

IX

TRAJETÓRIAS DE MULHERES NEGRAS TECIDAS NO ESPAÇO DA FESTA DA COMUNIDADE NEGRA RURAL DO MULUNGU DE BONINAL – BAHIA

*Maria Eunice Rosa de Jesus
Livia Alessandra Fialho da Costa*

Introdução

A proposta deste texto é dar visibilidade às trajetórias das mulheres negras na condução das duas principais festas católicas, o Jiro do Reis e a Festa em louvor a São Sebastião, na comunidade negra rural e quilombola do Mulungu, localizada no município de Boninal – Bahia. A participação e importância da figura feminina na referida comunidade é relevante para compreender como as práticas de sociabilidades dessas mulheres são essenciais na manutenção do saber ancestral e das tradições cultural e religiosa vivenciadas no cotidiano, no modo de ser e de pensar e, sobretudo, de suas lutas.

O estudo de cunho Etnográfico foi a escolha metodológica, uma vez que parece ser o caminho que melhor traduz a rotina diária e os eventos especiais que nos levam a uma compreensão das redes de significações entre a festa com o “modo de celebração” e de coletividade, as crenças, os modos de viver que são partilhados pelo sujeito e com seu grupo social. Percebe-se, portanto, que festejar, celebrar, comemorar recai, sobretudo, na reunião de pessoas as quais se juntam para um mesmo fim, em que o princípio da festa apropriadamente se constitui por diferentes caminhos ou olhares.

A presença feminina nas comunidades negras rurais da Chapada Diamantina, BA, especialmente na comunidade negra rural e quilombola do Mulungu, localizada no município de Boninal, na Bahia, é aquela que produz o alimento, é a chefe/líder da casa, a detentora do saber ancestral e a “principal” responsável pela manutenção e continuidade das práticas cultural e religiosa do lugar. Apresentar as trajetórias de liderança de mulheres na condução das duas principais festas católicas da comunidade do Mulungu, a saber: o Jiro do Reis e a Festa em louvor a São Sebastião é de suma importância para dar visibilidade ao protagonismo e o empoderamento feminino. Para tanto, as experiências de vida dessas mulheres, especialmente àquelas que assumem um lugar de liderança nos eventos festivos de cunho religioso, são tomadas aqui como representação de si e de seu entorno, uma vez que recuperam no tempo presente aspectos de suas vidas contadas como lugar de construção do sujeito possuidor de saberes.

Questões relacionadas à vida, saberes, religiosidade de etnias e grupos visibilizados/subalternizados são, quase sempre, pouco pesquisadas num sistema social ocidental que silencia as práticas culturais diferentes daquelas estabelecidas como modelos. Por isso, torna-se essencial dar visibilidade e, sobretudo, conhecer as vivências, saberes e os percursos das muitas mulheres ‘negras, pobres e não escolarizadas’ postas à margem da

sociedade, pois seus medos, angústias, vitórias não foram contados e cantados pela história hegemônica, tampouco nas narrativas/diários de família.

Para nossa discussão é essencial reconhecer a importância do saber enquanto “vida”, enquanto espaço de sociabilidade constituído em uma relação de comunidade produzida pelo sujeito que precisa do coletivo, do outro para se afirmar no contexto da vida. Pensar numa pedagogia pautada no saber ancestral do aprender a fazer fazendo e na convivência com os mais velhos/experientes é, sobretudo, reconhecer a importância da educação informal, isto é, a educação para a ‘vida’ a qual está alinhada a uma perspectiva freiriana ao fomentar a questão da educação pautada nas classes populares como detentoras de um saber não valorizado e excluído do conhecimento historicamente acumulado pela sociedade. Zaylín Brito Lorenzo (2008), ao falar da Educação popular, cultura e identidade desde a perspectiva de Paulo Freire, destaca que:

A educação popular trabalha pela confluência entre os espaços simbólicos, a vivência, a experiência, as aprendizagens da cotidianidade, das potencialidades de cada sujeito participante desde os diferentes compromissos que assume na sociedade. Uma concepção da educação que aceita e legitima a diferença, a transformação do ser humano, seu papel na construção e na crítica permanente da realidade social e cultural mais imediata na que se inscreve (2008, p. 34)¹.

