençoe, Deus que lhe abençoe, Xangô que lhe dê saúde”.

E completou a acolhida:

[...] “Eu não posso cobrar”. E aí ela falou: “Não, mas pelo ao menos se o senhor cobrar dela”. Ele falou: “Eu não posso, eu não posso cobrar nada. Porque o santo dessa menina é rico, é milionário. É o santo dessa menina que vai fortalecer vocês tudo. É o santo dessa menina que vem ajudando vocês tudo. É o santo dessa menina que vai lhe ajudar”.

Segundo Mauss (2003), são três os modos de qualificação assinalados pelos observadores no tornar-se mágico: revelação, consagração e tradição. A revelação se dá quando um mágico crê achar-se em relação com um ou vários espíritos, que se colocam a seu serviço e dos quais recebe sua doutrina. A narrativa de Mãe Fátima a coloca como alguém que garantirá ao grupo uma continuidade, uma sobrevivência.

Depois, segundo Mãe Fátima, Pai Zelito ordenou a um auxiliar:

“Tire um banho pra essa menina, tire de abô, não tire banho quente não”. E aí mãe falou pra ele assim: “Mas ela não pode tomar banho frio não porque a essa hora ela tem febre”. E aí ele falou: “É encima dessa febre que ela vai tomar esse banho, porque se essa febre fosse por doença ela já deveria tomar um banho frio, e quanto mais que é uma febre espiritual”.

Enquanto estávamos entrevistando o pai de santo de Mãe Fátima, Pai Zelito, ele precisou atender a uma de suas filhas que vinha lá dos fundos da casa após cumprir alguma obrigação. E o mais interessante é perceber como, dentro e fora da comunidade, as rezadeiras e os curandeiros são respeitados e reverenciados. E a fama de pai Zelito é tanta que já havíamos ouvido outras pessoas relatarem sobre seus trabalhos.

As narrativas desse momento continuam longamente na entrevista com a Mãe Fátima, apresentando a carga simbólica de sua iniciação ligada à sua missão. São relatos

que fazem uma ligação forte entre sua função social – mãe de santo e benzedeira – e sua trajetória de vida.

2.7 Vó Zita: Grande Mãe sustentando a família extensa

No barracão de Mãe Fátima, na parede próxima de onde ficam os ogãs, um quadro enorme reflete a fé de Vó Zita em Cosme e Damião. Na sala de sua casa, além do quadro de São Roque (Omolu), de imagens de Nossa Senhora Aparecida (Oxum), há várias imagens e quadros representando a fé nos gêmeos. Segundo as tradições de candomblé, os erês, Cosme e Damião geralmente proporcionam aos seus filhos famílias extensas ou o aparecimento de filhos gêmeos.

O carinho de Vó Zita com Cosme e Damião, a quem ela oferece obrigação todos os anos, é a gratidão pela família numerosa, pela própria vida, por ter conseguido sobreviver, nascida de sete meses, pela saúde de netos que são também devotados aos gêmeos. E são eles que dão força para ela sustentar tamanha prole que hoje se mantém praticamente sob seu socorro. Assim, a família do “povo de Dola” conseguiu mais que sobreviver graças à solidariedade entre as mulheres, praticamente sem a ajuda ou presença masculina.

Nas entrevistas com os filhos e netos de Vó Zita, há uma fala muito presente que sobre a centralidade de sua liderança e força na dinâmica familiar e grupal.

Uma mulher guerreira que sempre lutou pra criar os seus filhos independente de marido. Com ou sem marido. E que sofreu demais, trabalhou em casa de família que eu já ajudei. E eu ia e trabalhei junto com ela em casa de família ajudando a limpar. Já tomei conta de filho de patrão dela, tudo fazendo parte do salário dela. Ela trabalhava na casa de família e na delegacia. Mandaram pra ela um aviso: “Você vai trabalhar com a gente lá na delegacia”. E ela falou: “Não vou”. E foi e trabalhou lá muito tempo. E ela saiu porque ela quis sair, se não estava até hoje. A história da minha família é uma história muito grande, uma história muito rica. (Betão)

Kota também relata, por diversas vezes, durante a pesquisa, sobre o trabalho de Vó Zita durante quase três décadas em uma casa de família. A dupla jornada de trabalho apontada por Betão reflete o que Mello (1998, p. 5) afirma ao se referir às “soluções improvisadas para a guarda dos seus próprios filhos”, quando, sem a garantia de uma

política pública que as contemplassem, precisavam até mesmo levar os filhos para trabalhar num regime de “tudo fazendo parte do salário dela”. Dona Zita diz sobre o trabalho na casa de família na qual trabalhou por 27 anos:

[...] ah sim, quando eu comecei a trabalhar lá, eu ganhava um conto. **Flávio.** Por? Um conto por mês. Foi com o trabalho de lá, e com o tempo os meninos foram saindo [filhos dos patrões], saíram. E aí ela mesmo conseguiu um trabalho pra mim na delegacia, eu trabalhei dois anos, aqui na APUC [Hospital Infantil] e trabalhava lá também, passava lá, fazia a faxina... Pegava na delegacia umas 7 ou 8 horas (da manhã) e trabalhava. E uma [da tarde] hora eu saía da delegacia e ia pra lá. E isso foi uma coisa que acabou comigo. Cozinha, lava, goma, passa...

Há uma ênfase nos relatos quanto à jornada de trabalho, quanto à relação estabelecida entre Vó Zita e a família dos patrões. Vó Zita levava os filhos maiores (Betão, Jaíra, Kota) para ajudar nos dias de grandes faxinas.

A maior dureza era quando tinha de deixar aquele chão brilhando. Era assoalho e a gente tinha de tirar a cera velha tudinho com esfregão, com Bombril, esfregando mesmo, no chão. Depois vinha mainha limpando, jogando um produto pra terminar de tirar a cera velha. Depois a gente secava e ia encerar. E ainda tinha de dar brilho. Era custoso (Kota).

Mello (1998, p. 6) ainda lembra que “como essas mulheres (negras) sempre trabalharam, seja no eito ou na senzala, a novidade atual é o exercício do trabalho fora de casa das mulheres da classe média”. No caso de Vó Zita, duas famílias negras envolvidas num mesmo enredo de conotações diferenciadas: os cinco filhos mais velhos de Vó Zita, com exceção de Arquimedes, nenhum conseguiu se escolarizar. Os filhos dos patrões “saíram para estudar fora” e atualmente são professores universitários. No entanto, a relação da empregada com os filhos é de mãe, nas palavras da matriarca, Vó Zita: “ela tinha filho, eles me chamam de mainha... Eu tenho um bocado de foto com eles pregado, que eu... foi no Natal. Eles chegaram e eu passei lá e me seguraram. Tira uma foto e olha eu abraçado com eles. E tira foto tudo diferente muito bonita ali. E cresceram ali”.

Durante a pesquisa, a memória do tempo de trabalho na casa de família foi apresentada por uma afetividade desenvolvida durante décadas de proximidade e trabalho. Vó Zita, sempre se referindo aos “meus filhinhos”, expressa o quanto além de “gomar, passar, lavar, cozinhar”, também foi mãe, educadora. Uma das filhas do casal, professora

em uma universidade pública do Estado, confidencia que “todos os fundamentos do candomblé, os principais, os primeiros, desde quando eu comecei a dar caruru, quem me ensinou cada detalhe foi Tia Zita”. O “tia Zita” denota certa distância, uma vez que no período em que Vó Zita trabalhou na casa deles, a então estudante encontrava-se em Salvador.

Todo esse carinho não suplanta o “foi o que acabou comigo” de Vó Zita referindo-se aos 27 anos de trabalho. Há uma ambiguidade afetiva, marcada por uma forte estratificação de gênero, classe e cor (KOFES *et al*, 2001 *apud* BRITES, 2007, p. 93) e uma forte carga de afetividade, especialmente entre as trabalhadoras domésticas e as crianças e mulheres. A ambiguidade afetiva está presente à medida que, segundo Goldstein (2003 *apud* BRITES, 2007, p. 93), “é na troca afetiva entre aquelas que podem pagar pela ajuda doméstica e as [mulheres] pobres que oferecem seus serviços que as relações de classe são praticadas e reproduzidas”. Se, por um lado, os filhos do casal de patrões demonstram carinho e afeição pela sua “mainha” Zita, por outro, os filhos de Vó Zita guardam outra visão sobre o que significou para eles décadas de trabalho “pelo salário dela”.

Não obstante, o aumento das pesquisas sobre a presença do negro em Vitória da Conquista, há um vazio quando a temática é trabalho doméstico. Não apenas por ser exercido por mulheres, em sua maioria, adolescentes e jovens negras, vindas da zona rural, com seus estudos comprometidos, mas pelas próprias condições de trabalho, salários e as relações sociais, raciais e de gênero, envolvidas, o trabalho doméstico caracteriza-se “como um prolongamento ou permanência das atividades desenvolvidas por estas no período da escravidão” (CRUZ, 2007, p. 142). O trabalho doméstico, no Brasil, constituiu-se enquanto uma extensão do trabalho escravo, tendo as mulheres negras continuado em seus antigos lugares, antes “casa grande”, agora “casa dos grandes”.

Predominantemente assumido por mulheres negras que ficam com toda sorte de responsabilidades dentro da casa dos patrões: de cozinheira, arrumadeiras, lavadeiras, amas, as que efetivamente criavam os filhos dos patrões. A maioria vinda da zona rural do município ou de outras regiões, submetidas a longas jornadas de trabalho, à baixa remuneração, à marginalidade legal, à não representação nas assembleias legislativas, à impossibilidade de conciliar trabalho com estudos, à ausência de organismos reivindicatórios como sindicatos ou associações.

Tal situação ainda mais agravada por um discurso pseudo legitimador da exploração ao serem “tratadas” como sendo “da família”. Segundo Bacelar (2001 *apud* CRUZ, 2007, p. 141), “além da reduzida remuneração, obnubilada pelo alojamento e alimentação, permaneceram os resquícios das tradições escravistas, sentidos em muitos casos, pela maneira prepotente, violenta e arbitrária como os patrões tratavam os empregados”.

Enquanto a “maternidade social” de Vó Dola ficou impressa nas benzeções por ela praticada, especialmente em crianças, a de Vó Zita se consolida na continuidade da maternidade biológica e no grupo de parentesco, uma família extensa tendo sua figura e liderança como eixo central. Como se pode perceber na árvore genealógica (p.173), a maioria dos integrantes do “povo de Dola” tem ligação direta (filhos, genros, noras e netos) com Vó Zita. E a família continua crescendo. Sustentada por ela, em todos os aspectos, desde a sua aposentadoria partilhada, mas principalmente sua casa, espaço de criação de netos, de acolhida de noras e genros. Em sua casa, dois genros em situação peculiar são mantidos ali por uma decisão que passa por ela. Dé, viúvo de Nadir, desde 2010, continua morando ali; ajuda nas tarefas mais pesadas, especialmente buscar lenha. O outro genro, Dunga, mora na casa, além de Kota e os três filhos que passam boa parte do tempo também ali. Além deles, outras duas filhas, Nailde e Naiara, moram com filhos e a primeira, com o marido, na casa de Vó Zita. Quando dos dias de festas no barracão, a casa de Vó Zita vira espaço de abrigo, de preparação, de descanso e ela acompanha tudo, mesmo doente.

Vale ressaltar uma das falas mais emblemáticas de uma das mais antigas lavadeiras da Rua das Pedrinhas, Dona Kalu Lavadeira, amiga de Dona Zita, neta de mãe de santo, ainda hoje exercendo a atividade para sustentar os netos:

Eu não engano a minha vida pra ninguém. Eu só tive um filho do casal. O resto foi “banda voou”, arranjando por aí. Porque a minha vida, eu não vou esconder pra você e Deus saber. Mas tive os outros filhos, mas nunca botei um homem pra mijar aqui dentro. “Ó, mijá aqui dentro ó, que aqui você vai mandar”. Não. Arranjava os filhos, criava e pronto. Criei 6, só não criei todos porque Deus levou. Se não tivesse levado, teria criado tudo. E não saí na rua pra pedir um pão pra comer. Só enriba do trabalho. Não tinha água encanada, quando nós viemos logo pra aqui, a gente ia lavar roupa no aguão, na barragem, na vázea, descendo ali, ali onde o carnaval passava, nós íamos lavar na *zibira*. E com isso nós fomos levando, e fomos criando os filhos. Esses prédios aí pra baixo tudo são prédios que nós quebrávamos aqui e abria cada buracão e arrancava pedra e quebrava concreto e com isso nós fomos levando e estamos levando até hoje.

O caso de Dona Kalu é emblemático em diversos aspectos. E neste pequeno fragmento de sua entrevista, a qual ela concedeu na sala de sua casa, num intervalo de passagem de uma trouxa de roupas que estava à nossa vista, podemos observar o quanto para ela está bem definido o lugar do homem em sua vida. Ela não chega a falar nas circunstâncias e nas relações para ter cada um dos filhos, mas deixa entendido certa liberalidade, sem moralismos, mas na dignidade daquela que pode dizer “só enriba do trabalho [...] fomos criando os filhos”.

Ela começa a fala em primeira pessoa, da mulher que teve filhos com vários homens, sendo dona de seu destino, definindo o espaço da casa como sendo seu espaço de poder, sem interferência masculina. E quando se refere ao movimento de ocupação do bairro, aos trabalhos desenvolvidos pelas mulheres, ela se refere também ao ato de criar os filhos e usa o plural. O “nós” aqui tem duplo sentido. Elas mulheres das Pedrinhas, principalmente, as que chegaram ao local “ainda quando era mato”, mais de 20 que conseguimos elencar, tinham em comum a realidade do trabalho pesado com a pedra, a água, a lenha, a roupa. Elas tinham em comum também a troca, a interajuda, tanto no trabalho, quanto na criação dos filhos e também nas festas de terreiro e nos carnavais.

Na pesquisa anterior, sobre os carnavais antigos, aparentemente eram os homens que se destacavam nas narrativas. A relação de nomes de lideranças comunitárias que mobilizavam os carnavais de rua era grande o suficiente para quase ofuscar o brilho das poucas mulheres que se destacavam no cenário carnavalesco da cidade. Porém, são as narrativas deles mesmos que refletem a força do afoxé Tupinambá, criado por Mãe Vitória de Petu, da apoteose da escola de samba Unidos de São Vicente, de Dona Dió e das batucadas de mãe Emerentina.

Seu Luiz Dionísio, referindo-se à força das batucadas da Mãe Vitória de Petu, diz:

Você já deve ter ouvido falar de outra pessoa famosa, e muito querida. A nossa mãe Vitória de Petu. Os afoxés vêm do terreiro, do candomblé. A mais velha que tinha aqui era Vitória de Petu. A queridona da época era Vitória de Petu. Depois que vem Dona Dió; assumiu o posto de ser a mãe baiana da cidade. Dona Petu tinha o Tupinambá. O afoxé Tupinambá. E ela era um tipo de pessoa que no candomblé, no terreiro, ela fazia todos os rituais dela. Era como se fosse assim a mãe do bairro, a mãe daquela região ali. E todo mundo ia para casa dela almoçar lá, pedir ajuda. Muito querida, sempre ajudando as pessoas. Ela surge depois de Mestre Vani, e logo depois dele criar a batucada, ela cria o afoxé Tupinambá. Mas

também ela já veio da raiz de Caidô. E quando ela chegava na avenida, ninguém conseguia superar o som dos tambores dela não. Seus tambores eram apenas três, mas seus sons eram mágicos, pois derrubavam qualquer outro bloco. (PASSOS, 2008, p. 73).

[...]

Vou te dizer, quando falava assim; lá vem Vitória de Petu lá! Aí você tinha que dobrar mesmo os tambores das batucadas. Isso você tinha que passar, ele vinha de lá você virava a cabeça e aqui oh! Bá, bá, bá. E muitas vezes você vinha numa cadência, ali quando eles partia pra cima, a gente guentava o ritmo da cadência, eles passava feito um bocado de vento, aquela turma todinha.¹⁷

Foi nesta fala de Luiz Dionísio que começou a surgir a necessidade da pesquisa a que está na base desta dissertação:

nas Pedrinhas tem uma família que tem um terreiro ali, Zita. Ela era uma das baianas mais ardorosas, mas a família toda atravessava o Poço Escuro pra vir desfilar com a gente [Guarani]. É uma baiana, também faz lá o terrerinho dela e também faz lá o... batuque. E todos os filhos dela têm tendência à festa afro, todos eles. Zita é uma pessoa bacana, pobre. Mas tem na raiz dela. Ali na casa de Zita é um mini-quilombo. Você pode contar meninos assim parecendo formiga. Ali é um mini-quilombo. Você vê uns cinquenta meninos, tudo negrinho, é neto, é filho. [mais adiante] E a Zita, a mãe dela que recentemente agora. Ela é uma baiana arretada, de luta mesmo, daquelas baianas de não levar desaforo pra casa. Não tinha aquele negócio de pessoas desfazer da cor. Já vi várias vezes a Zita defender a bandeira, quebrar o barraco pra defender a turma dela, lá das Pedrinhas.

Em contrapartida, uma das falas mais contundentes sobre o marido de Dona Zita, diz resumidamente de sua ausência: “*Flávio*: E Sr. Enedino? Ele morava ali no Beco naquela época dos carnavais? *Mizona*: Ele nunca foi aquele homem dedicado pra morar. Porque ele tinha várias. Ele nunca assim morou. Ele passava assim, momentos”.

A ausência masculina, em boa parte das casas entrevistadas nas Pedrinhas, fora do Beco de Dola, foi uma constante. Em alguns casos, viuvez. Na maioria, separação, abandono ou dispensa por parte da mulher. Em poucos, praticamente, raros, a presença física só faz reforçar a ausência daquela autoridade masculina de impor uma ordem repressora, machista, patriarcal.

¹⁷ Almerindo Prates. Entrevista concedida em 12/11/2000. Material concedido por Rosalvo Lemos.

No Beco de Dola, Domingas, uma das filhas de Dona Zita, separou-se do marido um mês antes da última visita de pesquisa, dizendo também preferir terminar sozinha de criar os quatro filhos, inclusive reclamando da violência psicológica que sofria há anos por parte do marido. Outras duas filhas de Dona Zita têm seus maridos na casa da mãe (Zita) onde convivem boa parte do tempo, mas eles praticamente estão ali na dependência e na submissão às mulheres.

Em uma entrevista, Kota bem resumiu o lugar da figura masculina na memória coletiva da comunidade: “Homem que é homem aqui, eu não conheço não [e dá uma risada]. Pode até ser que teve, mas eu não conheço não. E a batucada também. Pessoal de Seu Vane chegou aqui, mas já era por último. Guina chegou aqui praticamente por último”.

Na memória coletiva da família e do bairro, na narrativa das mulheres entrevistadas, os homens perdem o lugar central característico de outros trabalhos que abordaram os antigos carnavais conquistenses. Na casa, nos barracões de candomblé e no trabalho envolvendo água, pedra, lenha e roupa, quem se destacava, inclusive, no centro, trocando, vendendo, recebendo pelo próprio trabalho, e comprando ou vendendo os terrenos foram e são as mulheres.

Dona Zita das Pedrinhas, Vó Zita. Elvita Gonçalves de Oliveira, 68 anos, herdou da mãe um legado material importantíssimo para a permanência e coesão do grupo ao seu redor: a casa e alguns terrenos, hoje quase todos vendidos para custear tratamentos na tentativa de curar sua filha Nadir. A casa de Vó Zita pertenceu à Vó Dola. Nela, Vó Dola viveu seus últimos dias. A casa de Vó Zita é espaço de abrigar mais de trinta pessoas que durante a semana passam para visitá-la, ficam morando uns dias, ou já moram há muitos anos, devido a alguma situação especial. Três filhas de Vó Zita, equedes “da casa”, passam boa parte do tempo na casa da matriarca. A principal, mora o tempo todo. Talvez, mesmo se cada uma delas tivesse sua própria casa, uma situação mais estabilizada, a matriarca não moraria sozinha. Ou, ao menos, conviveria com menos dependentes e agregados.

Nas narrativas sobre Vó Zita, é muito forte a fala sobre a força física de uma mulher que trabalhou como empregada doméstica por três décadas e criou dez filhos. Tal força vem de Ogum de Ronda, seu orixá de cabeça. Outro dom importante em Vó Zita é o jogo de cartas, como sendo uma das suas principais práticas adivinhatórias.

[...] Flávio, mainha [Vó Zita] joga uma carta que não tem pra ninguém. Só que hoje ela não joga mais, hoje ela não faz mais nada disso não. E outra: quando ela ainda fazia, você não precisava abrir a boca pra falar

nada. Olha eu vou aqui abrir a carta pra você e você não vai abrir a boca pra falar nada. Aconteceu isso e isso na sua vida, e vai acontecer isso e isso na sua vida.

Se os bens alienáveis são produzidos e disponibilizados para a troca, os bens inalienáveis são produzidos e conservados para a troca de saberes, para a transmissão dos saberes entre os pares. Vó Zita e Mãe Fátima herdaram um legado importantíssimo, passado desde sua avó, Dona Guilhermina, Vó Guilé, e esses saberes são transmitidos para as filhas, para a irmã, responsável pelo barracão de candomblé, para suas netas e bisnetas. Ela tem consciência do quanto ela é fator de coesão e liderança no grupo, na família.

2.8 O legado maior: a força simbólica circundante: a solidariedade

“O que eu sei... é que tudo que eu sou
Simplesmente é o resultado das coisas
Que mamãe me ensinou”
Leci Brandão

Algumas questões podem nos surgir quanto às práticas ainda presentes nas comunidades negras, mesmo urbanas, como a Rua das Pedrinhas, em especial, na família de Vó Zita, no Beco de Dola. Nesse sentido, o grupo doméstico se estrutura para se tornar a família de sangue do barracão de Vó Zita e de Mãe Fátima, formando uma comunidade-família-extensa-de-terreiro. Há um parentesco comunitário, sanguíneo e de santo, característica dos candomblés angola, especialmente os de caboclo. Segundo Theodoro (2007, p. 3),

as comunidades-terreiros se constituem num verdadeiro sistema de alianças, que varia segundo sejam de “variáveis homogêneas” (candomblés) ou “variáveis heterogêneas” (umbanda). Desde a simples condição de “irmão de santo” até a mais complexa organização hierárquica, há o estabelecimento de um parentesco comunitário, como uma recriação das linhagens e da família extensiva africana. Os laços de sangue são substituídos pelos de participação na comunidade, de acordo com a antiguidade, as obrigações e a linhagem iniciática. Todos estão unidos por laços de iniciação às divindades cultuadas, aos demais iniciados, às autoridades, aos antepassados e aos ancestrais da comunidade.

A família extensa de Vó Zita é um universo comunitário costurado pela dimensão religiosa. Os vivos e os mortos participam da família numa mesma condição de presença e

atuação. São sim, outras forças, que não as mecânicas, as do racionalismo lógico cartesiano que dão conta da vida cotidiana da família extensa do “povo de Dola”. Dentro da casa de Dona Zita, suas filhas fazem a leitura de tudo que acontece pela via do poder das forças coletivas que comandam a casa, o barracão, a vida do grupo.

Há algo de um viver comunitário que só é possível a partir da dimensão religiosa e mágica. Fala-se muito em “coisa feita”, desmanchar trabalhos, tomar cuidado com fotos das pessoas.

FIGURA 10 - Dona Zita e neta Ariane



Fonte: Arquivo da pesquisa (Agosto de 2010).

Por terem resistido com o barracão de candomblé Angola dentro de um contexto de constante fluxo religioso, inclusive para o neopentecostalismo, a fama preconceituosa contra os integrantes da família de Vó Zita é de serem “macumbeiros”, ou seja, pessoas que fazem “trabalhos”, ebós, despachos para orixás, inclusive para prejudicar alguém. Em tudo, o que se percebe é mesmo uma força coletiva que dá vida e sentido para tudo o que se opera no grupo, na casa, no barracão. As visitas das entidades, o poder dos orixás e do “povo do tempo” é a atualização de um mito criador do grupo, constituindo um campo propício para a vivência de outra dimensão: a do universo mágico, ou melhor, da ancestralidade africana e indígena a conduzir o cotidiano, as vidas, os “filhos da casa”.

Vale ressaltar que para Mauss (2003) a magia, diferentemente da religião, carregará um estigma por ser considerada “do mal”. O olhar da sociedade, da religião oficial e da ciência para com a magia é carregado de preconceito. E no caso do Brasil, especialmente, a religião do dominado foi tida como demoníaca, feitiçaria, mágica. Há demônios na magia, forças que não esgotam a magia: as oferendas, as práticas, a própria compreensão do mundo como manipulável por forças que mudam destinos, vidas, histórias.

Num contexto como o da colonização portuguesa e da catequização cristã, no Brasil as religiões de matrizes africanas sofrem ainda mais desse preconceito à medida que está enraizada a ideia de que os sacerdotes, as mães e pais de santos sejam considerados mágicos, bruxos, pessoas com poderes especiais para fazerem o mal. Os mitos em torno do agente mágico são o que mais o caracteriza. Ele é definido pelo social, pela comunidade, pelo grupo. O mágico é uma construção social, pois, “mesmo quando o mágico não está já qualificado por sua posição social, ele o está, no mais alto grau, pelas representações coerentes de que é objeto (MAUSS, 2003, p. 76).

Mauss (2003) trabalha a magia como uma forma de conhecer o mundo, como as primeiras formas de apreensão do mundo. Uma forma de abarcar a realidade, dando-lhe uma coerência de sentido, uma lógica. Tudo na magia (o mágico, a representação, as práticas) precisa ser dotado dessa força. É no mundo do sagrado que as duas dimensões se encontram: tanto a religião, quanto a magia. Segundo a professora Josildeth Consorte, estudando a dádiva em Mauss afirma que há uma potência sagrada que intervém tanto nos ritos sagrados da magia, quanto da religião.

Como dizem as filhas de Vó Zita, principais auxiliares de Mãe Fátima nos cultos, por várias vezes: “Eu sem meu orixá, não sou nada”, como disse Kota. Ou então: “Eu não sou nada, mas meu orixá é tudo”, disse Jaíra, denotando uma compreensão de que as forças espirituais devem estar em harmonia e cuidadas para que o conjunto corporal-espiritual esteja preservado das energias negativas e aberto ao axé, o sopro vital que anima o corpo.

É o Ori que acompanha o negro desde a África, num grande processo de reconstrução do próprio mundo, transformando a diáspora africana – quando são transformados em objeto, peça, mercadoria – num grande movimento de resistência e humanismo ativo. “Eu não sou nada”, diz dessa cidadania negada. “Mas meu orixá é tudo” diz dessa resistência: nós somos seres humanos. E essa humanidade se fortalece na recomposição dos laços que nos unem, em parentesco biológico (família de sangue), religioso (família de santo) e ancestral (antepassados, entidades, santos e orixás).

A certeza da proteção do “povo do tempo” conduzindo e interferindo na dinâmica da vida deles; a memória da presença ancestral de Vó Dola (falecida em 2007) e de Nadir (falecida em 2010); a entrega de suas vidas nas mãos dos orixás e dos caboclos da casa, são alguns aspectos que permeia, invade, determina e caracterizam qualquer ação ou projeto do grupo.

Fazendo um diálogo entre a perspectiva do “sentimento religioso”, de Durkheim, e a da *troca* e da *dádiva*, em Mauss (2003), e o *ethos*, na perspectiva de Weber, temos um contexto de pesquisa que chama a atenção para o caráter do fato social de ser compreendido enquanto em sua totalidade e complexidade. Uma família extensa negra, liderada por várias mulheres, tendo ao centro a ancestralidade da matriarca, o sentimento religioso do pertencimento ao candomblé e a dupla relação de troca, estabelecida em dois níveis, a saber, entre os integrantes da família, nas mais diversas formas interativas, e entre esses e as entidades do candomblé.

Para Mauss (2003, p. 193), “o mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido”. Afinal, que força tem esse movimento de troca, ou mesmo o objeto em si, ou mesmo a pessoa que participa dessa ação que faz com que haja uma obrigação, seja no recebimento, seja na retribuição do presente dado? Pois a troca é o fato social total, as alianças que mantêm o grupo. Essas trocas, por sua vez, envolvem luta, envolvem poder.

Outras abordagens sobre a troca ampliaram, ou melhor, tocaram em aspectos que Mauss (2003) desconsiderou por não ser de grande importância para a sua busca naquele momento. Godelier (2010), questionando a troca, enfatizou a importância do que não se troca, do que não se dá, do que são bens inalienáveis para um determinado grupo por serem a principal força identitária de um grupo. Outros autores também pensaram a troca, a dádiva, para pensar o social. Levi-Strauss (2003), ao discutir as trocas, pensou o parentesco e no que é interdito, proibido, no caso, o incesto, como sendo o que inaugura o social. Na base da troca está o tabu do incesto enquanto condição para possibilitar a troca de mensagens, de mulheres, de bens.

O *mana*, por sua vez, é a força e magia religiosa e espiritual de um determinado clã, pessoa ou região. E a obrigação de retribuir é gerada por uma força moral, socialmente construída. Quem possibilita a riqueza é o *mana*. Da mesma forma que se a pessoa, o chefe não retribuir, o *mana* pode ser castigado. Logo, o dar sujeita quem recebe. O foco maior de

Mauss (2003) está na *retribuição*, mais do que no dar, pois é no retribuir que se tem a possibilidade de abranger melhor as relações sociais. O dar obriga a retribuir.

Os presentes têm poder de selar alianças, na medida em que dentro de uma espécie de rivalidade travestida de generosidade, sela-se um pacto de igualdade, dando uma mesma natureza aos dois “lados”, nessas trocas, nesses ritos, ressalta Mauss (2003, p. 212): “neles se misturam os sentimentos e as pessoas”. E completa: “[...] trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (MAUSS, 2003, p. 212).

Há um legado cuidado, preservado e transmitido pelas mulheres mais velhas da casa. Hita (2002, p. 3) refere-se a uma “força simbólica circulante”, “um bem coletivo e um legado que a descendência tem a responsabilidade de reproduzir e manter (e como o Dom de Mauss, circula)”. A vida da casa, da família, passa pela voz e pelo silêncio das grandes mães da casa, do barracão de candomblé e das mais velhas. Como ressalta Hita (2002, p. 3), essa

força simbólica circulante que é desigualmente distribuída por estas matriarcas entre seus descendentes, disputada por eles nas suas relações cotidianas e negociada com as respectivas matriarcas, ainda em vida, mediante o sentido dado às suas trajetórias e pelas interações estabelecidas com elas, se aproximando ou afastando das suas expectativas, ganhando ou perdendo o direito a parte maior ou menor do seu legado.

Durante a pesquisa de campo, conforme já relatamos na introdução dessa dissertação, deparamo-nos com os desafios próprios de uma pesquisa etnográfica em um contexto religioso tradicional. As pessoas, num primeiro momento, às vezes longo, tendem a não querer abrir a guarda para se apresentarem ou mesmo apresentarem suas “riquezas”. Em uma entrevista pudemos ouvir a expressão “no começo, a gente se perguntava: o que esse professor tá vindo fazer aqui? Será que ele vai tomar nossos conhecimentos e levar lá para essa Universidade?”. Essa noção de preservação do que é próprio remete ao que Godelier (2001) concluiu ao procurar avançar nos estudos sobre o dom: “não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para indivíduos quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidade subtraídas

(provisória, mas duravelmente) às trocas de dons ou às trocas mercantis” (GODELIER, 2001, p. 17).

