

LUIS CÉSAR RODRIGUES JACINTO

**SABERES E FAZERES DE DONA SANTA:
A VIDA COMUNITÁRIA DE UMA MULHER NEGRA BENZEDEIRA NA REGIÃO
DA CAMPANHA GAÚCHA (RS)**

Monografia apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Lato Sensu Curso de Especialização em Educação e
Diversidade Cultural da Universidade Federal do Pampa,
como requisito parcial para obtenção do Título de
Especialista em Educação e Diversidade Cultural.

Orientadora: Prof. Dra. Dulce Mari da Silva Voss

Bagé

2015

LUIS CÉSAR RODRIGUES JACINTO

**SABERES E FAZERES DE DONA SANTA:
A VIDA COMUNITÁRIA DE UMA MULHER NEGRA BENZEDEIRA NA REGIÃO
DA CAMPANHA GAÚCHA (RS)**

Monografia apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Lato Sensu* Curso de Especialização em Educação e Diversidade Cultural da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do Título de Especialista em Educação e Diversidade Cultural.

Orientadora: Prof. Dra. Dulce Mari da Silva Voss

Área de Concentração: Educação

Monografia defendida e aprovada em: 21 de novembro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Dulce Mari da Silva Voss

Orientadora

UNIPAMPA

Prof. Dra. Isabel Cristina Ferreira Teixeira

UNIPAMPA

Msc. Santa Júlia da Silva

IFSUL

AGRADECIMENTOS

Num primeiro momento, agradeço aos meus ancestrais africanos, que me guiaram nesta caminhada de conhecimento científico compartilhado.

In memoriam, a minha querida mãe, Neusa Maria e ao meu amado pai, Arami, que dedicaram sua vida a prover educação, qualidade de vida e ensinar valores que foram determinantes na construção da minha subjetividade.

Aos meus filhos Larissa e César Jacinto Júnior, que são minhas preciosidades aos quais dedico minha trajetória acadêmica, como fonte de inspiração.

A Sônia Guedes, companheira, mãe dos meus filhos. Que tão bem me acolhe e me protege.

A minha dedicada e majestosa orientadora Prof. Dra. Dulce Mari da Silva Voss pelo desafio de me orientar e acreditar nesta construção coletiva do saber.

As minhas professoras, que acreditaram na minha caminhada e no êxito dela, auxiliando em todos os momentos como mediadoras do conhecimento.

As minhas colegas pela convivência e coleguismo no decorrer do Curso e as muitas discussões e debates, que enriqueceram o nosso aprendizado.

Ao amigo Jonas pela ajuda.



O que mata um jardim não é mesmo alguma ausência, nem mesmo o abandono O que mata um jardim é esse olhar vazio de quem por ele passa indiferente.

Mário Quintana

RESUMO

A presente monografia tem a finalidade de apresentar as análises e os resultados da pesquisa feita para conclusão do Curso de Pós-Graduação Especialização em Educação e Diversidade Cultural da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) acerca da vida comunitária de uma mulher negra benzedeira na região da Campanha Gaúcha (RS), Dona Santa. O interesse em abordar esta temática surgiu da minha própria trajetória como militante do Movimento Social Negro atuando na referida região e do desejo de poder colaborar para a compreensão da diversidade cultural num espaço onde ainda predomina valores culturais heteronormativos e excludentes, especialmente, em relação às questões étnico-raciais. Embasado nos estudos culturais e nas teorias pós-estruturalistas, trabalho com a História Oral pesquisando a vida comunitária de Dona Santa e, a partir de materiais escritos e de relatos de três mulheres que com ela conviveram, analiso a complexidade das relações sociais e os modos como se produzem identidades e diferenças culturais em âmbito local, destacando os processos de hibridização cultural presentes nas sociedades contemporâneas. Concluo que a vida comunitária de Dona Santa representa uma experiência rica de hibridização cultural manifestada através das suas práticas religiosas de rezas e benzeduras e de realização da Festa Popular de São Cosme e Damião que contribuem para a constituição de uma cultura afro-brasileira local. Entendo que o maior legado de Dona Santa está na rede de relações comunitárias solidárias que constituiu durante toda sua trajetória de vida e nas práticas religiosas que desenvolveu, as quais revelam um misto de elementos culturais diversos e ao mesmo tempo conservam marcas da tradição popular cuja potencialidade está na resistência ao padrão normativo da modernização biopolítica.

Palavras-chaves: Cultura Afro-brasileira. Mulher Negra. Religiosidade. Vida Comunitária.

ABSTRACT

This monograph is intended to present the analyzes and the results of research done to complete the Postgraduate Course of Specialization in Education and Cultural Diversity at the Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) on the theme "Knowledge and practices of Dona Santa: a community life of a healer black woman in the region of Rio Grande do Sul Campaign (RS) ". The interest in addressing this issue arose from my own career as a militant of the Black Social Movement operating in that region and the desire to be able to contribute to the understanding of cultural diversity in an area where still dominates heteronormative and exclusive cultural values, especially on the issues ethnic-racial. Grounded in cultural studies and post-structuralist theories, working with the Oral History researching the community life of Dona Santa, and from written materials and three women reports with which it lived, they analyze the complexity of social relations and modes how to produce identities and cultural differences at the local level, highlighting the cultural hybridization processes in the contemporary societies. I conclude that the community life of Dona Santa is a rich experience of cultural hybridization manifested through their religious practices of prayer and benzeduras and realization of the People's Party of Saints Cosmas and Damian which contribute to the formation of an african-Brazilian culture site. I believe that the greatest legacy of Dona Santa is the network of solidary community relations which was throughout his life path and religious practices that developed, which show a mixture of various cultural elements and at the same time retain trademarks of folk tradition whose potential is the resistance to the normative standard of biopolitics modernization.

Keywords: Afro-Brazilian culture. Black woman. Religiosity. Community Life.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	08
2. HISTÓRIA ORAL COMO FERRAMENTA METODOLÓGICA DA PESQUISA.....	13
3. CULTURA E IDENTIDADE: A CONSTITUIÇÃO DA ORDEM BIOPOLÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	17
3.1 A produção de identidades na sociedade biopolítica emergente.....	18
3.2 Cultura e identidade sob a perspectiva da hibrização cultural.....	21
4. GÊNEROS, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E RELIGIOSIDADES HÍBRIDAS.	25
5. A VIDA COMUNITÁRIA DE DONA SANTA: REDES DE FRATERNIDADE, SOLIDARIEDADE E FÉ.....	30
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	40
7. REFERÊNCIAS.....	41

ANEXOS

Anexo 1: Foto da Festa de São Cosme e Damião

Anexo 2: Documento da Câmara Municipal de Bagé em Homenagem ao Centenário de Nascimento de Dona Santa

Anexo 3: Samba Enredo do Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha

1. INTRODUÇÃO

A população negra na região sul do estado do Rio Grande do Sul (RS) possui uma presença marcante na vida social e cultural comunitária. No entanto, muitas dessas histórias sobre a vida de negras e negros que povoaram e povoam estas terras não estão registradas.

Meu engajamento político e trajetória enquanto militante do Movimento Social Negro é o que me motiva a pesquisar sobre as vivências de mulheres negras que se constituíram como lideranças comunitárias na região do pampa gaúcho, pois compreendo que essas histórias representam marcos importantes dos processos sócio-históricos e culturais locais que precisam ser registradas para o reconhecimento da diversidade cultural presente em nosso país, estado e, especialmente, em nossa região onde ainda são muito fortes valores culturais homogeneizadores e discriminatórios em relação às identidades populares, étnico-raciais e de gênero feminino.

Venho reafirmando tal entendimento ao longo da minha trajetória de militância no Movimento Social Negro, iniciada em 1999, quando passei a atuar na realização de palestras e organização de seminários nas áreas de saúde, educação e cultura, com o principal objetivo de contribuir para o reconhecimento e a divulgação da cultura negra e afro-brasileira e de suas contribuições na vida social, cultural, política e econômica do estado do Rio Grande do Sul e do Brasil.

A partir de 2005, depois da participação na I Conferência Nacional de Igualdade Racial, o desafio passou a ser a efetivação e implementação da Lei nº 10.639/03, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), Lei nº 9.394/96, tornando obrigatório o Ensino da História e da Cultura Africana e Afro-Brasileira nos currículos das escolas públicas e privadas de Educação Básica.

A partir de então, em minha atuação como presidente e coordenador de formações do Centro de Estudos e Cultura Afro-brasileiro Kilombo (CEAFRO Kilombo) organizei diversos encontros de formação pedagógica com docentes da região da campanha gaúcha para dialogar sobre a inclusão da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos currículos e nas práticas educativas efetivadas nas escolas. Nessas formações foram promovidas palestras, mostra de vídeos, debates e oficinas em clubes de mães, escolas, universidades, câmaras de vereadores, centros sociais, associações de bairros, valorizando os espaços educativos formais e não-formais. Também foi realizado o Seminário Ojuobá, a Noite Cultural Afro e o Seminário de Saúde. Entendo que tais ações contribuem para a formação dos sujeitos pedagógicos com

vistas à compreensão da sociedade multicultural na qual vivemos à medida que ampliam os espaços para a expressão e o diálogo em torno da diversidade étnico-racial e a quebra de preconceitos.

Durante o desenvolvimento destas atividades de formação percebi inúmeras dificuldades dos/as professores/as para a efetivação do Ensino da História e da Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas, devido a diversos fatores, dentre eles, a não abordagem do tema na formação inicial, os preconceitos e as representações existentes em torno da diversidade étnico-racial.

Em 2013, quando elaborei o Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura em Pedagogia, continuei abordando as relações étnico-raciais na educação através da implementação da Lei nº 10.639/03. Nesse trabalho segui um viés marxista, quando procurei investigar a prática docente de duas professoras; a primeira atuando em uma escola da rede municipal no interior do município de Hulha Negra e a segunda com desenvolvimento de atividades em uma escola estadual rural no município de Aceguá, ambas pedagogas trabalhando com anos iniciais do Ensino Fundamental e auto-declaradas brancas, mas entusiasmadas pela cultura afro-brasileira e que acrescentaram as suas práticas pedagógicas um olhar voltado para uma educação multicultural, pluriétnica com ênfase na população negra. Nessa pesquisa analisei o Projeto Político Pedagógico das escolas, depoimentos de alunos, gestores, projetos e planos de aula desenvolvidos pelas docentes. O objetivo central do trabalho era averiguar a possibilidade concreta de implementação da Lei 10.639/03 partindo da perspectiva da subjetividade das docentes, assim como a atuação da direção das escolas. Os resultados das análises apontaram o silenciamento nos currículos escolares em geral da História e Cultura Afro-Brasileira, porém, nos contextos pesquisados o interesse em abordar a temática e o apoio da equipe gestora foi confirmado. Constatei que a ausência de material didático e paradidático não representava um empecilho para a efetivação da Lei 10.639/03 no trabalho pedagógico daquelas escolas, onde as professoras trabalhavam com a temática de modo criativo e inovador.

Por isso, considero de fundamental importância a continuidade da formação pedagógica de educadores/as em nossa região para que o estudo e o debate em torno de questões étnico-raciais sejam aprofundados de modo a subsidiar a construção de práticas pedagógicas que abordem a pluralidade cultural na vida social contemporânea, incluindo as culturas das comunidades quilombolas que, em nossa região, são significativas e outras temáticas que contribuam para a construção de conhecimentos e visões de mundo numa perspectiva multicultural.

