



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, MÍDIA E FORMATOS
NARRATIVOS - PPGCOM**

**O QUE É QUE A BAIANA DIZ?
ENUNCIÇÕES DE IDENTIDADE E MEMÓRIA DAS BAIANAS DE ACARAJÉ**

Renata Dias Oliveira

Cachoeira - BA

2022

RENATA DIAS OLIVEIRA

**O QUE É QUE A BAIANA DIZ?
ENUNCIÇÕES DE IDENTIDADE E MEMÓRIA DAS BAIANAS DE ACARAJÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Mídia e Formatos Narrativos do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Linha de Pesquisa: Identidade e Memória.

Orientadora: Daniela Abreu Matos

Cachoeira - BA

2022

O48q Oliveira, Renata Dias.
O que é que a baiana diz? Enunciações de identidade e memória das baianas de acarajé. / Renata Dias Oliveira. Cachoeira, BA, 2022.
142f., il.

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Abreu Matos

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Comunicação - Mídias e Formatos Narrativos, Bahia, 2022.

1. Identidade Social. 2. Feminismo Negro. 3. Narrativas pessoais. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 306

Ficha elaborada pela Biblioteca do CAHL - UFRB.
Responsável pela Elaboração – Juliana Braga (Bibliotecária – CRB-5/ 1306)
(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

RENATA DIAS OLIVEIRA

**O QUE É QUE A BAIANA DIZ?
ENUNCIÇÕES DE IDENTIDADE E MEMÓRIA DAS BAIANAS DE
ACARAJÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Cachoeira – BA, 23/03/2022.



Profa. Dra. Daniela Matos

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB



Prof. Dr. Gerson de Sousa

Universidade Federal de Uberlândia - UFU



Profa. Dra. Jussara Maia

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB

AGRADECIMENTOS

A Iansã e a Oxum. Ao panteão das divindades que remontam à minha ancestralidade.

A Ialorixá Valnília de Ayrá e a comunidade do Terreiro do Cobre.

A Santa Bárbara e a comunidade da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

A minha filha Carina, a minha mãe Jamilda e ao meu pai Afonso.

Aos meus irmãos Breno e Turan.

A minha madrinha Jailza. Ao meu padrinho Jamil.

A Danila de Jesus, Paula Príncipe, Sandra Café, Aldenira Sena, Rosana Moore, Adriana Santos, Jamile Menezes, Tatiana Campelo, Flávia Lemos, Urânia Munzanzu. A Neilto Barreto, Letieres Leite, Jacson Espírito Santo, Rosemberg Pinto, Leonardo Queiroz, Jorge Washington, Matheus Leite.

A Silvanda Santos.

A Cláudia Mota.

A Vanessa Cruz, Roberta Passos, Agnaldo Sacramento, Andreza de Jesus, Lázaro Nascimento.

A Arany Santana.

Aos professores Edgilson Tavares e Fernando Conceição.

As professoras Daniela Matos e Jussara Maia.

A turma de 2019.1 do PPGCOM da UFRB.

A Rita Santos. As baianas de acarajé Dulce, Sueli e Rosilene.

A FAPESB.

O indizível penetra
minha carne com a soberba
de um vulcão em chamas

pesado, áspero, veloz
percorre faminto devorando
as horas

tritura palavra por palavra
açoita o eco do verso por vir

em silêncio
incomoda, fere, rasga
grita sílabas soltas

e morre
antes de a poesia surgir.

(Louise Queiroz - O não-dito ecoa)

RESUMO

Baianas de acarajé são ícones da cultura da Bahia. As características a elas atribuídas em verso e prosa fundamentam um imaginário comum que representa este lugar. Esta pesquisa busca aprofundar o olhar sobre as baianas de acarajé enquanto personagens culturais que, além de serem signos de um lugar, também referenciam um jeito de ser: a baianidade (Moura, 2001). Empreendemos esta jornada com o intuito de apurar o que três baianas de acarajé – residentes e naturais de Salvador, de Cachoeira e de Vitória da Conquista, municípios baianos situados em diferentes regiões do estado –, tem a dizer sobre tudo aquilo que dizem sobre elas. Para isto, associada ao protocolo da entrevista narrativa (Schutze, 2011), a etapa de campo da pesquisa teve nas entrevistas narrativas instrumento central para coleta de dados empíricos. O roteiro da entrevista foi modulado em esquema semiestruturado, de maneira a buscar uma narração autobiográfica das baianas entrevistadas, tendo como foco as suas trajetórias, buscando compreender as narrativas enquanto fenômenos legitimadores dos falares sociais (Leal, 2006). Inspiradas pelo Feminismo Negro, observamos Gênero, Raça e Religiosidade como avenidas identitárias fundamentais para a análise interseccional das narrativas coletadas (Akotirene, 2018). Procedemos a análise cultural (Moraes, 2006) destas narrativas embasadas pelo arcabouço teórico dos Estudos Culturais, em um movimento que busca atualizar as percepções da sociedade em torno destas personagens culturais, reconstituindo a oralidade da mulher negra enquanto processo de comunicação que a integraliza enquanto sujeita. Os resultados mostram como os domínios estruturais, culturais e disciplinares do poder não tem fortalecido a atuação da baiana de acarajé em sua multiplicidade de experiências. Os resultados indicam, ainda, como as narrativas das mulheres entrevistadas provocam os contornos da percepção objetificadora que as legitimam como símbolo de um lugar e revelam os enormes desafios a serem vencidos por estas personagens no que se refere aos atos do cotidiano relacionados ao ofício.

Palavras-chave: Estudos Culturais; baianidade; feminismo negro; autonarração; intolerância religiosa.

ABSTRACT

Baianas de acarajé are icons of Bahia's culture. The characteristics attributed to them in verse and prose underlie a common imaginary that represents this place. This research seeks to deepen the look at the baianas de acarajé as cultural characters who, in addition to being signs of a place, also refer to a way of being: the baianidade (Moura, 2001). We undertook this journey with the aim of finding out what three baianas de acarajé – residents and natives of Salvador, Cachoeira and Vitória da Conquista, municipalities in Bahia located in different regions of the state – have to say about everything they say about they. For this, associated with the protocol of the narrative interview (Schutze, 2011), the field stage of the research had in the narrative interviews a central instrument for collecting empirical data. The interview script was modulated in a semi-structured scheme, in order to seek an autobiographical narration of the interviewed Bahia women, focusing on their trajectories, seeking to understand the narratives as legitimizing phenomena of social speech (Leal, 2006). Inspired by Black Feminism, we observe Gender, Race and Religiosity as fundamental identity avenues for the intersectional analysis of the collected narratives (Akotirene, 2018). We carry out a cultural analysis (Moraes, 2006) of these narratives based on the theoretical framework of Cultural Studies, in a movement that seeks to update society's perceptions around these cultural characters, reconstituting the orality of black women as a communication process that integrates them as subjects. The results showed how the structural, cultural and disciplinary domains of power have not strengthened the performance of the baiana de acarajé in her multiplicity of experiences. The results also indicate how the narratives of the women interviewed provoke the contours of the objectifying perception that legitimize them as a symbol of a place and reveal the enormous challenges to be overcome by these characters with regard to everyday acts related to their craft.

Keywords: Cultural Studies; baianidade; black feminism; self-narration; religious intolerance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Baiana na Lavagem do Bonfim	13
Figura 2: Cortejo das Baianas na Lavagem do Bonfim	14
Figura 3: Negra tatuada vendendo cajus, Jean-Batiste Debret, 1827	69
Figura 4: Campanha Valorização das baianas de acarajé	70
Figura 5: Dulce Mary de Jesus	71
Figura 6: Sueli de Jesus da Silva	72
Figura 7: Rosilene dos Santos Santana	73

LISTA DE SIGLAS

ABAM	Associação Nacional das Baianas de Acarajé
AVC	Acidente Vascular Cerebral
CCCS	Center for Contemporary Cultural Studies
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CESPCT	Comissão de Sustentabilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MNU	Movimento Negro Unificado
PPGCOM	Programa de Pós-Graduação em Comunicação
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica – São Paulo
UCPA	União dos Coletivos Pan-Africanistas
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UFSB	Universidade Federal do Sul da Bahia
UNIFACS	Universidade Salvador

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 A BAIANA TAMBÉM DIZ: DESLOCAMENTOS PÓS-COLONIAIS .	22
1.1 IDENTIDADE CULTURAL BRASILEIRA: APROPRIAÇÕES FRENTE AO GLOBAL	22
1.2 O ADVENTO DO SUJEITO MODERNO E SUAS TEXTURAS LADINOAMEFRICANAS	27
1.3 AS INTENÇÕES DA IMAGEM E A PERSPECTIVA NAGÔ	37
1.4 AS BAIANAS E O TEXTO DA BAIANIDADE	42
CAPÍTULO 2 BAIANAS DE ACARAJÉ: NARRATIVAS DE FRONTEIRAS E MEMÓRIA	49
2.1 O ESPÍRITO DE ESTRANHAMENTO E O LUGAR DAS NARRATIVAS SUBALTERNAS.....	49
2.2 ORALIDADE COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA.....	55
2.3 ORIGENS DE UMA NOMEAÇÃO OBJETIFICADORA.....	57
2.4 TOMAR A PALAVRA PARA CUNHAR UMA MEMÓRIA SOBRE SI.....	59
2.5 NARRATIVAS ORAIS: PRÁTICAS VERBAIS DA PERFORMANCE.....	62
CAPÍTULO 3 A FALA SOBRE SI, UMA REINSCRITA DO INDIZÍVEL.....	65
3.1 A FUNÇÃO DAS NARRATIVAS E A POSIÇÃO DE QUEM PESQUISA.....	65
3.2 REINSCREVENDO IDENTIDADE.....	67
3.3 AS ENTREVISTADAS.....	70
3.3.1 Dulce	71
3.3.2 Sueli	72
3.3.3 Rosilene	73
3.4 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: UMA CRUZADA INTERSECCIONAL	74
3.4.1 Políticas de gênero.....	76
3.4.1.1 Abordando existência e resistência	77
3.4.1.2 Tornar-se baiana de acarajé.....	86
3.4.1.3 O sonho e o sonhar	91
3.4.1.4 Autoimagem e os sistemas de representação	95
3.4.2 Políticas da raça.....	98
3.4.2.1 A baiana como espectadora de si	99
3.4.2.2 A imagem de Debret de 1827.....	100

3.4.2.3 A imagem publicitária de 2018	105
3.4.3 Políticas da religiosidade	108
3.4.3.1 Entre a repressão e a resistência	108
3.4.3.2 Entre a “Bahia Afrobarroca” e a “Bahia Sertaneja”	111
3.4.3.3 Entre a institucionalidade e o racismo religioso.....	116
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIAS	130
APÊNDICE A – Roteiro de entrevista individual	139

INTRODUÇÃO

Sou uma mulher cisgênero, negra retinta, de 41 anos, nascida na capital da Bahia, com intervalos vividos com a família no interior do estado, mais precisamente nos municípios de Euclides da Cunha, Valença e Barreiras. Sou filha de Jamilda e de Afonso. Minha mãe, natural de Valença, no litoral sul do estado, uma dos nove filhos e filhas da minha avó Juliana, que era pescadora e marisqueira, com meu avô Maurício, oleiro. Meu pai é de Santa Rita de Cássia, no oeste da Bahia, um dos quatro filhos de minha avó Santa, dona de casa, com meu avô Lúcio, comerciante. Eu tive a sorte de conhecer e conviver com meus quatro avós, hoje falecidos. Tenho dois irmãos mais novos: Breno, de 39, e Turan, de 34 anos. Sou mãe de Carina, hoje com 9 anos. Tenho ainda uma sobrinha de 3 anos, Maria Flor.

Somos uma família de pessoas negras, mas a negritude não era uma pauta na minha casa. Não havia a problematização política da questão, mas havia o reconhecimento na prática do preconceito racial. Guardo memórias marcantes de situações vividas ainda muito jovem, onde eu já reconhecia que muitas das expressões de estranhamento das pessoas diante do que eu era, guardavam relação com uma ideia comum a respeito do comportamento das pessoas negras. Recordo que ainda na infância eu convivía com o espanto das pessoas quando afirmava minha identificação com o rock: Legião Urbana, Ratos do Porão, *Guns 'n Roses*, *Green Day* e *The Offspring* estão até hoje entre minhas bandas favoritas. Ainda reconheço esse estranhamento quando me vejo levada a admitir que não costumo frequentar os espaços de samba da cidade onde nasci e vivo, muito embora tenha herdado do meu pai o costume de escutar em casa grandes intérpretes do gênero. São vivências cotidianas que desde cedo me sinalizavam que havia uma expectativa exterior que me creditava determinados atributos pelo fato de eu ser negra, mas nem todos diziam respeito a quem eu era. Ou, em uma leitura reversa: a depender do que eu confessasse a meu respeito, seria classificada como estranha, uma sensação que naquela época me levava ao sofrimento.

Minha religião é o candomblé. Sou de Iansã com Oxum. Desde antes de eu saber disso, sou devota de Santa Bárbara. As baianas de acarajé e o acarajé em si sempre me fascinaram. Eu amo comer acarajé desde sempre. Tenho um sem fim de memórias desta relação; memórias visuais, olfativas, sonoras. Minha memória mais longínqua vem da infância e transcorre no cenário da Lavagem do Bonfim; me instigava observar aquelas senhoras vestidas de branco, carregando água, perfumadas, lavando as escadarias da igreja, objeto de atenção dos turistas, dos jornalistas. Outro dia eu localizei, em meio aos álbuns de fotografia que colecionava, alguns registros que fiz das baianas na Lavagem de 1992, eu na época com 12 anos de idade.

Figura 1: Baiana na Lavagem do Bonfim



Fonte: Autora, 1992.

Figura 2: Cortejo das Baianas na Lavagem do Bonfim



Fonte: Autora, 1992.

Hoje, ao olhar para as imagens, recordo que uma das baianas em específico me pareceu tão sisuda... lembro também que senti medo das suas enormes unhas (a moda das postiças não existia ainda), tanto que me aproximei para ver se eram de verdade. Percebo como os enquadramentos que fiz prioriza as baianas, mas também traz para a cena os atores coadjuvantes, respectivamente a jornalista (Figura 1) e o policial (Figura 2), que estão ali em função das presenças delas.

Experiências como estas me sensibilizaram para o estudo das abordagens críticas dos sistemas de representação desde que iniciei a graduação em relações públicas, há cerca de vinte anos, e que agora dão contornos a esta nova investigação, que tem como princípio a valorização da autonarração. É instigante conhecer as bases teóricas propostas pelos Estudos Culturais para problematizar os processos de subjetivação, correlacionando tais teorias aos fenômenos sociais observáveis em nossa própria realidade. Na minha jornada pessoal, procurei os Estudos Culturais imaginando que ali encontraria os suportes teóricos adequados para compreender, numa perspectiva crítica, as distintas experiências sociais que eu mesma experimentava em meu cotidiano.

De alguma maneira, na minha própria posição de pesquisadora que enseja decupar as lógicas que estruturam as dinâmicas sociais escultoras das identidades há iminente a angústia experimentada por uma sujeita de identidades múltiplas e inacabadas, que com seu movimento

investigativo endossa o estado de crise do sujeito pós-moderno flagrado por Stuart Hall (2005), de maneira que também aqui nestas páginas se registram experiências de dúvida e de incerteza de um alguém que, em alguma medida, se supunha como fixa, coerente e estável. Justificar a dimensão da personalidade iminente nestas linhas me permite correlacionar as reflexões sobre subjetivação e identidade formuladas no arcabouço teórico dos Estudos Culturais com as questões que incidem sobre uma sujeita em particular: a baiana de acarajé.

Quando decidi que direcionaria meu olhar empírico para as baianas de acarajé busquei, em meio às minhas referências pessoais, quem me instrísse a desenvolver em teoria aquilo que eu percebia na observação de campo. No final de 2016 eu soube, por intermédio de Danila de Jesus, grande amiga e profissional de comunicação, que o professor Fernando Conceição ministraria uma disciplina especial na área de cultura, na Universidade Federal da Bahia. Fernando Conceição é uma dessas pessoas que atravessa nossa vida e acende uma perspectiva então adormecida. Muito tempo antes, em 2003, ainda estudante de relações-públicas, eu já havia sido sua aluna, por ocasião do curso de extensão “Comunicação Política e Políticas de Comunicação”, oferecido pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), por meio do seu Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) em parceria com organizações sociais da luta antirracista.

Ter vivenciado aquelas aulas semanais, nas noites do bairro do Dois de Julho, em Salvador, foi um marco para a minha formação política. Tendo as vistas acostumadas a brancura do quadro docente da UNIFACS – universidade particular bastante frequentada pela elite soteropolitana onde eu, ao “optar” pelo turno noturno em função da necessidade de trabalhar, cursei a graduação em Comunicação –, devo dizer que tanto o professor Fernando Conceição, como a professora Ana Carla Portela, que dividiu com ele a sala de aula no CEAO, são minhas primeiras referências intelectuais negras, que muito enegreceram minha visão de mundo e me nutriram em termos de percepção e assertividade.

No final de 2016, tive a oportunidade de conhecer Grada Kilomba¹. A escritora esteve no Brasil por ocasião da 32ª edição da Bienal de São Paulo. Neste mesmo período esteve em Salvador, em função de uma atividade de intercâmbio com o Goethe-Institut, instituto cultural de âmbito internacional da República Federal da Alemanha, que tem como um dos seus principais objetivos a atualização da imagem da Alemanha no Brasil.

¹ Escritora, performer e professora da Universidade Humboldt, a mais antiga e uma das mais tradicionais de Berlim, onde vive atualmente. Grada Kilomba nasceu em Portugal, cresceu em São Tomé e Príncipe (uma das ex-colônias portuguesas na África) e viaja o mundo apresentando seus trabalhos – videoinstalações, performances e produções literárias – que versam fundamentalmente sobre racismo e memória

O discurso de Grada Kilomba pareceu falar a mim de uma forma muito especial ao afirmar que, embora apreciasse a beleza do Brasil e fosse uma entusiasta das conexões diaspóricas com os afro-brasileiros para a desconstrução do pensamento colonial, ela não conseguiria viver aqui, tamanha a sofisticação e agressividade do racismo cotidiano que ela experimenta nestas terras. A assertividade do seu pensamento ao discorrer sobre o impacto psíquico das violências do dia-a-dia na vida de pessoas negras me contemplava profundamente. A partir daquele encontro, eu compreendi que buscaria uma abordagem autonarrativa sobre o cotidiano das baianas de acarajé.

Em 2017, na condição de aluna especial, tive o privilégio de cursar novamente as aulas do professor Fernando na disciplina “Cultura e Sociedade no Brasil”, ofertada pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da UFBA. No curso da disciplina, lemos e discutimos o teor do pensamento dos principais pensantes da cultura brasileira, dentre os quais Gilberto Freyre, Fernando Azevedo, Sérgio Buarque de Holanda, Thomas Skidmore, Claude Levi-Strauss, Kátia de Queirós Mattoso, Franz Boas, além de Milton Santos e Renato Ortiz, dupla que destaco por último para atribuir o merecido reconhecimento dentro do contexto do panteão apresentado. Santos (2001) e Ortiz (1985) invertem os paradigmas eurocêntricos onde tradicionalmente se assentam os pensadores da cultura, inserindo não somente os grupos sociais subalternizados na centralidade da questão, mas apostando suas fichas em uma virada epistêmica, nos levando a um outro paradigma civilizatório, mais justo e humano. É investida desta virada epistêmica que propomos lançar outros olhares para as baianas de acarajé, ícones da cultura da Bahia. Por meio do exercício de um saber cultural, as características a elas atribuídas em verso e prosa fundamentam um imaginário comum que representa este lugar. Francisco Nunes Neto (2019), ao discorrer sobre as baianas como ícones do culto festivo ao Senhor do Bonfim, elabora

... ao longo de sua história, o lugar e o sujeito que a constituem continuam se configurando ao mesmo tempo como objeto/tema para um sem número de representações no cancionário popular, nas artes plásticas, na literatura, na dança, no teatro, no cinema, nas pesquisas acadêmicas, dentre outras representações e linguagens; enfim, contamos com uma quantidade significativa de registros e representações sobre a Bahia e baianos que não cessam de ser revisitados e reelaborados na cena contemporânea (NETO, 2019, p. 149).

Além de Kilomba e Santos, também o encontro com a integridade do pensamento da intelectual Lélia Gonzalez²–, em julho de 2018, foi marcante ao desenvolvimento desta pesquisa nas suas diversas etapas. Por intermédio de Hamilton Borges³ —, pude presenciar, na Biblioteca Mário de Andrade, na capital paulista, a concretização de um esforço pioneiro da União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA): a edição e publicação da obra “*Lélia Gonzalez – Primavera Para As Rosas Negras*”, primeiro livro à disposição da sociedade brasileira contendo depoimentos, entrevistas e textos produzidos pela intelectual e ativista negra. Presenciar aquele momento histórico, acessar aquela publicação em primeira mão, bem como conhecer a atuação acadêmica da historiadora Raquel Barreto, especialista na obra de Gonzalez, foram momentos marcantes na minha formação acadêmica. Estes encontros me deram segurança para prosseguir com a minha perspectiva crítica ao observar, na prática, os efeitos dos discursos hegemônicos na relação com a subjetividade da mulher negra.

Em 2019, felizmente ingressei no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRB, na linha de pesquisa “Identidade e Memória”. Ali eu objetivamente iniciei, mediante orientação da professora Daniela Matos, o desenvolvimento da pesquisa “*O que é que a baiana diz? Enunciações de identidade e memória das Baianas de Acarajé*”. O título é uma provocação à expressão “O que é que a baiana tem?”, título da emblemática canção do cancionista popular brasileiro, primeiro sucesso de Dorival Caymmi cantado por Carmem Miranda, que performa a música arrematando-se em referência ao vestuário da baiana de acarajé, como fazia em tantas outras canções. A música integra o filme *Banana da Terra*, lançado no carnaval daquele mesmo ano. Também ali Caymmi apresenta, pela voz da mesma Carmem, outra canção: “*A Preta do Acarajé*”. A primeira fala da dança, do movimento, do capricho; a segunda, do trabalho penoso, da comida que é o próprio trabalho.

“*O que é que a baiana tem?*” foi escrita e musicalizada em 1938. Nesta época, Dorival Caymmi estava morando há pouco no Rio de Janeiro. Com 23 anos, ele deixara Salvador, onde já trabalhava como músico, e chegava ao então Distrito Federal para alavancar sua carreira em cenário nacional. No Rio, conseguiu se apresentar na Rádio Tupi. Lá, cantou a recém composta canção. A apresentação foi ouvida pelos compositores Braguinha e Henrique Foréis Domingues, este mais conhecido como Almirante. A dupla, que procurava uma canção para Carmen Miranda gravar no carnaval do ano seguinte, aprovou na hora a criação de Caymmi.

² Lélia Gonzalez, (1935-1994) –, antropóloga, filósofa, professora, tradutora e ativista do movimento negro.

³ Baiano, escritor, ator, fundador do Movimento Negro Unificado - MNU e integrante do movimento “Reaja ou Será Morto/ Reaja ou Será Morta”.

Dessa maneira, Braguinha e Almirante fizeram a aproximação do jovem baiano com a famosa cantora.

O que é que a baiana tem?
 Que é que a baiana tem?
 Tem torço de seda, tem (Tem)
 Tem brincos de ouro, tem (Tem)
 Corrente de ouro, tem (Tem)
 Tem pano da costa, tem (Tem)
 Tem bata rendada, tem (Tem)
 Pulseira de ouro, tem (Tem)
 Tem saia engomada, tem (Tem)
 Sandália enfeitada, tem (Tem)
 Tem graça como ninguém
 Como ela requebra bem
 Quando você se requebrar, caia por cima de mim
 Caia por cima de mim, caia por cima de mim
 O que é que a baiana tem?
 Que é que a baiana tem?
 O que é que a baiana tem?
 Que é que a baiana tem?
 O que é que a baiana tem?
 O que é que a baiana tem?
 Tem torço de seda, tem (Tem)
 Tem brincos de ouro, tem (Tem)
 Corrente de ouro, tem (Tem)
 Tem pano da costa, tem (Tem)
 Tem bata rendada, tem (Tem)
 Pulseira de ouro, tem (Tem)
 Tem saia engomada, tem (Tem)
 Sandália enfeitada, tem (Tem)
 Só vai no Bonfim quem tem
 O que é que a baiana tem?
 Só vai no Bonfim quem tem
 Um rosário de ouro, uma bolota assim
 Quem não tem balangandãs não vai no Bonfim
 Um rosário de ouro, uma bolota assim
 Quem não tem balangandãs não vai no Bonfim
 Oi, não vai no Bonfim
 Oi, não vai no Bonfim
 Um rosário de ouro, uma bolota assim
 Quem não tem balangandãs não vai no Bonfim
 Oi, não vai no Bonfim
 Oi, não vai no Bonfim
 Um rosário de ouro, uma bolota assim
 Quem não tem balangandãs não vai no Bonfim

(O que é que a baiana tem – Dorival Caymmi)

Na canção o compositor parece, por meio de perguntas e respostas, querer explicar para um ouvinte leigo como as baianas se vestem nas ocasiões especiais. Por força do uso popular, o título da música tornou-se também uma espécie de jargão. A mulher ou menina negra vivente na Bahia, sendo ou não baiana de acarajé, provavelmente já escutou, em algum momento da sua vida e em tom debochado, a pergunta “*o que é que a baiana tem?*” vindo de alguém a especular acerca das suas feições, do seu humor, do seu silêncio, do seu estado de espírito. Devolvendo o tom debochado, e inspirada no pensamento de Gonzalez (1980), aciono em resposta uma outra expressão, popular em meio ao feminismo negro: “*o lixo vai falar, e numa boa*”. O jargão foi cunhado pela autora para se referir a fala de uma mulher negra que diz do seu lugar no mundo e cumpre função altamente inspiradora aos princípios desta jornada investigativa.

Este trabalho declara, desde o seu título, o interesse em aprofundar o olhar sobre estas personagens culturais. Aqui, a investigação é outra: ao invés de descrever “a baiana”, atuamos no sentido de apurar o que “a baiana” tem a dizer sobre tudo aquilo que dizem sobre ela. Por isso, a valorização da autonarração. Nosso movimento de pesquisa busca verificar, por meio de narrativas orais, como mulheres negras que exercem o ofício de baiana do acarajé formulam uma representação de si, considerando que estas narrativas, ao tempo em que expressam a historicidade deste saber, expressam também atualizações sobre as percepções de mundo daquelas sujeitas, segundo as suas próprias experiências.

No primeiro capítulo, discorremos sobre as noções de identidade cultural frente ao fenômeno da globalização, guiadas pelos pensamentos de Milton Santos (2006), Stuart Hall (2003; 2016), e Renato Ortiz (1985), buscando evidenciar que a elaboração de uma identidade está profundamente ligada a uma reinterpretação do popular pelos grupos sociais. Relacionaremos os pensamentos de Stuart Hall a Lélia Gonzalez (1988) para abordar as tensões na coexistência entre as tradições culturais e a modernidade, investindo em uma abordagem intercultural em defesa do conceito de Amefricanidade, formulado pela autora. Acrescentando a contribuição do sociólogo Milton Moura (2001), relacionaremos a noção de baianidade à problemática deste contexto, observando em que medida os pilares característicos das narrativas que constituem este conceito dialogam com as características atribuídas à mulher negra em geral, e à baiana de acarajé em particular. Lélia Gonzalez (1980) e sua articulação sobre os vieses do racismo à brasileira nos apoia na apuração das intencionalidades que acionam estas similaridades discursivas ao se relacionarem com o conjunto de crenças que articulam a tradição cultural das baianas de acarajé.

No segundo capítulo, articularemos perspectivas teóricas que entrecruzam oralidade e memória para promover uma abordagem comunicacional acerca da baiana de acarajé a partir dos Estudos Culturais, principal arcabouço teórico e metodológico desta dissertação. Partimos da adesão à perspectiva crítica pós-colonial de Homi Bhabha (2013) para situarmos a relevância das narrativas em um momento em que dinâmicas sociais são fortemente produzidas na articulação de diferenças culturais. Analisamos as origens históricas da baiana de acarajé reveladas pelas escritas de Hidalgardes Viana (1973), João José Reis (2019) e Francisco Nunes Neto (2019) para elucidar o contexto da anterioridade deste segmento de mulheres afro-brasileiras. Buscamos situar a oralidade como elemento restituidor das experiências dos sujeitos e das sujeitas escravizados e escravizadas, orientadas pelo pensamento de Marialva Barbosa (2016). Posteriormente, destacamos a complexidade do comportamento linguístico da baiana de acarajé, analisando sua natureza polifônica, associando o conceito de performance à prática histórica e atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória de um sentido de identidade social, em alinhamento ao pensamento de Diana Taylor (2013). Na defesa de uma memória que diga da própria experiência, a partir da busca proferida por Jeanne Marie Gagnebin (2006), situamos as narrativas orais da baiana de acarajé de maneira a elucidar a relação entre a construção da memória histórica com o esquecimento e a abnegação, e assimilando estas narrativas orais como rastros de uma história que podem inscrever, no futuro, a memória da experiência presente.

No terceiro capítulo, sob o aporte teórico de Bruno Leal (2006) destacaremos as funções das narrativas em um contexto relacional, correlacionando a posição de sujeita desta pesquisadora ao conceito de “olhar narrativizante” apresentado pelo autor. Inspiradas pelo quanto propôs Ravagnoli (2018), optamos pela entrevista narrativa enquanto procedimento de coleta de dados, revivendo as experiências de vida de três baianas de acarajé: Dulce, Sueli e Rosilene, “nascidas e criadas”, por assim dizer, nos municípios de Salvador, Cachoeira e Vitória da Conquista, respectivamente. As narrativas destas mulheres negras impregnam de materialidade a análise cultural ora realizada que, consubstanciada pelo arcabouço teórico do feminismo negro, toma as perspectivas analíticas de Gonzalez (1980, 1988), Collins (2019, 2021), hooks (2019, 2021), Kilomba (2015), Nogueira (2020), Joaquim (2008). Orientadas por Carla Akotirene (2018), analisaremos seus relatos em uma perspectiva interseccional investidas nas categorias gênero, raça e religiosidade, evidenciando as narrativas que repercutem articuladamente experiências de uma cultura patriarcal e racista. É, portanto, partindo de uma necessidade imposta à teoria pela prática, que aplicamos a análise cultural para analisar as narrativas com vistas a evidenciar seus afastamentos e aproximações das características

atribuídas a um jeito de ser que, à luz de Moura (2001) e Mariano (2019), é referenciado pelo signo da baiana do acarajé.

Nas Considerações Finais, correlacionaremos as hipóteses da pesquisa aos achados analíticos, destacando as incidências que sugerem chaves de leitura para ressignificações de sentidos aos olhares sobre este signo. Apoiadas nas narrativas orais das baianas de acarajé entrevistadas, defenderemos que os novos sentidos adquiridos a partir desta análise contribuem para uma melhor compreensão acerca das fronteiras identitárias que permeiam estas sujeitas, apontando para a sociedade baiana a necessidade premente da revisão e do aprimoramento de novas referências para os seus sistemas de representação; como também busca pela edificação de uma memória coletiva que, em termos de sentido e significado, reposicione o lugar da mulher negra brasileira.

CAPÍTULO 1 A BAIANA TAMBÉM DIZ: DESLOCAMENTOS PÓS-COLONIAIS

1.1 IDENTIDADE CULTURAL BRASILEIRA: APROPRIAÇÕES FRENTE AO GLOBAL

O pensamento de Milton Santos (1926 – 2001) acerca dos fenômenos globais em sua dimensão cultural, econômica e solidária nutre generosamente as perspectivas conjunturais para a análise da subalternidade social designada à mulher e ao homem negros, decorrente de ideologias que têm raízes na história da humanidade, como indicam os movimentos negros do Brasil e do mundo. Reconhecido mundialmente como um dos maiores geógrafos brasileiros, o professor baiano foi um crítico feroz do modelo de relações internacionais que se fortalecia já nas décadas de 1980 e 1990, e já apontava de maneira contundente os motivos pelos quais acreditava ser possível e necessário pensar em outra forma de globalização, articuladas a outros princípios ideológicos.

Ao abordar o papel da ideologia na produção, disseminação, reprodução e manutenção da globalização atual, declara estar convencido de que

a mudança histórica em perspectiva provirá de um movimento de baixo para cima, tendo como atores principais os países subdesenvolvidos e não os países ricos; os deserdados e os pobres e não os opulentos e outras classes obesas, o indivíduo liberado participe das novas massas e não o homem acorrentado; **o pensamento livre e não o discurso único** (SANTOS, 2001, p. 14, **grifo nosso**).

É particularmente animador o engajamento de Santos em nos destituir da crença de que esse mundo que está aí apresentado a nós é verdadeiro, destituindo de autoridade os discursos oficiais. Dono de uma abordagem conjuntural sensível, jamais economicista, o autor baiano se dedica a nos instruir, de maneira assertiva, a não admitir a permanência de uma percepção enganosa da realidade. Propondo que consideremos a existência de três mundos em um só, Santos teoriza que há o mundo tal qual nos fazem vê-lo, onde a globalização é uma fábula; há o mundo tal qual ele é, onde a globalização é uma perversidade; e há o mundo como ele pode ser, se posto a serviço de outros fundamentos sociais e políticos.

Ao explicar o mundo tal como nos fazem crer, Santos pretende desmontar narrativas romanceadas que são repetidas continuamente para proporcionar base de sustentação às ações de uma ideologia. O autor cita como exemplo de uma destas fábulas a ideia de aldeia global vinculada a instantaneidade e eficácia da difusão da informação. A partir deste mito, também se difunde a noção de tempo e espaço contraídos, como se o mundo se houvesse tornado, para

todos, ao alcance das mãos. Um mercado avassalador dito global é apresentado como capaz de homogeneizar o planeta quando, na verdade, as diferenças locais são aprofundadas. Segundo Santos (2006), para a maior parte da humanidade, a globalização está se impondo como uma fábrica de perversidades que mostram também a fraqueza desta respectiva construção. O desemprego, a pobreza, a fome, o desabrigo, as enfermidades, o egoísmo, o cinismo, a corrupção, dão vista ao que o autor chama de perversidade sistêmica, que tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que caracterizam as ações hegemônicas.

Santos aponta para uma globalização mais humana como devir de um outro mundo possível. Um fenômeno que indica iminência de uma nova história é a enorme “mistura” de povos, raças, culturas, gostos, em todos os continentes. Desta mistura decorre uma outra, a “mistura” de filosofias, em detrimento do racionalismo europeu. Além destes fatos, observamos “a emergência de uma cultura popular que se serve dos meios técnicos antes exclusivo da cultura de massas, permitindo-lhe exercer sobre esta última uma verdadeira revanche ou vingança” (SANTOS, 2006, p. 21). Para o autor, tais condições possibilitam, no plano teórico, a possibilidade de produção de um novo discurso, de uma nova metanarrativa, um novo grande relato: “De tal modo, um mundo datado como o nosso, a explicação do acontecer pode ser feita a partir de categorias de uma história concreta” (SANTOS, 2001, p. 21). Percebemos nesta afirmação como Santos propõe fazer da percepção presenteísta algo produtivo a partir do movimento de investigação da experiência.

A investigação do presente a partir de categorias da vida real proposta pelo autor nos conecta ao que Ribeiro, Leal e Gomes (2017) nos apresentam como figuras de historicidade ao teorizarem sobre a dimensão histórica dos estudos em comunicação. Se objetivo das pesquisas em comunicação é o desvendamento da ação interpretativa, o pesquisador ou a pesquisadora devem recuperar em sua análise a questão da narratividade. Ao pensar os estudos em comunicação, Ribeiro, Leal e Gomes consideraram central discutir a temporalidade e as convenções narrativas em regimes de historicidades precisos. Ao pensar globalização em uma perspectiva ideológica, Santos também defende a narrativa como unidade analítica que permite compreender a complexidade dos vínculos sociais.

A perspectiva trazida pelo autor ao discorrer sobre os fatores estruturantes da globalização – situada como ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista – é preponderante também para darmos alcance conjuntural a análise dos fenômenos comunicacionais que são articulados às noções de identidade e memória, dimensões que estruturam os sentidos das vivências do cotidiano e intencionalmente espelhadas neste trabalho

em uma investigação que busca lançar luz sobre as dinâmicas sociais nas quais estão imersas as sujeitas desta pesquisa.

Outra propriedade deste mundo globalizado destacada por Santos e que nos ajuda a dissecar as ferramentas de manutenção do status quo é a unicidade da técnica. Em nossa época, o que é mais representativo deste sistema técnico global é a informação, configurada por meio da cibernética, da informática, da eletrônica. Esta propriedade vai impactar de maneira determinante o uso do tempo, permitindo, em todos os lugares, a convergência dos momentos, assegurando a simultaneidade das ações. Santos é quem também nos diz que à medida que o mercado global domina a técnica, a globalização se torna perversa. A esperança reside na possibilidade de atribuir outro uso político às técnicas, por meio de outras formas de ação, que segundo o autor se darão a partir da tomada de consciência da nação chamada “passiva”, aquela que participa de modo residual do mercado global, que constitui numericamente a maioria da população e cujo dinamismo é fundado na sua própria existência.

Isso posto, ousamos incrementar a ideia de nação “passiva” articulada por Santos apreciando a noção de diáspora defendida por Paul Gilroy (2012) como formas contrastantes de ação política que emergiram e criaram novas possibilidades através do reconhecimento dos efeitos do deslocamento espacial. Moldada pelas circunstâncias da globalização, a ideia de diáspora nos encoraja a atuar de forma a não privilegiar o Estado-nação moderno e sua ordem constitucional em detrimento dos padrões subnacionais e supranacionais de poder, comunicação e conflito. Para Gilroy, a diáspora se tornou menos um argumento a respeito da identidade, da hibridez e da globalização; das culturas viajantes e do mecanismo disciplinar do Estado, do que uma “muda” disputa sobre os códigos que irão regular a maneira pela qual a história das culturas negras do século XX será escrita.

Sob a ideia chave da diáspora, nós poderemos então não ver a ‘raça’ e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, 2012, p. 25).

Tal percepção nos apoia no reconhecimento das armadilhas ideológicas que afetam as baianas de acarajé, sujeitas desta pesquisa, muitas vezes transformadas em personagens culturais a serviço da manutenção do *status quo*, a partir dos discursos hegemônicos. Perceber aquilo que Santos denominou de “nação passiva” como povos da diáspora nos instigou a empreender uma jornada de pesquisa que buscou reconstituir a agência da mulher negra por meio da sua fala, evidenciando os silenciamentos praticados na historiografia tradicional

brasileira no que tange às experiências de autonarração conferidas a mulheres negras, em especial às baianas de acarajé.

Para se contrapor a ideia de que a globalização ocorre de forma homogênea, Santos destaca as reações da cultura popular às investidas homogeneizantes da cultura de massas, que é mais ou menos eficaz segundo os lugares e a sociedade, mas jamais completa, pois encontra a resistência da cultura preexistente. A revanche, para o autor, encontra-se na apropriação, pela cultura popular, dos instrumentos que na origem são próprios da cultura de massas. A potência deste apoderamento reside no fato de que a cultura popular, por ser baseada no território, no trabalho e no cotidiano, ganha força necessária para deformar o impacto da cultura de massas. Esta “cultura da vizinhança” cria base para uma economia territorializada, uma política territorializada, um discurso territorializado.

A cultura de massas produz certamente símbolos. Mas estes, direta ou indiretamente ao serviço do poder ou do mercado, são, a cada vez, fixos. Frente ao movimento social e no objetivo de não parecerem envelhecidos, são substituídos, mas por uma outra simbologia também fixa: o que vem de cima está sempre morrendo e pode, por antecipação, já ser visto como cadáver desde o seu nascimento. É essa a simbologia ideológica da cultura de massas. Já os símbolos ‘de baixo’, produtos da cultura popular, são portadores da verdade da existência e reveladores do próprio movimento da sociedade (SANTOS, 2006, p. 145).

Se Milton Santos nos diz que a globalização é mais perversa na medida em que a propriedade da estrutura é dos grupos hegemônicos, Renato Ortiz⁴ (1985) nos parece sinuosamente complementar porque nos adverte para os efeitos da manutenção da propriedade da mídia pelos grupos hegemônicos, destacando aqueles efeitos que incidem sobre a noção de identidade brasileira.

Renato Ortiz em *Cultura brasileira e identidade nacional* (1985) sublinha, de início, o caráter inautêntico da noção de “cultura brasileira” uma vez que, como construção simbólica perpassada por relações de poder, não há como postular uma identidade autêntica como expressão ontológica da cultura brasileira. Antes, uma pluralidade de discursos elaborados por diferentes grupos sociais, em momentos históricos distintos, a partir de múltiplas manifestações culturais. Portanto, toda tentativa de “fixar” uma pretensa noção de cultura nacional encerra, sempre, uma dimensão política.

⁴ Paulista de Ribeirão Preto, Renato Ortiz é antropólogo e um dos intelectuais, no campo das ciências sociais que dedicou especial atenção à noção de “cultura”, compreendendo-a em relação dinâmica à dimensão política inerente às relações sociais.

