

## **REZA DE MULHER E ANTROPOFAGIA COMUNITÁRIA: LUZ E ESCURIDÃO EM NUANCES CULTURAIS E COMPOSIÇÃO DO GÊNERO DA “MESTIZA”**

Camila da Silva de Oliveira

Graduanda em Pedagogia da Universidade federal do Recôncavo da Bahia

mi\_balrcs@hotmail.com

Ana Cristina Nascimento Givigi

Professora Adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Kikigivigi883@hotmail.com

### Resumo:

Este artigo é resultado de uma etapa da pesquisa que integra a proposta do projeto Ateliê de Mapas da Diversidade, vinculado ao Núcleo Capitu - Estudos e Pesquisas em Gênero, Sexualidade e Diversidade e ao Projeto Baía de Todos os Santos, em um local de ‘reza’ do distrito de Tabuleiro dos Coelhos, na cidade nordestina, Amargosa-BA. Cartografamos os processos múltiplos de resistência e negociação que se constroem frente à hegemonia cultural e heteronormativa nas práticas culturais e comunitárias, bem como as nuances da constituição plástica do gênero, interseccionada à religiosidade.

A reza é uma prática coletiva local de desenvolvimento de laços, a partir das experiências político culturais da comunidade. Sua forma traz hibridismos de santos do catolicismo popular, do candomblé, dos cultos religiosos independentes e da umbanda, mesclados às práticas de encontro do interior da Bahia. A ‘rezadeira’ é mulher, tem sua plástica produzida por nuances variadas de hibridação, que deslocam os parâmetros normalizados da composição do corpo genereificado, e pela liderança de um processo de antropofagia comunitária (ROLNIK, 2006). É constituído, processualmente, um repertório de corpo feminino que subverte a lógica de nossa sociedade falocêntrica e desafia a heteronormatividade (BUTLER, 2010). A partir da leitura de Deleuze (1995), ESCOSSIA (2010), a cartografia, como modo de pesquisar, elege dispositivos e procura mapear na reza as suas relações intensas, seguindo-as por meio do registro oral e imagético, compondo um mapa de diversidades que visualize os territórios que se formam e desfazem. Dialogamos com o conceito tradicional e fixo de identidade para percebê-lo deslocando-se a partir dos movimentos diaspóricos do cotidiano e, assim, conformando-se como campo estratégico de identificações móveis (HALL, 2009).

Dessa forma, entendemos que o corpo-rezadeira configura-se como uma disjunção de fluxos que aponta para um novo repertório de gênero, eivado de colonizações e descolonizações, marcando um processo de “mestiçagem” (ANZALDUA, 1987) que questiona a própria política de representação de gênero, tornando-a insuficiente para compreender o processo político de composição. Configura-se a cultura como campo de resistência, mas também de captura, além de dar pistas para um ‘jeito’ novo de se fazer política de cultura (BHABHA, 1998).

**Palavras Chave:** repertório de gênero, antropofagia comunitária e hibridismo

### **Seguindo pistas de intensidades...**

A reza é uma prática coletiva comum à região do Vale do Jiquiriçá, onde situa-se a cidade de Amargosa, Bahia. Encontros proporcionam o desenvolvimento de laços, a partir das experiências político - culturais das comunidades. As relações de forças que compõem e que dão contorno às bricolagens formam um mosaico-móvel de cenário de reza: um sofá e cadeiras brancos, um altar envolvido com uma pirâmide de santos católicos, flores, fotos de pessoas falecidas, incensos e intercessões. Nesta reza há um quarto ornamentado para Iemanjá e um terceiro, do lado de fora da casa, para a cabocla Jurema. O festejar do santo católico, seguido da incorporação das entidades - seres espirituais da umbanda - na própria festa hibridizam-se com rezas do catolicismo popular, articuladas a ladainhas em latim e músicas do candomblé, em um movimento de composição e decomposição dos territórios.