Assim, movido por esse desejo e visão política ingressei no Curso de Especialização em Educação e Diversidade Cultural na Universidade Federal do Pampa, em 2014, com o intuito de dar continuidade e aprofundar meus estudos sobre as relações étnico-raciais, cultura africana e afro-brasileira. No Curso deparei-me com um grande desafio ao entrar em contato com os estudos culturais e pós-estruturalistas, muitas inquietações surgiram nas minhas formas de entender e construir minhas práticas como pesquisador, educador e militante negro.

O Curso de Especialização proporcionou o estudo e a discussão de conceitos e questões acerca de discursos como diferença, igualdade, subjetividade, multiculturalismo, globalização, cultura, direitos humanos, etnia, raça, gênero, dentre outros que colocaram em cheque minhas percepções e práticas pedagógicas e sociais em relação às concepções de cultura, identidade, diferença, raça e relações sociais.

Com as leituras e análises de teóricos como Foucault (1996; 2008a; 2008b), Bauman (1999; 2001), Hall (1997; 2003), Silva (2007; 2014), dentre outros, entendi que o pós-estruturalismo¹ critica a concepção iluminista e modernista de existência de um sujeito centrado e autônomo, revolucionário, capaz de transmitir uma verdade absoluta aos demais, o que se tem como uma possibilidade na perspectiva marxista. Entendi que herdamos a concepção universalista da existência da humanidade da Modernidade e que os estudos culturais e pós-estruturalistas permitem problematizar essa cultura e perceber que cada sujeito é complexo, contraditório e múltiplo, pois, as identidades culturais são sempre produzidas nas relações sociais de forma contingente e provisória.

No momento em que elaborei o projeto de pesquisa desta monografia pretendia trabalhar com as histórias de vida de duas mulheres negras, Dona Santa e Vó Vigica, que tiveram uma participação significativa na vida comunitária do município de Bagé, localizado na campanha gaúcha. Porém, a falta de fontes escritas e a dificuldade de entrar em contato com as pessoas que participaram da vida de Vó Vigica, que era minha bisavó, mas faleceu quando eu era muito pequeno, levou-me a optar por realizar a pesquisa apenas sobre Dona

¹O pós-estruturalismo também se fundamenta na rejeição à dialética, tanto hegeliana quanto marxista. O pós-estruturalismo compartilha com o estruturalismo a ênfase na linguagem como um sistema de significação, como podemos observar nos estudos de Foucault sobre discurso e de Derrida sobre texto. Mas, para o pós-estruturalismo, ao contrário do estruturalismo, não há fixidez na linguagem, os significados são incertos, inconstantes, fluídos. Foucault contribui sobremaneira nos estudos pós-estruturalistas com sua análise de poder que, em oposição ao marxismo, passa a ser não algo que pertence a alguém ou a alguma entidade universal como o estado burguês, mas como aquilo que transita entre os sujeitos e as instituições, como móvel e fluído, produzido nas relações sociais e que produz também certos discursos, saberes legítimos, que passam a funcionar como regimes de verdade. As relações de poder e saber definem quem é o sujeito (o louco, o prisioneiro, o homossexual, etc). As identidades são, portanto, produzidas, a partir dos aparatos discursivos e dos dispositivos de poder postos em funcionamento nas relações sociais (SILVA, 2007).

Santa já que encontrei material escrito e testemunhas que aceitaram participar da pesquisa.

Assim, este estudo teve por base a pesquisa em torno da história de Dona Santa, Alexandrina Penha da Conceição, que desenvolveu toda sua trajetória comunitária no município de Bagé, no Estado do Rio Grande do Sul. Nascida em 25 de junho de 1910 e falecida em 09 de junho de 1994, Dona Santa residiu em dois bairros próximos um ao outro, primeiramente na Vila Gaúcha e depois fixou residência no Passo do Príncipe. Casou-se com treze anos e teve 10 filhos, 41 netos, mais de 112 bisnetos e dezenas de tataranetos. Era chamada de Dona Santa pelas pessoas destas comunidades por suas práticas de benzedura que, segundo testemunhas vivas, era capaz de curar muitos enfermos. Ficou viúva jovem e com a ajuda dos filhos mais velhos criou ainda quatro netos de uma das suas filhas que faleceu ainda muito jovem. Era devota de São Cosme e Damião que, segundo o catolicismo, são santos protetores das crianças. Daí o envolvimento de Dona Santa por cerca de 60 anos na realização da Festa Popular que homenageia essas divindades, as quais são realizadas anualmente no dia 27 de setembro.

Portanto, nessa monografia assumi o desafio de investigar a vida comunitária de Dona Santa a partir dos testemunhos de pessoas que conviveram com ela e que participaram das suas práticas cotidianas, as quais evidenciam a constituição de uma cultura afro-brasileira no contexto comunitário em que esta benzedeira viveu. Para tanto, usei como ferramenta epistemológica os estudos culturais e as teorias pós-estruturalistas e a metodologia da História Oral, buscando analisar os modos pelos quais na vida comunitária e nas práticas de rezas e benzeduras realizadas por Dona Santa se mesclam elementos culturais diversos que indicam arranjos representativos de uma cultura híbrida afro-brasileira nas comunidades locais.

Desse modo, o estudo buscou responder as questões: Como se deu a história de vida de Dona Santa nos contextos comunitários em que ela esteve presente? Como suas práticas cotidianas de rezas e benzeduras produziram/produzem marcas na vida comunitária dessas localidades? Como foram mesclados elementos culturais diversos na constituição de uma cultura afro-brasileira em âmbito local?

Portanto, o objetivo central da pesquisa foi pesquisar a vida comunitária de uma mulher negra e suas práticas cotidianas de rezas e benzeduras e analisar como estes saberes e fazeres produziram a hibridização de elementos culturais diversos na constituição de uma cultura afro-brasileira local.

Considero que o estudo feito contribui para conhecer a atuação de mulheres negras na vida comunitária da região da campanha gaúcha, ampliando as possibilidades de promover relações e práticas de convivência social sem preconceitos ou discriminações numa

perspectiva de reconhecimento dos processos multiculturais pelos quais se produzem relações sociais e humanas.

Para apresentar o trabalho científico-acadêmico realizado, essa monografia é composta pelos seguintes capítulos: após a introdução, abordo a História Oral como ferramenta metodológica da pesquisa; no terceiro capítulo, discuto as categorias teóricas cultura e identidade a partir dos Estudos Culturais e do Pós-Estruturalismo no contexto de globalização biopolítica contemporânea; no quarto capítulo, analiso as categorias gênero feminino, raça negra e religiosidade afro-brasileira, categorias que emergiram da problemática estudada. Por fim, no quinto capítulo, trago as análises da vida comunitária de Dona Santa a partir dos materiais escritos sobre ela e das falas dos sujeitos que participaram das entrevistas e, nas considerações finais, sistematizo alguns resultados da pesquisa.

Essa monografia permite concluir que os saberes e fazeres de Dona Santa produzem uma cultura afro-brasileira híbrida que marca a vida comunitária local. As rezas e benzeduras de Dona Santa são reconhecidas e preservadas nas comunidades locais até os nossos dias e evidenciam a hibridização de elementos culturais diversos na produção de uma cultura afro-brasileira local.

2. A HISTÓRIA ORAL COMO FERRAMENTA METODOLÓGICA DA PESQUISA

Escolhi a História Oral como metodologia da pesquisa que fiz sobre os saberes e fazeres na vida comunitária de Dona Santa porque essa modalidade inscreve-se em uma reflexão de natureza historiográfica que utiliza relatos de vivências, experiências de vida ou testemunhos que revelam aspectos primordiais sobre pessoas, comunidades em diversos tempos e espaços sociais, o que atendeu aos propósitos da minha pesquisa.

Como esclarecem os autores, a História Oral:

É um recurso usado em estudos referentes à vida de pessoas, grupos ou comunidades. Um conjunto de procedimentos que têm como ponto de partida um projeto, e que têm como definição pessoas a serem entrevistadas. Tais entrevistas são gravadas, transcritas, conferidas e com autorização para serem usadas. É uma história que propicia diferentes diálogos [...] contada a partir de uma multiplicidade de pontos de vistas e vivências (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p.192).

Com isso, a História Oral contribui para valorizar a própria comunidade que ganha voz para contar a sua história, pois, “[...] lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação [...] traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade” (THOMPSON apud ARAÚJO; SANTOS, 2007, p. 192).

A fonte oral segue uma perspectiva de abordagem científica que consegue vislumbrar um olhar além do visível pelo fato de que, muito mais do que desvendar o perceptível, o campo objetivo, consegue extrair elementos essenciais através de uma observação subjetiva, isto a torna uma história diferente da tradicional e hegemônica fonte escrita. A oralidade permite uma avaliação que revela circunstâncias desconhecidas de eventos conhecidos, pois, “Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez” (PORTELLI, 1997, p. 31).

A História Oral também nos desafia a buscar fontes confiáveis para o desenvolvimento do trabalho científico. Para Thompson (apud ARAÚJO; SANTOS, 2007) o desafio da História Oral relaciona-se em parte, com essa finalidade social essencial da história. Essa é uma importante razão porque ela tem excitado tanto alguns historiadores e amedrontado tanto outros.

Na realidade, a História Oral possibilita a produção sistemática de uma pesquisa, que necessita abordar aspectos e circunstâncias vividas no passado de uma comunidade, que têm suas características e que através dos relatos dos informantes em perfeita harmonia com o entrevistador produz um material consistente digno do sujeito pesquisado e em acordo com os procedimentos acadêmicos.

Tradicionalmente, a História Oral foi relegada em favor da história escrita que serviu

como reprodutora de uma cultura científico-acadêmica elitizada, que desqualificava os saberes populares restritos à vida comunitária. No entanto, as fontes orais podem nos revelar fatos e circunstâncias de um evento que outras fontes como a escrita não revelam, ou até mesmo não permitem compreender fatores subjetivos presentes no evento ou fato histórico.

A fala e escrita coexistiram por determinado tempo, até porque oralidade não significa ausência da escrita. Portelli (1997) assinala que a fala e a escrita, por muitos séculos não existiram separadamente: se muitas fontes escritas são baseadas na oralidade, a oralidade moderna por si está saturada na escrita.

O testemunho oral é tão original que a mesma fonte não consegue repetir a mesma entrevista em outras ocasiões, cada momento contará fatos de forma diferenciada ou lembrará novas situações não informadas em outras oportunidades. O testemunho oral, de fato, nunca é igual, duas vezes. Isto é uma característica das comunicações orais (PORTELLI, 1997).

A História Oral estabelece a compreensão de fatos referentes a vidas comuns e que propiciaram um aprendizado, mas não estão presentes nem na formalidade e nem na escrita. É possível abordar as mais distintas transformações da sociedade sejam as mais tradicionais ou as mais inovadoras, produzindo novos significados da vida pessoal, comunitária e social.

Assim, a História Oral é feita a partir de narrativas, num entrelaçamento entre sujeito entrevistador e sujeito entrevistado onde a aproximação entre estes dois pode gerar um material de excelente qualidade, com depoimentos que podem trazer a tona preciosas informações acerca de trajetórias de vidas individuais ou comunitárias.