Posto dessa forma, não há veracidade ou falsidade a serem aferidas por meio das enunciações das baianas de acarajé, já que os próprios critérios de aferição variam, também, de acordo com a visão de mundo e os interesses daqueles que os verificam em cada tempo. É por este sentido que entendemos que as narrativas das baianas constituídas nesta pesquisa evidenciam aproximações e distanciamentos entre suas enunciações e os discursos hegemônicos sobre as personagens que elas representam.

Decorre dessa abordagem a defesa, pelo autor, de uma história da identidade e da cultura brasileira como narrativas reveladas em suas dimensões simbólicas e políticas, portanto, históricas, correspondendo aos interesses dos diferentes grupos sociais e em suas relações com o Estado. Defende que cultura e identidade brasileira são noções que devem ser sempre consideradas e investigadas em sua historicidade, propondo como chaves de leitura as noções de meio e raça.

O autor nos alerta para as intencionalidades implícitas ao conceito de “integração nacional”, elaborado no contexto de uma ideologia de segurança nacional. São discursos que protegem a noção de mestiçagem, articulada numa suposta solidariedade histórica entre brancos, negros e indígenas, possibilitando a superação do conflito através da noção de uma pretensa cultura nacional, isenta de contradições absolutas, resultado da aculturação harmônica dos universos simbólicos sincretizados ao longo da “história nacional”. O autor, por outro lado, assenta, em seus estudos, a ideia de uma cultura popular como pluralidade de manifestações folclóricas que não partilham traços comuns, nem se inserem em um sistema único, de forma coerente; ela é heterogênea e fragmentada, sendo mais adequado pensá-la no plural: culturas populares. Isto porque correspondem à diversidade de grupos sociais, portadores de memórias diferenciadas.

Recuperando o conceito de memória coletiva, Ortiz entende que essas manifestações só se mantêm como memórias à medida que se ritualizam em um grupo social que as comportam. Portanto, a memória coletiva relaciona-se à vivência de grupos sociais; diferentemente, a memória nacional não corresponde diretamente a um grupo que a ritualiza enquanto tal, pois se situa em outro nível: o histórico, o ideológico, portanto, o virtual. Enquanto a memória coletiva se relaciona a grupos sociais restritos, a ideologia se lança sobre o conjunto da sociedade, pois se pretende universal.

Articulados, os pensamentos de Santos e de Ortiz nos dizem que a memória nacional e a identidade brasileira são construções simbólicas que dissolveram a heterogeneidade das culturas populares em favor da homogeneização da narrativa ideológica. Assim, o Estado é a totalidade que transcende e organiza a realidade concreta, delimitando os contornos da

identidade nacional. Não se trata, portanto, de indagar sobre a veracidade, ou não, de uma suposta identidade brasileira – ou baiana – mas de concernir que, enquanto construção simbólica, a identidade nacional é produto de uma interpretação. Apreender estes ensinamentos nos parece ser ponto de partida para desvelar as nuances decorrentes da tipificação dos perfis da mulher negra, tão presentes nos sistemas de representação que delineiam o imaginário social representativo do Brasil, (e especialmente da Bahia?)

1.2 O ADVENTO DO SUJEITO MODERNO E SUAS TEXTURAS LADINOAMEFRICANAS

Os Estudos Culturais são um movimento teórico-político que ressalta o contexto cultural em seus processos investigatórios. É uma perspectiva analítica que decorre da insatisfação com os limites de algumas disciplinas, propondo, então, a interdisciplinaridade para analisar as relações entre a cultura contemporânea e a sociedade. Isso porque atribuem à cultura um papel que não é explicado pelas determinações da esfera econômica. Nesse sentido, os estudos culturais criticam um certo reducionismo economicista intrínseco à perspectiva marxista ortodoxa, criando as bases conceituais para afirmar que a cultura é influenciada e influencia as relações político-econômicas, mas não depende e nem é em absoluto reflexo delas.

Como campo de estudos, os Estudos Culturais surgem de forma organizada na Inglaterra, no contexto do pós-guerra em 1964, através do Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS), constituindo-se como um centro de pesquisa em pós-graduação vinculado à Universidade de Birmingham. O movimento tem como marco teórico os escritos de Raymond Williams, Richard Hoggart e Edward Thompson, como nos explica Ana Ecosteguy

Na realidade, são três textos que surgiram no final dos anos 50 que estabeleceram as bases dos estudos culturais: Richard Hoggart com *The uses of literacy* (1957), Raymond Williams com *Culture and society* (1958) e E. P. Thompson com *The making of the english working-class* (1963)” (ECOSTEGUY, 1998, p. 88).

A marcante participação do teórico cultural e sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall (1932-2014) na formação dos estudos culturais tem início quando este substitui Richard Hoggart na direção do Centro de 1969 a 1979, e a partir daí incentiva progressivamente o desenvolvimento de estudos etnográficos, as análises dos meios de comunicação de massa e a investigação de práticas de resistência dentro de subculturas.

Hall (2005) expõe as complexidades das experiências sociais vinculadas à modernidade à medida que articula a concepção de identidade cultural ao fenômeno da globalização. Situando a pós-modernidade como uma “modernidade tardia”, ele caracteriza as sociedades modernas como aquelas em mudança constante, rápida e permanente, incorrendo em uma forma altamente reflexiva de vida. Recorrendo a Anthony Giddens (1990), Hall destaca que mais importante é compreender que a profundidade das transformações intrínsecas a globalização rompeu absolutamente com as noções anteriores de tempo e de espaço, incidindo no que chamou de “desalojamento do sistema social”, ou seja, na extração das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação ao longo de escalas indefinidas de espaço-tempo. Além de caracterizar este cenário de mudança, Hall observa os processos de fragmentação e ruptura internas no interior dos indivíduos, dentro das suas próprias cabeças, alimentadas por atravessamentos que emergiram a partir da caracterização da “diferença”.

Interessante compartilhar a perspectiva histórica trazida pelo autor para explicar a mudança das concepções sobre identidade formuladas pela sociedade moderna. Ele destaca que, a partir do Iluminismo, o sujeito estava baseado numa concepção da pessoa humana, normalmente descrita no masculino, como um indivíduo totalmente, centrado, unificado, dotado de capacidades de razão, de consciência e de ação. Ele compara esta noção à concepção sociológica clássica, que compreende a identidade formada na “interação” entre o eu e a sociedade. Na perspectiva clássica, o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. Sob esta compreensão, alinhamos os nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural: A identidade, então, costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (HALL, 2005).

Ocorre que o processo que produz o sujeito pós-moderno transcorre em meio a um colapso das identidades estáveis provocado pelas mudanças estruturais e institucionais que ocorrem sob o véu da globalização. Tais colapsos decorrem das fraquezas da construção em torno do mito da “aldeia global”. É o que nos diz Milton Santos, cuja produção intelectual buscou evidenciar um projeto político perverso que somente pode ser enfrentado por meio da tomada de consciência dos grupos subalternizados, que ele nos apresenta sob o termo “nação passiva”, ao qual nós adicionamos o teor de agência intrínseco ao que Gilroy nos oferta ao falar em “povos da diáspora”.

Perturbadas pelas fissuras da globalização, as identidades que então compunham as identidades sociais já não atuam em conformidade com as “necessidades” objetivas da cultura, compreendidas como aquelas que observam as experiências sociais exclusivamente em termos de classe, onde tantos variados interesses podem ser conciliados e representados. Diante do discurso fabuloso da aldeia global, tal qual nos atenta Milton Santos, o “eu real” é posto à prova, se fragmenta, se vê provisório, variável e problemático. Quando Hall oportunamente situa a identidade como uma “celebração móvel” que é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam, ele aponta para o quão estruturante é a participação dos sistemas de representação na formação da nossa auto percepção. O chamado de Santos no devir de uma outra globalização – que nos aponta para a necessidade da quebra da homogeneidade no comando político da técnica – é um convincente convite à compreensão da dimensão sensível e estratégica próprias dos movimentos que pretendem romper a unicidade da direção das estruturas que difundem os sistemas clássicos de representação, em especial, a mídia.

Hall nos explica que os antagonismos sociais que caracterizam a modernidade produzem diferentes “posições de sujeito”, ou seja, identidades articuladas em função de reconhecerem circunstâncias que são comuns a elas. Ao tempo em que este reconhecimento rompe com o peso da estabilidade do passado, também abre possibilidades para novas articulações em torno da questão da identidade que, em deslocamento, se reconhecem provisórias, variáveis, problemáticas, contraditórias. O autor britânico-jamaicano, quando coloca sua perspectiva de futuro, dialoga com o pensamento de Santos tendo em vista que assimila que, da erosão de uma “identidade mestra” pautada na classe, é forjada uma nova base política, definida pelos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos (HALL, 2005).

Ao pontuarmos as noções de identidade, importa o destaque às articulações que encontramos na obra de Kathryn Woodward (2009), pensadora estadunidense, que articula a noção de identidade como uma propriedade que só pode ser enunciada a partir da percepção do outro. A autora se remete aos estudos da psicanálise para sedimentar a compreensão de que a forma como o outro se apresenta é preponderante para fornecer as condições para que um “eu” exista. Ela defende que a prática da alteridade é um exercício sempre estabelecido pela marcação simbólica relativamente a outras identidades, que são expressas por meio de práticas de significação

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2009).

Procedemos tais articulações com o intuito de destacar que, no contexto da pós-modernidade, a desestabilização na noção identidade tem como consequência o rompimento da lógica de comando que tradicionalmente caracteriza às dinâmicas dos sistemas de representação. Woodward aciona a identidade como uma dimensão que marca o encontro do nosso passado com as relações vividas no agora, a intersecção da vida cotidiana com as relações de dominação e subordinação. Mediadas pela tecnologia e difundidas em escala global, essas relações impulsionam o processo de transnacionalização das identidades, convergindo e tensionando entre si as dinâmicas culturais distintas. Os distanciamentos e resistências a este processo de homogeneização cultural, por sua vez, estimulam a formação de novas identidades, bem como o fortalecimento de identidades locais.

Reconhecer essa diversidade enseja um contexto de questionamento das histórias oficiais e uma constatação inequívoca da fluidez de atuação das identidades. Quando destaca que os sujeitos produzem significado cultural a partir de sistemas de representações, que por sua vez pretendem revelar aspectos da identidade, o pensamento de Woodward nos convida a buscar compreender mais profundamente as dinâmicas comunicacionais observáveis nos processos de produção de sentido. Tal abordagem nos instrui para analisar culturalmente as sujeitas desta pesquisa ao ouvir suas enunciações, que expõem percepções de mundo de sujeitas que historicamente são objetificadas, buscando compreender como elas formulam uma representação de si, percebendo como lhes afetam as dinâmicas sociais em termos de subjetividades e posicionamento político-social.

Assim como o inconsciente é preponderante em toda a obra de Woodward, Hall visibiliza a descoberta do inconsciente por Freud como um dos cinco grandes “descentramentos” no pensamento ocidental do século XX. Hall elenca a produção de Freud como uma das cinco expressões de ruptura manifestadas por pensadores que buscam caracterizar a pós-modernidade. Uma outra característica foi a reinterpretação do pensamento

marxista para além da questão de classes, movimento que o autor considera como ruptura primeira. Hall ressalta que a formação do eu no “olhar” do outro se inicia na relação da criança com os sistemas simbólicos fora dela mesma, e desta maneira se procede na sua relação com os diversos sistemas de representação, incluindo a língua, a cultura e a diferença sexual. A psicanálise propõe explicar a origem contraditória da identidade por meio da análise de aspectos-chave do inconsciente que revelam um estado dividido do sujeito. Esta falta de inteireza seria preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros.

Um outro descentramento analisado por Hall de grande valia para situar, de maneira introdutória, os caminhos de abordagem teórica dos fenômenos observáveis nesta pesquisa está associado à compreensão da língua como um sistema social, e não individual, acionando o legado de Ferdinand de Saussure. Hall explica que falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais.

Ao lado de Freud e Saussure, Hall posiciona o legado do filósofo e historiador francês Michel Foucault. Produzindo uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”, Foucault elabora um pensamento crítico que reconhece e identifica a existência de um novo tipo de poder, que ele chama de “poder disciplinar”. Este poder está preocupado com a regulação, a vigilância sobre as populações, sobre o indivíduo e seu corpo, com o intuito de manter sob controle as vidas, as atividades, o trabalho, a saúde física e moral, as práticas sexuais e vida familiar, com base no poder dos regimes administrativos. Seus locais são as novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX e que policiam e disciplinam as populações modernas, a saber: oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais; suas técnicas envolvem uma aplicação do poder e do saber que “individualiza” ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente o seu corpo.

Como o quinto e último grande descentramento teórico do pensamento ocidental do século XX, Hall situa o advento do feminismo, situando-o ora como uma crítica social, ora um movimento social, no entanto, sem atribuir diretamente este legado a um nome em específico, ou a um conjunto de nomes, como fez quando citou diretamente Freud, Saussure e Foucault para se referir às formulações sobre o inconsciente, a língua e o poder disciplinar, respectivamente. Embora o autor não explique o porquê de não citar nomes de referência no campo do pensamento feminista, nós de cá supomos que Hall assim o fez não somente porque, no feminismo, construção do pensamento como um processo coletivo é uma máxima. Penso que o que Hall não foi capaz de dizer é que o feminismo, enquanto arcabouço teórico, adensou

aquilo sobre o que teorizaram Freud, Saussure e Foucault juntos, na medida em que a produção teórica feminista traz proposições sobre o inconsciente, sobre a língua enquanto sistema, e ainda sobre o chamado “poder disciplinar”, somado a um grande atributo: são constructos teóricos articulados a uma extrema cumplicidade com o que se é vivido, com o concreto do cotidiano.

Oportunidade tivéssemos, proporíamos ao intelectual britânico-jamaicano que citasse a antropóloga, filósofa, política e professora brasileira Lélia Gonzalez como pensadora dentre estes pensadores cujo legado também fatura as bases do pensamento ocidental do século XX. Tomamos esta oportunidade para evidenciar a densidade do pensamento de Gonzalez uma vez que, sob a égide do feminismo, ela reúne elaborações contundentes sobre aquilo que Hall elencou como “descentramentos” fulcrais, enfatizando a urgência de perspectivas políticas produzidas a partir das Américas, reivindicando a diversidade de perspectivas produzidas por intelectuais do Brasil, de Cuba, do Haiti, da República Dominicana, além dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente americano.

Expressando grande pertença político-territorial, Gonzalez marca a reinterpretação do pensamento de classes de Marx, sua obra é farta na aplicação da descoberta do inconsciente por Freud, a autora pauta a língua como um sistema social tal qual indicou Saussure, sua fala é assertivamente popular ao reconhecer o poder disciplinar que modulou Foucault. Dialoga, portanto, com todas as principais expressões intelectuais que fissuraram tudo aquilo que era clássico no século passado.

Entrecruzando as enunciações das baianas de acarajé entrevistadas, a produção intelectual do feminismo negro aponta para a dimensão estruturante das forças hegemônicas que incidem nas percepções sobre gênero, raça e religiosidade destas personagens. O pacto do pensamento feminista negro com as vivências das mulheres negras estrutura a reflexão sobre em que medida o protagonismo atribuído às baianas de acarajé verificado nos discursos dos dispositivos culturais guarda relação com as dimensões material e simbólica que afetam as experiências das baianas em seu cotidiano.

Stuart Hall, em sua leitura sobre os significados do feminismo no pensamento contemporâneo, sublinha bastante bem o embate à noção clássica de sujeito sociológico que o feminismo levanta, visto que questiona a distinção entre o “dentro” e o “fora”, o privado e o público, com a repetição da máxima de que “o pessoal é político”. Com esta percepção, o feminismo coloca a forma como fomos formados e produzidos como uma questão política e social, e assim politiza a subjetividade, a identidade e o processo de identificação.

Hall nos explica como, ao longo do tempo, as diferenças culturais e étnicas foram gradualmente transferidas do ambiente da tribo, do povo, da região, para o “teto político do

estado-nação”, com medidas como a criação de padrões de alfabetização com a generalização de uma língua e a manutenção de um sistema de educação nacional, por exemplo. Complementarmente, ao teorizar sobre formação política e social do Brasil, Gonzalez (1988) irrompe um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural quando indica que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, pela ordem do inconsciente, este país não vem a ser o que geralmente se afirma sobre ele no que diz respeito às suas formações do inconsciente, apresentando-nos o conceito de Amefricanidade. Nas palavras da autora: “Ao contrário, (**o Brasil**) é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina.” (GONZALEZ, 1988, p. 321, **grifo nosso**).

Recorrendo a formulação freudiana de degeneração (processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença), Gonzalez afirma que a formação do inconsciente das populações latinas não é predominantemente europeia, e buscou evidenciar esta perspectiva analisando a língua e a linguagem, tal qual propôs Saussure. Percorrendo a região caribenha do continente americano (aqui entendida não somente como América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul), Gonzalez observou certas similaridades no que diz respeito aos falares que lembravam seu país e atribuiu estas similaridades a presença negro-indígena.

Aquilo que chamo de pretuguês e que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil (...), é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha (...). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se nosso olhar se volta passa as músicas, as danças, os sistemas de crenças, etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêtricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional”, etc, que minimizam a importância da contribuição negra (GONZALEZ, 1988).

Investigando os efeitos do colonialismo sobre a língua nas Américas, Gonzalez pensou a necessidade de elaborar uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade, característica que deixa ver sua genialidade intelectual. Assim, começa a refletir sobre a categoria Amefricanidade a partir de uma comparação entre duas modelagens distintas de colonização: de um lado, o processo escravagista operado pelas sociedades anglo-saxônicas, germânica ou holandesa, que abomina a miscigenação e assume de maneira explícita a segregação dos grupos não-brancos; e por outro lado, a colonização manejada por sociedades

de origem latina, com destaque àquelas operadas pelos países ibéricos que, historicamente marcados pela presença moura em Portugal e Espanha, assimilou miscigenação com vistas a propagar um contexto favorável a “democracia racial”.

Gonzalez nos ensina que as sociedades ibéricas estruturam-se a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham o seu lugar determinado. Estas sociedades, que vieram construir a chamada América Latina, foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, essas ideologias dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. São especialistas, por assim dizer, no poder disciplinar que, apoiado em Foucault, Hall bem descreveu. Mirando a produção de corpos dóceis, essas técnicas individualizam ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente o seu corpo.

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1988).

Dentre os aparelhos ideológicos tradicionais (oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais), os meios de comunicação de massa recebem especial atenção de Gonzalez no que tange aos efeitos da difusão da ideologia do branqueamento. Tais aparatos técnicos reproduzem e perpetuam a crença de que as classificações e valores do Ocidente branco são universais, que se manifestam como efeito no estilhaçamento e na fragmentação da identidade racial, no desejo de embranquecer, na negação da própria cultura. Por este motivo, aqui, a força cultural apresenta-se como melhor forma de resistência.

As implicações políticas e culturais da categoria Amefricanidade são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte, Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de formas) que é afrocentrada... (GONZALEZ, 1988).

Gonzalez nos abarca na condução de um pensamento que, na busca de situar-se politicamente no complexo contexto inerente aos fluxos negro-africanos pelo mundo, impõe

pertença e coerência histórica. Para ela, enquanto americanos, temos contribuições específicas para o mundo pan-africano

Assumindo nossa Amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os americanos do continente (GONZALEZ, 1988).

Embora enfatize a questão racial negra dentro do movimento de mulheres, negras e indígenas são o testemunho vivo dessa exclusão. Gonzalez, como filha de um ferroviário negro e de uma empregada doméstica de origem indígena, pôs em palavras o grande desafio que temos pela frente no sentido de nos vermos como um país multiétnico. Sob a categoria político-cultural da “Amefricanidade” ela coloca lado a lado a questão negra e a indígena quando o assunto são os efeitos do colonialismo, ambos são grupos racialmente subordinados.

Nessa perspectiva, não podemos ignorar o importante papel dos movimentos étnicos como movimentos sociais. Por um lado, o movimento indígena, cada vez mais forte na América do Sul (Bolívia, Brasil, Peru, Colômbia, Equador) e América Central (Guatemala, Panamá e Nicarágua, como já vimos), não apenas propõe novas discussões sobre estruturas sociais tradicionais mas busca a reconstrução de sua identidade ameríndia e o resgate de sua própria história (GONZALEZ, 1988).

Gonzalez alertou para os perigos de um projeto de nação que recupera o índio apenas miticamente, como aqueles vinculados ao mito da “Independência”, que no século passado já nomeava famílias da nobreza brasileira (condes, barões) no intuito de atribuir-lhes uma ancestralidade indígena, mas somente porque eles já haviam liquidado os indígenas da costa brasileira, expulsando-os para regiões mais inóspitas no interior do país.

... ainda hoje percebermos que no nosso país, cultura, por exemplo, segundo essa perspectiva da classe e da raça dominante e do sexo, é importante dizer, a cultura é tudo aquilo que diz respeito à produção cultural ocidental. Já a produção cultural indígena, ou africana, ou afro-brasileira é vista segundo a perspectiva do folclore, seja como produção menor ou produção artesanal, mais ou menos nessa produção entre arte e artesanato (GONZALEZ, 1988).

Ressalte-se que a Bahia tem a terceira maior população indígena declarada do país, com 56.381 pessoas, segundo o último Censo Demográfico do Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico - IBGE, de 2010. O estado fica atrás do Amazonas (168.680) e do Mato Grosso do Sul (73.295), e à frente de Pernambuco (53.284). Vale ressaltar que o IBGE identificou redução da população indígena declarada entre os Censos de 2000 (64.240) e de 2010 no estado, sendo

a maior redução na capital (-8,7%), o que não significa necessariamente uma redução real da população indígena, mas sim do seu registro.

Em 2017, eu estive no município baiano de Paulo Afonso, para apoiar a organização da reunião ordinária da Comissão de Sustentabilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais (CESPCT), órgão de controle social da política estadual, vinculado à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia, onde trabalhei por 2 anos. Como parte da programação da reunião, realizamos uma visita em solidariedade a aldeia do povo Kariri-Xocó localizada na região. A etnia indígena é resultante da mistura do povo Kariri (ou Kirirí) com o povo Xocó (ou Ciocó), fusão que caracteriza os rastros de séculos da política indigenista do império. A aldeia havia sido completamente destruída por tratores, resultado de ordem judicial onde a disputa pela terra favoreceu o conglomerado jurídico-empresarial vinculado ao mercado imobiliário. As famílias habitavam precariamente uma escola próxima, onde mulheres e crianças, com seus olhares desesperados em meio a lençóis feitos cortinas, compunham uma verdadeira cena de horror. Uma das cenas que mais me marcaram foi o encontro do cacique dos Kariri-Xocó com o Cacique Ramon, da etnia Tupinambá, membro da CESPCT. Falando em uma linguagem que eu não entendia, abraçavam-se energicamente enquanto encorajavam-se mutuamente de uma maneira profundamente conectada.

Em 2021, em viagem ao município de Porto Seguro, estive na Reserva da Jaqueira, área que abriga uma aldeia da etnia Pataxó. O indígena monitor da visita nos explicou que o etnoturismo é importante para o sustento financeiro da aldeia. Nossa visita fez parte de uma programação para mobilização territorial em torno dos Salões de Artes Visuais da Bahia, programa implementado pela Fundação Cultural do Estado da Bahia, da qual estou diretora geral. Conheci ali o Memorial do Povo Pataxó, por meio das obras e das palavras do escultor e ceramista Oiti Pataxó, artista que em breve irá apresentar sua dissertação de mestrado em museologia pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Suas obras nos revelam um anseio de contrapor a narrativa histórica a respeito do “descobrimento” do Brasil movido por um desejo de revelar um outro imaginário a respeito dos povos indígenas.

São memórias minhas de duas marcantes experiências que materializam a profundidade da questão indígena em um estado amplo territorialmente e diverso paisagisticamente como a Bahia. Pela via do ataque às dimensões físicas e imaginárias, a violência epistêmica que estas situações me deixaram ver validam a perspectiva de que, sob o prisma dos efeitos do colonialismo, a questão negra e a questão indígena devem ser vistas de maneira irmanada.

1.3 AS INTENÇÕES DA IMAGEM E A PERSPECTIVA NAGÔ

As construções teóricas feministas sobre noções de imagem e imaginário são caras aos propósitos desta pesquisa, sobretudo no que diz respeito a análise das “armadilhas” ideológicas em torno das baianas como personagens culturais, como ferramentas de manutenção para o status quo, a partir dos discursos hegemônicos. Patrícia Hill Collins (2019) ao dissertar sobre a objetificação das mulheres negras, remonta a Cheryl Gilkes para afirmar que as imagens estereotipadas produzidas para caracterizar mulheres negras são punição promovida pelo status quo em resposta a maneira assertiva como estas mulheres combatem a desigualdade e desafiam as estruturas sociais. Desafiar essas imagens de controle é, portanto, um dos temas principais do pensamento feminista negro. A autora afirma que, dado que a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição da mulher negra por meio do que chamou de imagens de controle: estereótipos que não procuram refletir ou representar uma realidade, mas funcionar como um disfarce ou mistificação de relações sociais objetivas. Estas imagens são fundamentadas no estímulo ao binarismo para categorizar pessoas, para organizar a sociedade em termos opostos, onde uma parte é subordinada a outra. A autora afirma que a dominação baseada na diferença forma um substrato essencial para um sistema de pensamento, dotado de conceitos que implicam invariavelmente relações de superioridade e inferioridade, vínculos hierárquicos que se misturam a economias políticas de opressão de raça, gênero e classe.

Ao elaborar uma crítica dos produtos e dispositivos da indústria cultural (filmes, livros, programas televisivos, ícones da cultura pop) que circulam na atmosfera do tecnocapitalismo planetário, bell hooks (2019) afirma que

Embora sejam imprecisos, estereótipos são uma forma de representação. Como as ficções, são criados para servir como substitutos, postos no lugar da realidade. Não estão lá para dizer como as coisas são, mas para estimular e encorajar o fingimento. São fantasias, projeções sobre o Outro para torna-lo menos ameaçador. Estereótipos sobram quando existe distância. São uma invenção, um fingimento de que se sabe quando os passos que levariam ao verdadeiro conhecimento possivelmente não podem ser dados ou não são permitidos (hooks, 2019, p. 303).

Aprofundando-se nesta reflexão, Gonzalez (1980) desenvolve as noções de mulata, doméstica e mãe preta para elucidar problemas propostos pelas relações raciais que reclamam uma análise em perspectiva para além da socioeconômica, articulando o suporte epistemológico da psicanálise sobre a linguagem para interpretar as operações do racismo no contexto

brasileiro. A respeito dos estereótipos racistas e sexistas dirigidos ao homem e a mulher negra, Gonzalez assimila a posição de sujeito do dominador para, ironicamente, formular a crítica social

... por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar? E o do risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (...), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo, é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro, e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. **Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão.** Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (GONZALEZ, 1980, p. 193, **grifo nosso**).

Gonzalez, como percebemos, situa os meios de comunicação de massa como sócios da ideologia do branqueamento. Hall, por sua vez, buscou também compreender, a partir do pensamento de Foucault, como o poder se insere no processo de administração da visibilidade pública midiático-imagética, e este é outro ponto de frutífera interlocução com o pensamento de Gonzalez na análise das imagens projetadas sobre sujeitos que historicamente não tiveram voz. Articuladas, as críticas de Collins, hooks e Gonzalez nos induzem a uma leitura mais apropriada dos efeitos das operações de imagem sobre a identidade cultural de um povo, de uma nação. Dando complexidade a maneira de instaurar sentidos que intencionalmente instigam uma determinada noção de cultura nacional, Hall nos diz que, além de esta ser uma característica chave da industrialização, inculcar esta noção representa um dispositivo da modernidade para controlar os sentimentos de identificação do sujeito com uma ideia de nação

Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, 2005, p. 51).

Mas como é imaginada a nação moderna? Que estratégias representacionais são acionadas para construir nosso senso comum sobre o pertencimento ou a identidade nacional?

Associamos a crítica feminista a estas reflexões em torno das questões nacionais para refletir sobre o prisma da baiana de acarajé enquanto símbolo representativo da cultura de um lugar. Sombreadas pelas imagens de controle dirigidas às mulheres negras (a mulata, a mucama, a mãe preta), as baianas de acarajé também são objeto de um esforço de tipificação que delinea estas personagens no imaginário representativo da Bahia, no entanto, sem contribuir na mesma proporção para o fortalecimento social da categoria. Acreditamos que no contexto do imaginário social representativo da Bahia, as baianas de acarajé têm protagonismo meramente simbólico, uma vez que se trata de grupo social destacado discursivamente pelas instituições governamentais e midiáticas, mas sua condição social permanece subalternizada.

Apoiando nossas reflexões, Hall aponta cinco elementos principais que nos ajudarão a reconhecer as estratégias hegemônicas na formulação de uma narrativa sobre a nação. O autor afirma que tais narrativas se baseiam em mitos fundacionais que têm suas histórias contadas e recontadas nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Outra característica dos discursos hegemônicos sobre a cultura nacional é a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição onde está “a verdadeira natureza das coisas” (sic). Um terceiro elemento típico nestes discursos é o lugar importante conferido às tradições que parecem ou alegam ser antigas (e que muitas vezes são de origem bastante recente e até mesmo inventada), com o intuito de inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição. Atentemos ainda para toda história do mito fundacional que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado distante, epopeicamente transformando desordem em comunidade, desastres em triunfos. Por fim, observa-se ainda nestes discursos a recorrente existência de um povo puro e original, mas que raramente exercita o poder.

Assimilar os elementos identificáveis nos discursos hegemônicos apontados pelo autor nos instrui a analisar criticamente as noções de cultura brasileira e de cultura baiana – percepções às quais pretendemos, por meio das narrativas do presente evocadas nesta pesquisa, conferir porosidade, complexidade. Tais discursos estimulam uma condição de pertencimento tamanha que busca unificar seus membros em torno de uma única identidade cultural, mas esta dinâmica acaba por anular e subordinar a diferença. Neste sentido situamos os meios de comunicação de massa como aparato técnico da indústria cultural que por excelência responde pela dimensão discursiva da cultura nacional.

Que as mediações suportadas pela indústria cultural servem aos interesses do capital estrangeiro na busca por oportunidades de investimento e estabilidade política é o que nos reforça Richard Santos (2018), ao analisar a televisão como vetor protagonista da chamada “revolução da comunicação” – processo que teve início com a imprensa de Guttemberg, mas

que se tornou agudo na década de 50 –, destacando que, no Brasil e na América Latina, os meios de comunicação de massa foram fundamentais na consolidação dos Estados nacionais e na construção de uma “identidade única”. Para assegurar o intuito da unificação, estas narrativas “esquecem” os começos violentos que se colocam nas origens das nações modernas e evocam o sentido de “família” para aplacar as tensões das divisões sociais.

Como proposição metodológica para desconstruir as noções homogeneizantes, Hall sugere o interrogatório da imagem, um exame, um questionamento de e à imagem, sobre os valores contidos na imagem e além dela, postura esta que, segundo Hall, nos conduz à emancipação. Gonzalez opera magnificamente esta crítica à imagem acionando uma outra categoria de análise, de base freudiana, que ela define como objeto parcial. Baianas de acarajé são personagens cujas imagens são amplamente manuseadas e mundialmente difundidas. Por este motivo, nesta pesquisa, buscamos também obter das entrevistadas sua percepção sobre a maneira como são representadas. De outra maneira, interessa-nos saber como o signo percebe e se relaciona com as imagens que pretendem representá-lo.

Gonzalez nos ensina que os objetos parciais são aqueles visados pelas pulsões parciais, sem que esta visão implique em uma pessoa, no seu conjunto, tampouco essa pessoa seja tomada como objeto de amor. Trata-se principalmente de partes do corpo, reais ou fantasmadas, e dos seus equivalentes simbólicos. A autora cita o apreço cultural que o brasileiro confere a bunda e traz como exemplo de manifestação desta fantasia sexual a literatura de Jorge Amado. Ela adensa o sentido desta análise quando valoriza o fato de que a origem da palavra bunda inscreve-se no vocabulário de uma língua africana, o quimbundo, falado pelos bundos, uma etnia banto de Angola, que muito influenciou nossos falares.

Outra maneira de engendrar uma imagem unificada é a investida na harmonização das diferenças em favor de um povo único, como se fosse possível que nossas características culturais – língua, religião, costume, sentimento de “lugar” – fossem originárias de uma mesma etnia. Neste sentido, Hall situa o termo *raça* como uma categoria organizadora dos discursos que utilizam um conjunto de características físicas como marcas simbólicas para diferenciar socialmente um grupo do outro. O que o autor nos sugere, em contraposição a este movimento que demonstra as intenções do exercício de uma hegemonia cultural, é pensar que as nações modernas são todas híbridos culturais. Esta direção de pensamento é também reiterada por Gilroy (2012), para quem a popular imagem de nações, raças ou grupos étnicos naturais, espontaneamente dotados de coleções intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas absolutamente distintas é firmemente rejeitada. Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a

diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento.

Compreendemos que nutrir um pensamento híbrido cultural a respeito das nações modernas encontra na obra de Muniz Sodré (2017) um grande sentido epistemológico, que nos instiga a buscar destituir a perspectiva hegemônica que se articulou em torno da ideia de raça. Para defender metodologicamente o que denominou de comunicação transcultural, Sodré toma como ponto de partida o sistema simbólico dos nagôs, último grupo étnico imigrado à força pelos escravistas brasileiros. Ele entende que a liturgia dos africanos e de seus descendentes sempre foram objetificados no panorama dos estudos brasileiros – o estigma que recai sobre a dimensão religiosa do ofício da baiana de acarajé, manifestado na frequência da prática de crimes de intolerância religiosa praticada contra estas personagens, evidencia isto.

Como várias formas de conhecimentos submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica. A ideia de humanidade é definida renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã, e daí provém o juízo epistêmico de que o Outro não tem plenitude racional. Assim, com o intuito de revelar novas perspectivas éticas e ontológicas, Sodré propõe contornos teóricos para uma filosofia afro, vinculada a perspectiva de que a complexidade de conhecimentos que integram a liturgia africana passa mais pela dimensão de um ativo de pensamento do que pelo plano religioso.

Sodré salienta que, ao usar o termo afro, não pretende designar nenhuma fronteira geográfica, e sim a especificidade de processos que assinalam tanto diferenças como analogias para com os modos europeus. Ressalta que o termo afro também não é acionado apenas para se referir a dominação exercida sobre uma categoria fenotipicamente marcada, a negra, e sim sobre toda a humanidade, cuja inconsciência não permite reconhecer-se em sua própria diversidade constitutiva.

Sodré explica a diferença entre o diverso e o diferente dizendo que a diversidade implica no conhecimento da diferença, que supõe sua pluralidade numérica e espacial, assim como a atribuição a uma identidade a ser sensivelmente reconhecida. Sem o reconhecimento no plano dos afetos não se cria a solidariedade imprescindível à aproximação das diferenças. Nesse sentido, o pensamento nagô não pretende ser universal, e sim perspectivista, compreendendo que a reversibilidade das posições e das identificações suscita uma lógica diferente daquelas provenientes de sistemas cognitivos ocidentais. Para o autor, o pensamento nagô significa uma chave de libertação frente aos dispositivos de sentido responsáveis por imagens e significações criadoras de nossa realidade sensível.

E partindo da premissa de que cultura diz respeito a sentidos e significados criadores de nossa realidade sensível é que Hall posiciona a representação como elemento central na prática cultural. Para explicar representação, Hall recorre ao conceito de linguagem como o meio para dar sentido e compartilhar significados. Ancorada em um sistema representacional, a linguagem se utiliza de símbolos e signos para representar para outros indivíduos nossos conceitos, ideias e sentimentos. A representação pela linguagem é, portanto, essencial aos processos pelos quais os significados são produzidos.

1.4 AS BAIANAS E O TEXTO DA BAIANIDADE

Empreendemos tal reflexão sobre imagem e representação para subsidiar nosso olhar acerca dos elementos constituintes de um sistema de representação que estrutura as motivações desta pesquisa: a ideia de baianidade, conceito que vincula afetividades ao prisma territorial, à luz da obra do sociólogo brasileiro Milton Moura (2001). O professor, que é baiano, defende que a reiteração de textos identitários em determinados espaços termina por plasmar o caráter específico de um lugar. Ele investe em uma jornada que analisa a produção artística e literária do século XX para desvelar as características deste texto identitário apresentado como baianidade e complementa, apoiado em Antônio Risério (1988), que a baianidade são práticas vinculadas a uma ideologia do caráter baiano produzido pela realidade metropolitana e estruturada pelos pilares da familiaridade, da sensualidade e da religiosidade.

A baianidade enquanto sistema de representações, tal qual se refere Moura, começa a se articular nos anos 60, a partir de elementos que vem desde o século XIX contando com o influxo poderoso das políticas culturais dos governos carlistas⁵, em associação às políticas relacionadas não somente ao turismo e a comunicação midiática, mas também ao eminente desenvolvimento industrial.

Pode-se facilmente constatar, também, como as profissões e desempenhos dos personagens veiculados pela mídia como baianos e baianas típicos ou notáveis correspondem aos papéis tradicionalmente associados à sexualidade ou ao fenótipo, como é o caso por excelência da mulher negra ou mestiça que prepara e fornece comida, certamente o item mais emblemático da Bahia nos suportes visuais da propaganda turística (MOURA, 2001, p. 164).

⁵ Carlismo é o termo utilizado para designar o grupo formado no estado brasileiro da Bahia em torno da liderança de Antônio Carlos Magalhães (1927-2007), que durante quatro décadas foi o político mais importante do estado e um dos mais influentes do Brasil. Entre as particularidades da política carlista, podem ser citadas: continuidade da tecnocracia administrativa, clientelismo, controle dos veículos de comunicação, conservadorismo político e modernização econômica. Fonte: INFOESCOLA. Carlismo na Bahia. Disponível em: <https://www.infoescola.com/politica/carlismo-na-bahia/>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

Segundo Moura, estamos todos – baianos, brasileiros – referendados neste tipo de texto, que delinea os contornos do que somos. Esta operação acontece por meio de fotografia, pintura, filmes, relatórios, atestados, declarações, documentos, cinema. É como se estes dispositivos, ao tempo em que testemunham a especificidade de um determinado indivíduo, grupo ou lugar, confirmam que existe “algo de especial” ali. Nesse sentido, segundo o autor, são dispositivos que nos lembram de quem somos, sem que, no entanto, tenhamos efetiva consciência de que estamos sendo lembrados. E assim, tendo identidades mediadas por tais textos, os aspectos relativos ao sujeito vão sendo constituídos conforme este sujeito vai se reconhecendo ali.

Destacar as baianas de acarajé como sujeitas que constroem textos identitários ao tempo em que são parte essencial do texto que as constitui é posicioná-las como sujeitas comunicacionais. Analisá-las a partir desta perspectiva requer posicionar no centro da análise dimensões da existência que em muito contornam suas experiências cotidianas – daí gênero, raça e religiosidade serem escolhas para a formulação da análise cultural proposta nesta pesquisa. Os Estudos Culturais, a partir dos anos 1990, incorporam esta posição interseccional a partir dos Estudos Feministas e do Feminismo Negro, de Sojourner Truth (1851) a Djamila Ribeiro (2018). Intensos movimentos de base ativista e acadêmica produziram valioso suporte teórico que requintam o olhar a respeito das opressões que se combinam e se entrecruzam, gerando outras experiências de existência, incidindo em um profundo questionamento a respeito da diversidade das categorias dos sujeitos em contraposição a um pensamento pretensamente universal dominante. Este arcabouço teórico, associado às narrativas das baianas de acarajé entrevistadas, nos revela a complexidade do tecido social no qual a experiência da mulher negra é assentada,

Para Gonzalez (1980), o papel da mulher negra é subalternizado na formação da cultura nacional, o que pode ser observado mediante apreciação de diversos fenômenos indicativos desta desvalorização social. Em todo o Brasil, mulheres negras são as maiores vítimas de feminicídio, de violência obstétrica, são menos representadas no espectro político e midiático, é o grupo mais vulnerável ao desemprego, são as que recebem os menores salários. Por outro lado, há por parte dos produtos midiáticos um texto de identidade focado na herança africana como origem comum e em uma intencional utilização de símbolos da cultura afro-brasileira. Uma contradição simples de ser evidenciada, mas pouco pautada na agenda política do Estado uma vez que requer, por parte dos grupos dominantes, o reconhecimento do privilégio histórico. Trata-se de uma evidência das marcas da Neurose Cultural Brasileira, termo cunhado por Gonzalez para explicar que somos uma nação pautada pela ideologia do branqueamento, ou

seja, por uma ideia fixa que reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os verdadeiros e universais.

Por aí que se vê que o barato é domesticar mesmo. E a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira e a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel. (GONZALEZ, 1980).

É o caso das baianas de acarajé, mulheres negras sujeitas de um percurso histórico singular no Brasil. Submetidas à condição de escravas de ganho, perfizeram experiências sociais baseadas na rememoração de práticas religiosas tendo como lócus o tecido urbano desde o período colonial e são, ao final deste percurso, transformadas ícones da cultura de um lugar, delineando o imaginário social representativo de um determinado território que é também a cidade mais negra fora da África.

Verdadeiras construtoras do imaginário que identifica a cidade de Salvador – com suas comidas, sua indumentária, seus tabuleiros e suas maneiras de vender –, essas mulheres, monumentos vivos de Salvador e dos terreiros de candomblé, são um tipo consagrado, **revelador da história da sociedade, da cultura e da religiosidade do povo baiano** (IPHAN, 2007, grifo nosso).