A ‘rezadeira’ é mulher, cuja plástica é produzida por nuances variadas de hibridação e pela liderança de um processo de antropofagia comunitária. Os laços de solidariedade comunitária são estendidos, criados e inventados, gerando significados sempre abertos às histórias e memórias e à chegada de fluxos ‘mestiços’. E são mestiços porque são impuros, gerados pelos cruzamentos, atravessados por diferentes etnias, gêneros, raças, níveis sociais, orientações sexuais, culturas, orientados somente por uma ética da variabilidade das composições.

Fomos até esse espaço da reza no Tabuleiro dos Coelho, distrito de Amargosa, buscar as multiplicidades desta construção cultural. Queríamos construir mapas a partir de cartografias das intensas relações que encontramos. Avistamos processos múltiplos de resistência e

negociação que se constroem frente à hegemonia cultural e heteronormatividade nas práticas culturais comunitárias. Buscávamos as nuances da constituição plástica do gênero, mostrando a política de constituição do corpo. Através de recursos das cartografias - os sons, imagens e oralidades- das rezas, queríamos sentir/ver a composição e decomposição dos territórios de existência, de modo que fosse possível sistematizar por quais meios, táticas e estratégias vão sendo geradas novas paisagens comunitárias.

A cartografia configura-se como novo modo de pesquisa nas ciências humanas, com características próximas à pesquisa etnográfica, lançando mão da observação-participativa, vindo a confrontar a lógica cartesiana na qual o pesquisador está dissociado do objeto de estudo. Para os geógrafos, a cartografia é um desenho que acompanha e se faz concomitantemente aos movimentos de transformação da paisagem. Para tanto, Suely Rolnik (2006) vem nos dizer que inclusive as paisagens psicossociais são cartografáveis, sendo assim investiga os processos de produção de vida/subjetivação, por meio do acompanhamento das intensidades/fluxos.

Tendo como conceito fundamental as estratégias de formação/produção do desejo no campo social, o cartógrafo utiliza-se das mais variadas fontes, sempre procurando elementos/alimentos para compor suas cartografias se desprovendo de marcações fixas nas suas produções e modos de saber. Ao se referir à prática do cartógrafo Rolnik descreve que;

Tudo o que der língua para os movimentos do desejo, tudo o que servir para cunhar matéria de expressão e criar sentido, para ele é bem-vindo. *Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas(...)*. O que quer é aprender o movimento que surge da tensão fecunda entre fluxo e representação: fluxo de intensidades escapando do plano de organização de territórios, desorientando suas cartografias, desestabilizando suas representações e, por sua vez, representações estacando o fluxo, canalizando as intensidades, dando-lhes sentido. (ROLNIK, 2006.p.52)

Destarte o cartógrafo/pesquisador tem como objetivo desenhar as redes de forças à qual o objeto se encontra conectado (e por isso mesmo produto dela), redes de subjetividades, redes de produção de territórios, de desterritorialização e reterritorialização. Ao cartografar ‘forças’ esse modo de pesquisar compromete-se com a produção da vida e não com suas representações, aliando-se às intensidades que pedem passagem, acolhendo encontros e experiências. Cabe ao cartógrafo a tarefa de fazer deste esboço um desenho, desvendar outras

linhas, potencializar novas formas na construção de mapas que compõem a cartografia. Para tanto, a cartografia dedica-se a fazer mapas:

(...) o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente(...) Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo ou uma formação social. (DELEUZE, 1995, p 22).

Preparamo-nos para desobstruir a nossa tela branca cheia de clichês e figuras e deixar vir as forças. Não se trata de transcendência, mas de acolher a variabilidade infinita dos planos vividos e viventes, desfocando a atenção e deixando-a à processualidade. Os registros orais e imagéticos, diário de bordo constituíram-se procedimentos de pesquisa. Estávamos abertos a novos roteiros.

Após as primeiras entrevistas e observações, registros variados da equipe, elegemos em grupo, um dispositivo de pesquisa, por meio do qual estabelecemos o diálogo com a comunidade. Desprovidos de certezas experimentaríamos a pesquisa como atividade de corpos afetados, no afã de registrar a intensidade mais que a repetição, seguindo o rastro da produção ‘mestiça’, ‘híbrida’ que questiona os solos rígidos da identidade, e atentos à composição de um mapa de diversidades visualizaríamos os territórios que se formam e se desfazem.