As grandes mães são portadoras de uma força vital, de um *ethos*, do axé. Enquanto existirem pessoas que sejam indicadas pelas entidades para exercer o “dom”, esses saberes estarão preservados. Elas administram o maior legado material deixado por Vó Dola: a corporeidade de uma família extensa, dos que estão nascendo até os mais velhos. Há uma preocupação constante em não deixar sucumbir o corpo em meio a tanta carestia, em meio a tantas ameaças e violência que ronda cada um, a família e o Beco. A corporeidade, além de ser o principal e primeiro território a ser defendido, é também o sentido do grupo, à medida que o grupo precisa a cada época responder a novos desafios, construir novas estratégias de afirmação e de coesão.

O trabalho enquanto fonte de renda, passou por transformações, mas pouco alterou as condições de pobreza do grupo. A família se amplia sendo atualmente constituída majoritariamente por crianças e adolescentes. As grandes mães do bairro e da família começam a estar cada vez em menor número, especialmente as mães de santo, as benzedeiras e as parteiras. A violência nas Pedrinhas e do restante da periferia da cidade aumentando o clima de medo, vitimando, principalmente a juventude negra. O aumento de igrejas evangélicas, com uma presença proselitista e muitas vezes de pouca tolerância com as religiões de matrizes africanas.

E nesse processo de construção de uma solidariedade familiar e grupal surge como uma estratégia de não apenas sobreviver, mas de se transformar em uma alternativa a eles próprios. Na rede de solidariedade, elas contam com um corpo espiritual de entidades que se integram ao “povo de Dola”, formando um povo único, composto por crianças, mulheres, homens, jovens, caboclos, *eguns*, orixás e pelo Marujo, Martim Pescador, guia da casa, irmão e pai de todos e todas.

As forças acionadas, especialmente através da solidariedade entre as grandes mães, estão na base de sustentação de um povo de sangue, base de um povo de santo, tema do próximo capítulo. A matriarcalidade extrapola a dimensão familiar, grupal, estendendo-se para o comunitário, para o beco, para a cidade. A mãe de uma família extensa é a “mãe de tudo”, a “mãe de todos”.

III CAPÍTULO – MEMÓRIA ANCESTRAL DE UM POVO DE SANTO, CABOCLO, ORIXÁ E MARUJO

3.1 Memória Ancestral (e Coletiva) enquanto categoria de análise

Neste capítulo, após abordar a contextualização da territorialidade negra presente no Beco de Vó Dola e a importância da organização familiar em torno da liderança e chefia das mulheres negras, a proposta é aprofundarmos três dimensões antropológicas que se entrecruzam na criação e (re)criação de identidades, tradições religiosas e organização familiar, a saber, a dinâmica da liderança religiosa das mulheres mais velhas da casa, a centralidade da religião na constituição de um *ethos* familiar e a organização de uma família de santo a partir da família de sangue e do seu legado ancestral.

A pesquisa que deu origem a esta dissertação, mesmo sendo conduzida por alguém que não pertence à religião do candomblé, possibilitou compreender o quanto o Beco, a casa e o barracão se misturam, se entrecruzam, num exercício cotidiano de memória e identidade. Memória em torno de uma raiz, de um processo de enraizamento, de um legado presente a partir da vida da matriarca do grupo.

A religião desenvolve-se enquanto eixo central de um processo de afirmação cotidiana de uma identidade, da reivindicação de uma dignidade, na busca de representar um pertencimento, uma comunidade, um grupo que busca resistir aos processos de fragmentação do povo negro na diáspora africana. Segundo Gusmão & Valente (1991), “fundamentalmente, ao reviver o ritual e partilhar uma memória, um pertencimento, os grupos em questão se alimentam, não de imagens de um passado idealizado na África, mas de imagens significantes de seu presente” (GUSMÃO & VALENTE, 1991, p. 32). A religião enquanto uma realidade dinâmica, movida por múltiplas tramas de relações possíveis, é constitutiva e, ao mesmo tempo, reflexo do que sou, do como sou e do porque sou (BRANDÃO, 1989 apud GUSMÃO & VALENTE, 1991, p. 32).

Segundo Costa (2007, p. 201),

as práticas e os valores religiosos (rituais, liturgias, cânticos, etc.) constituíram-se como espaços culturais pertinentes para a articulação de identidades coletivas diferenciadas, que os praticantes apresentam como “africanas”, independentemente de serem elas historicamente validadas ou ‘inventadas’.

Sendo a casa de Vó Zita também um terreiro, enquanto espaço ritual, e a dimensão religiosa enquanto constituinte de todas as relações presentes no grupo, não há dúvidas quanto à importância central do terreiro (barracão) como eixo central de toda uma realidade familiar, étnica e cultural que, além de carregar um dado histórico da forma como o negro resistiu à opressão e ao racismo, apresenta uma densidade cultural¹⁸ que reflete a presença do negro em Vitória da Conquista e no interior da Bahia.

A religião, para a família de Dona Zita das Pedrinhas, integra seu maior patrimônio imaterial, simbólico e cultural. É a religião de matrizes africanas e indígenas presente no barracão de candomblé de nação angola que sustenta a configuração da família enquanto um grupo étnico e está no centro das relações e dinâmicas que o grupo estabelece com outros contextos circundantes.

Tal percepção nos possibilitou-nos analisar a realidade pesquisada a partir de uma categoria fundamental, em diálogo com a discussão sobre a territorialidade negra (primeiro capítulo) e a matriarcalidade (segundo capítulo): o legado ancestral indígena, africano e católico presentes nas práticas, nos cultos, na forma de conviver e existir da família extensa de Vó Zita, a grande maioria “filhos da casa” do barracão de Xangô sob a responsabilidade de Mãe Fátima.

3.2 As Religiões Afrobrasileiras em Vitória da Conquista

As raízes do candomblé em Vitória da Conquista remetem ao processo de colonização da região do Sertão da Ressaca, num processo de um “tipo singular de sincretismo” (FERRETI, 1995 *apud* AGUIAR, 2007, p. 42). Tal sincretismo composto pela “junção do universo simbólico das tradições nativas africanas e do sistema de crenças indígenas em ritos amalgamados com símbolos da Igreja Católica” (CONSORTE, 2004 *apud* AGUIAR, 2007, p. 42).

A festa do Boiadeiro no barracão de Mãe Fátima costuma acontecer em um dos dias da grande festa anual, em março. Ainda segundo Aguiar (2007), nos terreiros de Vitória da

¹⁸ O conceito de cultura que conduziu o presente percurso etnográfico foi o que, baseado no pensamento de Weber, Geertz (1978, p. 15) adotou: “O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados”.

Conquista, o arquétipo do caboclo boiadeiro se apresenta envolvendo as várias dimensões dessa atividade, a cultura do boi, que aparece com toda força, com prestígio, que parece ter sido ali inventado (AGUIAR, 2007).

Há uma necessidade de se aprofundar os estudos etnográficos e históricos sobre a origem e presença dos cultos afroindígenas em Vitória da Conquista e região, anteriormente ao período das décadas de 1930 e 1970 no qual, segundo Aguiar (2007), foi um período de maior presença das religiões de matrizes africanas na cidade. A tese de Aguiar (2007) aponta para o “surgimento” das religiões de matrizes africanas em Vitória da Conquista coincidindo com o crescimento da cidade e o aumento concomitante do espiritismo, catolicismo e protestantismo (AGUIAR, 2007, p. 90).

No entanto, se os códigos municipais de postura, datados do século XIX, podem ter confundido batuques com práticas rituais, na verdade eles proibiam textualmente as práticas de matrizes afroindígenas, mesmo com o fim da escravidão. O pesquisador Aguiar (2007) aponta para um campo vasto de pesquisa historiográfica sobre o processo dessas “trocas simbólicas dos diferentes grupos ali localizados (católicos, indígenas e africanos)” a partir do qual muitas práticas presentes no Sertão da Ressaca¹⁹ desde o século XVIII foram mantidas e cuja continuidade pode ser reconhecida nos cultos afroindígenas da região (AGUIAR, 2007).

Dentre os terreiros mais antigos que se tinha memória quando da pesquisa do professor Aguiar (2007) destacam-se: Mãe Lucília (Mãe Ingraça, mãe de santo de Pai Pequeno), na região do Bateias, desde a década de 1930; Pai Pequeno, nas proximidades do Jurema, desde os anos 1930; Mãe Maria Tupinambá, na Serra, onde hoje é o Bairro de Nossa Senhora Aparecida; Mãe Maria de Braulino, na Praça do Cajá, desde os anos 1940; Mãe Tilha, também vinda de Jequié; e Pai Maron, cujo terreiro atraiu a construção de várias moradias ao redor, vindo a surgir o bairro com seu nome, Alto Maron; e na Serra, Mãe Vitória de Petu, no Bairro Alto Maron, desde 1942. O terreiro de Pai Borocô

¹⁹ Quando atuei na Paróquia de Santo Antonio, em Maetinga, BA, a 110 km de Vitória da Conquista, tive a oportunidade de participar dos ritos funerários de Vó Lêra, uma senhora negra, na região denominada de Forno e Serra de José Francisco, comunidades rurais negras localizadas entre Maetinga e Caraíbas. Já conhecendo sua família, sabia de sua convalescência havia 5 anos. No velório, a memória de seus “sambas”, dos “carirus” que ela dava e reunia as crianças do lugarejo. Já com forte influência católico-cristã, havia uma errônea interpretação de sua doença e sofrimento como “castigos” por ela ter sido “macumbeira”. Conversando um pouco mais sobre o início de suas atividades, novamente, a história de uma doença na infância e um elemento novo: alguém à procura pelo sertão, saindo da região de Belo Campo, até encontrá-la e anunciar que ela tinha uma “marca” e uma missão.

funcionou nas Pedrinhas. Outro dado a respeito do pai de santo de Mãe Vitória de Petu: Pai Antônio Borocô, cujo terreiro, provavelmente, já funcionava nos anos 1930.

Os terreiros de Vitória da Conquista se constituem dentro de uma diversidade de nações, a partir de “tradições religiosas que operam com arquétipos de orixás, exus, inquices, caboclos, boiadeiros, pomba-giras, Martim Pescador, encantados e santos que certamente dão conta das diversas facetas do existir e do agir dos indivíduos no meio [...] ritualizando o fazer e o viver” (AGUIAR, 2007, p. 200).

Segundo Dona Graça, uma das 22 filhas adotivas de Mãe Vitória de Petu, “Pai Antônio Borocô – foi quem fez Mãe Vitória de Petu e a descobriu quando ela passava pela rua onde ficava o terreiro dele, na Travessa das Pedrinhas, perto da casa de Lubião. a um quarteirão da casa de Dona Zita”.

Sobre os candomblés antigos, Mãe Vitória de Carolina dá uma boa compreensão das características dos candomblés e umbanda presentes na região:

Era dos antigos. O meu também. É tanto que o meu candomblé é diferente delas tudo. Elas é mais nova. Fátima recebeu os primeiros guias lá na casa. Zita, Zita era doente por causa de meus guias. As paixão que elas têm é porque os primeiros guias que elas recebeu era tudo lá do meu salão. Elas se trataram de um jeito, uma e de outro. Porque o meu centro é de umbanda. Eu trabalho com as águas e com o caboclo. Elas trabalham com o Seu Martim. A obrigação delas é diferente da minha. Vitória de Petu é como eu, trabalhava com as águas e com a mata²⁰. Força das águas e forças da terra. Umbanda. Era da mesma da minha.

Na região da Rua das Pedrinhas, a pesquisa conseguiu identificar a existência de mais de 10 casas de candomblé angola, angola congo e de umbanda; a maioria, contudo, não mais funcionando. Um dos exemplos mais fortes é o do barracão de Mãe Vitória de Petu, localizado em uma esquina na Rua da Corrente, no lugar onde hoje se encontra um frondoso Flamboyant. De influência espírita, umbandista e de caboclo, o candomblé de mãe Vitória de Petu foi um dos mais conhecidos na cidade e região na década de 1970. No entanto, como em outros casos encontrados na área, mesmo com toda a influência local e

²⁰ Dona Joana, moradora da Rua do Cruzeiro, lembra um fato que a ajuda compreender uma das características do candomblé de caboclo de Mãe Vitória de Petu: “Mas eu vim de lá [de Vitória de Petu] um dia na festa de caboclo na mata, eu vim de lá meio chateada e estava grávida e não sabia. E o povo descascou aquela casca de batata vermelha, ai que vontade de comer aquela casca de batata. E se você tiver 10 filhos cada um vai ter um gosto diferente. Mas uma mulher falou que não pode não. Eu falei que queria comer. E ela disse: “Não pode não, é de caboclo e não pode tirar pra nada. Só pode ser mesmo para os filhos de santo, para as pessoas que está...” Agora achei isso errado. Porque Zita, a bichinha faz festa lá, caruru, come quem chega e quem não chega come, ela até manda pras casas.

projeção social em toda a cidade, as atividades do barracão de Mãe Vitória de Petu foram interrompidas após sua morte em 1985.

Segundo Novato e Gusmão (2006, p. 5),

se, no candomblé a principal referência mágica são os Orixás, na umbanda são os Pretos-Velhos e os Caboclos. O ritual de umbanda, não raras vezes, está associado ao ritual de quimbanda, no qual destacam-se as representações religiosas dos Marujos, Exus e Pombagiras.

Há fortes indícios de que no barracão de Mãe Vitória de Petu havia predominância do candomblé de caboclo, principalmente pelas reiteradas narrativas sobre festas dadas na mata. Para os autores acima, “os Candomblés de Caboclo na Bahia aparecem associado aos terreiros da nação angola. Entretanto, a figura do caboclo não aparece somente nos terreiros bantos baianos, ele se faz presente também nos candomblés nagôs” (NOVATO & GUSMÃO, 2006, p. 11). Em Vitória da Conquista, há a prevalência da reverência aos “caboclos” nos terreiros da nação angola se comparado com a nação *ketu*.

Segundo Prandi (2003, p. 2),

[...] por iniciativa dos negros bantos, surgiu na Bahia uma religião equivalente às dos jejes e nagôs, conhecida pelos nomes de candomblé angola e candomblé congo. A modalidade banta lembra muito mais uma transposição para as línguas e ritmos bantos das religiões sudanesas do que propriamente cultos bantos da África Meridional, tanto em relação ao panteão de divindades e seus mitos como no que respeita às cerimônias e aos procedimentos iniciáticos, mas tem características que fizeram dela uma contribuição essencial na formação do quadro religioso afro-brasileiro: **o culto ao caboclo** (destaque do autor).

Ainda segundo Prandi (2004), por terem chegado muito antes ao Brasil, os bantos estavam mais adaptados aos costumes predominantes no país, à língua e ao próprio catolicismo. Para Prandi (2004, p. 121),

O termo candomblé de caboclo teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação queto, originalmente pouco afeito ao culto do caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos.

Com suas raízes na África meridional, prevalecia uma orientação em suas tradições do culto aos antepassados, os quais na África estavam fixados à terra.

Como brasileiros que também já eram tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio. Da necessidade de cultivar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram o candomblé de caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais (SANTOS, 1995, PRANDI, VALLADO E SOUZA, 2001, *apud* PRANDI, 2003, p. 3).

No entanto, mesmo com toda a anterioridade da presença banta em solo brasileiro, suas expressões religiosas – catimbó, encantados, jurema, caboclos –, tomam maior visibilidade e força apenas a partir do desenvolvimento do culto aos orixás, pois,

apesar de os bantos estarem no Brasil havia muito tempo, indícios históricos nos levam a crer que é tardia a formação de um candomblé banto de culto a divindades africanas, o qual teria surgido apenas quando os candomblés de orixá e de voduns já estavam organizados ou se organizando [...] quando os nagôs e jêjes reunidos nas irmandades católicas refizeram no Brasil suas religiões africanas de origem, os bantos os acompanham. (PRANDI, 2003, p. 3).

Prandi ressalta a dupla contribuição banta originada na Bahia:

o candomblé de caboclo e o candomblé de inquices denominado angola e congo – duas modalidades que se casariam num único complexo afro-índio-brasileiro, povoando, a partir da década de 1960, praticamente o Brasil todo de terreiros angola-congo-caboclo (PRANDI, 2003, p. 3).

Ainda segundo o autor,

somente na segunda metade do século XIX é que em diversas cidades brasileiras surgiram grupos organizados que recriam no Brasil cultos religiosos que reproduziam não somente a religião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África (...) num momento em que tradições e línguas estavam vivas em razão da chegada recente, o que talvez seja a reconstituição mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje: a religião afro-brasileira (PRANDI, 2003, p. 2) .

Assim, o candomblé é forjado enquanto recriação do mundo, oriundo dos diversos encontros e misturas ocorridos em solo brasileiro, tanto das culturas africanas – mulçumanos, bantos e iorubás – que para cá foram trazidas, quanto dessas culturas com as culturas indígenas e a europeia, conseguindo se desenvolver enquanto um outro universo cultural, uma outra forma de construir conhecimento, de interpretar o universo e a vida.

Segundo Póvoas (2006), a partir de uma gama de encontros, misturas e novas práticas sincréticas foram surgindo vivências religiosas fora dos padrões ditos cultos impostos pelo pensamento de matriz ocidental “e um modo *sui generis* de pensar, agir, curar, comunicar-se com o sagrado era posto em prática no terreiro, cuja vida transcorria à margem da civilização branca que, a todo custo, tentava sufocá-lo [...]” (PÓVOAS, 2006, p. 215).

Segundo Póvoas (2006), com o aumento do processo de urbanização, os cultos às forças da natureza e evolução das danças que caracterizam o chamado aos orixás começaram a demandar espaços específicos para este fim, normalmente nas periferias, em sítios próximos da cidade, longe dos núcleos da população branca. Muitas vezes, tal movimento de disseminação do candomblé encontrou nas periferias das grandes e médias cidades, um terreno fértil já trabalhado pelos cultos aos caboclos, pois,

[...] primeiro o Brasil como um todo conheceu e se familiarizou com o culto dos caboclos e outras entidades "humanas" da umbanda, em que os orixás ocupavam uma posição simbólica importante, porém menos decisiva no dia-a-dia da religião. Somente mais tarde o candomblé introduziu os brasileiros de todos os lugares numa religião propriamente de deuses africanos. Mesmo assim, os caboclos nunca perderam o lugar que já tinham conquistado. (PRANDI, 2003, p. 6).

FIGURA 11 - Festa de Tabuleiro Fev 2011



Fonte: Arquivo de pesquisa (2011)

Barracão de Mãe Fátima, dedicado a Xangô, com roda formada por “filhas da casa”, com Martim Pescador à direita de chapéu e ao fundo, três ogãs, “filhos da casa”: Betão e Roque, filhos biológicos de Vó Zita e Douglas, filho biológico de Jaíra, filha de Vó Zita. A decoração do ambiente foi feita pelo filho de santo de Mãe Fátima, vindo de Cândido Sales.

A presença desse jovem “filho da casa” remete a um mito contado várias vezes durante a pesquisa:

Seu Martim fala que ele já conheceu, uma vez antes de, tinha uma casa de candomblé fundada; acho que foi em Candido Sales. E aí os filhos de lá, Seu Martim foi e pediu os filhos da casa, meu pai foi e pediu pra fazer um barco na parede que tinha uma pessoa à procura dele. Uma pessoa à procura dele. E que através daquele barco que estava grudado feito de caneta ele ia vir quatro pessoas de fora que estavam muitos e muitos anos, muitos e muitos anos que estavam à procura dele e não tinha achado. Tinham achado assim uma casa de candomblé, a mãe de santo dela morreu, o pai de santo também faleceu. E quando foi em uma época de uma festa de boiadeiro, chegaram essas duas pessoas e viu o barco. E através do barco da parede e elas ô meu pai, eu estava vendo aquele barco, e estava à sua procura, e aonde o senhor andar, a onde o senhor dar me guia. E seu Martim falou, meu filho, apague esse barco da parede, apague esse barco da parede, porque meus filhos que estava à minha procura e me acharam. E através daquele barco, já tem 25 anos que eles frequentam aquela casa, desde o barco que está lá na parede. E assim é através do barco.

Por fim, há três características cruciais nesse processo da constituição das religiões caboclas (PRANDI, 2003): o sincretismo, a partir da mistura das três fontes da cultura brasileira: indígena, europeia e africana. A segunda característica é que todas “desenvolvem ampla atividade mágico-curativa e de aconselhamento oracular, todas são dançantes e sua música é acompanhada de tambores e ritmos de origem africana [...], cantadas em português, o que confirma seu caráter brasileiro e mestiço” (PRANDI, 2003, p. 6).

A terceira característica fundamental se dá em dois movimentos: o primeiro é uma “anterioridade” à disseminação do candomblé; e o segundo, uma justaposição dessas práticas religiosas aos cultos das divindades africanas, não obstante toda uma resistência dos grupos religiosos das casas mais tradicionais, “alheios ao culto caboclo” (PRANDI, 2003, p. 5).

Segundo Póvoas (2006, p. 215),

o povo-de-santo conservou uma visão de mundo gestada no continente africano, completamente diferente do modelo judaico-cristão e não permitiu que o sistema oficial o expropriasse de seus próprios conhecimentos. Nisso se constitui o ponto nevrálgico que diferencia na formação da cultura brasileira, o legado dos negros do legado dos índios. Para o povo-de-santo, a vida terrena é antecedida e continuada pelo prolongamento da própria vida, que é maior e muito mais complexa do que as poucas dezenas de anos que as pessoas passam na terra dos vivos, o aiyê. Ao contrário, ambos formam um só cosmo onde pontificam humanos (mortos e vivos), divindades, bichos, minerais, vegetais, água, terra, fogo, ar. Esses dois níveis do cosmo, o orun e o aiyê, estão em estado permanente de comunicação e compreende-se que tudo o que aqui se faz é refletido lá.

Segundo um dos filhos adotivos de Mãe Vitória de Petu, “mãe tinha uma visão muito ampla, ela sabia que não tinha filho ou filha, apesar de ser tantos, preparado para tal missão; não são coisas que se aprende, você sabe. Mediunidade não se aprende, desenvolve”.

Pai Zelito bem resume a vida de mãe Vitória de Petu:

era muito boa. Era muito respeitada. E fui lá duas vezes numa festa do caboclo e uma vez fui na casa dela. E ela era muito famosa. Era umas das pessoas famosas de Conquista como o Zé Pequeno. [...] Fui duas ou três vezes. Eu fui uma vez numa festa de caboclo que foi no mato. E um amigo meu que era filho de santo de lá e me convidou e eu achei muito legal e tocou 2 dias no mato. Nesse tempo eu morava no Rio, eu era garoto ainda. E Mãe Vitória ela era muito boa. Inclusive eu tenho uma filha de santo que mora no Rio, ou melhor, em Salvador, ela era filho de santo aqui... ela era d'oxum.

Outras mães de santo atuaram na região das Pedrinhas; boa parte delas ligada às práticas anteriormente já trabalhadas nesta dissertação, como o serviço de parteiras e de benzedeiros. Destacamos principalmente três: Mãe Maria Pirata, Mãe Otaviana e Mãe Vitória de Carolina, esta última, a única em exercício, com um barracão em sua casa.

3.3 O candomblé angola – todas as entidades para ajudar a viver

Característica marcante em todas as casas de cultos de matrizes indígenas e africanas na região da Rua das Pedrinhas é a proximidade da residência da principal

liderança da família de santo com o lugar de realização das festas religiosas; ora os barracões encontram-se contíguos ou como extensão das casas da mãe ou pai de santo, ora no mesmo terreno, ora no mesmo quarteirão.

Tal situação remete a um contexto histórico e cultural presente na constituição das religiões afrobrasileiras, principalmente quando, na escravidão e pós-escravidão, a repressão policial era intensa. As moradias dos pais e mães de santo se encontravam resguardadas, enquanto pontos de encontro e realização das festas religiosas anuais e também garantia-se o atendimento a quem procurasse os serviços sagrados, além da preservação de altares e recipientes consagrados aos deuses (SILVA, 1992).

Segundo Silva (1992, p. 48),

o uso do mesmo espaço para a moradia dos negros e para o culto dos seus deuses foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras e que possibilitou a existência dos calundus sob a adversidade do regime de escravidão. Característica que a maioria dos templos preserva até hoje.

Outros fatores contribuíram para a constituição de locais de cultos afros junto às residências dos principais pais de santo, como por exemplo, terem os terreiros se constituído, ao longo da história, “núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, que encontraram neles o espaço onde reconstituir sua identidade cultural” (SILVA, 1992 p. 56). O culto aos orixás passou por diversas adaptações em contexto brasileiro. Uma delas foi deixar de ser um culto de caráter familiar, no caso dos iorubás, e passar a agrupar várias entidades, tanto africanas, quanto católicas, quanto indígenas.

Para Prandi (2001a, p. 7-9), há um “universo plural” entre as religiões afro-indio-brasileiras – todas sincretizadas em diferentes graus com o catolicismo –, que se espalham, mesclam-se, trocam influências, migram e sofrem mudanças, existindo em todo o território nacional, nas mais diversas formas rituais: umbanda, candomblé, candomblé de caboclo, xangô, tambor de mina, terecô, jarê, encantaria, catimbó ou jurema.

Além das adaptações no ritual, houve também mudanças na organização hierárquica; “a organização espacial dos terreiros, ao reunir em um mesmo espaço o local de moradia e de culto dos negros, reintroduziu, em escala pequena, os padrões africanos” (SILVA, 1992, p. 63).

Assim, compreendemos que a casa é o território negro por excelência. No caso da casa de Dona Zita, há uma conjugação de micro-territorialidades negras – casa, beco e barracão – que, além de se amalgamarem, se complementam, se afirmam umas às outras.

O Beco não existiria com a mesma intensidade e sentido sem o barracão. O barracão também não teria a mesma força e presença se fosse um espaço desconexo de toda a vivência desenvolvida no espaço do Beco e da casa. A casa de Vó Zita é a síntese, o início e o fim de tudo. Inclusive, é importante ressaltar, que a casa de Vó Zita é também um terreiro, no dizer de suas netas, pois anualmente ela dá sua obrigação para Cosme e Damião, no dizer dela, “eles são os guardiões da minha casa”.

As diversas formações do Beco de Vó Dola sempre tiveram como centro a casa da matriarca e, dentro dessa casa, os espaços rituais, seja a sala, o quartinho com os altares, seja, posteriormente, o barracão de candomblé de Mãe Fátima. A formação atual tem como principal característica pouco perceptível uma ligação entre a casa de Tia Elza e a de Vó Zita, tendo ao meio o barracão de Mãe Fátima, com o salão principal, um quarto de preparação ao lado, e um quarto de culto ao “povo da esquerda”, os eguns; ao fundo, os quartinhos dos orixás, e, em algum lugar ali um corredor pequeno que dá acesso à casa de Tia Elza.

Segundo Cunha (1985 *apud* SILVA, 1994, p. 63),

na África, principalmente entre os iorubás, as famílias extensas moravam em habitações coletivas chamadas egbes ou compounds. O compound era um conjunto de casas pequenas construídas lado a lado na forma de um quadrado ou retângulo. As portas e janelas das casas ficavam voltadas para o pátio interno do conjunto, lugar onde se dava o convívio social da família, e que se ligava ao lado externo por um corredor. A proteção espiritual do compound era assegurada pelo altar de Exu, localizado nas proximidades da entrada do conjunto, e pelas divindades dos núcleos familiares que o formavam. Os mortos eram sepultados e cultuados no interior do compound (CUNHA, 1985 *apud* SILVA, 1994, p. 63).

Por fim, ao pensarmos na relação de proximidade entre local de culto e local de residência, enquanto critério mais relevante tem também a própria natureza do candomblé desenvolvido no barracão de Mãe Fátima, de rito nação angola. É uma das principais características do candomblé angola, além da grande abrangência do panteão de orixás, inquices, caboclos, encantados e outras entidades, é que o povo de santo de um terreiro é, via de regra, também, povo de sangue, com ligação umbilical com as lideranças da casa.

No caso do barracão de Mãe Fátima, a maioria dos “filhos da casa”, com raríssimas exceções, integra a família extensa dos filhos, netos e bisnetos de Vó Dola. Nas festas, boa parte dos filhos biológicos de Vó Zita, Tia Elza e Mãe Fátima estão presentes, bem como boa parte de seus agregados – noras e genros. A grande presença de crianças e adolescentes durante as festas é outro aspecto que chama a atenção. A primeira festa de que pudemos participar na casa foi em 02 de julho de 2007, numa festa do caboclo boiadeiro. Esta festa marca o centro do calendário das festas anuais da casa, ao todo, em média, não passando de seis. Segundo Silva (1994, p. 87),

o culto aos caboclos, tão presentes na religiosidade dos bantos, deu origem ao candomblé de caboclo, considerado por muitos adeptos como uma variação do candomblé de angola, no qual os deuses indígenas assumiram o papel central, com o mesmo *status* dos orixás. Os caboclos são os espíritos “donos da terra” e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando baixam nos terreiros, vestem-se com cocar de pena, dançam com arco e flecha, fumam charutos e bebem vinho. Geralmente falam um português antigo e quase incompreensível. Muitos deles são extremamente católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de sua catequese. Por serem conhecedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros.

Mesmo não podendo falar em uma hierarquia entre os orixás, o povo do tempo ou da esquerda (*eguns*) e os caboclos, – pois não percebemos tal compreensão da parte dos integrantes da família – há uma diferenciação na forma como cada grupo de entidade desempenha “papéis” dentro da vida do grupo – familiar e de santo. Os caboclos – principalmente o Marujo Seu Martim – recebem a maior atenção, também sendo os que estabelecem com o grupo uma relação direta, de diálogo, de conversa, de encontros.

Os orixás, por sua vez, regem a vida de cada um, do grupo e do barracão, sendo cultuados em todas as festas religiosas do barracão e também nas específicas. O povo da esquerda, ou “do tempo”, já se trata de uma reserva espiritual mais delicada, um conjunto de entidades com forças mais poderosas e atuantes e que exigem maior perícia e cuidado na forma de serem cultuadas, servidas ou acessadas.

Na entrevista com um grupo de crianças, perguntadas sobre o trabalho que dá a preparação das festas do barracão, elas referem-se às entidades como co-laboradoras: “Não dá muito trabalho. Não muito, porque tem os orixás que ajuda. Tem Cosme que ajuda a cortar quiabo e tem uns que ajudam a acender o fogo”.

Mesmo constatando a importância dos orixás e do “povo do tempo” na casa e no barracão – Terreiro de Xangô – e na vida de cada filho da casa, cujos orixás de cabeça são, predominantemente, Ogun, Iansã, Oxum, Xangô, Oxossi e Cosme e Damião, a principal entidade da casa é um marujo: Seu Martim Pescador Parangolá. Escolho aqui um critério que corresponde ao principal vínculo estabelecido entre o marujo Seu Martim e os filhos da casa: a afetividade. É uma relação de irmão mais velho, de pai, de conselheiro, de amigo, de animador, de responsável pelo grupo. Ele é “da casa”, mais que dono, um pai para todas e todos. É Seu Martim quem define as reuniões mais reservadas com o grupo familiar. Ficando horas incorporado em Mãe Fátima, enquanto serve aos participantes algum copo de cerveja, dá conselhos, conversa com todos, faz perguntas, ouve sobre as angústias apresentadas pelos filhos, apontando melhoras em situações pontuais de dificuldades financeiras ou familiares de algum filho.