Fixadas tais contradições que forjam a condição da mulher negra, nos instiga indagar em que medida os produtos culturais formulados a partir dos signos da cultura afro-brasileira tem fortalecido o valor das baianas de acarajé na sociedade. É aparente que, evocando o pacto originário dos Estudos Culturais sobre o qual discorreremos na introdução desta pesquisa, a resposta mais genuína a ser dada a tal questão é aquela enunciada pelas próprias baianas de acarajé. Importa que a Academia lance esforços para uma pesquisa que revele qual seria a percepção que mulheres negras que adotaram este ofício para suas vidas teriam dos discursos de representação construídos a seu respeito.

O desafio de refletir sobre os significados das representações das baianas de acarajé na temporalidade, nos conduz à crítica à noção de fato histórico instaurada por Jaques Le Goff que, a partir dos pressupostos conceituais da história, constrói também uma crítica à história das representações. Admitir esta perspectiva implica no entendimento de que as representações das baianas de acarajé devam também ser analisadas sobre o prisma dos seus pressupostos históricos conceituais, problematizando a intersubjetividade do autor da obra.

Milton Moura (2011), em seus estudos sobre o carnaval de Salvador e os textos que mantém a hegemonia na organização das imagens da Bahia, reconhece essa limitação das representações dos sentidos intrínsecos a baianidade, posto que relaciona a Baía de Todos os Santos como metáfora e metonímia da Bahia – mais precisamente do Recôncavo e de Salvador. Moura, como dissemos, se refere a Antônio Risério (1995) para situar a baianidade como práticas vinculadas a uma ideologia do caráter baiano produzido pela realidade metropolitana. Para ele, os pilares em que se assenta a narrativa da baianidade – o cultivo prazeroso e narcísico da familiaridade, da sensualidade e da religiosidade – sofreram duros reveses a partir do final do século XX, destacando que o acervo benigno, integrador, acolhedor, sedutor e prazeroso disponibilizado pela mídia nem sempre pode ser experimentado no cotidiano.

Trato baianidade como um texto – na acepção mesma de tecimento (no gerúndio), tecido (no particípio) e contextura, tessitura (no infinitivo) de significações e orientações, o nome de uma doutrina ou de uma cartilha de convivência, de um arranjo civilizatório. Que este seja o nome de um engodo, uma ideologia, uma estratégia de dominação, segundo tantos de nós, não arranha a validade de constituí-lo como objeto de uma pesquisa. (MOURA, 2001)

Instigadas pelo que Moura problematiza, compreendemos que as baianas de acarajé sujeitas desta pesquisa persistem como uma memória urbana residual de um imaginário coletivo, forjado na história de um Brasil colonial, que ainda localiza a Bahia no campo das representações tendo a baianidade como fundo histórico ficcional para a integração ou rejeição do papel da mulher negra na relação com as formulações que culturalmente estabilizam a sociedade baiana.

A configuração do texto da baianidade, segundo Moura, se dá como uma dinâmica fortemente ancorada pela etnicidade. O autor define o étnico como uma cultura configurada conceitualmente com as cores do fenótipo e construída relacionalmente, dizendo que é o concernimento do político com a alteridade tal como configurada na relação histórica com outras sociedades que vai ocasionar, promover e fomentar a elaboração do étnico. Na dinâmica interétnica, o étnico acontece como a cor mais escura em relação à cor mais clara; numa sociedade como a brasileira, é o afrodescendente que acontece como étnico.

Moura reconhece o étnico como “o contrastivo, a antítese incômoda e desafiante, o outro que de alguma forma está próximo, ou que pode se aproximar, ou de quem eu posso me aproximar, ou ainda que já está entre nós”, sendo necessário assimilá-lo demarcando fronteiras em termos de texto identitário. Disso decorre a necessidade de demarcar o “típico” – para o

autor, um termo deselegante, porém funcional –, como um conjunto muitas vezes alegórico de sinais que permite o reconhecimento do diferente devidamente disciplinado e uniformizado, sobretudo no âmbito da indústria do turismo e da propaganda governamental. É baseado nestas percepções que o sociólogo baiano percebe a configuração do texto da baianidade como uma dinâmica fortemente ancorada pela etnicidade.

Para investigar traços deste “típico baiano”, portanto, Moura comenta a produção artística e literária que considera representativa do itinerário de construção do texto da baianidade ao longo do século XX. No caso da música, ele elenca compositores de diversos períodos, concentrando-se nos perfis de Dorival Caymmi, Gilberto Gil e Caetano Veloso; no âmbito das artes plásticas, à obra de Hector Carybé, Pierre Verger e Hansen Bahia; em termos de literatura, a obra de Jorge Amado. A partir desta análise, Moura sistematiza um modelo de compreensão do texto da baianidade baseado na tríade: familiaridade, sensualidade e religiosidade

Proponho como pilares fundamentais do edifício da baianidade a familiaridade, necessariamente ambivalente numa sociedade patriarcal; a sensualidade, acompanhada de uma naturalização dos papéis e prerrogativas; e a religiosidade, que envolve o conjunto da sociedade numa certa atmosfera mística. Estes traços são azeitados continuamente pela manutenção do tom de apromaticidade e consensualidade e o apelo à unanimidade com que costuma ser enunciado o texto da baianidade. (MOURA, 2001, p. 306)

Entrecruzando a sistematização desta produção artística e literária com reflexões de cânones do pensamento social brasileiro, Moura demonstra que o contorno da imagem das baianas foi desde o princípio constituída pelo morador da capital do Brasil, o Rio de Janeiro: “Não é na Baía de Todos os Santos que devemos buscar pistas para pensar a origem do texto da baianidade fixado em suportes estéticos, e sim na Baía de Guanabara”, diz o autor. Eram muitos os baianos na Guanabara, em decorrência do declínio e da decadência da economia da Província. Moura cita um trecho um trecho de *Memórias de um Sargento de Milícias*, obra que retrata a vida do Rio de Janeiro no início do século XIX, em que o autor, Manuel Antônio de Almeida, refere-se à participação especial das baianas numa procissão e às reações que despertam

Queremos falar de um grande rancho chamado das – Baianas –, que caminhava adiante da procissão, atraindo mais ou tanto como os santos, os andores, os emblemas sagrados, os olhares dos devotos; era formado esse rancho por um grande número de negras vestidas à moda da província da Bahia, donde lhe vinha o nome, e que dançavam nos intervalos dos Deo-

gratias uma dança lá a seu capricho. Para falarmos a verdade, a coisa era curiosa: e se não a empregassem como primeira parte de uma procissão religiosa, certamente seria mais desculpável. Todos conhecem o modo por que se vestem as negras da Bahia; é um dos modos de trajar mais bonitos que temos visto; não aconselhamos, porém, que ninguém o adote; um país em que todas as mulheres usassem desse traje, especialmente se fosse desses abençoados em que elas são alvas e formosas, seria uma terra de perdição e de pecados (ALMEIDA, 1997 *apud* MOURA, 2001, p. 130).

Moura afirma que esta territorialização simbólica é necessariamente valorativa. Os lugares em que dispomos os ícones são sempre hierarquizados. O que organiza os contornos da imagem de baianas, no trecho da obra de Almeida, é o elemento distintivo, típico, assim percebido pelo morador da capital do Brasil. O diferente, o translocado, o que hoje se configura como étnico para boa parte dos cientistas sociais é representado pelo autor como ao mesmo tempo ridículo, interessante, fascinante.

A Bahia se consagra na mídia como reserva telúrica, um éden de natureza e cultura – cultura – aí, compreendida de forma fortemente naturalizada. Não era o item baiana que estava à frente quando se tratou de colocar a imagem do Brasil como vendável no exterior, sobretudo nos Estados Unidos? É o que se vê no fenômeno extraordinário chamado Carmem Miranda. O governo estadual também se encarrega de formular o texto que arremata este típico... Seríamos o estado mais étnico do Brasil, então... Mais ainda: seríamos, por definição, o estado étnico brasileiro. (MOURA, 2001, p. 140-141)

Em consonância ao pilar da sensualidade sistematizado por Moura, pode-se facilmente constatar como as profissões e desempenhos dos personagens veiculados pela mídia como baianos e baianas típicos correspondem aos papéis tradicionalmente associados à sexualidade ou ao fenótipo, como é o caso por excelência da mulher negra ou mestiça que prepara e fornece comida, certamente o item mais emblemático da Bahia nos suportes visuais da propaganda turística.

O que diriam as baianas de acarajé contemporâneas, que vivenciaram e foram culturalmente afetadas pela repercussão deste legado edificado pela produção artística e literária brasileira do século XX? Estariam os textos literários inscritos nas obras apresentadas mais próximos de uma criação da mulher negra imaginada na subalternidade, ou na força, ou ainda estrita à feminilidade? Estariam sendo caricaturas de um devir de mulher e identidade negra, de uma baianidade inventada, tais personagens?

Para elucidar como memórias coletivas cambiantes a respeito de um mesmo sujeito podem servir a propósitos excludentes e homogeneizantes, Lélia Gonzalez engendra os imaginários a respeito da Mulata e da Doméstica

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher [...], no momento em que ela se transfigura como empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 1980)

Poderíamos utilizar raciocínio da antropóloga brasileira sobre esta dualidade atribuída às representações da mulher negra para analisar as representações das baianas de acarajé. Observando a pesquisa de Moura, reconhecemos características de familiaridade, religiosidade e sensualidade presentes em um imaginário coletivo edificado por símbolos homogeneizantes cujos contornos são assimilados pela mídia. Em contraponto, nos cabe indagar: se há diversificações que implodem esta percepção essencial da mulher negra baiana e a baiana de acarajé, quais seriam as condições que expressariam o “outro lado”? Para nós, é aquele que é revelado pelas narrativas do cotidiano. Apurar esta dinâmica de conciliações e divergências pode colaborar com um olhar aprofundado sobre os discursos em torno das baianas de acarajé, admitindo suas complexidades, identificando as vias do silêncio, do não dito, e da intersubjetividade do discurso que evidencia a presença de sistemas de valores.

Atentas às diferentes formas com as quais os sujeitos sociais negociam suas vivências e experiências culturais é que nos inspiramos na análise cultural das narrativas proferidas por baianas de acarajé para refinar a compreensão a respeito das interpelações e negociações que dão contorno aos discursos identitários assimilados pela mídia e agenciados pelas estruturas de poder. Esta escuta renova as perspectivas ideológicas ao se conceber o comando político das estruturas técnicas que difundem as expressões culturais. Esta é uma escuta que busca reconhecer as armadilhas conjecturais que se alimentam do silenciamento das mulheres negras na formulação de suas identidades. É uma escuta que pretende elucidar as diferentes experiências vivenciadas por mulheres no processo de se tornarem baianas de acarajé, bem como observar as encruzilhadas decorrentes destas diferenciações. E, sobretudo, para compreender as baianas de acarajé como um corpo cultural que é diverso entre si, posicionando estas mulheres negras como enunciadoras de suas subjetividades.

CAPÍTULO 2 BAIANAS DE ACARAJÉ: NARRATIVAS DE FRONTEIRAS E MEMÓRIA

2.1 O ESPÍRITO DE ESTRANHAMENTO E O LUGAR DAS NARRATIVAS SUBALTERNAS

A crítica pós-colonial que marca a obra do filósofo Homi Bhabha (2013) é valioso suporte teórico para este projeto que, a partir de uma perspectiva comunicacional, implica-se com a ideia de uma outra narração, valorizando a independência nos processos de autodefinição das baianas de acarajé. Nesse sentido, a escrita de Bhabha coaduna com os propósitos desta pesquisa uma vez que revela a radicalidade de um movimento que acompanha um compromisso ético e político de não reencenar silêncio e apagamento. Outra identificação imediata com sua teoria é que o intelectual indiano reivindica um pensamento sobre cultura a partir de uma percepção do presente de inspiração benjaminiana, de que vivemos hoje em um momento de “tenebrosa sensação de sobrevivência” (p. 19), denunciando a naturalização das operações que constroem a integralidade da experiência humana. Bhabha nos indica que é tempo de reconhecer o desejo “de outro lugar e outra coisa” (p. 31), desejo este que nos movimenta para além da expectativa intrínseca no uso popular do “pós” – pós-modernidade, pós-colonialidade, pós-feminismo – para supor este imaginário de viver, de algum modo, para além da fronteira dos nossos tempos.

Bhabha compreende que se trata de um momento onde dinâmicas sociais são fortemente produzidas na articulação de diferenças culturais. Estes ambientes, designados por Bhabha como “entre-lugares”, ou fronteiras, são terrenos propícios para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade. Com isso, o autor pretende corroborar para uma revisão total do conceito de comunidade humana, interrogando e reinaugurando as bases desse espaço geopolítico.

Estes termos que apontam insistentemente para o além só poderão incorporar a energia inquieta e revisionária deste se transformarem o presente em um lugar expandido e ex-cêntrico de experiência e aquisição de poder. (BHABHA, 2013, p. 24)

Ao sugerir a leitura de narrativas como direito de se expressar, Bhabha nos informa que as enunciações formadas pelas vozes dissidentes são lugar fronteiro de grande potência na articulação de diferenças culturais.

A significação mais ampla da condição pós moderna reside na consciência de que os ‘limites’ epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente. (BHABHA, 2013, p. 25)

Na teoria de Bhabha, o que faz o contrapeso ao perigo da homogeneização da história na afirmação das tradições culturais é o espírito de estranhamento que configura as iniciações extraterritoriais e interculturais na pós-colonialidade. Compreendo a profundidade do caráter revisionista desta conceituação na medida em que o autor convida este Outro, diferente e estranho, a estranhar. Bhabha ilustra sua proposta para o conceito de “estranho” se referindo a figura da mulher e todas as controvérsias que a sua presença, no contexto do feminismo, faz emergir. Ele faz referência aos paradoxos entre os domínios do público e do privado então revelados, arguindo que a maneira como as divisões binárias organizam a experiência social especifica a natureza patriarcal da sociedade, submetendo nosso juízo ético a uma revisão radical.

Ao tornar visível o esquecimento do momento ‘estranho’ na sociedade civil, o feminismo especifica a natureza patriarcal, baseada na divisão dos gêneros, da sociedade civil e perturba a simetria entre o público e o privado, que agora é obscurecida, ou estranhamente duplicada, pela diferença de gêneros que não se distribui de forma organizada entre o privado e o público, mas se torna perturbadoramente suplementar a eles. (BHABHA, 2013, p. 34)

Bhabha defende que o estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de “alteridade”, onde histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos – condições estabelecidas nas fronteiras – possam ser mais estruturantes para a consolidação de um pensamento da literatura mundial, em lugar da característica transmissão de tradições nacionais. O autor entende que o centro de tal estudo não seria nem a “soberania” de culturas nacionais, nem o universalismo da cultura humana, mas um foco sobre os deslocamentos sociais e culturais anômalos, nos instigando a pensar se a perplexidade dos sujeitos inscritos nestes deslocamentos levaria a literatura a um tema internacional. Esta possibilidade, para Bhabha, passa necessariamente pelo crítico, que deve tentar apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não

ditos, não representados, que assombram o presente histórico. Penso que as obras das escritoras Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves e do escritor Itamar Vieira Júnior possam ser indicativos brasileiros desta literatura de tema internacional praticadas por sujeitos perplexos, inscritos nestes deslocamentos.

O autor vai dando contornos ao seu pensamento sobre a posição de estranhamento evidenciando o legado artístico de mulheres que possuem produções literárias caracterizadas por personagens cujas narrativas se expressam metaforicamente em favor de uma memória racial, fazendo destacadamente referências às obras de Toni Morrison (1987) e Nadine Gordimer (1990). Com o intuito de caracterizar a maneira que o estranhamento se articula aos modos de narrar das personagens das obras citadas, Bhabha destaca um tempo ético de narração que efetua uma “externalidade do interior” como a própria posição enunciativa do sujeito, introduzindo, para o outro, uma referência radical da sua interioridade, transformando os significados de eventos como a escravidão e o apartheid. Bhabha argui em favor de uma estética literária que confere à narrativa uma dupla face, uma estética que “representa um hibridismo, uma diferença ‘interior’, um sujeito que habita a borda de uma realidade ‘intervalar’” (BHABHA, 2013, p. 38), afirmando as fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura.

Os testemunhos construídos “de outro modo que não a modernidade” Bhabha denomina de culturas de *contramodernidade* pós-colonial, indicando que seu teor antagônico em relação à modernidade tanto demonstra resistência às opressivas tecnologias assimilacionistas, como também colocam em cena o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças, fenômeno importante para reinscrever o imaginário social “tanto da metrópole como da modernidade”.

Para pensar identidade a partir dos interstícios, Bhabha dialoga intensamente com a “extremidade cortante” do antilhano Franz Fanon, que em *Pele negra, máscaras brancas* sua obra fundamental, expõe o caráter extremo da alienação colonial da pessoa e o desvio existencial que a civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro: “fazemos aqui o processo dos mistificados e dos mistificadores, dos alienados, e que, se há brancos que se comportam de modo saudável diante do negro, não é o caso que queremos observar” (p. 44). O legado de Fanon, cuja articulação de base psicanalítica desnuda as origens e os efeitos mais intrapessoais acerca da estigmatização do negro, orienta de maneira estruturante as investigações acerca das estabilidades em torno das identidades intrínsecas a esta jornada de pesquisa ao afirmar que

O preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrerealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas. Ele começa então a verdadeira aprendizagem. E a realidade se revela extremamente resistente... (...) para o preto, há um mito a ser enfrentado. Um mito solidamente enraizado. O preto o ignora enquanto sua existência se desenvolve no meio dos seus; mas ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da melanina (FANON, 2018, p. 113).

Ao dimensionar as consequências subjetivas da estigmatização do negro, Fanon defende que a interpretação psicanalítica voltada para o sujeito negro deveria ser apresentada considerando duas vertentes: a da experiência vivida e a do mito preto, ainda que reconheça a inviabilidade destas proposições. Complementarmente, o pensamento de Bhabha aciona a fragmentação do sujeito negro apontada por Fanon para defender que esta percepção de si manifestada por meio da ideia de identidade racial precisa, na pós colonialidade, ser articulada considerando a dispersão das bases tradicionais de referência, situando as ambivalências e as contradições como dinâmicas próprias deste lugar, dos interstícios

Aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais – Negro/Branco, Eu/Outro – é perturbado por meio de uma breve pausa e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude ou da supremacia cultural branca (BHABHA, 2013, p. 77).

Para Bhabha, o testemunho áspero da deslocação colonial impresso por Fanon tem relação com um permanente estado de emergência, tal qual teorizou Walter Benjamin (1987), ao lamentar a perda da narratividade no contexto pós-guerra e o empobrecimento do patrimônio humano como decorrência desta falência. Bhabha analisa que a demanda de Fanon por uma explicação psicanalítica emerge da perversidade da virtude civil nos atos alienantes do governo colonial. As expressões de violência política e psíquica no interior da virtude cívica levaram Fanon a descrever a cisão do espaço da consciência e da sociedade coloniais como marcada por um “delírio maniqueísta”. As evidências discursivas deste “delírio” são observadas por Fanon ao descrever as psicopatologias emergentes no contexto do racismo nas Antilhas, em uma análise de grande valor para investigações associadas a um projeto de abordagem comunicacional

toda neurose, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo em um antilhano resulta da situação cultural. Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, a educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, ao rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão de mundo da coletividade à qual ele pertence (FANON, 2018, p. 135).

Nesse espaço de sobreposição entre o apagar da identidade e sua reinscrição frente a emergência do sujeito em um estado de falência de experiência humana é que entendemos ser oportuno o exercício da inversão de perspectiva quando refazemos a pergunta “*o que é que a Baiana tem?*” que dá título à emblemática canção que integra o cancioneiro popular brasileiro – escrita por Dorival Caymmi e maior sucesso cantado por Carmem Miranda, que performa a música arrematando-se em referência ao vestuário da baiana de acarajé, como fazia em tantas outras canções⁶. Questionar agora: “*o que é que a Baiana diz?*” simboliza um movimento que faz jus ao espírito de estranhamento que configura as iniciações extraterritoriais e interculturais na pós-colonialidade. Privilegiando a dimensão discursiva da experiência da baiana de acarajé, pretendemos, orientadas por Bhabha, estranhar não apenas o que entendemos por demanda política nas representações das diferenças, mas questionar radicalmente a autoridade individual na reinscrição das experiências, marcadas por contingências e contraditoriedades que fendem suas identidades.

Em favor da autonarração, atualizamos os discursos em torno destas personagens, de maneira a valorizar suas subjetividades em lugar de uma percepção objetificadora sugerida na versão original da pergunta, o que nos faz problematizar a relação de intersubjetividade instaurada na escuta da obra. Trata-se de nos afirmarmos, portanto, como uma escrita em favor da crítica pós-colonial, visto que o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento e do espaço da representação. Em uma crítica a invisibilidade que define o sujeito colonial, Bhabha argui em favor da profundidade na representação de uma imagem unificada do eu. O autor analisa que vivemos em “um momento em que a demanda pela identificação torna-se, primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política” (BHABHA, 2013, p. 92).

Importa ao desenvolvimento da nossa perspectiva analítica a assimilação do pensamento de Bhabha acerca da identidade nunca como um produto acabado, mas como “o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade”, compreensão que é ratificada por outros autores dos Estudos Culturais, a exemplo de Hall (2003) e Canclini (1997). Assim, compreender como o lugar do Outro não deve ser representado como um ponto fenomenológico fixo oposto

⁶ A música integra o filme “Banana da Terra”, lançado no Carnaval do mesmo ano. Por outro lado, no mesmo ano, Caymmi apresenta, pela voz da mesma Carmem, “A Preta do Acarajé”. A primeira fala da dança, do movimento, do capricho; a segunda, do trabalho penoso, da comida que é o próprio trabalho. Entre o final dos anos 1940 ao início dos anos 1960, o espanhol Carybé, o francês Pierre Verger, e os baianos Jorge Amado e Dorival Caymmi protagonizaram experiências artísticas singulares na fixação de uma ideia sobre a Bahia e os baianos: a baianidade. Fonte: MOURA, Milton Araújo. Carnaval e baianidade: arestas e curvas na coreografia de identidades do carnaval de Salvador. 2001. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001. pp. 112-175.

ao eu, representando uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro, no entender de Bhabha, deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica, histórica.

Neste capítulo, ao articularmos uma perspectiva teórica sobre as origens históricas da baiana de acarajé, conferindo relevo às dimensões da oralidade na constituição desta rede de sujeitas, acreditamos que este atributo perfaz o vínculo comunicacional das suas experiências. Analisá-las a partir desta perspectiva é conferir centralidade às suas narrativas que, ao tempo em que revelam a maneira como vivenciam suas experiências, são também capturadas por dispositivos culturais.

Partimos do entendimento incontestável de que as baianas de acarajé são personagens ícones da cultura da Bahia. Reconhecidas por serem detentoras de um saber cultural, as características a elas atribuídas revelam as origens históricas de uma percepção objetificadora, onde a baiana é observada, nomeada e descrita, cujos rastros seguiram sendo atualizados nos dispositivos artísticos, midiáticos e políticos⁷. Na academia a situação é análoga: as entrevistas com baianas de acarajé são simplesmente procedimentos metodológicos, e subsidiam estudos que se dirigem, em sua grande maioria, para investigações sobre as vestimentas, sobre o sistema alimentar, sobre seus padrões de trocas comerciais, sobre os sistemas de representação. Em linhas gerais, tais investigações não situam a oralidade como elemento de construção de conhecimento.⁸ Apuramos que na academia, as enunciações das baianas não se constituem como método ou teoria, tampouco estas vozes foram assimiladas no cancionário popular

⁷ O filósofo baiano Milton Moura (2001) busca compartilhar uma noção de texto identitário como aquele cujo enunciado por si só já delinea contornos e anuncia explicitamente o perfil de um sujeito ou de sociedades. Dispositivos artísticos, midiáticos e políticos interessadamente se apropriam de um texto de identidade focado na herança africana como origem comum ao se referirem a um jeito baiano de ser, a uma baianidade que muito define os contornos que vem classificar a presença da mulher negra baiana nestes dispositivos. Moura defende que a reiteração de textos identitários em determinados espaços termina por plasmar o caráter específico de um lugar. É disto que se trata ao se pensar a respeito de um texto sobre a Bahia, o qual o autor chama de baianidade e, dialogando com o pensamento de Antônio Risério (1988), a situa como sendo práticas vinculadas a uma ideologia do caráter baiano produzido pela realidade metropolitana e assentada nos pilares da familiaridade, da sensualidade e da religiosidade. Fonte: MOURA, Milton Araújo. *Carnaval e baianidade: arestas e curvas na coreografia de identidades do carnaval de Salvador*. 2001. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001. pp. 112-175.

⁸ Até a data de 03/11/20, ao buscar pelo termo “acarajé”, encontramos no banco de teses e dissertações da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, entidade vinculada ao Ministério da Educação do Brasil) 36 resultados: 28 dissertações de mestrado, 05 teses de doutorado e 02 estudos técnicos. Pudemos identificar que a maior parte destes estudos advém das escolas de Cultura e Sociedade, Antropologia, Sociologia, Estudos em Alimentação e Administração. Não constatamos, nesta busca, produções apresentadas por escolas de Comunicação; bem como, em uma análise preliminar, verificamos que os estudos que incorreram em entrevistas com baianas de acarajé não possuem suas narrativas como objeto da pesquisa.

brasileiro, muito embora grande parte da produção científica e artística a respeito das baianas de acarajé sejam fundamentadas em seus depoimentos.

2.2 ORALIDADE COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA

Ao abordar as práticas comunicacionais que por muito tempo foram silenciadas e apagadas na historiografia tradicional brasileira, a comunicóloga brasileira Marialva Barbosa (2016) defende que há acontecimentos que só afloram à superfície quando a sociedade alcança determinado grau de consciência histórica. Ela se soma ao conjunto de autores e autoras que visualizam a história como possibilidade interpretativa a partir de restos e rastros do passado que chegam ao presente. Rastros estes que Barbosa reivindica como modos de comunicação que só perduraram em função de terem sido práticas comunicacionais. Trata-se de uma perspectiva de grande aderência para pensarmos a dimensão comunicacional intrínseca às dinâmicas de transmissibilidade das baianas de acarajé, dadas as imposições das circunstâncias históricas que conformaram a aparição desta personagem no Brasil.

Referindo-se ao território baiano como umas das principais regiões escravistas do Atlântico, desde o final do século XVI até o final do século XIX, o historiador brasileiro – da Bahia – João José Reis (2019) nos informa: a vida urbana que se constituía naquele período já revelava que o regime do cativo se instalava também nas ruas. Como os domésticos, os trabalhadores de rua eram, sobretudo, escravos e libertos nascidos na África e seus descendentes. Reis demarca os traços das posições sociais atribuídas a cada gênero informando que os homens escravizados se ocupavam mais do carregamento de pessoas e objetos, enquanto as mulheres vagueavam pelas ruas vendendo mercadorias ou oferecendo afazeres domésticos. Eram chamados ganhadores ou ganhadeiras, ou escravos e escravas de ganho; acertavam com seus senhores a entrega semanal de determinado valor, fruto deste trabalho, e embolsavam o que restasse. Esse sistema, chamado de ganho, permitiu que muitos poupassem o suficiente para comprar suas liberdades. Destacando a presença do azeite de dendê⁹ no preparo das iguarias, Vagner José Rocha Santos (2015) observou

⁹ O azeite de dendê é extraído da palma, produzido a partir do fruto dado pelo dendezeiro, uma palmeira originária da África que foi trazida ao Brasil no século XVII e se adaptou no litoral baiano devido ao clima tropical. Existem registros de seu uso nas cortes dos faraós do Egito há mais de 5 mil anos. No Brasil, o dendezeiro chegou junto com os povos escravizados. Fonte: DENDÊ: CONHEÇA A PALMEIRA QUE CONQUISTOU O MUNDO COM SEUS ÓLEOS. **Hortifruti – Saber & Saúde**, 20 de jun. de 2018. Disponível em: <https://saberhortifruti.com.br/dende/>. Acesso em: 20 de out. 2020.

Uma dieta marcadamente influenciada pelo azeite-de-dendê e demais produtos de origem africana ganhou dimensão pública e foi introduzida na alimentação brasileira através dessas mulheres e das atividades que realizavam na condição de escravas-de-ganho, sendo o lucro auferido dividido em proporções negociadas com seus senhores. Naquele período, mulheres de todas as classes sociais só exerciam funções domésticas, visto que sair à rua desacompanhada era considerado ultrajante para as senhoras ‘de respeito’... Em diversas áreas de Salvador, como no centro antigo da cidade, produtos africanos eram facilmente encontrados nas mãos das ganhadeiras. De certa forma, a atividade de mercar representava um reencontro com a África, com seus mercados e sua cultura (SANTOS, 2015, p. 6).

Ao analisar os relatos dos viajantes estrangeiros no século XIX, Barbosa descreve que, aportados em solo, a presença dos corpos escravizados transforma visual e sonoramente a urbe, de maneira que aquela massa de corpos transformava a paisagem urbana em um território negro. As descrições que Barbosa analisou em seus estudos se referem de forma frequente a ritos, risos, brigas, aos múltiplos contatos praticados por aqueles sujeitos no espaço externo.

Apoiando-se na noção de tempo de Nobeit Elías, Barbosa explica que a apropriação das ruas por este *corpus* era expressa por meio de uma organização dos tempos livres e dos tempos de trabalho, dentro de uma lógica própria em que o tempo livre se interpunha, como astúcia, ao tempo do trabalho. O tempo livre era dedicado com frequência à capoeira, ao samba-de-roda, à oração, às práticas diversas que incluem o passado nas suas novas narrativas, dando a ele novo sentido. Arrancados de sua experiência original, era preciso experimentar novos atos que relacionassem uns indivíduos aos outros, uma vez que praticavam originalmente linguagens diversificadas. Os escritos dos viajantes traziam evidências da música como elemento mais constante da comunicação partilhada praticada entre os escravizados.

Por meio do pensamento de Heller, Barbosa localiza a música – expressa nos cânticos durante o trabalho – como elemento de integração inicial que organizou territórios simbólicos onde os negros, deslocados das suas culturas de origem, experimentavam a conjuntividade. Tal pensamento é ratificado por autores como Paul Gilroy (2001) e Letieres Leite (2017), que também acionam a música como elemento fundamental para defender uma ideia de translocalidade no pensamento sobre as culturas e identidades negras. Barbosa sustenta que um padrão oral de pensamento forja o indivíduo em uma visão de mundo também oralizada. Este padrão é operado por meio de sistemas de escrita e leitura também oralizados, que faz uso de recursos fonéticos, musicais e rituais performáticos para selecionar e armazenar a informação. A este modo distinto de consciência que tem suas próprias regras, a autora denomina de “Oralismo Histórico”.

A autora estrutura um pensamento sobre os distintos contornos do ato comunicativo forjado pelos sujeitos escravizados no passado que nos oferece caminho para pensar o estar das baianas nas ruas hoje. Para explicar o que denominou de *gêneros de fala*, Barbosa organiza os níveis de articulação entre o comportamento linguístico e os gestos corpóreos dos negros escravizados, entendendo que cada gesto realizado em complemento a ação vocal é um atributo narrativo, já que acrescenta à voz uma particularidade, contribuindo para a construção polifônica do discurso. O gênero de fala contornado pelas encenações vocais considera os diferentes aspectos da linguagem vocalizada (timbre, altura, fluxo) para a compreensão dos signos de reconhecimento da comunicação. O gênero de fala contornado pelas encenações musicais, por sua vez, tem na música suporte fundamental para acionar encenações gestuais, tornando o corpo um corpo que fala. A autora destaca ainda um terceiro gênero de fala, aquele que se propõe a ser um caminho para a comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos, expresso por meio de gestos simbólicos que evocam a ancestralidade com o intuito de reorganizar a própria existência.

Considerar a perspectiva de gêneros de fala apresentada por Barbosa para analisar o comportamento linguístico da baiana de acarajé mercando em seu tabuleiro nos pareceu fazer jus a complexidade do ato comunicativo intrínseco a este ofício, que conclama, em um instante do presente, tanta historicidade. Nesse sentido, compreendemos sua natureza polifônica, uma vez que, sendo este ofício ancestralmente vinculado ao domínio de conhecimentos que integram a liturgia africana, “faz falar” de diversas maneiras: seja por meio dos elementos à venda no tabuleiro da baiana, seja por meio dos elementos da indumentária que quer distinguir visualmente as suas origens, seja por meio de uma maneira de mercar que, na perspectiva analítica desta pesquisa, expressa também uma maneira de ver o mundo. Esta atuação parece reencenar uma memória histórica impregnada de sentidos e de significados que nos induz a ideia de performance, conceito que discutiremos adiante.

2.3 ORIGENS DE UMA NOMEAÇÃO OBJETIFICADORA

Refinando o olhar sobre o contexto histórico que remonta ao período do pré-abolição, a historiadora Simone de Jesus Correia (2014), ao analisar as crônicas da folclorista Hildegardes Viana (1973), nos revela a manutenção do papel subalternizado designado à trabalhadora negra nas relações de trabalho, no espaço urbano de Salvador durante a primeira República. Viana utiliza o termo “mulheres de saia” para descrever as mulheres, em sua maioria negras, que utilizando trajes simples e sem grandes qualificações, perambulavam pelas ruas tanto mercando

alimentos em gamelas, como também oferecendo seus serviços como lavadeiras, cozinheiras e costureiras às portas das famílias abastadas.

Em uma investigação sobre os dispositivos legitimadores das tradições, o historiador brasileiro Francisco Nunes Neto (2019) aciona o termo “quituteiras” para descrever as mulheres que, neste mesmo período histórico, vendiam iguarias da culinária afro-baiana pelas ruas da cidade. Essas mulheres geralmente trajavam saias e batas coloridas em tecidos estampados com elementos gráficos que significavam ou estabeleciam conexões com algum país ou nação do continente africano. O autor nos informa também que a alcunha “baiana” passou a ser utilizada como uma espécie de designativo para distinguir mulheres negras quituteiras que migraram de Salvador e de cidades do Recôncavo para o Rio de Janeiro a partir de meados do século XIX, estabelecendo no novo território vigorosas trocas simbólicas que ajudaram a configurar outras percepções e representações sobre a Bahia e os baianos. Foi inicialmente em um contexto de segmento migrante em terras cariocas que as baianas foram tomadas como inspiração temática e objeto de criação, lá transformadas personagens pela primeira vez no teatro de revista.

Este fluxo migratório para o Rio de Janeiro circunstanciou um olhar que, nomeando, instaurou de forma peremptória uma marcação simbólica relativa a este segmento de mulheres, revelando as origens de uma percepção objetificadora que até hoje se faz presente nos processos de configuração do papel da mulher negra na formação da cultura nacional. A consciência da dimensão histórica da objetificação acentua a relevância da perspectiva de Barbosa à análise da oralidade dos sujeitos escravizados. Ao dar relevo às práticas comunicacionais fundamentadas na oralidade afro-brasileira, Barbosa ressalta que a comunicação praticada pelos escravizados foi forjada na memória e no ato narrativo em função das condições extremamente violentas da escravização aqui praticada.

Visibilizar as narrativas das baianas de acarajé pretende justamente posicioná-las como rastros testemunhais de uma memória histórica brasileira cuja versão oficial não deu o devido lugar à memória das mulheres negras. Barbosa, contribuindo com o esforço desta pesquisa, entende que o apagamento da possibilidade testemunhal dos escravizados de um ato que diz respeito às suas vidas e às suas memórias impede, no futuro, o reconhecimento de suas vozes – ou das vozes dos seus descendentes. Assim, articular as dimensões de história e memória para situar o espaço-tempo da oralidade da baiana de acarajé é condição estruturante para traçar uma perspectiva analítica que a integraliza enquanto sujeita. É justamente por pensar nas gerações descendentes de mulheres escravizadas como uma rede de sujeitas que, por meio da oralidade, conferiu complexidade às estratégias de sobrevivência ao processo de

escravização brasileiro, que situamos a dimensão histórica dos discursos engendrados por baianas de acarajé.

2.4 TOMAR A PALAVRA PARA CUNHAR UMA MEMÓRIA SOBRE SI

É pensando no ofício da baiana de acarajé como ato comunicativo, que reencena fragmentos de uma memória histórica, que entendemos o valor das narrativas orais para fazer ver como as experiências das mulheres negras escravizadas no passado se reelaboram no presente. Em uma abordagem dedicada a situar a tomada da palavra como insurgência contra os silenciamentos históricos, Jeanne Marie Gagnebin (2006), defende que ouvir o apelo do passado significa também estar atento a um apelo de felicidade e, portanto, de transformação do presente. Acredita que a memória dos homens se constrói entre dois pólos: o da transmissão oral viva, mas também frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que tem a pretensão de desenhar o vulto da ausência.

Gagnebin busca compreender as especificidades da cultura humana recorrendo a análise da Odisseia, constructo cultural fundante da cultura europeia, dando relevo, em suas interpretações, à representação do inumano na obra. Para a autora, a luta de Ulisses para voltar a Ítaca é, antes de tudo, uma luta para manter a memória e, portanto, para manter a palavra, as histórias, e os cantos que ajudam os homens a se lembrarem do passado e, também, a não se esquecerem do futuro. Em sua perspectiva analítica, a autora busca configurar o que seria de ordem do humano. Nesta busca pelas características constituintes da humanidade, Gagnebin destaca como estruturante a vontade por uma memória que diga da própria experiência, que se constitui quando torna-se sujeito, e reivindica-se a fala. Para a autora, *Ilíada* nos aponta que reconhecer a nossa condição de mortal passa, portanto, não por esperar uma vida após a morte, mas pelo esforço de reivindicar a palavra para fazer registrar a própria vida.

Considerando a dimensão subjetiva do historiador, a autora se debruça sobre o marco histórico da Segunda Guerra Mundial com o ensejo de elucidar a relação entre a construção da memória histórica com o esquecimento e a abnegação. As ideias da intelectual suíça apontam dimensões estruturantes para pensarmos os silenciamentos sobre a presença das mulheres negras na historiografia brasileira, tomando como referência o marco histórico da escravização no país. Estas ausências incidem sobre os processos de assimilação da mulher negra a respeito da sua identidade, com maior ou menor intensidade a partir dos lugares culturais que ocupam. Para a autora, insurgente é a atitude de assimilar o caráter literário da história, e ver dissolver

os limites entre as dimensões de verdade e de mentira que alcançam a noção de memória histórica.

Embora entenda que a impossibilidade prática de aplicação de procedimentos de adequação e verificação da historiografia abra caminho para os discursos negacionistas, Gagnebin defende uma ideia de referência de verdade que dê conta da dimensão de pertença que precede a relação de um sujeito a objetos. Convoca o pensamento de Paul Ricoeur para nos lembrar que a história como disciplina remete sempre às dimensões humanas da ação e da linguagem, e sobretudo, da narração.

Articulando a noção de rastro como elementos de reconstrução do passado, Gagnebin introduz a ideia de que o rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente, apontando que sua fragilidade característica vai de encontro ao desejo de plenitude dos pensamentos clássicos da filosofia. Entende as teses revisionistas como uma consequência lógica e previsível de uma estratégia absolutamente explícita que tem origem nos altos dignatários nazistas para abolir as provas de uma história dos campos, em referência aos campos de concentração nazistas, acionando os escritos de *Primo Levi* para exprimir que uma evidência máxima da vontade de anulação que se materializa na ausência de sepultura; e que a ausência de sepultura significa uma outra ausência, a da palavra.

Reconhecidos os amplos e integrados contextos históricos desfavoráveis à experiência da mulher negra no Brasil é que pautamos de maneira análoga o caráter sistêmico de uma operação de silenciamento. Para Gagnebin, aniquilar os rastros é fase de uma operação para que tais histórias se tornem duplamente inenarráveis: inenarráveis porque nada que pudesse lembrar sua existência subsistiria e porque, assim, a credibilidade dos sobreviventes seria nula. Assim, os desdobramentos desta aniquilação se reconfiguram no presente, que, segundo a autora, podem ser constrangidos diante do caráter ético do trabalho do historiador.

Acionando os princípios benjaminianos em seus pensamentos, a autora posiciona o fim da narração tradicional nas discussões históricas e historiográficas e na reflexão filosófica atual como uma das questões oficiais ainda sem resposta. Gagnebin destaca o aspecto controverso desta reivindicação, uma vez que reconhece que a proeminência das contranarrativas reforçam o quão estruturantes e homogeneizantes são as grandes narrativas. Faticamente, Benjamin compreendia que as narrativas que reivindicam outro ideal estético acabam, no final das contas, sendo mais fiéis à grande narrativa e menos presas à reconstituição das experiências isoladas. Este chamado certamente se associa ao pensamento de Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Muniz Sodré, dentre autoras e autores que dedicam grande esforço argumentativo para defender a

autonarração como condição humana fundamental e, neste sentido, fazer compreender que nós, pesquisadoras e pesquisadores da Comunicação, para além de lamentosamente analisar as vagezas das histórias oficiais, devemos disputar a pretensão de inscrever no futuro a memória desta experiência do presente.