Nosso procedimento metodológico foi traçado por quatro idas à comunidade do Tabuleiro dos Coelhos, sendo que duas foram para acompanhar dois momentos de reza e nas outras idas fizemos entrevistas com a comunidade e uma roda de conversa (chá). E em outro momento, após cada ida, realizamos reuniões com a equipe executora para a eleição dos dispositivos motores da pesquisa, buscando a produção das oralidades e imagens, após as análises do grupo. Éramos pesquisadores/parte da reza, destacando sua relação e ‘intensidades’ durante o processo.

### **Quais mapas construímos?**

Nosso interesse de pesquisa, fortemente contaminado pela adesão aos processos de experimentação e não aos decalques da experiência (DELEUZE, 1995), nos levaria a vivenciar processos desfazendo a relação sujeito-objeto. Produziríamos conceitos a partir das

afetações que viveríamos. Tratava-se de questionar a naturalização de uma prévia associação entre causa e efeito presente na representação da experiência que generaliza as relações e torna a razão como um “[...] instinto, hábito, natureza” (DELEUZE, 2001, p.22). Por isso, a experiência parece se repetir e gerar sempre condições para uma equivalência entre ela e seu previsto resultado. Toda cultura assim, seria repetição e tudo estaria dado.

Na leitura de Deleuze, a experimentação se faz por meio da diferenciação contínua:

a experiência é sempre singular, indeterminada, por isso discernível. A modulação e a variação constante da experimentação não podem oferecer regularidades, senão sob a apreensão de uma relação tempo-espaço no interior da sucessão, que é a experiência como representação contingente da diferenciação perene (GIVIGI 2009, pag. 101).

Se a experiência nos traz sempre o novo, um novo repertório pode, intempestivamente, por modos de fabricação desconhecidos, se fazer em novas expressões culturais. A intensidade das relações que normatizam um corpo é sempre incomensurável e irreduzível, ainda que, performaticamente, criem para si um perfil identitário de mobilidade estratégica.

Não buscávamos uma substância que se configuraria na representação ou num sujeito, mas apreenderíamos os modos daquela reza e onde e a que saberes sobre o corpo nos levaria.

### **A ‘mestiza’, passagem que desfaz mal e bem**

A legitimação da liderança de D Gesse, a rezadeira, nos interessou. Ainda que seus modos de mulher nordestina, sua fala aguerrida e seu vestido alvo de *laise* nos apontasse uma senhorinha do Nordeste, seu corpo era vigoroso e ecoava sons estridentes. Em um contexto de zona rural, nos deparamos com uma senhora de 72 anos, casada e mãe de cinco filhos, pouco letrada, nos remetendo, à primeira vista, à caracterização de uma figura de mulher submissa e subjugada pelas normas. A prática comunitária da reza recriou a plasticidade daquele corpo feminino, compondo-o por meio de nuances marcadas pelas diferentes modulações raciais, sexuais, religiosas e classistas. Não mais corpo-indivíduo, mas corpo-comunidade-mulher. Fluxos de saberes eram momentaneamente estratificados em protagonismo de mulher, líder e rezadeira. Víamos a recriação de um corpo-mulher que não existia como protagonista, um corpo novo, criado, inventado e central para a produção de laços comunitários.

O repertório que constitui o corpo feminino da rezadeira retoma ancestralidade e memória, guardiã de uma cultura e de uma prática que subverte a lógica de nossa sociedade falocêntrica, patriarcal e desafia a heteronormatividade. Ainda que possamos observar na comunidade os tradicionais marcadores de divisão sexual e expectativa de repertórios fixos e genereificados, a partir de um modelo heterossexual (e/ou de normas corporais marcadamente heterossexuais), as práticas de Dona Gesse invadem os ‘marcadores’ tipicamente masculinos e a ‘vestem’ de um repertório misto, oscilante e curiosamente novo. Sua liderança provoca erosões num terreno geológico fixo e se arvora a repensar a organização política daquele micro-espço e uma suposta ordenação masculina, bem como o surgimento de uma variação de femininos. Os códigos religiosos até às marcas do corpo se misturam em um novo tipo de repertório. Como ela mesma nos diz:

Se eu disse é isso, é isso. Meus filhos não dizem é aquilo não. Se eu disser é por aqui, é por aqui mesmo e acabou. De jeito nenhum, aqui tem disso não, nem meus filhos, nem marido, nem ninguém. É o negócio é assim.

