



(Re)existência
“Margarida” - mulher
negra quilombola:
identidade,
religiosidade e o
poder de cura na
Chapada da
Diamantina - BA

(Re)existence
"Margarida" - black
woman and
quilombola:
between self-
recognition and the
power of healing
in Chapada da
Diamantina - BA

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v4i7.4902>

Leonice de Jesus Silva

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)
leonicedejesus.silva@hotmail.com

Raquel Souza

Universidade Federal da Bahia (UFBA)
raquelsouzas87@gmail.com

RESUMO: As mulheres dos quilombos sofrem preconceitos por seu gênero, sua cor e suas origens. Eles lutam todos os dias para quebrar os estereótipos que lhes são impostos desde os tempos da escravidão. A questão de gênero é um fenômeno complexo, e sempre que está ligada à história da escravidão negro-africana, a ideia de submissão e esquecimento emerge. A narrativa das mulheres negras dos quilombos compoem o conjunto de dados para esse artigo. A abordagem interseccional é um recurso teórico relevante para entender as interconexões entre racismo, gênero e classe na estrutura social. Este estudo utilizou a etnografia como estratégia de pesquisa e entrevistas para coletar dados. A metodologia de análise é a teoria interpretativa, em que o sujeito da pesquisa e o contexto em que vivem estão no centro do entendimento acerca da identidade, religiosidade e genero nas comunidades quilombolas.

Palavras-chave: mulheres quilombolas, medicina popular, etnia, racismo

ABSTRACT: Women from the quilombos suffer prejudice for their gender, their color and their origins. They fight every day to break the stereotypes set upon them since the times of slavery. The gender issue is a complex phenomenon, and whenever it is linked to the history of the black-African enslavement, the idea of submission and oblivion emerges. The interconnection of knowledge built from the narrative of black women form quilombos is this article's central axis. The intersectional approach is a relevant theoretical resource to understand interconnections between racism, gender and class in the social structure. This study used ethnography as research strategy, and interviews to collect data. The analysis methodology is interpretive theory, in which the subject of the research and the context they live in are in the center of the assessment.

Keywords: quilombola women, popular medicine, ethnicity, racism

INTRODUÇÃO

A identidade quilombola resulta de um processo de politização da questão quilombola no Brasil, e é parte de um conjunto de direitos sacramentos na Constituição Federal de 1988. Há um conjunto de teses que documentaram a existência dos quilombos como territórios de identidade negra, sem, contudo, serem reconhecidas como tal. A politização da questão permitiu a visibilidade necessária a obtenção de medidas para efetivação do direito a ter direitos.

As comunidades quilombolas são assim denominadas por um conjunto de características definidas por normas e decretos presidenciais que regulamentam o direito à terra e ao território, instituído pela Constituição Federal Brasileira de 1988. A linhagens a partir da matrilocidade faz dos quilombos territórios de tradições e de herança cultural. A formação das memórias e das tradições das comunidades se dá a partir das mulheres. Saber-se quilombola é parte de um processo de construção de identidade social e política. A definição de um território como quilombo é de iniciativa popular, ou seja, da própria comunidade, por meio de ações judiciais por meio do Ministério Público.

A atribuição de um território como quilombo envolve múltiplas ações e instancias sociais públicas, como o INCRA. Esse tipo de ação pode potencializa o desenvolvimento social e econômico da comunidade, a partir do aporte de investimentos sociais e públicos. As atribuições das mulheres negras e quilombolas estiveram por muito tempo circunscritas à administração das tarefas domésticas e ao cuidado à educação dos filhos. Por trás dessas atribuições desvalorizadas socialmente, subsiste o sistema patriarcal. Assim:

“Se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (e por isso), [...], participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sobre a opressão de classe no primeiro ou no terceiro mundo está inegavelmente na ordem do dia, [...] e a mulher subalterna continuará tão muda como sempre esteve”^{1,2}.