Há, portanto, uma articulação entre o particular e o geral, entre aquilo que se constitui como específico de uma narrativa e o momento histórico em que ela acontece. As falas são produzidas por sujeitos em um contexto sócio-histórico que fazem uso da memória e da palavra e isso implica o trabalho com o que é dito e com o não-dito, com o que é silenciado.

A História Oral trabalha com a tradição à medida que remete a questões do passado que se manifestam pela transmissão geracional, trabalhando com a permanência dos mitos, do folclore e com a visão de mundo de comunidades. Procura buscar a verdade pela narrativa de quem presenciou um acontecimento, ou dele tenha alguma versão. Nesta modalidade, os detalhes da história pessoal do narrador só interessam quando se relacionam ou revelam aspectos úteis à temática.

Já a História Oral de Vida é a modalidade mais subjetiva de pesquisa. É como o retrato que o narrador faz de si mesmo: “[...] extremamente importante é que isto permitiu trabalhar-se com trajetória. [...] no sentido de que a História Oral ajude o pesquisador a constituir uma biografia diferente das que vinham sendo feitas até hoje” (CAMARGO apud ARAÚJO;

SANTOS, 2007, p. 196). Esta modalidade de investigação com o valor da exposição pessoal permite analisar aspectos sócio-histórico-culturais pouco considerados por outras fontes.

Portanto, a História Oral pode assumir diferentes formas, tendo como objetivo principal registrar e analisar experiências de uma ou de diversas pessoas pertencentes a um grupo social, a uma coletividade.

O resultado final da pesquisa é o produto do diálogo entre o pesquisador e os sujeitos que participam da pesquisa. Com a oralidade se constitui uma conexão entre pesquisador e narradores ou pesquisados.

Uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca. Os dois sujeitos, interagindo, não podem agir juntos a menos que alguma espécie de mutualidade seja estabelecida. O pesquisador de campo, entretanto, tem um objetivo amparado em igualdade, como condição para uma comunicação menos distorcida e um conjunto de informações menos tendenciosas (PORTELLI apud ARAÚJO; SANTOS, 2007, p 192-193).

Tendo em vista a viabilidade e a potencialidade da História Oral, optei por usá-la como metodologia na pesquisa que fiz sobre a vida comunitária de Dona Santa. Procurei levar em conta o modo como cada sujeito entrevistado/a percebia e relatava as experiências vividas com Dona Santa sobre a trajetória e as práticas comunitárias desta mulher negra na campanha gaúcha, o que gerou um clima de confiança durante a coleta de dados e possibilitou a produção de um material de pesquisa de plena confiabilidade, confirmando o que dizem os autores:

O êxito de uma entrevista depende de todo o processo vivenciado pelo pesquisador/entrevistador, e no diálogo que estabelece com o narrador/entrevistado. Nesse sentido, ela tem seu início a partir da elaboração do planejamento, da escolha dos sujeitos e do roteiro de questões. Os primeiros contatos são importantes para o estabelecimento de um clima de confiança, respeito e compromissos entre o pesquisador/entrevistador e o narrador/entrevistado. Para isso, é necessário ao pesquisador/entrevistador uma certa compreensão das relações e posturas humanas. Uma compreensão de que as pessoas são diferentes, cada uma tem suas próprias maneiras de ser e de pensar e, diante de um gravador, podem ter as mais diversas reações. (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p.197)

Para Portelli (1997) o que torna a História Oral diferente é que as entrevistas sempre revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos. É natural que depoimentos de pessoas que conviveram com o sujeito de pesquisa acrescentem elementos diferentes e por que não importantes para a composição e conhecimento da história do pesquisado.

Por isso, o pesquisador/entrevistador numa situação de entrevista deve esforçar-se por propiciar condições em que fale o menos possível, possibilitando que o narrador/entrevistado fale o máximo que puder. Foi justamente sobre esta ótica de interferência mínima na

condução das entrevistas que a pesquisa para consecução deste trabalho foi desenvolvida. Durante as entrevistas, os sujeitos puderam falar o que lembravam e principalmente fatos relevantes da história comunitária de Dona Santa, que dificilmente encontraríamos em fontes escritas.

As entrevistas foram feitas com a senhora Tânia Maria Gonçalves Silva, professora, 64 anos, que, assim como seu pai, morou com Dona Santa e que, depois de adulta, levava seus filhos e netos para serem benzidos pela madrinha, que era como chamava Dona Santa. As outras entrevistas foram com a senhora Heloísa Conceição Freitas, 74 anos, que é filha de Dona Santa e viveu com ela até a sua morte, e a neta Estela Mara Machado Pereira, 59 anos, filha de Dona Mosinha, que também benzia. Estela continua o legado da mãe e da avó, benzendo e organizando anualmente a Festa de São Cosme e Damião.

Considero que a pesquisa permitiu uma forte aproximação com estas pessoas que relataram suas lembranças sobre Dona Santa, o que permitiu complementar as fontes escritas obtidas, dentre elas, material publicitário produzido pela família da pesquisada no centenário de seu nascimento ocorrido no ano de 2010; anais de sessão solene realizada pela Câmara Municipal de Bagé, realizada no dia 24 de junho de 2010; sinopse do enredo do bloco carnavalesco Unidos da Stangucha, que apresentou o seguinte título: Uma Saga de Fé e Devoção: A história de Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa, no carnaval do ano de 2007, também na cidade de Bagé (RS).

A história da vida comunitária de Dona Santa permite constituir sua identidade como mulher negra benzedeira, cuja história permanece viva na memória popular local.

3. CULTURAS E IDENTIDADES: A CONSTITUIÇÃO DA ORDEM BIOPOLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Durante a realização da pesquisa, percebi a necessidade de aprofundar as leituras sobre cultura e identidade para a análise dos discursos escritos e orais da vida comunitária de Dona Santa. Para tanto, busquei apoio nos estudos culturais e nas teorias pós-estruturalistas, principalmente, nos textos de Stuart Hall (1997; 2003; 2005), Tomaz Tadeu da Silva (2007; 2014) e Michel Foucault (1996; 2008a; 2008b; 2014).

Esses teóricos analisam os modos pelos quais as diferentes culturas são fabricadas, produzindo os próprios sujeitos. Toda ação social é também cultural à medida que essas expressam significados, portanto são também práticas de significação. A ação social é significativa tanto para quem a pratica quanto para quem a observa e interpreta. Isto porque é na interação social que os sujeitos codificam, organizam e regulam sua própria conduta e a dos outros.

Assim, todo discurso é constituído por códigos de linguagem que expressam e significam modos de agir na vida social e nas relações humanas. Os discursos e as ações sociais culturais são decisivos para análise da diversidade cultural, já que as identidades dos sujeitos são constituídas nas interações sociais no meio em que estão inseridos. A identidade não é fixa e se constrói e reconstrói nos processos culturais e nas práticas de significação constituídas nas relações sociais. Como afirma Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida, em que, os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2005, p. 13).

Portanto, a cultura age de forma transversal nos processos de subjetivação e na construção das relações sociais dos sujeitos entre si e com o meio. É assim que identidades e diferenças são produzidas (SILVA, 2014).

Os discursos procedentes dos mais diversos segmentos culturais constroem subjetividades e agem no governo das condutas humanas. Os discursos tornam-se, então, decisivos para a análise das relações de poder e saber engendradas na vida social (FOUCAULT, 2008b).

É preciso compreender que os discursos instituem relações de poder e saber que acabam regulando os processos de constituição de subjetividades, identidades e diferenças. Tanto a identidade quanto a diferença não são fixas, mas, são produzidas nas relações do sujeito

consgo mesmo, com os outros e com o meio social onde está inserido. Cada identidade é produzida e se modifica por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades (SILVA, 2014).

Geertz (1989) também define a cultura como um sistema ordenado de significados e símbolos, em cujos termos os indivíduos entendem seus mundos, revelam seus achados e fazem seus julgamentos. Com isso, “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Seguindo essa linha de análise dos estudos culturais e das teorias pós-estruturalistas, cabe analisar como se produzem identidades e diferenças nas culturas contemporâneas que são marcadas pela ordem biopolítica (FOUCAULT, 2008a; 2008b).

3.1 A produção de identidades na sociedade biopolítica emergente

Em cada época, aparatos discursivos são produzidos e passam a indicar como certo regime de verdade cria padrões culturais normativos que delineiam identidades e diferenças e marcam as condutas humanas e as relações sociais, levando em conta que esses processos são contingentes e estão sempre sujeitos a mudanças.

Durante o processo de estruturação do capitalismo, foram produzidas teorias científicas modernas² que instituíram princípios de segregação e classificação dos seres humanos com base em atributos físicos e biológicos. Discursos que fabricaram um sujeito moderno unificado como forma de legitimar certa homogeneização cultural fundada na cultura européia e que resultaram na escravidão, na exclusão e nos genocídios no mundo todo, desde os séculos XV ao XVIII.

Já no contexto do final do século XVIII e início do XIX, as relações entre as nações e os estados são reordenadas numa lógica biopolítica, isto é, constituem-se práticas de governo das populações mundiais ancoradas em tecnologias políticas e instrumentais que passam a

²Darwin criou a teoria evolucionista, em 1859, preconizando que as espécies mais fortes sobreviveriam naturalmente pela capacidade de adaptação ao meio e as mais fracas desapareceriam. Tal formulação deu origem ao darwinismo social, no qual o discurso evolucionista foi recontextualizado em relação aos humanos. Já Gobineau trabalhou a ideia de que a humanidade seria formada por três grupos diferentes: o branco, a raça superior, e os demais, o negro e o amarelo, os inferiores, sendo que o cruzamento da raça branca com as demais ocasionaria a degradação da superioridade ariana, considerada mais adiantada. Esta ideia foi muito difundida principalmente nos Estados Unidos da América do Norte onde havia um apoio considerável a proibição de uniões inter-raciais. Já no Brasil republicano o “branqueamento” da população serviu para justificar a necessidade da imigração européia nas primeiras décadas do século XX. O Conde de Gobineau esteve no Brasil e escreveu sobre a superioridade da “raça ariana”, posteriormente levada ao extremo pelos teóricos do Nazismo Günther e Rosenberg, nos anos de 1920 a 1937 (GOLDIM, 1998).

calcular e administrar riscos e perigos, reais e imaginários, e que produzem, consomem, organizam e conduzem as liberdades individuais e coletivas. O neoliberalismo emerge como doutrina política contrária ao intervencionismo do estado e de sua máquina burocrática presentes até então tanto nos países capitalistas quanto nos socialistas. A razão do estado neoliberal passa a ser como estabelecer uma razão governamental que desestabilize as práticas de governo, uma ordem política, econômica e jurídica capaz de manipular interesses diversos e complexos e de colocar uma medida otimizada de intervenção estatal que não atrapalhe as leis naturais do mercado (FOUCAULT, 2008a; 2008b).

Assim, os acordos internacionais e as legislações nacionais editadas após o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) instituíram o discurso do respeito aos direitos humanos e a igualdade social via promoção de uma cidadania global pautada na lógica neoliberal. Os discursos jurídicos passam a advogar em favor da coexistência de diferentes identidades e culturas, definidas e fixadas por certos costumes, tradições, nacionalidades, regionalidades, características biológicas e físicas, ou mesmo escolhas pessoais, como é tratada a sexualidade na sociedade heteronormativa. Portanto, para uma convivência equilibrada há que se exercer o governo e o autogoverno das condutas humanas e sociais de modo a privilegiar o desenvolvimento e a mobilidade das relações de mercado no panorama global. Os sistemas de monitoramento e os cálculos estatísticos, veiculados através das tecnologias de informação e comunicação, tornam-se importantes instrumentos para a regulação da vida social pautada na ordem biopolítica global (FOUCAULT, 2008a; 2008b).