Judith Butler (2010) é uma das autoras feministas que teoriza sobre o caráter discursivo da sexualidade. Afirma que as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos, com a premissa no biológico, localizando as práticas sexuais fundadas no sexo, sendo tomado como originário de uma matéria natural sobre o qual se impõe a ordenação cultural, denominando assim o gênero. Tomam por base a heterossexualidade e suas práticas para legitimar suas “normas regulatórias”, que, segundo Butler, são constantemente reiteradas e repetidas para que se efetivem. Para ela, os repertórios de gênero são construídos performaticamente pela ótica heteronormativa, no qual se criam expectativas de construção corporal. É nesse ponto que se pode afirmar que:

(...) el género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromossômicas, psíquicas y performativas que el género assume.<sup>1</sup> (BUTLER, 2006, p.70).

Sendo assim, podemos perceber que Dona Gesse constitui-se transversalmente a essas expectativas, envergando-se sobre a norma. Se for verdade que ela acompanha sedimentos e representações, também é real que os movimentos comunitários deslocam repertórios tingidos

---

<sup>1</sup> “(...) o gênero é um aparato através do qual há a produção e a normalização do masculino e do feminino junto com as formas intersticiais hormonais, cromossômicas, psíquicas e performativas que o gênero assume” - Tradução livre

por nuances híbridas e para além da representação do sujeito-mulher. A multiplicidade dos femininos no corpo e dos corpos desbrava o território substancial da identidade, previamente agendado para atribuir-lhe o caráter radicalmente construtivo.

A autora Anzaldúa (2007) pensa sobre as mulheres de cor-latino americanas e, por meio de suas reflexões, nos traz elaborações sobre o que ela chama de ‘consciência mestiça’ na história do feminismo. Ela desenvolve uma perspectiva, articulando, simultaneamente, política identitária e política de alianças. Esses parâmetros se unem em diálogos móveis e estratégicos, pois a sua perspectiva recusa reduzir a complexidade processual a categorias fixas de identidade e modelares. Assemelha-se ao ‘devir-mulher-mestiça-rezadeira’ que encontramos em produção no Tabuleiro dos Coelhos. D. Gesse Pereira das Mercês é a ‘nova mestiça’:

Minha história é muito longa, já sofri muito em minha vida, já perdi a memória, fiquei perturbada, não sabia o que fazia no mundo, meus pais foram em vários lugares e nunca deu certo, meu pai conheceu uma pessoa e começou a dizer, minha filha tá assim, assado, já levei em médico e nada, essa pessoa indicou a meu pai outra pessoa e disse que eu tinha que ir em Milagres. Regi Nagô, que cuidou de mim e, disse a meu Pai: sua filha vai ficar boa, vai ajudar muita gente e vai ser muito feliz... Quando eu voltei, voltei sozinha, comecei a arrumar minha casa...É uma história muito dolorida, eu para chegar até aqui, sofri muito. (D. Gesse)

Os caminhos de D. Gesse levaram-na a experimentações da vida e da religiosidade, a ser ‘regente Nagô’, a ser taxada como louca e enfim a encontrar com as transformações como parte da vida. Pensando nela, lemos:

*Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (ANZALDUA, 2007, p.103)<sup>2</sup>

Ela é produto da transculturação, sincretismo e diáspora que criam disjunções entre tempo e espaço (a fronteira) e deslocamentos dos discursos sobre ‘origens’ e essências. (COSTA, ÀVILA, 2005, p.695)

A construção do corpo-mulher-rezadeira desloca as tradicionais relações entre tempo e espaço na medida em que as fronteiras de gênero tornam-se tênues. Gesse é um corpo-religião, mas livre das purezas e assepsias e contaminada pela experiência. Ela reúne o candomblé, a umbanda e os santos católicos numa prática que ela, retoricamente chama de reza, mas que