A abordagem interseccional permite reflexões ancoradas na crítica do racismo e do sexismo, que demarcam nosso cotidiano hoje. A teoria da interseccionalidade foi usada para estruturar a

¹, Spivak (2010)

² Spivak, 2010, p. 67 e 86

pesquisa que deu origem a narrativa analisada aqui. Foi fundamental a conceituação que demarca “*as interconexões entre racismo, gênero e classe*” para compreensão da realidade social. De acordo com essa concepção as “interconexões entre racismo, gênero sexualidade ou qualquer outro marcador da diferença requer levar em conta a posição dos diferentes racismos entre si”³

Foi importantíssimo também o contato com o conceito de interseccionalidade, segundo o qual: “*sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados à suas identidades sociais, tais como, classe, raça, cor, etnia, religião, origem nacional, orientação sexual*”⁴ acentuam as diferenças que influenciam na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Nesse sentido, é importante considerar o conceito de interseccionalidade como sendo:

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outros. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento⁵.

As mulheres quilombolas são consideradas: “*esforçadas, batalhadoras e trabalhadoras*”⁶. Para garantir a sobrevivência e fortalecer a luta de combate ao preconceito e a exclusão social da população negra e quilombola enfrentam desafios seculares. As comunidades quilombolas surgiram de um processo histórico marcado pela violência de múltiplas dimensões, física, étnico-racial, psíquica, sexual, ético, política, entre outras. A ausência do direito à memória e à verdade é parte importante da negação de si, como quilombola, e como sujeito de direitos. É parte fundamental do nosso estudo o reconhecimento da importância histórico-social das comunidades quilombolas, como espaço de reexistência negra.

A memória tem um papel central na compreensão da identidade étnica: “*o grupo, no momento que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma*

³ BRAH, 2006, p. 331

⁴ Crenshaw: 2002, p. 173

⁵ Crenshaw: 2002, p. 173

⁶ Santos e Chaves (2007)

*consciência de sua identidade através do tempo*⁷. A memória é fruto das lembranças dos acontecimentos do passado, que são reconstruídos por meio de estímulos e nexos relacionais, que se faz presente nas narrativas por meio de ideias e de imagens do cotidiano das benzedadeiras.

O fato da história e memória das comunidades quilombolas, quase sempre, ser contada pela voz dos mais velhos e, particularmente, pela voz das mulheres, atribui ao território quilombola um caráter de gênero e de geração, que associado a outras clivagens que permitem a produção de conhecimento novo sobre o “ser quilombola”.

A teoria da interseccionalidade (gênero, raça/etnia e classe), a teoria do reconhecimento, os estudos sobre memória, identidade étnica estruturam um conjunto de saberes que permitem a produção de conhecimento novo sobre as comunidades quilombolas.

A noção de pertencimento perpassa toda a pesquisa que deu origem aos dados analisados neste artigo, que teve como objeto central um conjunto de práticas e de saberes considerados tradicionais nas comunidades quilombolas e que, de alguma forma, tem relação com os cuidados à saúde das pessoas na comunidade. A hipótese é a de que a etnicidade é uma noção que potencializa a identidade negra como uma categoria política no territórios quilombolas. A partir daí buscamos compreender a narrativa de dona Margarida.

METODOLOGIA DE COLETA DOS DADOS

A pesquisa que permitiu acesso às comunidades quilombolas Barra/Bananal, da Chapada da Diamantina-Bahia, em Rio de Contas, foi registrada no CEP do IMS-CAT/UFBA - Campus Vitória da Conquista-BA. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, voltada para dados que não são quantificáveis e informações relevantes para a compreensão de um fenômeno social. A pesquisa qualitativa é importante por permitir acesso a elementos da realidade social, que são fundamentais para a compreensão de determinados fenômenos, elaborar hipóteses e apontar para novas pesquisas⁸.

O método etnográfico foi muito importante na identificação das mulheres quilombolas entrevistadas na pesquisa. Vários autores apresentam a escuta etnográfica como uma ferramenta de sensibilização do olhar para um contexto social, já tão revisitado por outros pesquisadores⁹. Outra dimensão importante, considerada na pesquisa, é a de que as pessoas mais velhas são fontes de sabedorias, conservam em sua memória as lembranças do passado. Uma concepção importante é que:

⁷ Halbwachs, 1990, p. 87

⁸ Minayo (2013)

⁹ Laplantine (2004); Clifford (2002) e Le Breton (1997)

[...] já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que uma pessoa de idade¹⁰.