Nesse sentido, pensar num ‘modelo’ de educação que reconheça os diferentes processos educativos a partir dos espaços simbólicos, das experiências cotidianas e das aprendizagens dos sujeitos requer um aprofundamento crítico sobre os fundamentos dessa educação a ser direcionada e construída para atender as necessidades de um povo, a partir da sua realidade. Conforme elucida Brito Lorenzo:

Neste caminho, as ferramentas conceituais e metodológicas de Freire aportam uma alternativa em direção à compreensão da formação da/s identidade/s de diversos grupos sociais, os âmbitos com os que necessariamente se relacionam e conformam. Estes espaços sociais são constituídos, entre outros: o espaço geográfico e de território; a historicidade do sujeito, sua subjetividade; a memória histórica, individual; a conformação da personalidade e sua socialização nos diferentes espaços sociais; a formação e identificação cultural, nacional. Todos eles a ser considerados necessariamente em uma proposta educativa que articule cultura e identidade dos sujeitos envolvidos mediante aprendizagens educativas e desde a experiência que as inter-relações sociais estabelecem (Brito Lorenzo, 2008, p. 35)².

Assim, torna-se relevante pensar numa proposta de educação tendo o conhecimento do *sujeito de saber* como princípio para a formação de pessoas/indivíduos construtores de sua história, sendo este um saber que se produz especificamente na inter-relação com o outro, provocando, desta forma, um posicionamento reflexivo da realidade historicamente marcada pelo saber científico.

Pensar a comunidade negra rural do Mulungu de Boninal é pensar também na história de lideranças de algumas mulheres na manutenção e execução de suas principais festas

¹ Tradução feita pela pesquisadora

² Idem

católicas. A participação e importância da figura feminina na referida comunidade é relevante para compreender como as práticas dessas mulheres são essenciais à manutenção de tradições culturais; situação expressa no cotidiano de suas vidas e de suas lutas. Para tanto, cabe inicialmente recorrer a importantes abordagens sobre o ‘lugar’ da mulher em diferentes contextos e tempos históricos por importantes autoras da historiografia como Michelle Perrot (1989); Maria Odila Dias (1995) e Carmélia Miranda (2006). Para Perrot (1989) é preciso fugir ao estereótipo, no qual as mulheres, em outros tempos, só eram lembradas pelo discurso e não pela prática. Ainda de acordo com seus estudos, a referida autora sinaliza a necessidade de ultrapassar os limites de pensar a mulher como um ser universal, esquecendo-se da individualidade de cada uma.

As mulheres da comunidade negra rural do Mulungu, especialmente aquelas que atuam na liderança das festas católicas, no cuidado com o ‘outro’ e no sustento da família muito se assemelham com os ‘papeis’, ou seja, o lugar da mulher negra na cidade de São Paulo no século XIX citadas pela historiadora Maria Odila Dias (1995) quando relata a importância que essas mulheres tiveram no contexto social e econômico. É importante, também, ressaltar a relevância das contribuições da historiadora Carmélia Miranda (2007) em seu estudo sobre a comunidade quilombola de Tijuacu, no município de Senhor do Bonfim, na Bahia, quando analisa a atuação das mulheres negras da comunidade em suas lutas constantes pela sobrevivência e, sobretudo, por uma melhor condição de vida para suas famílias.

A escrita deste texto está alicerçada no entendimento de etnografia proposto pela teoria interpretativa da cultura de Geertz (2012), buscando uma “descrição densa” e tentando apreender os significados das ações para o grupo investigado. A descrição etnográfica, nessa perspectiva, é interpretativa, tomando como referência fundamental os significados atribuídos pelas pessoas. A cultura e as práticas sociais, assim, são entendidas como uma “teia de significados e arranjos sociais”, cujas acepções podem ser descritas com densidade. E o pesquisador, aquele que faz uma leitura em “segunda mão ou terceira mão”, pois somente um nativo tem condições de elaborar em primeira mão a versão cultural de seu grupo (Geertz, 2012, p. 11). Tendo em vista a opção metodológica adotada, foi priorizada a escrita constante do diário de campo, a observação participante e a entrevista em profundidade, uma vez que a “história de vida” se constitui numa alternativa interpretativa importante de compreensão da vida social dos sujeitos em sua comunidade. Um dos principais recursos metodológicos na realização deste trabalho foi a pesquisa de cunho etnográfico na comunidade negra rural do Mulungu, no período das festividades religiosas (2012 – 2015).