Usa em todas as ocasiões – rituais ou de encontros reservados com o grupo – um linguajar diferente, com um português antigo, repetindo fórmulas gramaticais que exigem maior atenção por parte dos que não são iniciados. Um exemplo é o uso de sufixo “*dor*” que ele acrescenta aos nomes de coisas que ele pede que sejam providenciadas. “Quem vai providenciar um *sentador* para o Seu Flávio se acomodar e descansar as pernas?”, uma fala dele para se referir a uma cadeira ou banco. Outro exemplo é o uso do masculino como padrão no tratamento com as pessoas, sem distinção de gênero, chamando a própria mãe de santo de “Seu Fátimo”. Segundo Ribeiro (1992, p. 64),

os caboclos costumam tratar as pessoas sempre colocando "O senhor" ou "a senhora" antes do nome, só que não falam explicado; usam a forma: "seu", aplicada para ambos os sexos. Não fazem uso, portanto, da variação quanto ao gênero das palavras, que fica sempre no masculino, seja para o tratamento de pessoas ou nome de objetos.

Na última semana de fevereiro e começo de março, acontece a festa anual mais esperada em homenagem ao Marujo, Pai da Casa, Seu Martim Pescador ou Martim Parangolá. A festa é preparada por ele próprio juntamente com todo o grupo doméstico a partir de diversas reuniões, conversas e trabalhos. Os rituais duram seis dias, entre a abertura dos trabalhos, na quarta-feira à noite, até a festa do tabuleiro, na segunda-feira, após os dois principais dias, o sábado à noite até o amanhecer e o domingo até atravessar a meia noite. O barracão é enfeitado anualmente com mais pompa na festa do marujo. Na festa de 2012, o destaque estava no pano branco forrando todo o teto do barracão, na foto

de Iemanjá acima do altar de Seu Martim e as folhas de palmeiras trazidas da Igreja da Lapinha, em Ituaçu, na missa de quarta-feira de cinzas, a pedido de Seu Martim e que serviram para ornamentar as paredes com motivos das cores dos orixás da casa: Iansã, Oxum, Ogum, Oxossi e Oxalá, além do quadro de Jesus no Horto no canto do lado oposto ao de Iemanjá.

FIGURA 12- Marujo Seu Martim Pescador apresenta pequena Vitória



Fonte: Arquivo da pesquisa (2011)

Nestes três dias, a casa recebe um grande número de visitantes, filhos da casa de menor frequência durante o ano e também filhos e lideranças de outros terreiros e barracões. Também denominada de *Marujada*, a festa é um momento de celebração e

alegria, tendo seus pontos mais fortes na sexta-feira com os trabalhos para o “povo do tempo” e a matança. No sábado, o principal dia da festa, a peixada é um ritual que agrega na roda diversas entidades que se manifestam durante toda a madrugada, especialmente caboclos – Sultão das Matas, Boiadeiro e os marujos. A festa do sábado se prolonga até cerca de dez da manhã do domingo, com muito samba de roda a partir da madrugada. No meio da madrugada é servido um caldo de peixe e camarão “para dar força e resistir ao sono”, sugere Seu Martim nos preparativos. Os convidados ganham um *status* de centralidade na festa a ponto de toda a casa se mobilizar para servi-los em primazia, antes inclusive das crianças. No repertório, a maioria das músicas se refere a Martim Pescador.

No domingo, a pedido de Seu Martim, aconteceu uma festa de samba de roda, peixada e cerveja. O marujo, sempre com a garrafa de Cortezano na mão e o charuto aceso, é o dono e condutor da festa. Ele sai do *roncô*, na porta entre os atabaques e o altar de Seu Martim e saúda os visitantes; manda os filhos da casa “lavar a garganta” com a bebida. E começam as músicas de Martim Pescador. Alguns pontos cantados ganham um caráter de ineditismo no grupo, exigindo um “ensaio” até que o grupo consiga acompanhar dentro da melodia e ritmo propostos pelo marujo: “Seu marinheiro olha o balanço do vento, pai, venha das águas, vem, olha eu no tempo”. Ou outros já conhecidos do grupo: “Esse marujo não devia beber, esse marujo não devia fumar. Mas a fumaça é as nuvens que passa e a bebida são as ondas do mar”.

Na segunda-feira, o encerramento das festividades é o tabuleiro para Omolu. A ênfase dos pontos cantados fica entre homenagem a Omulu / Obaluaiê e a Seu Martim. O tabuleiro é montado no lado oposto ao *roncô*, de frente para os atabaques e o altar a Martim Pescador. No chão, toalhas são estendidas durante os pontos cantados. Cada elemento é trazido como referência, montando-se o espaço ritual com as flores, a imagem de São Roque (Obaluaiê), a vela, os pratos e as panelas com o mingau de canjica de milho branco. No tabuleiro, pipoca com coco. Após a comida, vem a oração de fechamento dos trabalhos, com fragmentos católicos e também em rito angola e iorubá. Após uma longa oração pedindo forças e agradecendo, volta-se a gira.

Abaixo, Imagem de São Roque à frente do tabuleiro. Ao fundo, à esquerda, altar de Seu Martim Pescador. A porta do *roncô*. E à direita, o lugar dos atabaques. Foto extraída a partir do registro fílmico feito pelo estudante de jornalismo Fabrício Persan, da UESB

FIGURA 13 - Momento de oração ao redor do tabuleiro para Obaluaiê, em março de 2012.



Fonte: Arquivo de Fabrício Persan, UESB, 2012.

São mulheres negras cujas trajetórias de vida refletem não apenas o legado cultural e religioso ressignificado por elas durante séculos, através de rebeliões, alianças, reinvenções da vida e do legado africano. É no pós-abolição que seu papel se define como base de sustentação e dinamismo das famílias negras e das comunidades negras, sustentando seus filhos e as famílias dos patrões com alimento e ensinamentos. Concomitantemente, ela passou a ser taxada de toda sorte de atribuições negativas que comprometiam sua imagem, sua beleza, sua reputação, sua dignidade.

O século XX faz reeditar o lugar da mulher negra na sociedade brasileira como empregada doméstica ou babá, novamente garantindo à mulher branca e ao homem branco uma ascensão social. As mulheres negras carregaram este país em toda sorte de trabalhos braçais e as Pedrinhas é o exemplo vivo dessa realidade, conseguindo ser um espaço de segregação e visibilidade do quanto restou à população negra enquanto meios de sobrevivência num contexto de desigualdades e racismo.

Já na zona rural, as mulheres negras estavam em pé de igualdade com o trabalho braçal nas fazendas. Vindo para a cidade, assumiam toda sorte de trabalhos sem condições mínimas de dignidade, salubridade, salário ou carteira assinada. Trabalhos que iam da

cozinha à quebra de pedras; do carregar água para o centro da cidade a passar trouxas de roupas em ferros a brasa; de buscar lenha no mato para vender a trabalhar em casas de família em jornadas pesadas tendo de deixar as grandes casas da classe média, ostentadamente brilhantes. Enfim, elas não se curvaram ao peso de terem de tocar sua vida e de seus filhos sozinhas, já desde cedo, mas buscaram forças para dispensar seus maridos; fazer alianças entre si; fortalecer sua espiritualidade e axé e se apossar daqueles e daquelas que as guardariam, as conduziriam, as protegeriam contra a dureza da vida: as entidades, caboclos, orixás e encantados.

E os cultos aos ancestrais, indígenas ou africanos, que podem ser liderados por homens ou mulheres, encontraram na mulher negra esteio para a manutenção das tradições religiosas e culturais da comunidade. No caso das principais mulheres do contexto pesquisado – Mãe Vitória de Petu, Mãe Vitória de Carolina, Vó Zita e Mãe Fátima – há uma poder feminino que se concentra territorialmente. Entre as ruas da Corrente e do Cruzeiro, com exceção de Pai Zelito, todas as demais lideranças que existiram nos candomblés e umbandas são femininas.

Há uma dimensão a ser ressaltada que diz respeito à divisão social do trabalho e como ela se reproduz no espaço do barracão. Em todas as casas de culto de matriz indígena e africana das Pedrinhas, quem coordena a casa da família de santo também lidera e organiza o culto. Paralelamente, enquanto quem cuida da parte do trabalho doméstico, da limpeza, dos preparativos e da cozinha são as mulheres, quem tem a exclusividade do cargo de ogã, responsável pelo toque dos tambores sagrados são os homens, superando em 20 o número dos filhos da casa com tal responsabilidade.

Concomitante, no âmbito das manifestações culturais desenvolvidas a partir do Beco, essa divisão se reproduz. A Banda de Axé denominada de Abadaba, criada no final da década de 1990, no Beco, começou mista e assim que ganhou maior visibilidade passou a ser composta apenas por homens da família, sendo de outra região as vocalistas que posteriormente integraram a banda. Já os sambas de roda desenvolvidos no Beco têm como principal característica serem formados por mulheres, sendo que são os adolescentes que mais acompanham na percussão.

Tais situações, dentro e fora do barracão e do Beco, refletem condições de desigualdade e subordinação de gênero – uma vez que, objeto dessa dissertação, tanto no Beco, quanto na casa, quanto no barracão, as mulheres lideram e definem cada coisa, enquanto matriarcas, enquanto chefes – apontam para a necessidade de uma avaliação de

um contexto dialético e complexo que não anula o fato de existirem assimetrias (simbólicas e estruturais) entre homens e mulheres, mesmo no contexto religioso e familiar do candomblé de nação angola, no qual prevalece uma relação familiar que no caso da casa de Vó Zita tem aspectos de uma matrifocalidade, o que vem a reforçar o quanto a matrifocalidade se desenvolve em contextos sociais patriarcais.

As relações estabelecidas dentro e fora da casa traduzem o sentido dos papéis de poder e de prestígio exercidos dentro e fora da casa e do barracão. Na hora de preparar a festa ou limpar o barracão no dia seguinte – quando prevalece o trabalho pesado – são elas que em mutirão trabalham sem parar; na hora de executar o rito, são elas que dançam e eles tocam, com o poder de chamar os orixás (mas não de incorporá-los); e na hora de apresentarem na rua, há uma disputa dessa liderança.

Nos primeiros tempos, Enedino e os antigos carnavais. Num segundo momento, a Banda Abadaba e as mulheres da família. Num terceiro momento, a Banda Marujada formada agora só por homens, e as mulheres se organizando em dois grupos de samba de roda, um de adolescentes, outro de adultas.

Há que se ressaltar que no candomblé angola de Mãe Fátima os homens filhos da casa não entram na roda, a não ser quando convidados, no samba de roda em algumas festas especiais. Visitantes homens participam da gira e entram na roda quando convidados pela mãe de santo ou pela entidade, geralmente, Martim Pescador, e incorporam suas entidades, especialmente marujos que são muito bem acolhidos.

Há uma dimensão que precisa ser levada em consideração nessa análise sobre as relações de gênero na constituição dos terreiros de candomblé e umbanda localizados nas Pedrinhas. Para além das diferenças das funções exercidas, das diferenças do *status* alcançado, das diferenças dos cargos ocupados dentro do barracão e o seu peso na hierarquia religiosa, Rosa (2010, p. 6) ressalta ser

o fundamento da religião se baseia também nas diferenças que não se limitam ao sexo, mas estão explícitas nas entidades, suas particularidades e suas representações de gênero, de geração, de raça e etnia, classe e sexualidade, dentre tantas outras. É importante destacar que mesmo nas sociedades mais fortemente patriarcais, assim como em suas religiões, na mesma medida que existem mulheres que perpetuam esta estrutura que muitas vezes as exclui, sempre existiram, por outro lado, mulheres contraventoras que negociam espaços e que ocupam lugares de poder.

Essas relações estabelecidas nesses espaços, mesmo que tenham caráter de disputas de espaços e poder, refletindo uma dinâmica histórica de como as mulheres subvertem a supremacia masculina, não podem ser compreendidas de forma essencialista como reflexo de um matriarcado negro. Esse discurso do matriarcado negro é recorrente para expressar essa participação feminina que se dá no âmbito da família extensa negra e nas religiões de matrizes africanas, muitas vezes, como no caso pesquisado, concomitantemente.

Saffioti (1992, p. 6) bem expressa essa realidade ao afirmar que

Em todas as sociedades conhecidas, as mulheres detêm parcelas de poder, que lhes permitem meter cunhas na supremacia masculina e, assim, cavar-gerar espaços nos interstícios da falocracia. As mulheres, portanto, não sobrevivem graças exclusivamente aos poderes reconhecidamente femininos, mas também mercê de luta que travam com os homens pela ampliação-modificação da estrutura do campo do poder *tout-court*. Como na dialética entre escravo e senhor, homens e mulheres jogam, cada um com seus poderes, o primeiro para preservar sua supremacia, a segunda para tornar menos incompleta sua cidadania.

Como já trabalhamos no segundo capítulo, os conceitos de matriarcado negro *matrifocalidade* e *matrilinearidade* não conseguem abarcar a complexidade da dimensão de liderança e chefia que as mulheres negras exercem nas famílias extensas. Muitas vezes, tais lideranças são marcadas antes por situações de abandono do lar por parte dos esposos, por violência física, simbólica e psicológica contra as mulheres das famílias por parte dos homens de qualquer idade, pela reprodução de relações nas quais os homens têm suas diversas companheiras ao mesmo tempo, enfim, ficando difícil compreendermos a existência de um matriarcado negro dentro de uma estrutura social patriarcal em sua totalidade.

Este poder religioso feminino se constitui historicamente fruto de uma confluência de fatores sociais como a autonomia social e econômica das mulheres negras enquanto ganhadeiras:

Para iluminar ainda melhor este fato - o da chefia feminina - torna-se importante destacar alguns fatores que foram incisivos para que a mulher viesse a ocupar o ápice da hierarquia religiosa, além dos outros que foram elencados no trajeto feminino da África para o Brasil. As mulheres africanas pertencentes a etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de

qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião (BERNARDO, 2003, p. 16).

No caso do barracão de Mãe Fátima, os homens “filhos da casa” são os homens filhos e netos de Vó Zita, filhos e netos de Madrinha Elza, os genros e o companheiro de Mãe Fátima. Os filhos de Vó Dola – Tinga e Ninga – não ocupam um espaço e um papel de importância dentro do barracão de candomblé como têm os filhos de Zita e de Elza, principais ogãs da casa. Segundo Hita (2005, p. 72), em arranjos matriarcais de famílias extensas, os homens – filhos, netos, genros, sobrinhos ou companheiros – têm principal função de “proteger” o grupo frente à sociedade e também

outras funções específicas nestas redes, ainda que dependentes e subjugadas ao poder e à organização doméstica do sistema matriarcal – o que implica que a autoridade máxima e poder estão centralizados nas mãos destas amadurecidas mulheres, mas não que eles têm uma presença nula ou insignificante. (HITA, 2005, p. 72).

Essas “outras funções específicas nestas redes” podem ser compreendidas no presente trabalho como o papel desempenhado na família de santo, o de ogãs, filhos da casa; não sendo, em momento algum esse papel algo que se confunda com a hierarquia definida na organização do barracão, que reproduz também a hierarquia da casa que, segundo Hita (2005, p. 6),

o lugar que o homem ocupa neste modelo diático mãe-filhos é central e mais privilegiado depois do da mãe: o do filho homem. O lugar central do homem se exerce no lugar de filhos que deve sua reciprocidade antes à mãe do que a suas companheiras ou filhos.

Os filhos de Vó Zita, Betão e Bilolô, ambos com suas companheiras e filhos, ambos ogãs no barracão, ambos músicos e arte-educadores, mantêm uma reverência com as mães – Fátima e Zita – colocando-as no centro de suas vidas. Segundo Hita (2005), esse vínculo se explica, principalmente, pela ausência do pai, operacionalizando uma ligação entre dois modelos familiares. Sempre nos chama a atenção a postura com que eles chegam à casa da mãe, numa relação ambígua de reverência à mãe e de autoridade com os demais integrantes, especialmente as irmãs mais novas e sobrinhos. Por várias vezes, pudemos observar Betão chegar ao Beco em dia de domingo à tarde, acompanhado ou sozinho,

pegar uma vassoura e começar a varrer, limpando com cuidado a frente da casa da mãe e até comentando que não se pode deixar daquele jeito. Por um momento, pensamos se tratar de um papel enquanto ogã, por outro, a explicação de Hita (2005, p. 73) contempla melhor uma análise do papel de filho.

O papel do filho é central e operacionalmente mais importante do que o de pai ou esposo, porque, por um vínculo de consangüinidade eterno (em oposição ao de afinidade do homem esposo), é nesse filho, como membro permanente da casa materna, que as mulheres depositam suas expectativas de proteção e autoridade que a sociedade projeta na figura masculina (desde uma ideologia patriarcal ainda vigente). Assim, os filhos funcionam nestes casos como elo que articula este modelo matriarcal de família a um outro mais geral e patriarcal vigente na sociedade em geral. O modelo matriarcal dialoga e se inter-relaciona com o patriarcal através do papel de seus homens.

As análises apresentadas por Hita (2005), mesmo ao estudar duas famílias negras extensas de Salvador, não nos moldes tradicionais dos estudos de família – centrados em casos de famílias pobres (WOORTANN, 1987) ou de famílias de santo (BERNARDO, 2003), mas em famílias negras extensas sem terreiro e com dinheiro – nos dão as bases para a análise da realidade da família de sangue de Vó Dola e Vó Zita que é a família de santo de Mãe Fátima, marcada por forte presença de matriarcalidade, matrifocalidade e pelo legado ancestral do candomblé angola.

3.4 “Nosso candomblé é angolão, é de raiz, veio é dos antigos”

Para melhor compreensão do processo de constituição do barracão de Xangô de Mãe Fátima, precisaremos fazer uma pequena esquematização do processo de surgimento do barracão; das características do barracão e das perspectivas de futuro.

A maioria dos “filhos e filhas da casa” do barracão de Mãe Fátima são não iniciados. A iniciação no candomblé angola é diferente da feita na nação *ketu*. No entanto, durante a entrevista percebemos três versões diferentes para uma mesma realidade. Tais dessemelhanças ante de serem contraditórias entre si expressam um ponto de vista a partir da cosmovisão de quem apresenta aquela determinada versão.

Dona Zita, vinda de uma tradição mais antiga, possivelmente de um candomblé de caboclo, refere-se ao processo iniciatório de antes como “mais simples que os de hoje. Pois

era só ir numa festa especial, de um dia apenas e pronto, a pessoa já estava feita. Não é como hoje que demora, que tem que raspar a cabeça e fazer um monte de coisa”. Perguntada se havia muitos anos que ela havia feito no santo, ela responde: “Eu? Já... [11 segundos em silêncio]. Porque antigamente, Flávio, não era igual hoje que é puxado assim. Batizava-se o santo... Batizava na casa que você frequentasse. Então tinha o dia, era marcado, batizava o santo e não tinha a puxada. [...] A gente fazia lá e batizava”. Mãe Fátima define que a maioria dos filhos da casa ainda não são “feitos no santo”, não passaram por todo aquele processo de deitar, de cumprir a obrigação, “porque precisam ter dinheiro para pagar as obrigações e é muito caro uma obrigação de feitura”. Confirma a mesma versão Kota, filha biológica de Dona Zita, filha de Iansã e uma das equedes da casa.

Outra versão que complementa as duas anteriores é a de Edinha, filha mais velha de Dona Zita, filha de Ogum, que disse: “Nós aqui de casa somos diferentes. Nós já nascemos com o santo, não precisamos ficar retirados”. Perguntada do sentido, ela respondeu: “Diferente, nós já nascemos com o orixá. Não precisa ir ficar deitado pra ele vir não, nós já temos as entidades. É assim com todos aqui de casa. Mainha é assim também”.

Nessas e em outras falas aparece uma situação que acompanhou toda a pesquisa: um conflito quase silencioso entre tradição e modernidade. Não há um consenso no grupo quanto a alguns pontos fundamentais com relação à religião. O principal é em relação à natureza do candomblé do barracão. Que é angola, é consenso. No entanto, o barracão de Mãe Fátima abriga, por um lado, uma memória nostálgica de um candomblé mais rústico, mais simples, mais de caboclos, com elementos rituais menos elaborados, talvez, mais próximo dos cultos da umbanda, especialmente com memória do barracão de Mãe Vitória de Petu. E, por outro, uma crescente influência de um processo de modernização dos terreiros na cidade, numa onda de “ketização” da religião.

É forte a ligação histórica do barracão de Mãe Fátima com outras casas, outros pais e mães de santo, tanto da cidade, como de fora. No entanto, pudemos presenciar algum clima de “sotaque” por parte de filhos que estejam em fase de transição, frequentando menos a casa de origem e migrando para outros terreiros, o que acaba por gerar comparações, inseguranças e conflitos.

De um lado, os mais novos, ávidos por mudanças, modernizações, por copiar o que acham “mais bonito” visto, especialmente, em casas de culto keto, jeje-nagô. Por outro, as pessoas mais velhas da casa que se colocam como guardiãs da tradição, reivindicando um

retorno. Lima (1995 *apud* LIMA, 2004, p. 18), refletindo sobre essa encruzilhada da modernidade e tradição em que vivem os candomblés na Bahia, lembra que essa luta simbólica no universo das religiões de matrizes africanas sedimentou uma “hegemonia nagô”, “mesmo em relação a outros candomblés igualmente tradicionais e estruturalmente próximos às suas origens”.

No entanto, o que mais fica latente é sim a valorização da tradição angola. A fala “nós somos é angolão de raiz” é a prova de que a geração intermediária, das filhas de Vó Zita, equedes na casa, darão continuidade no formato da nação angola. Ademais, a relação de troca e empatia com outras casas, inclusive de outras nações é frequente, podendo se perceber uma rede de amizade estabelecida com lideranças religiosas importantes no cenário religioso afrobrasileiro da cidade, como Pai Lorinho, Mãe Carminha, Pai Cely, Pai Zelito, Mãe Vitória de Carolina.

Outro elemento divisor de opiniões – e provocador de muitos silêncios durante todo o tempo da pesquisa – diz respeito à liderança e ao poder exercidos no barracão. Neste aspecto disputam a primazia, tanto a memória das antigas festas promovidas por Vó Zita e o próprio axé de Mãe Fátima, feita no santo ainda nova e “autorizada” por seu pai de santo a tocar o candomblé de sua casa. Em entrevista, uma das irmãs de Vó Zita, referindo-se à liderança de Vó Dola – que era muito procurada “inclusive por gente rica” para benzeduras e rezas, principalmente das crianças – lembra que “Mãe Fátima deu continuidade aos trabalhos de Vó Dola”. Todavia, a primeira “mãe de santo” (que prefere ser chamada de “zeladora de orixá”) foi Dona Zita, por muitos anos, antes de Mãe Fátima assumir.

Este foi o conflito mais delicado que o campo apresentou, mais pela nossa insistente busca de compreensão do real papel de liderança religiosa de Vó Zita, face à nossa observação da forma como acontecem divisões no grupo decorrentes de algum acontecimento que, no passado distante, foi responsável por elas. Por várias vezes, fomos levados a concluir que outros fatores ou a junção de todos eles, fizeram com que Dona Zita se afastasse do centro da condução do culto para que Mãe Fátima desse continuidade.

O motivo desse afastamento ficou em suspenso: terá ela, após a morte de Pai Santinho Sete Diabos, passado pelo processo de “tirar a mão dele da cabeça dela”? Neste caso, quem fez as obrigações após a morte de Pai Santinho Sete Diabos? Terá isso de algum modo interferido na continuidade dos trabalhos de Dona Zita enquanto zeladora de santo? Outra possibilidade seria a perda do estímulo em continuar as festas e obrigações após sua separação do Enedino, seu ex-marido. Há uma coincidência de datas entre o início

das atividades de Mãe Fátima e a expulsão de Seu Enedino da casa, há 27 anos. Conversando com Vó Zita, por várias vezes ela sempre disse que “por eu ter trabalhado demais, meu filho, minhas pernas já não aguentam mais”.

Em dezembro de 2010, ela relata seu início no candomblé, ainda jovem, quando moravam em outra região da cidade, no vizinho Bairro Guarani, antes de se mudarem para a Rua das Pedrinhas.

quando eu comecei a mexer com o candomblé, com a obrigação do caruru, eu já dava candomblé. Isso tem muitos anos. Eu comecei nova. Eu comecei com uns 17 pra 18 anos. Toda vida eu fui fanática com o candomblé. E quando eu comecei com o candomblé, tinha um candomblé aqui em Conquista. Era no Bairro Guarani, antigamente chamava Rua do Olavo. Era o dono do candomblé, o pai de santo chamava Caboclo. Eu não lembro de onde ele tinha vindo. Eu lembro dele, lembro dos candomblé dele. Era muito bonito também, era lindo, Flávio, os candomblé dele. Cinco horas da manhã eles puxavam a maianga sabe como? Com aqueles apotis, potes, as baianas com aqueles apotis na cabeça, vinham encher de água no Poço Escuro. Era muito bonito. Tudo na saia branca, de goma, aquela baiana mesmo de torço. Não era aqui não, nós morávamos lá no Guarani, que antigamente era Rua do Olavo, no Bairro Guarani. A gente já tinha um terreno aqui, mas não tinha construído ainda não. [...] Aqui já era habitado, mas não tinha terreiro. Era tipo, como é que fala, era um terreno baldio, não tinha casa, casa só tinha três, de lá pra cá, e aqui esse bairro aqui era assim tipo uma estrada passada por máquina e a máquina estava abrindo ainda.

Ela refere-se a Pai Caboclo, morador do Guarani. Perguntada se fora feita pelo Pai Caboclo, respondeu apenas “Foi”. Perguntada se as festas que ela promovia eram realizadas a pedido dele, ela responde: “Eu acho que sim. Porque pela vontade, a minha... eu fazia e dava certo. E aí eu toquei muitos anos aqui nesse bairro aqui muitos anos e todo mundo aqui sabe”.

E quando quisemos saber do calendário de festas que ela dava, se era a mesma média de 4 a 5 festas por ano, ela disse: “No meu mesmo? Não. Eu só dava um caruru por ano. E aí depois eu comecei a dar o orixá de minha cabeça que é o Ogum; dava obrigação e depois tinha o caruru. Era em setembro. E enchia”. E a entrevista prossegue:

Flávio: Então era a senhora que tocava...

Zita: Era eu que tocava e depois de mim... [silêncio]

Flávio: Veio Fátima.

Zita: É.

Flávio: Sim.

Zita: E começou mexendo aí e estamos aí.

Sobre as obrigações que começou a dar por orientação de Vó Dola “para cuidar dos exus e orixás” e que anualmente são reavivadas nos carurus pra Cosme e Damião, ela disse:

[...] e continuei e continuo. Ano passado mesmo eu pedi para Fátima para fazer para mim porque muita coisa eu não consigo fazer mais, ajoelhar, cortar. [...] Mais nova aguenta mais o baque. Porque a gente não cansa mas tem muita coisa que você tem que fazer e não pode porque tem muitas coisas que não é porque as pessoa as vezes não sabe, mas não pode, porque não aguenta mais, tem que ficar ajoelhado ali, 20 minutos, 30 minutos ali ajoelhando, porque tem de fazer aquela responsabilidade, porque é uma responsabilidade, sentar nas horas que a gente cansa e tem que sentar, as vezes é uma hora que não pode, que não tem nada. Mas aí passei para a mão de uma pessoa de confiança que era a minha irmã.

A autoridade de Vó Zita no barracão é inconteste. Durante muito tempo na pesquisa de campo queríamos entender como se havia dado o processo de sucessão no barracão de Mãe Fátima; como a mãe de santo (zeladora) Vó Zita havia passado sua liderança espiritual e religiosa para a irmã caçula. E, comparando com as demais casas de culto da região das Pedrinhas, tendo a concluir que esse processo sucessório da liderança no barracão de Fátima, além de garantir uma continuidade e renovação das práticas do candomblé dentro da família, reinventou o próprio processo sucessório.

Tanto Vó Zita quanto Mãe Fátima se considera escolhidas pelas entidades, pelos orixás. Há uma tendência na família de achar Vó Zita a maior detentora do axé. Seja por ser a mais velha do grupo, seja pela sua trajetória, seja pelos trabalhos que ela desenvolveu durante anos, nas festas de barracão de palha, no jogo das cartas, nas adivinhações, na própria assistência que ela ainda hoje dá à casa e aos filhos da casa.

Na sucessão ocorrida dentro do barracão de Mãe Fátima, há um processo híbrido de sucessão e continuidade, ruptura e passagem, no qual ao mesmo tempo em que se processa uma transformação de um candomblé mais na linha do caboclo, tocado por Vó Zita, sob a influência de Pai Caboclo e Mãe Vitória de Petu, para um candomblé angola já com algumas influências de *ketu*, tocado por Mãe Fátima. A continuidade garantida nesse processo se dá a partir da ancestralidade do legado de Vó Dola transmitido através de Vó Zita e assumido por Mãe Fátima. Esse processo parece ter sido a resposta a outros fatores

desagregadores dessa continuidade, como a própria ruptura de filiação com a perda do axé de pai Santinho Sete Diabos.

Ainda na entrevista com Betão, filho de Vó Zita e Ogã do Barracão de Mãe Fátima, ele bem responde sobre Mãe Fátima:

Ela é uma pessoa que preserva, que passa pra todos nós a nossa [...], o que a gente deve seguir. E outra coisa ninguém aqui é forçado, se você não gosta, ela não fala: "Vem", você só fica se você gostar, se você quiser. Você só fica se você quiser, se você gostar. Nunca ninguém foi forçado. Se você não vier no salão hoje, ela não liga pra você: "Você não veio no salão hoje por quê?" Não. Vem se você estiver com vontade, se você estiver a fim. Sempre foi dessa forma. E ela pra gente hoje, ela é a nossa avó. Nossa avó não faleceu? Ficou Fátima. Ela é a nossa avó. Ela hoje é a nossa avó, ela é hoje a nossa avó.

Há um legado do ser mãe de santo passado desde Dola. A filiação aos orixás de Zita e Fátima remete à sua própria filiação a Dola, "mãe de tudo". Entendemos essa filiação ancestral presente no barracão, extensão da vida familiar, próprio do candomblé angola. Na perspectiva de Joaquim (2001, p. 132),

Filhas porque as treinou ou fez criaturas de carne e ossos em vasos dedicados às manifestações dos deuses. Os clientes que geralmente necessitam de cura para alguma doença vêm à casa de culto pagar promessa aos Orixás. A Mãe sabe como lidar com os deuses, pois a cura dessas pessoas está em suas mãos.

A professora universitária Grazielle Novato, uma das filhas do casal para o qual Vó Zita trabalhou durante 27 anos, refere-se a ela como "Tia Zita, minha mãezinha", e complementa: "quando eu comecei a dar caruru, já tem alguns anos, tudo que eu aprendi sobre os fundamentos, como preparar cada detalhe, cada parte da festa, quem me ensinou foi Vó Zita (...). Ela tem profundo conhecimento do axé".

Vó Zita é a memória ancestral viva dentro da dinâmica do barracão de Mãe Fátima. Hoje, "mãe é a iabá mais velha da casa", afirma Kota, referindo-se à matriarca. Sua liderança enquanto zeladora de santo continua sendo exercida na preservação da tradição, no culto e na cultura negra, sendo sua presença a garantia da formação compartilhada com a irmã mais nova, Mãe Fátima, de todos os filhos e filhas da casa, seja na parte dos ensinamentos aos mais novos das formas e práticas rituais, das cantigas, das danças, dos cortes e oferendas. Há um senso de esmero ritual que perpassa todo cotidiano de Vó Zita,

especialmente nos dias de preparação para as obrigações da casa. Quando aparece no barracão em momentos de festa, sempre entra vestida com trajes especiais, gestos contidos, senta-se por alguns minutos em uma postura quase recolhida, imersa no momento vivido pelo grupo. Raramente, fica mais de 20 minutos em uma festa. Sua ação maior começara muito antes e continua depois dali.