O trabalho de campo foi direcionado para a questão da etnicidade, religiosidade e gênero. Dona Margarida apresentou uma postura distinta das demais benzedeadas. Ela também se percebia como diferente das demais senhoras da comunidade por sua trajetória de vida pessoal. O conceito de memória e as fronteiras de identidade formam um eixo importante de análise. Estabelecemos um roteiro que norteou a entrevista com as rezadeiras e benzedeadas da comunidade. Como havia um número definido de possibilidades de entrevistas, realizamos um trabalho de observação de campo, no qual pode-se acompanhar os rituais de cura e benzimento. Foi catalogado um conjunto de ervas que eram utilizados pelas benzedeadas, durante as sessões de reza. Foram gravadas digitalmente todas as conversas, que incluía as interrupções por cansaço da entrevistada ou atendimento a visitas. Todas as entrevistas foram transcritas e analisadas na íntegra. O diário de campo também contém um conjunto de fotografias, anotações de prescrição de ervas. As pessoas que são atendidas pelas benzedeadas são acolhidas em um ambiente que inspira quietude, reflexão e inspiração religiosa. Esses elementos são fundamentais para a compreensão da trajetória de dona Margarida, que distintamente das demais benzedeadas da comunidade, chegou à comunidade pelo caminho dos (des)afetos.

RESULTADOS, DISCUSSÃO ANÁLISE DOS DADOS: IDENTIDADE, GÊNERO E RELIGIOSIDADE

As mulheres quilombolas são alvos de preconceitos, discriminações cotidianamente. Romper o ciclo de violência, de sofrimento resultante do racismo que emperra o processo de desenvolvimento pleno das comunidades quilombolas e transformar histórias de vida pessoal e coletiva é, sem dúvida, um desafio secular para essas comunidades.

As mulheres negras quilombolas viveram, por muito tempo, a subalternidade, a invisibilidade e a impotência. Recentemente as mulheres negras e quilombolas puderam ter acesso ao ensino superior, por meio das políticas de ações afirmativas. Por muito tempo, lhes foi negado o

¹⁰ Ecléa Bosj, 1994

direito à educação formal e o acesso a espaços sociais. Ainda assim, há a interposição de estigmas, estereótipos e do racismo cotidiano, que atravancam a vivência na comunidade universitária.

A história das mulheres benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal, durante séculos, esteve inscrita à margem das estruturas de saber-poder, são histórias pessoais construídas na arte da negociação de sentidos frente aos saberes hegemônicos.

As benzedeadas e rezadeiras das comunidades quilombolas de Rio de Contas-Chapada da Diamantina (Bahia) cultivam a quietude, característica de pessoas consideradas sabias dentro do quilombo. As palavras, lapidadas no silêncio, inscrevem-se na tecitura do cotidiano das comunidades e movem o processo de cura. Por meio de histórias de vida, é possível conhecer saberes e práticas ancorados na escuta sensível, que também estruturam o legado afro-indígena, incontestavelmente. Evidencia-se por essa via, a da escuta, a esfera da cultura quilombola.

O 'recolhimento', típico do comportamento das benzedeadas e rezadeiras de Rio de Conta (Bahia), é fruto da necessidade do cultivo de uma economia das palavras e da construção de sentidos, na qual subsiste uma das mais sofisticadas tecnologias da comunidade quilombola, o ouvido sensível das rezadeiras que elaboram soluções para os problemas de saúde e do cotidiano nas comunidades.

A narrativa colocada no centro da análise, deste artigo, foi dada por uma benzedeadas, que fez o caminho inverso das demais. Dona Margarida nasceu e viveu fora da comunidade grande parte de sua vida. O encontro com o quilombo se deu num momento de sua trajetória como parte de um enredo amoroso, que findou ali no abandono.

Foi também no percurso dos afetos que Margarida encontrou um retorno para a espiritualidade, que sedimentou seu laço com o quilombo. Sua trajetória de vida pulsa na necessidade de reexistência. Dentre as outras benzedeadas, é ela quem traz o candomblé como parte da sua narrativa de vida. As demais benzedeadas, diferentemente de dona Margarida, praticam o catolicismo popular, entrecruzam saberes tradicionais e religiosos às demandas de cuidado em saúde no dia a dia da comunidade.