Em articulação, os conceitos propostos por esses autores nos dizem que, sem a experiência, o potencial de comunicação de uma sociedade se esvazia em sentido e força. Enquanto pesquisadora de comunicação, compreendo ser fundamental trazer para os tempos atuais esta reflexão sobre perda de experiência e narratividade, dado que as práticas de isolamento social instauradas no presente irão configurar novas práticas culturais em um futuro pós-pandemia. À luz de Benjamin (1987), que associa a pobreza da experiência humana ao período vivido em uma Alemanha destruída após a Primeira Guerra Mundial, imagino que estas novas práticas culturais instauradas a partir da covid-19 serão fortemente alcançadas por um acentuado prejuízo na intensidade da experiência social.

A individualização estimulada pelas autoridades em saúde pública em todo o mundo para conter a propagação do vírus se configuram na imposição de novos hábitos que, dia após dia, se constituem em dificuldades que pesam sobre a possibilidade da narração, acometem profundamente a transmissibilidade humana e constroem a sua natureza comunicacional, sobretudo considerados os espectros populares da cultura brasileira cuja existência é intimamente vinculada aos encontros que o espaço público proporciona, dentre eles, a baiana de acarajé.

O contexto pandêmico atualiza os atributos necessários ao narrador e ao historiador. A ambos, mais do que se engajar no desenrolar tranquilo e linear de uma narrativa contínua, caberá transmitir o que a tradição oficial justamente não recorda, sendo guardadores das sobras do discurso histórico, tal qual sustenta Gagnebin. Para a autora, essa tarefa paradoxal consiste em uma dedicação à transmissão do inenarrável, do sofrimento indizível, uma fidelidade ao passado e aos mortos, mesmo — e principalmente — quando não conhecemos nem seu nome nem seu sentido.

Neste percurso, narradores e historiadores devem levar em conta os movimentos de interrupção, ou seja, as grandes dificuldades que pesam sobre a possibilidade da narração, privilegiando a noção de rememoração, ao invés de comemoração, distinções trazidas pela autora para pensar o exercício narrativo comprometido com sobras do discurso histórico. Apontando que a história não pode ser o desenrolar tranquilo e linear de uma narrativa contínua, ela observa as distinções entre as atividades de comemoração, confiscadas pela história oficial

para compor as celebrações do Estado, com paradas e bandeiras; e as atividades de rememoração, que a autora vem definir como aquelas que

em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalcado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança, nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente (GAGNEBIN, 2006, p. 55).

Por fim, cumprimos aqui a função não de narrar diretamente uma experiência, mas de compor um arcabouço teórico que faça-nos assimilar a importância histórica de um registro condizente com a realidade das vivências, compreendendo a natureza eminentemente comunicacional que alinha o percurso histórico do segmento de mulheres negras que se constituíram baianas de acarajé, ancorando-se no conceito de rememoração pela via da palavra para conferir um novo sentido ao presente.

2.5 NARRATIVAS ORAIS: PRÁTICAS VERBAIS DA PERFORMANCE

Bhabha situa a ideia de performance como uma tecnologia de representação da diferença, acionada para a disputa cultural instaurada nos “entre-lugares”, *locus* de negociação de valor cultural. Explica, por outro lado, que a política como performatividade requer um entendimento do político como prática pedagógica, ideológica, da política como necessidade vital no cotidiano. Ainda que indique compreender que o ato performativo é baseado nos elementos tradicionais que indicam o traço cultural ou étnico *preestabelecido* (sic), Bhabha alerta que o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Para Bhabha, há de se compreender a diferença cultural como produção de identidades minoritárias que se “fendem” ao se articularem em um corpo coletivo, indicando afinidade teórica a causa multiculturalista por ser esta uma visão política que nasce da solidariedade em uma perspectiva intersticial.

O ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas dos que estão ‘na minoria’ (BHABHA, 2013, p. 21).

Ao teorizar sobre performance e memória cultural nas Américas, a americana Diana Taylor (2013), baseada nos estudos produzidos durante os cinco anos que chefiou o Departamento de Estudos da Performance, na Universidade de Nova York, constrói um pensamento o qual defende que nós aprendemos e transmitimos conhecimento por meio da ação incorporada. Seus estudos indicam que a performance transmite memórias, faz reivindicações políticas e manifesta o senso de identidade de um grupo. Taylor entende que ao abordar a performance como prática histórica, os estudos culturais ampliam a visão acerca da função das práticas performativas. As performances funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória de um sentido de identidade social. Taylor situa a performance ao lado da memória e da história destacando que, segundo Joseph Roach (1996),

As genealogias da performance trazem consigo a ideia de movimentos expressivos como reservas mnemônicas, incluindo movimentos padronizados feitos e lembrados por corpos, movimentos residuais guardados implicitamente em imagens ou palavras (ou nos silêncios entre eles) e movimentos imaginários sonhados em mentes, não anteriormente à linguagem, mas como partes constitutivas dela (ROACH, 1996, p. 26)

É justamente por se dedicar a ampliar as classificações e significados nos estudos sobre performance que, para Taylor, é vital sinalizar que os campos performáticos, digital e visual são separados (apesar de estarem sempre enredados entre si) do campo discursivo. O fato de a performance ter camadas múltiplas indica as interconexões profundas entre os sistemas de inteligibilidade e as fricções produtivas entre eles. A performance, portanto, é um inteiro que não pode ser reduzida aos gestos e à descrição narrativa, e requer a abertura a um campo de estudos que, ao mudar o foco do discursivo para o performático, aciona implicações metodológicas próprias.

Pensar as narrativas da baiana de acarajé como um ato performativo vem questionar o grau de legitimação da escrita em relação a outros sistemas epistêmicos e mnemônicos, conforme teorizam tanto Barbosa quanto Taylor, ao abordar as formas válidas de conhecimento instituídas pelos colonizadores, interessados em omitir outras formas de transmissão. Ao analisar culturalmente as narrativas orais – incidindo metodologicamente na necessidade da transcrição das falas das baianas entrevistadas –, esta pesquisa transforma depoimentos em documentos, discurso em arquivo, em um atendimento ao devaneio de tornar menos efêmera a natureza destas oralidades, e prender “no papel” os sentidos das vozes destas mulheres negras, que se esvaem e se reelaboram com o tempo.

O pensamento de Taylor nos convida a lançar um olhar em camadas na análise da dimensão comunicacional da baiana de acarajé. Ao distinguir as especificidades entre arquivo e repertório – um é constituído de materiais com a propriedade de separar a fonte de “conhecimento” do “conhecedor” no tempo e no espaço; enquanto o outro encena no presente a memória incorporada, sendo permeável a tradições e influências –, Taylor introduz as tensões relativas à língua escrita e a falada na performance do patrimônio imaterial

O arquivo inclui textos escritos, mas não se limita a eles. O repertório contém performances verbais – canções, orações, discursos – bem como práticas não verbais. A divisão entre escrito/oral, em um nível, capta a diferença entre arquivo/repertório que venho desenvolvendo nesse estudo, na medida em que os meios de transmissão diferem, como acontece também com as exigências de armazenamento e disseminação. Assim, as tradições são armazenadas no corpo, por meio de vários métodos mnemônicos, e são transmitidas “ao vivo” no aqui e agora, para uma audiência real (TAYLOR, 2013, p. 55).

Nessa dimensão de análise, o ofício da baiana de acarajé, com seus saberes e fazeres, se constitui como uma performance caracterizada por práticas verbais e não verbais, plenas em sentido de armazenamento e disseminação de um saber ancestral, como formas legadas, vindas do passado, presenciadas no presente. Nesse sentido, este estudo compreende as narrativas orais da baiana de acarajé como modalidades das práticas verbais desta performance. Práticas estas que permeiam também as dinâmicas comunicacionais instauradas nas etapas preliminares à venda no tabuleiro, ao se dirigirem a feira livre, buscarem os produtos, selecionarem estes por sua qualidade, exigirem preços acessíveis e transportarem esta mercadoria até a sua residência, até o início da efetiva preparação do bolinho.

Este trabalho ao buscar compreender por meio de narrativas orais, como a baiana do acarajé formula uma representação de si, se soma aos esforços de ampliação do sentido do ato performativo defendido por Taylor, sobretudo ao considerarmos que estas narrativas orais expressam, simultaneamente, atualizações sobre as percepções de presente daquelas sujeitas, engrandecidas pela profundidade dos seus vínculos com a historicidade própria de um saber ancestral.

CAPÍTULO 3 A FALA SOBRE SI, UMA REINSCRITA DO INDIZÍVEL

3.1 A FUNÇÃO DAS NARRATIVAS E A POSIÇÃO DE QUEM PESQUISA

Em 2017, ao me ouvirem falar sobre as intenções do que ainda seria meu projeto de pesquisa de mestrado, as amigas cineastas Jamile Coelho e Cintia Maria, me recomendaram uma visita ao acarajé de Mary, baiana, no Pelourinho, em Salvador. “Se você quer entrevistar uma baiana, vai nela, que gosta muito de falar”, me disseram. Assim conheci minha primeira baiana entrevistada.

Dois anos mais tarde, em fevereiro de 2019, no curso das disciplinas regulamentares do mestrado, cujas aulas transcorriam entre o Centro de Artes, Humanidades e Letras da UFRB, e o prédio do Instituto Hansen Bahia, em Cachoeira, cheguei ao tabuleiro da segunda baiana entrevistada. Conheci Sueli por meio não somente do aroma do bolinho frito ao final da tarde, como também por meio das canções de Djavan que ela entoava através do sax.

Naquele mesmo ano, durante o *Seminário das Baianas de Acarajé* realizado em Salvador, no mês de novembro – do qual participei enquanto pesquisadora, em caráter de ouvinte –, eu me afetei com a intervenção espontânea de Rosilene, baiana do município de Vitória da Conquista, que além de baiana de acarajé é ialorixá, quilombola, lésbica. Rosilene corajosamente denunciava a situação de ódio religioso sob a qual viviam ela e sua família. E assim eu reconheci minha terceira entrevistada

Ao contrário de um saber científico, em crise de legitimação, os saberes narrativos são legitimantes, têm autoridade por si mesmos, uma vez que definem o que se tem direito de fazer e dizer na cultura. Esta perspectiva de Bruno Leal (2006) em muito nos apoia na reflexão sobre um dos objetivos desta pesquisa, que é refletir em que medida o protagonismo atribuído às baianas de acarajé verificado nos discursos dos dispositivos culturais guarda relação com as dimensões material e simbólica que afetam as experiências das baianas em seu cotidiano. Apoiado no legado de Jean François Lyotard, Leal compreende que, frente às narrativas, a ideia de sabedoria como o lado épico da verdade se desfaz, levando consigo o narrador da experiência hegemônica, e conservando narrativas que articulam um “estar-no-mundo” aberto, em fluxo, tecido no entremear de imagens, falares, tradições, saberes.

Assim, narrar significa buscar e estabelecer um encadeamento e uma direção, investir o sujeito de papéis e criar personagens, indicar uma solução. O autor descreve as propriedades de um “olhar narrativizante”, em um esforço para compreender tanto as dinâmicas próprias de quem pesquisa, como para reforçar as características da narrativa, buscando compreender as

experiências comunicacionais do cotidiano e sua relação com as mídias e seus produtos. Nesse sentido, observa que pesquisar narrativas requer uma perspectiva analítica que tenta compreender não só a complexidade dos vínculos sociais tal como encenados, performados; como também as diferenças que esta forma peculiar de organização apresenta, implica, desdobra aos sujeitos, à experiência, aos saberes, aos cotidianos. Nesta pesquisa, buscamos exercitar esse olhar narrativizante na análise cultural ora realizada, valorizando as propriedades comunicacionais das baianas de acarajé, ao mesmo tempo cuidando para que não restasse pretensão de “tradução” ou de reescrita das suas falas – daí conservarmos a transcrição da íntegra de grande parte das entrevistas concedidas, estimulando que as pessoas leitoras desta dissertação retornem aos trechos das falas para revisarem as suas próprias reflexões.

Leal (2006) aciona o filósofo russo Mikhail Bakhtin (1993) para trazer um conceito de “texto” como um evento único, não necessariamente verbal, mas sempre alvo de um esforço interpretativo, de fronteiras fugazes, cabendo ao pesquisador o estabelecimento dos limites desse “texto” nas condições específicas do seu lugar epistemológico e nas circunstâncias do seu trabalho de pesquisa. Nossas baianas de acarajé foram entrevistadas no contexto da pandemia, catástrofe mundial que afetou duramente a categoria. Segundo Rita Santos, presidente da ABAM – Associação Nacional das Baianas de Acarajé, em entrevista ao jornal eletrônico *Metro I* no dia 14/04/20, a maior parte das 2.500 baianas integrantes da associação é formada por pessoas associadas a grupos de risco, com grande notificação de doenças preexistentes como pressão alta, diabetes e problemas pulmonares por conta da fumaça do azeite de dendê, caracterizando-as como um segmento de grande vulnerabilidade à COVID-19. Penso que, asseguradas as condições materiais para a realização da pesquisa de maneira segura, o distanciamento social imposto pela pandemia não encerra nem torna menos importantes as pesquisas em ciências humanas, mas impõe um limite a esse “texto” a ser configurado como objeto de pesquisa.

Nesse sentido, o desenvolvimento desta pesquisa requisitou da pesquisadora um olhar mais atento a perspectiva narrativizante mencionada por Leal (2006), ou seja, este olhar precisa ser capaz de fazer emergir as formas de articulação do cotidiano, mesmo estando tal cotidiano suspenso em função da pandemia; bem como apreender a dinâmica destas relações, ainda que subtraídos componentes não verbais emblemáticos na composição deste grande “texto” que é a baiana de acarajé, sobretudo quando em performance no exercício do seu ofício. Refiro-me a ausência das indumentárias, do tabuleiro, do freguês, e de todas as dinâmicas casuais que são circunstanciadas no espaço urbano.

Para Leal (2006), as narrativas são espaços de visibilidade, de equacionamento das relações de poder, políticas identitárias, etc., daquele contexto, percebida tanto diacrônica quanto sincronicamente. Em um esforço de definir as propriedades de um olhar narrativizante, Leal informa que as narrativas emergem como resultado da interrelação das mais diversas forças sociais e caracterizam seus possíveis equacionamentos. Para o autor, este olhar deve abandonar o projeto de uma estrutura fundamental por compreender que a narrativa se vincula fundamentalmente a outros textos, a situação de comunicação e ao conjunto de relações histórico-sociais que a localizam num contexto.

Leal (2006) defende a constituição da narrativa como perspectiva analítica para os estudos em comunicação. Ele entende também que analisar como se constitui esse campo de forças requer um esforço analítico próprio e necessário reiterando que, como fenômeno dialógico, a narrativa é tensionada entre dois polos distintos. A narrativa atende a circunstância comunicacional a qual se insere, explicando que sua estrutura só tem sentido quando entendida em relação a uma realidade cultural, um repertório de textos e gêneros e a um processo comunicacional específico. Com isso, as fronteiras das narrativas se esgarçam e o estabelecimento do seu início, do seu fim e mesmo do seu tecido resulta da postura do pesquisador frente a ela e às teorias em circulação. De maneira inspiradora, Leal (2006) nos afirma que, mais que respostas, o olhar narrativizante constitui-se sobre um modo de se perguntar sobre experiências, saberes, mundos e forças presentes nas ruas, na mídia, na vida.

3.2 REINSCREVENDO IDENTIDADE

Para nós, questionar agora: “o que é que a baiana diz?” tem a intenção de apontar criticamente um tempo cujos rastros ainda se reelaboram nos discursos sobre nós, com o objetivo de formular uma reescrita que pretende inverter as formas de organização do olhar que esculpiram os símbolos de negritude como objetos que se prestam a espoliação e ao consumo. Em favor da autonarração, pretendemos atualizar as percepções em torno das baianas de acarajé, de maneira a valorizar suas subjetividades, tensionando os contornos da percepção objetificadora sugerida na versão original do título da canção. Ao imaginarmos a pessoa que, cantando, descreve a baiana de acarajé, a canção nos faz problematizar ainda a relação de intersubjetividade instaurada na escuta da obra: que experiência social a voz da canção nos informa ter? Ao nos afirmarmos como uma escrita em favor da crítica pós-colonial, o problema da identidade retorna como um questionamento persistente sobre o enquadramento e o espaço da representação.

Este trabalho verifica as performances identitárias das baianas de acarajé entrevistadas a partir das suas experiências como sujeitas, nos lugares culturais que ocupam, e, a partir desta análise, refletir sobre em que medida o protagonismo atribuído às baianas de acarajé – verificado na música popular brasileira do século XX, como veremos adiante – guarda relação com os aspectos materiais e simbólicos que afetam as suas experiências cotidianas.

Além de Lélia Gonzalez, nesta trajetória de pesquisa somos profundamente inspiradas por duas obras que bem apresentam as perspectivas teóricas das feministas negras contemporâneas: Grada Kilomba e bell hooks. As releituras que fiz, no curso da construção do roteiro da entrevista, dos livros *Memórias da plantaço: episódios de racismo cotidiano* e de *Olhares negros: raça e representação*, nutriram-me, respectivamente, de uma percepção analítica minuciosa e radical a respeito dos efeitos da memória colonial no racismo cotidiano e na crítica aos produtos e dispositivos da indústria cultural quando se trata da experiência da mulher negra. A exemplo dessas autoras, nossa operação enseja uma virada a um só tempo teórica, analítica e metodológica, mobilizando referências para fazer surgir outros olhares a respeito das baianas, e por extensão, do “ser baiano”. Para Roseane Borges, no prefácio do livro de bell hooks

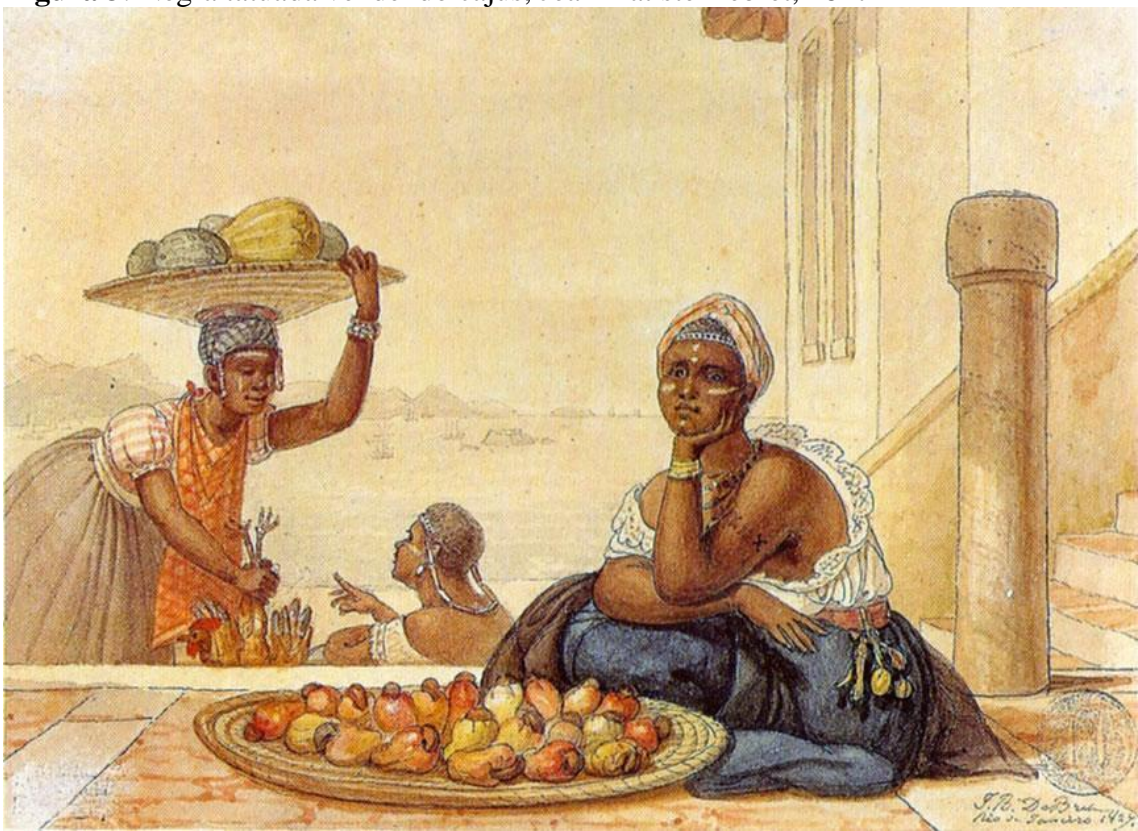
a voracidade do olhar racista e sexista é exercida devorando corpos e culturas sem que se haja uma redistribuição imaginária e real dos lugares dos sujeitos que têm o poder (os que olham e consomem) e dos que não tem (os que são vistos e que são mercadorias de olhares) (BORGES, 2020).

Afetada por estas releituras, desenvolvi o roteiro da entrevista de maneira a buscar os percursos pessoais destas mulheres negras para a construção de uma subjetividade radical. As questões foram desenvolvidas de maneira a apurar as percepções a partir das próprias sujeitas, colaborando com um olhar mais aprofundado sobre as baianas de acarajé, admitindo suas complexidades, identificando as vias do silêncio, do não dito, do discurso que evidencia a presença de um sistema de valores. As entrevistas semiestruturadas foram captadas por áudio e vídeo que, somadas às anotações sobre o trabalho de campo, foram os principais meios de coleta de dados.

Assumindo um movimento metodológico que pretende lançar luz sobre a sensibilidade do olhar da mulher negra quando assimila a condição de espectadora, optei por incluir a apresentação das imagens no roteiro da entrevista justamente para provocar, junto as entrevistadas, suas percepções sobre a maneira como são representadas em tempos históricos distintos. A primeira imagem faz referência aos desenhistas e pintores europeus enviados ao

Brasil em missões oficiais, desde o estabelecimento da família real de Portugal por aqui, em 1808. A obra de título *Negra tatuada vendendo cajus* do artista francês Jean-Baptiste Debret, criada no ano de 1827, busca da baiana entrevistada sua percepção sobre o passado histórico desta dimensão da sua identidade. A segunda imagem é produto de campanha publicitária lançada em 2018 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Estatístico Nacional - IPHAN em parceria com a ABAM, busca provocar suas percepções sobre as representações mais contemporâneas da baiana de acarajé, articuladas ao contexto da indústria cultural.

Figura 3: Negra tatuada vendendo cajus, Jean-Batiste Debret, 1827



Fonte: DANZIGER, 2008.

Figura 4: Campanha Valorização das baianas de acarajé



Fonte: CORREIO, 2018.

3.3 AS ENTREVISTADAS

As baianas de acarajé entrevistadas se autodeclaram negras, sendo duas delas vinculadas religiosamente ao candomblé. Diante do número da amostra, optamos por considerar mulheres na mesma faixa etária, a fim de recortar impressões de sujeitas cujas subjetividades foram equivalentemente afetadas de maneira pelo movimento midiático-cultural produzido no século XX, objeto das pesquisas de Milton Moura (2001) e Agnes Mariano (2019), ao investigarem os ângulos organizadores da baianidade. Apesar da concentração etária, foi também intencionalmente considerada a diversidade da localização geográfica, contemplando baianas de acarajé com atuação no Pelourinho, em Salvador, além de Cachoeira e Vitória da Conquista, no interior da Bahia, com o intuito de verificar em que aspectos estas experiências se diferenciam em função do território.

3.3.1 Dulce

Figura 5 – Dulce Mary de Jesus



Fonte: Matheus Leite, 2021.

Dulce Mary de Jesus, 50 anos, natural de Salvador, do bairro da Liberdade. Sem filhos, é baiana de acarajé por herança de família. Vive com sua mãe, no mesmo bairro. Não tem religião: para ela, “Deus é único”. É uma dentre as seis filhas de Dona Eulina Urbana de Jesus, de 71 anos, que tem também outros cinco filhos homens. Seu pai já é falecido. Desde os 7 anos Dulce acompanha a mãe na venda do acarajé, na Praça da Sé. É orgulhosa por ser a baiana de acarajé que é hoje e por manter o tabuleiro da família em um território cultural tão emblemático para a Bahia.

Estar inserida em uma família numerosa rende a Dulce Mary o relato de muitas histórias de enredo centrados nas vivências com a sua mãe, irmãs e irmãos. Destes episódios, ela elabora sua visão de mundo e alimenta os sonhos que guarda em si. À noite, enquanto o sono não chega, Dulce passa as horas compondo sua coleção de bonecas *Barbie*, costume que reavivou durante a pandemia e sobre o qual só me contou depois da entrevista, com os microfones desligados. Curiosa com a escolha de Dulce pelo brincar, sugeri a ela que abordássemos este tema em outra oportunidade, que foi finalmente circunstanciada com sua participação na *live* “O que é que a baiana diz? Identidades, narrativas e memória”, realizada em 24/05/2021 como parte integrante do projeto *Diálogos do PPGCOM*, transmitido pela TV UFRB no *Youtube*.

3.3.2 Sueli

Figura 6 – Sueli de Jesus da Silva



Fonte: Matheus Leite, 2021.

Sueli de Jesus da Silva, 51 anos, natural de Cachoeira, no recôncavo baiano. Sem filhos, é baiana de acarajé por herança familiar. Vive com seu companheiro em sua própria casa, no bairro Bela Vista. Sua religião é o candomblé. É a única mulher dos seis filhos de Dona Maria Regina de Jesus da Silva, de 81 anos. Viu seu pai pela última vez aos dois anos de idade.

Desde criança Sueli acompanha a mãe na venda do acarajé pelas feiras do interior baiano e de fora do estado. Sueli é também conhecida como “a baiana do sax”, instrumento que a encantava sempre que apreciava as apresentações da Minerva Cachoeirana, filarmônica na qual o padrinho de um de seus irmãos era músico. Comprou seu primeiro sax há nove anos, com o pagamento de um trabalho que fez como pedreira. Em função de um Acidente Vascular Cerebral - AVC sofrido pela mãe, ela ficou 3 anos sem tocar o instrumento. Foi quando retornou para a escolinha da Minerva e teve aulas com o Maestro Claríssio Marques. Se orgulha ao dizer que lê partitura e que chegou a “subir” para a filarmônica, mas reconhece que estuda entre uma mexida e outra na panela. Gosta dos elogios e das gorjetas que recebe quando toca, em seu tabuleiro, nomes como Roberto Carlos, Elis Regina, Adoniran Barbosa, Dorival Caymmi, Tom Jobim, Djavan. Ela tem o segundo grau completo e por duas vezes tentou vestibular para medicina.

Em 2020, no início da pandemia do coronavírus, ficou somente duas semanas sem ir para o seu ponto, localizado há três anos na porta do bar de Zé Mole, quando foi encorajada pela mãe a retomar as atividades.

3.3.3 Rosilene

Figura 7 – Rosilene dos Santos Santana



Fonte: Matheus Leite, 2021.

Rosilene dos Santos Santana tem 46 anos, natural de Vitória da Conquista. É uma dentre os cinco filhos de Dona Marília Ferreira dos Santos, que tem 76 anos, é aposentada e mora sozinha no mesmo local onde sempre viveu. Somados os filhos do seu pai, natural de Nazaré das Farinhas e falecido há 20 anos, Rosilene tem 52 irmãos. É mãe de quatro filhas: Kerolle, Kerollaine, Maria Eduarda e Ayana Dandara, de 29, 27, 21 e 17 anos, respectivamente. É avó de três netos: Guilherme, Jhonas e Wentony, de 14, 8 e 4 anos.

Rosilene começou a fazer acarajé dentro do terreiro de candomblé, como culto aos orixás. Mais tarde, “precisou se reinventar” e aos 20 anos se tornou baiana de acarajé. Formada em segurança do trabalho, ela hoje cursa pós-graduação em psicologia social e antropologia, além de atuar na defesa dos direitos humanos. É líder espiritual do terreiro *Ilé Asé Alaketu Omí Ógbá*, no bairro da Vila América, foco dos ataques do pastor Wellington, líder de uma igreja neopentecostal localizada na mesma rua.

3.4 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: UMA CRUZADA INTERSECCIONAL

Quando a professora, socióloga e ativista social maragojipana Jeovane Marússia palestrou para baianas de acarajé sobre o tema “Gênero e Raça no Tabuleiro da Baiana”, em conferência concedida no curso *Saberes, Fazeres e Identidade*¹⁰, realizado em junho de 2021, durante a pandemia da covid-19 em formato virtual, ela se referiu, em dado momento da sua apresentação, às teorias lombrosianas¹¹ para criticar o escravagismo racista, tecnologia que instaurou uma escala das diferenças que determina quem é inferior e quem é superior na sociedade. Segundo Marússia, as baianas de acarajé eram sujeitas que precisavam compreender a ideia de interseccionalidade devido ao vínculo histórico do ofício com África, lugar onde

¹⁰ O curso “Saberes, Fazeres e Identidade” foi parte da programação do projeto “Histórias, Memórias e Acervos do Memorial das Baianas de Acarajé”, realizado pela ABAM em parceria com o Grupo Cultural Ska Reggae. A iniciativa foi financiada com recursos provenientes da Lei de Emergência Cultural Aldir Blanc, mediante intermediação entre a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia e a Secretaria Especial da Cultura do Ministério do Turismo. Abrangeu 16 municípios e 8 territórios da Bahia, em formato on line e presencial, o projeto visa a implementação de ações de salvaguarda – apoio e fomento – ao Ofício de Baiana de Acarajé. Fonte: <https://museudasbaianasdeacaraje.com.br/curso-saberes-fazeres-e-identidade/>

¹¹ Em 1876, Cesare Lombroso, um criminologista e médico, publicou seu livro mais notório “O Homem Delinvente”. Neste artigo, o autor se concentra em sua pesquisa sobre a identificação de criminosos e criminosos através de aspectos genéticos e físicos (incluindo o uso de padrões estabelecidos). Este trabalho também foi muito bem-vindo e persistiu entre os estudiosos positivistas que seguiram o fenômeno da criminologia no século XIX. Ao longo dos séculos 20 e 21, essa pesquisa mostrou-se insuficiente para determinar quais pessoas são criminosas e podem não ser criminosas, que perderam amplamente sua validade científica. Entretanto, os preconceitos e estereótipos dessa teoria ainda não atingiram o mesmo estado de escassez, mas ainda apresentam características óbvias no senso comum da população brasileira, causando discriminação contra minorias (MACHADO, 2021).

distintos grupos étnico-culturais (bantos, jêjes, iorubás) nos ensinam, sob o véu da ancestralidade, os múltiplos sentidos da diferença cultural.

Corroborando com a perspectiva de Marússia, a assistente social, professora e feminista negra baiana Carla Akotirene, ao elaborar sobre o conceito de interseccionalidade afirma

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias trancafiadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos” (AKOTIRENE, 2018, p. 15)

O pensamento de Akotirene nos orienta a pensar a interseccionalidade como uma sensibilidade analítica para dar instrumentalidade teórico-metodológica às avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição do racismo, sexismo e violências correlatas. Tais interações, que incidem simultaneamente, deixam ver a existência de uma matriz colonial moderna cujas relações de poder são imbricadas em múltiplas estruturas dinâmicas, sendo todas merecedoras de atenção política. A feminista negra baiana reforça como a ideia de Amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez – voz expositora do racismo e sexismo na cultura brasileira – interseccionando as estruturas de raça, gênero, sexualidade, nação e classe, estabelecendo coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmico ocidental.

Collins (2021), complementarmente, nos alimenta de intenção quando investe a perspectiva interseccional de intencionalidade política em favor de grupos historicamente subalternizados

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (COLLINS, 2021, p. 15).

Apoiada no que pensa a estudiosa do pós-colonialismo Gayatri Spivak, Collins sustenta que as identidades não são essencialmente fixas e imutáveis, mas estrategicamente essencialistas, de maneira a articular e mobilizar uma consciência coletiva para alcançar determinado conjunto de objetivos políticos em um dado contexto social. Chama essa

perspectiva de essencialismo estratégico: uma ferramenta preciosa onde a interseccionalidade cria espaço para que grupos subordinados usem a política identitária com fins políticos. Isto posto, identificamos nas dimensões gênero, raça e religiosidade, categorias úteis para analisar as identidades mobilizadas nas lutas políticas das baianas de acarajé.

Inspiradas por estas autoras é que observamos Gênero, Raça e Religiosidade como avenidas identitárias fundamentais para a análise das narrativas das baianas de acarajé. Perceberemos, por meio das entrevistas, como os domínios estruturais, culturais e disciplinares do poder influenciam a identidade individual das baianas entrevistadas. A sensibilidade analítica interseccional nos conduz também a perceber como as identidades individuais são moldadas pelas relações de poder trazidas por estas avenidas identitárias e que atuam de maneira cruzada. Para o revide das baianas de acarajé enquanto segmento político, identificar a simultaneidade da agência destas opressões é fundamental para a sustentação de um discurso de protesto social.

3.4.1 Políticas de gênero

Eu não sou uma mulher leve
 Minhas asas pesam liberdade
 Meus pés pesam diversos caminhos
 Não sou uma mulher leve
 A vida me pesa o suficiente para viver dilemas,
 Todos pesados
 A vida nunca foi uma pluma
 Sempre me pesou
 Não sou uma mulher, amena
 Serena
 Pequena diante da grandeza dos problemas
 Sou uma mulher pesada
 Carrego minhas marcas, minha linhagem,
 Bagagem, conflitos, problemas
 E eles pesam sobre meus ombros
 Eles cortam minhas asas
 E o peso também me sustenta
 Seria metade, nunca completa
 Sem elevar meus sonhos pesados sobre o mundo
 Eu sou uma mulher pesada
 E não me enfeito de mansa tendo garras de leoa
 Minha leveza existente tem peso
 Minha lágrima tem peso
 Meu suor
 Meu gozo
 Meu suspiro

Meu delinear nos caminhos
 Pesa
 Eu me equilíbrio no peso de um salto
 E sambo no enredo da vida”.

(Pesada – Raquel Almeida)

Acessei o poema “Pesada”, de Raquel Almeida, em um momento em que eu vivia dolorosamente uma desilusão amorosa. Comprei o livro de poesias em uma loja no centro histórico da cidade, no intuito de alimentar a alma da humanidade perdida ao final de uma ruptura dolorosa. Naquele momento, onde os números das mortes por covid-19 superavam os números do mesmo mês do ano anterior, eu estava mergulhada na transcrição das entrevistas das baianas de acarajé, e fui recordando dos nossos encontros e dos sentidos comuns que cosiam a minha vida às histórias de cada uma delas enquanto mulheres negras que somos. E minha tristeza encontrou acolhimento naquelas narrativas como quem encontra no balcão do bar a cumplicidade do garçom para beber as amarguras da vida. A existência da mulher negra tem contornos próprios e é preciso dizer o porquê, sob o risco de fortalecermos o que há de mais destrutivo nas imagens produzidas para defini-la. Estas entrevistas nos abrem janelas para imaginar como bate o coração por trás da bata; o que faz aquela cabeça para além do torço.

Encontro, aliás, é palavra que define bem o sentido do entrecruzamento das narrativas das baianas entrevistadas como arcabouço teórico dos estudos culturais, sobretudo considerando a produção intelectual do feminismo negro. No curso desta análise cultural, discorreremos teoricamente de maneira articulada com as falas, não no intuito de conferir-lhes sentido, tampouco de “traduzi-las” para alimentar deleites acadêmicos, mas de pautar o quanto as experiências cotidianas destas mulheres são atravessadas por fenômenos inerentes ao poder disciplinar tal qual teoriza Foucault (2012), conforme discorreremos no primeiro capítulo desta dissertação. É um movimento que busca a experiência para validar o conhecimento.

3.4.1.1 Abordando existência e resistência

Com o intuito de colher narrativas que expressassem seus potenciais de autodefinição, as baianas são convidadas a se apresentarem logo no início da entrevista.

Meu nome é Dulce Mary, eu tenho 50 anos. Eu venho de uma família... assim, uma família grande, eu sou a terceira de 11 irmãos. Sou baiana de acarajé. Aprendi com a minha mãe, mas eu tenho uma bisavó que era baiana de acarajé. Eu nasci em Salvador, na Maternidade Tsylla Balbino. A minha vó era de

Santo Amaro, a minha bisavó era de Santo Amaro. A família da minha avó é todo mundo de Santo Amaro. A família da minha avó da parte do meu pai é de Amargosa. Entendeu? E minha avó era branca, a mãe do meu pai era branca, mas meu pai era bem negão, e a família da minha avó também tinha descendência com índio, da minha vó da parte do meu pai. A história que eu sei é que minha avó veio pra aqui com meu pai. Meu pai e minha avó morou aqui no Maciel de Baixo, aqui no Pelourinho. E minha outra avó, a mãe de minha mãe, morou no IAPI, veio também de Santo Amaro, mas morou no IAPI. Eu tenho onze irmãos. Eu tenho uma irmã mais velha, Ducilene... são seis Dulces: Dulcilene, Dulcineia, que é a segunda; eu sou a terceira, Dulce Mary; tem Dulcineide; Dulcimara, aliás Dulcemara não, Dulcemaria; e Dulcinete. Porque lá em casa tem um problema meu pai registrar a gente mas registrou todo mundo diferenciado. Minha mãe é Dona Eulina Urbana de Jesus. Meu pai registrou a gente como se minha mãe fosse Eulina Libânia. E só quem tem esse Libânia é minha segunda irmã, Dulcineia, o nome dela é Dulcineia Libânia de Jesus. E os seis, os cinco menores são com o nome real de minha mãe, que é Eulina Urbana. Só que só Dulcinete que leva o Urbana de minha mãe, o resto não leva. Então é um negócio complicado. Eu mesmo nasci dia 4 de janeiro, sou registrada 6, entendeu? Meu pai, ele... acho que... infelizmente eu vou te dizer, mas... eu acho que os homens de antigamente quando tinham os filhos, eles tinham como troféu, porque enchia a cara e ia registrar, não reparava como era o nome. Porque o meu nome não seria Dulce Mary, meu nome seria Dulce Meire. Eu só vim saber que meu nome era Dulce Mary com 8 anos de idade (risos). Porque até no cabeçalho da escola eu botava Dulce Meire. E eu sou a verdadeira Dulce. Porque eu sou Dulce Meire, Dulce Mary, e minhas irmãs são do Dulce tipo completo, tipo Ducilene, Dulcineide... entendeu? Minha mãe faz acarajé até hoje. Minha mãe tem 71 anos eu não sei, assim... onde é que minha mãe encontra tanta força. Todo dia acorda 4 horas da manhã para fazer a minha guia. Aí com a pandemia vende lá na porta. Faz pra uma outra irmã minha. Meu irmão também ficou desempregado, ela também está fazendo acarajé, e ela que faz tudo. A gente só auxilia, entendeu? Porque na verdade ela não quer nem... agora não, que ela pede ajuda. Mas mainha não quer nem que a gente chegue na cozinha, ela não quer. Do tipo: eu tenho uma irmã, Dulcimara, ela corta a cebola, cata o camarão, corta o quiabo, já pro outro dia, entendeu? De noite. Aí ela já deixa tudo já... Mas na cozinha minha mãe consegue fazer... ela que lava o feijão. Aí no mesmo tempo que ela tá lavando o feijão, ela já botou o camarão para cozinhar. Nesse meio tempo ela já está fazendo o café... eu não entendo, assim, como é que ela consegue. E ainda vou lhe dizer uma coisa que eu aprendi com minha mãe é que eu não deixo, ela não deixa uma vasilha suja. Ela já vai fazendo as coisas, já vai lavando, quando ela acaba a cozinha tá limpa. E até hoje, quando eu falo “mainha, deixa que eu faço...”, “não! se você me tira daqui, você...”, reclama como quê. Mas se você disser “mainha, deixa que eu faço”, ela não quer. Eu tenho minha irmã mesmo, que já se aposentou, minha irmã é policial, e ela agora tem 2 meses lá em casa tomando conta da minha mãe, porque minha mãe está com diabetes, a diabetes estava com a taxa muito alta, e apareceu erisipele. Aí Dulce vem, agora Dulce está lá direto, é quem faz a dieta dela, entendeu? Mas você precisa ver, ela diz que Dulce quer ser a mãe dela (gargalha)”¹². (Dulce Mary – informação verbal)

Eu sou Sueli de Jesus da Silva. Eu costumo dizer que eu nasci vendendo acarajé, porque meus avós... eles... vendiam acarajé, minhas avós, minhas tias vendiam acarajé, minha mãe, herdou também a profissão pra vender o acarajé.

¹² Entrevista concedida por Dulce Mary de Jesus, na cidade de Salvador - BA, em 21 de abr. de 2021.