Nela estão guardados os segredos da tradição. Na pesquisa, pedia: “Meu filho, me chame então de zeladora”. Como disse João Silva, babaefun de um terreiro de nação angola localizado no Jardim Valéria e morador do Bairro Petrópolis, vizinho do Beco de Dola: “Dona Zita é a plataforma do terreiro, a matriarca, a iabá”. Guardiã de um legado, de uma tradição, de uma continuidade, ela exerce esse papel com a firmeza de quem muito caminhou. Quando, após entrar numa pequena roda de samba que se formou na sala de sua casa, ela mandou o pandeirista continuar no ritmo e entoou uma canção que na década de 1970 fizera sucesso na voz de Clara Nunes, “Obsessão”. Ao final, ela, num gesto como que a conduzir a banda formada por pandeiro, caixinha de fósforo e palmas, encerra a apresentação e diz: “Quem disse que eu não sei?”. Ela sabe e sabe que sabe. E comenta com uma assistente da pesquisa: “Tá vendo minha filha, essa é a riqueza que eu deixei para os meus filhos, a música”. Nas três mulheres – Dola, Zita e Fátima – se processa um legado, uma continuidade, uma reinvenção e construção da identidade afrobrasileira na sociedade conquistense.

Sobre a relação dela com a irmã, diz: “Ela já me ajudou e muito”. Há uma compreensão de que a irmã mais nova, além de dar continuidade ao trabalho no candomblé, também a ajuda na condução da família extensa, na criação de filhos, filhas e netos. E complementa: “E é assim, vai passando de uma pra outra”.

Falando sobre a forma com que uma de suas netas de 08 anos dança na roda de candomblé nas festas do barracão, ela sintetiza sua compreensão do próprio universo: “Ela joga direitinho. E ela chama atenção dos outros. [...] Como eu me sinto? Eu fico assim, ave Maria, eu fico assim sentindo assim que é uma coisa de raiz e eu estou vendo eles fazerem”.

Na primeira entrevista, naquela que já era a nossa quarta viagem a Vitória da Conquista em menos de 07 meses, havia certa insegurança quanto a conseguir uma entrevista de cunho mais narrativo, no formato de uma história de vida. Essa entrevista especificamente não seguiu o formato pré-estruturado, mas foi dentro de uma conversa

informal ao longo da qual fomos conduzindo algumas temáticas norteadoras. Perguntada se nunca havia conduzido o terreiro igual à Mãe Fátima, ela respondeu de uma só vez:

Não, nunca assim, de bloco não. Aí eu fazia minha festa, eu fazia uma aldeia de mato, de ramo verde, de salão bem grande, de ramo verde. Era aqui. E antigamente o terreiro de candomblé não coberto. Era feito assim. Um terreiro de candomblé era, se chamava o carramanchão de folha. Era barracão de folha. Em vez de ser coberto de telha, era folha, fazia tipo um salão mesmo, bem grande.

[...]

No pai caboclo era assim também. Era. Era. Era. Era assim mesmo. Eu lembro como se fosse hoje. Coisa linda, bonita mesmo. Durava bastante dia, até uma semana. Era uma gentalhada, era bem pretão, bem forte, era no jeito mesmo. Pai caboclo.

[...]

Eu tinha um terreno também aqui em cima, eu comprei um terrenozinho e fiquei dando [festa] uns três a quatro anos no meu terreno. Não tem essa casa aqui em cima? De lá pra cá era tudo meu. Aí como a minha menina minha adoeceu, a Nadir, eu vendi pra começar fazer os tratamentos. Aí, ela fez o tratamento, só que ela tava doente e a gente não sabia o que era. E fiz o tratamento dela lá no seu Zelito, e vendi o terreno pra fazer o tratamento dela e aí fiquei aqui.

Perguntada sobre como era a religião dos orixás quando da chegada da família às Pedrinhas, ela diz:

É hoje tem muito, muito mesmo, quase todo mundo tem um terreiro. Antigamente tinha não; antigamente terreiro que eu conhecia aqui dentro de Vitória da Conquista era o dele, Pai Caboclo. Tinha um cartomante que antigamente tinha esse negócio de cartomante. Um cartomante que eu não tô lembrado o nome dele. E esse negócio era muito difícil. Agora pai... de santo mesmo que eu conheci cheio, era ele. A gente sente quando a coisa é legal, de confiança e a pessoa que trabalha, que tá fazendo com a consciência, dedicado àquele orixá, àquele santo. É muito bom. E uma responsabilidade fina. Porque isso é uma responsabilidade fina porque a gente tem que está ligado em tudo. [...] Porque tem a hora certa de falar, fazer isso, fazer aquilo, tem o despacho, abre a casa, calça a casa, deita uma casa, é uma responsabilidade muito grande. Tem adoração de tudo. Porque pra começar não é só pegar o tambor e botar dentro das pernas e pá pá pá e começar a cantar, não. Tem que ter muita responsabilidade, muita responsabilidade. Porque tem que ter muita confiança, porque senão não dá não.

A palavra que melhor expressa o sentido da liderança de Vó (Mãe) Zita é o de responsabilidade. Uma “responsabilidade fina”. O cuidado com a coisa sagrada, com o todo e o tudo. “Tem adoração de tudo” expressa o sentido de uma espiritualidade que liga a vida do grupo, através da vida da liderança, ao orixá.

É bom demais. E o bom é que a gente faz tudo isso com alegria. No primeiro dia, quanto mais você está trabalhando, mais tem vontade. Fátima fala: “Olha, hoje tem responsabilidade, hoje e amanhã tem outra e está todo mundo junto e depois de amanhã tem outra e enquanto não termina tudo, a gente não quebra. Enquanto não colocar tudo nos seus devidos lugar você vê todo mundo... [?] num ponto, tudo, é muito bom”.

A resposta de Vó Zita à pergunta sobre a importância da religião aqui nas Pedrinhas foi de grande firmeza e riqueza de informações, tanto sobre as razões da fé, como quanto a força da religião e a identificação com o que ela faz:

Flávio, eu sobre a religião eu continuo. Porque eu tenho a fé em Deus e nos orixás. E vou continuar sendo o que eu sou. Porque é a única coisa que eu escolhi na vida e que eu gosto. E pra mim eu acho que assim. E pra mim é uma coisa assim que eu tenho liberdade, posso fazer assim sabendo o que eu estou fazendo. Com muita fé nas coisas e Brasil pra frente.

Quando ela se refere a Santinho Sete Diabos é fazendo referência a Vó Dola:

Ela era. Era. Foi. O primeiro pai de santo dela foi o finado Pai Caboclo, como eu lhe falei. E aí depois muitos anos ele morreu, e aí ela fez uns trabalhos com uma pessoa chamava Santinho Sete Diabos, você já ouviu falar. O pai de santo dela que depois que ela morreu, atrapalhou um pouco [?].

Algumas informações dadas nas entrevistas entram em contradição entre si. E as contradições refletem não tanto lapsos de memória, uma memória subterrânea ou uma informação equivocada; refletem mais as discordâncias sobre alguns temas e interpretações com relação à origem da religião na vida do grupo, a liderança religiosa exercida pelas mais velhas (Vó Dola, Vó Zita e Mãe Fátima) e o tipo de candomblé desenvolvido na casa e na família.

Ao perguntar sobre se Vó Dola, após a morte de Pai Caboclo, parou de frequentar a religião, Vó Zita responde: “Não. Ela parou sim [ou *assim*]. Quando ela ia no de Fátima ela

estava sentadinha ali”. O “*sentadinha ali*” se refere a um canto do barracão no qual ficam sentadas Tia Elza e algumas de suas filhas, próximo dos tambores, ao lado da porta de entrada de dentro. E também é o local no qual Martim Pescador vai saudar sempre no início das festas. Com relação ao tempo de existência do barracão, Vó Zita diz:

o barracão de Fátima já tem de 5 pra 6 anos. [...] Acho que tem mais. [...] Dona Dola chegou a frequentar assim. E ela tinha uma coisa com Seu Martim que era lindo. [...] Agora vai ter a de Seu Martim, em fevereiro, a peixada que tem e é muito bonita. Sempre ela [Fátima] dá no dia 02 [dia de Iansã]. Vai ser do marinheiro. Ela dá festa para o caboclo, dá a peixada do marujo, dá o caruru.

FIGURA 14 - Dona Zita, em outubro de 2010, paramentada para sua obrigação do Caruru.



Fonte: Arquivo de Pesquisa (2010)

Na foto acima, Vó Zita, no meio dos preparativos para a festa do caruru de Cosme, em outubro de 2010, espera o registro fotográfico. A mão escorada representa as dores nas pernas, “muito anos de trabalho duro”. Contudo, a beleza e altivez são emblemáticas nos detalhes e simplicidade da Mãe-Vó Zita, o branco da roupa, da sandália e do torço com pano da costa, a blusa branca, a saia com detalhe azul, da cor da conta, cor do seu orixá de cabeça, Ogum de Ronda; no corredor, dois adolescentes do Beco. Em primeiro plano, um amigo, Henrique; ao fundo, um neto, Pablo. A toalha na mesa, em azul, tudo preparado para a festa começar.

Justificando nosso não aprofundamento, por não sermos “feitos” na religião, perguntamos: “Para a senhora, Dona Zita, com tanto tempo de orixá, a pergunta de quem não conhece, a força é a mesma, o caboclo e o orixá?” Ela responde rapidamente: “É a mesma. É o mesmo prato. Tem a divisão assim, por exemplo, tem sábado e tem domingo, cada qual tem o seu dia. E a diferença na comida. Pra caboclo é a feijoada, pra marujo, a peixada, pra Cosme é o caruru”.

Nesta primeira entrevista, já no final de uma tarde de dezembro de 2010, já entrando a noite, parecia que o tempo havia parado, ao menos para nós dois. De repente, ela pede para alguém trazer um café. Ela mesma levanta e vai lá fazer um “café novinho”. Depois, enquanto tomamos o café, ela acende o cigarrinho de palha, senta-se à nossa frente e complementa:

cachimbinho de palha. É bom demais, fecha o corpo. O cigarro branco tem muita mistura. Os velhos, o mais antigo, minha mãe morreu, ela mascava, comprava uma carta de fumo, a gente ia pra feira e no sábado comprava um pedacinho de fumo. Ah se ela ficasse sem o fumo. E aí ela comprava o fumo e mascava o fumo.

Em outro momento da pesquisa, já em 2011, perguntada se ela (Vó Zita) fora mãe de santo, ela sempre respondia cortando: “Eu nunca fui mãe de santo, não. Pode me chamar de zeladora. Ah! Isso eu fui e ainda sou”.

Três situações aparecem implícitas nesta fala. A primeira de que no candomblé angola não se usava a nomeação de *mãe de santo* para se referir às lideranças que estão à frente na condução dos trabalhos rituais. E a segunda diz respeito à sua permanência como *zeladora*, uma vez que é ela que dá a obrigação anual para Cosme e Damião, com a ajuda da irmã, Mãe Fátima, na sala da casa de Vó Zita. Aqui aparece a terceira característica do

candomblé de nação angola: as festas serem dadas em barracões improvisados ou provisórios, ou, segundo Nina Rodrigues, no Recôncavo ainda prevalece o “quarto do santo”, onde as festas acontecem retirando os móveis da sala ou armando um barracão de palha, denominados “garramanchão”²¹.

Há um segundo aspecto importante que aparece durante toda a pesquisa. É com relação à origem do culto aos orixás e caboclos na família de Vó Dola e Vó Zita. Ao mesmo tempo em que não há uma precisão quanto a esta origem, se ela vem junto com Vó Dola, há uma narrativa que remete à Vó Zita como sendo a primeira a buscar com mais força suas raízes, com o incentivo da mãe, Vó Dola. Tal “origem” é a mais divulgada no grupo, especialmente entre as filhas de Vó Zita e ela mesma quando se refere ao início. Não há uma memória coletiva de Vó Dola enquanto mãe de santo ou zeladora de santo. Sobre Vó Dola e o candomblé, Vó Zita diz:

[...] a lembrança que eu tinha dela eu lembro de ser mãe, da responsabilidade dela que ela tinha. Ela era do velho, ela tinha devoção de acender a vela toda segunda-feira para Obaluaiê. Só. Uma hora assim que você tiver tempo e eu vou procurar foto dela para você. Sim, nasceu no Panela. Ela não era daqui. [...] Não. Não tinha. Tinha era de raça. E tinha de dizer que fulano era de raça de caboclo, mas sem compromisso. [...] Se nos Panelas, tinha samba? Não. O trabalho lá era roça mesmo.

Betão, um dos principais ogãs da casa sobre Vó Dola, diz:

Pra mim a religião pra mim é tudo. Esse barracão pra gente é a nossa igreja. Minha família se encontra; é a onde a nossa energia se une e a energia é muito forte e a raiz é antiga... Já vem de muito tempo atrás... Antes de ter o barracão, a gente já fazia na casa de mainha, ela dava o caruru de Cosme. Era na casa dela e a gente já dava. E a casa dela era aqui mesmo, só que era de enchimento, de madeira. Aqui era muito mato e só a casinha dela com três cômodos. [...] Ela, Vó, era da religião também, mas não dava obrigação. Mas ela não deixou morrer. De jeito nenhum. É tanto que ela já bem idosa, ela ia, sentava, ela não dançava nem nada, ela sentava, se vestia, se vestia a coisa mais linda de branco. Eu me lembro até hoje, ela se vestia de branco, e ficava sentadinha lá a noite toda; ela não levantava, não dormia, não sambava. Ela ficava lá

²¹ Em um diálogo com Gilvandro Gonçalves de Oliveira, jovem quilombola indígena descendente, estudante do curso de História Na UESB, em Vitória da Conquista, morador do Bairro Bruno Bacelar, artista plástico que trabalha com a presença da força ancestral indígena na sua comunidade de origem, uma comunidade rural denominada de Batalha, ele relata o quanto os caboclos são reverenciados e o quanto antigamente eram consultados com frequência, sempre que a comunidade se encontrava em um impasse ou problema; as cantigas em língua indígena, das entidades que mais “visitavam” a comunidade, dos lugares de encontro e “visita”, das festas que eram dadas e de como tem se perdido essas características.

sentadinha só olhando, a coisa mais linda. No chegar, primeiro a benção era a ela, depois que eu ia a Fátima e a mainha.

Numa entrevista com várias filhas e uma nora de Vó Zita, todas “filhas da casa” do barracão de Mãe Fátima e também netas de Vó Dola, elas relatam sobre as práticas religiosas da avó:

O que tem hoje se é prosseguimento? É. Porque antes de Fá [Mãe Fátima] fazer isso aí, fazer o barracão [fala algo baixo, não se entende...] antes de Fá fazer o barracão, vó [Dola] já entrava no coro, assim, ela não fazia samba, mas fazia, botava lona, dava cariru, ela dava cariru, ela tocava, ela dava tabuleiro, porque ela é do velho, ela é do Omolu. Então é de raiz. E então é como ela falava. Porque tinha hora que eu ficava revoltada e dizia: “Ah vó, eu vou sair, não quero saber”. Ela dizia: “Minha filha, como é que você vai sair, minha filha, é berço, é raiz, nós é descendente de índio. Em minha família tem índio, minha mãe era índia. Meu pai era índio, nós é dos tempos dos escravos. Minha mãe era filha de escravo. Minha mãe era índio, meu pai era índio. (...) A mãe dela já mexia também. Tinha ora que ela falava que nesse Poço Escuro. E eu não sei se eles chegou a morar aí. Mas ela falava que nesse Poço Escuro aí antigamente tinha muito índio. Então a mãe dela também eu não sei se chegou a ficar aí. Eu tô passando algo que ela me passava. Então às vezes que tinha essas ocas de índio e os índios começavam, toca toca, toca toca.

A narrativa da filha de Vó Zita remete a uma dimensão da memória que Candau (2011) chama de “memória das origens” enquanto “momento original, a causa primeira, sempre um desafio para a memória e identidade, razão pela qual a referência à origem é uma invariante cultural” (CANDAU, 2011, P. 95). O “nós é descendente de índio”, conjugado a partir de quatro afirmações - “meu pai era índio”, “minha mãe era índia” e “minha mãe era filha de escravos” e a referência ao Poço Escuro como lugar onde “tinha muito índio” – é uma tentativa de estruturação de uma narrativa mítica a partir de elementos comuns vividos pelo “povo de Dola”, talvez na busca de uma naturalização do grupo, na busca de construção de uma identidade a partir de uma origem comum entre si e diferenciada dos vizinhos. O elemento “índio” exerce uma função de construir uma imagem mais conveniente para o grupo.

Outra dimensão que aparece na fala de Domingas é o vínculo e o pertencimento ao grupo tendo como centro do grupo a memória de Vó Dola:

Ela [Dola] não tinha o barracão, mas tinha as festas. As festas dela começavam às 6 da noite e terminavam às 11 da noite. Nunca amanheceu, nunca passou dos limites.

(...) Então ela foi ficando mais na idade e ela passou pra mainha, e aí mainha foi fazendo. (...) Tocando e a mãe dela no meio também. E ela entrava e foi crescendo com aquilo ali. E diz que antes da mãe dela morrer que falou com ela que aquilo ali era uma doutrina. Que não era pra ela nunca deixar morrer aquela doutrina. Enquanto ela estivesse viva que era pra ela ir passando dos filhos, dos filhos passa pros netos, para os bisnetos, para os tataranetos. E por aí vai. Então foi um pedido que a mãe dela fez antes de partir: “Não deixa nunca acabar nunca nossa raiz. Nunca deixe a nossa raiz apodrecer”. **Jaíra.** A nossa raiz não acaba. **Domingas.** Então como é que você, por mais, não adianta, você vai correr, correr, correr, e vai acabar caindo... Cê vai acabar caindo no mesmo lugar”. E não é que eu corria, corria, corria, já viajei pra Salvador, fui pra Valença, corria, corria, corria, e quando menos esperava eu tava ali. “Ué Domingas, você disse que não vinha. Então não adianta você correr não, minha filha, porque é raiz”.

A memória da origem é uma reconstrução de um tempo idílico, à medida que “se enraíza em um passado situado além da cissura inaugural da era sombria do tempo presente” (CANDAU, 2011, p. 88). Não há nessa memória nostálgica dos “bons tempos” a lembrança dura da realidade da chegada às Pedrinhas, com o trabalho extenuante da quebra de pedras ou das filas disputadas para se carregar baldes d’água em troca de litro de farinha, ou das imensas trouxas de roupas lavadas por alguns trocados. Como afirma Candau (2011), ao referir-se ao não rigor das formulações da “construção da identidade que vai se fundar sobre os *memoranda*, quer dizer, as coisas “dignas de entrar na memória” (GEARY, 1996 apud CANDAU, 2011, p. 94). Sendo um saber no presente, o memorável opera por reinterpretações, cujas variações incessantes, às vezes, tornam-se até perceptíveis no interior da tradição falada (CANDAU, 2011, p. 95).

3.5 Na origem do barracão, as matriarcas das Pedrinhas

Na entrevista com a coordenadora da comunidade católica da Rua das Pedrinhas, Dona Vera, ela relata sobre os diversos barracões de candomblé que existiam no bairro e aborda a violência da repressão enfrentada pelas casas de santo do bairro:

E tinha Zita também. Sim, tinha Zita sim. Construía os barracões. E quando a polícia chegava e derrubava tudo. E muitas vezes, a polícia chegava e derrubava. E diziam que tinha que ter autorização. E chegavam

e derrubavam. Eu vi sim. Eu entrei até pra debaixo do santo. E meu marido lá, e eu de olho ciuando, e eles lá fazendo e chegavam e diziam: “Espere aí, seu santo vai descer? Vai. Espere aí” e eles entravam batendo nas mulheres, batendo na gente ali. E isso aqui em Dona Otaviana e eu ainda entrei debaixo do negócio deles lá que eu fiquei com medo deles batendo na gente lá. Aí eu só lembro de uma vez, mas que teve muitas vezes que eles já acabaram com os candomblés já.

Na memória das adolescentes, bisnetas de Vó Dola, a presença da avó em cada festa é a presença viva da ancestral:

No candomblé mesmo, não é Mila? Ela botava a sainha branca dela... aquele local ali onde ela ficava não muda. Seu Martim quando chega vai sempre pro local. E comadre Elza senta lá. Só onde só onde sentava vó, Vó Dola e Tia Elza. Dali elas não saíam. Seu Martim toda hora canta pro santo dela e abaixa e bate a cabeça dá o salto pro santo dela que está ali marcado ali naquele lugar que ela sentava; e vó abaixa, dá o salto pro santo dela e todo mundo abaixa e dá o salto do santo e canta a música pro santo dela; e depois Seu Martim vai e bota ele pra ir embora e a saudade sempre fica e nunca apaga.

A presença de Dola é tão forte que muitos ainda se perguntam se ela está viva. “Pra mim é bom né porque assim quando a gente sai e a gente vê as pessoas falar dela: ‘Como está Dona Dola?’ Um bocado não sabe que ela morreu”.

Há uma confluência da presença de vários pais e várias mães de santo na constituição do candomblé de nação angola do barracão de Mãe Fátima. Vó Zita lembra sempre do Pai Caboclo, morador do Guarani: “único pai de santo de verdade naquela época”. Por outro lado, havia na região das Pedrinhas outra mãe de santo muito importante, conhecida e reconhecida em sua época em toda a cidade: Mãe Vitória de Petu, de umbanda. As duas eram muito amigas. Referindo-se às duas mães de santo que atuaram na região das Pedrinhas, ela diz:

Outros terreiros aqui? Que eu me lembre não. Só teve mesmo o de Vitória que era na Rua da Corrente e teve um que era de Vitória de Carolina só não sei de que santo. E tinha Mãe Vitória de Petu e também tinha o de Vitória de Carolina que era aqui mesmo nas Pedrinhas, mas era também muito bonito. Era Vitória e Vitória. Sim, quando eu conheci já eu conheci lá e não lembro a idade que tinha. Era um senhor candomblé. Muito bonito o candomblé.

[...]

Ave Maria. Ela tinha um terreiro e era grande o terreiro dela. E era muito respeitada. E além do terreiro ela saía ainda com o cordão no carnaval. O cordão de caboclo. E a gente saía também com ela. É uma pessoa que é histórica. A gente era muito amigas, demais, demais. Toda festa dela a gente estava lá. Amanhecia o dia. Era o terreiro que tinha aí, era o dela. O orixá dela era o Boiadeiro. [...] Uma pessoa histórica demais. Tem creche em homenagem a ela. Tem escola Mãe Vitória de Petu.

O boiadeiro é, certamente, o principal elo entre o terreiro de Mãe Vitória de Petu e o barracão de *garramanchão* de Vó Zita e, posteriormente, o barracão de Mãe Fátima.

Segundo o professor Aguiar (2007, p. 41),

o boi não apenas constitui a base econômica na ocupação do sertão da Ressaca, contribuindo com o crescimento de Vitória da Conquista e Região, sustentando a parentela local, como marcou de maneira indelével as religiões de matrizes afro-brasileiras que ali surgiram, expressando muito fortemente os laços que uniram africanos e indígenas no processo histórico que ali se delineou.

Uma das características mais marcantes dos candomblés antigos, lembrados por Vó Zita, era a simplicidade do culto, das vestes, do próprio barracão, tudo muito rústico e ao mesmo tempo, muito forte. Nas falas de suas filhas e noras, a diferença dos tempos modernos, além do luxo, era o axé:

É diferente porque antigamente as saias eram feitas daquele saco de estopa, não tinha anágua, a pessoa estando o natural ali, o que importava não era o luxo. O que importava é a força, é a fé, o axé da pessoa. Não precisava a pessoa estar com roupa de luxo, tudo no luxo. Não. Era só mato. Um tambor sozinho. Mas o que importava pra ela ali. E pra mainha também, porque na época que mainha tocava também era a mesma coisa, tanto fazia estar com saia, o importante era estar com roupa cumprida, tampando os pés. E ali era uma energia tão forte, era uma força tão forte que às vezes tinha um caboclo que pegou ela, eu lembro como se fosse hoje, eu era pequena, estava na faixa de uns 7 pra 8 anos, e o caboclo pegou ela numa festa que ela estava dando e levou ela lá para os matos e não sei se Jaíra lembra e para o povo achar deu um trabalho. Foi Oxossi. Deu trabalho pra achar esse Oxossi. E depois ela apareceu e falou que só apareceu porque ele quis, porque ninguém achava ele, não na mata. Se espalharam lá por aquelas bandas do minador. Pouco foi, é gente atrás dela e ninguém achou. E foi ele que trouxe; mesmo assim ela voltou meio virada falando que ia pro mato e que ele era do mato. Era do mato. E depois chegou aí e eu acho que suspendeu, conseguiu suspender ele. E ele mesmo, ele ia embora sozinho, não precisava ninguém levar. Quando dava a hora dele ir embora ele ia embora.

Entrevistando a própria Mãe Vitória de Carolina, ela nos acolheu muito abertamente. Nascida na região de Caatiba, na fazenda do avô, batizada e registrada em Vitória da Conquista, casou na Igreja das Vitórias com um policial de Entre Rios, com quem teve 4 filhos biológicos.

Parte de sua entrevista já foi apresentada nesta dissertação no segundo capítulo, quando falamos das práticas das parteiras no bairro. Sobre seu barracão, ela disse:

toda a minha vida eu já trabalhei, já lavei, já passei, mas coisa, toda minha vida o meu trabalho foi espírita. Hoje, não, por que eu tô doente, eu trato de gente, às vezes vem gente, às vezes dorme aqui. Eu dou obrigação todo sábado. Eu toco só até dez horas. Eu faço a matança no sábado e no domingo eu dou caruru. Eu tô num estado que não posso perder noite. Eu tocava a semana todinha antigamente. Agora não, porque não posso. Eu já tratei de muita gente. Eu tenho um milhão e tanto de gente que já tratei, filho de santo e filha de santo. Viu. Eu morava ali embaixo toda a vida e o meu trabalho, criei meu filho [fala dos filhos, onde moram, o que fazem] foi criado tudo dentro do candomblé mais eu.

As falas a seguir mostram a relação entre as três principais casas das Pedrinhas na década de 70 – o terreiro de Vitória de Petu e o barracão de Mãe Vitória de Carolina e o barracão de Vó Zita e Mãe Fátima, todos os três tocados por mulheres. Dois deles, de umbanda, e o de Vó Zita, certamente mais próximo, na origem, à umbanda e ao caboclo.

Mãe Vitória de Petu era minha amigona. Ô gente de Deus era minha amigona. Eu frequentava a casa dela e ela frequentava a minha. Ela saía com cordão, ela saía com o afoxé, cordão de caboclo, ela saía com afoxé, as minhas meninas eram tudo mocinha nessa época e saía para o carnaval; eu não saía nessa coisa de carnaval não. Ela tinha muitos filhos, viu. Vou te dizer uma coisa, eu acho que ela das mais velhas, das mais velhas era Vitória de Petu porque tem até uma escola ali que tem o nome dela. [...] E no tempo dos carnavais, participava!!! Eu ia! Tinha os cordões de caboclo; estava no meio pra cantar. Só não saía fantasiado. Tava no meio pra cantar. Os caboclos, ave Maria, era uma festona, era muito bonito. Ia todo mundo. O povo gostava demais, menino.

Segundo Kota,

Vó Zita tinha um caboclo Sultão das Matas, quando dava um Ilá lá na mãe Vitória de Petu, lá de casa dava pra gente ouvir. E olha que a distância da casa de Mãe Vitória para a casa de Vó [um quilômetro]. Minha avó falava: “O caboclo de Zita tá na casa de Dona Vitória”. E

quando o Sultão das Matas chegava, minha avó falava. E ela tem um ogum lindo, bonito mesmo. Hoje, o caboclo não incorpora mais hoje por ela estar muito fragilizada de saúde. Porque geralmente eles dão o tombo e eles são fortes, eles são caboclos e aí a gente não deixa. Agora no ogum, ela ainda vira no ogum. Geralmente, quando ela dá o caruru na matança dela, o ogum passa, passa ligeiro, é um santo forte, é o santo que bole com as ferramentas. Então, é um santo forte, um santo mais forte que o próprio caboclo que sai nas matas. Mas geralmente dá aquela passada, mas é uma passada ligeira. E ela não aguenta mais sambar. Esses orixás são fortes, eles pulam demais, eles sambam demais. E ela não aguenta; ela é fraquinha, ela está fraquinha. Os orixás assim eles são muito fortes. E o corpo dela não aguenta mais, o corpo dela não aguenta mais. E o orixá dela samba muito, muito mesmo, samba e pula. E ela está fragilidade de saúde, de corpo mesmo, ela já não é mais a mesma, está mais magra e tal e aí a gente fica preocupada.

Conversando com outras filhas de Vó Zita, elas narram a trajetória da mãe:

Eu sei mais sobre vó do que eu sei sobre mainha, porque mainha é tão reservada. Ela é tão reservada. Ela fala o necessário do suficiente. Ela nunca se abre com a gente. Agora ela sabe tudo o que acontece na vida da gente. Ela sabe tudo.

[...]

Mainha [Vó Zita] não é muito de conversar, não é muito de tirar foto. Ela quando tá tomando uns goles, ela fica acesa assim, ela fica mais ligeira ainda. Ela é danada demais. Vó falava. Eu pensei que essa mulher ia morrer, eu pensei que isso aí não existia. Que essa mulher de 7 meses nasceu desse tamanhinho que essa mulher caçava candomblé em Rio do Meio. Que essa mulher saltava a janela, que depois que essa mulher cresceu e ficou pivetinha, essa mulher tava trabalhando no santo... essa mulher trabalhando no santo em Rio do Meio. Essa mulher acordava de noite todo mundo dormindo e eu assim com olho meio aberto quando eu gritava ela “Não mãe, tô indo aqui mijar. Tô indo aqui, mãe, tô indo aqui no banheiro aqui”. E diz que vó ficava. Ela esperava e vó pegava no sono e ela peneirava e só voltava no outro dia. A véia é danada.

[...]

Mainha começou cedo, começou cedo já. Vó dizia que de pequenininha ela já pegava as crianças lá nesse lugar lá onde elas moravam; trazia essas crianças, fazia uma roda muito bonita, trabalhava assim, acho que na roça ela fazia as coisinhas dela lá e já comprava as coisas e ela mesma fazia os caruru dela. De toda vida, é ela que faz o caruru dela. De toda vida. 67 anos ela fez agora dia 6 de janeiro. Vó falava que ela tinha um caboclo tão bonito, mas tão bonito que o povo pagava ela pra nadar. De bonito que o caboclo era. Diz que pulava dentro d'água e não aguentava ver ela. E diz que *thum*, podia ser fundo do jeito que fosse, que às vezes pagava, e diz que não tinha rio pra mainha, que não tinha rio pra mãe não

atravessar, diz que montava num cavalo e que saía desbandeirada com esse cavalo que ninguém pegava. Tanto pegava ela e atravessava qualquer rio perigoso, quanto voltava com ela e botava ela no mesmo lugar e ia embora. Ela é um caso que misericórdia...