A questão étnico-racial e de gênero, os saberes tradicionais e as práticas de cura interligam-se a partir de um sistema complexo¹¹, formam um nexos relacional fundamental para o processo de análise das narrativas de mulheres negras quilombolas, em conjunto e de uma em destaque, a de dona Margarida, uma das participantes da pesquisa que aqui se discutirá.

Diferentemente das demais benzedeadas, que cultuam uma sexualidade casta, dona

¹¹ Morin, 2004

Margarida inclui esses eventos pessoais, afetivos-sexuais, sem a preocupação de aproximar-se da castidade. As suas experiências amorosas a trouxeram até o reencontro consigo mesma, até o ponto de reexistência, que possibilitou a sua integração na comunidade quilombola. A sua experiência de vida a coloca num lugar de saber diferenciado, demarcado pela experiência dos de fora.

Dona Margarida afirma ser católica – **“a minha religião é católica, eu posso frequentar tudo, mas a minha religião é católica”**, porém, à medida que desenrola sua narrativa, revela lembranças de sua vivência na religião de matriz africana, até o ponto em que afirma ser candomblecista de nascença.

Dona Margarida **“nasceu os dentes no candomblé”**, batia tambor, abria e fechava o terreiro. Além disso, cultivava na sua casa um altar, com símbolos, imagens de religião matriz africana, há também um quadro de Preto Velho e um de Oxóssi.

“Eu nasci os dentes no candomblé. Eu nasci os dentes dentro dele. Porque eu batia o tambori, mas eu bati o tambori por uma inocência, enquanto eu batia o tambori o povo espiritava, eu era uma médium e não sabia. O povo espiritava, aí é que eu queria abrir e fechar mesmo, que era pra poder ver negro sambar. Eu fui rebatida por isso, e dentro da água, que eu nadava muito dentro do açude, tinha canto que dava duas paredes dessa de altura e eu nadando e cantando, chegava em cima de uma pilastra desse negócio de eucalipto cortado e cantava, que nem uma sereia do mar tudo, que era linha de caboclo. Aí, eu fui impedida por isso, que uma hora eu estava morrendo dentro da água e não sabia se era por bem se era mal, ou se era por amor demais que os mestre tinha a mim. Que eu tinha que trabalhar, mas eu já estava puxando demais, que eu chamava os mestres tudo, abria o terreiro tudo dentro da água. Esses mestres que chama o caboclo, chama tudo. Da linha de Umbanda, Quimbanda eu chamava tudo, abria o terreiro tudo, fechava tudo, abria a mesa branca e fechava tudo. Acho que nasci mesmo, não tem jeito, acho que eu tinha que acabar assim mesmo” (Margarida).

Dona Margarida passou a trabalhar como guia espiritual e se tornou “médium”. Passou por um processo de auto reconhecimento, no qual a vidência se revelou como caminho para o reencontro de si, por fim, é interessante perceber que seu renascimento espiritual se deu aliada a vivência da sexualidade. A vida espiritual estava abandonada, quando então ela e o esposo retomaram o desenvolvimento da vida espiritual juntos. Por meio de sua fala, dona Margarida

mostra que pertenceu a religião de matriz africana, quando diz que nasceu os “dentes” no candomblé, nesse aspecto, assume a “dupla pertença”¹².

“Da massagem foi que eu abecedei que comecei a trabalhar com um guia espiritual. Dessa botou eu na vidência lá em Salvador e mandou-me botar em casa, quando botei eu na vidência em casa eu cair, pro que o que eu me vi cair. Eu olhei estava um homem com a boca de fogo, o olho de fogo, o chifre na cabeça, que era o demônio, aí agora eu cair. Aí dessa hora o meu velho (esposo) me levantou e falou: o que é que você tá caindo? Você tem que provar, reze. Aí eu voltei rezando, quando eu voltei rezando estava um homem de branco dentro do corpo que era o Preto Velho, ele disse que ia ficar dentro do corpo, para ver se eu provava o que eu falava. E eu falei aqui tem um homem, tem um homem aqui, um Preto Velho com uma alpercatinha, um chapeuzinho na cabeça, um rosário no pescoço e uma roupinha comum, aí agora, ele disse: já tá provado” (Margarida).