Ademais, a observação do cotidiano foi feita em momentos ‘ordinários’, fora do contexto festivo e de forma contínua e sistematizada. A pesquisa etnográfica é, desse modo, nossa escolha metodológica, uma vez que parece ser o caminho que melhor traduz a rotina diária e os eventos especiais que nos levam a uma compreensão das redes de significações do real entre as manifestações culturais, as crenças, os modos de viver, o perceber e o imaginar que são partilhados pelo indivíduo e com seu grupo social. A este respeito, afirma Malinowski:

Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador, suas fontes de informação são indubitavelmente enganosas e complexas, não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos (Malinowski, 1978, p.18-19).

Compreendo que a memória é seletiva e possui uma temporalidade fluida, não linear, assim, o olhar do pesquisador/autor etnógrafo deve ser cuidadoso e atento às tramas descritas pelo narrador. Parafrazeando Malinowski, estamos lidando com o comportamento e memória de seres humanos que vivenciam cotidianamente experiências e que as incorporam às suas memórias de forma própria, tornando-as complexas. Assim, a história de vida como uma abordagem metodológica na pesquisa etnográfica se faz pertinente quando se pretende reconhecer os caminhos percorridos pelos sujeitos através da entrevista aberta, ou seja, do diálogo, da conversa estabelecida entre pesquisador e interlocutores. A importância do uso da história de vida na pesquisa ora apresentada se justifica pela intenção de reconstruir através das narrativas os fatos cruciais que constituem a vida pessoal e coletiva dos sujeitos escolhidos diante da importância que estes ocupam no espaço da festa popular religiosa da comunidade do Mulungu.

Mulheres em movimento: breve diálogo teórico

Nos seus estudos sobre a trajetória das mulheres no século XIX, Michelle Perrot (1989) comprova que o silêncio e, por conseguinte, o anonimato sobre as mulheres não era por falta de fontes, mas, sobretudo, estava presente nos discursos masculinos os quais não tinham interesse em retratar o cotidiano e os anseios dessas mulheres, uma vez que seus espaços estavam restritos ao lar e aos afazeres domésticos e, por isso, elas não possuíam o direito a fala. Logo, essa invisibilidade da figura feminina foi, por muito tempo, ancorada/justificada em uma preponderância dos discursos masculinos que ancorados nas escassas fontes que pudessem mapear a trajetória de mulheres do povo eram suplantadas por um exclusivismo político, econômico e social masculino. Além disso, quando se fazia referência a história de mulheres essas histórias e essas mulheres ‘escolhidas’ faziam parte de uma realeza e eram pensadas, retratadas e descritas sob a ótica masculina. Assim argumenta a autora:

Em suma a observação das mulheres em outros tempos obedece a critérios de ordem e de papel. Ela diz respeito mais aos discursos que as práticas. Ela se detém pouco sobre as mulheres singulares, desprovidas de existência e mais sobre “a mulher” entidade coletiva e abstrata à qual se atribuem as características habituais. Sobre elas não há uma verdadeira pesquisa, apenas a constatação de seu eventual deslocamento para fora dos territórios que lhe foram reservados (Perrot, 1989, p. 10-11).

É importante lembrar que mesmo exercendo uma função essencial nos espaços sociais quer seja urbano ou rural, as mulheres sempre foram e ainda estão na condição de anônimas, por isso, precisam lutar pela própria sobrevivência, causando, assim, uma desordem às normas e às regras sociais estabelecidas como modelos a serem seguidos pelos indivíduos e, em especial, a população feminina. Michelle Perrot (1989) nos revela que “quanto às mulheres do povo, só se fala delas quando seus murmúrios inquietam no caso do pão caro, quando provocam algazaras contra os comerciantes ou contra os proprietários, quando ameaçam subverter com sua violência um cortejo de grevistas” (p.10).