E ela odeia isso de ser chamada de mãe de santo. Já sim, mainha já deu foi muita obrigação aí na casa mesmo. Porque aí na casa a casa era feita não era essa casa aí não. Antigamente era casa de enchimento, era aquela casa feita no barro, né, às vezes era feita no barro outras vezes era feita no adobão porque antigamente as casas aqui eram no adobão. Era aquelas casas de adobão rachado e ela fazia os cariruzinhos dela e ela botava o couro pra comer. E era uma festa gostosa. Era uma festa muito boa mesmo.

[...]

Era no fundo do quintal. Era onde hoje é o barracão de Fátima. Era ali. Ali tinha pé de chuchu, tinha um pé de abóbora, tinha uma abóbora tão grande que Jaíra chegou a tirar uma foto na abóbora que vó tinha. E vó morria de ciúmes daquela abóbora, que quando a gente encostava nela, nós levava tanta vassourada. Nós levava tanta vassourada por causa da abóbora e a gente dizia: “Vó, é só uma abóbora”. Ela: “Não pega na minha abóbora”. Enorme. Demorava de dar, mas quando deu foi uma abóbora família.

[...]

A minha avó criava uma cobra. **Domingas**. Era uma coral. **Jaíra**. Ela ia de manhã e de tarde e ninguém entendia o que ela ia lá fazer. **Domingas**. E morava atrás da casa, que era de enchimento, e nunca passou da porta. Ela ia lá dar comida pra cobra. Ela tinha um buraco de ela sair comer e voltar. Ninguém sabia. Só que a cobra era do caboclo dela. É tanto que no dia em que a cobra saiu e mataram a cobra, ela começou a adoecer, ela foi adoecendo, através da cobra que eles mataram, ela já ficou desnorteada (*Jaíra*), e ela começou a cair, sentir umas dores no braço, dores nas costas, as dores que ela não sentia, ela começou a sentir, porque antes ela era muito forte. E começou a sentir muita dor, e começou adoecendo, adoecendo. E...

[...]

Cobra não atinge filho de Oxossi. **Domingas**. A cobra era do Oxossi dela. **Jaíra**. A cobra não atinge nenhum que carrega o Oxossi. Muito pelo contrário, ela afasta, ela vê a pessoa no mato, ela afasta. Neinha. Neinha dormiu com uma cobra debaixo da cabeça. Foi na “invasão”, Ninha, a cobra passeou por cima das coisas, e o povo ficou: “Mata, mata, mata”. E ela foi e dormiu. E quando ela acordou, a cobra esta lá debaixo da cabeça dela. E não atinge. E vó tinha uma cobra criada aí atrás da casa, e era dela. E a gente ficava todo mundo: “O que que vó tanto caça aí”. E ela: “Não é nada não, não é nada não”. E ela ali. “O que que vó tanto caça”. “Não é nada não”.

E concluem falando da importância das três mulheres na vida da família:

Pra mim elas foram um exemplo de vida. Uma continuação da raiz que veio de hoje, mas, mas é de ontem. Nesse caso, hoje o que elas querem é que começou da mãe de vó, de da mãe de vó passou pra vó e de vó passou pra elas e elas querem que a gente dê continuidade. Quanto mais continuidade nós darmos melhor é. E eu acho que cada uma delas significa pra mim um troféu, e onde cada qual tem seu lugar na minha vida. Eu aprendi um pouco com minha mãe, aprendi um pouco com minha avó, aprendi um pouco com minha tia. Então se vir mais descendentes da gente, nós aprendemos. Mesmo longe assim, com tanto pouco tempo.

[...]

Mas minha avó, minha mãe e minha tia já é o meu ponto histórico. A nossa rocha. A minha rocha. É a minha fortaleza, abaixo de Deus é a fortaleza, é o alicerce. Serve de exemplo, Flávio, porque elas não ensinaram nada negativo, só coisas positivas. Nunca ensinaram a gente a abaixar a cabeça para um problema; ensinou a gente a arribar a cabeça pra resolver o problema. Então, elas são um ponto de referência da família. Então não tem nem como a gente falar dela.

Mesmo a fala anterior sobre a importância de Mãe Fátima na vida das mulheres do Beco, quando perguntamos sobre a liderança (atual) de Mãe Fátima, há um silêncio no grupo, uma relutância em dar uma opinião sobre o tema. Tenta-se mudar de assunto, sobre quem ainda não foi “pego” pelo orixá. Quando se volta para o assunto, as falas resvalam em “a liderança dela? O comando, é?... aí no caso só ela pode dizer... pois ela é muito reservada, mais que mainha e mais que vó”. Chega a ser proposta uma entrevista coletiva com as filhas biológicas e de santo de Mãe Fátima, igual a que estamos fazendo com as filhas de Vó Zita.

Tentamos mudar a palavra perguntando quem conduz o barracão. A resposta:

a mãe de santo. E ali é quem? O xangô. É ela. Quem conduz é os orixás. O pai da casa lá, o forte é Xangô e Ogum. Agora, o Oxum. E ele falou de que lado do comando mesmo, o Boiadeiro, né? [...] sobre a liderança dela a gente fica meio assim, né, porque... Aí no caso aí, só ela pode... dizer.

Nossa saída foi pedir que confirmassem se em um determinado momento as três estavam codividindo a liderança, considerando-se que Vó Dola faleceu em maio de 2007, já com Mãe Fátima à frente do barracão há mais de 15 anos:

Quem começou foi mainha. Quem começou foi vó. Vó deu umas duas ou três vezes, mais ou menos. E aí vó parou geral e aí mãe tomou a posse. **Jaíra.** Mainha fazia desde pequenininha e vem fazendo. **Domingas.** Vó fazia por causa de mainha. Fá não era... esse dom é de mainha. Fá não era mãe de santo. Ela era filha de santo de seu Zelito da Rua do Cruzeiro. Ela não era a mãe de santo. E aí mainha começou fazendo, fazendo, e vó fazia por causa de mainha, porque mainha tinha muitos orixás e recebia, né, Naiara?! E às vezes recebia na rua e os orixás pegava e daí vó começou fazendo isso por causa dela. E aí vó fazia e dizia: “Ó estou fazendo isso por causa de você porque seus orixás estão soltos e você tem que passar a fazer e estou na idade que estou e não aguento. E apartir de tal dia assim e assado, você toma a liderança. E aí mainha foi e começou fazendo. E Mãe Fátima nem sonhava em fazer barracão, nem sonhava em ser mãe de santo quando mainha já mexia com essas coisas. **Jaíra.** Depois que ela foi ser filha de santo aí é que ela recebeu o deká. **Domingas.** Depois que ela começou e foi filha de santo e ela recebeu o deká que ela foi e abriu o terreiro dela. Mas muito tempo antes mainha já trabalhava no santo. O pai de santo dela que colocou ela pra trabalhar no santo: “Você trabalha muito bem. Você tem santo, você tem escravo. Trabalha no santo sem medo que você já está com o seu deká”. Fez o deká e deu a ela. “E agora você pode ir trabalhar”. E mainha nunca teve um deká. Mainha já foi.... Pela inteligência que Deus deu a ela. Foi doutrina. Já veio de Deus. Já é raiz, já é raiz. Mainha nunca fez santo, não precisava receber o orixá, nunca fez o ori, ela nunca fez santo com ninguém, não precisava receber o orixá pra falar o problema, não precisava receber o orixá pra jogar uma carta, e não precisava receber um orixá pra falar o que ia acontecer, pra jogar um búzio. **Jaíra.** Isso já era uma coisa dela. Ela não precisa fazer isso. Ela é arretada. É doutrina dela mesmo. É carta, joga búzio, mainha é arretada mesmo. Depois que ela viu muitas coisas negativas acontecendo, ela ficou com medo de não dar certo, de vó, de alguma coisa acontecer com a família, e preferiu suspender. E aí preferiu suspender. E aí foi isso que eu tô te falando. Ela começou a ver muita coisa, muita coisa. E aí começou a desistir. E preferiu não mexer mais. E aí ela fica reservada pra ela.

O cuidado com a natureza aparece no cotidiano da religião. Kota, responsável pela limpeza do salão, por cuidar de levar o que sobra das festas para ser colocado fora, diz sobre a importância do cuidado com a natureza:

Lá no Poço Escuro, tinha uma nascente que era uma mina e os mais velhos pegava as águas e vinha na subida numa trilha escorregadia. Era um sufoco. [...] Geralmente quando vai levar uma oferenda, você precisa acender uma vela. E hoje em Conquista a mata está muito seca e já foi, ali já foi arriada muita oferenda. Mas hoje, na maioria das vezes, o pessoal prefere levar pra fora, com a água grande, por exemplo em Anagé, em Itambé. E por ter de acender vela, o foco de incêndio é bem pouco porque já está na beira da água. Mais tarde, aquela água vai subir um pouco, vai bater e apagar a vela. Quando leva pra mata a gente nem leva vela por causa dos vândalos que vai acender essa vela pra prejudicar

a natureza. A gente quase não leva na mata. Quando a gente leva é filho de Oxossi, filho de Xangô que não se precisa deixar vela acesa. A gente arreja ali debaixo de uma loca de pedra grande e no rumo daquela pedra ali abre um buraco e acende a vela, arranja muito bem ao redor pra não ter perigo de incêndio.

Segundo minha avó, mainha e avó dizia que vinha todo mundo de manhã, tomava banho, carregava toras pro salão e depois ia trabalhar. Carregava aquelas toras, hoje a gente fala de salão... Naquela época era mais caboclos.

Falando sobre os candomblés antigos de Vó Dola e Vó Zita, ela dá uma boa compreensão dos candomblés e umbanda presentes na região:

Já Dola dava festa só assim em casa mesmo. E todo mundo gostava muito de, gostava muito, todo mundo, todo mundo, todo. E Dola trabalhava que nem eu. Fátima é diferente. Agora, Dola não. E Dola é apaixonada. E as meninas ficavam apaixonadas que eu não ia na festa dela. Ela não ia pra festa dela. Ô Dola, eu não sei que dia que você vai tocar pra mim. Do jeito que você trabalha. Ó paixão que eu tenho. De que? De nós do nosso tempo, do jeito que você trabalha. O trabalho desse povo não entra na minha cabeça.

Sobre as condições para se continuar a ter festas de santo com a mesma frequência de antigamente, Mãe Vitória de Carolina completa:

Aqui já teve muito cariru. Era muita festa. Até pouco tempo tinha muita festa. Hoje é que não pode. Graças a Deus, até hoje aqui em casa nunca chegou dia de festa de eu tocar sexta, sábado e domingo. Uai nunca chegou nenhum bêbado para entrar aqui em casa, encontrar aberto e o salão é lá no fundo. Nunca entrou nenhum bêbado. Quem mexe com religião do espiritismo tambor chama gente longe, o que é bom e o que é ruim. As duas casas, as duas nações. Mas eu tocava aí a noite toda, e graças a Deus nunca teve quem que aborrecesse. Mas hoje, ninguém mais pode. Às vezes, Fátima toca ali (no Beco), mas eu vejo é baixinho, daqui a gente escuta, pensa até que é num rádio por aqui, mas não é, é lá na casa dela. Todo mundo, a gente toca, mas é tudo com cuidado, quando vê que a coisa tá feia lá na rua, que pode entrar um pra atrapalhar, a polícia tá atrás e pode entrar e segurar um de refém a gente para. Eu deixei não tocando assim, porque eu tô doente.

Ela ainda dá um panorama do formato do terreiro de mãe Maria Pirata que atuou no alto das Pedrinhas e depois se mudou dali para outra região da cidade.

Maria Pirata trabalhava diferente. Eu e Vitória de Petu não trata. Por exemplo, se é pra fazer uma limpeza no corpo de coisa ruim que a pessoa tem, hoje fez o trabalho, dorme na casa. Amanhã tomou o banho de remédio, os defumador, e aí vai guardar o resguardo do que não pode comer, coisa de rama. E Maria Pirata ficava de quarto, de sete dia. Fazia um trabalho e ficava num quarto. Só quem entrava era Mãe Pequena que tirava e pegava o homem lá no banheiro. Eu não, não sou assim. Vitória de Petu também não.

Uma das filhas de santo de Mãe Vitória de Carolina, Mãe Otaviana, tentou abrir um barracão na sua casa, exerceu por um tempo, mas teve alguns problemas para a continuidade.

Filha de Santo minha, feita no candomblé aqui em casa. Ela trabalhava na mesma linha minha. E depois, eu não sei o que deu nela que ela fez escondido. Porque depois eu não sei o que deu nela. Acentou. Porque? Porque com as bocas quentes. Quem tem peito, mexe, quem não tem... Ou você canta ou você assovia. Ou bem uma coisa, ou bem outra. Então ela era feita a muito tempo e trabalhava bem. Quando ela fez fecha de corpo dela que venceu prazo do fecha de corpo, os guias desceu, no outro ano voltou e fechou o corpo dela e foi coisa quente. E aí eu fiquei lá trabalhando em São Paulo, tinha barracão lá. Eu queria vir embora, e o povo não deixava. Eu não vou deixar a minha vida aqui sossegada para ficar lá e para tudo quanto é lugar que eles chamavam tinha que ir de carro. E eu não sei o que que ela arrumou aí. Mas Manelão...

[...] Silêncio

[Sobre o fim do barracão de Otaviana]. Sei que ela assentou o tempo no fundo da casa dela entre a casa dela e o salão. Ultimamente ela dava a obrigação de Cosme dela, quem dava a obrigação de Cosme dela era eu. Pois não podia, porque a casa está lá abandonada. O povo quebrou tudo de pedra. Nós tocando e não matou gente porque Deus é pai e o senhor seu Cosme não deixou. Mas que quebrou as telhas tudo assim, e desceu com a casa cheia de criança, não ficou uma telha assim, telha de Eternit. E também eu procurava ela. “Otaviana, o que que tá acontecendo? O que aconteceu? Tem alguma coisa errada”. Eu sabia o que era. Mas não ia falar. Era ela. “Se você sente alguma coisa, o outro quer desabafar. Você que tem que falar pra mim”. “Ô Dona Vitória, eu tô sentindo alguma coisa”. Eu ia falar ela escondia. Eu não sou menino. Eu via lá a casa tudo. Eu também não cheguei perto pra ver não. Depois que ela morreu é que eu fui levantar as coisas para arriar. Tinha pomba gira quebrada não sei quantos anos, partida no meio, e lá dentro e não pode. E também tranca rua, assentado atrás da porta do salão. Meu Deus como que gente faz uma coisa dessa. O marido dela morreu, ali ela logo adoeceu e também foi embora... Quando morreu, já não trabalhava mais lá no salão dela, já fechado. Último cariru dela foi em dezembro... Em junho ela morreu... ela trabalhava bem, mas não sei o porquê ela misturou uma coisa com a outra, só Deus sabe o quê.

Ela conclui essa parte da narrativa fazendo uma bela síntese sobre o clima que reinava entre as mães de santo mais antigas e cita uma mulher negra, vizinha do Beco de Dola, a qual pude entrevistar, Dona Arcanja, como sua ajudante nos trabalhos do barracão: “Nós era tudo amiga. Não tinha esse negócio de oiá. Era tudo gente conhecida. [...] Arcanja ajudava eu muito. Levantava dava 6 horas da manhã e Arcanja tava lá no mercadão.”

Ela bem resume a figura de Vó Zita ao ressaltar que a amigona “ali batalhou viu. Pra ajudar a criar, ajudar a criar os dela e ajudar Dola quando Dola começou a ficar doente e a ajudar Fátima também. Você vê que o salão de Fátima está ali na casa dela também”. E quando digo que apesar de ser grande força no salão, ela não é mais mãe de santo, ela me responde:

Depende dela porque ela não é mãe de santo, mas ela é feita. Tem grande conhecimento na seita espiritual. Eu vou dizer que elas... acho que ela tem mais conhecimento na seita espiritual do que Fátima que trabalha. Ela tem muito conhecimento e é uma pessoa que sabe o fundamento de um candomblé. Ela sabe. Ela trabalhou muito. Ela toda vida batalhou muito. Ela batalhou muito mais do que Fátima. E ali ninguém faz nada sem uma orientação dela. E ela ó tá ali no pé. Tudo passa por ela. De Dola já era, já corria atrás assim de tudo. E Dola foi embora e ficou ela de grande conhecimento. E já Fátima é já de agora, por último dela. É uma amigona minha. Eu gosto muito dela. E ela de mim.

Na entrevista com Mãe Vitória de Carolina, além de ela servir de elo entre Mãe Vitória de Petu e Mãe Fátima, através da amizade com Vó Dola e Vó Zita, duas outras características chamaram a atenção: a primeira é ela enfatizar a paz nas Pedrinhas. E a outra característica é ter atuado fora de Vitória da Conquista, ter ido muitas vezes a Salvador e ter morado em São Paulo, desenvolvendo o trabalho do candomblé (umbanda) em parceria com outras lideranças religiosas, como era nos tempos das antigas mães de santo das Pedrinhas, o que ela alega não ser mais possível atualmente:

Em São Paulo, quando tinha um que anunciava “Olha tem uma baiana...” a casa enchia. Eu vivia que nem um nerão sem ter paradeiro. E tinha um homem chamado Arlindo, um grandão na prefeitura. O rico que não sabe o que possui – o homem tomou uma fé assim em mim e ele não fazia nada sem eu estar presente, bem de idade, senhor Arlindo. A mãe de santo dele é de Salvador. É pretiinha. E era tudo unido. Por exemplo. Cê trabalha, eu trabalho e aquela menina trabalha. Agora era assim: se

houvesse um erro, um deslize no seu centro, no seu salão, filho de santo nenhum dava por fé daquilo, não, não era comentado, não era assim. Mandavam me chamar. Eu chamava aquela. E aquela chamava outra que ele conhecia, e aquela outra, tinha ora de ajuntar 10, 15 entre mulher e homem que trabalha. Ajuntava tudo e olha a festa. Só chegava os carros cheios de coisas para ir dar obrigação nas cachoeiras, e o couro comia e todo mundo sambava. E tirava ele daquele sacrifício. Se fosse para você ajudar os outros, vinham me ajudar. Era tudo unido. Aqui não pode. Você trabalha e eu trabalho. Se você me conhece e eu não te conheço. Se eu ajuntar panhar um filho de santo, dois ou três ou quatro e ir em sua casa te visitar. Primeiro é sotaque, despacho debaixo da porta e essa bandalheira toda pra receber. Aí eu não vou. Eu ia dar as obrigação e ajudar era em Otaviana e em Vitória de Petu. Lá eu podia chegar lá e trabalhar e fazer o que quisesse e que ela tinha confiança em mim e eu nela. Que nós não andava com isso. E em Dola, Dola não em Fátima. Eu já fui lá umas duas vezes já. E ela não saía daqui convidar. Era toda festa que tinha o marujo dela amanhecia sambando. Depois não sei o que ela fez que afastou. E nesse último cariru ela veio. Ela e as meninas. E hoje a gente não pode nem ir num canto assim.

[Pergunta para a neta o nome de uma curandeira].

Dona Ivaneide. Mora em cima, na “invasão”. Tem salão mesmo. Já faz tempo que ela trabalha. É pregada com Maria de Vivi. As duas trabalham e são unidas, vizinhas. A “invasão” das Pedrinhas. Hoje tem esse quatro barracões funcionando: Mãe Fátima, Mãe Vitória de Carolina, Dona Maria de Vivi e Ivaneide.

E, após o contato com pai Zelito, de nação angola congo, o terreiro de Mãe Fátima passa por transformações significativas em seu formato e organização. Mãe Fátima passa a ser a “Yalorixá Borizada na Nação Angola”, conforme atesta o alvará colocado na parede, acima do lugar onde ficava Vó Dola.

Como vimos, nem Vó Zita, nem Vó Dola, nem Mãe Fátima, foram feitas nos terreiros de mãe Vitória de Petu²² ou Mãe Vitória de Carolina, ambas de uma linhagem mais de umbanda, com a qual Vó Zita e Vó Dola se identificavam mais, principalmente com o culto aos caboclos. Também não foram feitas na casa de Terezão, mãe de santo antiga que atuou na região do Petrópolis, bairro próximo das Pedrinhas, ao lado do Poço Escuro.

As lideranças que “puseram a mão na cabeça” dos que integram a família de Vó Zita, inclusive Vó Dola, foram todos homens: Pai Caboclo (Vó Zita e Vó Dola); Pai

²² Que apesar de expressamente não gostar de ser chamada de “mãe”, ficou conhecida como Mãe Vitória de Petu. Ela dizia: “mãe de santo? Eu lá moro céu para ser chamada assim?”. Falecida há 26 anos, mesmo com grande número de filhos e filhas do seu terreiro, cuja entidade principal era o Boiadeiro, não deixou continuidade de seu trabalho. Segundo Maria das Graças, uma de suas 22 filhas adotivas, “o afoxé de mãe saía todos os anos nos carnavais e foi 23 anos campeão: Tupinambá, rei das matas”.

Santinho Sete Diabos (Vó Dola, Lurdes, filha mais velha de Dola, já falecida, Vó Zita e, provavelmente, outras filhas da casa), Pai Zelito (Mãe Fátima e Lurdes, filhas de Vó Dola e uma das filhas de Vó Zita, Edinha), uma situação recorrente no contexto pesquisado que merece melhor análise:

Na compreensão desses encontros, negociações e rupturas, há um caráter da experiência religiosa enquanto experiência social, repleta de significados, tanto no que diz respeito a um sistema simbólico a ser compreendido, quanto a um conjunto de relações sociais e políticas. A religião é assim uma construção cotidiana, social e política, marcada por relações de poder e de gênero.

Ao mesmo tempo em que as relações de gênero marcam a dinâmica do grupo social, seja na ocupação territorial, na definição da posse e legado do espaço, também o fazem na definição de uma matrifocalidade presente na organização familiar e no quanto a matriarcalidade se reafirma na estruturação do candomblé e da umbanda, à medida que mulheres negras assumem a liderança do culto, mudando a posição de subalternidade recorrente nas religiões.

Outra mãe de santo que existiu nas Pedrinhas, mas que não é muito citada na pesquisa: Mãe Maria Pirata. Há um silêncio quanto à sua presença, talvez pelo desfecho que tenha tomado, por uma de suas filhas de santo ter fugido com o seu marido; talvez por ter sido o local de seu barracão já no alto das Pedrinhas; mas as festas de seu barracão eram também frequentadas, apesar de bem menos, por integrantes da família de Vó Dola.

Assim, as principais mães de santo das Pedrinhas (Maria Pirata, Otaviana, Vitória de Petu, Vitória de Carolina, Zita e Fátima), existiram e atuaram nas Pedrinhas como resultado de várias influências externas e entre si, sendo que o último barracão a se constituir foi o de Fátima, desde o início frequentado praticamente por toda a família de sangue de sua mãe biológica, a matriarca do grupo e uma das primeiras moradoras do bairro, Vó Dola, tendo garantida a base espiritual e de axé da família de sangue e de santo pela ancestralidade da avó e pela força de Vó Zita.

3.6 Quatro pais de santo que atuaram fora do Beco e das Pedrinhas

Pai Caboclo só teve influência em Vó Zita, certamente, pelo candomblé que ele desenvolvia. Pai Santinho Sete Diabos é um memória quase proibida no grupo. Pouco se

fala sobre sua pessoa, sua atuação, o porquê fechou a casa, o desfecho controverso²³ de sua presença no Beco (sua casa – ou barracão – ficava na extremidade do Beco que dá para a Rua das Pedrinhas).

Segundo Pai Zelito, referindo-se ao pai Santinho Sete Diabos,

tinha o Santinho também. Mas o Santinho fez bobagem. E ele foi olhar as coisas. E ele era muito perigoso e era de mexer com filha de santo. Que é o problema do vício da matéria. E foi caindo, caindo. E ele era de Ogum também. E tinha muita gente boa. Ele morava no Guarani. Santinho de Sete Diabos, porque ele recebia muito exu, ele tinha muito exu, ele tinha um tranca rua que era bom, era famoso. Mas eu não sei, o que acontece que esse pessoal faz bobagem, precisa ser levado com seriedade, se tirar vantagem no meio, é cobrado, não pode e às vezes cobra profundo. É um caminho sem volta, quem entra não pode sair. E se sair se machuca. E também ficando e fazendo bobagem se machuca também.

O pai de santo mais reverenciado e citado dentro do grupo de Vó Dola é Pai Zelito, morador da Rua do Cruzeiro, 60 anos, feito no santo desde os 13 anos, vizinho do Beco. No entanto, ele mesmo, em entrevista, disse nunca ter ido ao barracão de sua filha de santo, Mãe Fátima, “por questões apenas de segurança, eu acho aquela região ali muito perigosa”.

Sobre sua trajetória, ele conta:

[...] eu nasci em Alagoinhas, sou filho de Alagoinhas, mas eu praticamente me criei no Rio. Eu fui pro Rio com idade de 13 pra 14 anos; servi no Rio também. E quando eu fui servir pro Santo, eu fui pra Maldina, fica ali na região de Itabuna. Minha mãe de santo é de lá. Eu participei na casa dela muito tempo. E chegou uma época que eu dei obrigação, e ficava dando comida na casa de santo, e a última comida que eu dei com ela, ela ficou [?]. E foi aquela confusão. Era pra ficar e não ficar e ficou. E foi a mãe pequena da minha casa que foi tomando conta. Mas eu já tinha procurado outra casa de *ocialu*, que é em Ilhéus. E aí dei comida, obrigação de santo, e já comecei a trabalhar. E já no Rio eu tava trabalhando. E sempre dava comida também em Ilhéus. Sempre dava no Rio. E meus pais moravam aqui. E enfrentei o meu caboclo que falava que eu tinha que trabalhar. E eu não queria ficar aqui. E foi uma guerra. E não teve jeito. E não queria que eu fosse embora. E você imagina essa guerra de caboclo que nem tinha dinheiro pra eu ir embora. Nem dinheiro do Rio, nem de lugar nenhum pra me entregar. Eu tinha que ganhar dinheiro. E vai, não vai. E aí eu dei meus pulos, minhas coisas. E o que eu tinha que fazer? E coloquei meus búzios, minhas coisas, botava a sacola de búzio debaixo do braço, na bolsa e saí nas casas jogando búzios, pra ganhar a vida, porque eu não podia... E foi assim. Eu comecei assim... E graças a Deus... as coisas voltou... e

²³ Pelas entrevistas com Mãe Fátima e Pai Zelito, houve algum problema, algum exagero que desencadeou o fim do pai de santo, por se entregar ao "vício da matéria".

destrancou... e eu comecei a fazer obrigação também... já estava com estrutura aqui e parei. E eu estava aqui e no Rio. E fui ficando, ficando. Eu tô aqui. Às vezes aparece trabalho pra fora. E eu tô aqui e lá, vou pra São Paulo, Rio, Belo Horizonte, São Lourenço. E quando tem alguma coisa na Casa Branca em Salvador, Mãe Dedé me chama... que ela é a responsável por lá. Vou aqui e vou lá. Aqui eu sempre tenho sempre um contato. As pessoas me chamam mas eu não vou. Isso não me apetece.

[...]

Eu morava no Rio. E minha mãe de santo... em Ilhéus, meu pai pequeno, minha mãe pequena é da Casa Branca, Mãe Giru. Por causa de minha mãe de santo que era da casa branca também, mas aqui eu não sei te falar muita coisa. Eu tô aqui muito tempo, mas eu viajo muito. Às vezes eu tenho obrigação aqui, aí eu paro. Eu fico muito tempo fora. Eu vou pra BH, Rio, pra Caxambu, é muito mais pra fora. E aqui eu já trabalhei mais. Aqui é um lugar às vezes eu tirava três quatro barcos por vez, eu arriava e depois... e depois eu adoeci. Eu levei um bom tempo, dois anos, em São Paulo me tratando. E quando cheguei, encontrei o chão muito estragado. E quando eu voltei, eu fui arrumar. E até tocar eu toco mais pouco também. Eu vou ver se na festa de Ogum eu vou tocar. Eu vou colocar um barco também. Aqui eu festejo Ogum, Oxum, festejo Oxossi também, e festejo Xangô, porque aqui é Xangô. [...] Jogo búzio, trabalho, boto obrigação, faço trabalho... Essa menina aí que estava aqui o marido dela é meu filho de santo.

[...]

Filho de santo meu que tem terreiro, aqui em Conquista é só Fátima. E tem uma menina que tava aqui, mas não tá mais não. Tem em Catu, tem em Alagoinhas, mas é tudo feito aqui. Essa que é de Catu, ela é mãe de santo. Trabalha na Gol Internacional e na Petrobrás, uma firma internacional. Ela trabalha lá, mas tem o sítio dela e toca a macumba lá, tem a casa. Tem outra também que é ialodê, em Alagoinhas. E tem outro que é em Minas, em Caxambu, que é de Oxossi.

[...] **Flávio.** Como foi o início do senhor na religião?

Pai Zelito. Estou com 60. Eu nasci no candomblé. Assim, minha mãe era do candomblé. Eu ia com minha mãe. E essa senhora que foi minha primeira mãe de santo, quando eu fui na casa dela, fui porque eu fiquei num beque luz. Você sabe o que é? O beque luz é quando a pessoa fica... não bate bem da bola, e eu ficava assim, o exu me panhava muito, eu fazia coisas que só o demônio, até o demônio duvidava. E eu tive que ir pra me tratar. E nesse tratamento eu fiquei lá na casa de Leo. E como lhe falei, foi confirmado. E depois que saiu a confirmação e precisei ficar na casa por muito tempo. Isso de 13 pra 14 anos. E eu fiz minha cabeça eu tava com 13 anos. Minha primeira descida do santo, meu primeiro *bori* eu tava com 13 anos. E daí pra frente eu fui me aprofundando, me aprofundando e tô aí até hoje.

[...] **Flávio.** O candomblé do senhor é angola?

Zelito. Eu sou lei congo. Angola com congo. Lei congo é angola com congo. O congo também dá caboclo.

É importante essa narrativa de pai Zelito, pela proximidade dele e de sua casa com a história e a dinâmica da família de Vó Dola, Vó Zita e Mãe Fátima. Ele começa a entrevista se lembrando de Lurdes, irmã de Vó Zita, que ele diz ter sido filha de santo dele, e que era de Oxum. No segundo capítulo, trabalhamos como Vó Dola foi orientada, tanto por Dr. Gil Passos, quanto por uma vizinha de Pai Zelito, a levar a filha caçula (Fátima) que estava doente para que o pai de santo a tratasse.

No entanto, ele justifica nunca ter ido à casa de Vó Dola e Dona Zita e nem ao barracão de Mãe Fátima pela questão da segurança.

Ali é, não ofendendo, ali é o lugar que ela mora, já foi da mãe dela que já foi. O problema não é a convivência, que tem muita gente ali perigosa que mora ali por perto e dá muito bandido, pela parte de lá. É perigoso. Às vezes o pessoal me conta que quando tem festa lá e às vezes vai muita gente lá assim, às vezes nem é filho de santo, mas é visitante, às vezes perigosos, gente que vai e vai até armado. E aí é gente que ela tem até que tratar direito. E o lugar impede um pouco, né, e isso também corta muita gente de lá.