No caso brasileiro, o discurso jurídico da igualdade e da cidadania neoliberal tomou forma nas últimas décadas do século XX. Esse discurso está presente na Constituição Federal do Brasil de 1988, conhecida como cidadã, que estabelece no seu artigo V: “Todos somos iguais perante a lei, independente de sexo, cor, origem ou procedência”. O Estado Brasileiro ao se deparar com as inúmeras lutas por afirmação identitária de negros, mulheres e indígenas, fez, aos moldes neoliberais, do aparato judicial e do direito constitucional sua tecnologia de poder para conter os conflitos e operar o equilíbrio social.

Portanto, a diferença outrora utilizada para discriminar, segregar e atribuir algo negativo ao outro, é re-significada no discurso jurídico neoliberal enquanto afirmação da individualidade e de uma identidade própria e inata do sujeito. Ou seja, no Brasil em tempos colonialistas, a prevalência da cultura europeia como hegemônica justificou a escravidão e os genocídios. Já em tempos republicanos, a luta dos povos indígenas, quilombolas, dos trabalhadores, das mulheres, associada a outras demandas sociais, políticas e econômicas forjaram o discurso da cidadania neoliberal, mas não o fim das desigualdades e

discriminações, o que exige até hoje a luta de comunidades e movimentos contra o preconceito, a exclusão social e pelo reconhecimento dos direitos sociais.

No contexto global atual crescem os movimentos de expressão e luta em defesa de uma sociedade multicultural³, discursos que (re)posicionam demandas sociais de grupos representativos da diversidade social, étnica, racial, de gênero, sexista, entre outros, os quais passam a disputar espaços políticos e culturais em favor do reconhecimento dos direitos sociais.

Com isso, a ordem biopolítica global consolida-se na contemporaneidade, regulando as transações econômicas, políticas, sociais e humanas, movendo os indivíduos, grupos e instituições numa lógica de contínua contratualização que busca incessantemente manter certo equilíbrio. Essas permanentes transações políticas, sociais e jurídicas visam eliminar conflitos. Nelas, a autoridade, a disciplina e a força não deixam de ser exercidas, mas agem de outra forma, pela capacidade de tornarem-se legítimas, instituindo certos regimes de verdade, algo a serviço de um discurso do direito universal e da paz mundial (HARDT; NEGRI, 2012).

A globalização biopolítica, guiada pela lógica do mercado se instala como algo incontestável, produz encantamento, torna-se “o destino do mundo”, intensificando processos simultâneos de inclusão/exclusão de muitos sujeitos e populações, como assinala Bauman (1999):

A “globalização” está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, “globalização” é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, “globalização” é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo “globalizados” — e isso significa basicamente o mesmo para todos (BAUMAN, 1999, p.5).

Nesse mundo globalizado produzem-se discursos ambivalentes de civilização e diversidade cultural, pois, ao mesmo tempo se anulam distâncias físicas e se reafirmam características locais, individuais que acabam sendo reprocessadas, modificadas, enfim, transformadas em novas identificações locais e globais. Assim, a diversidade de culturas é naturalizada, fixada por caracterizações individuais e coletivas de cunho biológico, físico, ou mesmo fruto de escolhas de sujeitos autônomos, críticos e ativos que devem ser respeitados e

³O multiculturalismo tem sentidos ambíguos. Por um lado, é um movimento legítimo de reivindicação dos grupos culturais dominados pelo reconhecimento de suas demandas no conjunto das culturas nacionais, por outro, pode ser visto como uma solução para incorporar os grupos sociais e étnicos vistos como “problema” para o desenvolvimento dos países. Assim, o multiculturalismo está implicado nas relações de poder que definem valores culturais legítimos em cada território onde vivem diferentes grupos raciais, étnicos, sexistas, sociais (SILVA, 2007).

tolerados.

A cultura global necessita da “diferença” para prosperar - mesmo que apenas para convertê-la em outro produto cultural para o mercado mundial (como, por exemplo, a cozinha étnica). É, portanto, mais provável que produza “simultaneamente” *novas* identificações (Hall, *ibid.*) “globais” e *novas* identificações locais do que uma cultura global uniforme e homogênea (HALL, 1997, p. 3).

Na sociedade biopolítica contemporânea, os mecanismos de comando se tornam cada vez mais sutis, menos visíveis, mais “democráticos”, imanentes ao campo social. Os comportamentos de integração e exclusão são interiorizados. Ao poder disciplinar exercido pelas instituições modernas – prisões, fábricas, hospitais, igrejas, universidades e escolas – que sancionam comportamentos, definindo o normal e o desviante, soma-se o controle exercido pelas máquinas e tecnologias de governo e autogoverno que organizam os cérebros, os corpos e as relações. O biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro à medida que todos os indivíduos abraçam-no e o reativam por sua própria vontade (PORTOCARRERO, 2011).

Portanto, a análise em torno da diversidade cultural na contemporaneidade deve partir dos modos pelos quais os discursos e as relações de poder e saber geram processos de inclusão e exclusão, levando-se em conta que os sujeitos estão numa situação de permanente movimento. Assim, identidades e diferenças são produzidas de forma transitória e num processo intenso de hibridização cultural.

3.2 Cultura e identidade sob a perspectiva da hibridização cultural

Hall (2003) fala da hibridização cultural tomando como referência as identidades caribenhas diaspóricas criadas sob as condições contemporâneas da globalização. O autor pensa a África como elemento que sobrevive e como meio de sobrevivência na diáspora através da hibridização cultural, na qual os migrantes negros nunca assumem uma posição cabal, não possuem uma identidade essencializada, mas marcada por hibridismos diversos.

Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo, dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser “sagrada”, pois foi “violada” - não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas (HALL, 2003, p.30).

Na verdade, a diáspora proporcionou um caldeamento, uma intersecção pluricultural nas Américas, pois, mesclam-se culturas, como as indígenas, as africanas e as européias, gerando novos arranjos sociais e culturais e a produção de outros significados de identidades e

diferenças que apagam as origens à medida que se hibridizam, configurando novas lógicas de pertencimento.

Para Hall (2003) a identidade carrega consigo tanto traços de unidade essencial quanto da unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, questionando como devemos pensar as identidades inscritas nas relações de poder construídas pela disjuntura. As culturas diaspóricas nos provocam a repensar a concepção de identidade e cultura, não mais como práticas e discursos que fixam os sujeitos em lugares pré-determinados pela nacionalidade e territorialidade. Essa visão de identidade, diferença e cultura como algo atemporal e imutável que liga o passado ao presente de forma interrupta, é na verdade um mito, uma ilusão.

Hall (2003) atenta para o fato que o termo África foi criado na Modernidade para definir uma multiplicidade de povos, tribos, culturas e línguas, cujo principal elemento comum era o tráfico de escravos. No Caribe, os indianos e chineses juntaram-se, mais tarde, aos “africanos” que lá estavam, fazendo com que o trabalho semi-escravo coexistisse com a escravidão. Com isso, a cultura africana torna-se o resultado de uma fusão, ainda na sociedade colonial, de elementos culturais diversos, africanos, asiáticos e europeus.

O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *differance* — uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial a cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a lingüística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela "falta" ou "excesso", mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma (HALL, 2003, p. 33).

Assim, a ocorrência de processos culturais híbridos não permite identificar elementos culturais africanos autênticos que atravessariam épocas e fronteiras, pois, a co-presença de diferentes culturas, as interações no interior de relações de poder assimétricas efetuadas com a colonização e a modernidade ocidental impedem a compreensão de um retorno a uma origem que indicaria uma identidade africana pura.

Na verdade, o hibridismo e as transformações resultantes dessas inusitadas combinações culturais é em si uma condição necessária à produção da Modernidade. Os diferentes elementos sócio-culturais e as relações de poder que se engendram entre os povos e os sujeitos, assim como as lutas por re-apropriação e demarcação de identidades e diferenças,

geram a reconfiguração de culturas que jamais retornam a mesma condição primária.

Mesmo o Estado-Nação Moderno que buscava impor fronteiras rígidas entre as diferentes culturas, regulando as relações entre as populações e nações distintas, não obtêm pleno êxito em seus propósitos. As culturas sempre se recusaram a ficarem encurraladas no interior de fronteiras.

A nova fase pós-1970 da globalização está ainda profundamente enraizada nas disparidades estruturais de riqueza e poder. Mas suas formas de operação, embora irregulares, são mais "globais", planetárias em perspectiva; incluem interesses de empresas transnacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global do capital, as tecnologias e sistemas de comunicação que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura do Estado-Nação. Essa nova fase "transnacional" do sistema tem seu "centro" cultural em todo lugar e em lugar nenhum. Está se tornando "descentrada". Isso não significa que falta a ela poder ou que os Estados-Nação não tem função nela. Mas essa função tem estado, em muitos aspectos, subordinada às operações sistêmicas globais mais amplas (HALL, 2003, p. 36)

Embora as sociedades modernas tenham sido marcadas por relações de dependência e subordinação, as fusões culturais nunca deixaram de ocorrer no mundo ocidental. E, com a globalização, as relações interculturais tornam-se ainda mais fluídas e evidentes. O mercado global nutre-se da heterogeneidade, da diferença para existir.

[...] a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o "lugar". Disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais. As culturas, é claro, tem seus "locais". Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam (HALL, 2003, p. 36).

Assim, no decorrer do século XX, processos que constituem povos e culturas híbridas na nova ordem social e cultural biopolítica passam a re-significar os discursos acerca da cultura e da identidade. Canclini (1997) prefere chamar essa nova situação intercultural de hibridação em vez de sincretismo ou mestiçagem, porque abrange diversas mesclas interculturais não apenas raciais e porque permite incluir fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais.

Essa compreensão acerca dos processos simbólicos que produzem identidades e diferenças por meio de hibridismos foi preponderante para a análise de dados desta pesquisa que teve como foco a história comunitária de Dona Santa e as marcas produzidas na história de sua comunidade como mulher negra e benzedeira nas suas práticas cotidianas, onde se entrelaçam elementos culturais diversos.

A proposta de investigar a trajetória de uma mulher negra benzedeira na região da campanha gaúcha, em cujas localidades se reproduzem discursos discriminatórios e marcados por binarismos, branco/negro, homem/mulher, rico/pobre, erudito/popular, religiões

afro/catolicismo, possibilita problematizar tais concepções e leituras de mundo e abrir espaços para a reflexão em torno da pluralidade cultural e da produção de identidades híbridas como uma perspectiva possível.

Neste trabalho de pesquisa, a vida comunitária de Dona Santa emerge sob uma perspectiva híbrida que se constitui na multiplicidade de elementos culturais presentes em seus contextos. Os saberes e fazeres de Dona Santa, que permanecem vivos na memória de muitas gerações, mesclam elementos culturais diversos nas práticas de benzedura, rezas e festas populares na vida comunitária local.