Dona Margarida continua dizendo que hoje, além de realizar a benzeção, realiza outros trabalhos, dentre eles, o trabalho na “mesa branca”:

Eu trabalho na mesa branca, eu sou uma mensageira [...], a gente tem que ter contato, contato com o anjo da guarda e contato com as almas, para puder a gente chegar lá. Eu trabalho na água, trabalho na mata, sou assim, trabalho no fogo, na onde Deus mandar para mim acudir eu tô aí, sou assim, sou diferente, que se não batesse o tambor, eu não trabalhava né. [...], meus guias não dão trabalho pra descer nem canto nenhum, pode ser na estrada, pode ser na água, pode ser na mata, pode ser na sua casa, pode ser na casa do outro (Margarida).

Ainda acrescenta que no momento em que realiza seu trabalho na mesa branca inicia com orações do catolicismo, isso antes de seu guia baixar.

“O trabalho da mesa branca é oração, pro que em muitos cantos é rezando, já eu não, eu é mais o catolicismo é pai nosso, ave-maria, creio em Deus pai, é, e muitas pessoa quando chega aqui fica admirado que eu rezo é diferente dos outros e eu abro a mesa como sendo um catolicismo de uma igreja. É assim um pai nosso, ave-

¹² Santana (2004, p. 50), em obra intitulada *“Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafrikanizando para cristianizar”*, traz um relato de uma mãe de santo que passou a ser protestante, a autora enfatiza a partir daí a dimensão da crença religiosa como um fenômeno de “dupla pertença”.

maria, peço que me perdoa se eu fiz alguma coisa errada, entendeu? Eu peço pelo fulano pra ajudar o fulano no trabalho numa coisa, aí, a hora que o guia chegar e tomar, agora aí ele fala as coisas. O guia é assim, eu estou olhando pra você aqui mas eu não tô lembrando, eu pego no fogo, eu pego na água, pego no vidro, pego no que for e não lembro. O trabalho espiritual é uma coisa muito séria.” (Margarida)

Dona Margarida conta que no momento de benzer que pede licença a Deus, e em alguns momentos realiza esse ofício evocando o pé de árvore:

“Eu peço licença, eu peço licença que não sou mais do que ele, a Deus. Então a hora que eu benzer aqui eu, que eu tiro de mim, tiro de você, tiro do outro, então aí eu digo eu não sou mais que Deus, mas com a força que vós me deu é a ciência que fulano vai ficar curado. Se eu tiver debaixo desse pé de árvore verde, eu digo, eu tô debaixo desse pé de árvore verde, mais esse sofredor que tiver em fulano não fica aqui” (Margarida).

Existe um reconhecimento da existência de um ser divino superior durante o ritual de reza e benzimento, entretanto, na compreensão das benzedeadas, é a intervenção divina que produz a cura. Dona Margarida comemorava São Cosme e Damião, fazia caruru e distribuía doces para as crianças; mas por problemas financeiros não comemora mais, e por isso se entristece.

“A São Cosme e Damião nós comemorava sabe na onde, num lugar que chamava Lagoa d’Água São Francisco. A gente fazia o caruru, distribuía doces para as crianças, agora hoje eu já não posso comemorar mais, pro que tem hora que tem o transpasse do dinheiro. Quando eu tô pensando naquilo lá, se eu não trazer logo aquilo já vai faltando, uma precisão é na doença, é no remédio, é numa coisa que eu compro, é numa coisa pra casa, é numa coisa que eu deixo pra trás, então aquilo lá já tá tudo diferente que eu fazia” (Margarida).

Dona Margarida reafirma seu pertencimento à religião afro-brasileira, mesmo sendo católica confirmada pelo batismo, durante sua fala está sempre apontando “traços” de saberes do legado ancestral africano dentro de sua prática de cura. O legado ancestral africano é “*um conjunto de saberes de uma matriz não ocidental que transcende o espaço dos terreiros*”.¹³

¹³ Santana, 2004, p. 28

As pessoas que procuram dona Margarida para trabalho de cura são os de fora da comunidade, os moradores da comunidade quase não a procuram e quando procuram, segundo ela, geralmente é para testar poderes de cura. O reconhecimento de pertença não se constrói somente a partir de si, mas também pelo outro. A relação de alteridade é marcada pelo conflito entre o quilombo para os de fora e o quilombo para os de dentro do território quilombola. Aparentemente o quilombo imaginado pelos de fora é também diferente do quilombo vivido e pensado pelos de dentro. Assim, como os de fora buscam, através da escuta e da cura pelo benzimento, um tipo de serviço supostamente “típico”, os de dentro buscam a cura instada pela castidade e reclusão e por uma economia das palavras mediadas pela negociação cotidiana da comunidade.