Sobre a violência que ronda o Beco e o barracão, ele diz:

não pararam porque eles respeitam. A não ser que numa das casas não tenha aquela força que... eles têm aquele medo, têm o respeito, muitos são medrosos por esse lado. Mas, mesmo assim, as pessoas que vêm de fora, ficam com medo. Esses tempos atrás, veio pessoal de fora; teve uma festa aí na casa de Fátima e veio gente de fora até, já foram tarde mesmo, veio aí o pai de santo Lorinho. Ele vinha e veio os meninos da casa de Lorinho, e eles foram embora a pé, e os bandidos estavam na festa e eles desceram e esperaram esse pessoal lá embaixo e deixaram o pessoal nu, levaram tudo, chegaram todo mundo assombrado lá na casa de Fátima. E o perigo é isso. Tem pessoas que às vezes querem vir e ficam preocupados. Não é que eu tenho medo, eu respeito muito, aqui pra nós, mas se me perguntarem que cor que é o barracão de Fátima eu não sei lhe dizer. Eu gosto dela, eu respeito Dona Zita, todo mundo, os meninos quando vêm aqui, quando me encontram “Oi seu Zé, tudo bem?” Mas eu não vou porque eu tenho cisma e tenho medo também. Não é medo do barracão dele, mas é da estrada pra vir embora. Eu sou muito sistemático. Mas a gente tem que jogar a mão pros céus e rogar e dar glória a Deus e os orixás, por a gente tá em pé e vivendo e pedir a Deus para que não deixar esse povo fazer mal nenhum pra gente. Mas os santos e o orixá que toma conta e oxalá que toma conta deles também.

Em todas essas narrativas há pontos de convergência e de divergência, de sutura e de ruptura. Há, ao mesmo tempo, uma autonomia de cada casa, inclusive do barracão de Mãe Fátima, que é fruto de todo um trabalho desenvolvido primeiramente por Vó Zita, com as festas nos barracões armados com garramanchão e, posteriormente, mas já há algum tempo, é fruto do trabalho e das transformações promovidas por Mãe Fátima.

Dentre os homens que participaram desse processo de constituição do barracão de Xangê, hoje cuidado por Mãe Fátima. Todos atuando não dentro do grupo doméstico ou diretamente na constituição do barracão, mas atuando ao fora do grupo ou do bairro. Dentre os principais, destacamos a memória de Pai Caboclo, não mencionado em outros relatos, mas muito importante para Vó Zita. Pai Santinho Sete Diabos, pela presença na vida e proximidade controversa, provavelmente aí residindo alguma verdadeira resistência de Pai Zelito ao optar não frequentar a casa ou o barracão, mesmo morando a uma quadra do Beco. Pai Zelito, nascido em Alagoinhas, feito no Rio e na Casa Branca em Salvador, com mais de 45 anos de santo, foi quem fez a cabeça de Mãe Fátima a partir de uma doença grave que ela tinha. Sendo sua nação congo angola e a de Mãe Fátima Angola, ou Angolão, no dizer de algumas filhas. “O angola é a verdadeira nação, é raiz, é a origem, é de onde tudo surgiu, que é dos escravos. Os escravos daquela época tocavam os atabaques não era com vara não, tocava era na mão, tudo que eles aprenderam foi no braço, foi na mão, foi na força”.

Alguns filhos da casa de Mãe Fátima também frequentam a casa de Pai Zelito. Um caso me chamou a atenção: Edinha, filha de Vó Zita, é filha de santo de Pai Zelito e quase não frequenta as festas na casa da tia, Mãe Fátima.

Outros dois homens vizinhos do Beco não parecem ter tido grande presença na vida da casa e menos ainda do barracão, um deles, Antônio Borocô, vizinho na rua de trás do Beco. É provável que tenha vindo de Jequié, tendo tido dois grandes filhos de santo na região das Pedrinhas: Mãe Vitória de Petu e Lubião, ogã na casa de Terezão, mãe de santo antiga na região do Bairro Petrópolis, vizinho, entre o Poço Escuro e Pedrinhas. Suas filhas, quatro mulheres, e duas netas, estão todas na casa de Pai Loro, nação *ketu* e às vezes a neta, de 19 anos, Mãe Pequena na casa de Pai Loro vai à festa de Mãe Fátima, visitar, como também Pai Loro já esteve lá em dezembro numa saída de santo de uma filha (sobrinha neta) de Mãe Fátima.

Hoje, um filho de Mãe Terezão, João Silva, é que dá continuidade aos trabalhos da mãe, também sendo um frequentador esporádico das festas e saídas na casa de Mãe Fátima. Sobre os terreiros que continuam existindo próximos do Beco, uma neta de Lubião, Naedman, Mãe Pequena na casa de Pai Loro, vizinha do Beco de Dola, juntamente com as tias, diz:

[...] a gente vê que tinham vários, tinha o Seu Zelito que você falou e a gente já foi aqui; a minha mãe, na casa dele era um candomblé muito bonito. Tinha outro aqui perto que é o de Dona Terezão, também, que meu avô já tocou lá várias vezes, que minha mãe ia e minhas tias iam também visitar. Então é uma tristeza porque você vê que é um bairro grande, pelo tamanho que o bairro é, que não é tão pequeno, porque poderia ter essas casas, poderiam continuar com suas raízes e no entanto, não tem, por esse tanto eu fico triste; e fico feliz por outro lado por saber que Mãe Fátima ela tem conseguido manter o axé dela aqui nas Pedrinhas.

No caso do ex-marido de Vó Zita, Enedino, que a ajudava na organização das festas de candomblé quando ainda eram feitas nos barracões de palha, “com garramanchão e tapuia”. Além de ter sido Enedino o grande amor na vida de Vó Zita, ela passa por mais três grandes acontecimentos fortes em sua vida praticamente na mesma época, na década de 1980: a) a separação de Enedino, tendo sido ela que o expulsa de casa em 1984, após saber que ele havia batido na filha; b) a morte de Mãe Vitória de Petu em 1985; c) o início do agravamento das doenças de uma de suas filhas, Nadir, falecida em 2010; d) o início das festas dadas por Mãe Fátima, que datam de há 26 anos, ou seja, em 1985. Enedino não volta, nem para a família, nem para o barracão. Não foi pai de santo, mas, nas falas de alguns integrantes da família, é considerado por sua força na religião, fora do barracão.

Entender essa quebra na genealogia da casa de Vó Dola talvez seja possível, a partir dessa situação com Pai Santinho Sete Diabos, à medida que ele não pôde continuar por esses problemas seus filhos tenham ficado sem poder continuar.

Nas falas de Dona Zita e das filhas que estão mais próximas, a tônica é a preservação da tradição deixada por Vó Dola. O legado vem dela, de tudo que ela viveu e deixou para a família, mesmo não aparecendo como Zeladora ou mãe de santo. Dona Zita dava as festas em um barracão de tapuia, montado especialmente para as obrigações. Isso deve ter prevalecido enquanto estava com Enedino que também tinha outras 2 famílias e há 27 anos Dona Zita mandou embora de casa para não mais voltar.

O caboclo principal da casa é o Boiadeiro e a relação com o marujo Seu Martim é de muita proximidade e centralidade à medida que a entidade é uma extensão da família. O orixá do barracão é Xangô. Tendo sido Vó Dola de Oxossi; Vó Zita de Ogum; e Mãe Fátima de Xangô, Ogum e Oxum. “Ela é de Ogum, Xangô e Oxum. Na casa do pai dela mesmo ela é de Xangô, o santo da casa, o santo da cabaça. E no barracão dela é de Xangô. E de mainha (Vó Zita) é Ogum com Iansã”.

Ressaltamos aqui a importância de Xangô para o candomblé na diáspora. A mitologia de Xangô, grande herói mítico civilizatório do Reino de Oió, inclui numa das suas versões, que após muitas buscas para aumentar seu poder e território, acaba por provocar o incêndio do próprio palácio, vindo a se enforcar. A saudação *Obá ko so* possui caráter dúbio, podendo se referir tanto à negação da forma de sua morte como à sua realeza em Cossô, mas principalmente “O rei vive”. Segundo Prandi (2002, p. 3), “a versão verdadeira não importa: divinizado, transformado em orixá, o obá Xangô, o Alafim de Oió, alcançou a imortalidade, deixou de ser humano, virou deus”.

Prandi (2002) busca os motivos pelos quais o culto a Xangô é tão difundido na diáspora africana. Um deles está na própria dominação da cidade de Oió. Com a destruição do poderio de Oió no século XVIII, os povos iorubanos se tornaram presa fácil, sendo capturados para o mercado de escravos, os quais, trazidos para o Brasil nessa época,

vinham de diferentes cidades, traziam diferentes deuses, falavam dialetos diferentes, mas tinham todos algo em comum: o culto ao deus do trovão, o obá de Oió, o orixá Xangô [...] o primeiro templo iorubá da Bahia foi, emblematicamente dedicado a Xangô. [...] Seus ritos, que em grande parte reproduziram a prática ritualística de Oió, acabaram por moldar a religião que viria a se constituir no candomblé, e cuja estruturação hierárquica sacerdotal em grande parte reconstituía simbolicamente a organização da corte de Oió, isto é, a corte de Xangô. [...] Onde quer que se tenha formado alguma manifestação americana da religião dos orixás [...] a memória do orixá Xangô, o obá de Oió, manteve o realce que o orixá do império detinha na África. (PRANDI, 2002, p. 3).

Em uma entrevista com as filhas de Vó Zita, todas auxiliares nos cultos no Barracão de Xangô de Mãe Fátima, quando perguntadas sobre quem conduzia o barracão, referindo-nos à liderança religiosa, uma das saídas foi dizer: “E ali é quem? O Xangô”.

Rei africano, guerreiro, povoamento de novas terras, Xangô reúne os dois lados de nossa história atravessada pelo Atlântico. Seu machado é o guardião das esperanças de um povo explorado há séculos e que sofre de todas as formas, especialmente em um mundo

onde os que podem mais ditam suas próprias leis, relegando o pobre e o negro a um lugar de subalternidade, violência e morte. O devoto de Xangô busca nele forças para superar as agruras da vida.

Protetor do território, rei, guerreiro, sua força mítica o fez senhor da justiça, transformado na diáspora africana no Brasil em patrono do candomblé e grande protetor de quem se sente injustiçado, pois,

num mundo de tantas injustiças, desigualdades sociais, marginalização, abandono e falta de oportunidades sociais de todo tipo, como este em que vivemos, o orixá da justiça ganhou cada vez maior importância. Seu prestígio foi consolidado. (PRANDI, 2002, p. 6.)

3.7 O sincretismo com o catolicismo

Durante a pesquisa, pessoas da família de Vó Zita sempre se referiam a Vó Dola como tendo sido católica. Tal informação reflete uma constatação de nossa própria identidade: somos católicos, culturalmente falando, condicionados por valores cristãos por séculos colocados em nossa constituição cultural, moral e social.

O afirmar-se católico para além de uma estratégia de disfarce para fugir de perseguições da polícia ou de cristãos, inclusive, católicos, contrários aos cultos afros, no caso da família de Vó Zita tem outro sentido sincrético: expressa uma orientação das próprias entidades do barracão de Mãe Fátima, principalmente do marujo Martim Pescador, carinhosamente chamado de “Seu Martim” pelos filhos e filhas da casa. Segundo Mãe Fátima, em entrevista após um sábado de outubro no qual o marujo havia passado boa parte do dia reunido com seus filhos, conversando, orientando, ouvindo, chamando a atenção, se alegrando,

o que Seu Martim mais pede para os seus filhos, os filhos dele é para ir à missa. Mas é uma briga dele aqui o tempo todo perguntando quem tem ido à missa. É que na missa tem os espíritos de luz. Por isso que ele quer que os filhos dele participem.

Dialogando com o pensamento de Consorte (1989), Gusmão & Valente (1991) ressaltam que ainda que o projeto branco nacional de “livrar-se da negritude como cor e como matriz cultural”, a sua realização envolveu muitas mediações. O catolicismo negro,

mais que expressão de um simples sincretismo aceito passivamente pelo negro, foi um movimento de “preservação do espaço religioso negro e garantiu a integração cultural do negro” (GUSMÃO & VALENTE, 1991, p. 32). O catolicismo negro foi “alimentado pelos seus cultos tradicionais, isto é, foi lido e vivido a partir de seu universo religioso particular, donde fazer (o sincretismo), tanto sentido” (CONSORTE, 1989 apud GUSMÃO & VALENTE, 1991, p. 32)

Na missa do Natal de 2009, na paróquia de São Miguel, localizada no Bairro Alto Maron, vizinho do Bairro Pedrinhas, estávamos presentes e no final da missa aconteceu um batizado especial dos neocatecúmenos. Eram adultos, todos vestidos de branco, ao menos a camisa, a maioria eram negros. Só mais tarde, já durante a pesquisa de campo vimos saber que eram todos integrantes da família de Vó Zita e do barracão de Mãe Fátima, cumprindo uma obrigação sugerida por Seu Martim.

FIGURA 15 - Cariru das crianças e de Nossa Senhora Aparecida em outubro de 2010



Fonte: Arquivo de pesquisa (outubro de 2010).

Na penúltima visita a campo, em outubro de 2011, no dia de Nossa Senhora Aparecida, presenciamos duas manifestações fortes de devoção à padroeira do Brasil para os católicos. A primeira foi Roque (Bilolô), filho de Vó Zita, um dos principais ogãs da casa, recém saído de um pequeno acidente no qual machucara o pé, chega à festa de

aniversário da neta de Mãe Fátima, Flávia, ostentando uma camiseta com a imagem da santa padroeira e fotos no celular que ele havia tirado da imagem da santa em uma procissão com missa campal da qual ele participara durante todo o dia, “eu amo essa minha Nossa Senhora Aparecida. Ela é meu tudo. Ela que curou meu pé que eu machuquei e já tá curado em menos de dois meses”.

Na foto anterior, no caruru de Nossa Senhora Aparecida e das crianças, dado como obrigação por Domingas, filha de Vó Zita, em outubro de 2010. Destaca-se na foto a circularidade das crianças sentadas em três círculos concêntricos. Na parede, acima do altar, as fotos de formatura das filhas, nas séries iniciais. Há uma ênfase para que as filhas estudem. O grande número de crianças, todas da família de Vó Zita. A presença da filha de Mãe Fátima na festa. As bandeiras amarelas, cor de Oxum.

Naquela mesma noite, sua irmã, Domingas, recém separada do marido, havia preparado um pequeno caruru para as crianças. Um caruru de Nossa Senhora Aparecida em sua casa, vizinha de sua mãe, no Beco. Ela começou as orações, tendo na roda algumas crianças, três de suas irmãs e amigas. No meio da oração uma das mais fiéis assistentes do barracão de Mãe Fátima, Jaíra, reverenciou a Nossa Senhora como “Rainha das Águas Doces, minha mãezinha querida, minha mãe Oxum”.

Por fim, ressaltamos a prática das romarias a Bom Jesus da Lapa em agosto e à Gruta do Sagrado Coração de Jesus, no dia de Nossa Senhora Menina em setembro, na cidade de Tanhaçu. Por duas vezes, pudemos acompanhar a ida a Bom Jesus da Lapa. Em 2010, além de todo momento de festa e descontração que prevalece no grupo, houve o momento do batizado de uma das netas de Vó Zita, Mariane. E também um grande samba de roda na beira do Rio São Francisco, reunindo filhos de santos de outras regiões da Bahia. Em 2011, o auge dos sete dias de romaria do grupo de Vó Zita foi a festa para o marujo Martim Pescador na margem do Rio São Francisco, com obrigação em baixo de uma barraca de lona e varas de madeira armada para a ocasião, almoço e um samba de roda à tarde, também reunindo outros marujos que vieram brincar na roda.

Nesta perspectiva, o sincretismo é compreendido enquanto expressão cultural, fenômeno da dinâmica cultural, passível de ser ressignificado. A cultura está sujeita a isto. Ela não é acabada, fechada. No caso do Brasil, o sincretismo foi favorecido pela afinidade entre os elementos de ambas as religiões. Seu ponto fundamental é a associação, enquanto a mais completa harmonia dos sentimentos religiosos, enquanto mecanismo do imaginário.

A partir dos estudos sobre sincretismo afrobrasileiro, nosso olhar para a história de vida de Dona Zita adquiriu mais um aporte teórico e interpretativo. Na verdade, a própria história de vida e formação identitária de Vó Zita traz elementos referentes à memória dos carnavais, à sua matrifocalidade, à matrilinearidade presente na história das mulheres da sua comunidade, ao barracão de candomblé de caboclo. Além de todas essas dimensões, às suas práticas sincréticas, dentre as quais a participação anual de toda a família de Vó Zita na romaria a Bom Jesus da Lapa por ocasião da festa no dia 6 de agosto é o maior sinal dessa realidade. No cotidiano, a vida gira em torno do barracão e da figura da matriarca. Anualmente, eles estão lá, na beira do Rio São Francisco, “para fazer uma festa bem bonita para o caboclo Seu Martim e, já no dia 6 de agosto, nós vamos todos de branco para a procissão do senhor da Lapa. Vamos na igreja da gruta, assistimos a missa. É tudo muito bonito”, conta a filha de Dona Zita, apoiando a mãe, já bem convalescente. Esta fala ficou meio que solta entre outras, mas seu sentido estava como que fazendo uma abertura para o que viria, referindo-se às festas na Lapa e na Gruta: “Ah! Eu vou sim, mesmo já com essa idade. Eu sou teimosa. Eu sou teimosa. To precisando aproveitar mais um pouco, enquanto Deus dá condição”.

A dupla pertença aparece como um valor, pois quando o candomblecista afirma seu catolicismo ele está sim dizendo a verdade. Muitas questões podem surgir sobre essas associações, crenças e práticas, como, por exemplo, que sentido faz o catolicismo para o africano, para o afrobrasileiro.

Em julho de 2008, na festa de caboclo, um fato chamou a atenção: quando uma mãe grita lá da rua que um filho da casa tinha de sair da festa de caboclo que acontecia no barracão e a resposta do seu Martim foi “Deixa ela ir, eles estão lá na outra casa”, referindo-se à igreja evangélica como mais um espaço e não como um território inimigo. Mesma reação teve o grupo com relação à saída de um dos ogãs da casa, filho de Madrinha Elza, para uma igreja evangélica, acompanhando a noiva que, por um momento, todos pensavam que havia se aproximado do barracão no início do namoro. Não houve uma fala de reprovação, mas algo como “cada um escolhe o seu caminho”.

Há uma forma dialética de pensar a vida, a religião, o pertencimento. Não numa perspectiva maniqueísta. Ou lá, ou cá. Mas, antes, lá e cá, o que mais nos fortalece. Há uma perspectiva democrática – não proselitista – de viver a religião em um contexto que por conta de um discurso hegemônico de legitimidade de uma religião sempre deixou desfavorável a visão sobre o candomblé. Há um respeito pelo pertencimento de filhas de

Vó Zita que começam a frequentar outras igrejas e, às vezes, ainda participam de alguma festa de um orixá específico.

O candomblé se afirma enquanto religião da liberdade, da democracia, da vivência. Há, nas narrativas sobre as lideranças matriarcais – segundo capítulo – e sobre a constituição do barracão de Mãe Fátima – terceiro capítulo – um discurso sociológico e religioso que desconstrói os discursos hegemônicos sobre a organização familiar, religiosa, cultural, discursos pautados a partir de uma matriz judaico-cristã.

Há uma busca de Deus a partir da materialidade da vida (GEBARA, 2012). A experiência do candomblé explicita uma materialidade de Deus na vida de um grupo. O orixá é presença a partir de dentro não como algo a ser alcançado. O tornar-se cristão, católico ou evangélico, antes uma imposição da Igreja e da sociedade, hoje pode ser interpretado enquanto uma aliança estratégica de pertencimento.

A vida está ordenada pela presença, palavra e vontade do orixá, não como a tradição cristã que disciplina e molda a corporeidade anulando-a na relação com a divindade. Há uma compreensão expressa de que Deus se fez valer de um conjunto de divindades para acompanhar e ordenar o universo. O corpo, para os “filhos da casa” é o altar vivo da divindade. Por isso, a fala “Eu não sou nada, mas meu orixá é meu tudo”, dentro desse estudo e do que essa pesquisa captou, pode ser compreendida como “a família é tudo com os seus orixás, caboclos e marujos”. A força vital se expressa na família, no barracão, na casa, no grupo.

Tal centralidade da dimensão religiosa na organização da vida do “povo de Dola” nos remete à definição de religião por Bourdieu (2007) enquanto conjunto de práticas e representações que se revestem de caráter sagrado, ou seja, um sistema simbólico de comunicação e de pensamento, como uma força estruturante da sociedade, pois opera a sua ordenação ao construir experiências e assumir a produção de sentidos.

Enquanto sistema simbólico, a religião é estruturada na medida em que seus elementos internos relacionam-se entre si formando uma totalidade coerente, capaz de construir uma experiência. As categorias de sagrado e profano, material e espiritual, eterno e temporal, o que é do céu e o que da terra, funcionam como alicerces sobre os quais se constrói a experiência vivida. (OLIVEIRA, 2003, p. 179).

Há uma completude e uma lógica coerente entre o que se vive no citiano do Beco e a religião. Segundo Bourdieu (2007), a intensidade da subjetividade da experiência

religiosa consegue se objetivar socialmente em práticas e discursos que correspondem a uma demanda social, ou seja, tudo o que se vive no barracão é extensão do que se vive fora dele, e vice-versa, havendo uma correspondência entre estruturas sociais religiosas e as estruturas mentais, incidindo a religião predominantemente na concepção de mundo, de ser humano e de realidade numa dimensão de totalidade.

Há, na entrega ao orixá, uma vida que se afirma. Não mais, sou explorado, logo, não existo. Mas, antes, “penso, canto, danço, logo existo” (MACHADO, 2006).

No Beco, a relação com a religião não é um momento estanque, separado do cotidiano. Há um relação no âmbito da interpessoalidade entre os integrantes da família de sangue e santo e as entidades – “espíritos de luz” –, santos, Nossa Senhora (Aparecida, para Jaíra e Bilolô; Mãe Peregrina, para Jaíra e Kota), a título de exemplificação do que pudemos constatar durante a pesquisa.

Não obstante um contexto de “batalha espiritual” travada pelos segmentos neopentecostais das denominações religiosas cristãs contra os terreiros ainda presentes na região, bem como os seus orixás e guias, as mulheres do “povo de Dola” continuam firmes, resistentes, certamente por saberem que, até aqui, a dimensão de uma espiritualidade comunitária, familiar, aberta para o diálogo, integrada com o Cosmos, de matrizes afroindígenas está na base da sobrevivência e da esperança de dias melhores.

IV CAPÍTULO - AS (OS) NEGRAS (OS) DO BECO RECONQUISTAM A PRAÇA

“Periferia é um ponto de vista”
Criolo Doido

[...] “antigamente, a gente trabalhava o ano inteirinho para juntar um dinheiro, comprar uma roupa ou um sapato pra ir desfilando [...] e mostrar que a gente é bonito”. (Vó Zita, fevereiro de 2008).

4.1 “Ir pra avenida – e mostrar que a gente é bonito”

Durante todo o tempo da pesquisa de campo, o reiterado autoafirmar “povo do Beco de Dola”, as “Negras do Beco”, “a gente aqui é uma comunidade”, exigiu uma abordagem analítica que contemplasse conceitos como *cultura*, *religião de matrizes afrobrasileiras* e *identidade negra*. Há uma afirmação do Beco em resposta às falas diversas a respeito do “Beco dos Pretos de Dola”, “os esmole de Dola”. Há uma afirmação da família de Dola e Vó Zita. Há uma afirmação do “Barracão de Fátima”.

E esta identidade étnica tem seu caráter de identidade comparativa na tendência de um grupo em explicitar a sua particularidade, aquilo que o distingue de outras formas culturais. Nesta perspectiva, a identidade cultural se constrói na dialogia diacrítica, ou seja, é no confronto, no embate, no conflito e na necessidade de afirmação identitária que se dá a identidade. Só é possível compreender a identidade na perspectiva do enfrentamento de outras identidades articulada com a perspectiva do diálogo com a própria memória grupal. Segundo Candau (2011, 50), “a memória coletiva, como a identidade da qual ela é o combustível, não existe se não diferencialmente, em uma relação sempre mutável com o outro”. Assim, o Beco se apresenta, se afirma, grita, canta e dança para ecoar outra melodia que não a desgastante fala do racismo contra o Bairro das Pedrinhas e contra o Beco de Dola. Há um afirmar-se negro que remete a origens, às “raízes”, a um legado africano.

As memórias dos carnavais conquistenses já foram trabalhadas em outra oportunidade (PASSOS, 2008) e por outros pesquisadores. Foi na busca desses relatos que chegamos à “Dona Zita das Pedrinhas” e à sua afirmação de que “antigamente, a gente trabalhava o ano inteirinho para juntar um dinheiro, comprar uma roupa ou um sapato pra ir desfilando [...] e mostrar que a gente é bonito”. Esta beleza afirmada na avenida é a resposta do Beco para o racismo do mundo.

Em uma das entrevistas com várias crianças do Beco, a memória do carnaval se confundia com a memória de Tia Nadir.

Tainara: No carnaval, Nadir, na Globeleza, sambava antes. E muitos tinham as fotos aqui. Tinha a roupa dela que ela sambava. E depois de muitos tempos devolveu para a escola de samba que ela sambava. Até esses tempos tinha as fotos e as roupas aqui. **Hamile:** Eu não lembro. Mas o que ela me falava era bom. Ela saía, desfilava, era muita gente, tinha uma escola que elas ensaiavam. Pra ela assim ela disse que era gostoso do jeito que ela fazia como ela saía. Ela se sentia feliz assim sambando, vendo muita gente olhando. Ela diz que era maior alegria dela era quando ela saía nas escolas de samba, sambando e que via todo mundo ali olhando, todo mundo tirando foto. E pra ela a grande alegria da vida dela era ter desfilado, sambado. Tinha muitos companheiros que igual ela sambava; tinha os parceiros e isso era o que ela mais queria fazer e era o que ela mais gostava.

Os carnavais populares foram suprimidos há mais de 20 anos, num processo gradativo de “modernização” e privatização da festa. O Beco continuou ressignificando sua presença, não mais na avenida, mas nos palcos através da Banda Abadaba, seu repertório baseado nos cultos aos caboclos, marujos e orixás, seguindo as tendências das grandes bandas de afoxé e timbalada de Salvador, mas com uma característica própria.

Quando os palcos começaram a enfraquecer, o Beco já estava com uma nova geração levando outra expressão das festas religiosas: o samba de roda. O primeiro grupo, liderado por Mãe Fátima, na década passada. O segundo, com as crianças, tendo aprendido a sambar nas rodas de candomblé, começam a se apresentar nas escolas em um momento forte de valorização da cultura afrobrasileira por conta da aplicação da Lei 10.639/03, entre os anos de 2006 e 2008, incentivadas, principalmente, pela então diretora da Escola Municipal Antônia Cavalcanti, professora Lucinéa Santos.

Quando da pesquisa iniciada, algumas tentativas de se escrever um projeto de valorização do patrimônio cultural material e imaterial presente no Beco de Vó Dola começa a se esboçar. Das reuniões não surgiu propriamente um projeto que pudesse ser contemplado por algum dos cinco editais de fomento das expressões de culturas tradicionais lançados em 2011. No entanto, alguns convites começaram a ser feitos para que as mulheres do Beco se apresentassem em eventos, aberturas de congresso; ao todo, mais de sete apresentações durante o ano. Nasceu assim o autodenominado Grupo de Samba de Roda Negras do Beco. Em janeiro de 2012 saiu o resultado da primeira fase de

seleção do edital do Banco do Nordeste, tendo na lista dos projetos habilitados o Samba de Roda Negras do Beco²⁴.

Na foto abaixo, o grupo se apresenta trajando as roupas utilizadas em algumas festas do barracão de Mãe Fátima. Destaque para o uso do chapéu de palha e para o repertório da apresentação: começando com pontos de reverência aos orixás da casa, com músicas de samba de roda e concluindo com pontos de saudação ao marujo, Seu Martim Pescador Parangolá. Duas mulheres, mãe e filha, Kota e Tainara, respectivamente, revezam na puxação dos pontos. Em 2011, foram mais de oito apresentações em diversos eventos acadêmicos e institucionais de organizações de Vitória da Conquista, alguns em praça pública, outros em recintos fechados. Em 2012, na abertura do Pré-Vestibular Quilombola de Vitória da Conquista, um gestor público confessou: “Que bom saber que a cultura, mesmo que escondida, está viva”.

FIGURA 16 - Samba de Roda Negras do Beco



Fonte: Arquivo pessoal de Suene Oliveira (novembro de 2011)

²⁴ O resultado da primeira fase do Edital Programa de Cultura do Banco do Nordeste, linha “Patrimônio”, está disponível em: http://www.bnb.gov.br/content/aplicacao/eventos/programabnb_decultura/docs/bnbdeculturaedital2011_habilitados_patrimonio.pdf. Outro projeto de mesma linha conseguiu pré-aprovação no edital “Calendário das Artes” da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia.

4.2 A festa popular perdeu espaço para o capital

A partir dos anos 1960, as agremiações carnavalescas sofrerão novas e profundas mudanças. Os antigos cordões formados por membros da classe média conquistense serão substituídos por batucadas formadas por trabalhadores pobres, a maioria alfaiates e sapateiros, muitos oriundos da periferia da cidade, principalmente dos bairros Pedrinhas, Alto Maron e do lado oeste.

Nessa época, o carnaval era marcado pela espontaneidade dos blocos de batucadas, com o destaque para os afoxés ou blocos dos apaches, onde se misturavam elementos da cultura indígena e afrobrasileira, principalmente com desfiles de pessoas fantasiadas de diversos orixás. Posteriormente, a partir da década de 1980, imperaram as escolas de samba e os blocos afros.

As três temáticas que nortearam as entrevistas da pesquisa que originou esta dissertação foram: a) a origem do Bairro das Pedrinhas e do Beco, a partir do trabalho das mulheres com a pedra, a água e a roupa; b) a participação nos carnavais e a musicalidade do Beco; c) o barracão, a religião, a liderança das mulheres na preservação do legado africano, Vó Zita e Mãe Fátima.

As falas sobre a participação das mulheres nas festas mostram, de um lado, o quanto eram festas comunitárias que ganharam as ruas; de outro, o quanto a pobreza, ao mesmo tempo em que era um agravante na vida das comunidades, não impossibilitava as jovens de participarem.

Ah! Eu puxei muito carnaval em Vitória de Petu. Era bom. Vitória era cordão de macumba. Eu saía vestida de baiana. Já saí com ela, já saí com o finado Raimundo. Saí com o Juraci, aí já era escola de samba. Saí com o Vane. Foi com batucada e com escola de samba. E a derradeira foi a escola de samba, foi a de Vane. Era bom. [...] Eu e mais Zita era nós que botava fogo nessas ruas aqui, nós ia pras festas lá pra rua da granja, lá pro lado do Bosque, o Bosque da Paquera. Na época da juventude. Nós sambava candomblé, nós dançava carnaval bastante. Nós estava sempre junto. (Arcanja, vizinha do Beco).

[...] primeiro foi na macumba de Vitória de Petu, a gente saía de baiana. Depois, a gente... veio a batucada de Vane, teve a batucada de Enedino. Brinquei também de Mestre Vane. E afoxé foi de Vitória E o afoxé dela era o mais falado de Conquista. A Emerentina da Patagônia também saía de afoxé, mas não chegava nem aos pés do de Vitória. Tinha muita gente de caboclo, de baiana, de bandeira para o estandarte, tudo era muito

organizado. Tinha os ensaios. E agente ia ali para a praça que hoje é Tancredo Neves... (Mizona)

[...]