Vem de um...uma... longa jornada de trabalho que criou todos os seus filhos, netos e sobrinhos vendendo acarajé. E... consequentemente, eu também herdei a profissão, que vendo acarajé. Nasci aqui em Cachoeira, me criei aqui em Cachoeira, hoje tenho 51 anos. E... assim, a baiana de acarajé não foi uma profissão que eu escolhi. Foi uma profissão que eu nasci nela. Porque quando a gente escolhe o que quer, né? É uma coisa que... mas eu sou grata muito a profissão baiana do acarajé. Eu sou grata a minha... avó, sou grata a minha tia, a minha bisavó que vendia acarajé. Que veio de geração em geração. E eh... quando eu falo da minha bisavó é porque a minha vó falava um pouco da minha... da minha bisavó, das minhas tias que também muitas eu não conheci que vendiam acarajé. Elas vendiam acarajé na boca da ponte. E já minha mãe, pra vender acarajé, ela começou a vender acarajé viajando, de cidades em cidades, onde... onde tinha exposição, vaquejada, festa de igreja. Ela ia representar o... a comida... a... o quitute baiano.... Baiano entre aspa... A minha mãe passou a vender, o acarajé, depois que... foi...meu pai largou ela... separou dela. Porque a minha mãe fazia as coisas para minha avó vender. Ela fazia as coisas do tabuleiro pra minha vó vim pra o ponto que era na boca da ponte. No tempo que o trem era trem passageiro, com... junto com os trem que trazia mercadorias. Então ela vendia ali na boca da ponte. Então quando minha mãe foi separada da... do meu pai... eles... ele saiu pra trabalhar e nunca mais voltou. Então ela, pra criar os filhos, ela teve que vender o acarajé.¹³ (Sueli Silva – informação verbal)

Eu sou Rosilene Santana. Sou ialorixá. Sou baiana de acarajé. Sou quilombola. Minha mãe é uma mulher negra, mãe solo, e criou os cinco filhos sozinha. Mora aqui em Conquista. Nasceu numa zona rural... zona rural aqui da cidade. Meu pai da região de Nazaré, outros de Salvador, Mutuípe, então bem espalha... bem espalhado... assim minha família, né? Meu pai não foi uma pessoa que teve essa responsabilidade de ter cuidado dos filhos e das filhas, então ficou sempre para todas as mães solo que foram esposas dele. Acho que... na época, acho que cinco esposas no mesmo tempo, em Ilhéus, Salvador, Jequié e três em Conquista. Então foi assim... Então nossa vida, foi uma vida assim... muito de correria desde novim... desde pequena, desde novinha. A gente sempre batalhou... E aí, eu por ser a mais velha de casa.¹⁴ (Rosilene Santana – informação verbal)

A família tem lugar central nas narrativas das baianas de acarajé. É de onde a maioria de suas vivências são relatadas. Em todas as histórias, a figura da mãe é a grande referência. Ao apresentarem a si e a suas famílias, as baianas de acarajé falam também das histórias que deram origem ao seu ofício. A proeminência das mães no contexto familiar, bem como das avós e das bisavós, deixa ver evidências de valores matriarcais nos três contextos. No entanto, localizamos um contraponto a este aparente poder exercido pela mulher, se analisarmos a percepção destas baianas acerca dos homens que integram suas famílias. Nutridas pelas memórias de suas experiências pessoais, Dulce, Rosilene e Sueli expõem criticamente suas

¹³ Entrevista concedida por Sueli de Jesus da Silva, na cidade de Cachoeira – BA, em 14 de jun. de 2021.

¹⁴ Entrevista concedida por Rosilene dos Santos Santana, na cidade de Vitória da Conquista - BA, em 14 de maio de 2021.

percepções sobre uma dimensão do comportamento masculino no exercício da paternidade. Não é por acaso que a história da mãe solo se repete nas três mulheres entrevistadas.

Patrícia Hill Collins (2019) ensaia sobre as raízes da dor nas relações afetivas das mulheres negras, inclusive para as mulheres heterossexuais que mantem relações afetivas sexualizadas com homens negros, que foi o caso das mães das três baianas entrevistadas. Observando os traços característicos de nossa sociedade que marcam o antagonismo entre homens e mulheres, a autora articula a noção de tradição do “amor e dor”, onde os problemas das mulheres negras com homens negros geram raiva e, junto com isto, autorreflexão e culpa. Collins associa a tradição da “dor” às narrativas de memória que dão exemplos incontáveis de mulheres negras recém-libertas que passaram anos tentando localizar filhos, cônjuges, pais e entes queridos do sexo masculino. Pontua ainda que compreender as bases desta tradição requer assimilar a influência das ideias sobre homens e mulheres promovidas pelo ideal da família tradicional.

Collins permeia sua análise cultural articulando o teor dos versos cantados por grandes intérpretes negras do blues com a lida com homens não confiáveis e a expectativa de terem no homem negro fonte de força e sustentação. No Brasil, a discografia da cantora Elza Soares (1930-2022) é um paralelo direto de narrativas musicais sobre o duplo abandono da mulher negra. Soares é mártir em meio às artistas negras brasileiras da nova geração. Exemplo são os ecos da dor do abandono repetidos na canção *Ain't got no* (2020), da cantora Luedji Luna que, em parceria com a escritora Conceição Evaristo, se apropria da escrita em inglês para fazer referência ao arsenal musical do blues norte-americano, em uma releitura da canção originalmente cantada pela norte-americana Nina Simone

I ain't got no home, ain't got no shoes
 Ain't got no money, ain't got no class
 Ain't got no skirts, ain't got no sweater
 Ain't got no perfume, ain't got no bed
 Ain't got no man
 Ain't got no mother, ain't got no culture
 Ain't got no friends, ain't got no schoolin'
 Ain't got no love, ain't got no name
 Ain't got no ticket, ain't got no god
 Ain't got no love
 Ain't got no love¹⁵

¹⁵ “Não tenho casa, não tenho sapatos / Não tenho dinheiro, não tenho classe / Não tenho saias, não tenho nenhuma camisola / Não tem perfume, não tenho cama / Não tenho homem / Não tenho mãe, não tenho cultura / Não tenho amigos, não tenho escolaridade / Não tenho amor, não tenho nome / Não tenho etiqueta, não tenho nenhum código / Não tenho Deus / Não tenho amor / Não tenho amor”. (Tradução livre)

A noite não adormece nos olhos das mulheres
 A lua fêmea semelhante nossa
 Em vigília atenta vigia a nossa memória
 A noite não adormece nos olhos das mulheres
 Há mais olhos que sono
 Onde lágrimas suspensas virgulam o lapso
 De nossas molhadas lembranças
 A noite não adormece nos olhos das mulheres
 Vaginas abertas retêm e expulsam a vida
 Donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
 E outras meninas luas
 Afastam delas e de nós
 Os nossos cálices de lágrimas
 A noite não adormecerá jamais nos olhos das fêmeas
 Pois do nosso sangue-mulher
 De nosso líquido lembradiço
 Em cada gota que jorra
 Um fio invisível e tônico
 Pacientemente cose a rede
 De nossa milenar resistência. (Luedji Luna, 2020)

Importante destacar a maneira como Rosilene se apresenta – ialorixá, baiana de acarajé, quilombola –, nomeando assertivamente as distintas faces políticas da sua identidade, revelando inicialmente sua condição histórico-social. Representam, cada uma destas expressões, práticas de (res)significação que foram mobilizadas por africanos e seus descendentes em reação a um mesmo fato histórico: a escravidão.

A maneira de se apresentar ao mundo expressa por Rosilene me remeteu de imediato a noção de “fidelidade ao acontecimento” aplicável à comunidade litúrgica nagô, sobre a qual teoriza Muniz Sodré (2017), em referência ao filósofo francês Alain Badiou. Nos termos de Badiou, o “acontecimento” comporta a ideia do trauma (no caso, a diáspora escrava) transformada em restauração (a continuidade). Essa “guarda do acontecimento” pode ser compreendida como em uma memória grupal caracterizada por traços de coletivismo, presenteísmo e espacialidade. Podemos pensar que essas identidades são estruturadas em performances que evocam memória. Tal perspectiva se alinha a de Diana Taylor (2013), que situa a performance como prática histórica de atos de transferência vitais, que transmitem o conhecimento, a memória de um sentido de identidade social.

Dulce Mary, por sua vez, se expressa muito mais a partir de episódios do cotidiano protagonizados pela própria família. Suas falas fluem quase que sem pausa. Como a família é extensa, os nomes se assemelham, os tempos dos episódios vão e voltam na relação com o presente, constituindo um relato impregnado de marcas de uma oralidade primária, pouco

influenciada pela escrita ou pela impressão, o que resultou na entrevista mais longa dentre as três.

O meu tio ele, é filho da minha avó, mas o pai dele registrou meu tio com o nome da mulher que ele estava, que ele traiu minha avó, entendeu? Então quando minha avó morreu, minha mãe tinha 11 filhos. E meu pai... (silêncio) ...praticamente meu pai acabou com a nossa casa lá do Nordeste, a casa tinha 4 quartos, 2 sala, casa gigante... E do meio pro fim minha mãe foi embora, porque na verdade ou minha mãe ia matar ele, ou ele ia matar minha mãe, aquela perturbação por causa de bebida, tal. Então quando vendeu a casa, vendeu o terreno, porque a casa estava destruída, ele destruiu a casa toda! Aí meu tio queria metade do dinheiro, a minha mãe disse: “Valter, você sempre morou comigo, eu não posso ficar na rua com meus onze filhos!”. Porque o dinheiro que vendeu o terreno não ia dar pra comprar uma casarona. Aí ele chegou e contou isso a mulher: que minha mãe roubou a casa dele, aquela perturbação. Quando ele morreu, pronto! A mulher arrotou tudo, foi aquela baixaria, disse que que minha mãe paria que nem rato, foi aquela humilhação miserável. Só que o meu tio foi enterrado, meu tio foi cremado realmente, só que ela não sabe que ela sabe que ele está cremado. Mas o meu ver foi o seguinte, quando meu pai e mainha se separou, acho que 97, e depois de 3 anos meu pai morreu. E assim, meu pai fez todo mundo embora. Ninguém gostava de sofrimento porque a gente sempre trabalhou, e meu pai tinha uma bebida que... a bebida também de meu pai é... que meu pai ia casar com uma mulher, e aí conheceu outra – era rodoviário –, aí a mulher... minha avó descobriu que... minha vó disse que meu pai com 18 anos nunca tinha tocado numa gota de álcool. A mulher colocou o nome dele, a foto, tudo, debaixo do prato de Exu. Meu pai tinha uma cachaça, meu pai ninguém suportava ele aonde a gente morava, meu pai brigava com todo mundo, era uma perturbação. Quando meu pai não procurava briga dentro de casa, era na rua. Meu pai são era uma pessoa, bêbada era outra. Ele não gostava de mim... assim: não é que ele não gostava de mim, ele me amava da forma dele e hoje eu entendo, entendeu? mas eu sempre fui a mais rebelde, e eu respondia, não vou mentir... ele um dia já me botou pra fora, eu ia embora, mas quando eu fui me embora, minha mãe diz assim (**voz embargada**) “ah... eu criei meus filho tudo para me abandonar”... entendeu? Minha mãe com 6 filhos pequenos. Aí eu desisti de ir embora... E desisti da minha vida... (**chora**) Porque minha mãe tinha que criar meus outros 6 irmãos. Tanto que meu irmão mais novo, ele me chama de mãe-irmã, entendeu? (Dulce Mary – informação verbal).

As memórias de Dulce sobre seu pai são fortemente marcadas pela constatação da precariedade material que acomete sua família. São memórias relacionadas a sentimentos de destruição. Tais passagens revelam a percepção de Dulce sobre como toda a sua família foi afetada por uma paternidade mal exercida pelo seu pai. O trecho traz ainda dúvidas de Dulce sobre o amor do seu pai por ela, admitindo alguma culpa pela ausência do amor paterno ao se assumir como a mais rebelde. Outro aspecto articulado a ausência paterna é o conflito interior expresso ao admitir que esqueceu da sua própria vida para viver próxima a sua mãe, ainda que essa opção significasse permanecer em um lar violento.

O trecho é rico para dar concretude ao que diz Collins ao repensar o ativismo das mulheres negras, elaborando com complexidade esta atuação tanto na esfera das relações interpessoais cotidianas, como nos ambientes institucionais. Para a autora, a luta para garantir a sobrevivência dos filhos é o alicerce do ativismo das mulheres negras. Nesta mesma direção, Lélia Gonzalez, ao discorrer sobre o imaginário em torno da ideia da “mãe-preta”, rechaça o tipo da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão. Diante de tanta dor e humilhação, a mulher negra desenvolveu uma “resistência passiva” cuja dinâmica deve ser encarada com profundidade. Diz Gonzalez

A situação da mulher negra hoje não é muito diferente de seu passado de escravidão. Enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito quilombola não a deixa soçobrar (GONZALEZ, 1981, p. 114).

Nesse sentido, há trechos das narrativas de Dulce que trazem à cena as práticas de um maternar que cede e protege considerado exemplar

E olhe, minha mãe, minha mãe é uma pessoa que eu não sei, eu nunca vi um coração igual aquele não, nunca vi. Porque assim, a minha mãe... hoje a gente mora em uma casa menor. Mas minha mãe, se ela tiver dez centavos, e o filho dela chegar lá e dizer “mãe, eu estou passando por isso”, ela vai lá e dá. Porque... minha mãe ela não tem nada nas mãos. Minha mãe era pra ter uma mansão, era pra agora estar viajando, curtindo, e não, ela continua vivendo em prol da gente. A minha mãe todo dia faz comida, e ela bota comida para todo mundo no pratinho. E quando eu estou, te juro por Deus, eu acordo, eu limpo a casa, eu lavo o banheiro antes de sair, eu corto o tempero, eu ajudo ela, eu mexo o vatapá, mas quando eu tô no quarto, fazendo o meu turbante, chega meu café no prato, minha xícara de café. Ela tem essa preocupação. Minha mãe tem a preocupação de que eu não me estresse, entendeu? Então a mãe que eu tenho... acho que todo mundo tem amor por suas mães, né? Mas a mãe que eu tenho, eu acho que... é a mãe (Dulce Mary – informação verbal).

Ao se dar conta do movimento de luta que permeia sua vida, Dulce destaca a presença da sua mãe, que aos 71 anos ainda se mantém como esteio emocional e financeiro da família, ao tempo em que é reconhecida pelos filhos como rigorosa. Vemos que a ideia da “mãe forte”, que apesar de autoritária, doa tudo o que tem para cuidar dos filhos, é bem comum nas narrativas baianas. Exemplo disso é o personagem “Mainha”, performado pelo ator Sulivã Bispo, no contexto do espetáculo *Na rédea curta* (2018) criado por Bispo e Thiago Almasy. A comédia –

que virou uma websérie de sucesso na internet – mostra o cotidiano de uma mãe solteira e o seu filho acomodado que vivem na periferia de Salvador. A narrativa explora questões acerca do universo de mães e filhos, visitando com tom cômico situações verificadas no cotidiano de uma Bahia negra e matriarcal.

Penso que essa “mãe forte” pode ser lida como um rastro insistente da estereotipia da “mãe preta”, a quem, na Casa Grande, cabia, além do cuidado com os filhos, toda sorte de trabalho pesado, tal qual teoriza Gonzalez. Ou, pela via do pensamento de Collins, a ideia da “mãe forte” de hoje é uma imagem de controle que favorece o domínio da cultura patriarcal, já que uma mãe forte suaviza os danos da ausência masculina na responsabilidade com a família.

No que diz respeito às operações das masculinidades associadas aos valores patriarcais, portanto, vemos semelhanças nas trajetórias das três mulheres: memórias de dor e abandono na relação com os homens que originaram suas famílias. Destaco que estas similaridades não foram buscadas e sequer previstas, mas estabelecem de maneira imponderável um lugar de proeminência na pesquisa, que se impôs presente a partir do trabalho de campo.

Minha mãe não vendia acarajé, ela fazia para minha avó vender. Fazia tanto da minha avó, como da minha tia Roxa, que vendia na Boca da Ponte. **(Depois da separação)** ela foi pra rua vender viajando. Porque a minha mãe, logo no começo, ela tinha... no meu entender... acho que ela tinha vergonha de vender acarajé. Porque tinha ponto aqui da minha tia, da minha vó e ela não quis assumir o ponto da minha tia e minha avó. Ela preferiu sair para vender em feiras, em Cruz das Almas, em Santo Amaro, depois começou a ir pra o Ceará, começou a ir pra Barreiras, começou a ir pra Pernambuco. Então eu acredito que ela tinha vergonha. Do meu pai... eu... não... lembro... fisicamente assim... a aparência eu não lembro porque eu perdi. Porque a última vez que ele teve aqui eu tinha... quando ele foi embora mesmo eu tinha um ano. Aí... ele arrumou uma namorada e foi embora pra o Rio de Janeiro e constituiu outra família. Quando ele veio aqui eu já tinha dois. Foi onde minha mãe fez mais um filho com ele. Então eu não lembro da fisionomia muito bem dele, mas o que eu lembro bem é uma vez que minha mãe brigou com ele. Quando ele já tinha... tava com essa namorada. Então lembro bem quando a minha mãe brigou com ele, e ela enfiou a tesoura no nariz dele. E eu tinha... 2 anos de idade, foi a última vez que eu vi ele (Sueli de Jesus – informação verbal).

Sueli relata o sentimento de vergonha que habitava sua mãe quando ela assimilou para si a etapa da venda do acarajé nas ruas, movimento que se deu somente após a separação do pai de seus filhos, que imagino eu ser um homem negro, quando vejo a negritude expressa de maneira retinta na pele de Sueli. Podemos inferir que o sentimento de vergonha que Sueli percebeu em sua mãe tenha sido provocado pela exposição, perante aquela comunidade, de sua situação de duplo abandono, afetivo e social.

As memórias de Sueli sobre o pai também são atravessadas por violência e abandono. O trecho que acabamos de citar contribui para a correlação com a ideia de tradição do amor e dor que Collins apresenta quando discorre sobre as relações afetivas das mulheres negras. Para Collins, a política sexual que restringe a condição da mulher negra constitui um sistema de dominação eficaz, porque invade a vida cotidiana das pessoas até o nível da consciência. Esta referência pessoal da vida de Sueli pode ser associada a ausência de narrativas sobre o seu próprio companheiro, bem como pode guardar relação com a opção de Sueli por não gerar filhos.

No mesmo caminho, as memórias de Rosilene sobre o seu pai revelam como a cultura patriarcal manifestada pelo comportamento dele afetou a funcionalidade do seu e de tantos outros núcleos familiares. O relato diz de um homem negro que desfrutou da “vantagem” de não ter a tez retinta e de apresentar razoável ganho financeiro.

Ó, da minha mãe são cinco irmãos, né? Um se foi, e somos quatro agora. Duas mulheres e três homens. Pela minha mãe. E pelo meu pai.... O total de irmãos que eu tenho são 52 irmãos, do meu pai. Ele era caminhoneiro, aquela época caminhoneiro era um homem que tinha dinheiro. Ele era um homem vermelho de cabelo duro. Negro. Ele nunca se disse que era branco. Era um homem negro mesmo. E aquele homem porque tem o caminhão dele e ele achava que poderia fazer... Mais o machismo, né? Enraigado aí na nossa cultura, na nossa... no nosso antepassado, e continua agora no nosso presente. Depois que ele perdeu tudo, que ele foi para Jequié, ele perdeu tudo, ele voltou pra Conquista atrás de uma das mulheres que ele deixou, que ele abandonou. Aí minha mãe não quis, aí... a outra, Dona Manuelina, já tinha morrido, não quis também... Não que ela não quis, né? Já tinha falecido. Ele não deu assistência nenhuma, nem às minhas irmãs, nem à esposa. E aí, foi atrás de Dona Nainha, que foi a mulher que acho que era muito apaixonada por ele, e acabou voltando pra ele e morreu nos braços dela. Minha mãe hoje mora no mesmo local, na Patagônia, um bairro próximo aqui da rodoviária. E continua hoje uma mulher de 70 e poucos anos, só... Sozinha, mora sozinha, não tem ninguém que mora com ela, nem neto, nem filho, ninguém... (Rosilene dos Santos – informação verbal)

Situações de abandono por parte do pai se repetem, portanto, nas histórias das três baianas entrevistadas. Nestes relatos, os pais mantinham relações amorosas com outras mulheres, além das mães das baianas. Estas, por sua vez, não restabeleceram novas relações conjugais.

Não resta outra coisa para a mulher negra fazer, a não ser crescer. Ela mergulha nas suas capacidades para sustentar sozinha as demandas emocionais e financeiras da sua família. Para não ver o núcleo familiar ruir, abandona subjetividades, recalca sonhos e desejos, e digere em silêncio o amargor da dor do abandono. Quando consegue reunir seus próprios cacos e refazer

os sentidos da vida, ironicamente recebe o título de “mulher guerreira”. Uma imagem de controle construída para, confortavelmente, dispensar o homem das responsabilidades que teria nesta construção. Esta dinâmica patriarcal que permite ao homem abandonar sem culpa ou responsabilização é reproduzida de muitas maneiras nas relações sociais. Esta negligência autorizada do homem se manifesta em muitos vieses na relação com as mulheres.

Collins elabora duas questões que provocam criativamente a análise das nossas entrevistadas. “De que maneira, exatamente, as políticas sexuais voltadas para a condição de mulher negra influenciam as relações afetivas entre essas mulheres? Mais ainda, como um entendimento mais amplo dessas relações pode fazer com que afro-americanas extraíam fontes de poder como energia e se empoderem?”. Aqui nós apostamos que é em resposta a estas elaborações que se insere os significados intrínsecos ao universo político e simbólico das baianas de acarajé.

3.4.1.2 Tornar-se baiana de acarajé

No primoroso artigo “Primavera para as rosas negras”, publicado em 1990, Lélia Gonzalez cita a Bahia como lugar de forte afirmação da estética negra e relaciona esta observância a materialização do que ela teorizou sob o título de Amefricanidade

O que eu vejo na Bahia é uma afirmação muito forte de uma estética negra, de valores negros, do que eu chamo de amefricanidade, muito rica nas suas manifestações. É claro que o momento de afirmação dessa amefricanidade que se construiu aqui exige reinterpretações, revisões, etc. Essa afirmação, esse orgulho de ser negro, de pertencer a uma cultura extremamente rica, pode parecer ‘racismo às avessas’, se se considerar que o ‘racismo às direitas’ pode existir (GONZALEZ, 1990).

Abordar o processo de tornar-se baiana de acarajé traz para este trabalho um campo de memórias significativas por trazer à tona narrativas orais para reflexão sobre a autoimagem da mulher negra, tema tão caro para o pensamento feminista negro.

Me lembro (**da primeira vez que me vi vestida de baiana**). O meu sonho era ser essa baiana que eu sou hoje. O meu sonho era ser essa baiana que eu sou hoje. Porque eu trabalhava de short, avental e bata... só. Ah, mas quando eu via aquelas baiana arrumada, tirar foto, eu ficava louca. Isso era da época que eu estudava no Severino Vieira, na década de 80 para 90. Porque quando eu fui pra lá era 89, fui, aí parei um ano de estudar porque não consegui a vaga. Aí eu voltei 90 e completei meu segundo grau em 92. Mas eu visualizava uma baiana estilosa. E eu tive – acredite em Deus! – um amigo meu que era gay, morava aí no Excelsior, ele chegou um dia assim para mim, no meio dessa

praça aí, e disse assim: “Mulher, tira essa rodilha da cabeça! Bota umas roupa babado, bota umas maquiagem!”, aí eu tentei. Aí em 2008, ou foi 2009, aniversário da cidade de Salvador, o prefeito deu trezentos reais que era pra todo mundo comprar mercadoria e chegar no Campo Grande distribuir para a festa do aniversário da cidade. Aí uma baiana chamada Nilza, que tirava foto, ela me paramentou. Criatura! Depois que eu me vesti de baiana daquele jeito, eu não quis mais ser aquela outra baiana não. **(ri largamente)**. Era uma perturbação! Eu pegava os turbante, os pano... Kátia, que tira foto ali naquela baiana à fantasia, fazia uns turbante só que aí, eu pegava os turbante, os pano, e ia atrás de Nilza. Era uma briga porque as outras baiana eu não queria que ela me paramentasse, pra eu não ficar bonita, pra não atrapalhar o trabalho delas, entendeu? Tanto que teve uma que disse assim a mim: “Ah, não sei pra que tanta maquiagem!” e ela quis dizer assim, que nem de maquiagem eu ficava bonita. Aí eu disse assim a ela: “Eu acho que você não se olhou no espelho!”. Quando eu botei a tela em 2010, na Copa do Mundo, aí uma fez assim: “Fulana já viu que você já está até botando tela de baiana?”. Eu falei: “Porquê? Eu pensei que eu estava colocando a tela com meu dinheiro.”. Entendeu? Então isso causou até polêmica, causou brigas, porque na verdade as baianas de foto era a junção, tipo: juntava cinco, aí o turista que tirava a foto dava 20, então será 4 de cada. Aí Nilza saiu da junção foi aquela agonia, porque Nilza me ensinava. Esse turbante aqui aprendi, porque ela não fazia esse, ela fazia outro diferente, pra não ficar igual a ela. Esse aqui eu aprendi olhando no espelhinho daquela maquiagem da Avon. E você sabe que o meu turbante é maior né? Esse que está menor e algumas coisas aqui criação minha. Mas eu aprendi com a base dela, pelo espelhinho” (Dulce Mary – informação verbal).

No esforço de fazer abandonar a ideia de que o amor é apenas um sentimento e passar a entendê-lo como ética de vida, bell hooks (2020) estabelece como compromisso primeiro que o amor seja o amor-próprio. Apesar de falar a partir da sociedade estadunidense, suas reflexões servem para nós brasileiros, uma vez que, como já discorremos, aos países do norte, do centro e do sul das Américas foram aplicadas estratégias distintas da política escravagista, mas todos ainda procuram ver superados os mesmos males decorrentes delas: racismo, sexismo, homofobia, imperialismo e exploração.

hooks nos adverte que, para as pessoas que foram socializadas por forças externas ao seu controle para se verem indignas de amor, o amor-próprio é um desafio. A autora diz que aprender como amar a si e aos outros requer a existência de um ambiente amoroso. Na fala de Dulce, o ambiente amoroso foi contextualizado pelas referências ao amigo gay e a amiga Nilza, também baiana. O exercício da autoafirmação intrínseco ao ofício da baiana de acarajé confere a Dulce disposição para se posicionar em favor de si própria, ainda que haja manifestações hostis no ambiente.

Se é importante compreendermos a origem de uma autoestima frágil, também é possível ultrapassar esse estágio e ainda criar uma base para a construção do amor-próprio. Indivíduos que ultrapassam esse estágio tendem em avançar

para o próximo, que consiste em introduzir ativamente em nossa vida padrões de pensamento construtivos e positivos. (hooks, 2020, p. 95)

Neste trecho, a palavra “espelho” aparece na fala de Dulce, com grandes conexões de sentido com o significado do abebé, espelho de Oxum, orixá do candomblé associado às águas doces, a beleza, a riqueza e fertilidade, propriedades que, na filosofia nagô, são associadas a valores como autocuidado e autodefinição, pressupostos estruturantes para o pensamento feminista negro. Um dos sentidos atribuídos ao abebé de Oxum tem relação com sua propriedade reflexiva: como uma figura feminina inteligente e estrategista, o reflexo, para Oxum, é o chamado para acionar a força latente quando a mulher negra reconhece o poder da autodefinição.

Embora os caminhos que consagraram as entrevistadas ao ofício de baiana de acarajé sejam distintos, é nesta atmosfera que os valores em torno da autopercepção se consolidam para estas mulheres. Sueli, ao caracterizar a paisagem do momento em que se torna baiana, ressalta as expressões criativas de sua mãe, revelando uma dimensão da subjetividade atrelada ao imaginário que, pela via da fantasia, flerta com valores relacionados a amor próprio e autopercepção.

Foi um São João aqui em Cachoeira que minha mãe botou ali na... em frente ao palanque, na beira do rio, aí botou dois tabuleiros. Botou o meu tabuleiro e o tabuleiro dela. Eu... não tenho como esquecer, foi quando a família Passos trocou... teve uma troca de tiros em frente o tabuleiro. Que eram duas famílias rivais, era a família... eu lembro bem da família Passos que era mais falada. Eram duas famílias de fazendeiros que tinha aqui que era rivais. Aí teve uma troca de tiro no dia 25, depois do desfile, aí quando ela me mandou eu me jogar dentro do... de um coreto que tem ali que tem uma fonte luminosa que... eu me joguei ali dentro. Mais ou menos, de 10 a 12 anos. Ali eu comecei como baiana de acarajé. Me vestir de baiana ela sempre me vestiu, porque todas festas que tinha ela me botava de baiana... quando não era de baiana era bailarina. Ela sempre me gostava... de fantasiar os filhos. Que gostava de fantasia. Era meu irmão fantasiado de colômb... de palhaço, de alguma roupa assim... que ela achava que deveria fazer eu de baiana ou bairalina (Sueli de Jesus – informação verbal).

A relação de Rosilene com a feitura do acarajé começou propriamente dentro do terreiro, para oferecer os orixás. Diferentemente de Dulce e de Sueli, que aprenderam o ofício apoiando a mãe com a produção diária destinada à venda e sustento de si e das famílias, Rosilene adquire os conhecimentos por meio da vivência no candomblé.

Eu... eu não me vi assim como baiana de acarajé. Foi uma coisa assim tão... tão simples... tão... acho que já tão de mim mesmo, que tudo começou dentro

do terreiro. A gente fazendo acarajé, as oferendas pra Iansã, a... pras festas de Oya, pros carurus... dos Ibejis... em setembro, aquela coisa toda. Então aí eu tive que me reinventar na... na vida. Fui trabalhar... ni uma... trabalhei ni vários locais, inclusive, fui trabalhar primeiro, minha referência que é um lugar chamado Cupe que é uma clínica de... pedia... pediatra... Era, na verdade. O dono faleceu tem alguns dias. Pra mim ele foi meu pai, Doutor Clóvis Assis, inclusive, foi vice-prefeito da cidade, foi deputado também, mas era um cara muito caridoso. Aqui na cidade... o único lugar que pagava o décimo quarto, e lá pagava décimo quarto. E ele tentou ajudar todas as pessoas que estavam lá, que não tinha casa própria, a conseguir sua casa própria. Então ele é minha referência (Rosilene Santana – informação verbal).

Diante das outras entrevistas, a experiência de Rosilene com o tornar-se baiana nos diz que uma coisa é saber fazer o acarajé para a prática religiosa, outra coisa é viver da sua comercialização. Podemos imaginar os motivos pelos quais a venda do acarajé não seja uma atividade econômica tão promissora na “Bahia Sertaneja” de Rosilene como vem a ser para Dulce e Sueli, baianas da “Bahia Afrobarroca”. “Na Bahia, entre o Recôncavo e o sertão, a distância antropológica é muito maior do que a distância física. Na cor da pele, na fala, na música, na culinária, na religião, na moral sexual, etc.” (RISÉRIO, 2020).

Percorrendo o território baiano, rapidamente observamos que a Bahia não é uma realidade antropológica homogênea. Embora sem intenção, Rosilene já nos apresenta uma face do contexto hostil às expressões culturais negro-africanas sob o qual vive. Perceber tais nuances que nos remete aos fundamentos históricos nos quais se assentam as práticas de intolerância religiosa que a narrativa dela traz para esta pesquisa. O sentido do “reinventar-se” acionado por Rosilene tem relação com o momento em que precisou abrir mão de ser baiana de acarajé – caminho mais coerente com a sua identidade de povo de santo –, para atuar em outras áreas, em função da sobrevivência material.

Fomos buscar a obra de Antônio Risério (2020) e seu reconhecimento, por parte da academia, da sociologia das nossas formações locais para elucidar aqui as dinâmicas culturais configuradas a partir de distintas territorialidades – a “Bahia Sertaneja” de Rosilene e a “Bahia Afrobarroca” de Dulce e Sueli – para tentar responder a esta insistente lacuna na compreensão da história e da cultura baianas.

...uma é a Bahia de Dorival Caymmi e Caetano Veloso, rebentos do Recôncavo. Outra é a Bahia de Glauber Rocha, filho luterano de Vitória da Conquista, da cultura sertaneja amineirada da região da Serra Geral. E ainda outra é a Bahia de João Gilberto, nascido em Juazeiro, bem na beira do Velho Chico, fronteira com Pernambuco (RISÉRIO, 2020, p. 26).

Enfatizando a predominância da migração jêje-nagô – nos séculos XVIII e XIX, que se sobrepôs à migração banto ocorrida antes, no XVII –, Risério explica o contexto da expansão dos canaviais e da lavoura fumageira, facilitado pelos estímulos oficiais a aquisição de escravos africanos, que configurou produtivamente a Cidade da Bahia e seu Recôncavo, cujas realidades econômicas são entrelaçadas e indissociáveis. A este tempo, a capoeira e o samba de roda do Recôncavo, práticas culturais de origem banto, se encarregavam de modificar substancialmente a região, do ponto de vista paisagístico e cultural.

A descoberta do petróleo mais tarde, em 1939 – tempos de forte nacionalismo econômico – produziu ali toda uma outra paisagem, humana, técnica e social. As atividades de prospecção e exploração do petróleo terminaram por provocar uma espécie de ruptura entre a Cidade da Bahia e o Recôncavo, subvertendo, assim, uma realidade de séculos. O Polo Petroquímico de Camaçari arrematou o processo de marginalização do Recôncavo Histórico. Reforça Risério: “Ao tempo de seu isolamento e de sua pobreza, aquela é uma região profundamente vital e imensamente rica do ponto de vista da cultura”, citando as recentes valorizações do patrimônio histórico e instituição de um campus universitário como esforços produtivos para que a região saia de um “estado de “hibernação.

Já vimos que o tráfico negreiro que pulsava no eixo Cidade da Bahia-Recôncavo configurou todo um mundo ou base cultural que, com o tempo, redimensionou a criação ou produção simbólica da região, do campo artístico ao campo mais propriamente intelectual. Já nas fronteiras da Bahia com Piauí, Pernambuco, Goiás e Minas Gerais sotaques, costumes e crenças pouco lembram o que se vê na Cidade da Bahia, suas ilhas e seu Recôncavo.

Uma visão dualista configura o imaginário sobre a Bahia seccionado em duas faixas: a litorânea e a sertaneja, mas o autor nos adverte que do litoral para o interior, a Bahia tem seus deslocamentos populacionais internos marcados pelas operações das bandeiras e pelas políticas indigenistas da coroa portuguesa. Quando se desvencilhou de Caetité, em 1840, Vitória da Conquista – e os pequenos núcleos urbanos dali do entorno – viveu o que Risério chamou de paralisia, materializada em uma rotina que vivia de ser ponto de descanso de tropas e de animais em trânsito. O marasmo era interrompido por lutas de tomadas de posição de famílias e assaltos isolados a pessoas e propriedades. Ainda na década de 1850, a estrada de Vitória da Conquista para Ilhéus “mais não era do que uma picada aberta na mata, com índios circulando com desenvoltura por suas margens. Mesmo assim, por ela desciam constantes tropas e boiadas, deixando o sertão em busca de porto litorâneo”. (RISÉRIO, 2020).

Risério nos conta que os pacatos pousos urbanos se agitavam com a mera chegada de caixeiros viajantes, que inclusive “arrebataavam os corações de mocinhas do lugar”. Aquelas

eram vilas e vidas tradicionais, rotineiras, estancadas no tempo. “Vilas de cavalcadas, de festas religiosas, de reisados, de fogos de artifício, de presépios natalinos, de fogueiras e foguetes e licores de São João” (RISÉRIO, 2020) A grande virada de Jequié e Vitória da Conquista foi ocorrer na década de 1950, com a construção da estrada Rio-Bahia, a BR-116. A partir deste empreendimento, as duas cidades se destacam como centros regionais, localizadas na área de transição entre a zona úmida da mata e a semiárida da caatinga. Hoje, além do polo de comércio e serviços, avançou no caminho da agropecuária, e mais recentemente, na cafeicultura e na produção industrial.

3.4.1.3 O sonho e o sonhar

Uma das primeiras escritoras negras do Brasil e considerada das mais importantes escritoras do país, a poetisa e escritora Carolina Maria de Jesus (1914 – 1977) se expressou sobre a angústia que vinha com o despertar, constatando, em seguida, o sonho como um lugar de alívio em meio ao abandono social.

Eu durmi. E tive um sonho maravilhoso. Sonhei que eu era um anjo. Meu vestido era amplo. Mangas longas côm de rosa. Eu ia da terra para o céu. E pegava as estrelas na mão para contemplá-las. Conversar com as estrelas. Elas organizaram um espetáculo para homenagear-me. Dançavam ao meu redor e formavam um risco luminoso. Quando despertei pensei: eu sou tão pobre. Não posso ir num espetáculo, por isso Deus envia-me estes sonhos deslumbrantes pra minh'alma dolorida. Ao Deus que me protege, envio os meus agradecimentos. (JESUS, 1960, p. 117).

Nesta pesquisa, as entrevistadas foram instigadas a falar sobre os sonhos que tinham quando foram iniciadas no ofício. Percebemos que, distintamente do sonhar enquanto mensagem do inconsciente, tal qual escreveu Carolina de Jesus, as baianas acionaram outra conotação para o termo, referente ao sonhar enquanto desejo, expresso conscientemente, projeções. No entanto, observamos que tanto as baianas, como Carolina de Jesus, são desconectadas dos seus sonhos, interpeladas pela realidade da sobrevivência.

Carolina de Jesus tem no sonho do sono, alívio para a realidade acordada. Para as nossas baianas, que sonham acordadas, o alívio vem por meio do movimento ativo na construção de outros caminhos possíveis, para não permanecerem com seus imaginários obstruídos. Vejamos,

O meu sonho era ser jogadora de futebol e policial militar. E eu não sei porque, as pessoas dizem que eu sou machista. Mas eu não sou machista não. Eu me vejo como um ser humano, que eu tenho minhas ideias próprias, minha

opinião, independente de ser confrontosa com as pessoas. E eu realmente acredito que nós mulheres somos realmente o sexo frágil, mas somos mais inteligentes. Só que eu confronto, esse negócio mesmo dessa Maria da Penha, eu confronto. Até por mim mesmo. Porque hoje eu procuro me lapidar, eu procuro contar de um até dez, mas eu fui uma mulher agressiva, entendeu? Eu já incitei violência. Então eu acho que as pessoas tem que se ver como ser humano. Certo? Porque se diz assim “eu sou mulher quero respeito”, e eu ia ver assim “eu sou ser humano e quero respeito, me respeite para ser respeitado”. Né? Mas tem vez que quando eu coloco isso, as pessoas que falam que eu sou machista... mas não. Eu sempre gostei de brincar de coisa de um menino. É um sonho que eu tinha. Eu sempre gostei de brincar, sempre gostei de brincar. Eu gosto muito de boneca. Eu já tenho coleção de *Barbie*, de 96 barbies. Eu tenho um *Instagram* só de *Barbie*”. (Dulce Mary – informação verbal)

Não lembro de sonhos. Porque eu sou muito espontânea, no caso assim, na mesma hora que eu tô vendendo acarajé... um exemplo, ontem... ontem foi domingo, eu tava fazendo sapato de... pra construção. E eu se... eu vendi... eu vendo acarajé, mas na hora vaga eu faço outras coisas: de pedreiro, de hidráulica, me habilito um pouco na... na elétrica. Então, eu não tenho muito tempo de sonhar, eu tenho tempo de agir, de ação” (Sueli de Jesus – informação verbal).

Fazer enfermagem. Mas era um sonho muito distante. Ser auxiliar de enfermagem era muito distante. Era muito caro. Então eu... eu precisava pagar aluguel, manter minhas duas filhas, e poder cuidar de mim mesma sozinha. Então, eu não era uma mulher, eu era uma menina. Era uma menina que tive que virar mulher muito rápido, adulta muito rápido. Então minha infância foi essa. Minha infância foi essa, trabalhar. É tanto que de hoje, tudo... de um pouquinho, eu sei fazer. Tanto na cozinha, tanto de higienização, tanto na área de saúde... em qualquer área que você falar ‘faça isso’, que eu puder fazer, eu tô ali colada. Sou leiga em direito, mas também trabalho também direitos e direitos humanos. Tenho um trabalho dentro da Defensoria, da Ouvidoria da Defensoria do Estado. E também tenho uma parceria muito grande aqui com a OAB aqui da cidade. Então a gente tá sempre colado justamente com todas essas pessoas buscando nossos direitos (Rosilene Santana – informação verbal).

Um dos traços culturais mais característicos da nossa sociedade é o antagonismo entre homens e mulheres, entre o que é considerado característica “masculina” distinta do que é “feminino”. Ao revelar desejar ter sido policial ou jogadora de futebol, Dulce desafia as características e atribuições socialmente convencionadas para homens e mulheres. Validando apenas suas experiências pessoais para exemplificar que homens e mulheres são iguais, ela ressalta uma característica que reconhece em si mesma e que, em geral, é atribuída à masculinidade: a agressividade. Pretende, assim, defender que mulheres, tal qual homens, também assimilam e reproduzem violência.

O feminismo negro observa esta situação aparentemente controversa ao estudarmos o pensamento de Collins (2019), que nos explica que a política sexual que restringe a condição

da mulher negra constitui um sistema de dominação eficaz, justamente porque invade a vida cotidiana das pessoas até o nível da consciência. Collins ainda ressalta que uma das formas de se perceber o grande amor das mulheres pelos homens negros é justamente na rejeição dos princípios do feminismo por parte das mulheres negras, porque consideram o feminismo uma filosofia contrária aos homens negros. Quando relativiza a crítica ao machismo, equiparando mulheres e homens quando o assunto é violência, Dulce revela a dimensão estruturante das políticas sexuais, que molda a maneira pela qual ela vê e atua no mundo, sem que ela perceba, tal qual instituiu Foucault.