“Vem mais de fora, os daqui vêm mais para experimentar se o que eu faço é provado, eu conheço na cara. E os outros não, vêm pro que vê a notícia, a notícia que eu faço e é provado. E muitos que é de perto vêm pra ver se é provado o que eu falo, e eu falo, acabo de benzer, eu falo. Aqui me procura direto, mas não aqui do nosso patrimônio por aqui não. Vêm de fora, pessoas de Lençóis, pessoas lá de Livramento, Brumado, Conquista, Salvador, Guanambi, Palmas de Monte Alto, desses lugares aí tudo já veio gente aqui, de Caetité, tudo já veio por aqui, pedindo assim, só benzeção, proteção, como motorista, pedindo assim, caba de benzer vai embora. Já os daqui da comunidade não me procura muito não, e quando procura é para experimentar, vem mais os de fora.” (Margarida).

A narrativa de dona Margarida é estruturada no conflito de não ter nascido na comunidade que vive, não pertence às linhagens tradicionais da comunidade. As demais benzedeadas, além da religiosidade, trazem consigo filhos, parentes e outros elementos, que promovem um tipo de reconhecimento e de escuta diferente. Dona Margarida produz um tipo de estranhamento que a coloca no território do conflito e da ambiguidade. A narrativa de dona Margarida é perpassada por sua dupla pertença étnico-religiosa, e, finalmente, pelo lugar que ocupa na comunidade, constituída na ambivalência.

O realce da identidade étnica¹⁴ se manifesta, inicialmente por meio de um rótulo étnico. Somente após ter selecionado um tipo de rótulo, após a etnicidade ser realçada pela escolha dos indivíduos, que os comportamentos das pessoas e os traços culturais passam a ser designados quase

¹⁴ Poutignat e Streiff-Fenart (2011)

como que naturalmente étnicos. O reencontro com a fé religiosa é um acontecimento na narrativa da dona Margarida, e isso lhe leva a criar ao seu redor um ambiente de fé de matriz africana

Os recursos simbólicos, vestuário e comportamento são utilizados para marcar uma oposição significativa entre “Nós” e “Eles”. A identidade étnica¹⁵ é definida por uma codificação que se constitui como um guia de orientação das relações sociais. A relação de alteridade é, aí, o que mobiliza a construção da identidade. A etnicidade¹⁶ pode ser realçada através de todos os traços visíveis como o comportamento e o vestuário. São recursos mobilizados para demonstrar para o grupo social o seu o seu pertencimento um “Eu” étnico, específico.

As demarcações quanto aos diferenciais étnico-raciais e a religiosidade foram suficientemente exploradas por inúmeros autores.¹⁷ Dona Margarida, como já mencionado aqui, apesar de morar na comunidade há bastante tempo, veio de outra região, tem um sentimento de dupla pertença étnico-religiosa, trouxe consigo vários elementos simbólicos materiais e imateriais que a distingue das outras benzedeadas da comunidade. Traz consigo contas e elementos de designação e simbolismo religioso, que revelam sua pertença étnico-religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos observar o fenômeno da dupla pertença¹⁸ como um elemento estruturante da narrativa de dona Margarida, uma forma de *habitus* cultural. A dupla pertença é uma via de mão dupla. A narrativa que trouxe a religiosidade de matriz africana veio pela voz de uma pessoa de fora da comunidade de Barra e Bananal (Rio de Contas/Chapada da Diamantina-Bahia).

Margarida surge com suas lembranças e histórias para – na perspectiva dos sujeitos subalternizados – desvelar o poder dessa espiritualidade negra de reexistir. É ali, na comunidade quilombola, que dona Margarida reencontra uma forma de reexistência, no percurso da escuta cultivada no silêncio e de uma economia da palavra que visa à solução de problemas físicos, psíquicos ou materiais das pessoas. A história de dona Margarida é singular por matizar a “espiritualidade negra” como um elemento capaz de produzir a resiliência negra.

