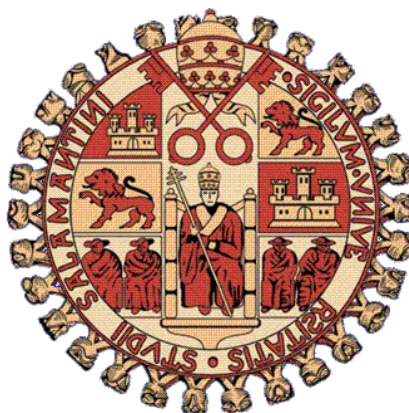

Universidad de Salamanca
Instituto Universitario de Iberoamérica

Programa de Doctorado Interuniversitario en

Antropología de Iberoamérica

Milton Bernardes Junior



**(Re)construindo Identidades, Práticas e Representações: O Ofício
das Baianas e Baianos de Acarajé na Cidade de Salvador na
Perspectiva de Gênero**

SALAMANCA

2015

Universidad de Salamanca
Instituto Universitario de Iberoamérica

Programa de Doctorado Interuniversitario en

Antropología de Iberoamérica

Milton Bernardes Junior



(Re)construindo identidades, práticas e representações: O ofício das baianas e baianos de acarajé na cidade de Salvador na perspectiva de gênero

Director:

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por el Maestro

D. Milton Bernardes Junior

SALAMANCA

2015

À

Dolores Cañas Bocchi (Mama)

In memoriam

Mãos que me ensinaram a
transformar o alimento em cultura e
antes de mais nada em
manifestação de amor.

Saudades para sempre.

AGRADECIMENTOS

São tantos e tão especiais...

A Marcelo Pereira Lima por tudo, pela ajuda, incentivo, reflexões, indicações bibliográficas, apoio, firmeza nas horas difíceis e companheirismo, sem palavras...

A Ángel-Baldomero Espina Barrio, orientador sempre pronto para esclarecer dúvidas e sempre receptivo, acima de tudo, um grande profissional.

A Universidad de Salamanca que sempre esteve com as portas abertas para o universo da pesquisa do estudo e da diversidade.

A Eduardo Alvarez Lamas pela amizade e dedicação ao seu trabalho e ao dar apoio aos estudantes do mundo.

A Ricardo Benites Malfati, grande incentivador para que eu realizasse o curso de doutorado.

A todos os entrevistados, pela confiança em prestarem seus depoimentos, pelo tempo destinado a responder a entrevista e acima de tudo pela simpatia.

Aos meus alunos que não se cansaram de ouvir falar sobre a minha pesquisa nas aulas de Metodologia, TC1 e Sociologia Jurídica.

Ao Sacerdote Tomeje do Terreiro Yle Asé Omi Lonan- RJ, pela sua atenção constante e pelas preciosas contribuições.

A Monica Maleski, pelo apoio e solidariedade em decorrência de minha ausência no Brasil durante os últimos acontecimentos.

A Hélio del Poente, pela amizade, carinho, dedicação e cuidados com bruna.

A Adriana, Dê, Enzo, Laura, Lola, Mazola, Roberto, Rose e Suely por serem exemplos de vida para mim.

E a todos aqueles e aquelas que de uma maneira ou outra ajudaram direta ou indireta na elaboração desse trabalho.

Dez horas da noite
Na rua deserta
A preta mercando
Parece um lamento
É o abará
Na sua gamela
Tem molho e cheiroso
Pimenta da costa
Tem acarajé
Ô acarajé é cor
Ô la lá io
Vem benzer
Tá quentinho
(Dorival Caymmi, 1939.)

RESUMO

O trabalho teve como objetivo central entender o universo social das baianas e baianos do acarajé na cidade de Salvador na Bahia. Se analisou como as construções de identidades, práticas e representações foram significados e reinterpretados pelos próprios sujeitos envolvidos com o ofício. As distintas metodologias utilizadas (a comparação, em especial), junto com uma visão guiada até o questionamento das diretrizes de gênero, permitiram abordar o tema através das relações entre os diferentes sujeitos e identidades, movendo-se além das perspectivas androcêntricas e biologizantes, em certa medida, cristalizadas em muitos estudos. A investigação se divide em cinco capítulos com subtemas específicos. Todos eles estão relacionados entre si, já que, em maior ou menor medida, trataram de identificar se, como e por quê o gênero atua ou atravessa as diferentes esferas sociais relacionadas com a dinâmica do ofício de baianas e baianos de acarajé.

Palavras-chave: Baianas e Baianos. Acarajé. Identidade. Gênero.

RESUMEN

El trabajo tuvo como objetivo central entender el universo social de las baianas y baianos del acarajé en Salvador de Bahía. Se analizó cómo las construcciones de identidades, prácticas y representaciones fueron significados y reinterpretadas por los propios sujetos implicados con el oficio. Las distintas metodologías utilizadas (la comparación, en especial), junto con una visión guiada hacia el cuestionamiento de las pautas de género, han permitido abordar el tema a través de las relaciones entre los diferentes sujetos e identidades, moviéndonos más allá de las perspectivas androcéntricas y biologizaciones, en cierta medida, cristalizadas en muchos estudios. La investigación se divide en cinco capítulos con subtemas específicos. Todos ellos están relacionados entre sí, ya que, en mayor o menor medida, han tratado de identificar si, cómo y por qué el género actúa o atraviesa las diferentes esferas sociales relacionadas con la dinámica del oficio de baianas y baianos del acarajé.