A imaginação criativa de Dulce ganha vazão por meio da sua coleção de 96 bonecas *Barbie*. Após o término da entrevista, Dulce revelou que, durante a pandemia, retomou o hábito de brincar com suas bonecas, que são transformadas, fotografadas e apresentadas aos seus seguidores por meio das redes sociais. Esse hobby foi abordado meses mais tarde, na *live* do PPGCOM/UFRB, transmitida pelo canal do *Youtube* da Universidade em 24/05/21, onde a baiana discorreu sobre os significados deste brincar

Eu sempre gostei de boneca. Essa criança dentro de mim nunca morreu. Sempre, sempre, sempre. Minha mãe é a prova viva disso. E minha vida sempre foi brincar. Eh... nos momentos que eu tinha da minha vida, quando eu vinha trabalhar com mainha... tem um pessoal aqui da Praça da Sé que ficava doido comigo, que eu ia pra loja, e me prometia as coisas, eu ficava abusando que eu queria, que eu queria... então minha vida assim, eu nunca deixei morrer uma criança que eu tenho dentro de mim. E com a pandemia, eu tinha uma coleção de Barbie que eu comecei em 96. E eu brincava de casinha né, eu montava, comprava móveis, eu brincava de casinha, de família... pra mim minha família é minha referência, então pra mim família é tudo” (Dulce Mary – informação verbal).

O depoimento de Sueli sobre seus sonhos de infância também a insere em uma posição de desafio às convenções sociais impostas pela diferença sexual. Ao tempo em que os irmãos fazem acarajé, Sueli se habilita em ofícios comumente tipificados como masculinos: pedreiro, hidráulica, elétrica. Essa constatação nos faz pensar nos questionamentos feitos à origem do feminismo, onde a concepção de espaço doméstico como lugar da mulher somente é verdade se observada apenas a experiência da mulher branca. As mulheres negras sempre estiveram nas ruas por sobrevivência.

Sueli reconhece que seus sonhos foram interditados pelas urgências da vida. Para ela, é como se sonhar e viver fossem dimensões conflitantes da sua existência, que não pode ficar alheia ao tempo de agir. No entanto, ela ressignifica sua maneira de sonhar, expressa por meio do seu envolvimento com o universo musical.

Sempre queria aprender música. E aí eu nunca tinha muito tempo, não tinha dinheiro pra comprar instrumento... instrumento. E na filarmônica os instrumentos era muito restrito, eu entrava e saia, entrava e saia. Quando eu consegui, eu trabalhando como pedreira, consegui o dinheiro e comprei um sax. E aí, foi indo, foi indo, foi indo, eu consegui entrar na filarmônica da Minerva Cachoeirana e fui... Com o tabuleiro que eu fiquei sem tempo de estudar... leva o instrumento pra estudar no tabuleiro. E aí onde surgiu a baiana do sax. Eu sou a baiana, não sou saxofonista, então, por isso a baiana do sax (Sueli de Jesus – informação verbal).

Esse trecho da narrativa nos oferece uma janela para analisarmos as ressignificações de Sueli diante da sua impossibilidade de sonhar, mas assimilando a sua capacidade de ação. A baiana deu vazão ao seu encantamento com o universo musical. Movimentou-se com a intenção de obter as condições materiais para praticar uma aptidão que imaginou ser sua, ímpeto normalmente recalcado entre meninas pobres, em função de estarem comprometidas com a busca pela materialidade da sobrevivência. Sua relação específica com o saxofone, instrumento cuja prática é mais comum entre homens, é também elemento para percebermos uma outra face da sua obstinação que desafia as convenções sobre os papéis sociais. Encontrou no som do saxofone uma linguagem que a autoriza a falar de sonhos. Alinhando a realização dos seus desejos às urgências pela sobrevivência, visualizamos uma curiosa antítese no codinome pelo qual ela é reconhecida: a baiana do sax. Sueli tocando sax é uma imagem muito potente, que opera transformações e embaralha sentidos acomodados e aprisionados.

Há 11 anos atrás, quase 12 anos, nós criamos a primeira Ouvidoria do Brasil, externa, a ser composta pelo movimento social. Então é o movimento social que... somos a... que ouve. Só a ouvidora que ouve os movimentos sociais e a Defensoria também. E a Defensoria é muito parceira do nosso povo. Muito, muito mesmo. (Rosilene Santana – informação verbal)

Enquanto auxiliar de enfermagem, Rosilene por sua vez, também ressignificou seu sonho de cuidar da saúde das pessoas. A prática política também dirigiu criativamente esta energia cuidadora, uma vez que a baiana atua também no campo de garantia de direitos, articulando políticas de participação e controle social nas estruturas de justiça que se voltam para os povos de terreiro, como Defensoria Pública do Estado da Bahia.¹⁶

¹⁶ A Defensoria Pública do Estado da Bahia, desde 2019, conta com uma Ouvidoria Externa, que busca contribuir para a garantia dos direitos da população que busca os serviços desta instituição de justiça. Esta Ouvidoria diferencia-se das existentes na esfera da administração pública brasileira pelo fato de um representante da sociedade civil assumir o cargo de ouvidor(a) geral e, em um mandato de dois anos, atuar para a consolidação e ampliação das ações da Defensoria Pública e criação de canais de comunicação e escuta da população. Fonte: <http://www.defensoria.ba.def.br/ouvidoria/>

3.4.1.4 Autoimagem e os sistemas de representação

Essa imagem hoje mostra a mulher guerreira que nós somos, e evoluída, com sorriso no rosto, apesar das dificuldades. O colorido, representando a nossa Bahia, representando a nossa cultura, entendeu? Porque assim, o que é que eu vejo hoje: quem fala de Bahia pensa em uma baiana. E nós estamos bem representada aqui. Ah, eu sinto orgulho! Porque na verdade, a mãe dela foi uma referência para mim. Quando eu via Tânia vestida, arrumada. Conheceu Tânia? A mãe dela faleceu de câncer na pleura. É o que vem para a gente, baiana de acarajé, que inala muita fumaça do azeite, é isso aí, entendeu? Mas mesmo assim aqui: estava bonita, feliz, sorrindo. E assim, ser baiana, eu digo assim, eu sou uma privilegiada. Porque hoje eu tenho minha mãe, e minha mãe faz tudo, a gente ajuda para vem trabalhar. E essas baianas que tem que fazer tudo ir para a rua? Ó como o trabalho dela é mais sacrificante? Tá entendendo? Então assim, aí eu pergunto assim... hoje eu tenho 50 anos, eu digo “meu Deus será que eu vou aguentar isso”? Até 60, não sei se eu vou aguentar. Porque eu particularmente já me sinto cansada. Não do meu trabalho, mas pelo trabalho duro. Aí, eu trabalhava com minha irmã. Ela me ajudava (Dulce Mary – informação verbal).

... a gente tá representando a Bahia, representando o Brasil. A baiana do acarajé, ela faz parte da história, ela vem junto... com a história do índio, a história da escravidão, então ela faz parte. Onde chegar... deveria, no meu pensamento, onde chegasse ser bem recebido, ter um espaço pra baiana, poder tomar um banho decente, poder fazer a mercadoria, não tem que fazer no meio da rua (Sueli de Jesus – informação verbal).

Eu olhando assim, de repente, eu vendo essa baiana... Eu tive saudade de uma baiana que morreu, nova. Parecida com ela, alegre, Tânia. Que era baiana de acarajé em Salvador. Eu vejo essa baiana nela e vejo também essa baiana em mim e em todas as nossas baianas de acarajé que se legitima, né? Com todas essas contas e esse acará. Sinto uma vontade de chorar. (silêncio) Que muitas de nós não estamos mais na rua vendendo acarajé. Não temos mais espaço. (silêncio). Acho como sempre uma baiana de acarajé, ela sempre pra frente, sempre alegre, sempre conversando alto. Sempre... sendo sempre mãe. Eu vejo uma baiana de acarajé sempre aquela mãezona da rua, que abraça tudo. A gente... acarajé a gente só não vende, a gente doa. A gente vende quatro acarajé e doa um pra quem tá precisando. Então acarajé... e rende... e a massa vai rendendo, a gente vai doando e vai rendendo. É assim. (Rosilene Santana – informação verbal)

Como já dissemos, optamos por incluir duas imagens no roteiro da entrevista com o intuito de reunir elementos para analisar as baianas de acarajé também como espectadoras, e com isso buscar compreender sua maneira de (se auto) olhar. Do contato visual com a imagem publicitária emergiram narrativas de orgulho e representatividade.

As reações das baianas entrevistadas a partir da imagem nos conduzem a um lugar bonito de vivências autorreferenciadas para compreendermos o conceito de “Amefricanidade”, cunhado por Gonzalez (2018) como lugar político que forja um olhar opositor. Por diversas

passagens da sua produção, a autora faz referência à Bahia como lugar político, que ao assumir valores estéticos negro-africanos, promove conscientização da sua população. O conceito de “Amefricanidade” busca firmar um “olhar positivo” com relação ao próprio negro, sua própria beleza e a riqueza da sua cultura, a partir de reinterpretações e revisões de valores estéticos; o orgulho demonstrado pelas baianas revela essa conversão que busca o “olhar positivo”.

bell hooks (2019) pensa que todas as tentativas de reprimir o direito das pessoas negras de olhar produziram em nós um desejo avassalador de ver, um anseio rebelde, um olhar opositor. hooks entende que, ao olhar corajosamente, declaramos em desafio: “Eu não só vou olhar. Eu quero que o meu olhar mude a realidade”. Mesmo nas piores circunstâncias de dominação, a habilidade de manipular o olhar de alguém diante das estruturas de poder que o contém abre possibilidade de agência. Para a autora, é a consciência que politiza as relações do olhar. A pessoa aprende a olhar “de certo modo” como forma de resistência.

Dulce extrapola as informações dadas na imagem, relatando aspectos da história pessoal da mulher fotografada, dando ênfase aos danos à saúde provocados pelo trabalho pesado da baiana de acarajé. O “olhar opositor” de Dulce aqui se manifesta politicamente na medida em que sua fala complementa o discurso da imagem com elementos que o discurso publicitário jamais revelaria, pois questionaria o valor social de um símbolo cultural que é central para a eficácia dos discursos difundidos pela cadeia do turismo.

Sueli, por sua vez, cita a palavra “escravidão” para explicar a relação das baianas de acarajé com a narrativa histórica sobre o Brasil. Para ela, a importância histórica das baianas se contrapõe à precariedade social que caracteriza a atuação delas no contexto da cidade. Como projeção, Sueli defende uma ação de política pública que apoie a presença das baianas nas ruas. Ao afirmar que a baiana “vem junto” com a história, Sueli adensa os sentidos da ideia de representação e aciona esta pertença histórica para exigir mais valorização e cuidado, instigando uma desmistificação da baiana que se configure na prática, em sinuoso alinhamento ao que observou Collins

O trabalho e as experiências familiares das mulheres negras criam as condições sob as quais as contradições entre as experiências cotidianas e as imagens de controle da condição da mulher negra se tornam visíveis. Ver contradições nas ideologias possibilita abri-las à desmistificação” (COLLINS, 2019, p. 182)

Rosilene reconhece alegria e generosidade na expressão da mulher da imagem ofertada, atribuindo tais características ao jeito de ser das baianas em geral, em uma fala que deixa ver a incidência do imaginário hegemônico, que por meio dos seus discursos, assimila tais

características, tal como discorreu José Carlos Meihy, ao prefaciá-lo Agnes Mariano, em publicação que se dedica a analisar “a Invenção da baianidade segundo as letras de canções” (MEIHY, 2019, p. 15). Segundo Meihy os atributos aliados à mitificação baiana seriam: charme, disposição pacífica, otimismo, hospitalidade, despojamento, e, como contraponto à pobreza e seus correlatos: condicionamento e sujeição”. (MEIHY, 2019).

Analisando o contexto norte-americano, hooks afirma que, para espectadores negros e negras do cinema e da televisão, encarar a televisão, ou filmes comerciais, foi desde o princípio envolver-se com a negação da representação negra. Sabemos o quão esta percepção é válida também para o nosso contexto. Ao discorrer sobre o papel dos meios de comunicação de massa na dinâmica brasileira de constituição identitária, Richard Santos (2018) explica que o referencial externo de modernidade e civilização tornou o sujeito social brasileiro incapaz de refletir os diferentes aspectos da diversidade cultural existente no país, elegendo a branca como critério de estética social. Ao longo dos anos de consolidação da televisão no Brasil, observamos um processo de assepsia em ação, que excluiu o sujeito negro do meio televisivo.

Refletindo sobre minhas memórias como espectadora de televisão, me indaguei sobre a representação da mulher negra que eu vi na televisão pela primeira vez na infância: Tia Nastácia, uma mulher negra cozinheira de mão cheia, muito bondosa e também muito medrosa, personagem da obra do romancista brasileiro Monteiro Lobato. Foi interpretada pela atriz paulista Jacyra Sampaio (1922-1998) no programa *Sítio do Pica Pau Amarelo*, exibido pela TV Globo entre 1977 e 1986. A figura de Tia Nastácia, tanto na maioria das ilustrações dos livros de Lobato, quanto na novela, guarda relação direta com o estereótipo racista da “mãe-preta”, tal qual caracteriza Lélia Gonzalez (2018, p. 39), que por sua vez se relaciona com a versão norte-americana do estereótipo racista, a “mammy”. Eu, nascida na década de 80, lamento profundamente ter sido forjada em meio às obras deste escritor, àquela época recomendadas pela escola como o primor da literatura infantil. Ainda bem que hoje temos a ressignificação do poeta, músico, cineasta, homem das ruas e empreendedor cultural baiano, Giovani Lima da Silva, ou Giovani Sobrevivente.

Sobrevivente trabalhava no Moinho Salvador, empresa que fabricava farinha de trigo, entre elas, a Dona Benta. Diante da situação que presenciava todos os dias no trabalho, vendo homens e mulheres negras na produção das farinhas, em 1991 Giovani criou o poema *Tia Nastácia está Revoltada*, retrato de uma sociedade brasileira baseada no racismo. A história levanta o questionamento sobre o mérito da farinha ter o nome de Dona Benta e não de Tia Nastácia, a cozinheira das histórias do Sítio do Pica-Pau Amarelo, de Monteiro Lobato, e a verdadeira merecedora do reconhecimento.

Tia Anastácia está revoltada
 Tia Anastácia está revoltada
 Hoje eu estive com Tia Anastácia
 Ela me disse que está muito revoltada
 Porque o Sítio do Pica-Pau Amarelo
 Está tirando ela como otária
 Ela faz os bolinhos, e Dona Benta recebe a medalha
 Tia Anastácia está revoltada
 Tia Anastácia está revoltada

Farinha de trigo tem que ser
 Tia Anastácia
 E não Dona Benta! (Giovane Sobrevivente. In: LEIA MAIS BA, 2017)

hooks destaca o papel do cinema negro independente como produto deste olhar opositor que reagiu a tais ausências, mas destaca que o foco destas produções eram raça e racismo, dificilmente preocupando-se com gênero. Essa relação de olhar marcada pelo gênero tornou a experiência do homem negro um espectador radicalmente diferente da mulher negra espectadora. Disso fundamenta-se a baixa produção da mulher negra sobre sua perspectiva como espectadora.

As narrativas deixam ver ainda o quanto as referências pessoais das baianas não advêm da mídia, mas sim de pessoas que participaram diretamente das suas trajetórias. Ao discorrer sobre o poder da autodefinição, Collins aciona um trecho de Mary Field Belenky (1986) para enfatizar que para aprender a falar com uma voz única e autêntica, “as mulheres devem se ‘lançar para fora’ dos enquadramentos e dos sistemas fornecidos pelas autoridades e criar seu próprio enquadramento” (BELENKY, 1986 *apud* COLLINS, 2019, p. 184). hooks (2020), por sua vez, nos ensina que este é o primeiro passo para transpor uma autoestima frágil e passar para o próximo estágio, que consiste em introduzir ativamente em nossa vida padrões de pensamento e comportamento construtivos e positivos.

3.4.2 Políticas da raça

Nem vem como quem quer
 Fazer de mim ninguém
 Eu sou uma mulher
 Livre da sina e da obsessão
 Eu sou o que eu quiser
 Decisão é consequência
 E se te assusta a minha aparência

Boto fogo no olhar
 E acendo minha consciência
 Jogo pra ganhar
 Não sou cliente da anulação
 Não consumo veneno, não transo ilusão
 Me abasteço de argumento
 Conteúdo é munição

(Território Conquistado – Larissa Luz)

Com uma fusão de música eletrônica com ritmos afrobrasileiros e rock, a canção “Território Conquistado”, da cantora, compositora e atriz baiana Larissa Luz, reforça o que defende o feminismo negro no combate a posição de marginalidade e silêncio historicamente reservados a mulher negra. Anos antes, ao criticar a lógica da dominação das posições de sujeito que tem voz na arena político-cultural brasileira, Gonzalez (1980) elabora a metáfora “O lixo vai falar, e numa boa” para reivindicar a assunção da fala da mulher negra, com todas as implicações decorrentes desta postura. Ambas as autoras expõem assertivamente, em suas criações literárias, o quanto a domesticação e a infantilização das nossas vozes têm nos custado.

Muito do que as baianas entrevistadas disseram versa sobre raça e racismo. Aqui, em favor do olhar narrativizante, buscamos dar centralidade às enunciações que iluminam o espectro definido no objetivo maior desta dissertação, que é investigar como baianas de acarajé formulam uma representação de si. Nesse sentido, buscaremos explorar o que essas sujeitas dizem sobre aquilo produzido a seu respeito, e este é um dos diversos recortes possíveis para analisar os sentidos sobre raça e racismo contidos nas suas falas.

3.4.2.1 A baiana como espectadora de si

Ao pesquisar a produção musical brasileira do século XX – de autoria majoritariamente masculina – e suplementada por trabalhos literários e sociológicos de Jorge Amado, Odorico Tavares, Hidelgardes Vianna e Gilberto Freire –, Mariano (2019), investigando o discurso hegemônico a partir de elementos mais insistentemente recorrentes na caracterização da baianidade, confirma a presença de temas recorrentes, como religiosidade, alimentação, aptidão especial para a dança e alguns traços psicológicos que caracterizariam uma “personalidade baiana”, contribuindo para uma “imagem social” sobre a Bahia. Nestas canções, a baiana “bela e sedutora” é quase sempre sinônimo de mestiça, mulata, e não de uma mulher negra. Tampouco de uma mulher de meia idade, ou idosa. A autora afirma ainda que, se o tema da beleza física

apresenta certas “sutilezas”, um componente nunca deixa de estar “colado” a esta “beleza” feminina: o apelo sexual.

Não é pretenciosa, portanto, nossa hipótese de que, no contexto do imaginário social representativo da Bahia, as baianas de acarajé têm protagonismo meramente simbólico, uma vez que se trata de grupo social destacado discursivamente pelas instituições, mas sua condição social permanece subalternizada. Discorremos, no Capítulo 2, sobre as origens históricas da percepção objetificadora sobre a baiana de acarajé, historicamente observada, nomeada e descrita. hooks (2019) atenta para o fato de que a relação de olhar marcada pelo gênero torna a experiência do homem negro um espectador radicalmente diferente da mulher negra espectadora, ressaltando que a maioria dos diretores de cinema negros independentes representava as mulheres em seus filmes como objetos do olhar masculino.

Em um movimento interessado na sensibilidade da percepção feminina, investimos na perspectiva teorizada por hooks (2019) de que a mutabilidade da mulher negra na arena política produz, nestas sujeitas, um desejo avassalador de ver, um anseio rebelde, um olhar opositor, sobretudo quando pesamos o entrelace do ofício com a origem relacionada ao candomblé. Neste trabalho, buscamos capturar, por meio das narrativas orais, ecos do olhar opositor deste grupo de mulheres negras, cujas trajetórias culturais revelam vieses que dão complexidade à compreensão do quão encapsuladores podem ser os estereótipos. Estas percepções nos ajudam a compreender como estas sujeitas sentem e percebem as tipificações formuladas a seu respeito, e com isso poderemos analisar com melhor propriedade se este enquadramento tem ou não contribuído para o fortalecimento social da categoria.

3.4.2.2 A imagem de Debret de 1827

Assumindo movimento metodológico que pretende investir na sensibilidade do olhar da mulher negra quando espectadora, a apresentação das imagens no roteiro da entrevista pretendeu provocar, junto as entrevistadas, suas percepções sobre a maneira como são representadas em tempos distintos. Como dissemos no início deste capítulo, ao apresentar a imagem de Debret, do ano de 1827, busca-se da baiana entrevistada sua percepção sobre o passado histórico desta dimensão da sua identidade.

É que a baiana antigamente trabalhava assim né, com o acarajé na gamela... a outra aqui está vendendo frutas... aqui são mulheres guerreiras que tão trabalhando para levar o sustento para casa. É o que eu vejo aqui, entendeu? Como eu já vi pessoas perguntar assim a mim, colega de colégio: ‘ah, você

não tem vergonha não, de ser baiana?’. Eu falei ‘não o meu trabalho me honra’”. Eu tenho orgulho de ser baiana, te juro, tenho orgulho. E independente da dificuldade do dia-a-dia, mas eu amo ser baiana. Eu me vejo representada por essa imagem aqui. Porque aqui são mulheres do passado que nos representa hoje. Que a nossa luta continua a mesma, apesar da evolução dos tempos, apesar de a gente estar se aprimorando mais, entendeu? (Dulce Mary – informação verbal)

Quando eu estudava, num livro de história tinha... algumas imagens assim, semelhante, onde as baianas não vendia só o acarajé, mercava as coisas que tinham para oferecer e era o escambo, fazia trocas. Essa imagem aqui representa a libertação dos escravos. Foi a solução onde as mulheres acharam pra sobreviver e manter a sua família, que foram recém libertadas. Então, foi onde elas fizeram esse... balaio com iguarias de... de frutas, verduras pra fazer o escambo, para troca. E ganhar o... também o... que a moeda é... ela é recente... pra manter as suas famílias. E aqui em Cachoeira... havia muito isso. Em cada ponto que você andava aqui... eu lembro... que o tempo de... eu criança, quando eu ia pra escola, eu lembro de algumas pessoas, algumas mulheres vendendo... não só mulher, também homens também. Vendia rolete, minha... minha tia, minha vó... todo mundo... minha mãe vendia rolete também... laranja descascada... rolete é cana descascada, espertada num palito de... bambu. Inclusive, eu fazia muito. Cada um tem uma luta. Eu sinto aqui nessa imagem, que a luta nessa época aqui foi completa, a libertação dos escravos. Quando teve a libertação... era pra... a liberdade, era pra ter também um... um dividimento de terra pra criar, plantar e se manter. Então ficaram... o sentimento que eu fico assim... que eu assim... ficaram a ver navios. Foi onde surgiu muitas... a desigualdade. Mas eu sinto feliz que o... o negro é inteligente, ele consegue vencer. E cada luta é uma luta. Não é por isso que a gente pode se... deve se abater. (Sueli de Jesus – informação verbal)

Eu vejo aqui três mulheres, negras. Vendendo frutas, com um galo. Eu não sei se tá oferecendo esse galo à alguém. Ou se está vendendo... sei que ela tá no mercado. Elas tão no mercado vendendo, né? Frutas. Não identifico essa fruta, que tá com essa... essa mulher. Não identifico. Essa fruta que eu não identifico, pra mim poderia ser um cacau, um mamão, abóbora. E essa mulher com essa mão nessa... pensativa. E eu vejo elas todas como rainhas ou princesas. Eu tenho que continuar. Quando eu criança e ia pra feira, pra feira livre, pegar... sobras de... frutas, os legumes pra a gente dar aos animais e a gente dividir com os animais. A parte melhor a gente come e a outra parte, a gente alimentava os animais. (Rosilene Santana – informação verbal)

Em um diálogo entre o passado e o presente, Dulce, Sueli e Rosilene percebem “a luta” como elemento de conexão entre os períodos históricos das mulheres representadas na imagem. A qualquer tempo, a luta é o principal acontecimento. São sentidos bastantes próximos ao que expressa o pensamento nagô do qual nos nutre o pensador Muniz Sodré, para quem o principal acontecimento, é a diáspora africana e suas restaurações. Nesse sentido, Sodré orienta que, para compreender as ações, declarações e invenções da comunidade litúrgica nagô, ressalte-se a importância do traço memorial da espacialidade – e as falas em destaque são bem ilustradas

neste sentido quando trazem o espaço da escola, o espaço da feira –, pois o racismo, para manifestar-se exacerbadamente, requer proximidade.

Outro ponto trazido por Sodré e que nos ajuda a desvelar singularidades das interpretações das entrevistadas se refere ao processo de africanização em Salvador: boa parte dos africanos trazidos como escravos era composta de presos políticos de lutas contra-hegemônicas na África – príncipes, princesas, sacerdotes, tal qual identificou Rosilene ao olhar para a imagem de Debret. Esta realidade potencializa a “guarda do acontecimento” como uma memória grupal, e essa memória dá margem a vínculos comunitários particulares que podem estar expressos na maneira como a luta antirracista e a valorização da estética africana se entrelaçam produtivamente do lado de cá. Esta concepção me remeteu a percepção que Lélia Gonzalez marca sobre a Bahia quando, para materializar a noção de Amefricanidade, ela se referia a nós como lugar onde a assunção dos valores estéticos africanos deflagra em negros e negras um processo profundo de conscientização a respeito de suas origens, ponto de partida de justas transformações sociais.

Sueli, por sua vez, expressa valioso senso histórico entrelaçado à concepção de raça e racismo posto que reconhece, na imagem de Debret, o cenário do pós-abolição e expressa sua visão sobre abandono, reparação social, superação e esperança, vinculadas a existência negra. Descreve o contexto daquela época na correlação das memórias vividas por ela no ambiente escolar, como quem reconhece os rastros do passado no presente. A imagem de 1827 fez com que Sueli rememorasse o escambo como uma prática antiga que permanece nas práticas culturais do seu tempo, que é o tempo da monetização; memórias que revelam haver, no tempo presente, resíduos de uma cultura que era ordinária em um tempo passado. O residual é, segundo Raymond Williams (1979), percebido por meio dos elementos que, ao longo da história, resistiram à cultura dominante e seguem ativos no processo cultural atual.

A posição pensativa da mulher que vende cajus retratada na imagem chamou a atenção de Rosilene e a instigou a refletir sobre o futuro. Provocadas, Dulce e Sueli falam o que elas pensam que a mulher diria, e assim, por meio desta provocação, falam muito do que gostariam de dizer, apesar de concordarem em afirmar que a mulher negra costuma refletir solitariamente e não verbalizar o que pensa.

Eu acho aqui, eu... que ela taria pensando que ela poderia ter outra vida. Eu, entendeu? Mas assim o que me refresca é assim, que pode pensar em ter outra vida, ou lutar para ter outra vida. Essa semana mesmo eu falei: ‘poxa, Deus fez o mundo tão lindo, e estamos tão restritos’. Porque assim: tudo na vida tem as oportunidades, tem, mas eu acredito que a gente conta muito com a sorte. **Ela pensou e ficou pra si. Porque aqui ela que está sozinha.** Acredito

que a vida dela se pareça com a minha. No sentido de que... eu digo assim, eu poderia ter outra vida, eu também me faço esse questionamento. Eu poderia estar ajudando a minha mãe de outra forma. É... eu estudei, eu tinha sonhos. Porque eu sei que não é tarde, mas o tempo, eu acho que o tempo ele passa muito rápido, e assim, eu queria... ter estudado mais. Porque oportunidade eu tive, mas a dificuldade... é... tem coisa na nossa vida que talvez se o tempo voltasse atrás, como ele não volta, eu acho que a gente fazia diferente. Só que assim eu, eu não me queixo da minha vida. Eu acho que, pela minha luta, poderia ser mais fácil, entendeu? Mas também hoje, eu lhe digo assim, hoje com o que a gente está passando, na situação de hoje, eu sou muito grata a Deus por não estar doente, com toda dificuldade eu não passei um dia de fome, então assim, eu tenho que agradecer a Deus todo dia, quando eu acordo, eu agradeço a Deus. E assim, minha mãe diz assim “ah, eu não assisto televisão”, eu digo “não mainha, eu assisto sabe por quê? Pra me dar força, pra eu saber que tem pessoas em situação pior do que a minha. Tem pessoas aí aqui não teve, tipo, qual sonho de todos nós? É ter sua casa própria. Minha avó morreu com esse sonho e nunca conseguiu conquistar, mas assim hoje... tem pessoas aí que tinha seu emprego, tudo direitinho, morava em casa de aluguel, veio a pandemia e hoje está nos passeios, entendeu?. (Dulce Mary – informação verbal)

Ela estava pensando em aparecer alguém aqui para vender os cajus dela, a mercadoria dela e... ir para casa. **Geralmente as mulheres negras ela não é muito de expressar, ela pensa, mas não... não expressa muito. Isso aí vem da época da escravidão, né? Ela foi... a gente foi criada assim, no chicote. Você não tinha direito de expressar.** Era trabalho e trabalho. A minha (vida) eu acho que é melhor, eu acho melhor. Eu acho melhor porquê... como eu já disse, cada luta é uma luta. Eu sempre... a minha vida... eu já passei necessidades, já. Já vi minha mãe... eh... chegar num purrão, pegar um copo da água beber, para deixar o pouco que ela conseguia para gente comer e ela desmaiar ali com copo d'água que ela bebeu. E... eu consegui vencer, eu consegui. Eu consigo hoje ter um bujão de água mineral na minha casa. Eu consigo comer o que eu quero hoje. Eu consigo vestir o que eu quero vestir. Eu consigo ir para onde eu quiser ir. Então eu não posso falar assim... a minha vida é igual a dela. Então cada luta é uma luta. Eu não fiz faculdade, você fez faculdade. Você vai fazer outras faculdades, conseqüentemente a sua vida vai ser melhor que a minha, a vida de sua filha vai ser melhor que a sua. É por isso que eu digo que a gente não deve viver do passado, a gente deve lembrar o passado. A gente deve ter o passado como espelho, mas a gente tem que lutar o nosso presente. Cada luta é uma luta. A gente não deve ficar: “se... tivesse acontecido, minha vida não era assim”, não. Vamos ver que têm brancos também na mesma situação. Então, a gente tem que continuar lutando, a gente tem que passar pra os nossos... filhos, nossos sobrinhos, nossos amigos. Aquela luta é uma luta, hoje é uma luta, hoje é uma outra luta, amanhã a dele vai ser outra luta. Hoje você luta pra o seu filho conseguir ter uma luta melhor amanhã, pra os deles amanhã. Você pode ser o presidente, você pode ser um deputado, você pode ser um grande empresário, você pode fazer sucesso. A única coisa que a gente... que a gente tá lutando, que a gente ainda acha muita dificuldade é o racismo, o preconceito da cor. Porque gente... eu vejo assim, que tem gen... pessoas que conseguiram crescer, grandes empresários que ainda enfrenta o... que é... são negros que ainda enfrenta aquele racismo por causa da cor. Mas isso é muita burrice dos... de alguns brancos, porque são todos... somos todos humanos, somos gente. (Sueli de Jesus – informação verbal)

Ao defender o poder da autodefinição das mulheres negras, Collins afirma que o silêncio não deve ser interpretado como submissão, mas como única esfera de liberdade possível para elas no estado persistente de confinamento em que vivem.

As intelectuais negras estadunidenses há tempos exploram esse espaço privado, oculto, da consciência feminina negra, os pensamentos ‘íntimos’ que permitem às mulheres negras suportar e, em muitos casos, transcender os limites das opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade. (COLLINS, 2019, p. 181)

Sueli articula o silenciamento da mulher negra como um princípio do regime escravocrata que tem consequências até os dias de hoje. Ela narra a superação da fome que ela própria viveu na infância para afirmar que a vida que ela vive hoje lhe parece melhor do que a vida da mulher a vender cajus. Está nítido que, para Sueli, valorizar o tempo presente se dá pela via do reconhecimento dos esforços de quem veio antes.

A baiana de Cachoeira revela ainda uma visão sobre o passar do tempo que assimila a expectativa de melhoria no bem-estar das futuras gerações por meio do movimento (a luta) que é assimilado como uma condição do próprio viver, lutar é viver o presente. O tempo parece ser o traço que vincula e dá sentido às conquistas de cada geração, que é encarado por Sueli como um processo evolutivo natural da sociedade. O que torna o processo anômalo é o racismo, que ela tipifica como ideologia branca, e reconhece que existe para negros e negras independente da classe social. Este pensamento conhece o racismo como elemento estruturante e que tem o poder de interditar a melhoria do bem-estar de negros e negras em diversas posições sociais.

A semelhança que Dulce destaca entre ela e a mulher representada na imagem é o pensamento situado no desejo, no sonhar. O “sonhar” para Dulce não está relacionado às expressões do inconsciente que emergem no sono, mas sim às aspirações, aos desejos que se tem consciência, que seriam alcançados através dos estudos, atribuindo ao conhecimento caminho para ascensão social, ideia também verificada nas palavras de Sueli.

bell hooks ao teorizar o “olhar opositor” próprio da mulher negra espectadora, ressalta que, ao olhar corajosamente, declaramos em desafio: “Eu não só vou olhar. Eu quero que o meu olhar mude a realidade” (2019, p. 215). Mesmo nas piores circunstâncias de dominação, a habilidade de manipular o olhar de alguém diante das estruturas de poder que o contém abre possibilidade de agência. Para a autora, é a consciência que politiza as relações do olhar. A pessoa aprende a olhar “de certo modo” como forma de resistência.

Percebemos nelas este “certo modo de olhar” valorizado por hooks. Dulce compreende que estudou pouco em função das dificuldades do cotidiano. Não tendo experimentado nem a

doença, nem a fome, atribui ao sagrado a sobrevivência que lhe tem sido possível neste tempo pandêmico. Diz sobre seu maior sonho (ter uma casa própria) e do seu maior medo (viver nas ruas). Analogamente, Sueli também destaca as conquistas que a possibilitam ter uma outra experiência (“hoje eu consigo comer” / “eu consigo vestir” / “eu consigo ir”), valorizando a conquista da sua casa própria.

3.4.2.3 A imagem publicitária de 2018

A segunda imagem, de cunho publicitário (2018), busca provocar suas percepções sobre as representações mais contemporâneas da baiana de acarajé.

Eu conheço Ana Cássia. Essa imagem hoje mostra a mulher guerreira que nós somos, e evoluída, com sorriso no rosto, apesar das dificuldades. O colorido, representando a nossa Bahia, representando a nossa cultura, entendeu? Porque assim, o que é que eu vejo hoje: quem fala de Bahia pensa em uma baiana. E nós estamos bem representada aqui. Ah, eu sinto orgulho! Porque na verdade, a mãe dela foi uma referência para mim. Quando eu via Tânia vestida, arrumada. Conheceu Tânia? A mãe dela faleceu de câncer na pleura. É o que vem para a gente, baiana de acarajé, que inala muita fumaça do azeite, é isso aí, entendeu? Mas mesmo assim aqui: estava bonita, feliz, sorrindo. E assim, ser baiana, eu digo assim, eu sou uma privilegiada. Porque hoje eu tenho minha mãe, e minha mãe faz tudo, a gente ajuda para vem trabalhar. E essas baianas que tem que fazer tudo ir para a rua? Ó como o trabalho dela é mais sacrificante? Tá entendendo? Então assim, aí eu pergunto assim... hoje eu tenho 50 anos, eu digo “meu Deus será que eu vou aguentar isso”? Até 60, não sei se eu vou aguentar. Porque eu particularmente já me sinto cansada. Não do meu trabalho, mas pelo trabalho duro. Aí, eu trabalhava com minha irmã. Ela me ajudava. Hoje por causa da pandemia, tem dia que vem vender, não vende nem o da guia, né? Mas Deus está suprindo. Mas hoje eu estou guardando tudo sozinha porque a gente está sem recurso. E tem que pagar alguém. Tipo: eu, antes da pandemia, eu podia me dizer que eu era uma microempresária, porque eu pagava a minha irmã, pagava um rapaz que me ajudava, pagava a condução, entendeu? Então hoje eu tô vendo isso tudo restrito, mas mesmo assim eu sou feliz. Ah, na minha visão aqui, ela diz assim “eu tenho orgulho de ser essa mulher que eu sou”. Eu tenho orgulho de ser baiana. Porque uma mulher quando ela se propõe a se vestir desse jeito, se paramentar, se maquiar, mostrar o lado bonito dela, é porque ela tem amor que faz. Porque é igual a mim, quem fazia tudo era a mãe. E hoje ela tá se virando sozinha. Entendeu? Ela, e hoje o irmão. Então assim, ela é igual a mim. Tânia fazia tudo. Tipo Tânia era uma mãe que... ela tinha um ponto na Barra, e eu digo porque eu era amiga dela, e ela dividia o dia. Mas quem fazia tudo pros filhos era ela, entendeu? Então, quando minha mãe se for, que eu espero que Deus dê muitos anos de vida e saúde, eu vou ter que passar por isso. E eu já tô me preparando. (Dulce Mary – informação verbal)

Aqui é outra luta. (Essa imagem) Eu vejo o tempo todo. Nessa aqui eu vejo minha mãe. Quando ela se vestia de baiana, colocava todos os colares dela, as contas dos... dos orixás. É uma imagem... bastante forte, é uma conquista, cê

vê a diferença de uma pra outra... As vestes. Essa aqui tá mais feliz, essa aqui tá triste. Essa aqui já conquistou algumas outras coisas. Essa aqui não. São conquistas diferentes. (Sueli de Jesus – informação verbal)

De repente, eu vendo essa baiana... Eu tive saudade de uma baiana que morreu, nova. Parecida com ela, alegre, Tânia. Que era baiana de acarajé em Salvador. Eu vejo essa baiana nela e vejo também essa baiana em mim e em todas as nossas baianas de acarajé que se legitima, né? Com todas essas contas e esse acará. (Sinto) Uma vontade de chorar. ((silêncio)). Que muitas de nós não estamos mais na rua vendendo acarajé. Não temos mais espaço. Como sempre uma baiana de acarajé, ela sempre pra frente, sempre alegre, sempre conversando alto. Sempre... sendo sempre mãe. Eu vejo uma baiana de acarajé sempre aquela mãezona da rua, que abraça tudo. A gente... acarajé a gente só não vende, a gente doa. A gente vende quatro acarajé e doa um pra quem tá precisando. Então acarajé... e rende... e a massa vai rendendo, a gente vai doando e vai rendendo. É assim. (Ela) Também não diria (nada). Eu acho que não. Por conta do racismo. Ela poderia dizer até em Salvador, naquela região mais que a gente tá voltado ali aos turista. Mas se ela fosse ni um bairro como eu morei, ni Cajazeira naquela... outra região, ela não tava vestida dessa forma com esse sorriso todo. A vida dela se parece com a minha sim... mesmo você ficando triste, você quer passar essa alegria pras outras pessoas. E você deixa no seu interior tudo que você sente atrás da porta. Eu sempre digo: é... dentro do terreiro nós somos psicólogos, médicas, enfermeiras, professoras, nós somos tudo como Iyá. Todos. Mas quem são nossos psicólogos, nossos médicos? Então isso a gente guarda pra gente. E é o caso da nossa baiana de acarajé. (Rosilene Santana – informação verbal)

Do contato com a imagem anterior emergem narrativas de angústia e sofrimento. Do contato com a imagem publicitária emergem narrativas de orgulho, pertencimento e legitimidade. Podemos analisar essas distintas percepções pautadas pelo conceito de “Amefricanidade” cunhado por Gonzalez (19888) como lugar político que forja um olhar opositor uma vez que busca firmar um “olhar positivo” com relação ao próprio negro, a partir de reinterpretções históricas e revisões de valores estéticos. O orgulho partilhado por Dulce, Sueli e Rosilene revela este olhar dado a tal prática de conversão. Constatamos, ao longo das entrevistas, que as referências pessoais das baianas não advêm da mídia. Para além da própria mãe, as referências são pessoas que participaram diretamente das suas trajetórias pessoais.

Collins acredita que ser capaz de expressar a totalidade do “eu” é uma luta recorrente na tradição das mulheres negras. Para a autora, a questão da busca de uma voz própria continua sendo central no pensamento feminista negro porque a vida das mulheres negras consiste em uma série de negociações, que visam conciliar as contradições que separam nossas próprias imagens internas com nossa objetificação como Outro.

A dificuldade de viver duas vidas, uma para ‘eles e uma para nós mesmos’ cria uma tensão peculiar, própria da construção de autodefinições

independentes em um contexto em que a condição da mulher negra permanece depreciada no cotidiano. (COLLINS, 2019, p. 183)

Dulce e Rosilene demonstram maior intimidade com a imagem e relatam aspectos da história pessoal da mulher fotografada, dando ênfase aos danos à saúde provocados pelo trabalho pesado da baiana de acarajé. O “olhar opositor” aqui se manifesta politicamente visto que suas falas complementam o que diz a imagem com elementos que o discurso publicitário jamais revelaria – as razões da morte da mãe da mulher retratada –, pois esta informação põe em xeque o valor social de um símbolo cultural que é central para a eficácia dos discursos difundidos pela cadeia do Turismo.

As vivências de Rosilene fora da “Bahia Afrobarroca” fazem com que ela compreenda que o racismo religioso é repreendido publicamente apenas em territórios onde a diversidade étnica é um valor turístico, elaborando as diferenças entre as distintas territorialidades em uma mesma Salvador. Embora marque que nem todas as baianas puderam exercer seu ofício com liberdade, Rosilene legitima alegria e generosidade como características próprias das baianas de acarajé ali entregues pela imagem publicitária.