Mãe Vitória de Petu? Conheci. A gente saía na macumba com ela. Lá em cima na cascalheira, no final da Rua da Corrente. Eu, Zita, nós saía lá. Depois ficava longe pra nós. E a gente saía mais com Seu (Mestre) Vane. Esse que morreu aqui. Depois eu mais Gaúcha (filha mais velha de Zita) que ia no carnaval. Sim, saía. E Zita pegava as roupas nossas e levava. E deixava lá em baixo guardada e depois a gente saía pra desfilar com o Seu Vane. Os homens não iam nada. Só iam pra enrabar nós. O povo achava bonito sim. E agente usava saiona branca cheias de goma. Com o senhor Enedino nós saía também. Quando tava bem perto do carnaval eles já diziam: “Óia seu nome eu já botei lá”. Eu falei que eu não vou não. Gaúcha também já falava: “Eu também não vou não”. Dizia: “Já botei seu nome lá”. E a gente dizia: “Nós não tem dinheiro pra botar sapato não”. Ele dizia: “Vamos lá que os sapatos eram de graça”. Olha, não tinha canto que nós ia... nem precisava botar o nome da gente que a gente já estava. (Coquinha).

Os homens – a maioria recém-chegada em Vitória da Conquista (Caidê, Mestre Vane, Juraci, Enedino, Guina) – eram carnavalescos que faziam uma costura da rua mais que da casa ou do terreiro. Todas as pesquisas sobre a memória dos carnavais refletem esse espaço co-dividido entre homens e mulheres. Mas, com um olhar mais atento, percebemos que são as mulheres que sustentavam – e ainda sustentam – as principais casas, terreiros e barracões de candomblé da cidade. Em muitos relatos de Vó Zita e das mulheres mais velhas, é recorrente a fala “eles vinham chamar a gente pra sair em tal escola; outro vinha chamar pra sair naquela outra escola”, referindo-se às alas das baianas e à participação das mulheres nas agremiações carnavalescas.

O carnaval da época de minha avó, antes de eu desfilar na escola de samba, né. Era muita baiana aqui na porta, concentrado, com aquelas trançonas na cabeça, aquela animação aqui na porta, um movimento assim de gente, de pessoas. Do carnaval de minha avó, eu só lembro da ala mesmo das baianas que ela saía; mainha também saía; minha irmã Nadir que hoje não tá mais com a gente. Era a rainha da bateria de várias e várias batucadas. Tem hora que esperava o cordão descer e antes de acabar ela voltava pra vestir outra roupa pra bateria de outra escola. Então o que eu lembro do carnaval é bem vago, é bem pouco mesmo. Eu era pequena demais naquela época. E na primeira vez que eu saí no cordão, eu saí de baliza na época. Uma confusão danada porque minha roupa foi feita de última hora. Eu falei: “Eu quero ir, eu quero desfilar, eu quero sair”. Mas Jaíra, Betão saía mais, né. Tinha mais tempo de desfile Nadir, mainha, minha avó. De escola de samba, eu lembro bem pouco de escola de samba. O carnaval era muita coisa. Era bom. Era animado. Mainha

levava nós, deixava nós sentado lá no banco pra ver o desfile descer. E nós ficava lá pra ver esperando acabar pra mainha pegar nós e nós vir embora. Era uma animação. Era uma coisa mais linda. Pena que morreu o carnaval de Conquista.

É uma “memória seletiva”, daquilo que merece (e precisa) ser lembrado, não enquanto afirmação da morte, da derrota, do fim, mas da beleza, da grandeza de um momento, de uma cultura, de um povo. É memória daquilo que passou pelo crivo dos condicionantes históricos e mesmo circunstanciais. A fala de Vó Zita, na pesquisa anterior, sobre a memória dos carnavais, bem expressa o sentimento e a certeza de quem era a dona da festa:

Antigamente a gente dançava ou dançava. Era bonito demais. Era o povo do candomblé que descia. Isto na época de Candeão, Caidô, Faê. Todo ano era matança, caruru, três dias de festa. Era responsabilidade. Era a responsabilidade. A beleza das festas era a alegria. Era ensaiar um mês antes, os bailes, a alegria. [...] Sim, era o povo que fazia a festa. Era alegria. A alegria da gente era saber que ia mostrar a nossa beleza. A gente se achava bonita. A gente fazia de tudo pra poder estar lá. A gente fazia um trabalho muito bom, mas valia a pena. Tinha disputa mesmo. Desfilava ali na alameda. Era com vestido de babadinho nas mangas. Tinha as coroas. Porta estandarte e a que levava a bandeira. Quem dançasse melhor era quem melhor rodava.

Flávio: Que tipo de dança tinha na avenida nos carnavais, Dona Zita?

[...] As danças? Bumba, Querqueclé. Eram bons também os bailes no sobrado do Nestor. As festas tinham lança perfume, que era de pó, a gente ficava cheirosa, rescendia pelo ar. *O carnaval era pra todo mundo* [Destaque nosso]. [...] Tudo isso começou foi com o Candeão. No cordão que era onde fica aqueles que iam pulando e atrás vinha a batucada mesmo. Na batucada ia mais. O cordão tinha o do Caboclo que era afoxé de Vitória de Petú. Ave Maria!!! O cordão de caboclo era lindo demais! Ali reunia na praça umas 6 horas e já iam todo mundo pra casa pra depois ir para os bailes de carnaval. [...] As músicas eram muito bonitas. Será que eu lembro de alguma, com essa cabeça? “Vai, vai amor. Vai que depois eu vou”. Sendo festa, era Conquista mesmo. Vinha gente de tudo quanto é lugar. [...] De uns quatro a cinco anos pra cá, mudou tudo. Antes, sábado e domingo todo mundo festejava aqui na frente da casa. Era uma beleza. Hoje parece que tá todo mundo morto. Hoje mal, mal a TV enfiado dentro do quarto. Hoje ninguém quer sair, por causa de briga. Antes era colocava feijão no fogo e dava meio-dia e ia levar pra vizinha e outro fazia a mesma coisa, e ia, e ia. Antes a gente tinha aquele gosto: trabalhar para gente estar lá naquela hora certa pra mostrar a beleza. Estão deixando acabar. Hoje eu fico aqui, vendo como tudo mudou. Às vezes, depois que vocês vão embora, eu deito, fico lá, aí vem muita coisa na minha cabeça. E penso poderia ter dito isto também. E vem muita coisa na cabeça, na memória. Às vezes dá uma tristeza e aí eu: “Vem Sônia” e eu digo: “Sônia, me socorre”.

Flávio. E por que mudou, Dona Zita? **Vó Zita.** Não foram os donos da festa que deixaram ela acabar. Aí entra os políticos. O povo sabia e fazia a festa e organizava e determinava. Eles não. A gente saía à noite e amanhecia o grupo dormindo na calçada pra depois acordar e acabar de subir pra casa. Era uma responsabilidade em deixar todo mundo ali alegre. Depois, ainda tinha a festa do grupo da festa de feijoada pra comemorar e ir nas feijoadas dos outros.

Flávio. É mas a senhora tem uma família e uma comunidade muito bonita e é graças a senhora, né?! **Vó Zita.** “Esses meninos da percussão, todos aqui, até as mulheres, meus filhos todos sabem bater tambor muito bem. E eles todos são capoeiristas”.

Flávio. Dona Zita, muito agradecido. **Vó Zita** “Antigamente era bonito demais a gente na praça. E quando era no São João podia tá neblinando, mas pegava a monca [sanfona] e o povo fazia aquela festa, até amanhecer o dia”. As festas nos barracões, os bailes, marcavam a convivência nos bairros, nas épocas de carnaval e de São João.

Na fala da matriarca e da liderança, uma perspectiva de uma comunidade etno-litúrgica detentora de história de resistências,

um nome próprio coletivo, um mito de linhagem comum, memórias históricas partilhadas, um ou mais elementos diferenciadores de cultura comum, associação a uma terra natal específica e um sentido de solidariedade em setores significativos da população. (SMITH, 1997 *apud* MUNIZ, 1999, p. 210).

Uma das explicações mais recorrentes sobre o fim dos carnavais populares diz respeito à dimensão econômica da indústria cultural suprimindo as festas populares. Numa entrevista com quatro filhas de Vó Zita, essa fala aparece bem nítida:

Domingas: [...] eu acho que terminou, mas isso por ganância das pessoas grandes, porque quem acabou os carnavais de Conquista foram os blocos, depois que começou a existir esses blocos aí, Massicas, com massinhas, porque antes era tudo junto ali; Conquista era tipo família, a festa que tinha pra um tinha pra outros. Só que por não haver, só que eu acho que os maiores não queriam se ajuntar com os menores, aí nesse caso, aí eu acho que foi isso que foi acabando aos poucos. Eles achavam que a avenida estava tumultuada demais, com aquele tanto de pobres e de ricos, ricos não, classe balanceada, porque rico é aquele pai celestial lá de cima. Eu acho que foi isso, eles foram tirando aos poucos, foram tirando os blocos, as escolas de samba foram diminuindo, os blocos foram ficando mais pra trás, e o pessoal começou a ter olho mais pra aqueles blocos mais arrumados. Porque a gente só saía numa escola de samba e era uma coisa simples ali, humilde e não corria dinheiro. Pois se corresse, era o quê? Troféu, algum prêmio desse tipo para o pessoal, né, para os donos da escola de samba, porque a gente nunca lucrava nada. A nossa

felicidade era o que? Era ver a escola ganhar, nós não queria saber se ia ter festa... no final, se ia ganhar dinheiro, se não ia ganhar, nós queríamos era ver a escola ganhando de qualquer jeito.

[...]

Naiara: Era o prazer de fazer uma festa. Era uma coisa bonita, né. Era pra fazer uma coisa bonita e pra chamar a atenção da cidade. E olha a ganância foi tanta e isso foi pela questão da ganância que eu acho porque depois que surgiu os blocos, as escolas de samba foi perdendo ponto pra isso, e aí foi entrando mais esses povos maiores, que pode gastar mais, pode enfeitar mais... e acho que foi isso que foi desanimando, e aí a gente não tinha mais como ir e foi desanimando, e os blocos começaram a tomar conta das cordas, e as escolas foram acabando... acabando... e aí ficaram só os blocos dos ricos... e eles levavam pessoas famosas que iam em cima dos trios deles, quem tinha dinheiro. Quem não tinha, ficava pra fora da corda, levando empurrão, levando pancada... e até cacetada e eu já levei muita cacetada nesse lombo meu que era pra não atrapalhar as brincadeiras dos ricos. Então os pobres foram ficando pra trás. E também quando caíram, caíram geral, acabou tudo de vez, porque não sabem fazer a festa. No final das contas, acabou com tudo. Porque na época que tinha carnaval aqui, tinha trio na rua, era geral pra todo mundo, porque tinha banda Reflexo... Olodum, Beto Jamaica, Daniela Mercury... e tinha espaço para o povo.

Pesquisar sobre a memória das mulheres negras e homens negros que participaram dos carnavais de rua de Vitória da Conquista – desde as batucadas, as escolas de samba, até chegar aos remanescentes blocos afros e afoxés –, foi uma possibilidade de trabalhar com a *memória subterrânea* (POLLAK, 1990), possibilitando uma outra leitura da história cultural da região sudoeste baiana a partir de uma minuciosa pesquisa de campo, num exercício de ouvir e colher as “narrativas subterrâneas” contidas nas “histórias de vida” dos seus verdadeiros protagonistas, buscando compreender a riqueza das manifestações carnavalescas enquanto construções simbólicas significativas.

A memória dos antigos carnavais de rua conquistenses presente nas falas de seus carnavalescos não é lembrança vaga de quem assistiu passivamente ou participou de forma indireta, mas antes é a memória viva de quem protagonizou uma festa cuja característica principal era ser popular. E isto as fotografias espalhadas pelas casas dos antigos carnavalescos e em arquivos públicos da Secretaria Municipal de Cultura são abundantes em confirmar o quanto era maciça a presença da comunidade negra na avenida com as suas agremiações carnavalescas.

É importante ressaltar que é no Bairro das Pedrinhas – compreendendo a região entre Petrópolis, Cruzeiro, Rua das Pedrinhas e Rua da Corrente – que se concentrava

grande parte das principais figuras dos carnavais antigos: Mestre Vane, Mãe Vitória de Petu, Tranchinchin, Guina, Enedino, Zita, Arcanja e muitas outras pessoas.

O que chama a atenção no caso do Beco de Dola é que o carnaval foi um momento dessa história. Na família de Vó Zita, a participação no carnaval se deu em duas frentes: uma com o seu então marido, senhor Enedino, mestre carnavalesco famoso nos antigos carnavais; outra, Vó Zita e suas filhas, principalmente, Nadir, além de várias vizinhas que saíam em afoxés como o de Mãe Vitória de Petu, a própria batucada de Seu Enedino; as escolas de samba da década de 1980 e os blocos carnavalescos da década de 1990; e as tentativas de manter viva a tradição, já com a força das micaretas abafando as vozes e cores da avenida.

O sentido deste último capítulo, mais que concluir ou colocar um ponto final, é apresentar, dentro da etnografia da família de Vó Zita das Pedrinhas, o quanto a memória ancestral do legado africano está viva na vida do Beco, mesmo com o fim dos carnavais de rua ainda na década de 1980.

Desde então, outras manifestações surgiram e outras continuaram. O samba de roda nos últimos cinco anos vai ganhando corpo e força no corpo das meninas e, por outro lado, o trabalho parte do presente, no resgate da memória do significado histórico-antropológico de uma manifestação cultural que já não existe mais, a não ser na lembrança dos que a protagonizaram e nas tradições preservadas em suas comunidades.

Se a senzala foi espaço de criação de uma identidade africana e afrobrasileira, a favela e os bairros negros, principalmente, também o foram. Os bairros negros não surgiram de forma harmoniosa com os processos de urbanização e modernização das cidades brasileiras. Antes, foram espaços de formação de quilombos, lugares de resistência às opressões impostas pelo poder público e pelos projetos de interesses financeiros das burguesias locais. Dos terreiros das senzalas surgiram as batucadas e rituais sagrados. A inserção dos terreiros de matrizes africanas nos bairros e territórios negros urbanos constituiu o principal fator de territorialização e reterritorialização das resistências promovidas na consolidação da presença negra nos espaços urbanos ao redor.

A ocupação do centro da cidade, ainda que na forma provisória e esporádica nos dias de festejos carnavalescos era uma contundente afirmação da presença negra e indígena em Vitória da Conquista, na cor, no tambor, na dança, na corporeidade, na música, na festa e na fé. Uma presença negra que ofuscava ou parecia não condizer com um projeto de modernização sonhado pela elite emergente – principalmente, a comercial – de uma cidade

que se afirmava no cenário regional como pólo industrial, comercial e estudantil. Era como querer misturar água e óleo, pois predominava, não só em Vitória da Conquista, mas em todo o país, toda uma construção de uma imagem de inferioridade da população negra e de superioridade dos brancos, baseadas em teorias racialistas e racistas do início do século XX que, mesmo não mais adotadas em sua totalidade, continuavam (e ainda continuam) influenciando os estereótipos e discursos desqualificadores da população negra.

Aqueles carnavais tinham três grandes características que neste capítulo sobre territorialidade são muito importantes de serem já previamente, todas dizendo respeito aos conflitos étnico-raciais envolvendo o espaço urbano. A primeira, de ordem político-geográfica presente no protagonismo de mais de 30 homens e mulheres negros que ditavam as regras (no sentido de serem os que sabiam e faziam a festa) e, conseqüentemente, o compasso da cena cultural conquistense. A segunda, diz respeito à origem territorial das agremiações; eram comunidades pobres, com maioria da população negra. E a terceira, não menos importante, ao contrário, certamente a que mais provocou incômodo, o fato das agremiações terem sua base e sua performance marcadas pelo legado das religiões de matrizes africanas (SANTANA, 1998).

A memória dos carnavais de rua de Vitória da Conquista nos leva a refletir sobre esta que é a maior festa popular brasileira e os mecanismos que a população negra utilizou para se afirmar enquanto detentora de uma cultura própria. Assim, como em outras expressões culturais, o carnaval foi a possibilidade de o negro reinventar sua africanidade e construir uma identidade em solo de diáspora.

Sodré (1999, p. 22) nos ajuda a compreender os pressupostos filosóficos e sociológicos da construção da identidade negra brasileira. Segundo ele,

a globalização tecnoeconômica do mundo – uma nova etapa qualitativa da planetarização, que aceita a fragmentação territorial mas nivela culturalmente as diferenças de povos e costumes em função da virtualidade do mercado – deixa intocada a questão do etnocentrismo ocidental, a questão essencial da heterogeneidade simbólica.

O autor ressalta que mesmo frente a um determinismo econômico que legitimaria e determinaria uma uniformização cultural e um etnocentrismo europeu, haveria na periferia colonizada deste vasto mundo globalizado um movimento de cores *etnoculturais* onde a “força integradora choca-se hoje com as pressões antagônicas das singularidades locais,

que podem não ser as dos Estados nacionais, e sim de comunidades religiosas, culturais, etc” (SODRÉ, 1999, p. 22).

FIGURA 17 - Multidão brinca no carnaval de rua de 1986



Fonte: Secretaria Municipal de Cultura de Vitória da Conquista (2010)

Na foto anterior, a multidão lota a Avenida Bartolomeu de Gusmão, no carnaval de 1986. Observa-se que a avenida está enfeitada com estandartes, arquibancadas e som. Ao fundo, no centro da foto, as torres da Igreja Batista e a da Catedral. No plano final, o Bairro das Pedrinhas e no alto da Serra do Periperi, o Cruzeiro com a Cruz de Mário Cravo.

Num percurso dissertativo, este trabalho apresentou, em seu primeiro capítulo, as relações raciais estabelecidas historicamente entre a cidade e a Rua das Pedrinhas, entre a Nova Esperança (“invasão”) e o Beco de Dola, numa sociedade que, inserida num contexto brasileiro, onde “os não-brancos são constrangidos a compartilhar a versão idealizada da ordem racial, e sua aceitação da ideologia racial dominante pode proporcionar uma forma de lidar de maneira menos penosa com o estigma associado à cor da pele” (FERNANDES, 1989 *apud* PEREIRA DE FARIAS, p. 4). Nos capítulos subsequentes, encontramos um grupo étnico (“somos de raiz”), uma família extensa negra, num beco dos negros, mantendo as tradições herdadas e (re)inventadas, mas também e, principalmente, a solidariedade inter-grupal como formas de resistência.

Tal crença de um legado ancestral retroalimentado e atualizado em um sistema comunitário de recriação de valores e costumes contrastantes com o tido como “aceito” – porque “normal”, cristão e “civilizado” –, bem como de compartilhamento de significações e condições de existência, está na base da ideia de uma identidade do sujeito na perspectiva cultural. Tal conceito é desenvolvido por Banton, para quem, “os grupos e categorias étnicas baseiam-se na crença da ancestralidade comum de seus membros, mas adquirem significado através de uma cultura compartilhada” (CRUZ, 2004, p. 39).

É este sentimento de pertencimento fundamental numa ancestralidade comum que dá a definição da etnia, enquanto

inclusão num grupo no qual as pessoas se conhecem e se dão a conhecer, bem como tenham ou criam sinalizações que as distingue dos outros (a língua, a religião, a nacionalidade e, recentemente, as experiências distintivas e significativas de uma determinada cultura) (Idem).

O sentido maior de ir para a avenida, aliada ao cumprimento de uma “obrigação” para a entidade, está a dimensão da representação do grupo enquanto uma alteridade em resposta ao racismo, ao estigma e a segregação.

4.3 O Beco na avenida: afoxés, abadabas e samba de roda

“Vem de longe, ainda sangra, ainda escorre, vem com fé (...)
Vem com fé, no batuque do afoxé,
pela rua batendo o pé a cidade inteira.
Vem com fé os herdeiros do Daomé,
toda gente que foi e é a nobreza primeira”
 (“Veia”, Chico César e Zezo Ribeiro)

Pesquisar sobre a família de Vó Zita, sua organização no Beco de Vó Dola, dentro de toda a história da Rua das Pedrinhas é ampliar a compreensão e significância dessa identidade silenciada e invisibilizada em uma expressão (os antigos carnavais), mas viva antes e depois da existência dos carnavais. Ou seja, os afoxés, as escolas de samba, as batucadas existiram não apenas enquanto uma representação na avenida; eles eram anteriores, estavam presentes nos terreiros, nas festas. E para lá voltaram para continuarem a expressão de raiz e também, dentro dos novos contextos urbanos, ganharem outras expressões e sentidos.

Nestes bairros negros – e a Rua das Pedrinhas o é por excelência – se estabelece uma relação profunda entre ancestralidade negra na constituição de territorialidades negras. Nestes territórios as identidades negras são reconstruídas a partir das matrizes culturais afrobrasileiras fragmentadas pela escravidão, especialmente nos terreiros de religiões de matrizes africanas. Para Sousa Júnior (2010, p. 7), são

identidades negras reconstruídas na diáspora a partir dos universos fragmentados pela escravidão. Sobre o conceito de espaço é digno de nota acrescentar que é ele quem nos permite representar por exemplo o mundo de outra maneira. O lugar diz respeito ao local onde estamos, falamos, construímos a nossa identidade, sendo assim um conceito também político. O impacto representado pela escravidão aos mais diversos povos africanos ainda está para ser avaliado, sem falar nos danos causados ao patrimônio material e imaterial negro-africano, ao ferir conceitos básicos ligados a identidade como a terra.

O caso das Pedrinhas é emblemático. Quando fomos interpelados por um sujeito de outra pesquisa etnográfica (sobre a memória dos carnavais), disse-nos: “professor, o senhor não vai entrevistar nesse seu trabalho a mãe do Quilombo das Pedrinhas?”. Naquele momento e por algum tempo, nos importava mais compreender a história de vida de uma mulher negra, sua família, sua forma de construir a sobrevivência, preservar as tradições, elaborar uma presença num contexto de uma cidade em crescimento como Vitória da Conquista. Hoje, continuamos querendo o mesmo propósito. Continuamos em busca de visibilizar, através da pesquisa e dessa dissertação, como uma família negra extensa conseguiu preservar valores ancestrais tão vivamente em um espaço que já foi muito mais abrangentemente um território negro.

Desde o início das pesquisas sobre os antigos carnavais, já conhecia, no trabalho com Educação e Diversidade na Rede Municipal, o trabalho que dois filhos de Vó Zita – Roque e Betão (Arquimedes) – desenvolviam com atividades de arte, educação e musicalização afro nas escolas públicas municipais localizadas na área urbana. O trabalho que eles levam ainda hoje é a expressão do som produzido em três lugares de atuação de ambos: o barracão de Mãe Fátima, onde compõem o grupo de mais de 20 ogãs da casa; o Beco, onde a musicalidade é latente, principalmente nas tardes de domingo; e as bandas Abadaba, coordenada por Betão, surgida no final da década de 1990 com grande expressão em Conquista e na região, e a banda Marujada coordenada por Roque, formada nos últimos anos como uma reedição do Abadaba. Sobre a formação do Abadaba,

A cantora do Abadaba era Kota. E ela saiu porque ela engravidou e ela resolveu sair porque o marido dela era ciumento e ia para o palco e o marido dela ia lá querer subir no palco ela não ia conseguir continuar. Era eu e ela que cantava. Era eu ela que ensaiava aqui, que cantava aqui, que ensaiava na casa de minha tia, de Fátima, que ensaiava numa outra casa aqui de Tirvina que a gente tomava conta. Depois nós ensaiava na casa de Milunga, fundos da casa de Lubião. O Abadaba foi isso aí. (Betão).

E sobre a força da religião e na vida e nos trabalhos do músico, ele diz:

[...] rapaz, é muito grande. Tudo o que eu faço, tudo o que eu faço, antes de eu entrar no palco, antes de eu viajar, antes de eu entrar no ônibus, até na minha casa, quando eu saio de manhã, eu me benzo, eu peço ao meu pai, eu peço ao marujo, eu peço ao meu pai Ogum. Minha mãe é Ogum de frente e eu sou Oxossi e Ogum. [...] Geralmente quem trabalha na área de cultura ou é Ogum, ou é Oxossi, porque é o que abre as estradas e o caçador que traz a comida pra sua mesa. Então, é o Ogum e o Oxossi. Ogum abre as estradas e o Oxossi é pra você lutar e correr atrás dos seus objetivos.

FIGURA 18 - Dona Zita e o cartaz do Abadaba "meu filho"



Fonte: Arquivo de pesquisa (2011)

Vó Zita, com um de seus lenços, sempre coloridos e bem amarrados. Seu cigarro de palha, a roupa quase sempre azul, a cor de seu orixá, Ogum de Ronda, traz o cartaz da Banda Abadaba e nos mostra. Pedimos para tirar uma foto com ela e o cartaz. Ela mostra, fazendo um movimento com a mão direita, mostrando mais o filho à esquerda do cartaz e diz: “Esse é o meu filhão”.

Sobre o início de sua trajetória no santo, na música e no barracão, Betão diz:

Quando eu era pequenininho eu não gostava. É como eu estava te falando, quando minha mãe saía para ir para o candomblé eu chorava pra ela não ir. Mas quando ela voltava, eu sorria. “Ô meu filho, eu tô precisando...” Eu sorria porque ela trazia a pipoca, o baburu, falado no candomblé, o baburu, a pipoca e o coquinho, e quando ela chegava do candomblé e “Ô filho”. Desamarrava o paninho de costa e me dava um pouquinho de pipoca e eu sorria... Eu, eu pequenininho e Jaíra.

Essa entrevista foi concedida em meio à festa de aniversário de Betão, na casa de Vó Zita, com som alto. Foi nessa oportunidade que ele comentou sobre os terrenos que a mãe já teve ali no quarteirão e que foi preciso vendê-los para cuidar da irmã que faleceu em 2010, Nadir. Betão continua no Abadaba, mesmo após ele ter sido transformado em uma banda com dono registrado em cartório, um empresário musical e não o próprio Betão. Em 2012, ele sairá candidato a vereador por uma sigla de esquerda, PSB. Também outra liderança musical do bairro, Senhor Guina, muito respeitado na comunidade negra, já foi candidato pelo mesmo partido por mais de duas vezes, não chegando a ser eleito.

Assim, memória e identidade negra, ao mesmo tempo em que se constituem enquanto movimento político, remetem-nos a compreender a força da tradição oral enquanto maior fator de preservação e reconstrução cultural na diáspora. Oralidade expressa e presente nas formas físicas, nas expressões culturais, corporais, musicais, mítico-narrativas, onde se instaura a possibilidade de outras racionalidades, outras lógicas culturais e filosóficas.

A partir do pensamento de Halbwachs (1991), esta dinâmica constante entre “mudança e permanência” é o que marca todo o processo de recriação dos valores e significados do legado (ou legados) africano nesta grande diáspora forçada. A partir das inúmeras e distintas experiências vindas da África (“fundos de saberes”), aqui se encontrarão, numa minuciosa, processual e gradativa seleção – atribuição de valores – de

elementos culturais relevantes para o presente – trazer o ausente no símbolo – numa reformulação gramatical destas memórias, transformando dissensos em consensos.

E este impasse se torna maior uma vez que as culturas africanas no Brasil se desenvolveram dentro de uma amálgama cultural e hoje muitas delas se encontram na memória e trajetória de indivíduos imersos em contextos de sociedade estratificados e heterogêneas. Essa situação sempre exigiu muito mais pragmatismo por parte dos grupos afrobrasileiros no seu processo de reprodução, reinvenção e afirmação da cultura africana em diálogo e miscigenação com outros extratos culturais.

O samba de roda é mantido pelas mulheres e adolescentes da família. É parte dos festejos do barracão, ou seja, é uma expressão da ancestralidade viva na família e na religiosidade de matrizes africanas mantidas vivas. Uma professora do município, Lucinea Gomes dos Santos, quando foi diretora da Escola Municipal Antônia Cavalcanti desenvolveu de forma emblemática a inclusão da temática étnico-racial no currículo escolar, promovendo atividades semanais de valorização da cultura afrobrasileira, principalmente, possibilitando um diálogo com as crianças do barracão de Mãe Fátima. Durante sua gestão, ela conseguiu dar um grande apoio ao grupo de samba de roda, através de apresentações das crianças em eventos pedagógicos da Prefeitura. A desenvoltura e originalidade das crianças sempre chamaram a atenção de todos.

O grupo é composto por doze meninas e quatro meninos, netos de Dona Zita e Dona Elza, irmãs de Mãe Fátima e filhas de Vó Dola. Pela falta de condições financeiras, o grupo não tem uma infraestrutura mínima de vestimentas e adereços; não se sentem preparados para apresentações fora, não desenvolvendo a arte e a preservação do patrimônio imaterial do Beco e do barracão. No início das pesquisas, foi-nos feito um pedido pela coordenadora do samba de roda, uma adolescente de quinze anos, neta de Dona Zita, para que providenciássemos vestidos para as apresentações que pudessem vir a ser agendadas. Como estávamos distantes, com poucos dias para articular *in loco* tal demanda, solicitamos à professora que se interessasse na Prefeitura das possibilidades concretas de viabilização das vestimentas.

Em fevereiro de 2011, já tendo passado cinco meses desde o pedido e não tendo sido atendido, surgiu outra possibilidade que foi a elaboração de um projeto para concorrer a um edital da Eletrobrás de fomento a iniciativas de preservação do patrimônio imaterial. O projeto tem como enfoque a valorização das expressões culturais produzidas no Beco de

Vó Dola, especialmente o samba de roda das meninas e a banda Marujada, ambas formadas por netos e netas de Dona Zita e Dona Elza.

Contudo, o projeto, escrito por uma equipe da Prefeitura de Vitória da Conquista que visitou o Beco, promoveu reuniões com Roque e Betão na casa de Dona Zita, não ficou pronto a tempo. Ambas as situações apontam para uma dificuldade de agilidade das políticas públicas no sentido da superação de situações de vulnerabilidade social ou de desenvolvimento cultural, uma vez que essas manifestações se encontram em regiões da periferia muito distantes dos gabinetes de gestores que pensam a periferia ora pelo viés do fatalismo da violência incorrigível, ora pelo viés da diminuição da relevância cultural das manifestações de matrizes africanas.

O legado africano se presentifica no Beco de Vó Dola, na Casa de Dona Zita e no Barracão de Mãe Fátima e na presença dos músicos do “povo de Dola” nos projetos de bate-lata da Prefeitura, principalmente, quando eles ganham as ruas nos desfiles de Sete de Setembro – quase que uma reedição dos carnavais antigos. É consenso a força da musicalidade negra do Abadaba, mesmo após o grupo ser cooptado por um empresário branco que registrou a banda em seu nome, transformando os antigos donos e músicos em apenas funcionários e músicos da banda. Todos aplaudem e reconhecem a riqueza cultural preservada nos sambas de rodas das mulheres, adolescentes e crianças que sobrevivem graças à resistência cultural da família de Vó Zita, Mãe Fátima, Madrinha Elza, matriarcas do “povo de Dola”.

O legado africano, ressignificado, reinventado a cada década, a cada contexto, se fortalece na ancestralidade vivenciada no cotidiano da família, na casa de Vó Zita e no barracão. O grande desafio que se apresenta é que a cultura de matriz africana e indígena, desenvolvida no Beco de Vó Dola reivindica ser reconhecida enquanto patrimônio cultural imaterial expressão da presença e resistência do negro no território do Planalto da Conquista.