4. GÊNEROS, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E RELIGIOSIDADES HÍBRIDAS

No Brasil, historicamente, as relações sociais têm sido marcadas por discursos e práticas etnocêntricas e heteronormativas, que posicionam os sujeitos de modo desigual na escala social e no acesso aos bens econômicos e culturais: em primeiro lugar situa-se o homem branco, em segundo, a mulher branca; em terceiro, o homem negro, e, por último, a mulher negra. Com isso, a sociedade brasileira em seus processos de colonização e modernização econômica produziu exclusões étnicas, raciais, sexistas e de gênero feminino que ainda estão presentes e disputam espaços com os discursos dissonantes dessa cultura etnocêntrica e heteronormativa.

Mesmo na contemporaneidade, homens e mulheres negras sofrem preconceito e discriminação, muitas vezes de forma velada. Nesses casos, as diferenças quanto às identidades e diferenças de gêneros e étnico-raciais são produzidas e visam fixar quem é o outro, a outra a partir de discursos e práticas de uma cultura etnocêntrica e heteronormativa que posiciona os espaços que cada sujeito deve ocupar.

A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem. Dizer isso não significa, entretanto, dizer que elas são determinadas, de uma vez por todas, pelos sistemas discursivos e simbólicos que lhes dão definição (SILVA, 2014, p. 78).

Os discursos e as práticas discriminatórias da desigualdade social fizeram proliferar as teorias do materialismo histórico e do marxismo dialético que se posicionam contra a sociedade de classes. Contudo, os deslocamentos, especialmente, através da intensificação dos movimentos migratórios ocorridos no contexto global atual e os processos de hibridização cultural, tem demonstrado que as formulações teóricas estruturalistas do marxismo não são suficientes para uma análise apropriada das relações sociais e seus atravessamentos na era contemporânea, uma vez que essas se fundamentam numa concepção universal do humano cuja identidade é fixada por uma condição de classe bipolarizada que ignora a produção de diferenças em relação ao gênero, a raça, a etnia, a sexualidade. Como esclarece o autor:

[...] aproveitando-se das contribuições do marxismo e indo além dessas, pensadoras feministas apontaram que a classe social, como categoria de análise, baseia-se em um essencialismo do sujeito, universalizando-o no interior de cada classe. Essa universalidade é também masculina. Além do mais, o sujeito, de acordo com essa crítica, é constituído por múltiplas posições, plurais, contraditórias e contingentes, retirando desse modo a centralidade da classe social e ‘descentrando’ o sujeito (MARIANO, 2005, p. 483).

Octavio Ianni (apud MARIANO, 2005) assinala que as classes sociais, embora

fundamentais para a explicação sociológica, não são suficientes para a análise das relações de gênero e das relações étnico-raciais. O marxismo é importante para o entendimento e a transformação da nossa sociedade, mas é insuficiente como base teórica para dar conta das questões de gênero e das relações étnico-raciais na contemporaneidade.

Portanto, a perspectiva de análise dos estudos culturais e do pós-estruturalismo, focada nos discursos, nas relações de poder e saber e nos regimes de verdade como tecnologias que fabricam identidades e diferenças que se modificam e misturam continuamente, produzindo contradições e ambivalências, constituem-se em ferramentas teóricas primordiais para a compreensão da vida social, das relações humanas e das culturas na contemporaneidade. Nessa perspectiva:

Cultura transmuta-se de um conceito impregnado de distinção, hierarquia e elitismos segregacionistas para um outro eixo de significados em que se abre um amplo leque de sentidos cambiantes e versáteis. Cultura deixa, gradativamente, de ser domínio exclusivo da erudição, da tradição literária e artística, de padrões estéticos elitizados e passa a contemplar, também, o gosto das multidões. Em sua flexão plural – *culturas* – e adjetivado, o conceito incorpora novas e diferentes possibilidades de sentido (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 36).

No viés dos estudos culturais, também o termo popular amplia-se, levando-se em conta os constantes modos pelos quais os discursos travados no campo simbólico o reinventam, fazendo com que adquira múltiplos sentidos:

Popular tanto pode indicar breguice, gostos e condutas comuns do povo, entendido como a numerosa parcela mais simples e menos aquinhoadá da população, quanto, na nomenclatura política das esquerdas, expressar o fetiche do mundo intelectual politicamente engajado ou mesmo as cruzadas contemporâneas em torno do politicamente correto. Nesta oscilação cambiante do significado, popular e *pop* comportam gradações que, com frequência, apontam para distinções entre o que é popularesco, rebuscado, *kitsch* e o que é sofisticado, despojado, minimalista. Como se percebe, as palavras têm história, vibram, vivem, produzem sentidos, ao mesmo tempo em que vão incorporando nuances, flexionadas nas arenas políticas em que o significado é negociado e renegociado, permanentemente, em lutas que se travam no campo do simbólico e do discursivo (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 37).

Também as categorias de gênero, etnia, raça e sexualidade são tratadas pelos estudos culturais como códigos simbólicos forjados nas relações sociais e que criam posições contingentes e móveis, como assinala Louro:

Gênero e sexualidade são construídos através de inúmeras aprendizagens e práticas, empreendidas por um conjunto inesgotável de instâncias sociais e culturais, de modo explícito ou dissimulado, num processo sempre inacabado. Na contemporaneidade, essas instâncias multiplicaram-se e seus ditames são, muitas vezes, distintos. Nesse embate cultural, torna-se necessário observar os modos como se constrói e se reconstrói a posição da normalidade e a posição da diferença, e os significados que lhes são atribuídos (LOURO, 2008, p. 17)

Contudo, não se pode desconsiderar que os sujeitos ainda transitam entre culturas que muitas vezes carregam marcas de desigualdades. Há que se destacar a relevância da luta

empenhada por movimentos sociais feministas que colocaram em cheque as desigualdades de gênero e raça na sociedade predominantemente machista, onde o controle é feito a partir da figura do homem branco e heterossexual. Em sociedades tradicionais marcadas por padrões heteronormativos e de branqueamento das culturas, como a brasileira, persistem processos de subjetivação que visam produzir identidades binárias e fixar posições de gênero, etnia, raça e sexualidade. Nelas mulheres negras e pobres são, geralmente, identificadas e posicionadas numa condição de subalternidade. Porém, essas forças e discursos heteronormativos e etnocêntricos estão em disputa com outras forças e discursos de oposição. É nesse campo de disputas simbólicas e políticas que os movimentos feministas trouxeram à tona a necessidade de reconstituir as trajetórias de mulheres negras como uma forma de reconhecimento social.

Os movimentos sociais organizados (dentre eles o movimento feminista e os das minorias sexuais) compreenderam, desde logo, que o acesso e o controle dos espaços culturais, como a mídia, o cinema, a televisão, os jornais, os currículos das escolas e universidades, eram fundamentais. A voz que ali se fizera ouvir, até então, havia sido a do homem branco heterossexual. Ao longo da história, essa voz falara de um modo quase incontestável. Construíra representações sociais que tiveram importantes efeitos de verdade sobre todos os demais (LOURO, 2008, p. 20).

Assim, na vida social as identidades e as diferenças são inscritas e reinscritas pelas políticas, pelos discursos e pelos regimes de verdade legitimados e reiterados por variadas práticas sociais e pedagogias culturais. Por isso, as classificações binárias de culturas, raças, gêneros e sexualidades não dão mais conta das possibilidades de análise das práticas sociais e das identidades culturais contemporâneas.

É assim, no universo discursivo e simbólico da modernidade brasileira, que se cria uma nova identidade cultural: a mulata. A mulata como um gênero culturalmente engendrado representa a criação de uma figura dotada de muita sensualidade e praticamente desprovida de caráter social, a qual é produzida através de discursos como a literatura e a música. É a representação da outra em oposição a mulher branca, elitizada e dotada de uma moral cristã.

[...] a mulatice é um gênero de ser, consagrado por Di Cavalcanti ou Sargentelli, entre outros, algo assim como o equivalente a um gênero literário e a mulata é uma figura engendrada, culturalmente construída num longo processo histórico que a opõe seja às figuras femininas que são moeda corrente em nossas pesquisas, seja às figuras masculinas que se opõem a elas (CORRÊA In:MELO et. al, 2006, p. 251).

No campo simbólico e na escala social brasileira moderna, calcada num discurso heteronormativo e de branqueamento da cultura que padroniza identidades e posições sociais quanto ao gênero e a raça. Assim, a produção discursiva e identitária da mulata é um potente exemplo para entender os modos pelos quais o gênero feminino é transversalizado com a raça, reinventando identidades e afetividades femininas e étnico- raciais na contemporaneidade.

[...] no mundo social existem aqueles que ocupam a posição não específica, sem marcações (sexual, racial, religiosa), ‘universal’, e aqueles que são definidos, reduzidos e marcados por sua ‘diferença’, sempre aprisionados em suas especificidades, designando o *outro*. Isto define a posição de homens e mulheres: “O homem é o Sujeito, o absoluto; ela é o Outro”. Dito de outro modo, “o masculino está investido dos significados de representação da totalidade, ao mesmo tempo em que possui a qualidade de um gênero frente ao outro (BEAUVOIR, apud MARIANO, 2005, p. 484)

Canclini (1997) assinala a criação de estratégias de diversos setores, como os artistas, os literatos, os museus, as disciplinas sociais (especialmente a Antropologia e a Sociologia), a mídia e as classes políticas, na abordagem do que é *tradicional* e do que é *moderno*, para reforçar a idéia de que, na América Latina, há uma longa história de construção de uma *cultura híbrida*, em que a modernidade é sinônimo de pluralidade, mesclando relações entre hegemônicos e subalternos, tradicional e moderno, culto popular e massivo.

Para o autor, não há muito sentido em estudar as relações sociais sob a ótica da subalternização de culturas populares, uma vez que as novas modalidades de organização da cultura, de hibridação das tradições de classes, etnias e nações requerem outros instrumentos conceituais. É nesses cenários que desmoronam todas as categorias e os pares de oposição convencionais (subalterno/hegemônico, tradicional/moderno) usados para falar do popular (CANCLINI, 1997).

No contexto cultural contemporâneo, a religiosidade afro-brasileira é resultado de processos de hibridização que mesclam rituais e divindades mágicas provenientes de distintas religiões e credos católicos, indígenas, africanos, espíritas. No Rio Grande do Sul essas práticas religiosas afro-brasileiras estão presentes de forma significativa através do Batuque, da Umbanda e da Linha Cruzada que, muitas vezes, são encaradas no imaginário social cristão de forma preconceituosa pelas denominações de “sarava” e “macumba”, e tratadas como perigosas. É por isso que os terreiros passaram por um longo tempo em que precisavam ser autorizados pela polícia e, ainda no presente, muitos praticantes das religiões afro-brasileiras se declaram católicos nos censos demográficos (ORO in: CARNEIRO; SANTOS; SILVA, 2010).

As manifestações religiosas afro-brasileiras apresentam diferenças entre si, uma vez que o Batuque adota a linguagem litúrgica *yorubana* e seus símbolos e Orixás identificam-se de forma mais tradicional às “nações” africanas. A Umbanda, por tratar-se de uma religião nascida no Brasil, é fruto de um sincretismo com o catolicismo popular, o espiritismo kardecista e as concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os Caboclos (índios), Pretos Velhos e Bejis (crianças), além das falanges africanas. E a Linha Cruzada mescla todo o

universo de entidades das outras duas modalidades, acrescentando ainda as figuras do Exu e da Pombagira (ORO in: CARNEIRO; SANTOS; SILVA, 2010).