Por fim, nesse exercício de “ir e voltar no tempo” por meio das imagens, buscamos instigar um diálogo produtivo entre os tempos por meio da ideia de um encontro entre as mulheres dos séculos XIX e XXI trazidas pelas imagens. Interessante aqui situarmos a ideia de tempo na perspectiva de Sodré que, a partir do pensamento nagô, formula uma ideia de tempo distinto de um *continuum* pontual, infinito e quantificado, tal qual o tempo cronológico, que caracteriza a noção ocidental. Inspirado nos dizeres de Santo Agostinho no livro IX das *Confissões*, Sodré apresenta o tempo como uma distensão da própria alma, ou seja, ele se refere a subjetivação do tempo. E assim propomos a leitura para este encontro entre tempos imaginados por nossas baianas

A antiga, ela ia dar ensinamentos, entendeu? Porque assim, hoje pra gente tá tudo mais facilitado. A minha avó, ela ralava o feijão na pedra. Hoje a gente tem moinho elétrico. Então, acho que ela contaria pra mais nova as dificuldades, hoje a gente tem dificuldades, mas elas tiveram mais, entendeu? E a mais nova mostraria a ela um novo horizonte né... (Dulce Mary – informação verbal)

Essa imagem aqui, ela ia falar, essa aqui, ela só ia escutar. Mesmo porque essa aqui já tem um... uma cultura mais avançada, essa aqui já... já estudou, essa aqui tem um diálogo rico, essa aqui o diálogo dela vai ser mais coisas que ela viveu na escravidão. (Sueli de Jesus – informação verbal)

Essa aqui, ela ia estar feliz por ver o sorriso dessa baiana. Se você perceber, nenhuma dessa aqui está com a cara de felicidade. Essa sim. Porque essa aqui

agora virou política pública, né? Aqui virou a cara da Bahia. Aqui é só cultura. Aqui não é religiosidade. E aqui ela é sobrevivência também, extrema sobrevivência. A não ser que... mas a gente vê que... as baianas mais velhas, as baianas que... eles acham que não representa a Bahia, que não tem esse sorriso, não tem esses dentes lindo, maravilhosos, você não vê num cartão postal. Ó a diferença dessa. (Rosilene Santana – informação verbal)

A tecnologia, o conhecimento e a patrimonialização das baianas de acarajé são valores presentes nas falas das baianas que marcam um tempo presente muito melhor do que antes. Destacamos a sensibilidade de Rosilene ao chamar a atenção para o fenômeno do etarismo ao notificar a ausência de representação de distintas gerações de baianas de acarajé, sendo as baianas mais jovens as preferenciais para instituir uma “baiana-padrão”, a baiana de “cartão-postal”, reiterando a existência de critérios hegemônicos também ao se tipificar fisicamente as baianas de acarajé.

3.4.3 Políticas da religiosidade

território é o que carrego em mim
e me transporta
para onde eu vim

(ONAWALE, Lande. *Sankofa*, 2019)

O poema *Sankofa* do militante do Movimento Negro, poeta, escritor e compositor baiano Lande Onawale expressa o significado de território para alguém que pode não estar mais em seu lugar original. Suas palavras nos inspiram a pensar o terreiro de candomblé tal qual conhecemos no Brasil como um espaço de profunda conexão com memórias ancestrais africanas.

3.4.3.1 Entre a repressão e a resistência

O acarajé é o símbolo que vincula a história ancestral das baianas ao candomblé. Segundo o IPHAN (2018), pela tradição que se firmou ao longo dos séculos, quem faz o acarajé é a mulher, a filha de santo quando para uma obrigação, ou a baiana de acarajé quando para vender na rua. No Capítulo 2, discorreremos sobre a presença, nas ruas de Salvador, de mulheres escravizadas ou libertas que, no período colonial, preparavam acarajé e outras comidas e, à

noite, com cestos ou tabuleiros na cabeça, saiam a vendê-los nas ruas de Salvador ou ofereciam aos santos e fiéis nas festas relacionadas ao candomblé.

Hoje o ofício de baiana de acarajé é o meio de vida para muitas mulheres. A herança matrilinear do ofício faz parte das narrativas das baianas sobre si, e desta configuração decorre um profundo vínculo entre filhas e mães, sejam elas biológicas ou espirituais. Em termos religiosos, no entanto, as narrativas do presente nos revelam que os significados desta pertença ao candomblé são distintos, a depender da experiência de cada núcleo familiar.

A história que eu sei é que minha avó veio pra aqui com meu pai. Meu pai e minha avó morou aqui no Maciel de Baixo, aqui no Pelourinho. E minha outra avó, a mãe de minha mãe, morou no IAPI, veio também de Santo Amaro, mas morou no IAPI. Porque na verdade minha avó foi que ensinou a minha bisavó a fazer acarajé. Porque minha mãe fala em uma tal de uma bolacha de goma chamada... aponã, entendeu? E minha avó, não, minha minha bisavó vendia na feira. A minha avó aprendeu fazer acarajé no terreiro de candomblé. Foi uma criatura que ensinou a ela, e a minha avó ensinou a minha bisavó, entendeu? Minha bisavó vendia biscoito, pamonha, essas coisas, não acarajé. Assim... pra mim religião é uma coisa muito complicada. Porque, é... Deus é único para mim, aí eu nunca me agarrei a religião nenhuma, porque... a história da minha avó... foi uma história triste. A minha avó morreu... eu não gosto nem de contar porque... sabe porque? A minha avó morreu com 55 anos. Morreu nova... com problema mental. A gente... (voz embarga, pausa). Assim ó, eu não sei porquê... (voz embargada)... e eu também nem questiono mais a Deus isso... minha mãe diz que trabalha desde os três anos de idade... (voz embargada)... com três anos de idade ela já catava camarão. Com cinco, ela já ia pra feira. Então é por isso que eu pergunto, assim, onde é que minha mãe tem tanta força (chora). E a história da minha avó... (enxuga as lágrimas). Minha avó tem dois filhos. Meu tio Valter (chora, pausa). Meu tio Valter, que faleceu agora dia 27 de janeiro. Era ele e minha mãe. Aí minha mãe conta as coisas a gente aos pedaços, entendeu? Porque minha mãe é uma pessoa que se você conversar uma coisa com ela, você acredita que você não precisa nem pedir segredo a ela... aquela conversa é entre você e ela, e ela sempre ensinou a gente: “viu lá, deixe lá; ouviu lá, deixe lá, não lhe pertence”. Minha mãe é assim. Tanto que minha mãe é uma pessoa caseira, ela não gosta de rua, não gosta de bebida, porque a vida da minha mãe também foi uma muito sofrida, minha vó bebia... (olha pro chão)... e assim... eh... a minha avó... morreu com 55 anos... fizeram muito trabalho pra minha avó, entendeu? É por isso que eu vejo hoje o ser humano... eu mesma, não quero muita coisa com gente não... eu era muito dada, e no caminhar da nossa vida a gente só vê pessoas... que só quer estar próxima de você se você tiver alguma coisa pra oferecer, entendeu? Minha mãe disse que minha vó deu dor de parir dentro do candomblé. Mas minha mãe não quer conta. Porque a história da minha vó no candomblé é uma história muito triste... E assim... com relação ao candomblé... Eu não vou mentir, eu, eu (fala batendo no peito), hoje, eu... eu acredito... eu acredito muito em Deus, e... o que me constata no meu viver, no meu dia a dia, é que as pessoas são muito perversas. Não é religião, não é nada não, são as pessoas, entendeu? Porque... a minha vó errou por não ter conversado. Mas ela poderia ser mais maleável e não ter feito essa perversidade toda com minha avó, entendeu? A minha avó, como mainha fala, aqui no Themis, pra minha avó

conseguir esse ponto aí no Themis foi anos de luta. Então nossa vida é assim... uma luta, uma luta, que... sei lá... (Dulce Mary – informação verbal).

Somos todos do candomblé, na minha família. Alguns irmãos meus eles tão... hoje eles são cris...evangélicos, eh... Antônio Carlos e Cristino Lemos. E tenho um sobrinho também que, embora o pai dele é Babalorixá, ele é evangélico. (Sueli de Jesus – informação verbal)

Eu... eu não me vi assim como baiana de acarajé. Foi uma coisa assim tão... tão simples... tão... acho que já tão de mim mesmo, que tudo começou dentro do terreiro. A gente fazendo acarajé, as oferendas pra Iansã, a... pras festas de Oya, pros carurus... dos Ibejis... em setembro, aquela coisa toda. Então aí eu tive que me reinventar na... na vida. Fui trabalhar... ni uma... trabalhei ni vários locais, inclusive, fui trabalhar primeiro, minha referência que é um lugar chamado Cupe que é uma clínica de... pediatra... Era, na verdade. O dono faleceu tem alguns dias. Pra mim ele foi meu pai, Doutor Clóvis Assis, inclusive, foi vice-prefeito da cidade, foi deputado também, mas era um cara muito caridoso. Aqui na cidade... o único lugar que pagava o décimo quarto, e lá pagava décimo quarto. E ele tentou ajudar todas as pessoas que estavam lá, que não tinha casa própria, a conseguir sua casa própria. Então ele é minha referência. (Rosilene Santana – informação verbal)

Analisando as passagens acima em seu conjunto, percebemos que a relação de Rosilene com a feitura do acarajé começou propriamente dentro do terreiro, para oferecer os orixás; diferentemente de Dulce e de Sueli, que aprenderam a feitura do bolinho em suas casas desde quando crianças, apoiando suas mães com a produção diária destinada à venda.

Ao abordar candomblé e resistência negra, Maria Salete Joaquim (2008) destaca que a trajetória do negro e da cultura negra no Brasil tem sido marcada pelo binômio “repressão x resistência cultural”, citando a música popular, os quilombos e os terreiros de candomblé como espaços simbólicos que historicamente fazem frente a repressão. Para a autora, uma dimensão importante dessa estratégia de defesa está

na ordem do segredo e do sagrado, isto é, a preservação, a guarda zelosa de áreas proibidas ou interditadas a estranhos, a criação de códigos específicos ao grupo, a manipulação do mistério e do misterioso, criando uma zona geradora de medo, fonte de perigo potencial para o outro. (JOAQUIM, 2008, p. 26)

Parece-nos contexto suficiente para que compreendamos que a necessidade de estigmatizar que está no cerne do racismo religioso inverta o sentido desta propriedade de defesa e deflagre um processo de satanização da cultura dos povos de terreiro com base na disseminação do medo. E o faz com tamanha força de maneira que a visão estigmatizada também será a lente de leitura para negros e negras.

Sidnei Nogueira (2020) introduz a reflexão acerca do incremento das perseguições às Comunidades Tradicionais de Terreiro, termo que adota para se referir às práticas afro-brasileiras chamadas de religiões de matriz africana como Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Batuque, Tambor de Mina, Jurema e outras tradições afro-brasileiras classificadas como “macumbeiros” – no sentido negativo da palavra. A fundação, no Rio de Janeiro, da primeira Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977, bem como a difusão em massa do livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* do bispo Edir Macedo, no final da década de 80, são fenômenos que, segundo Nogueira, marcam a retomada de um processo de satanização secular, agora executado de modo institucional e midiático pelos principais segmentos neopentecostais do país. Este fenômeno intensificou uma espécie de espetáculo violento contra tudo o que for, aparentemente, identitária, filosófica e liturgicamente relacionado às influências africanas do Brasil.

O autor explica que, apesar do termo pentecostalismo incluir diferentes vertentes teológicas e organizacionais, no Brasil, é comum os pentecostais se autodenominarem evangélicos. Trata-se de um movimento de renovação que tem como ênfase a experiência direta e pessoal com Deus por meio do batismo no Espírito Santo. Nogueira explica como, para se tornar um projeto de poder, forças políticas se aliaram à demonização das comunidades tradicionais de terreiro, articulando proselitismo religioso e eleitoral com o poder da mídia. Ele relembra que desde a Assembleia Constituinte de 1988, grupos evangélicos formais passaram a lutar por concessões públicas de estações de rádio e canais de TV e criar grupos de comunicação. Se apropriaram do mando político de uma plataforma técnica de grande poder.

Essa força econômica, política e midiática, essa capacidade de difundir a mensagem, se mostra eficaz para expandir o número de fiéis, fazendo da massa evangélica um importante componente eleitoral, em um explícito movimento etnocêntrico que revela promiscuidade entre o público e o privado-religioso. O autor destaca que a conversão em massa proposta por este projeto de poder somente pode ser consolidada “por meio da eleição de um antissujeito, um inimigo, um vilão, um grande mal imaginário, que se responsabilize por todos os males na vida das pessoas” (NOGUEIRA, 2008).

3.4.3.2 Entre a “Bahia Afrobarroca” e a “Bahia Sertaneja”

Para incrementar nossa análise, estejamos atentas às sensibilidades que o campo nos apresenta por meio das baianas entrevistadas. Preparar o acarajé para a prática religiosa em Vitória da Conquista é experiência bem distinta daquela de viver da sua comercialização em

Salvador e Cachoeira. Diante do que já vimos até aqui, podemos imaginar os motivos pelos quais a venda do acarajé não seja uma atividade econômica promissora na “Bahia Sertaneja” de Rosilene como vem a ser para as baianas da “Bahia Afrobarroca” de Dulce e Sueli. Rosilene já apresenta em sua fala o embrião do contexto que nos trará os fundamentos históricos nos quais se assentam as práticas de intolerância religiosa que ela traria mais adiante na entrevista.

Primeiro comecei com serviço gerais, primeiro fazendo a higienização do hospital, depois fui pra lavanderia, da lavanderia fui pro lactário, do lactário fui pra enfermagem. Então foi sim, ele me deu um caminho tudo, né? Tem... é outro orgulho que eu tenho também. E de repente eu me vi precisando, necessitando trabalhar... Aí com uns 20 anos, por aí, eu me vi que eu tinha que fazer alguma coisa. Então eu comecei a vender acarajé. Vender pra alguém: “Cê vai querer acarajé?”, “se alguém querer é só vir aqui em casa”. Não tinha telefone para a gente poder ligar, aí próximo a minha casa a... a Telemar colocou um orelhão, que era referência de todo mundo do bairro de receber ali. Então eu falava: “Ó, número é esse”. Muita dificuldade também pras pessoas ligarem, então começou a ligar, e aí pedirem e eu fazia. As pessoas vinham comer em casa, e aí começou, dessa forma, o meu trabalho com acarajé, até eu colocar o tabuleiro a 20 anos atrás aqui na porta... de casa. Quer dizer, desde novinha, sempre trabalhei em casa, vendendo meus quitutes e depois coloquei na porta de casa. Fiquei eu, a minha filha, bem novinha também, e aí nós ficamos, minha outra filha também que é de Iansã, a gente abriu, ficou... ficamos assim... eu falei: “gente não vai dar ninguém, não vai dar ninguém”. Mas como sempre, né? Èṣù/Exu pai que dá caminho, Iansã é minha mãe, minha ori é Oxum, começou: “Quanto é o acarajé?” “0,50 centavos”, aquela época. E fui vendendo e abrindo, pronto; não acabava mais. Não acabava e todo dia: “Cadê o acarajé?”, “Tem acarajé?”, “Tem acarajé?”. E eu comecei a trabalhar. Tanto que o tabuleiro final de semana na porta de casa, e aí fazendo como também... como baiana de eventos. Aí comecei a pegar algumas universidades, prefeituras daqui... da região, de Conquista, de algumas regiões de cidades pequenas aqui, e comecei juntar minha equipe que era minhas próprias filhas e companheira, e a gente levava qualquer local todo mundo à caráter arrumava o local tudinho - bem africanizado, né? A cara do nosso povo. E aí, a gente colocava ali o acarajé, o acará, o abará pra ser vendido naquele espaço. Que não era vendido na verdade, a gente foi contratada pra fazer aquele evento. Que era muito lançamento de livros, histórias, muitas pessoas que fizeram as faculdades de história, de direito e queriam uma representividade... representatividade de povo de axé. (Rosilene Santana – informação verbal).

Aos 20 anos Rosilene começa propriamente a venda do acarajé, quando ela sai do ambiente do terreiro e enfrenta as ruas. Inicialmente não havia uma demanda de mercado pelo produto. Rosilene foi aos poucos investindo na disseminação de uma cultura junto àquela comunidade. Rosilene expressa também sua experiência na dupla configuração profissional do ofício: baiana de tabuleiro e baiana de eventos, evidência do entrosamento entre manifestações da cultura popular com o mercado do entretenimento, uma tecnologia da indústria cultural.

Como já distinguimos, há questões históricas relacionadas ao modelo escravagista de colonização implantado no Brasil que hoje tornam o ecossistema cultural do município de Vitória da Conquista um lugar mais árido aos espaços simbólicos que fazem frente a repressão cultural, do que o entorno do Recôncavo Baiano onde estão culturalmente inseridas Dulce e Sueli. Como bem pontuou Risério

Uma coisa foi o encontro do português e do tupinambá no litoral da Bahia de Todos os Santos, no século XVI, e outra coisa, bem distinta, o encontro do luso brasileiro (muitas vezes, já um mameluco, descendente também de indígenas) e do tuxá, no século XVII, no sertão de Rodelas. Somente de uma perspectiva histórica, diacrônica, centrada em agentes específicos, estaremos em condições de acompanhar o movimento real da cultura baiana e apreender seus diversos significados. (RISÉRIO, 2020, p. 14)

O autor explica que a Bahia de Antônio Vieira e Gregório de Mattos era uma Bahia banto, “povoada de calundus, quilombos e inquices”. Já a Bahia de Jorge Amado e Dorival Caymmi é uma Bahia predominantemente jeje-nagô, “tomada de axés, ilês e orixás”. Isso se deve ao fato de os nagôs (assim como os jejes e os hauçás) terem chegado à Bahia mais tarde, entre os séculos XVIII e XIX, enquanto que os bantos já se encontravam aqui desde, pelo menos, o início do século XVII. Para o autor, este fato coloca definitivamente em cheque ideologias que se cristalizam no conceito estático, museológico, de “identidade cultural”.

Este contexto cultural explica o sentido do “reinventar-se” acionado por Rosilene, no momento em que precisou abrir mão de ser baiana de acarajé – caminho que seria mais coerente com a sua identidade de povo de santo –, para atuar em outras profissões. Ao relatar a principal dificuldade relacionada ao ofício, Rosilene foi a entrevistada que conseguiu dar o nome de racismo às dificuldades encontradas em seu cotidiano.

Assim... eu não sei, porque na verdade, hoje eu penso assim... eu queria ter outra vida, não vou mentir, eu queria. (DULCE CHORA) Mas eu também não renego a vida que eu tenho. Porque eu acredito que tudo Deus sabe, de todas as coisas. Porque as pessoas falam assim: “é, não lutou”, mas a gente sempre lutou, velho... a gente sempre lutou, eu sempre vi a luta da minha mãe, entendeu? E assim, tem gente que fala assim “ah, mas fulano é rico...”. Fulano é rico porque ele tem que ser rico, velho... entendeu? Porque se fosse de trabalho, de luta... ah, muitos teriam sido milionários! Eu vejo assim... tem pessoas que não faz muita força e tem tudo, e tem pessoas que não... Eu acho que esse é o contraste da vida. Porque eu não acredito que todo mundo venha ao mundo pra ser igual, nem todo mundo venha pra ser feliz, nem todo... a gente luta pra isso, a gente busca isso... mas se a gente não consegue, vai fazer o quê? (DULCE CHORA, ENXUGA AS LÁGRIMAS) Olhe, mesmo assim, uma casa que a gente morava era uma casa grande... hoje... (PAUSA, SUSPIRA), pra o tanto de trabalho... (Dulce Mary – informação verbal)

As maiores dificuldades, como baiana de acarajé, não só minha, eu acho que quase de todas, é... não ter muita valorização. Por quê? A gente quando chega ni um... ni um lugar pra representar uma cidade, eu acho que deveria ser... bem recebido. Eu acho que deveria ter um lugar pra as baianas poderem fazer... tipo aqui, um centro, quando chegou... chegar uma baiana de acarajé, ter um lugar pra você sentar, descansar, poder eh... dormir. Não... não somos bem chegados nas cidades. (Sueli de Jesus – informação verbal)

O racismo institucional, primeiro. O segundo, as igrejas neopentecostais. Porque a gente tem que deixar claro, que não são as igrejas evangélicas, não é a católica. Pode até ser que tem, mas a gente fala a posição das igrejas neopentecostais. Me dizer que o bolinho é de Satanás. O bolinho era de Satanás, a uns anos atrás. Depois que eles comecem a ver que baiana de acarajé, hoje não, mas dá para sobreviver com o dinheiro de acarajé, agora virou bolinho de Jesus. Agora é abençoado. Então, você vê numa cidade de Vitória da Conquista, eu... você não vê mais uma baiana, mesmo que ele seja de axé, vestida a caráter. Só tem mesmo uma pessoa que veste de baiana e mesmo assim ela bota uma kaftan, bota umas conta e o torço. Mas você não vê mais. A questão é das pessoas querer comprar no bolinho de Jesus, Jesus voltará, em qualquer outro, em vez de comprar num da baiana de acarajé vestida dessa forma a caráter. Então esse... esse racismo que... é... esse roubo que essas... essas outras religiões fizeram com a gente, que é um roubo. Roubo nossa cultura, roubo nosso alimento sagrado. A gente considera o acarajé como se fosse a hóstia sagrada dentro... dentro da igreja católica. A santa ceia dentro das igrejas evangélicas. Então é sagrado. É um bolinho sagrado pra a gente. Então eles... elas poderiam tá vendendo o pão, poderiam tá vendendo a hóstia, qualquer outra coisa, menos o nosso acarajé como bolinho de Jesus. Não que a gente queira que as baianas evangélicas ou os baianos evangélicos não trabalhem com acarajé. Não é isso. A gente precisa que eles vistam como a gente porque isso aqui... essa instrumento... essa instrumentação todinha que nós vestimos aqui é uma lição de resistência. É você botar seu pano, seu tabuleiro e sair vendendo acarajé. Então, eh... aí tem bolo de fogo, quer comer bolo de fogo. Não, acarajé já é quente, independente de ser frio ou não. Não é a pimenta que... Eu quero frio ou quente. Tem que tirar esse mito que na Bahia o acarajé é quente porque bota pimenta, não é. É o nome do bolo. Que é o bolo de fogo. Acarajé... bolo... comer acarajé, comer bolo de fogo... (Rosilene Santana – informação verbal)

Dulce acalenta sua dor diante da percepção da sua imobilidade social, que é assimilada como predestinação pessoal, ou seja, o seu lugar social tem relação com uma vontade superior, um dogma presente no cristianismo neopentecostal. É que parece mesmo inacreditável que uma pessoa que trabalhe desde os 3 ou 7 anos de idade, como é o caso delas, não tenha alcançado sucesso financeiro proporcional. Ignorando o enorme alcance da dimensão estrutural do racismo em suas vidas cotidianas, elas creditam sua estagnação social a uma vontade superior.

Sueli percebe a desvalorização da baiana, diante da incoerência entre a importância atribuída a representação simbólica e a inexistência da valorização material do segmento das baianas do acarajé. Interessante destacar que nessa percepção de Sueli está contida a síntese de um dos objetivos desta pesquisa: refletir sobre o protagonismo atribuído às baianas de acarajé

investigando as suas narrativas orais nas quais trazem suas experiências cotidianas. O depoimento de Rosilene, como dissemos, nomeia o fenômeno: racismo. Suas vivências a permitem afirmar que as maiores evidências deste constrangimento são operadas pelas estruturas institucionais e religiosas, com destaque para as igrejas neopentecostais.

Compreendendo que a intolerância religiosa não é algo recente na história da humanidade, Nogueira enfatiza que suas formas de se manifestar têm sido modificadas de acordo com a organização política, cultural e econômica de cada sociedade em determinado tempo e espaço, mas sempre caracterizadas por julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”. Na ânsia de fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão e o que é anormal, irregular, não-padrão, o estigma se configura em uma construção social em que os atributos particulares que desqualificam as pessoas variam de acordo com os períodos históricos e a cultura, ou seja, a estigmatização não é uma propriedade individual, os estigmatizados são perspectivas constituídas pelo meio social.

No Brasil, a intolerância religiosa e a laicidade têm como origem o colonialismo, apoiado no cristianismo como doutrina. Nogueira situa o histórico de atuação da Coroa Portuguesa, da Companhia de Jesus, da Ordem dos Jesuítas que, articuladas, pretendiam organizar o trabalho pela força da unidade “lei-rei-fé”, desconsiderando completamente a cultura-crença dos indígenas.

No ano de 2017, estive no município de Bom Jesus da Lapa – sede de uma das principais romarias católicas do Brasil para participar de um evento de formação política para quilombolas. Ao final da atividade, realizada no “Colégio Modelo Luís Eduardo Magalhães” da cidade, primeiro senti o cheiro, depois avistei numa esquina um tabuleiro de acarajé sendo comandados por duas mulheres negras trajando vestes comuns. Acompanhada por um professor da cidade, comentei o meu desejo de comer daquele acarajé, mas me manteria fiel a minha promessa de não comprar nenhum que fosse vendido como “bolinho de Jesus”. Foi quando o professor me respondeu que ali a família era toda “do axé”, mas que não usavam os trajes típicos porque não venderiam se assim fizessem. Naquele momento, já observando as baianas de acarajé como objeto empírico, imaginei o quanto o contexto favorável ao turismo religioso de base católica deve eclipsar as manifestações culturais afro-religiosas, em especial aquelas onde as mulheres negras são protagonistas. Revi aquela cena nestas palavras de Rosilene

Então, você vê numa cidade de Vitória da Conquista, eu... você não vê mais uma baiana mesmo, que seja de axé, vestida a caráter. Só tem mesmo uma

peessoa que veste de baiana e mesmo assim ela bota uma kafta, bota umas conta e o torço. Mas você não vê mais. A questão é das pessoas querer comprar no bolinho de Jesus, Jesus voltará, em qualquer outro, em vez de comprar num da baiana de acarajé vestida dessa forma a caráter. (Rosilene Santana – informação verbal).

3.4.3.3 Entre a institucionalidade e o racismo religioso

O surgimento de um campus universitário no sudoeste baiano foi importante para a promoção da cultura afro-brasileira na região, incluindo os povos e comunidades de terreiro. O surgimento da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) ocorreu a partir da política de interiorização do Ensino Superior, contida no Plano Integral de Educação do Governo do Estado, de 1969, com a instalação das Faculdades de Formação de Professores, nos municípios de Vitória da Conquista, Jequié, Feira de Santana e Alagoinhas, que se somava à Faculdade de Agronomia do Médio São Francisco (Famesf), criada na década de 1950. Em 2016, ocorreu a instalação do Instituto Multidisciplinar em Saúde, Campus Anísio Teixeira, Unidade de Ensino da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

O candomblé... quer dizer, a Universidade que veio até o axé. E nisso foi que a gente foi descobrindo, fomos conhecendo outras pessoas. O povo do nosso axé já não eram pessoas analfabetas, já começaram a estudar. E ir também pra faculdade. Já era também uma outra referência dentro da faculdade, porque todo mundo queria trabalhar, na verdade, africanidade. É... Cultura dentro da nossa religiosidade. Eu sempre falo que o terreiro é o lugar de resistência. É... não só religião, é uma religião, é uma filosofia de vida, é ciência. Então nós somos tudo um pouquinho dentro dessa... desse espaço tão pequeno e tão grande que a sociedade nos vê como tão... Tão... Tão mínimo. Então eu sempre digo que o acarajé é a resistência de nós mulheres negras. Quando falam que: “a... o movimento feminista começou na década de 80” eu... “de 60” eu não acredito. Começou aqui no Brasil, eu falo no Brasil, não falo de outros países. Mas, no Brasil, com nossas mulheres escravizadas, na forma de escravizadas, dentro do... dos terreiros dos engenhos. (Rosilene Santana – informação verbal)

Nesta passagem Rosilene revela que sua aproximação da universidade, circunstanciada por meio do seu ofício como baiana de eventos, fez ela perceber o quanto a cultura negra havia se tornado objeto de estudos acadêmicos. Essa percepção fez com que Rosilene reconhecesse que a sua experiência lhe confere um lugar de autoridade para falar publicamente sobre temas que têm relação com a sua vida em comunidade. Ciente de que a ignorância relega as pessoas negras à impotência, Rosilene valoriza o acesso do povo de terreiro aos espaços de produção de conhecimento. Ela assume o seu lugar de fala para propor uma leitura do terreiro como lugar

de resistência; da religião como filosofia de vida; e do acarajé como símbolo de resistência feminina, questionando as bases históricas do movimento feminista.

Percebemos o quanto a relação com a religião marca, para Rosilene, um importante lugar de voz, de autodefinição. Ao conceituar o ativismo das mulheres negras, Collins (2019) recupera o quanto mulheres negras eram estimuladas a manter seu ativismo na esfera privada. No entanto, as mulheres não podem se contentar com o papel do cuidado da família e da comunidade, pois o bem-estar dessas famílias e comunidades é profundamente afetado pelas injustiças que caracterizam as instituições políticas, econômicas e sociais. Daí demonstra-se o que Collins chama de dupla dimensão do ativismo negro: a necessidade de unir a luta pela sobrevivência do grupo à luta pela transformação institucional, compreendendo ambas com parte fundamental de um único processo.

Ver as mulheres negras como ativistas tanto na luta pela sobrevivência do grupo quanto na luta pelas transformações institucionais não apenas põe em xeque os pressupostos de gênero da teoria e da prática política negra como também questiona as definições básicas do que é público, privado e político. (COLLINS, 2019, p. 340)

Rosilene explica que a mediação entre o Terreiro *Ilé Asé Alaketu Omí Ógbá* e a Universidade teve início por meio do trabalho do filósofo e professor baiano Itamar Pereira de Aguiar, que em 1999 apresentou a dissertação de mestrado em Ciências Sociais de título *As Religiões Afro-Brasileiras em Vitória da Conquista: Caminhos da Diversidade*¹⁷ pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Ele começou a fazer pesquisa sobre as religiões de matrizes africanas aqui dentro de Conquista. Não sei se o tema foi justamente esse, mas foi bem assim. Então ele começou a fazer essa pesquisa com o povo de umbanda, o povo de candomblé dentro de Conquista, pessoas que a gente nem imaginava que tinha, já tinham morrido. Então foi através... através dele que nós conseguimos entrar na Universidade. (Rosilene Santana – informação verbal).

¹⁷ Resumo: A pesquisa aborda as manifestações religiosas surgidas em Vitória da Conquista, no Sudoeste do estado da Bahia, em uma região situada entre os rios das Contas e Pardo, que foi habitada pelos índios Pataxós, Botocudos e Mongoiós. Objetivou-se levantar a presença e a diversidade dessas religiões, investigar as circunstâncias em que surgiram e, nas suas relações com as demais, identificar como encontram-se atualmente sincretizadas. Para isso, constituiu-se um levantamento que tem o ano de 1727 como marco inicial, até 1999, o que resultou em um mapa com os templos das diversas religiões por bairro. O foco dos estudos foram as religiões afro-brasileiras, mostrando que existem 75 casas, a saber: 60 de umbanda, 13 de candomblé de angola, 1 de candomblé angola/queto e 1 de candomblé queto.

Para além dos diálogos com instituições político-governamentais nas esferas federal, tal qual a Universidade, e estadual, tal qual a Defensoria Pública, o duplo ativismo de Rosilene no combate ao racismo religioso é manifestado também em articulações com os entes públicos municipais. No entanto, suas experiências evidenciam que ela não encontra amparo nas estruturas públicas municipais.

Aqui na cidade tem uma praça... A nova... Sete... A Praça Sete. Sete de Setembro, que era chamada... conhecida como a Praça das baianas de acarajé, todos vestiam a caráter. Todos vestiam a caráter. Antes. Dona Dió foi uma referência para todo mundo aqui em Conquista. Dona Dió, como baiana de acarajé. Hoje ela deixou um legado que as filhas delas continua ainda vendendo, que hoje tá de Dinair, Minha e... tem uma outra que eu esqueci o nome dela e tem uma filha pequena minha que é Verônica, que é Verônica ainda vende... veste a caráter. E ela dentro... junto àquelas outras baianas, ela é criticada o tempo todo. Ela é criticada mesmo. E as outras não veste a caráter, por quê? Por conta de não... De não perder, a questão de vender o acarajé. E aí, a prefeitura... nós já tivemos uma reunião com o prefeito... antes, que já se foi, Herzem Gusmão, e a gente falou sobre o tombamento da baiana de acarajé, sobre o bolinho que é tombado e tem que vestir a caráter... a caráter, né? E tudo. Então que ele disse: ele disse que “se for para fazer isso...” não, ele disse que... Não... “É lei?”. “Se for lei procure o Ministério Público. Porque eu não vou fazer Dona Quézinha vestir de baiana, porque ela é evangélica. Se for assim, aqui em Conquista só quem vai vender pizza vai ser italiano.” A conversa do prefeito foi essa. A conversa de Herzem Gusmão com a gente foi essa. Com o povo de axé, eu e mais duas pessoas como baianas de acarajé. E aí ele faleceu. A gente não teve diálogo nenhum ainda, porque eles sequer... se calam. A gente sempre leva tanto o racismo institucional, como o racismo que a gente vive diariamente, como racismo a gente vive da própria... da própria prefeitura, que a gente vive. Hoje até que amenizou mais. Mas era o agente dá endemia chegar e colocar veneno nas quartinhas dos orixás, querer jogar a água fora. Hoje não tem mais isso porque nós conseguimos entrar com promoção da igualdade racial dentro da secretaria de... saúde e, na época, a secretária era... era Susana. Então com Susana nós conseguimos, que eles deveriam respeitar aquele espaço sagrado da gente. Então hoje isso não existe mais desde a época do outro Prefeito. Mas foi muita luta pra gente. De fiscais quererem chegar, inclusive a poucos meses atrás e dizer que ia levar o atabaque, não sei o quê, que aquilo lhe incomodava. Tinha que tirar uma licença na prefeitura. E as pessoas ligarem pra a gente, a gente já ir com polícia. Não é assim. Isso não funciona. Então estavam usando de poder, fora do horário de trabalho, por uma coisa pessoal deles mesmos. Então a gente tem várias outras condutas. E que a gente vê que a Prefeitura não toma posição. Mesmo tendo uma coordenação de igualdade racial. Mesmo tendo essa política de igualdade racial que foi um legado do movimento social que trouxeram aqui para Conquista... nas conferências que nós tivemos. Então quando eu falo... Tem essa coisa também, de pessoas perguntarem para mim se o acarajé é oferecido. Toda comida é oferecida. Toda comida é oferecida. Inclusive, você primeiro pega no sagrado que é da terra, aí vem Obaluaiê, da água de Oxum. Então é tudo sagrado para gente dentro do axé. E principalmente pra nós baianas de acarajé. (Rosilene Santana – informação verbal)

Enquanto líder comunitária, Rosilene mantém diálogo com uma diversidade de agentes institucionais no intuito de proteger sua comunidade religiosa. Salete Joaquim (2008), ao abordar a liderança da mãe de santo nas perspectivas religiosa, cultural e social, destaca sua dupla função de, por um lado, ser a sacerdotisa que medeia a comunicação entre os membros da comunidade e os Orixás, e por outro lado, cumprir o papel de reatualizar a cultura afro-brasileira, de maneira a propiciar que os negros preservem suas identidades, que se encontram na síntese entre a África idealizada e o cotidiano vivenciado pelas pessoas. A dupla função de Rosilene é obstruída pelo negacionismo cultural manifestado pelo representante maior do poder público municipal, em evidência da promiscuidade entre o público e o privado-religioso que caracteriza o proselitismo religioso no Brasil, tal qual discorre Nogueira. Ao invés de proteger a existência material e simbólica daquela comunidade, o agente público manifesta a prática racista.

Ao dissertar sobre estigmas e etnocentrismos históricos, Nogueira explica que toda forma de preconceito emerge de uma postura social, histórica e cultural que pretende, a um só tempo, segregar para dominar e, proporcionalmente, determinar e manter um padrão, marcadores de prestígio e de poder. A “violência simbólica” ocorre quando, estrategicamente se associa valores como amor, idoneidade, honestidade, humanidade, caridade, equilíbrio, humildade apenas às religiões que se servem da bíblia, com o intuito de estigmatizar tudo o que estiver fora deste campo, projetando para “fora” este Outro, afirmado como incompatível e perigoso.

O autor recorre a uma concepção de Gomes, Campos e Amorim (2009) para conceituar intolerância religiosa como atitude mental caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer, ou respeitar, diferenças ou crenças religiosas de outros. Esta atitude mental, em muitos casos, incorre em perseguições religiosas, tais como julgamentos parciais, prisões ilegais, espancamentos, torturas, execuções sumárias, negação dos direitos e da liberdade civil.

Nogueira (2008) ressalta como o racismo é parte de um processo maior de dominação: o capitalismo europeu-ocidental, que historicamente operou na produção contínua de violência, destruição, desvio e subalternidade dos seres e suas formas de saber. A essa dinâmica que classifica, hierarquiza, oculta, segrega, silencia e apaga tudo que for do outro ou oferece perigo a manutenção de um *status quo*, o autor denominou de colonialidade do poder.

As ações que dão corpo a intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana

milénar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar... Trata-se de epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora. Os espaços do sagrado negro são locus enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial. Assim, esses saberes emergem como ações decoloniais, resilientes e transgressivas, assentes e perspectivadas por valores éticos outros (ancestralidade), estranhos à lógica do pensamento cristão ocidental (NOGUEIRA, 2008, p. 55-56).

Nogueira explica que a divisão binária entre natureza/sociedade que descarta a relação milénar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais é a base da colonialidade cosmogênica. Essa dimensão da colonialidade ignora a filosofia que trata dos fundamentos do conhecimento. Comunidades com cosmovisões que ativam outros modos de sentir, ser, fazer, saber e pensar para além dos limites da racionalidade moderna ocidental tem “seus saberes desqualificados e seu ser confrontado, seja militar, seja pedagogicamente” (p. 54). A partir dessa compreensão, o autor desenvolve as condições do racismo epistêmico aplicado às comunidades tradicionais de terreiro, na medida em que seus conhecimentos não são reconhecidos como válidos. A experiência de Rosilene é cheia destas situações que a inserem em um lugar de nulidade, de invalidez.

Eu falando de mim, aqui não tem uma relação muito boa com uma igreja. Cê vê desse lado aqui é uma igreja evangélica, essa vizinha é evangélica, essa da frente. Então, só tenho uma vizinha aqui que é de Umbanda. E essa igreja daí, que vocês passaram próximo aí. Essa pessoa é... é tanto que eu acabei de sair, vocês iam chegando, eu tinha acabado de sair de casa pra ir comprar o pão e minha esposa já estava com... já ia lá voltar pra ver onde eu tava. Porque nós fomos ameaçadas de morte. Ele disse que: “enquanto ele sobreviver, se ele tiver vivo, ele vai acabar com antro dos negrinhas do Satanás, que é o terreiro de candomblé”. E um como todo. E o espaço que eu tinha para botar no meu... meu tabuleiro, que aqui não tem mais espaço pra colocar aqui na frente, seria lá próximo à Igreja dele... Que é o espaço que um amigo meu que me deu para mim colocar. Eu não coloquei. Com medo. **Eu tenho medo, porque ele ameaçou a gente, foi pra todo mundo ouvir.** E ele foi no Ministério Público junto com a gente e ele disse, que ele inclusive até já curou gay. Então se ele curou gay, porque não cura o racismo dele, a intolerância dele, não só comigo como mulher de santo, como mulher de axé, como baiana de acarajé, como mulher negra, lésbica, quilombola, mas também com as próprias mulheres evangélicas, que ele já teve todo esse... essa intolerância, esse machismo dele. Ele disse pra mim, pras minhas filhas. Todo mundo ouviu, inclusive o povo da igreja dele, todo mundo ouviu... **Ele me agrediu...** no sábado, na casa do meu irmão, teve... teve a festa de Xangô. Então nós fomos, passamos o tempo todo. Chegamos sábado de lá, a gente dormimos até mais tarde um pouco. Levantei, comecei fazer comida, chegou meu povo aqui de casa mesmo, meu povo, meu genro, minhas filhas... alguns filhos de santo... Então quando foi a tardezinha. É... Eu fui comprar... no domingo. Eu fui comprar o pão. E então minha cachorrinha foi comigo, essa que tá aí, Valentina. Onde eu vou ela tá atrás de mim. Na volta, eu vim com ela e uma senhora com a Bíblia na mão. E aí, a gente veio conversando. Só Valentina, aquela cachorra que todo mundo

gosta dela muito, tá, aquela coisa toda. Quando ela chegou na minha porta, eu falei: “Tchau, boa sorte”. Ela disse: “Tchau, filha. Boa sorte. Fica com Jesus. Eu falei: “Axé, a senhora também”. Aí ela falou: “Você mora aqui?” Eu falei: “Eu moro”. “Você é... Você mora aqui?”. E falei: “Moro”. “Você é a feiticeira que mora aqui, a macumbeira”. **Então essa mulher... ela ficou tão... Ela se alterou tanto como se eu tivesse...** Acho que matado o filho dela, que nem ela já não dói tanto quanto você ferir o filho. Então ela gritava: “Você é macumbeira, feiticeira que mora aqui. A sapatão”. Eu falei: “Senhora, isso é crime”. Na mesma horinha passando uma mulher também evangélica ela disse: “Só quem tem... quem tem Jesus no coração faz isso com ninguém”. Só que essa mulher, eu não conheço, passou assim, por um acaso. Então, minha companheira viu. O povo que tava aqui em casa viu. Os vizinhos viram tudo que aconteceu. Então, eu por ter uma conversa com ele, já mora aí há algum tempo e eu sou umas das mais velhas aqui, nesse bairro. A primeira religião que chegou aqui. A primeira religiosidade nesse bairro foi o terreiro. Então, quando eu... eu achei que a gente poderia dialogar. Que eu ainda sou da educação. Eu peguei uma cartilha que nós temos na Defensoria Pública e o Estatuto da Igualdade Racial, bati na porta dele... na casa dele. A filha dele abriu, eu disse: “Ó, Érica, você poderia chamar seu pai para mim? Que eu preciso falar com ele”. Ela: “Foi o que?”. Eu falei: “Não, uma pessoa da igreja de vocês, ela me agrediu agora verbalmente. Ela me chamou disso e isso, tudo que você pensar: de feiticeira, de macumbeira”. Aí ela disse: “Não, pode ir lá, chama pai. Porque lá tem um porteiro... tem um rapaz fica na porta da igreja, chama ele que ele chama pai. Aí eu falei com ele, quando ele veio de lá ele já veio me agredindo, batendo no meu peito. **Eu não entendi, eu fiquei passada.** Isso, já tava minha filha do meu lado, minha filha e minha companheira, e só tinha uma pessoa que chegou na hora. Ele levou a igreja, foi... 40 pessoas. Acho que na igreja não tinha 30. Não tinha 20, ele botou 40. Então ele foi... de igreja em igreja contar a versão dele pra poder levar pra o Ministério Público. Mas graças ao nosso povo, graças aos orixás também que... que ele simplesmente não recebeu da promotora uma lição de educação. Uma lição do que é direitos e para ele ter o respeito de mim como uma mulher negra, como mulher lésbica. Ainda disse “Na sua igreja tem mulheres dessa idade?”. “Tem”. “Então respeite ela como se fosse da sua igreja”. Então isso tudo quando... quando aconteceu que eu fui falar com ele, que ele já veio me agredindo, na mesma hora veio a PM, eu liguei pra PM, a PM veio. **Eu tava super nervosa.** Aí como a ouvidora... defensora, também mora aqui no meu bairro, doutora Jeane, já ligamos para ela e já conversamos com ela e a polícia disse que não ia levar ele porque não foi racismo. Porque não pegou no flagrante. Então mais uma vez vem o racismo institucional.” (Rosilene Santana – informação verbal.)