A figura feminina, aqui denominada de ‘as mulheres do povo’ por Perrot, só ganha espaço nos discursos masculinos quando essas mulheres reivindicam um espaço de poder; de luta pela sobrevivência; por oposição e resistência contra uma ordem totalitária e

excludente; os preços e determinações políticas e sociais. Neste sentido, compreende-se que a luta por um ‘lugar’ da mulher na sociedade só se faz ouvir quando a voz feminina se faz representada por uma coletividade e, sobretudo, como mecanismo de reivindicações sociais. Pensar nas lutas cotidianamente travadas pelas mulheres, ao longo da nossa história, para garantir sua sobrevivência e da família, nas mais variadas definições do significado de família, ou seja, família nuclear, família extensa, família aldeia, etc., podemos corroborar com o posicionamento da historiadora Maria Odila Dias (1995), quando define o cotidiano como um campo marcado pela dualidade de definições e conceitos que permeiam as relações sociais, as questões biológicas e psicológicas, a cultura, os sujeitos e os conceitos que se contrapõem. Sobre a participação feminina no contexto social brasileiro do século XIX, a historiadora Maria Odila Dias (1995) nos esclarece que:

Em diferentes espaços e épocas, vários estudos têm apontado a mulher em distintos papéis, sejam os inerentes à “natureza feminina” – como a maternidade -, ou determinados pelo momento histórico, econômico, político e social. A reconstrução dos papéis sociais femininos, como mediações que possibilitem a sua integração na globalidade das experiências históricas do seu tempo, parece um modo promissor de lutar contra o plano dos mitos, normas e estereótipos. O seu modo peculiar de inserção no processo social pode ser captado por meio da reconstrução global das relações sociais como um todo (Dias, 1995, p. 13).

Esta ‘autonomia’ feminina, conquistada à duras penas, tanto no campo social quanto econômico advém de uma necessidade imposta pela sociedade às mulheres, principalmente, as negras e pobres as quais, em sua maioria, não tiveram ou não têm o apoio e/ou a presença do companheiro para garantir o sustento da casa, tampouco a garantia de seus direitos pela sociedade. Compreende-se, portanto, que o cotidiano das mulheres nos mais diversos espaços, bem como as estratégias criadas e estabelecidas por elas através das redes de sociabilidade e solidariedade para a manutenção e preservação dos saberes constituídos e compartilhados por elas e os demais sujeitos nos seus espaços de convivência devem ser vistos como objeto de estudo de grande valia para dar visibilidade e a devida importância à presença feminina na formação/composição da sociedade brasileira.

Nesse sentido, as atribuições assumidas por essas mulheres desde o período colonial até a atualidade, especialmente nas comunidades negras rurais, são essenciais para a compreensão de diferentes modelos de relações sociais construídos ao longo da constituição e formação da sociedade brasileira. Ademais, é importante lembrar que a trajetória de mulheres não foi, por muito tempo, tema relevante para os estudos acadêmicos, tornando-as invisíveis na construção e formação da sociedade brasileira. A pesquisadora Miridan Knox Falci em seu artigo *Mulheres do Sertão Nordeste*, publicado no ano de 2004, no livro *História das Mulheres no Brasil*, faz um relato histórico sobre as dificuldades em (re)conhecer essas mulheres postas à margem da sociedade. Além disso, tiveram e, até hoje, têm de labutar muito no seu dia-a-dia pela sobrevivência e se sonharam ou sonham muito pouco ou quase nada desses sonhos foram escritos, contados ou cantados pela história oficial. A esse respeito, a autora traz a seguinte observação:

Mulheres ricas, mulheres pobres; cultas ou analfabetas; mulheres livres ou escravas do sertão. Não importa a categoria social: o feminino ultrapassa a barreira da classe. Ao nascerem, são chamadas “mininu fêmea”. A elas

certos comportamentos, posturas, atitudes e até pensamentos foram impostos, mas também viveram o seu tempo e o carregaram dentro delas (Falcí, 2004, p. 241).

Nesta luta em prol da sobrevivência, extrapolam os espaços da casa e dirigem aos mercados, feiras e praças para cotidianamente ‘conquistar’ com sua força de trabalho os espaços das ruas, vendendo iguarias (doces, cocadas, acarajé, bolinho de estudante, milho assado e/ou cozido, etc.) nos tabuleiros colocados nas esquinas ou improvisados na porta das casas (Miranda, 2007). Além dessas atividades laborais, também, prestam serviços como domésticas, cozinheiras, lavadeiras, babás, dentre outras ocupações. Sobre a luta constante dos trabalhadores negros na sociedade brasileira do século XIX os pesquisadores (Wissenbach, 1998; Reis, 1993 *apud* Miranda 2007), trazem a seguinte constatação:

[...] o espaço das ruas estabelecia o esteio dos relacionamentos sociais experimentados pelos trabalhadores negros, constituindo a principal dimensão de sua interação com os demais grupos da sociedade e com o poder político da cidade, numa escala de proximidade bastante intensa. Assim, se no cenário citadino a visibilidade dos mesmos grupos, particularmente o do escravo, comprova o desfrutar da liberdade de ir e vir. A existência de margens amplas de sociabilidade delinea também, uma série de contrapartidas às quais, nessas circunstâncias, estavam sujeitos. Senhores das ruas, escravos e libertos enfrentavam a atuação das rondas e das sentinelas dos chafarizes, conviviam com a intervenção dos agentes da ordem pública em suas questões internas, como também, eram facilmente identificados pelos testemunhos de seus delitos (Miranda, 2007, p. 46).

Ainda sobre as constantes lutas da população negra no espaço da sociedade brasileira/baiana, Miranda (2006) toma como objeto de pesquisa/estudo em sua tese de doutoramento a comunidade de Tijuáçu, na Bahia, na qual traz um retrato da vida cotidiana desta localidade, especialmente, as estratégias de sobrevivência criadas pelas mulheres tijuacenses nas ruas da cidade de Senhor do Bomfim. Neste contexto, Miranda (2006) escreve:

A rua constitui o espaço do trabalho e do “ganha pão”. É nesse espaço que as relações mercantis são concretizadas por esses habitantes, nesses locais são instalados elos e códigos de convivência. Chegam pela manhã, carregados de cestos com milho, massa de acarajé e outros utensílios e distribuem pelo centro da cidade, próximo aos bancos e ao comércio. À tarde, juntam o que sobrou e retornam a Tijuáçu. Esse vaivém marca a dura luta travada por homens e mulheres que batalham não só pela sobrevivência individual como também familiar. Percorrem o espaço da cidade, que contrasta com o espaço de Tijuáçu - casas pequenas, humildes, com pouco ou nenhum conforto. Roceiras e vendedoras perambulam continuamente sob as vistas das autoridades locais e sobrevivem da venda dos seus produtos (Miranda, 2006, p. 92).

Possuidores de uma relativa ‘liberdade’ no tocante ao ir e vir nos espaços urbanos com a finalidade de comercializar seus produtos nas feiras livres e mercados, bem como desempenhar atividades laborais na prestação de serviço nas casas e no comércio, a população negra e pobre, especialmente, as mulheres marcaram e ainda marcaram as histórias de muitas cidades brasileiras e baianas, pois muitas delas dependiam e continuam dependendo dessa força de trabalhos na sua dinâmica organizacional. Essas mulheres tiveram

nas suas trajetórias a incumbência de quebrar preconceitos na casa – espaço privado e no espaço público – vida social fora do ambiente da família.

Conferir visibilidade às trajetórias de vida e de luta pela sobrevivência das mulheres negras e pobres nos mais diversos espaços da sociedade brasileira, mais especificamente as mulheres negras da comunidade do Mulungu, as quais exercem uma liderança da afirmação e manutenção das festas católicas não é uma tarefa fácil, pois a omissão da presença e da participação dessas mulheres é consequência de séculos de escravidão e negação de um legado histórico cultural de grande valia para a constituição de uma marca identitária brasileira. Sobre a omissão da mulher negra na história e formação do povo brasileiro, Pessoa de Castro (1990, p. 1) afirma que:

Personagem mais do que omissa da História do Brasil é a imagem que ficou da mulher negra no papel de dublê, silente e anônimo, que lhe coube representar episodicamente, na condição inevitável de escrava servindo de mãe-preta, ou seja, posta em cena para correr os riscos, sem perdão pelo erro, na função ingrata de criar o filho da mulher branca do colonizador europeu, autores e executores reconhecidos do seu drama.

Nessa trajetória de luta e organização das mulheres negras e pobres, trabalhadoras rurais e prestadoras de serviços, principais responsáveis pela continuidade e permanência da família perpassam todos os processos de subalternidade, de pobreza e resistência que foram atravessados pelos séculos de escravidão. Os caminhos trilhados por mulheres que vivem no Mulungu têm marcado a história, o cotidiano e a identidade desta localidade. Mulheres que, por si mesmas, narram as suas vivências como representação de si e do outro. É a validação de experiências femininas, através das próprias histórias de vida e do desenvolvimento de uma comunidade onde os laços de sociabilidade e solidariedade são estabelecidos e renovados cotidianamente, pois nesses espaços a preocupação com o bem estar do outro e a ajuda mútua se faz presente nas posturas, ações e atividades desenvolvidas pelos moradores.