A identidade no quilombo de Barra e Bananal é dinamizada por interações sociais do mundo globalizado. A entrada de novos membros, fora da linha de herança e de linhagem, a entrada dos mais jovens na formação universitária modificou as relações com a sociedade mais ampla. Ainda há

¹⁵Barth (2011)

¹⁶ Poutignat e Streiff-Fenart (2011),

¹⁷Aguiar (2009 e 2012); Bandeira (2013); Bento (2004); Chagas (2007); Cunha (2013); Hoffmann-Horochovski (2012a; 2012b); Mello (2013); Nascimento (2010); Oliveira (1985); Quintana (1999); Sant’Ana (2012); Silva (2009); Souza (2017); Santana (2004).

¹⁸ SANTANA, 2004

muita precariedade e desejo de mudança no território quilombola de Barra e Bananal. A identidade quilombola pelas lentes interseccionais encerra nexos relacionais diferenciados por gênero, origem e geração. As mulheres formam um elo de relações por meio de sua linhagem e ativa manutenção da comunidade por meio do seu trabalho de maternagem.

Há distinção de origem e a dupla pertença de Margarida nos evidencia um fenômeno novo, que integra outra dinâmica de ocupação do território quilombola. A literatura sobre identidade étnica guarda uma estreita relação com a definição de pertencimento a partir de sinais diacríticos que demarcam fronteiras de pertencimento a um grupo étnico e a um território.

A noção de pertencimento, com base no território e em fronteiras de identidade, se deu a partir de nexos relacionais complexos, no qual as interconexões formam centros de sentido fundamentais na compreensão da história de dona Margarida. O conceito da dupla pertença modifica, em parte, o entendimento acerca das interações étnico-raciais, do ser quilombola e a noção de pertencimento. O ser quilombola resulta de transformações sociais contemporâneas, no qual saber-se quilombola atribui um novo sentido ao jogo das relações sociais entre os de dentro e os de fora da comunidade. A história de dona Margarida é importante, do ponto de vista ético-político porque permite compreender o jogo das relações sociais e as fronteiras de identidade quilombola.

A narrativa de Margarida frente as demais benzedeadas traz à tona lembranças, pensamentos e sentimentos, que resultam numa análise acerca de si mesma. O reconhecimento de si, o auto-respeito, a notoriedade foi sendo construído no contato cotidiano, na produção intersubjetivas de cura por benzimento e reza. A trajetória de dona Margarida não se deu inteiramente na comunidade quilombola e, principalmente, o culto as religiões de matriz africana é uma herança de berço, junto ao catolicismo popular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, G. O. As benzedeadas do Rio de Contas e os desafios às ciências sociais. Núcleo de Estudo Religião e Sociedade – *Revista Nures*, nº 13 – Pontifícia Universidade Católica – SP. setembro/dezembro 2009.

AGUIAR, G. O. Mulheres negras da Montanha: a religiosidade das benzedeadas de Rio de Contas. 2012, tese (doutorado em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2012).

BANDEIRA, L. C. C. Rotas e Raízes de Ancestrais Itinerantes. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: SP, 2013.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. The social organization of culture difference. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969 In ___ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BENTO, J. A. R. *Conhecendo as benzedeadas de Goiabeiras Velha*. Vitória, ES: Ed. do autor, 2004.

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cad. Pagu [online]*. 2006, n. 26, pp.329-376. ISSN 1809-4449.

CHAGAS, M. C. C. et al. A prática do benzimento com o uso de plantas na comunidade rural remanescente de quilombo de Furnas do Dionísio, Jaraguari, Mato Grosso do Sul. *Multitemas Campo Grande - MS*, n. 35, p. 207-224, dez. 2007.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CRENSHAW, KIMBERLÉ. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, Jan. 2002.

CUNHA, L. A. Benzedeadas, saberes e oralidade: a cura através do dom e da palavra. GECOM – UERN Grupo de estudo sobre culturas populares – UFRN. **IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. 4 a 7 de agosto de 2013, Fortaleza-CE.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2008. 213p. (Antropologia social.) ISBN 9788521613336 (broch.)