E, tal reconhecimento, na avenida, nos palcos, nos editais, precisa também, concomitantemente, ser a garantia de melhora das condições básicas de vida das famílias que compõem o grupo doméstico, a família extensa, o povo de Dola.

CONCLUSÃO

A identidade ancestral é a vida do Beco

O processo de se afirmar uma identidade dentro de um contexto e a partir de um legado ancestral remete à noção de memória coletiva (e ancestral) que se constitui a partir da construção de consenso, da afirmação, das reconstruções e reorganizações dos significados; memória que está numa relação dialógica com as vivências do que é ser povo negro num país que manteve a escravidão por quatro séculos e desenvolveu relações de alto teor racista, principalmente no período da República, no Pós-abolição, cujas consequências foram trabalhadas principalmente no primeiro capítulo ao abordarmos a segregação sofrida pelos bairros negros e a resistência dos territórios negros.

Trabalharmos com a categoria de negritude a partir das manifestações culturais afrobrasileiras exige levarmos em conta nosso contexto de fortes conflitos culturais, onde as identidades são recursos financeiros, políticos concentrados nas mãos de uma elite de poder que define o que é lícito, digno, viável, para não dizer cultural.

Esta memória coletiva é atualização de experiências acumuladas, do legado africano, indígena e afrobrasileiro, das quais as qualidades intrínsecas jamais podem ser excluídas. Já na perspectiva de Halbwachs (1991), este “quadro de lembranças” culturais é formado de relações interpessoais que estão embebidas de significados que se estendem intergeracionalmente e que são tramas de significados que permitirão a lembrança ou o esquecimento.

A memória dos indivíduos, segundo Halbwachs (1999), não depende só de sua subjetividade, de seu espírito, mas do seu relacionamento com sua família, com a classe social, com a Igreja, com a profissão, o que inclusive o estimula, o força, o põe a lembrar, ou a esquecer. Dessa forma, o autor defende que a memória do indivíduo é marcada profundamente pela relação direta com a memória coletiva. O ato de lembrar, ainda segundo o autor, não é esse caráter de lembrança, de sonho, de reviver um momento passado, mas de refazer, reconstruir, repensar com imagens e idéias de hoje as experiências do passado. A memória segundo ele:

não é sonho, é trabalho (e) se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, ‘tal como foi’, e que se daria no inconsciente de cada sujeito.

A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual... e que, às vezes é estilizada pelo ponto de vista cultural e ideológico do grupo em que o sujeito está situado. (HALBWACHS 1999, p. 17).

Segundo Candau (2011, p. 138), “as formas de ‘dizer a família’ e de estabelecer uma memória genealógica são sempre ‘emblemáticas de uma identidade cultural desaparecida ou subterrânea’”. São memórias individuais que ajudam a tecer a memória coletiva, familiar, numa retroalimentação identitária. A memória dos carnavais carece ser evocada. Os grandes carnavais populares. A memória da origem do bairro Pedrinhas. A memória das grandes mães que sustentaram a vida da comunidade. A memória das lavadeiras, das parteiras, das rezadeiras, das mães das matriarcas, especialmente de Petronilha Gonçalves de Oliveira, Vó Dola, “mãe de tudo”. A memória dos candomblés de caboclo e da umbanda de Mãe Vitória de Petu, de Antônio Borocô, de Pai Caboclo.

Uma memória silenciada, apagada, proibida, perigosa. Memória de minoria étnica, memória das classes trabalhadoras, memória do trabalho explorado, mal remunerado, memória das mulheres, sem direito a comemorações para fora do Beco. No entanto, é a memória do grupo o contradiscurso hegemônico. A memória do Beco é a própria memória da diáspora africana. A memória das “pedras da cidade”, do Beco, das Pedrinhas, é a memória de um processo de construção de uma identidade coletiva. No entanto, é a experiência religiosa do grupo que garante a experiência de uma memória unificada. Mesmo num contexto de hegemonia cristã, de movimentos neopentecostais com forte teor de intolerância contra as religiões de matrizes africanas, o povo de Dola resiste e se afirma enquanto “pertencente a uma linhagem mística que se encarrega de prolongá-lo no futuro” (CANDAU, 2011, p. 184). E o futuro não é o sentido de petrificação da memória, mas de dinamização da vida do grupo a partir dos novos desafios e agenciamentos possíveis.

A partir dos registros escritos ou artísticos, das formas culturais e narrativas de origem e de significação da vida, enfim, do *ethos* de um determinado grupo de ação, de uma determinada comunidade étnica, com seus repertórios, simbolizações, hábitos e enunciados, as identidades podem ser dialeticamente reconhecidas e distintas de outras formas culturais, numa perspectiva dialética entre identidade e alteridade (CUCHE, 1999), mas também enquanto um conjunto de fenômenos sociais carregados de significados simbólicos dentro de um contexto social, no qual,

a vida social é, também, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem. (THOMPSON, 1995, p. 154).

Assim, ainda dialogando com Geertz (1978), a cultura é compreendida como a vida e não apenas parte da vida de um grupo, não apenas alguns fatos, algumas festas, algumas performances, mas toda a dinâmica que o constitui, pois,

a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 1978, p. 24).

Durante quatro séculos, foram elas que conseguiram resistir e preservar a cultura de matriz africana, ressignificando valores, tradições, práticas e saberes. Não obstante toda a hegemonia da imposição da religião católica e as violências extremas, as comunidades negras, rurais e urbanas, tendo em seu centro as famílias de santo, se mantiveram unidas em torno da liderança de inúmeras mulheres negras, as mães de santo. Elas souberam trabalhar com o sentimento religioso e

souberam ainda, abrir espaço na cultura que lhes negava o direito à diferença, sem deixar de receber entre os seus quaisquer pessoas que a elas recorressem em busca de conselhos e ajuda espiritual, não discriminando, por sua vez, raça, cor, gênero, ideologia, religião ou classe social. (AMARAL, 2007, p. 1).

Há um legado ancestral ressignificado e dinamizado na vida do barracão de candomblé; há uma memória cultural viva nas práticas e grupos culturais desenvolvidos ao longo das histórias de vida das mulheres e homens da família, na luta pela sobrevivência, no trabalho, nas redes de solidariedade, no arranjo familiar matrifocal, na ancestralidade.

Família de sangue, Povo de Dola. Família de santo, “filhos da casa”. Uma família extensa sustentada pela memória da matriarca. Uma família extensa negra sustentada pela liderança compartilhada das filhas da matriarca primeira. Zita, Elza, Fátima e suas filhas e filhos costuram a vida, a coesão desafiadora, a resistência de um grupo doméstico que se constituiu comunidade território em diálogo com outras formas de ser e estar no mundo.

Comunidade que se apresenta, uma vez que “exibir a força de suas aparências é, aliás, um traço marcante do paradigma africano” (Idem, p. 213). Exibição onde, “seja nas

festas abertas das comunidades, seja nas formas processionais que ganham as ruas –, indivíduo e grupo revelam-se, uma vez mais, a mesma coisa, com a mesma mensagem ao espectador: somos outro, uma alteridade próxima e magicamente sedutora” (Idem). Autorrepresentação enquanto “práticas que visam a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição” (CHARTIER, 1991, p. 2).

A partir deste conceito de identidade, podemos sugerir que, inclusive em um contexto de forte avanço das igrejas evangélicas ao seu entorno, a existência do Beco de Vó Dola, da Família de Vó Zita e do Barracão de Candomblé de Mãe Fátima, e os concomitantes processos de ressignificação de seus cultos e serviços prestados à comunidade local, constituem-se canal de resistência identitária à medida que:

a) defendem seus territórios, espaços, locais, corporeidade, estética, religiosidade, musicalidade; b) afirmam sua memória histórica e a permanência de seus valores simbólicos e códigos culturais; c) são mobilizadores de símbolos; d) e, por fim, afirma “a identidade autônoma da população dominada” (NASCIMENTO, 2003. p. 43).

Geertz (1978), preocupado com uma análise cultural que “perca contato com as superfícies mais duras da vida – com as realidades estratificadoras políticas e econômicas, dentro das quais os homens são oprimidos em todos os lugares [...]”, diz da necessidade de se “treinar tais análises em relação a tais realidades e necessidades”, para que, nos estudos antropológicos apareçam “as tentativas particulares de pessoas particulares de colocar essas coisas em alguma espécie de estrutura compreensiva e significativa” (GEERTZ, 1978, p. 21). A análise que nos propusemos fazer desse micro universo social, o Beco de Vó Dola, nos proporcionou uma aproximação dessa complexidade e densidade cultural presente na dinâmica territorial, familiar e religiosa de um grupo doméstico que nos ajuda a compreender a própria dinâmica do negro em mais de um século após a escravidão, reiventando a vida, as tradições, as próprias raízes.

No Beco de Vó Dolá, uma identidade cultural e religiosa se desenvolveu em resposta a uma estrutura racista e segregacionista de sociedade. A territorialidade negra, desenvolvida a partir da formação de uma família extensa negra, do “povo de Dola”, se projeta para a rua, para a avenida, para os palcos, levando um contradiscurso hegemônico, a partir da afirmação da alteridade, da beleza, da dignidade, do ser outro, sem ser menos.

Em sendo Outro, em comunhão com as entidades que dançam, cantam e fazem da roda a reinvenção do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício. **Sobre a memória das cidades**. Revista Território, Ano III, n. 4, jan./jun. 1998. Disponível em: http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/04_2_abreu.pdf. Acesso em 18.12.11.

AGIER, Michel. **As mães pretas do Ilê Aiyê**: nota sobre o espaço mediano da cultura. Afro-Ásia, 18 (1996), 189-203. Salvador: UFBA, 1996. Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n18_p189.pdf. Acesso em: 12.10.2010.

AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do púlpito ao baquiço**: religiões e laços familiares na trama da ocupação do Sertão da Ressaca. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica. (Tese de Doutorado). São Paulo, 2007, 327pp.

_____. **Religiões Afro-brasileiras em Vitória da Conquista**. VII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998. Disponível em: www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/st03-7.doc. Acesso em: 20.01.2011.

AGUIAR, Gilberto Orácio de. **Religião, negritude e cidadania**. A experiência do Instituto Cultural Steve Biko contra a discriminação racial. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Goiás, 2006, 165 pp.

_____. **Mulheres negras da montanha**: benzedeadoras de Rio de Contas, Bahia, na recuperação da saúde. Ciberteologia, Revista de Teologia & Cultura, Ano III, n. 21, p. 48-51, São Paulo, 2009.

ALMEIDA, Angela Mendes. **Mães, esposas, concubinas e prostitutas**. Seropédica: EDUR, 1996.

ALMEIDA, Maria da Conceição Pinheiro de & ABRANTES, Elizabeth Sousa. **Gênero e saúde**: o papel das mulheres negras nas práticas de cura da medicina tradicional africana – um estudo da comunidade negra em Palmeirândia Maranhão. XI CONLAB Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, agosto de 2011. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307670119_ARQUIVO_GENEROESAUDE-EncontroLusoafro.pdf. Acesso em 20.10.2011.

ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. São Paulo: Pioneira, 1999

AMARAL, R. Mães-de-Santo, mães de tanto. O papel cultural das sacerdotisas dos cultos afrobrasileiros. In: **Os Urbanitas**, Revista de Antropologia. Ano 4, volume 4, nº 6, dez. 2007. Disponível em: <http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/pade/article/view/134/123>. Acesso em: 18.03.2011.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. (Pesq.) & CIPRIANO, André (Fot.). **Quilombolas, tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ASSIS, Maria Isabel de. Mulheres Negras: lembranças do vivido e do sentido. In: **Mulheres e desigualdades de gênero**. Série Justiça e Desenvolvimento/IFP – FCC. São Paulo: Contexto, 2008.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares – Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 7ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2008.

BARROS, José Flávio Pessoa. **Na minha casa. Preces aos orixás e aos ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2010.

BARROSO, Iraci de Carvalho. Os saberes das parteiras tradicionais e o ofício de partejar em domicílio nas áreas rurais. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**. N. 2. Dez. 2009. Disponível em: periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/download/34/59.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2005.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERNARDO, Teresinha. **Memória em branco e negro: um olhar sobre São Paulo**. São Paulo: Educ, 1998.

_____. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2003.

BLASS, Leila Maria da Silva. **Trabalho no barracão, desfile na avenida: a dupla face do carnaval**. Oficina do CES, n. 129, outubro de 1998, Coimbra.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989.

BORA, Zélia M. Memórias da Religião: Mãe Zozó, passado e presente no candomblé baiano. **Revista de Intercâmbio dos Congressos de Humanidades**. Brasília: UNB, 2007. Disponível em: www.onda.eti.br/revistaintercambio/conteudo/arquivos/2101.pdf. Acesso em: 18.12.2010.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade – lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 11ª Ed., 2004.

BRITES, Jurema. **Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores**. Cadernos Pagu (29), julho-dezembro de 2007, p. 91-109.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Médicos e curandeiros – conflito social e saúde. Resenha – **Revista Brasileira de Estudos da População**. Campinas, v. 1, n. 1/2, p. 195-196, 1984.

CAMPOS, Daniel Vasconcelos. **Max Weber, o conhecimento sociológico da história: uma interlocução com a filosofia hegeliana**. Dissertação de Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, 2006.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CAVAS, Cláudio São Tiago & NETO, Maria Inácia D'Ávila. **Diáspora Negra: desigualdades de gênero e raça no Brasil**. Revista Fazendo Gênero, v. 9, Florianópolis, agosto de 2010.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos avançados. Vol. 5. Nº.11, São Paulo: jan./abr. 1991.

CONSORTE, Josildeth Gomes. A questão do negro: velhos e novos desafios. **Revista São Paulo em Perspectiva**. Vol. 5, n. 1. SEADE. São Paulo, 1991. Disponível em: www.seade.gov.br/ produtos/spp/v05n01/v05n01_12.pdf. Acesso em: 22.05.10.

_____. CONSORTE, Josildeth Gomes. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.), **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 71-91.

_____. Sincretismo, Anti-sincretismo e Dupla Pertença. In: NEGRÃO, L.N (org.). **Novas Tramas do Sagrado**. Edusp/FAPESP, 2009.

CORREIA, Márcia Conceição Martins. **Formações familiares negras: vozes de gerações de mulheres**. Programa de Mestrado Interinstitucional em História Social, PUC/SP, Ucsal, UNEB, UESC, 1999, 200 pp.

COSTA, Valéria Gomes. **Práticas culturais femininas e constituição de espaços num terreiro de Xangô de Nação Xambá**. Afro-Ásia, 36 (Salvador: UFBA, 2007), pp. 199-227. Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia36_pp199_227_ValeriaCosta.pdf.

COSTA, Samira L. **Os sentidos da comunidade: construções intergeracionais de memória coletiva na Ilha das Caieiras, em Vitória-ES**. 2008. 337 f. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em:

CRUZ, Jamile Campos. **O trabalho doméstico no Brasil e as contribuições do programa trabalho doméstico cidadão e na luta pela cidadania feminina**. Salvador: 2006.

CUCHE, Denis. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

CUNHA Jr., Henrique; RAMOS, Maria Estela R. **Espaço urbano e afrodescendência**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

SILVA, Maria Nilza da. **Nem para todos é a cidade: segregação urbana e racial em São Paulo**. Brasília, DF. Fundação Palmares, 2006

DEUS, Zélia Amador de. **A questão racial no Brasil**. Anais preparatórios para a Conferência Mundial. Brasília, DF, p. 179-189, 2001. Disponível: <http://www2.mre.gov.br>. Acesso em: 18.04.2011.

DEUS, Zélia Amador de. **O corpo negro como marca identitária na diáspora africana**. XI CONLAB Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, agosto de 2011. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308245884_ARQUIVO_corpocomomarcaidentitariaartigoersaofinal.pdf. Acesso em 20.10.2011.

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

_____. Desafrikanizar as ruas: Elites Letradas, Mulheres Pobres e Cultura Popular em Salvador (1980-1937). **Revista Afro-Ásia**, 21/2. Salvador: UFBA, 1998/9. Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n21_22_p239.pdf. Acesso em: 09.11.2009.

GARCIA, Antonia dos Santos. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais:** Salvador, Cidade d'Oxum e Rio de Janeiro, Cidade de Ogum. Tese de Doutorado. Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ: Editora Zahar, 1978.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Ed 34, 2001.

_____. **Entre campos:** nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos & REIS, João José (orgs.). **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GONÇALVES, Rita de Cássia e LISBOA, Teresa Kleba. Trajetórias de Vida: Visibilizando e Reconstruindo a História das Mulheres. In: **Fazendo Gênero**. Florianópolis, Ed. 7, 1998, p. 02.

GUSMÃO, N. M. M. Vovó Antonica e o bairro de mulheres. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Imaginário, cotidiano e poder** (Memória afro-brasileira; v. 3). São Paulo: Selo Negro Edições, 2007.

_____. Terra de mulheres. Identidade e Gênero em um bairro rural negro. **Revista de História**. N. 129-131, São Paulo, 1994.

GUSMÃO, N. M. M. & VALENTE, A. L. P. Duas mulheres negras: histórias de religiosidade popular e resistência. In: **Cadernos de Campo**, n. 1, v. 1, 1991, p. 27-34.

Disponível em: [http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/cadernos_de_campo/ vol.% 201,% 20n.1,%20\(1991\)/duas%20mulheres.pdf](http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/cadernos_de_campo/vol.%201,%20n.1,%20(1991)/duas%20mulheres.pdf). Acesso em: 12.11.11.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vertice. 1990.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **Da diáspora**. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

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

HITA, Maria Gabriela.. **Geração, raça e gênero em casas matriarcais**. Dinâmica de Gênero e Perspectiva Geracional – Reparando a Falta. NEIM – UFBA, 2005. Disponível em: <http://www.neim.ufba.br/site/arquivos/file/reparando.pdf>. Acesso em 20.08.09.

_____. **Mãe-Vó-Bi**: chefe de família em arranjo matrifocal negro. XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2002/GT_Gen_ST38_Hita_texto.pdf. Acesso em: 23.08.09.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. São Paulo, Pallas & Educ & Fapesp, Rio de Janeiro / São Paulo, 2001.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp,1996.

LE MOS, Rosalvo. **As batucadas em Vitória da Conquista: identidades culturais, ritmos e representações**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO, 2001, 140 pp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A noção de casa**. Minhas palavras. São Paulo, Editora Brasiliense, 1984: 185-187.

LIMA, Fábio. **Candomblé**: na encruzilhada da tradição e da modernidade. Disponível em: www.ceao.ufba.br/fabrica/txts/Candomble_fabio-lima.doc. Acesso em 28.08.2011.

LIMA, Suzete de Paiva. **Racismo e violência** – prática de extermínio contra a juventude negra. Dissertação de Mestrado. UERJ: Rio de Janeiro, 2010, 67 pp.

MACHADO, Vanda. **Tradição Oral e Vida Africana e Afro-brasileira**. CEAO: Salvador 2006. Disponível em: http://www.ceao.ufba.br/livrosevideos/pdf/literatura%20afrobrasileira_cIII.pdf. Acesso em 18.11.2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 17, n. 49. São Paulo: ANPOCS, junho de 2002.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELO, Hildete Pereira de Melo. **O serviço doméstico remunerado no Brasil**: de criadas a trabalhadoras. Rio de Janeiro: IPEA, 1998.

MINAYO, M. C. S. **Desafios do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 8. ed. São Paulo, SP: Hucitec, 2004.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade** – novas práticas epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

MOREIRA, Carlos Eduardo (et al.). **Cidades Negras**: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

MOTA, Clarise & Luiza Leite. **Corporeidade e saúde no candomblé**: um estudo sobre percepções e práticas de cuidado com o corpo no contexto religioso. XI CONLAB Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, agosto de 2011.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 05/11/03. Disponível em: www.acaoeducativa.org.br/downloads/09abordagem.pdf. Acesso em: 22.03.2011.

_____. A identidade negra no contexto da globalização. In: **Revista Ethnos Brasil**. Revista do NUPE/Unesp, Marília, V. Ano 1, n. 1, p. 11-20, 2002.

NASCIMENTO, Elisa L. **O sortilégio da cor**. Identidade, Raça e Gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

_____. (org.). **Guerreiras de natureza** – mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa 3, Matrizes Africanas da Cultura Brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

NASCIMENTO, João. **Mulheres negras em Itagiba**. Monografia de Especialização. Pós-Graduação em Antropologia das Culturas Afro-brasileiras. Jequié: UESB, 2010.

NASCIMENTO, Washington Santos; DIAS, Eliana P. Cozinheiras, Fiandeiras, Gomadeiras...: a escrava na Imperial Vila da Vitória (Século XIX). In: **Anais do VI Colóquio do Museu Pedagógico**. Vitória da Conquista, 2006. Anais do VI Colóquio do Museu Pedagógico, 2006.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Construindo o "negro"**: lugares, civilidades e festas em Vitória da Conquista/BA (1870-1930). Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. 2008, 177 pp.

_____. Do “Preto-Forro” João Gonçalves à “Morena” Fulô: pretos, negros, mestiços e a formação do sertão da ressaca. **Revista de Estudos Étnicos e Africanos Mujimbo**, v. 1, n. 1. Salvador: CEAQ, 2010. Disponível em: www.mujimboposafro.ffch.ufba.br/wp.../07/1_do_preto_forro.pdf. Acesso: 20.10.10.

NEGREIROS, Dalila Fernandes. **Raça e desterritorialização**: uma proposta de análise geográfica da diáspora africana. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 2 – jul – out de 2010, p. 67-83.

NOVATO, Grazielle e GUSMÃO, Ramon. Ainda tem caboclo debaixo da samambaia! As representações contemporâneas do Caboclo nas religiões de matrizes africanas e na Doutrina Espírita em Vitória da Conquista. **Anais do VI Colóquio do Museu Pedagógico da UESB**. Vitória da Conquista, 2006.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, n. 10. Educ: Editora da PUC, São Paulo, Dezembro de 1993.

OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da ancestralidade. Entrelugares. **Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**. Vol. 1, n. 2. Mar/Ago 2009. Disponível em: <http://www.entrelugares.ufc.br/entrelugares2/pdf/eduardo.pdf>. Acesso em 15/12/2011.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Curas, do estruturalismo formal ao estruturalismo figurativo, o reino das analogias**. I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões. GT06 Eficácia Simbólica da Cura. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR – UFPB – CCHLA. João Pessoa, PB: julho de 2007. Disponível em: http://www.corpoeimaginario.com.br/download/elda_20curas_20do_20_estruturalismo_20formal.pdf. Acesso em 19.08.2011.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO. **Caminhos da identidade**: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994.

PINHEIRO, Márcia Leitão. Música, religião e cor – uma leitura da produção de black music gospel. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 27 (2): 163-180, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200008&script=sci_abstract. Acesso: 26.06.11.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200 – 2012.

_____. Memória, esquecimento, silêncio – **Revista Estudos Históricos**. São Paulo: 1989/1.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF, Joselyne. **Teorias da Etnicidade** – seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth – Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: FEU, 1998.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Dentro do quarto. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. **Faces da Tradição Afro-brasileira**. 2ª Ed., Pallas Editora e CEAO, Rio de Janeiro – Salvador, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira** – o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 2004.

_____. **A dança dos caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. Disponível em: http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/P_autores/Prandi_Reginaldo_danca_caboclos.htm. Acesso em: 15.08.11.

_____. **Xangô, Reio de Oió**. 2002. Disponível em <http://www.espiritualidades.com.br>. Acesso em: 12.06.2011.

RAMOS, ARTHUR. **O folclore negro do Brasil**. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

RAMOS, Maria Estela Rocha. Contextos de construção da territorialidade negra em áreas urbanas. **Revista África e Africanidades**. Ano 3, n. 9, maio de 2010. Disponível em: www.africae-africanidades.com/.../Contextos_construcao_territorialidade_negra.pdf. Acesso em: 15.11.10.

RATTS, Alex. **Os lugares da gente negra**: raça, gênero e espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzales. XI CONLAB Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, agosto de 2011. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308498461_ARQUIVO_Ratts_Os_lugares_da_gente_negra.pdf. Acesso em: 08.11.11.

RIBEIRO, Carmem. **Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia**: influências africana e européia. Afro-Ásia 14. Salvador: UFBA, 1983. Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n14_p60. Acesso em: 11.12.11.

ROCHA, Cristiany Miranda. **Histórias de famílias escravas**: Campinas, século XIX. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**. N. 17, Univ. Cândido Mendes, set. de 1989. Disponível em: http://www.usp.br/srhousing/rr/docs/territorios_negros_nas_cidades_brasileiras.pdf. Acesso em: 20.11.2010.

ROSA, Laila Andresa C. **As juremeiras da nação Xambá**: religião, música e poder. Gênero, Religião e Poder – ST47, UFBA, Salvador. www.cult.ufba.br/wordpress/24934.pdf. Acesso em: 02.08.2010

RUSSEL-WOOD, A.J.R. **Através de um prisma africano**: uma nova abordagem no estudo de diáspora africana no Brasil colonial. Revista Tempo, V.6, n.12, Dez. 2001.

SANTANA, Marise. O legado ancestral africano na diáspora e a formação docente. In: **Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileira**. Boletim 20, outubro de 2006, Brasília.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**. São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio de 2009/out. de 2009. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/cpc/n8/a02n8.pdf>. Acesso em 18.08.11.

SANSONE, Lívio. Os Objetos da Identidade Negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. In: **Mana, Estudos Antropológicos**. Rio de Janeiro, v.6, n.1, 2000, p.87.

SCOTT, R. Parry. **O homem na matrifocalidade**: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. Caderno de Pesquisa, São Paulo (73): 38-47, maio de 1990, p. 38-47. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/cp/n73/n73a04.pdf> . Acesso em: 19.05.11.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença** – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda** – caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida** – por um conceito de cultura no Brasil. 3ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

_____. **Claros e escuros**. Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. **O terreiro e a cidade** – a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Ramos, rezas e raízes** – a benzedura em Vitória da Conquista – BA. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Territorialidades negras**. Disponível em: vilsoncaetano.de.sousajunior.blogspot.com. Acesso em: 08.04.2011.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 249-261, outubro de 2003. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a12.pdf. Acesso: 24/11/2010.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna** – teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMPSON, Paul. **História oral** – a voz do passado. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, Azoilda Loretto. **Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil**. Boletim 22, MEC. Brasília: novembro de 2005.

WEBER, Max. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982.

_____. **Economia e sociedade**. Ática, 1982.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Método comparativo, família e parentesco: algumas discussões e perspectivas. **Revista Antropológicas**. Ano 9, volume 16 (1): 87-108. Recife: UFPE, 2005. Disponível em: www.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/.../47. Acesso em 10/09/2009.

ANEXOS

ANEXO I FILHOS DE VÓ ZITA



Gaúcha e o filho Léo
mais nova



Betão com as filhas



Edinha, com filha



Jaíra com a filha



Domingas e a filha, Andréia



Edineide (Kota) e a filha Taíne



Roque com a filha



Nailde com sua filha, Duda

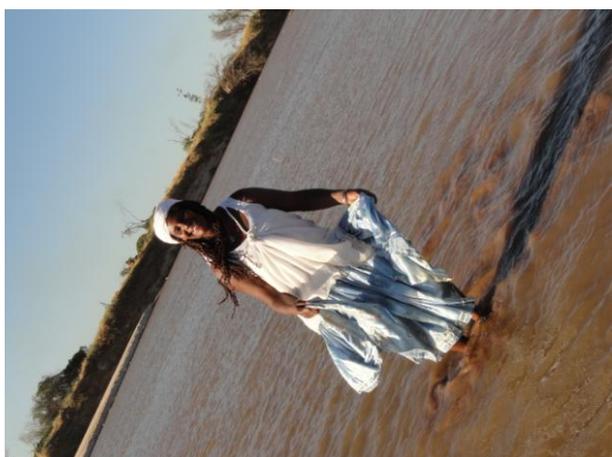


Naiara com o filho

ROMARIA PARA BOM JESUS DA LAPA 2010 e 2011



ROMARIA PARA BOM JESUS DA LAPA 2010 e 2011



ROMARIA PARA BOM JESUS DA LAPA



ALGUMAS ENTREVISTADAS E O BECO



Dona Arcanja – Antigos Carnavais



Dona Joana e os netos



Josy e sua mãe Mizona com o neto



Mãe Vitória de Carolina e os netos



Vó Marcela (já falecida)



O Beco. Ao fundo, Mata do Poço Escuro

IDA A SALVADOR - FESTA DE IEMANJÁ – FEVEREIRO 2011



BARRACÃO DE XANGÔ – MÃE FÁTIMA



Seu Martin Pescador Parangolá

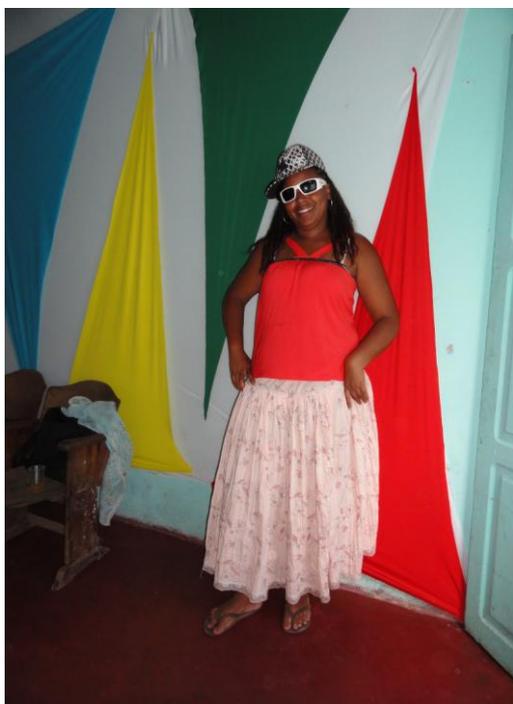


Mãe Fátima e Vó Zita no aniversário de Zita

BARRACÃO DE XANGÔ – MÃE FÁTIMA



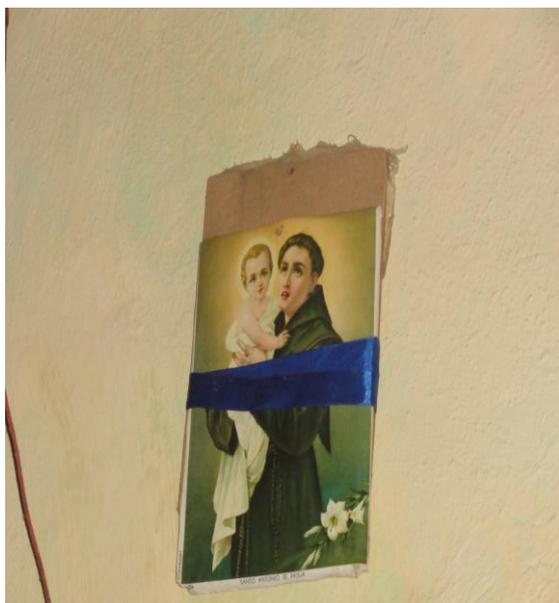
BARRACÃO DE XANGÔ – MÃE FÁTIMA



BARRACÃO DE MÃE FÁTIMA



TABULEIRO PARA OMOLU



CARURU DE VÓ ZITA (COSME E DAMIÃO)



EXTRAS DO BECO



VISTA AÉREA DO BECO DE DOLA E O POÇO ESCURO



REGIÃO DAS PEDRINHAS NO MAPA DE CONQUISTA