Segundo o referido autor, a Linha Cruzada é a religião afro-brasileira que surgiu no RS na década de 1960 e a que mais tem crescido em número de adeptos na atualidade, fazendo com que 80% dos terreiros sejam categorizados nesta linhagem.

As entidades cultuadas na Linha Cruzada são os Exus e suas mulheres míticas, as Pombagiras. Dividem-se, como se pode ver na Tabela a seguir, em entidades do “cruzeiro”, do cemitério, da praia e da mata. As cores vermelha e preta são atribuídas a essas entidades. A elas são oferecidas comidas secas e de sangue. As comidas secas dos Exus são milho torrado, sete batatas assadas, farofa de farinha de mandioca torrada com Dendê. Às Pombagiras são oferecidas pipoca e sete batatas assadas. O sangue oferecido aos Exus provém de galos vermelhos ou pretos, pombos e bodes escuros e para as Pombagiras de galinhas vermelhas ou pretas, pombas e cabras pretas e marrons. Ainda, aos Exus são oferecidas bebidas como cachaça e licores e para as Pombagiras são oferecidos licores e champagne (ORO in: CARNEIRO; SANTOS; SILVA, 2010, p. 130).

Esse autor ressalta ainda que a Linha Cruzada surgiu numa fase de consolidação do capitalismo, tornando-se uma religião afro-brasileira de caráter pragmático, como um serviço que se especializa nas soluções sobrenaturais dos problemas do homem moderno, como o desemprego, a insegurança, as doenças e as frustrações. O crescimento da Linha Cruzada também reflete as trocas culturais entre negros e brancos de condições econômicas e sociais variadas, o que acarreta a presença de adeptos e de Pais e Mães de Santos de diferentes etnias e raças, atuando nos terreiros e comunidades religiosas afro-brasileiras (ORO, 2002).

Com isso, evidencia-se que as manifestações religiosas afro-brasileiras são práticas culturais eminentemente híbridas. Assim, percebe-se a complexidade dos fenômenos culturais que constituem a vida social e comunitária e a emergência de levar em conta tal dinamismo na análise das produções identitárias e suas intersecções com o gênero no contexto das práticas religiosas afro-brasileiras.

É nesse sentido, que procuro analisar a história de Dona Santa, uma mulher negra que em seus contextos constituiu uma identidade desviante do padrão cultural heteronormativo e que através das práticas de reza e benzedura e da Festa Popular de São Cosme e Damião atuou significativamente na vida comunitária da cidade de Bagé, na campanha gaúcha.

5. A VIDA COMUNITÁRIA DE DONA SANTA: REDES DE FRATERNIDADE, SOLIDARIEDADE E FÉ

Para analisar a vida comunitária de Dona Santa constitui o *corpus empírico* da pesquisa utilizando documentos escritos que a homenageiam: certificado e anais de sessão solene realizada pela Câmara Municipal em 24 de junho de 2010, textos de encartes e a sinopse do enredo do bloco carnavalesco Unidos da Stangucha que apresentou o título “Uma Saga de Fé e Devoção, a história de Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa” no carnaval de 2007, na cidade de Bagé (RS).

Nesta análise documental percebi os diferentes discursos que aparecem nas homenagens realizadas por distintos segmentos da comunidade bageense. No certificado entregue aos familiares destaca-se a atuação de Dona Santa, descrita como: “[...] *uma mulher que se tornou ao longo de sua existência uma referência de esperança, consolo e solução para problemas que a força da sua fé e do seu espírito conseguiam resolver*” (Câmara Municipal de Bagé, 2010).

Também no discurso proferido pela vereadora proponente da homenagem, Dona Santa é identificada como: “[...] *Uma mulher que fez muita caridade, centenas de curas através de benzeduras e medicina caseira*”. Em outro fragmento desse discurso afirma-se: “[...] *Dona Santa, embora sendo de outra religião, respeitava muito a religião católica*” (Câmara Municipal de Bagé, 2010).

Desse modo, percebo que no espaço público do Poder Legislativo Municipal, onde se estabelece o discurso político institucionalizado, Dona Santa é reconhecida enquanto mulher, líder comunitária e praticante de benzeduras de cunho popular. No entanto, nestes discursos a relação étnico-racial é negada ou ocultada, revelando um certo branqueamento nesta prática de reconhecimento social. Essa interdição do discurso (FOUCAULT, 1996) revela o não-dito como elemento que confirma a influência que o discurso sofre dependendo do lugar onde é proferido, pois:

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente o mais familiar é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala (FOUCAULT, 1996, p.9).

No discurso do Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha, também se constitui uma identidade de Dona Santa enquanto mulher, líder comunitária e benzendeira, mas, na sinopse de organização do desfile, acrescenta-se: “*Tributo aos Orixás através das suas cores*”

(caracterização atribuída à Comissão-de-Frente) e a “*Ala dos Pretos Velhos*”. No Samba-de-Enredo aparece trechos da benzedura: “*É sapo sapão, é sapo carvão que morra esse bichinho de toda geração*”, associado a outro verso que referencia uma reza de terreiro de Umbanda: “*São Cosme e Damião a tua casa cheira, cheira cravo e rosa, cheira a flor de laranjeira*” (*Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha, 2007*).

Portanto, no espaço público de celebração da cultura popular de origem afro, que é o carnaval, se produz uma outra identidade do sujeito Dona Santa que reconhece o seu pertencimento étnico-racial. Com isso confirma-se que na produção discursiva o sujeito é atravessado pelo lugar que ocupa e que as identidades e diferenças constituem-se a partir de quem narra o outro (SILVA, 2014).

Além dos discursos destes materiais escritos, também analisei os relatos contidos nas entrevistas com três mulheres que conviveram com Dona Santa: a professora Tânia Maria Gonçalves Silva, que morou com a pesquisada e, depois de adulta, continuou levando seus filhos e netos para serem benzidos por ela, Heloísa Conceição Freitas, filha de Dona Santa e que viveu com ela até a sua morte e a neta Estela Mara Machado Pereira, que seguiu o legado da avó nas benzeduras e na organização da Festa de São Cosme e Damião.

Já na primeira entrevista realizada com a professora Tânia ficou evidente os fortes laços afetivos com Dona Santa, quando relata:

“Sempre ouvia falar da Dona Santa, a Vó Santa. Meu pai ficou órfão muito cedo, ele e seus doze irmãos. Ela cuidava deles. Ele tinha muito respeito e dizia que era ela era uma mãe para ele e os irmãos, trocava até as nossas fraldas e a gente se sentia como se fosse nossa vó”.

Os vínculos de Dona Santa com a comunidade, sua dedicação e acolhimento com as pessoas que chegavam até ela, foram também ressaltados pela professora:

“Nos criamos juntos com os parentes dela, eu mesmo tenho 64 anos e tenho a idade de alguns netos dela. Com uma família grandíssima ela criou todos os filhos sozinha, porque ficou viúva muito cedo e ela era sempre a mesma pessoa ; o fogão a lenha, sempre tinha fogo, a gente chegava e ela queria que todos tomassem café, almoçasse.”

Outro dado da vida comunitária de Dona Santa surgiu na pesquisa quando a professora Tânia relatou o seu envolvimento com os torneios de futebol amador do seu bairro:

“Lá no Passo do Príncipe, quando a gente era criança existiam dois times de futebol que eram o Gaúcho e o Brasília jogavam no campo do tiro. A dona Santa ia os domingos c/ toda a família dela para o jogo e mais a vizinhança. Ela levava balaios de quitutes, era tipo uma malinha fechada de vime, ali tinha tudo que era coisa boa. Pastel,

linguiça com farinha, galinha enfarofada, aquela merenda. Ela era a madrinha do time. Naquela época o refresco era um luxo. A gente passava todo o dia no jogo. Quando terminava aquele lanche ela mandava buscar mais em casa. Pastel. A gente passava o dia todo comendo e bebendo na volta da dona santa. O dia 1º de maio era o aniversário do Brasília e o meu pai jogava no Brasília e a dona santa tinha os filhos que jogavam no Gaúcho e outros no Brasília. Esse dia costumava se repetir, já não era mais próximo da escola Tupy Silveira. A festa começava de manhã, tinha churrasco e era regada a refresco todo dia, comendo carne assada, salada, a gente não levava nada. Ela que levava tudo e faziam aquele churrasco no chão. Tudo que era coisa boa até terminar o jogo, arrumavam umas barracas por causa do sol e ficávamos em baixo.”

A filha Heloísa confirmou os relatos da Professora Tânia quanto à vida comunitária de Dona Santa, na qual se entrelaçam o público e o privado a ponto de se confundirem esses espaços/tempos onde se mesclam práticas cotidianas, sociais e culturais:

“Sempre acompanhei a minha mãe, a pessoa que sempre morou junto com ela, até ela falecer. Só separamos quando ela faleceu. A gente ia pra campanha naqueles carretões de boi essas partes todas a gente andava, que tinha antigamente, abatíamos bois, ovelhas, peru, se fazia lingüiça, muito pão feito em casa, bolos, essas coisas todas, quando tinha festa de aniversário dela durava dois, três dias, ela gostava muito de festa. E a minha mãe, não por ser minha mãe, era uma pessoa assim, que todo mundo queria muito bem ela, porque ela servia todo mundo bem”.

Todas as entrevistadas afirmam que Dona Santa era cordial e solidária com todos que a procuravam, transformando sua casa num espaço aberto e acolhedor, como ressalta Tânia:

”As vezes pessoas que ela nem conhecia de fora colocava para dentro de casa, ficavam dez, quinze dias aqui em casa e ela cuidando dessas pessoas todas. Ela retirava do bolso dela dinheiro para comprar remédios para pessoas que não podiam comprar, repartia tudo que ganhava com as pessoas que não tinham. Enfim não havia quem não gostasse dela”.

Conforme texto produzido pelos familiares no centenário de vida de Dona Santa, no ano de 2008, foi criado um espaço cultural batizado com seu nome localizado na Rua do Acampamento e mantido até hoje pela neta Estela Mara Machado Pereira. Esse espaço oferece acesso à leitura e a rede mundial de computadores, o que mostra o desejo de manter viva sua memória e continuar suas ações comunitárias.

Todas essas ações permitem perceber que, através de Dona Santa há um fortalecimento dos laços entre espaços públicos e privados na vida comunitária. Tais laços indicam a

constituição de uma rede de solidariedade e convivência social fundamentais para o fortalecimento e a preservação da vida comunitária como uma importante via de resistência às relações de exclusão presentes na sociedade contemporânea.

Os estudos acerca da formação de redes, de acordo com Latour (1994; 2000), vêm crescendo nos estudos sociais e culturais, atualmente. A noção de rede é relacionada à imagem de fios, malhas, teias que compõem um tecido comum. O termo rede indica também fluxo, movimento, dinâmica, por isso ele é aplicado, em termos teóricos ou metodológicos, em vários campos do conhecimento, entre eles: a educação, comunicação, geografia, economia, administração e nas ciências sociais.

A rede de solidariedade e convivência comunitária, protagonizada por Dona Santa, também está presente na realização anual da Festa de São Cosme e Damião que, em seu tempo de vida ocorreu por mais de 60 anos, reunindo crianças de diversas localidades e que se mantêm na atualidade pela atuação da neta Estela Mara.