---

<sup>2</sup> Tradução de Claudia Costa, 2005.

perverte os signos de bem e mal costumeiramente usados e produzidos. Ela não é o diabo e nem Deus, é uma ‘mestiza’, está na passagem das codificações de bem e mal, por mais que se auto intitule trabalhadora do ‘bem’. Por meio de seus saberes medicinais e suas práticas religiosas vai agregando pessoas distintas na consolidação de uma comunidade, construindo laços e uma rede de solidariedade, cabendo a ela a importante tarefa de curar os males do corpo e do espírito. Sua casa está aberta para os diferentes grupos sociais, principalmente às pessoas mais carentes dentre os moradores daquela região. Suas ações cotidianas vão além da esfera religiosa, demonstrando uma nova forma de reger uma comunidade e de liderar grupos e coletivos.

### **Entre - lugar de antropofagia**

As categorizações das identidades não são inexistentes. As supostas posições dos sujeitos – gênero, raça, geração, orientação sexual, religião- institucionalizadas no corpo, podem caracterizar grupos sociais definidos, essências, permanências e unificações delimitadoras de fronteiras. Mas para Homi Bhabha(1998) o que é teoricamente inovador e politicamente decisivo é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originais e iniciais, e sim de focalizar naquele momento ou processo que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Considerando tal processo como o “entre - lugar” das fronteiras, que segundo ele:

Esses “entre – lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e posto inovadores de colaboração e contestação, ato de definir a própria idéia de sociedade. (BHABHA, 1998.p.20)

Nestes interstícios localizam-se as disjunções, os deslocamentos, as negociações que possibilitam a construção de marcadores culturais novos, eivados de reapropriações que nada mais são que criações. A reza torna-se espaço de fluxo de informações e comunicações, marcadas pelo hibridismo, pela peregrinação, pela troca de experiências. Segundo Hall (2009) a diáspora proporciona encontros estratégicos e contingentes que deixam À deriva o processo de essencialização da identidade, transtornando-a e abrindo mão de uma verdade sobre o sujeito. Este espaço é de hifenação, qual sejam sujeitos hifenados, que não são o dobro e nem mesmo um se constituem provisoriamente e estrategicamente para nominar criações. Mas, não se definem, senão como signos da diáspora, do vento, da passagem. A mestiçagem de



Anzaldúa seria um signo de passagem que possibilitaria a articulação de linguagem performaticamente preparada a se desfazer.

Por conseguinte, encontramos uma reza que se localiza no ‘entre - lugar’ das fronteiras. Configura-se como espaço de resistência às práticas tradicionais hegemônicas das religiões, mas também de negociação com as mesmas, instituindo um espaço que se demarca só performaticamente como ‘território de identidade’, consolidando a cultura comunitária (HALL, 2009). Contudo, constituído de aberturas e porosidades às multiplicidades, se desfaz a todo o momento.

Cada religião<sup>3</sup> possui seus marcadores identitários que as delimitam e as constitui, pelas suas distintas concepções e práticas. Assim, cada uma tem seus costumes, rituais, valores e dogmas que as diferencia uma das outras. O catolicismo apostólico preza princípios do cristianismo, tendo a figura do Papa como autoridade de Deus na terra; é usual que algumas orações sejam em latim, oriundas da cultura europeia que se tornou hegemônica no Brasil. Já o catolicismo popular, diferenciadamente, mesmo sendo ancorado no cristianismo e emergente de dentro do catolicismo apostólico, possui práticas, cantos e orações distintas, geradas pela prática religiosa do povo, muito presente nos espaços rurais. O candomblé, religião brasileira de matriz africana, cultua os Orixás - divindades da natureza – que tem a função de conduzir e proteger seus filhos, que depois de serem escolhidos por eles e ao serem iniciados nos rituais pode ter contato com seus Orixás, através das incorporações. E até mesmo umbanda, que muitas vezes é confundida com uma das vertentes do candomblé, possui suas particularidades e um mais destacado sincretismo: são os guias espirituais que coordenam os trabalhos - alma de um ser que já viveu na terra. Embora também creiam e cultuem os Orixás, ‘trabalham’ em uma mesclagem entre o espiritismo e o candomblé. Nos seus rituais há incorporações desses guias para diversas finalidades, às vezes para aconselhar os adeptos, para contar suas experiências ou para solicitar ajuda para o desencarne. Assim, cada religião tem seus costumes, rituais, valores e dogmas que as diferencia umas das outras e que determinam seus marcadores identitários, suas mestiçagens e suas fronteiras.