Na referida comunidade a oralidade constitui-se como foco principal de transmissão e apreensão dos saberes de base comunitária os quais são passados de geração a geração através dos ensinamentos dos mais velhos e da participação e observação direta dos adolescentes e das crianças. Nesta perspectiva, o cotidiano vai sendo construído pelas exigências materiais e simbólicas da comunidade. Trata-se, portanto, de uma dinâmica do aprender a fazer fazendo e vivenciando as situações do cotidiano, no cultivo da terra e nos eventos festivos, em especial o ritual do Jiro do Reis. Assim, desde muito pequenas, as crianças aprendem com os mais velhos as relações de trabalho, as regras de comportamento, as tradições culturais e religiosas do lugar. Por meio desse movimento, realiza o processo da aprendizagem, relacionando conhecimentos anteriores aos atuais, ampliando, adquirindo novos conhecimentos para construir o seu saber. A esse respeito, Pessoa (2005, p. 81) escreve:

[...] os conhecimentos produzidos, trocados e transmitidos no próprio cotidiano de vida e de trabalho especialmente tratando-se de um grupo de trabalhadores que, autonomamente, organiza, codifica e reproduz um ritual, ao mesmo tempo em que o partilha com diversos outros trabalhadores, no próprio acontecimento da sua auto-reprodução enquanto tradição religiosa e popular, especialmente nos momentos do giro de casa em casa e na festa final no dia do padroeiro. Numa gradação

significativa, começando pelo fiel que recebe a folia em sua casa, passando por quem se inicia no ritual e chegando até os postos de direção e conservação dos códigos e saberes essenciais do ritual, há todo um conjunto de saberes sem os quais essa reprodução se torna invisível.

Esta dinâmica da aprendizagem dentro da comunidade negra rural do Mulungu, nasce da interação entre os moradores e destes com o mundo através dos processos educativos estabelecidos a partir das regras e normas constituídas espontaneamente nos espaços de convivência. Nesta perspectiva, todos, de alguma forma, contribuem com o processo de formação dos sujeitos, agem e buscam respostas para suas necessidades, por isso, não há sociedade vazia de conhecimento, de cultura. Existem, sim, graus e níveis de conhecimento e saberes diferenciados, mas não há quem nada saiba. É nessa prática que os saberes, consensualmente aceitos, são transmitidos de pessoa a pessoa, de grupo a grupo, de uma geração a outra a partir dos padrões típicos da reprodução popular do saber, ou seja, oralmente, por *imitação* direta e espontânea sem a institucionalização formal e erudita do ensino-aprendizagem. Sobre o processo de aprender e apreender o ritual do Jiro do Reis pelas crianças e jovens na comunidade do Mulungu e do entorno este acontece na interação e na vivência da celebração com os mais velhos. Segundo Brandão (1989), o modo como se constitui a apreensão do saber no ritual da Festa/Jiro do Reis não tem nenhuma relação com o saber escolar, nem com o saber não-escolar, mas sim com processos sociais de aprendizagem, como explica o autor:

As pessoas convivem uma com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende. Mesmo quando os adultos encorajam e guiam os momentos e situação de aprender de crianças e adolescentes, são raros os tempos especialmente reservados apenas para o ato de ensinar (Brandão, 1989, p. 18).

Essa transmissão de saber para as novas gerações conta com a participação efetiva das mulheres as quais vão aparecendo e deixando as suas marcas através dos vários caminhos percorridos por elas, passando da cozinha à rua, da roça à igreja, de mãe e dona de casa a provedora do lar, assumindo, assim, papéis de lideranças nos espaços onde estão inseridas (Miranda, 2006, p. 83). Nesta tradição feminina de desempenhar as mais variadas ocupações, desde as tarefas domésticas, a lida diária nas atividades do plantio e na pequena criação até as responsabilidades em manter viva a tradição religiosa intra e intercomunidades faz com que algumas dessas mulheres, moradoras do Mulungu e do seu entorno, tornem-se as principais personagens nos processos de manutenção e transmissão dos eventos festivo-religiosos os quais se constituem essenciais para a vida das comunidades.