Conforme o encarte produzido pela família sobre Dona Santa, em 2010, a devoção aos santos gêmeos católicos começou com a promessa de realizar a Festa para homenagear essas divindades como reconhecimento pela ajuda em criar os filhos e os netos.

A professora Tânia enfatizou a importância da Festa Popular de São Cosme e Damião para a comunidade:

“Eu estudava no grupo escolar Tupy Silveira, hoje extinta, ficava próxima ao acesso a TV Bagé. A dona santa morava na Vila Gaúcha, onde realizava a festa de São Cosme e São Damião todos os anos. No dia 27 de setembro, nessa ocasião a nossa professora Neli Rocha Garcia, não conseguia dar mais aulas depois das 2h30min da tarde, porque as crianças ficavam todas ansiosas para ir para festa, ela liberava e as outras professoras também, chegando lá era uma maravilha, a gente ficava encantada, com bolo a vontade, doces, suco, que faziam, eu não me lembro o nome, levava pedaços de laranja e era feito em panelões”.

Nas palavras da professora Tânia ficou evidente a importância social e comunitária da Festa Popular de São Cosme e Damião realizada por Dona Santa naquela localidade de moradores pobres, sendo que, muitas vezes, era a única festa para as crianças que lá viviam:

“Na época a maioria das crianças eram pobres e não tinham bolo no seu aniversário, pois as famílias eram muito numerosas, então aquela era a festa de todos, com bolo á vontade, tomavam sucos, salgados e depois vinha o que mais gostávamos, que era a distribuição de balas, então a gente corria para pegá-las e voltava para casa com as mãos cheias de balas. Isso era para todo mundo, sempre foi assim”.

“[...] a festa de São Cosme e Damião, neste dia eu não ia para escola dar aula, porque os meus filhos não admitiam que eu não estivesse na

festa, eu continuava sentindo prazer. No tempo da Dona Santa a festa durava bastante tempo, tinha sábado e domingo. Era muita fartura e o que sobrava era dividido com as pessoas presentes na festa, que levavam para a casa”.

A filha de Dona Santa também fala sobre a Festa de São Cosme e Damião que continua sendo realizada anualmente:

“Ela sempre disposta, até agora nós continuamos fazendo as festa de São Cosme e Damião, que sempre foi uma festa maravilhosa, pois ela gostava de tudo. Nunca deixamos de fazer, já fazem 20 anos que ela faleceu e continuamos fazer a mesma coisa, aquelas pessoas antigas, que estão vivas, sempre estão trazendo uma coisa ou outra para a festa, muito difícil quem não a conheça”.

Assim, a realização da Festa de São Cosme e Damião surge como uma ação cultural solidária nessas comunidades locais e produz um sentido híbrido do conceito popular. Nele, o popular constitui-se tanto pela tradição religiosa cristã como pela complexidade da vida social contemporânea, tornando-se um elemento híbrido que dá vida ao novo. Nesse processo de produção de uma cultura popular hibridizada, a convivência comunitária e solidária representa uma força de oposição à homogeneização cultural da Modernidade que busca capturar identidades e diferenças para ajustá-las a um padrão de conduta social homogeneizador e excludente que isola os sujeitos e busca posicioná-los individualmente como consumidores de uma cultura contemporânea marcada pela força individualista e de performances midiáticas.

Entendo que as práticas de rezas e benzeduras de Dona Santa também representam outro elemento de resistência ao discurso e a cultura médica da Modernidade que cria mecanismos de normalização no tratamento das doenças e males sociais e que, na maioria das vezes, posiciona as religiosidades e os credos populares à margem da cientificidade.

Estela relatou como iniciaram as práticas de benzedura da avó:

“A Dona Santa, minha avó, ela trabalhava desde a idade dos 11 anos. Ela tava sentada numa mesa e de repente se manifestou esse líder espiritual dela que foi João de Oliveira. Desde os 11 anos ela já começou a fazer cura, ela começou a benzer de sapo, quebranto, e aí começou todas essas benzeduras”.

Segundo a professora Tânia, Dona Santa acolhia a todos que necessitavam de sua ajuda, atendendo os enfermos com suas rezas e benzeduras:

“Ela benzia para qualquer dor que sentíamos. Ela quebrava empate. Ela dizia tá empachado, já saia com chá na mão, eram três dias de benzedura e a gente ficava bem. Benzia do empate, do quebrante, cobreiro, sapinho, todas essas doenças eram benzidas. Ela tinha

vários dons, ela dizia que eles surgiram quando era muito nova próximo dos 15 anos. Ela casou com 12 anos. Ela benzia passando os braços na gente no corpo da gente, mandando virar as costas. Utilizava bastante a tesoura. Não tinha o que ela não benzia, ela nunca cobrou um centavo, ela benzia de ramo verde e o quebrante com brasa, copo com água e tesoura. Ela também benzia rendidura, chegando lá pedia um paninho novo às vezes ela tinha, mas pedia um terço de linha e uma agulha. Várias vezes eu fui lá benzer rendidura, a citação era esta: “o que costura ela perguntava e a gente respondia: nervo rendido; o que costuro? Carne quebrada, era benzida durante três dias, mas se fossem mais graves eram 9 dias”.

“A finada Santa fazia muito simpatia para coqueluche, ela subia várias vezes o cerro de Bagé para a simpatia do bronquite A simpatia do bronquite asmático era poderosa, ela subia o cerro da RBS TV Bagé na sexta-feira santa e fazia várias idas e vindas com as crianças. Isso é um legado de família para família e a gente não vai esquecer quem foi Dona Santa para o povo de Bagé. Com fé ia curando, ficando bom.”

A professora também afirmou que as dificuldades nos negócios levavam homens e mulheres a buscarem uma intervenção espiritual através de Dona Santa:

“Às vezes a gente se queixava que os negócios não iam bem, ela dizia que ia fazer as preces para desamarrar o negócio. A gente tinha uma fé nela que de uma hora para outra tudo se desamarrava e ficava tudo numa boa.”

A professora Tânia destacou ainda que o reconhecimento do trabalho de rezas e benzeduras de Dona Santa alcançou pessoas de outras localidades:

“As pessoas vinham de outros lugares, de Montevideo, por exemplo, em excursões. As pessoas tinham fé, nada ela cobrava. Se quisessem fazer uma doação. Ela aceitava pessoas de vários lugares, cedo já estavam na frente esperando e ela não tinha dia, nem hora; cedo ela já estava atendendo as pessoas. Ela tinha uma casinha ao lado da dela, uma entrada para sala, tipo sala de espera, e depois outra sala onde ficava o altar dela, esta parte era fechadinho somente ela entrava ali. As pessoas eram chamadas por ordem de chegada, nós que éramos vizinhos era indiferente, sempre que chegávamos ela atendia. Ela foi e continua sendo um exemplo pra todos nós, foi uma mulher de fibra, não fazia distinção com ninguém e o que ela tinha dividia com a gente.”

A filha de Dona Santa, Heloísa, afirmou que sua mãe não frequentou e não possuía terreiro, apenas o dom de receber este guia espiritual, que se apresentava como João de Oliveira, uma entidade da falange dos Pretos Velhos, que confortava as pessoas com o Passe:

“A minha mãe não tinha terreira e também nunca foi a uma, ela

simplesmente começou a trabalhar, aquilo veio para fazer a cura, tudo ela benzia e dava passe também. Foi assim e aquilo veio para ela para fazer a cura, aquele milagre. O protetor que ela trabalhava era o Preto Velho João de Oliveira, incorporava, sabe”.

Embora os relatos das entrevistadas não indiquem uma presença de Dona Santa nos terreiros, fica claro que suas práticas de rezas e benzeduras com a incorporação da entidade espiritual do Preto Velho João de Oliveira, constitui uma atuação religiosa híbrida que mescla elementos culturais provenientes do catolicismo, dos rituais indígenas, africanos e do espiritismo. Essa religiosidade se manifesta de forma híbrida também em razão de Dona Santa realizar as práticas de benzedura e rezas concomitantemente com o culto aos santos católicos São Cosme e Damião.

Segundo Oro (2002) a religiosidade afro-brasileira constitui-se da hibridização de diferentes culturas étnico-raciais e, na contemporaneidade, tem sido praticada tanto por negros e brancos favorecendo inúmeras trocas culturais entre sujeitos de camadas sociais distintas. Essas interações aumentaram a partir das primeiras décadas do século XX e se consolidaram a partir da segunda metade do mesmo século, quando há notícias de brancos que ocupam a condição de Pais e Mães de Santo. Contudo, essas relações interculturais nem sempre são harmônicas, havendo disputas identitárias e discordâncias quanto à presença de diferentes etnias, raças e classes sociais nos terreiros e nas práticas religiosas afro-brasileiras, o que, para algumas lideranças religiosas e membros de terreiros, é um fator de sustentação financeira necessário, já que os brancos de classe média e alta, geralmente, recompensam monetariamente os serviços espirituais prestados. Com isso, as disputas interculturais também refletem as relações de poder e a resistência entre forças que disputam espaço nas religiões afro-brasileiras.

Contudo, nesta pesquisa quero salientar a importância das práticas de rezas e benzeduras feitas por Dona Santa como um elemento que fortalece a religiosidade afro-brasileira e desestabiliza o discurso e a cultura médica científica como única forma de tratamento das enfermidades humanas. As práticas de benzeduras de Dona Santa eram “aceitas” no contexto das práticas medicinais científicas, já que, conforme Heloísa, sua mãe tinha acesso livre aos hospitais para benzer os pacientes:

Ela benzia dor de barriga, sapo, ecizema, brasa dava passe também e receitava remédios, era muita cura! enfim até os médicos mandavam pacientes para ela benzer. Ela ia nos hospitais atender as crianças e os médicos não se importavam e deixavam ela entrar, muito conhecida, as vezes às pessoas estavam com aqueles eczemas e o senhor não acreditaria que pudesse curar”.

Heloísa contou ainda sobre a cura que ocorreu com uma prima, o que demonstra a confiança depositada pelas pessoas nas rezas e benzeduras de Dona Santa:

“A Terezinha era uma prima dela e estava desenganada pelos médicos e ela foi para Porto Alegre no hospital e lá os médicos ninguém achava a doença dela. o que menina tinha era nos intestinos, mas ela não aparecia, sabe com que ela curou? o Senhor não imagina, como ela curou! Com uma cebola picada colocada no sereno e este caldo que saía dali, ela dava para pessoa tomar, o suco, com aquilo era curou uma pessoa que estava desenganada, Taí elas estão vivas e estão aí para contar, a Terezinha pode até o senhor falar com ela, que vai lhe contar a história”.

A professora Tânia também falou de uma enfermidade que acometeu seu pai e como foi tratada por Dona Santa:

“A gente se queixava de tal problema, ela já receitava uma compressa, para tomar era o elixir paregórico, ela dizia como deveria ser tomado Meu pai saiu feridas e ela disse que era sangue sujo e receitou elixir biodado vegetal, ela mandou ele tomar três vidros, ela disse para ele que depois ia ficar com sangue bom, limpo, nunca mais o meu pai teve algo parecido”.