As vivências de Rosilene trazem diversas facetas do ódio religioso, da negligência institucional à ameaça de morte. É o cotidiano cruel, é o revés absoluto da cena espetacular que a baiana protagoniza nos dispositivos que assimilam os discursos da baianidade. A violência acontece às claras, para todo mundo ouvir. A consequência da impunidade é o medo constante.

Os trechos “*Eu tenho medo, porque ele ameaçou a gente, foi pra todo mundo ouvir / Ele me agrediu... / Então essa mulher... ela ficou tão... Ela se alterou tanto como se eu tivesse... / Eu tava super nervosa...*” são enunciações que fazem com que o colonialismo seja vivenciado como real. Ao abordar a palavra e o trauma, Kilomba se refere ao insulto racial como um choque

que priva alguém da sua própria ligação com a sociedade, pois ela está sendo lembrada que, inconscientemente, essa sociedade é pensada como branca. Evocando a perspectiva de Kilomba, neste momento, Rosilene está inserida em uma cena colonial, onde ela experimenta sentimentos de desonra e vergonha. Kilomba explica que o termo reafirma uma relação entre brancas/os e negras/os, que está enraizada em uma dicotomia entre senhor e escravizado.

Esse momento de surpresa e dor descreve o racismo cotidiano como uma mise-en-scène, onde pessoas brancas, de repente, se tornam sinhás/senhores simbólicas/os e negras/os através do insulto e da humilhação tornam-se escravizadas/os figurativas/os. Há uma dinâmica de orgulho-vergonha nesse relacionamento colonial. Enquanto a mulher negra é humilhada e desonrada em público, aquelas/es que a ofenderam tem a chance de desenvolver um senso de poder e autoridade, diretamente ligado à sua degradação”. (KILOMBA, 2019, p. 157)

Ampliando o espectro do racismo religioso para as diversas identidades que compõem os povos e comunidades tradicionais brasileiras, Rosilene aponta para a degradação dos povos ciganos e faz uma interessante articulação entre identidade e território

A academia fez um trabalho imenso através... com nossas religiões de matriz africana e especialmente com o nosso... com as comunidades tradicionais. Eu ainda acho que a academia deveria é...é... esse é um pedido que eu faço, né? A todas as pessoas que estão fazendo mestrado, doutorado, TCC que precisamos também ir atrás dos nossos povos ciganos. Que é uma coisa que nós temos aí, que nem todo... nem todo lugar você vê... ouve falar. Aqui mesmo é um bairro... muitos ciganos, muitas casas de ciganos aqui. A gente não vê políticas públicas pra eles. A gente fala que é cigano... Aí você fala que é cigano, cigano legítimo de sangue, de tudo. De interior, de... do seu ser. Da sua tradição. “É vagabundo”. É ladrão. É tudo de ruim. Mas quando você vai num terreiro de umbanda - mas a gente fala umbanda porque hoje tem mais - que vem um... um... uma entidade cigana, uma Pomba Gira cigana a coisa muda tudo. Então aonde é que tá esse racismo? É no carnal ou no espiritual? E aí é um povo que a gente precisa correr atrás também. Eu acho que nosso povo todo, que é tradicional, nós precisamos tá colado com nosso povo. Porque a gente só vai ver agora é tudo crescer como eu te falei: cheguei aqui não tinha nada. Hoje já tem todo... tudo isso aqui, e aí foi o que... o que eu acho também, que seria não só esse... esse racismo desse... desse... desse pastor, não é só também a questão só da minha religião. **Eu acho também que é uma questão de espaço.** Porque se vocês andarem mais um pouquinho aqui, vocês vê... vão ver só mansões. Então aqui por ser um bairro nobre. É a zona sul da cidade, uma cidade completamente... é... não sei nem dizer que cidade, sabe? É uma, cidade mesmo assim elitizada aqui em Vitória da Conquista. Então o pessoal querem mesmo tá nesse... nesse zona de conforto do lado de cá. É tanto que aqui em Conquista tem lado. A cidade tem lado. Eles não falam lado de lá, não: “Eu moro na zona sul e você mora do lado de lá”. Então teve esse... tem esse espaço também de território. (Rosilene Santana – informação verbal)

Rosilene aponta para a necessidade de se desenvolver pesquisa também sobre outros segmentos identitários dos povos de comunidade tradicional. Cita os ciganos, sobre os quais incidem estigmas tão violentos quanto aqueles destinados ao povo de santo.

Este trecho da fala de Rosilene: “*Eu acho também que é uma questão de espaço*”, traz à tona o fenômeno da urbanização e a dizimação do lugar das comunidades tradicionais. Ao discorrer sobre o que nomeou de “pensamento nagô” – constructo teórico que reinterpreta o milenar patrimônio simbólico africano –, Sodré afirma que o racismo implica em uma desterritorialização: “A aversão ao Outro se intensifica com o seu deslocamento territorial: O diferente está ali onde não deveria...” (SODRÉ, 2018, p. 93). A narrativa de Rosilene atesta que ela vive em seu cotidiano esta dinâmica expulsiva. O terreiro Ilé Asé Alaketu Omí Ógbá, se constitui como um símbolo de resistência em meio ao contexto político e imobiliário do bairro da Vila América.

Sodré articula espaço e memória pensando a espacialidade como lugar de guarda de uma memória grupal, como uma atmosfera que implica afetos

... a memória incide principalmente sobre um modo de ser e pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: é o egbé ou comunidade litúrgica, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. (SODRÉ, 2018, p. 92).

Rosilene é profundamente sábia quando clama para que a Universidade pense as comunidades tradicionais em uma concepção de território simbólico. Ela parece estar convidando a universidade para integrá-lo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afinal, o que é que a baiana diz? O que as enunciações de Dulce, Rosilene e Sueli nos entregam a respeito das relações culturais na sociedade contemporânea quando buscamos apurar suas identidades, suas memórias?

Preliminarmente, saliento que a escolha por baianas de acarajé na faixa dos 50 anos não foi uma decisão pregressa. Conforme descrevemos no terceiro capítulo, fui reconhecendo, ao longo da jornada de pesquisa, personagens cujas experiências pessoais me pareciam, à primeira vista, bastante articuladas às territorialidades que ocupavam. Tais territorialidades, ao contrário, foram sim previamente determinadas, no intuito de que falas advindas de distintas regiões do estado nos apontassem reminiscências de distintas experiências histórico-culturais vividas por mulheres negras na Bahia, à luz de Sodré (2002), para quem

...é forçoso atentar para a importância da relação entre homem e espaço-lugar, da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano. Na verdade, além do âmbito sociobiológico, estuda-se muito o espaço como algo a ser submetido ou melhor aproveitado..., mas se deixam de lado as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações... (SODRÉ, 2002, p. 13)

Sodré compreende a territorialidade como um instrumento conceitual que permite interligar comportamentos em sua maneira de se desenvolver num contexto de espaço e tempo, isto é, de localizar espaço-temporalmente as diferenças e as aproximações nos modos como o grupo humano se relaciona com o seu real, na busca de uma identidade. Esta perspectiva é bastante valiosa aos propósitos deste trabalho, que vem conferir relevo a uma noção achatada de baianidade enquanto um jeito de ser que é acoplado ao prisma territorial e que se apoia visualmente na imagem da mulher negra.

Percebemos ainda que, nascidas no mesmo tempo histórico, estas sujeitas, todas mulheres negras, forjaram em um mesmo contexto cultural a noção de baianidade, uma vez que foram influenciadas por experiências coletivas marcadas por emblemas político-culturais como o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU) e dos blocos afro Ilê Aiyê e Olodum; como o crescimento das igrejas evangélicas e da intolerância religiosa mesmo após a superação da intolerância normativa; como a difusão, por meio do rádio, das canções do poeta Dorival Caymmi e a internacionalização da literatura de Jorge Amado.

Nesse sentido, podemos ler a experiência geracional como uma categoria identitária. Em favor desse propósito, percebemos, por exemplo, que nenhuma delas se criou com proximidade da referência paterna. São aspectos comuns de suas vidas pessoais que ofertam à pesquisa chaves de leitura para reinterpretar as características presentes no estigma da baianidade, tal qual teorizou Moura (2011). Relatando suas experiências de vida, as baianas entrevistadas nos revelaram a maneira como elas puderam ressignificar, por exemplo, a experiência familiar: brincando com bonecas, cuidando dos irmãos ou dedicando-se a liderança religiosa. Reconhecer as repercussões desse fenômeno nos leva a ampliar os sentidos da ideia de familiaridade que vem atrelada a noção de baianidade.

Outro ponto importante de ser percebido entre as sujeitas da pesquisa tem relação com os diferentes modos de articulação do pensamento por meio das falas, aspecto que pude constatar durante as entrevistas. Dulce tem o perfil falante e o seu pensamento acelerado frequentemente a desvirtua do tema da questão apresentada. Sueli demonstrou-se introspectiva e mais direta na resposta às perguntas. Rosilene, por sua vez, tem o pensamento bem articulado à fala e relacionou sua vida pessoal à estrutura da sociedade de forma bastante consciente.

Ponto esse aspecto porque dificilmente teríamos reconstituído as experiências vividas por elas de forma a obter as reentrâncias em si pertinentes à pesquisa se aplicássemos uma única questão central, suficientemente ampla e relevante, que fizesse com que a narração seguisse um esquema autogerador, como sugere Schutze (2011). Embora inspirada no protocolo da entrevista narrativa, este trabalho em sua etapa de coleta dos dados empíricos, precisou flexibilizar as orientações no que diz respeito ao roteiro da entrevista, modulado em esquema semiestruturado, com doze perguntas sequencialmente orientadas, de maneira a buscar uma narração autobiográfica das personagens, tendo como foco as suas trajetórias.

Compreendemos desta maneira porque, como vimos por meio das percepções de Gonzalez (1980), hooks (2019) e Collins (2019), falar publicamente sobre si, de maneira independente, não é um hábito para mulheres negras, historicamente impostas ao silenciamento. Tal flexibilização foi assumida como um movimento de descolonização do pensamento em metodologia científica. Tal qual defende Clandinin e Connelly (2011),

... a pesquisa narrativa carrega muito mais um senso de busca, de um 're-buscar' ou um buscar novamente. A pesquisa narrativa relaciona-se mais com o senso de reformulação contínua em nossa investigação e isso está muito além de tentar apenas definir um problema e uma solução. (CLANDININ; CVONELLY, 2011, p. 169).

O esforço analítico de buscar convergências e divergências nas trajetórias individuais tem o intuito de identificar aquilo que nelas é comum para caracterizarmos trajetórias coletivas, e assim percebermos aproximações e distanciamentos das forças hegemônicas anunciadas nas hipóteses trazidas pela pesquisa, cujos limites buscaremos agora tensionar.

Constatamos que a estrutura do argumento da baianidade – uma noção, como vimos, assentada na familiaridade, na sensualidade e na religiosidade como principais elementos hegemônicos, tal qual teorizaram Moura (2001) e Mariano (2019) –, não tem contribuído para o fortalecimento da atuação da baiana de acarajé em sua multiplicidade de experiências sociais. Isso porque as experiências das mulheres desta pesquisa nos revelaram os enormes desafios a serem vencidos por estas personagens no que se refere aos atos do cotidiano relacionados ao ofício. Seus relatos deixam ver as ausências de políticas públicas fundamentais para assegurar seu pleno exercício, quer seja no que diz respeito a ações de infraestrutura que apoiem a sua atuação nas ruas das cidades – fundamental sobretudo quando pesadas as violências produzidas pelo adensamento urbano –, ou ainda no que diz respeito à garantia, na prática, da liberdade religiosa assegurada em lei.¹⁸

A tipificação dos perfis das baianas de acarajé nos sistemas de representação que delineiam o imaginário social representativo da Bahia também não tem contribuído para fortalecimento social da categoria, sobretudo quando consideramos a faixa etária das sujeitas da pesquisa, que já não guardam a juventude das baianas de acarajé normalmente enquadradas no estereótipo relacionado aos desejos externos de exotismo do turismo, implementado a partir da segunda metade do século XX, depois da definição das relações capitalistas modernas. A esta altura, já visitamos o pensamento de Collins (2019) e sabemos que desafiar estas imagens de controle é um dos temas principais do pensamento feminista negro, justamente porque elas são traçadas para fazer com que a jovialidade pareça o natural, o normal e o inevitável na vida da mulher. A ressignificação que as sujeitas da pesquisa fazem desta imposição plástica ocorre pela via da assunção dos valores estéticos negro-africanos presentes na noção de Amefricanidade que Gonzalez (1988) nos apresentou. Este conceito corrobora com o pensamento de que as diferenças devem ser explicadas não somente em termos estéticos, mas também em termos políticos.

Podemos afirmar ainda que, no contexto do imaginário social representativo da Bahia, as baianas de acarajé mantiveram um protagonismo meramente simbólico. Verificamos, por

¹⁸ No Brasil, a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, alterada pela Lei nº 9.459, de 15 de maio de 1997, considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões.

meio das pesquisas de Moura (2001) e Mariano (2019), que estas personagens são frequentemente evocadas na produção artística veiculada pela mídia hegemônica difundida ao longo do século XX, dimensionando os contornos da “feminilização” do modelo mítico proposto para a Bahia. E o debate sobre o como ser baiano se adensa sugerindo a diferenciação da Bahia do resto do Brasil em função desta construção cultural, sustentada pela imagem da mulher negra.

No entanto, as enunciações das sujeitas da pesquisa nos revelaram um cotidiano que confirma a precariedade das suas experiências sociais, que são um retrato da subalternidade social designada à mulher negra, que tem raízes na história da humanidade. Com a incidência das coletas dos dados relativos a gênero e raça nas pesquisas estatísticas realizadas junto a estados e municípios brasileiros nos últimos anos, tais conjunturas puderam ser melhor mensuradas, assim como foram publicados estudos mais densos em análise e interpretação da realidade social brasileira.

A série denominada *Mapa da Violência*, por exemplo, que analisa a evolução das taxas de homicídio nos estados e municípios brasileiros desde 1998, produziu em 2012 seu primeiro dossiê com recorte de gênero. Os números do segundo e mais recente dossiê, publicado no ano de 2015, revelam, dentre outros importantes entrecruzamentos, que o assassinato de mulheres negras cresceu entre os anos de 2003 e 2013. Neste mesmo período, segundo a própria pesquisa, o homicídio entre mulheres brancas caiu.

Quando a questão é renda, a subalternidade também se reproduz. Segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA publicados em 2018, por meio do *Boletim Mercado de Trabalho*, mulheres negras são as mais vulneráveis ao desemprego e a baixa remuneração. Tais indicadores sociais, ao tempo em que atualizam as complexidades do tecido social brasileiro, corroboram a importância da produção intelectual negra que vem há décadas denunciando a desvalorização da mulher com esta perspectiva racial. Vimos que a contradição que caracteriza esta dinâmica de integração/rejeição do papel da mulher negra brasileira é minuciosamente analisada por Gonzalez (1980) que, em uma abordagem de base psicanalista, a nomeou de neurose cultural brasileira.

Em associação às dificuldades operacionais enfrentadas pelas baianas de acarajé para atuarem no contexto da cidade, destacamos a frequência da prática de crimes de intolerância religiosa praticada contra estas personagens. As enunciações das sujeitas deste trabalho nos revelaram que, conforme o *lócus* de atuação da baiana de acarajé se afasta da faixa litorânea e se aproxima do sertão do estado, o racismo religioso opera mais fortemente e conta com omissão e negligência por parte das autoridades administrativas. Vemos também nisso uma

expressão inequívoca do cinismo característico da cultura brasileira, tal qual denuncia Gonzalez (1980), e neste sentido não nos surpreende que seja justamente a determinação religiosa o principal ângulo organizador do estigma da baianidade.

Segundo Mariano (2019), as referências divinas servem para propor a marca mais explicativa da construção da baianidade: a negociação consubstanciada no sincretismo. As experiências das mulheres desta pesquisa, no entanto, nos sugerem adensar a leitura para esta suposta convivência entre as tradições. Vendida como uma habilidade para a conciliação, esta forma de elaborar argumentos que incluem princípios opostos (a tradição religiosa europeia e a africana) é, a nosso ver, uma maneira de não encerrar verdades definitivas. Apoiadas em Kilomba (2019), entendemos que se trata de mais um mecanismo de defesa do ego do sujeito branco, que não pretende tomar consciência de sua própria branquitude e de si próprio, como perpetrador do racismo.

Os discursos das baianas de acarajé entrevistadas explicitaram grande propriedade interseccional. As narrativas que evidenciam gênero, raça e religiosidade ganham complexidade na medida em que são atravessadas pelos vetores patrimonial e mercadológico que configuram este ofício. Vimos, apoiados por Bhabha (2013), que o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. O viés tradicional intrínseco a estas personagens culturais alimenta uma performatividade necessária à prática da política como necessidade vital no cotidiano. As enunciações das sujeitas entregam o quão elucidativo é o pensamento de Taylor (2013), para quem a performance transmite memórias, faz reivindicações políticas e manifesta o senso de identidade de um grupo.

Ao buscarmos observar o modo como Dulce, Sueli e Rosilene se imaginam vistas pelo olhar dos outros, encontramos também mulheres cuidadosas com os seus próprios sonhos e ideais, criadoras de esferas de liberdades possíveis que as permitam suportar e até transcender os limites das opressões interseccionais. Ao sustentar espaços íntimos de autodefinição – seja brincando de boneca, tocando um instrumento ou cultuando a natureza para fins espirituais –, elas se lançam para fora dos enquadramentos e dos sistemas fornecidos pelas autoridades e criam seu próprio enquadramento, tal qual nos instruiu Collins (2019), para quem a autodefinição, a autovalorização e o movimento de busca de autonomia definem a visão de mundo da mulher negra, assim como as crenças que derivam de sua luta pela sobrevivência.

Se, por um lado, a baianidade como um sistema de representação legitima religiosidade, familiaridade e sensualidade como pilares característicos que marcam um jeito de ser, é a investida interseccional na abordagem sobre as baianas de acarajé que evidencia e reitera, por outro lado, as marcações de ordem morfofisiológicas, anatômicas e fenotípicas eleitas pela

ordem colonial em que estão imersas as vivências das sujeitas da pesquisa. As categorias gênero, raça e religiosidade assimiladas pela pesquisa reiteram que, justamente por serem mulheres, negras, e praticantes de um ofício fortemente vinculado à história das religiões afro-brasileiras, é que as violências estruturais se materializam em seus cotidianos. O retrato de uma dinâmica cínica e manipuladora de integração/rejeição do papel da mulher negra brasileira, tal qual, há décadas, denuncia Gonzalez (1980).

Enquanto comunicóloga deste tempo histórico, marcado pela consolidação do capitalismo associado ao crescimento da ortodoxia, acredito que estimular o exercício de questionar aquilo que nos parece essencial – ou, voltando a Milton Santos, de questionar o mundo tal qual nos é apresentado – deve ser um comportamento intrínseco aos profissionais da área, que ocupam os distintos níveis das estruturas técnicas que tradicionalmente operam a difusão do discurso hegemônico: as agências de publicidade, as redações de jornais, as instituições filantrópicas, a gestão pública, a agência política.

Aprendemos com Kilomba (2019) que a cultura não fornece equivalentes simbólicos para reparar os efeitos do colonialismo, do racismo cotidiano e da escravização. Tais efeitos escoam por meio da oralidade e se configuram como um constructo cultural que flagra a profundidade destes atravessamentos na vida cotidiana das mulheres negras. Estamos certas de que a jornada de apurar as subjetividades da baiana de acarajé por meio das suas narrativas orais colabora com um olhar mais aprofundado sobre a mulher negra baiana, do continente ou da diáspora. Admitir suas complexidades; identificar as vias do silêncio, do não dito, e da intersubjetividade do discurso que evidencia a presença de sistemas de valores; valorizar a rememoração pela via da palavra para dar sentido a experiência do presente: é tudo maneira de tornarmo-nos sujeitas para traçarmos caminho coletivo na lida com as consequências nefastas de uma cultura branca sufocante e dominadora.

REFERÊNCIAS

A Bahia tem dendê! (livro eletrônico): ofício das baianas, patrimônio imaterial do Brasil. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2015. 75p.: il.

AGUIAR, Itamar Pereira de. **As religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da diversidade**. 1999. 230 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/3957>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

ALMEIRA, Raquel. Pesada. In: **Cadernos Negros**, volume 41: poemas afro-brasileiros / organizadores Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2018. p.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Org. Djamila Ribeiro. Belo Horizonte - MG: Letramento: Justificando, 2018.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2/95, p. 458-463, segundo semestre de 1995.

BARBOSA, Marialva C. **Escravos e o mundo da comunicação: oralidade, leitura e escrita no século XIX**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

BARBOSA. O 'filósofo do sentido' e a comunicação. In: BARBOSA. **Percursos do olhar: comunicação, narrativa e memória**. Niterói: UFF, 2007. pp. 13-25.

BARBOSA. Memória: um passeio teórico. In: BARBOSA. **Percursos do olhar: comunicação, narrativa e memória**. Niterói: UFF, 2007, pp. 39-52.

BARBOSA. Meios de comunicação e comemorações: constituindo a memória. In: BARBOSA. **Percursos do olhar: comunicação, narrativa e memória**. Niterói: UFF, 2007. p. 53-62.

BARBOSA. Último percurso: a conexão jornalismo e memória. In: BARBOSA. **Percursos do olhar: comunicação, narrativa e memória**. Niterói: UFF, 2007. p. 153-163.

BARRETO, José de Jesus. **Carybé, Verger e Jorge: Obás de Xangô**. 1ªed. Salvador: Fundação Pierre Verger e Editora Solisluna Design, 2012. (Coleção entre amigos).

BHABHA, Homi. Introdução. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 1998.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Saberes, fazeres, gingas e celebrações: ações para a salvaguarda de bens registrados como patrimônio cultural do Brasil 2002-2018**. Brasília-DF: IPHAN, 2018.

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. **Diretrizes nacionais feminicídio: investigar, processar e julgar com perspectiva de gênero as mortes violentas de mulheres**. Brasília: Imprensa Nacional, 2016, p. 19. Disponível em:

http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/diretrizes_feminicidio.pdf. Acesso em: 21 jun. 2020.

BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. In: BENJAMIN. **Obras Escolhidas**. Vol. I – Magia Técnica, arte e política. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CAMAZANO, Priscila; ESTARQUE, Marina. Mulheres negras ganham menos e sofrem mais com o desemprego do que as brancas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 08 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/10/negras-ganham-menos-e-sofrem-mais-com-o-desemprego-do-que-as-brancas.shtml>. Acesso em: 18 de out. de 2020.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

CANCLINI, Néstor Garcia. As identidades como espetáculo multimídia. In: CANCLINI. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 7ª ed. Trad. Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. p. 129-139.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, Raça e Ascensão Social. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2/95, p. 544-552, segundo semestre de 1995.

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez: o Feminismo Negro no Palco da História**. Brasília: Abravídeo, 2014.

CLANDININ, D. Jean. **Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa**. / D. Jean Clandinin, F. Michael Conelly, tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU – Uberlândia: EDUFU, 2011.

COIRO MORAES, A. L. A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas. **Questões Transversais**, São Leopoldo, Brasil, v. 4, n. 7, 2016. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/12490>. Acesso em: 15 fev. 2022.

CONCEIÇÃO, Fernando. **Nossa Escravolândia – Sociedade, Cultura e Violência: do Pitoresco ao Perverso**. São Paulo: Terceira Margem, 2015.

CORREIA, Simone de Jesus. **As trabalhadoras negras nas crônicas de Hildegardes Viana: um levantamento sobre suas relações de trabalho e família no espaço urbano de Salvador durante a primeira república**. 2014. Monografia (Licenciatura em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

CORREIO. Salvador [2018]. Iphan lança campanha de valorização das baianas de acarajé em Salvador. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/iphan-lanca-campanha-de-valorizacao-das-baianas-de-acaraje-em-salvador/>. Acesso em 15 de fev. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade** / Patrícia Hill Collins, Sirma Blige; tradução Rane Souza. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento / Patrícia Hill Collins; tradução Jamile Pinheiro Dias. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2019.

ECO-PÓS UFRJ. **Conversações**: Eco.Pós: Diálogos Metodológicos. *Youtube*, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IA51yeUJKNs>. Acesso em: 18 de out. 2020. 2:13:31.

DANZIGER, Leila. Melancolia à brasileira: A aquarela Negra tatuada vendendo caju, de Debret. **19&20**, Rio de Janeiro, v. III, n 4, out. 2008. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/obras/melancolia_ld.htm. Acesso em: 15 de fev. 2022.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Uma introdução aos Estudos Culturais. **Revista FAMECOS** – Porto Alegre, nº 9, dezembro 1998, semestral.

ESCOSTEGUY. Uma releitura de um clássico dos Estudos Culturais. As utilizações da cultura ([1957] 1993). In: GOMES, Itania, e JANOTTI Jr., Jeder (ORGs). **Comunicação e Estudos Culturais**. Salvador: Edufba, 2011.

ESPECIAL 10 ANOS UFBA-CONQUISTA. [2016] Disponível em: <http://www.ims.ufba.br/noticias/especial-10-anos-ufba-conquista>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRAZ, Maria Cristina F. Contribuições do pensamento de Michel Foucault para a comunicação. **Intercom-Revista Brasileira de Ciências da Comunicação** 28.2 (2005).

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta, 8. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar Escrever Esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie Palavras para Hurbinek. In: NESTROVSKI, Arthur & SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs). **Catástrofe e representação** - ensaios. São Paulo: Escuta, 2000.

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

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares. Vol. 1, 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Rayane Cristina de Andrade. De “tia-do-café” à parlamentar: a sub-representação das mulheres negras e a reforma política. **Revista Sociais & Humanas**, Santa Maria, v. 31, n.

1, p. 49-80, 2018. Disponível em:
<<https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/27893>>. Acesso em: 21 de jun. 2020.

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

GONZALEZ. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

GONZALEZ, Lélia. A categoria Político-Cultural da Amefricanidade. In: **Lelia Gonzalez**, Primavera para as rosas negras. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Lélia Gonzalez**: primavera para as rosas negras. São Paulo: UCPA Editora, 2018. p. 190-214.

HALL, Stuart. Estudos Culturais e seu legado teórico (Trad. de Cláudia Álvares) In: SOVIK, Liv (Org.) **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais, p.199-218. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. pp. 219-240.

HALL. Introdução. In: SOVIK. **Cultura e representação**. Trad. Daniel Miranda e Wilham Oliveira. Org. Arthur Ituassu. Rio de Janeiro: PUC-RJ; Apicuri, 2016. p. 17-29.

HALL. O espetáculo do outro. In: SOVIK. **Cultura e representação**. Trad. Daniel Miranda e Wilham Oliveira. Org. Arthur Ituassu. Rio de Janeiro: PUC-RJ; Apicuri, 2016. p. 139-259.

hooks, bell. Feminism: a transformational politic”. In: hooks, bell. **Talking Back**: Thinking Feminist, Thinking Black. Cambridge: South End Press, 1989, pp.19-27.1

hooks, bell. **Gênero e Performance** — Textos essenciais Vol. I. Organização de Maria Manuel Baptista, Gracio Editor, Coimbra, 2018, p. 167-178.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: poéticas arrebatadoras. Trad. Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação / bell hooks; tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas / bell hooks; tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020.

HUYSSSEN, Andréas. **Resistência à memória**: os usos e abusos do esquecimento público. In: BRAGANÇA, Aníbal; MOREIRA, Sônia V. Comunicação, acontecimento e memória. São Paulo: Intercom 2005. p. 22-36.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). Jovens e mulheres negras são mais afetados pelo desemprego. **Boletim Mercado de Trabalho**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34371. Acesso em: 18 de out. de 2020.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo** – diário de uma favelada. São Paulo: Francisco Alves, 1960.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2008.

JUSTIÇA SOCIAL – SJDHDS. Etnias indígenas baianas reforçam diálogo com Governo do Estado. [2016]. Disponível em: <http://www.justicasocial.ba.gov.br/2016/04/1063/Etnias-indigenas-baianas-reforcam-dialogo-com-Governo-do-Estado.html>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

LAGO, Mara Coelho de Souza. Revista estudos feministas, Brasil, 16 anos: uma narrativa. **Ex aequo**, Vila Franca de Xira, n. 19, 2009, p. 51-62. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602009000100006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 17 de mai. 2020.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas-SP: Editora Contexto, 1990.

LEIA MAIS BA. [2017]. A poesia tem que chegar antes da bala. Disponível em: <https://leiamaisba.com.br/especiais/racismo/>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

LEAL, Bruno. Saber das narrativas: narrar. In: Vera França; César Guimarães. (Org.). **Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano**. 1ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2006. p. 19-27.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana Granado Nogueira da; CUNHA, Cynthia Braga da. Desigualdades raciais, sociodemográficas e na assistência ao pré-natal e ao parto, 1999-2001. **Revista Saúde Pública**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 100-107, janeiro de 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102005000100013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 de jun. 2020.

LEITE, Letieres. **Rumpilezzinho laboratório musical de jovens: relatos de uma experiência**. Salvador: LeL Produção Artística, 2017.

AIN'T got no. Intérprete: Luedji Luna. In: BOM mesmo é estar debaixo d'água. Intérprete: Luedji Luna. São Paulo: Independente, 2020. (2min48seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n0lclCsZYJI&list=PLviC6RPXdPEk7VRE17YI7byAbUaNWs904&index=5>. Acesso em: 16 de fev. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação** – Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MACHADO, Daniel Dias et al. A teoria de Cesare Lombroso e sua influência na sociedade. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**. janeiro de 2021, Ano 06, Ed. 01, Vol. 07, pp. 57-73. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/lei/cesare-lombroso#1-INTRODUCAO>. Acesso em 16 de fev. 2022.

MARIANO, Agnes. **A invenção da baianidade**: segundo as letras de canções / Agnes Mariano. – 2. ed.-Salvador: EDUFBA, 2019.

MARTINS, Vítor Nazareno da Mata et al. **A coisificação do Escravo**. Recanto das Letras, 2006.

MATEUS, Samuel. A Etnografia da Comunicação. **ANTROPOLógicas**, Portugal, nº 13, p. 84-89, 2015. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/view/2341>. Acesso em: 20 de out. 2020.

MEMMI, Albert. **Retrato de colonizado precedido de retrato de colonizador**. Trad.: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MOURA, Jónata Ferreira de; NACARATO, Adair Mendes. A entrevista narrativa: dispositivo de produção e análise de dados sobre trajetórias de professoras. **Cadernos de Pesquisa**, v. 28, n. 4, out./dez. 2021. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/17580>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

MOURA, Milton Araújo. **Carnaval e baianidade**: arestas e curvas na coreografia de identidades do carnaval de Salvador. 2001. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

MOURA, Milton Araújo. **A Larga Barra da Baía**: essa província no contexto do mundo. Salvador: Edufba, 2011.

MUSEU DA BAIANA DE ACARAJÉ. 2021. Curso Saberes, Fazeres e Identidade. Disponível em: <https://museudasbaianasdeacaraje.com.br/curso-saberes-fazeres-e-identidade/>. Acesso em 15 de fev. de 2022.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Careiro; Pólen, 2020.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos**: imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: Edusp, 1993.

NOVAES. O uso da imagem na antropologia. In: SAMAIN, Etienne (org.). **O fotográfico**. São Paulo: Hucitec, 1998.

NUNES NETO, Francisco Antônio. **A invenção da tradição**: uma história sobre o cultivo festivo ao Senhor do Bonfim na Bahia. Curitiba-PR: Brazil Publishing, 2019.

ONAWALE, Lande. **Pretices e milongas** (Poemas). Salvador: Organismo Editora, 2019.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PINTO, Valdina Makota. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Sepromi, 2013.

QUEIROZ, Louise. O não-dito ecoa. In: **Cadernos Negros**, volume 39: poemas afro-brasileiros / organizadores Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2016. p. 225.

REICHMANN, Rebecca. Mulher negra brasileira: um retrato. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2/95, p. 496-505, segundo semestre de 1995.

REIS, João José. **Ganhadores**: a greve negra de 1857 na Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Ana Paula G, LEAL, Bruno S. & GOMES, Itania. A historicidade dos processos comunicacionais: elementos para uma abordagem In: **Comunicação, mídias e temporalidades**. MUSSE, Christina F. VARGAS, Herom & NICOLAU, Marcos (Orgs.) Salvador: Edufba, 2017.

RIBEIRO, Esmeralda; Barbosa, Márcio (Org.). **Cadernos Negros 41**: poemas afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2018. p. 206.

RIBEIRO, Esmeralda; Barbosa, Márcio (Org.). **Cadernos Negros 39**: poemas afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2016. p. 225.

RIBEIRO, Djamilia. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RICOEUR, Paul. Mundo do texto e mundo do leitor. In.: **Tempo e narrativa**. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.

RISÉRIO, Antonio. **Bahia de todos os cantos** / Antonio Risério, Gustavo Falcón. – Lauro de Freitas-BA: Solisluna, 2020.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e Pesquisa**: projetos para mestrado e doutorado. / Lucia Santaella – São Paulo: Hacker Editores, 2001.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização** – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SANTOS, Richard. **Branquitude e Televisão**: a nova África (?) na tv pública. Rio de Janeiro: Gramma, 2018. p. 23 a 42.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Revista Tempo e Argumento**, vol. 2, n.1, p. 3-20, jan./jun.-2010.

SILVA, Saara Brito da. **Bahia for export, Salvador para turista ver imagens da cidade construídas pela TV**. 2005. 50 f. Monografia (Graduação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 2005.

SIMONI, Matheus. Maioria das baianas de acarajé está em grupo de risco, diz presidente de associação. **Metro 1**, Salvador, 14 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.metro1.com.br/noticias/cidade/90498,maioria-das-baianas-de-acaraje-esta-em-grupo-de-risco-diz-presidente-de-associao>>. Acesso em: 20 de out. 2020.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira** / Muniz Sodré. -Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

STEFFEN, Lauren Santos, HENRIQUES, Mariana Nogueira e LISBOA, Flavi Ferreira. Análise cultural-midiática como protocolo teórico-metodológico de pesquisas em comunicação. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação** [online]. 2020, v. 43, n. 3, pp. 21-39. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/interc/a/Jf4VcrCqtKwpLLW5jrN6Rwn/?lang=pt>. Acesso em 15 de fev. 2022.

TERRITÓRIO conquistado. Intérprete: Larissa Luz. In: Território Conquistado. Intérprete: Larissa Luz. São Paulo: Nzinga, 2016. (3min38seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i0OomyT-NBE>. Acesso em: 16 de fev. 2022

TV UFRB. **Diálogos do PPGCOM**. *Youtube*, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AISXxsxktOg&t=5s>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

VAZ, Gislene de Almeida. **A participação da mulher na política brasileira: a lei de cotas**. 2008. 65 f. Monografia (Especialização) - Curso em Processo Legislativo, Câmara dos Deputados, Centro de Formação, Treinamento e Aperfeiçoamento - Cefor, Brasília (DF), 2016.

VERAS, Gabriella Galdino. **A representação feminina na política brasileira: análise sobre a efetividade da cota de gênero prevista na lei 9.504/97**. 2013. 51 f. Monografia (Graduação) - Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais - FAJS, Centro Universitário de Brasília, Brasília (DF), 2016.

WASELFSZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil**. São Paulo: Instituto Sangari, 2015, p. 29. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br>>. Acesso em: 21 de jun. 2020.

WERNECK, Jurema. Nossos Passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Criola, 2010.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 111-129.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 7-72.

VIANNA, Hidelgardes. **A Bahia já foi assim**. [S. l.: s. n.], 2000.

YUDICE, George. Introdução. In: AUTOR. **A Conveniência da Cultura: usos da cultura na era Global**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução. In: SILVA, Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

RAVAGNOLI, Neiva Cristina da Silva Rego. A entrevista narrativa como instrumento na investigação dos fenômenos sociais na linguística aplicada. **Revista The Specialist**. Vol. 39, n. 3 (2018). Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/esp/article/view/34195>. Acesso em 15 de fev. 2022.

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista individual

Título do Projeto: O que é que a Baiana diz? Enunciações de Identidade e Memória das Baianas de Acarajé

Autora: Renata Dias Oliveira

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Matos

ADAPTAR A LINGUAGEM, A MANEIRA DE PERGUNTAR.

Parte I – Breve apresentação da pesquisa e da pesquisadora.

Estabelecer vínculo com a entrevistada.

Meu nome é Renata Dias Oliveira. Eu tenho 40 anos, sou natural de Salvador, filha de Afonso (que é de Santa Rita de Cássia, cidade do Oeste da Bahia) e Jamilda (de Valença, no litoral sul do estado). Tenho dois irmãos: Breno e de Turan. Sou mãe de Carina, de 8 anos. Sou formada em Comunicação Social há 20 anos e desde 2019 curso o mestrado em Comunicação na UFRB – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. A minha trajetória profissional concentra experiências na área de comunicação e da gestão pública. Além de pesquisadora, há quatro anos assumi a diretoria geral da Fundação Cultural do Estado da Bahia, que é a área da Secretaria de Cultura da Bahia que responde pelo desenvolvimento de políticas públicas para as linguagens artísticas.

Muito obrigada pela sua participação.

Parte II – Abordando Existência e Resistência

EIXO 1 – buscando que ela se autodefinia em uma dimensão historicizante

Me conte a sua história. Me fale sobre quem você é, qual é a sua origem, seus antepassados...

EIXO 2 – buscando acionar suas memórias sobre o tornar-se Baiana de Acarajé

Você se lembra da primeira vez que se viu como Baiana de Acarajé? Que sonhos você tinha nesta época?

Caso ela não se lembre da primeira vez: como se tornou Baiana de Acarajé?

EIXO 3 – buscando entender sua relação com as ausências da profissão

Quais as suas maiores dificuldades ao longo deste tempo? Fez ou faz algo para superá-las?

Com quais apoios você pode contar?

Parte II – Capturando a percepção em relação as imagens sustentadas pelos sistemas de representação

A primeira imagem as relaciona a um passado histórico da sua identidade. A segunda imagem a direciona para a contemporaneidade.

Deixar as perguntas mais soltas neste diálogo com a imagem. Deixar ver o que as Baianas captam desta interação; o que elas escolhem captar.

Apresentar a segunda imagem somente após transcorrer a interação com a primeira.



Figura 1: obra de “Negra tatuada vendendo cajus” do artista francês Jean-Baptiste Debret (1827)



Figura 2: Imagem de campanha publicitária lançada em 2018 pelo IPHAN em parceria com a

Você conhece essa imagem? Já a viu antes?

Descreva esta imagem com suas palavras.

O que você sente quando olha para esta imagem?

O que você acha que esta Baiana estava pensando naquele momento? Será que ela diria o que estava pensando?

Você acredita que a vida desta Baiana se parece com a sua? Em que aspectos?

Repetir a sequência de perguntas com a Figura 2.

Parte II – Após a análise de ambas as imagens:

Como você imaginaria um diálogo entre a Baiana da Figura 1 com a Baiana da Figura 2? O que elas diriam uma para a outra?

Parte IV – Prospectando as projeções da Baiana

E hoje, quais as suas expectativas em relação ao futuro?

E a pandemia, como tem lhe afetado?