É nesta rede de interações, de forte tradição oral, que as mulheres do Mulungu vão tecendo ponto a ponto as histórias de suas vidas através dos caminhos percorridos por elas nos mais diversos espaços intra e intercomunidades. Assim, as trajetórias de vida dessas mulheres, as quais trazem consigo o saber e a liderança ancestral, representam, de certa maneira, as histórias de muitas outras mulheres reiseiras, donas de casa, trabalhadoras rurais da comunidade do Mulungu e do seu entorno que, em suas diferentes atuações, ultrapassam o isolamento do lar, passando a participar do espaço público, especificamente, o espaço da festa católica popular, aqui, representada pelo Jiro do Reis e as homenagens a São Sebastião. Nesta perspectiva direcionamos nosso olhar sobre a importância da presença feminina nos

mais diferentes espaços, quer seja o público e o privado, bem como as suas lutas e trajetórias de vida tecidas e narradas por essas mulheres a partir de suas ocupações e representatividade no contexto religioso da comunidade do Mulungu.

Mulheres do mulungu... Breves considerações

Diante da responsabilidade de manter uma estrutura social e familiar, as mulheres fizeram e fazem na comunidade do Mulungu um espaço de paragem, de identidade, criando laços familiares e de solidariedade. Por isso, é inegável a participação delas na história e no cotidiano dessa localidade. Daí, a importância de ressaltar o ‘protagonismo feminino’ na constituição da festa popular religiosa evidenciado no Mulungu, o qual advém de uma necessidade local, pois com o deslocamento da população masculina economicamente ativa para o garimpo e, posteriormente, para os grandes centros urbanos, as atividades laborais e culturais que, até então, eram desempenhadas pelos homens são imediatamente assumidas e incorporadas aos afazeres feminino. Com isso, essas mulheres além das suas obrigações diárias (cuidados com a casa e dos filhos; a pequena plantação; criação de animais para a alimentação própria), tiveram que assumir o compromisso social e religioso para além da comunidade quando saem anualmente com o Jiro do Reis de São Sebastião, cujo objetivo maior é pagar uma promessa e promover a Festa em homenagem ao Santo Guardião – São Sebastião da comunidade, mantendo, assim, a continuidade de uma atividade de cunho religioso, bem como reestabelecer e renovar os vínculos sociais e comunitários entre moradores, reiseiras/os e o Santo.

Essa tradição feminina de cuidar do outro permite que essas mulheres ocupem diferentes espaços dentro da comunidade e, conseqüentemente, deixem suas marcas como as personagens principais das tramas locais. Daí a vida dessas mulheres ser marcada por uma dinamicidade peculiar às necessidades do lugar, pois além delas ocuparem diferentes funções no espaço privado, também, percorrem outras direções, passando para o espaço público quando ultrapassam os limites da casa à rua; de coadjuvante às principais personagens do grupo de Reis de São Sebastião do Mulungu.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura da rua**. Campinas: Papius, 1989.

BRITO LORENZO, Zaylín. Educación popular, cultura e identidad desde la perspectiva de Paulo Freire. **CLACSO- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**. Buenos Aires, Enero 2008, p.1-19.

DIAS, Maria Odila. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres do Sertão Nordestino. *In*: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 241-277.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. Luta, sobrevivência e cotidiano das mulheres quilombolas de Tijuaçu/BA. *In*: WOORTMANN, Ellen F.; LOPES, Adriana; BUTTO, Andrea; MOLINA, Caroline (Orgs.). **Prêmio Margarida Alves: II Coletânea sobre estudos rurais**. Brasília: MDA, 2007. p. 41-58.

MIRANDA, Carmélia A. **Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuaçu – BA**. (Tese Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, SP, 2006. Disponível em: www.pucsp.br. Acesso em: 15 jul. 2013.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. v. 9, n.18, 1989, p. 9-18.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Editora da UCG; Editora Kelps, 2005.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. No Canto do Acalanto. **Ensaaios/Pesquisas** n. 12. Cento de Estudos Afro-Orientais. Salvador, 1990, p. 1-8.

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, n. 18. São Paulo: Edusp, 1993.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)**. São Paulo: Hucitec, 1998.