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. 189 p. (Sociologia e Política) ISBN 85-7115-038-9

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Velhas benzedeadas. Dossiê – O final da vida no século XXI. *Revista Mediações*, Londrina, vol. 17, n. 2, p. 126-140, jul./dez. 2012.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Benzedeadas, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção. *Guaju – Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável, Matinhos*, v. 1, n. 2, p. 110-126, jul./dez. 2012.

LAPLATINE, F. 1943 – **A descrição etnográfica**. Tradução João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LE BRETON, D. **Do silêncio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MELLO, C.A.A. Percepção, intervenção e cura: sobre modos somáticos de atenção e a prática da benzedura. **Ciencias Sociales y Religion/Ciencias Sociais e Religiao**, Porto Alegre, v.15, n. 18, 2013.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo, SP: Brasília, DF: Cortez, UNESCO, 2000. 118p. ISBN 852490741X (broch.)

MINAYO, M.C.S. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. S. (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 33ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes; 2013, p. 9-27.

NASCIMENTO, D. G. **Tradição Discursivas Orais**: mudanças e permanências nas rezas de cura e benzeduras populares da região de Itabaiana. Dissertação (Mestrado em Linguística e Ensino) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

OLIVEIRA, E. R. **O que é medicina popular**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise / Alberto Manoel Quintana. – Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SANT'ANA, E. **Parteiras, Benzedoras e Benzeduras**: uma cultura tradicional/ Elma Sant'Ana. – Porto Alegre: Alcance, 2012.

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

SANTOS, G. L. and CHAVES, A. M. *Ser quilombola: representações sociais de habitantes de uma comunidade negra*. **Estud. psicol. (Campinas)** [online]. 2007, vol.24, n.3, pp. 353-361. ISSN 0103-166X..

SILVA, C. S. Rezadeiras: Guardiãs da Memória. **V ENEULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Faculdade de Comunicação/UFBA. Maio, 2009.

SILVA, M. E. M. **Marcadores das africanidades das rezadeiras do quilombo de Caucaia/CE**: Uma abordagem pretagógica. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

SILVA, R. L. M. da. **As práticas de rezas na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos em Alagoa Grande-PB**. 2016. 24 f. Monografia (Especialização em Etnobiologia) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2016.

SILVA, V. A. G. **Benzedora**. Victor Augustus Graciotto Silva; fotografias de Katuscia Dier Francisco, Regina Maria Schimmelpfeng de Souza, Ricardo de Campos Leining. Curitiba: Máquina de Escrever, 2013.

SOUZA, F. R. et al. A arte da benzeção e da cura na memória e identidade das mulheres das comunidades quilombolas de caiana dos crioulos e do grilo. **III seminário nacional gênero e práticas culturais, olhares diversos sobre as diferenças**. Joao Pessoa PB, Out. 2011. Disponível em: <<http://www.escavador.com/pessoas/6985597>>. Acesso em: 9 set. 2017.

SPIVAK, G.S. 1942. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Raquel Souza: Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1993), graduação em Licenciatura em Ciências Sociais pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (1997), especialização, mestrado em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (2000) e doutorado em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (2004). Atualmente é orientador na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e pesquisador da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Saúde Coletiva, com ênfase em Saúde Coletiva, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, relações raciais, direito à saúde, saúde coletiva e direitos reprodutivos. Professora-Orientadora no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade do ODEERE/UESB - Jequié-BA. Professora Orientadora no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do IMS/CAT-UFBA CAMPUS VITORIA DA CONQUISTA-BAHIA. Professora Orientadora no Mestrado Profissionalizante em Saúde da População Negra (UFRB)

Leonice de Jesus Silva: Possui graduação em ENFERMAGEM pela Universidade Federal da Bahia (2014). participou do projeto: Interseções de gênero raça/etnia: estudo sobre saúde reprodutiva de mulheres negras e brancas da região Sudoeste da Bahia do período de 2011 a 2014. Especialização em Saúde Coletiva- PSF, pela UNIGRAD. Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (2017).

Artigo recebido para publicação em: Março de 2019.

Artigo aprovado para publicação em: Junho de 2019.