---

<sup>3</sup> Não temos o objetivo de discutir as religiões e nem estudá-las aqui em suas variações. Apenas estamos fazendo uma caracterização modesta de seus rituais a partir das observações no Tabuleiro dos Coelhos.

No Tabuleiro dos Coelhos nos deparamos com esses rituais acima apontados de forma mista, modular e em movimento. Chamamos esse processo de ‘antropofagia’, tomando por base a ressignificação dada ao termo pelos modernistas de 1922 no Brasil, por meio do movimento antropofágico, que tem Oswald de Andrade com um dos precursores. Reafirmando a antropofagia como processo positivo, oposta à conotação desqualificadora dada pelos colonizadores (que transformou as ações e vida dos selvagens em mau e numa leitura impregnada da visão dualista da lógica do negativo), o movimento valoriza a prática indigenista e a constrói sob outros parâmetros. Na visão dos indígenas, os guerreiros de tribos inimigas quando capturados, serviam de alimento para a população da tribo que o capturou e consideravam que, se comessem sua carne estaria adquirindo suas qualidades.

A afirmação de uma cultura antropofágica resgata a possibilidade e capacidade de diluição do antropocentrismo em favor de um movimento que devora o homem do homem, descentralizando o ego e apostando em composições não edipianas de sociedade. Oswald de Andrade produz uma tese do *primitivo tecnizado* trazendo consigo um *antropófago tecnizado*, ou ainda de uma *sociedade industrial primitivada* – espécie de *composto híbrido* cujos ingredientes seriam primitivos, mas as conquistas de nossa civilização técnica. Tem-se, portanto, uma *Lei da Antropofagia*, para Rólnik:

O antropófago vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar, transvalorado. È por isso que acolhe o outro cordialmente, e declara: só me interessa o que não é meu. (ROLNIK, 2006.p.203)

Antropofágico é o próprio processo de composição e hibridação das forças, o qual acaba sempre devorando as figuras da realidade objetiva e subjetiva e, virtualmente, engendrando outras. (ROLNIK.1996.p.67)

A antropofagia primitiva, que Oswald nos sugere afirmar e resgatar como aquilo de mais vital, mais forte é o que carregamos como nascedouro de nós mesmos renovado/transformado a cada vez que engolimos novos pedaços de mundo.

A antropofagia comunitária se faz como processo de ‘devoração’ de todas as pessoas que vêm de perto e de longe, com suas diferentes classes, cor, religiões, orientação sexual ou gênero. Há um processo antropofágico e de hibridação e (des) composição destas forças que devoram o candomblé, a umbanda, o catolicismo popular e o catolicismo apostólico, engendrando outra, que também é antropofagizada e que se evidencia na fala de Dona Gesse ao iniciar a cerimônia da festa do dia de Oxum:

Vamos começar a ladainha! Se alguém acha assim diferente é porque tem lugar que é diferente mesmo, mas tudo é igual. Pode ir chegando.

A coerção da cultura eurocêntrica a outras culturas também se deu no âmbito religioso, que acabou por associar as religiões de matrizes africanas às formas descritivas de energias negativas com seus deuses sendo demonizados, tendo sua prática proibida pela Igreja Católica, em conjunto com o governo do Brasil, no período colonial. Deixou de ser considerada criminosa depois da abolição da escravatura, sofrendo inúmeras perseguições. Em Amargosa não foi diferente. Cidade influente no período de produção de café no país, com a presença de uma diocese que teve e, ainda tem grande influência nas decisões e costumes da cidade, tem um histórico de perseguição e cassação dos muitos terreiros que aqui existiam oriundos da cultura africana, praticada pelos escravos. O hibridismo das rezas do Tabuleiro se constitui enquanto resistência cultural diante da hegemonia do catolicismo e da discriminação das práticas religiosas cultuadas pelos afro-brasileiros. Suas práticas estão em um processo constante de negociação para com a religião dominante, o preconceito, que se misturam em momentos de resignação, captura, resistência e reconfiguração. Na mesma medida apropriou-se e se desapropriou das diferentes religiões- candomblé, umbanda, catolicismo popular e catolicismo apostólico- em um sincretismo que deu forma a uma política de aliança. Como relata Dona Gesse:

Se todo mundo que eu já cuidei e cuido hoje contasse. Ninguém conta até porque, tem medo do padre. Mas agora eu conheço os padres, esse Cristóvão que tem em Amargosa. Todo mundo agora me abraça antes passado o povo me excluía. Porque vocês me excluem? Eu sou o que? Eu não sou diabo não, eu sou gente, é gente finíssima. Porque o que eu tenho foi dado por Deus, não é meu não.

Ao se antropofagizar todas as categorias, representações e os binários opostos convencionais como - o bem e o mal, luz e escuridão, certo e errado, moral e imoral – que são usados para enquadrar as práticas e crenças religiosas, tem-se como resultado atividades culturais diferenciadas daquelas massificadas pela política cultural capitalística que produz normas/modelos heterossexuais branco-europeu-cristãos, com caráter plural e não dicotômico.

### **Rastros de novo repertório de gênero e a cultura como campo de resistência**

A rezadeira é uma disjunção de fluxos: uma história não contada, um silêncio solene e religioso, magia e incorporação, conhecimento do corpo e da erva num mundo de homens sabidos, santa - mulher - entidade, espaço de aglutinação: um espaço de poder é dado à diferença quando a ela é lançado um feixe de luz. Aponta, portanto, para um novo repertório de gênero que questiona a política de representação de gênero. Ou seja, a composição híbrida do corpo, com uma mestiçagem de marcadores resiste à forma tradicional de fazer política e de entender o corpo-mulher: “É fruto dos interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas” (COSTA, ÀVILA, 2005p. 693). Anzaldúa reafirma a si e nos leva à D. Gesse, do Tabuleiro dos Coelhos:

Sou sem cultura porque, [como uma feminista], desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina [dos indo-hispânicos e anglos]; entretanto, tenho cultura porque *estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele*, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/a outro/a e ao planeta (ANZALDUA, 2007, p.104/grifos nossos).

Evidencia-se ainda que a cultura se constitua como campo de resistência, mas também de captura, pois a reza do Tabuleiro dos Coelhos enquanto espaço de ‘devoração’ de práticas (e, por isso, de relação com o outro) produz a ‘mestiçagem’ que se positiva como lugar sempre aberto às novas chegadas de pessoas, culturas, jeitos e modos. O conceito de cultura se despoja de rigidez e geologia e faz-se como lugar imanente de produção de vida, *sem ‘essencialismos’ ou ‘momentos originários’, num ir e vir de resistências e capturas* ( HALL, 2009. p.53).

Podemos dizer, provisoriamente, que está em construção um ‘jeito’ de fazer política cultural, com graus de abertura que ensejam a incorporação de repertórios cada vez mais múltiplos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria. **Boderlands. La frontera. The New Mestiza**. San Francisco, Third Edition, 2007.

BHABHA, Homi. A outra questão. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

COSTA, Claudia de Lima, ÀVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença” in. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro, 2005, p. 691-703.

DELEUZE, G. **Empirismo e Subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Ed 34, 2001a.

DELEUZE, G. **Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Vol1/Gilles Deleuze e Felix Guattari. Rio de Janeiro: Ed 34, 1995.

GIVIGI, Ana Cristina N. Do ressentimento à potência: o uso-desuso de drogas, a escola e as políticas de expansão no cotidiano. **Tese de doutoramento**. Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal do Espírito Santo, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006.

ROLNIK, Suely. **Tristes Gêneros**. LINS, Daniel (org). A dominação masculina revisitada. Campinas: Papirus, 1996. p. 63 – 68.