Portanto, as práticas de rezas e benzeduras de Dona Santa recorrem a uma medicina de cunho popular. Conforme Camargo (2012) a medicina popular fundamenta seus conhecimentos no saber empírico, articulando idéias contidas no consciente coletivo e no contexto sociocultural e produzindo significados que mantêm vínculo com doutrinas e manifestações de cunho religioso de distintas origens. Assim, a medicina popular articula o sagrado e o conhecimento científico, especialmente o farmacobotânico, à medida que envolve o uso de ervas medicinais num universo mágico religioso, o qual é transmitido, preferencialmente, pela oralidade. Essa medicina sacralizada toma o sujeito na sua totalidade, não dissociando corpo, mente e espírito para a cura dos seus males. Essa medicina é praticada no contexto brasileiro, desde o século XVI, graças às tradições herdadas das culturas portuguesa, indígena e africana, e mantêm-se presente nas culturas populares contemporâneas que preservam certos traços tradicionais.

É a espiritualidade, todavia, que confere à medicina popular, seu caráter sacral, condição que faz alimentar no homem e no grupo social ao qual pertence, a crença nos poderes sobrenaturais dos curadores de diagnosticar doenças, determinar etiologias e de indicar terapias, às quais se admite de eficácia garantida (CAMARGO, 2012, p.02)

A autora explica que, toda prática terapêutica é geralmente sintomática e constitui-se de elementos imateriais como: passes, bênçãos, rezas, transe, música, canto, etc. e materiais como: terços, cabaças, plantas medicinais, bebidas rituais, instrumentos musicais entre outros objetos de culto para a solução de problemas que envolvem a totalidade do sujeito: mente, corpo e espírito (CAMARGO, 2012).

Portanto, finalizo minhas análises apontando o argumento que defendo nesta Monografia, qual seja, a compreensão de que a vida comunitária de Dona Santa constitui uma rede de laços de fraternidade, solidariedade e fé. Nesta rede criam-se práticas híbridas, as rezas e benzeduras e a Festa de São Cosme e Damião, que subvertem a ordem biopolítica contemporânea, à medida que articulam traços tradicionais de culturas diversas na constituição de uma cultura popular e cotidiana marcada pela ajuda mútua e pela fé na cura não só das dores do corpo, mas também da alma humana e das desigualdades sociais, o que reflete uma estética da existência (FOUCAULT, 2014).

Segundo Rago (in: RAGO; NETO, 2009) a perda da tradição e o apagamento da história favorecem a quebra dos vínculos espontâneos entre indivíduos e grupos sociais, assim como o esvaziamento da experiência coletiva tão necessária a preservação da vida comunitária. Na ordem biopolítica contemporânea que preza pelo individualismo, o consumismo e a homogeneização cultural, as redes de solidariedade e ações políticas empreendidas por sindicatos, associações e comunidades tornam-se foco de violência repressiva e de silenciamento das vozes ameaçadoras e indesejáveis. São práticas de governo e autogoverno que destroem a vida coletiva, são os chamados fascismos contemporâneos.

Por sua vez, a estética da existência permite ao sujeito atingir uma verdade de si e uma firmeza de orientação que constitui de forma livre um padrão de valores e o move a um trabalho paciente no mundo em que vive em direção a um código ético e estético da vida.

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso a verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo para ter direito a [o] acesso à verdade...essa conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu *status* e da sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele o ilumina). Chamemos esse movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja o seu sentido, de movimento *do eros* (amor)(FOUCAULT, 2014, P.16).

Assim, entendo que Dona Santa, através de sua trajetória de vida, de suas rezas e benzeduras e da sua atuação na Festa Popular de São Cosme e Damião, constitui-se nesse

sujeito dotado de espiritualidade, que não se aparta da vida social e comunitária, mas intensifica suas práticas e relações sociais, articula os seus saberes e fazeres, posicionando-se no mundo e na relação com os outros, primando pela fraternidade, solidariedade e amor ao próximo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa da vida comunitária de Dona Santa que realizei para a elaboração desta monografia significou para mim muito mais do que o cumprimento de um trabalho acadêmico-científico, pois à medida que me envolvi e mergulhei na história desta mulher negra e benzedeira, vivenciei um completo deleite.

Durante mais de seis décadas, Dona Santa desenvolveu suas práticas de rezas e benzeduras e a Festa Popular de São Cosme e Damião, uma intensa vida comunitária marcada de fraternidade, solidariedade e fé. A vida comunitária de Dona Santa há muito tempo me encanta pelas histórias que as pessoas que conviveram com ela contam quando falam da sua profunda bondade e respeito pelo próximo. Sempre escutei com atenção estas manifestações de amor, carinho e gratidão.

Quanto ao caráter científico-acadêmico, a pesquisa com os documentos escritos e as entrevistas trouxeram contribuições que puderam ser analisados com os conceitos: ordem biopolítica, identidade, diferença, cultura, gênero, relações étnico-raciais e religiões afro-brasileiras, fundamentados nos estudos culturais e nas teorias pós-estruturalistas e que fizeram emergir as categorias redes de solidariedade, religiosidade, cultura e medicina popular.

Todas essas categorias evidenciaram a formação de processos de subjetivação e relações sociais fundados na hibridização cultural, possibilitando entender a constituição de identidades, saberes e fazeres de Dona Santa como elementos híbridos de uma cultura afro-brasileira local.

A vida comunitária de Dona Santa, marcada pelas suas práticas de rezas e benzeduras e sua atuação na Festa Popular de São Cosme e Damião, permite-me constituir uma identidade dessa mulher negra e benzedeira como um sujeito dotado de uma grande espiritualidade e dedicação ao próximo. Dona Santa atuou intensamente em suas comunidades, protagonizando relações sociais e culturais que constituíram redes de fraternidade, solidariedade e fé.

Nesta rede, as práticas das rezas e benzeduras e a Festa de São Cosme e Damião, constituem uma cultura popular hibridizada na qual se mesclam traços tradicionais de culturas diversas com elementos de resistência da vida cotidiana e comunitária, pautadas na ajuda mútua e na crença da cura das dores do corpo, da alma e das desigualdades sociais, o que subverte a ordem biopolítica contemporânea. Dona Santa constitui-se num sujeito cuja história de vida comunitária sinaliza para uma estética da existência pautada no bem comum.

7. REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Osmar R.; SANTOS, Sônia Maria. História oral: vozes, narrativas e textos. **Cadernos de História da Educação**, nº 6, jan./dez. 2007, p. 191-201.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAGÉ, Câmara Municipal. **Anais da Sessão Solene de Homenagem à Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa**, 24 de junho de 2010.

_____. Bloco Carnavalesco Carnavalesco Unidos da Stangucha. **Uma Saga de Fé e Devoção: A história de Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa**, Carnaval de 2007.

BRASIL, **Constituição Federal de 1988**. Brasília, Senado Federal, 2008.

_____. Ministério da Educação, Conselho Nacional de Educação. **Lei nº. 9.394**, de 23 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 1996.

_____. Ministério da Educação, Conselho Nacional de Educação. **Lei 10.639/03**, de 06 de janeiro de 2003. Estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. 2003.

CAMARGO, Maria Thereza L. A. Contribuição ao Estudo Etnofarmacobotânico das plantas em seu papel na eficácia das Terapêuticas Mágico-religiosas na Medicina Popular. **13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**. São Paulo, 03 a 06 de setembro de 2012. Disponível em:

http://www.sbhc.org.br/resources/anais/10/1344432822_ARQUIVO_mariatherezatrabalhocompleto.pdf. Acesso em: 15/09/2015.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 283-350.

COSTA, M. V.; SILVEIRA, R. H.; SOMMER, L. H. Estudos culturais, educação e Pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, maio/ jun/ jul/ ago. 2003, p. 36-61.

CORRÊA, Mariza. A invenção da mulata. In: MELO, H. P. et. al. **Olhares Feministas**. Brasília, Ministério da Educação: UNESCO, 2006, p. 243-254 (Coleção Educação para Todos, v. 10).

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France (02/12/1970). 2º Ed, São Paulo: Loyola, 1996, p. 5-70.

_____. **Segurança, Território e População**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da Biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: Curso em Collège de France (1981-1982). Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. 3º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Ed., 1989.

GOLDIM, José Roberto. Eugenia. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/eugenia.htm>. acesso em: 10/09/2015.

HALL, Stuart. A Centralidade da cultura: notas sobre as revoluções do nosso tempo. **Educação & Realidade**. Porto Alegre: UFRGS/FACED, n.2, v.22, jul./dez. 1997, p. 15-46.
_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guaracira Lopes Louro. 10º Ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
_____. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: UNESP, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero e Sexualidade: Pedagogias contemporâneas. **Pró-Posições**, n. 2 (56), v. 19, maio/ago. 2008, p.17-23.

MARIANO, Silvana Aparecida In. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, set./dez., 2005, p. 483-505.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, 2002, pp. 345-384.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: CARNEIRO, L. C. C.; SANTOS, J. A. **RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento**. 2º Ed., Porto Alegre : EDIPUCRS, 2010, p. 123-133.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Proj. História**. São Paulo, n. 14, 1997, p. 25-39.

PORTOCARRERO, V. Governo de si, cuidado de si. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, jan/jun. 2011, p.72-85.

RAGO, Margareth. Dizer sim a existência. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 253-268 (Coleção Estudos Foucaultianos).

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 14º Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ANEXOS

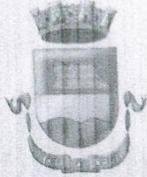
ANEXO 1



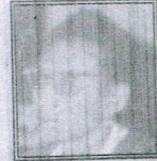
ANEXO 2

Câmara de Vereadores de Bagé

De todos. Para todos



TRIBUTO 'IN MEMORIAM'



Há 100 anos nascia em Bagé uma mulher que se tornou ao longo de sua existência uma referência de esperança, consolo e solução para problemas que a força da sua fé e do seu espírito conseguiam resolver.

No centenário de seu nascimento o Poder Legislativo faz o registro da importância que teve Alexandrina Penha Conceição,

Dona Santa

para os bageenses, a fim de que sua memória não se apague da nossa história.

Vereadora Sonia Le

ANEXO 3

Tema: Uma saga, de fé, amor e devoção

A história de Alexandrina Penha da Conceição (Dona Santa)

Canta! Vila gaúcha, a Stangucha vai contar
Foi aqui que tudo começou, a emoção esta no ar
Santa Semente de raiz profunda aqui germinou.

Em 25 de junho de 1910.
Como melodia de uma canção, um ser de luz, amor e
claridade.

Alexandrina Penha da Conceição
conhecida por sua humildade recebeu ainda menina, o dom
de fazer o bem.
bendita dádiva divina, de ajudar a todos sem olhar a
quem.

Pobre mas com amor no coração
Viúva ainda nova, com muitos filhos pra criar e educar.
Lutou com garra a toda prova, viu filhos crescer e se
formar.

Dona Santa é nome de rua e praça na cidade
Sua vida ficou na história
És orgulho da comunidade
Sua imagem esta na memória

O Benzia! Benzia Qualquer tipo de problemas
Crianças quando as notas iam mal
Sapinhos, quebranto e eczema
A todos levantava o astral.

É sapo-sapão, é sapo carvão
Que morra esse bichinho de toda geração (bis)

Reunia! Reunia Muitas crianças
Na festa Ah quantas lembranças.

São Cosme e São Damião a sua casa cheira,
cheira cravo e rosa cheira flor de laranjeira...
Brilhou a estrela divina que pra sempre brilhara
Brilha o ser de luz que jamais se apagara.

eu disse canta...