Palavras-llave: Baianas e Baianos. Acarajé. Identidad. Género.

LISTA DE TABELAS

Tabelas 1	Idade das baianas entrevistadas	116
Tabela 1a	Idade dos baianos entrevistados	117
Tabela 2	Local de Nascimento das entrevistadas	121
Tabela 3	Religião das baianas entrevistadas	123
Tabela 3a	Religião dos baianos entrevistados	124
Tabela 4	Estado Civil das entrevistadas	129
Tabela 4a	Estado Civil dos entrevistados	130
Tabela 5	Número de filhos (baianas)	132
Tabela 5a	Número de filhos (bairanos)	133
Tabela 6	Localização das moradias das entrevistadas	136
Tabela 6a	Localização das moradias dos entrevistados	136
Tabela 7	Baianas associadas a ABAM- Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia	146
Tabela 7a	Baianos associados a ABAM- Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia	148
Tabela 8	Venda de Acarajé como único meio de sustento (mulheres)	134
Tabela 8a	Venda de Acarajé como único meio de sustento (homens)	134
Tabela 9	Tradição na elaboração e venda do acarajé (mulheres)	165
Tabela 9a	Tradição na elaboração e venda do acarajé (homens)	165

Tabela 10	Quem já trabalhava com a comercialização do acarajé antes de você? (baianas)	169
Tabela 10a	Quem já trabalhava com a comercialização do acarajé antes de você? (baianos)	169
Tabela 11	Deseja que os filhos sigam a profissão? (mulheres)	171
Tabela 11a	Deseja que os filhos sigam a profissão? (homens)	171
Tabela 12	Motivos que as entrevistadas deram para que os filhos sigam o ofício	172
Tabela 12a	Motivos que os entrevistados deram para que os filhos sigam o ofício	173
Tabela 12a1	Motivos que as entrevistadas deram para que os filhos <u>não</u> sigam o ofício.	174
Tabela 12a2	Motivos que os entrevistados deram para que os filhos <u>não</u> sigam o ofício.	176
Tabela 13	Motivos pela escolha do Ofício de baiana do acarajé. (mulheres)	180
Tabela 13a	Motivos pela escolha do Ofício de baiana do acarajé. (homens)	182
Tabela 14	Composição da família das baianas entrevistadas	185
Tabela 14a	Composição da família dos baianos entrevistados	185
Tabela 15	Sustento da família somente com a comercialização do acarajé (mulheres)	186
Tabela 15a	Sustento da família somente com a comercialização do acarajé (homens)	187
Tabela 16	Chefe da família (baianas)	188
Tabela 16a	Chefe da família (baianos)	188
Tabela 17	O que significa trabalhar como baiana do acarajé? (mulheres)	203

Tabela 17a	O que significa trabalhar como baiana do acarajé? (homens)	205
Tabela 18	Uso do traje típico na comercialização do acarajé. (bairanas)	210
Tabela 18a	Uso do traje típico na comercialização do acarajé. (bairanos)	211
Tabela 19	Motivos para o uso do traje de baiana	213
Tabela 19a	Motivos para o uso do traje de baiano	214
Tabela 20	Motivos para não usar o traje de baiana	216
Tabela 20a	Motivos para não usar o traje de baiano	217
Tabela 21	Tem dificuldades na comercialização do acarajé? (mulheres)	219
Tabela 21a	Tem dificuldades na comercialização do acarajé? (homens)	221
Tabela 22	Motivos da dificuldade na comercialização do acarajé (bairanas)	219
Tabela 22a	Motivos da dificuldade na comercialização do acarajé (bairanos)	224
Tabela 23	Já ouviu falar do bolinho de Jesus? (mulheres)	226
Tabela 23a	Já ouviu falar do bolinho de Jesus? (homens)	226
Tabela 24	Qual a opinião sobre o acarajé de Jesus? (mulheres)	233
Tabela 24a	Qual a opinião sobre o acarajé de Jesus? (homens)	234
Tabela 25	Comercialização correta do acarajé (somente mulheres)	244
Tabela 26	Por que o produto não está sendo comercializado de forma correta? (somente mulheres)	245

Tabela 27	O comércio de acarajé, deveria ocorrer somente por baianos e baianas tradicionais? (somente os homens)	238
Tabela 28	Justificativas para o comércio ser realizado por qualquer pessoa (somente os homens)	239
Tabela 29	Já sofreu discriminação por ser baiano de acarajé? (somente os homens)	240

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1	CANDOMBLÉ: RELIGIÃO, GÊNERO E ALIMENTAÇÃO	20
1.1	ASPECTOS ANTROPO-HISTÓRICOS DO(S) CANDOMBLÉ(S) DA BAHIA	22
1.2	DA UNIDADE E DIVERSIDADE DO(S) CANDOMBLÉ(S)	27
1.3	A ALIMENTAÇÃO COMO PRÁTICA E REPRESENTAÇÃO SOCIAL	37
1.4	CULTURA, IDENTIDADE E GÊNERO NA ALIMENTAÇÃO	46
1.5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
2	O OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ NA CIDADE DE SALVADOR	59
2.1	TRAÇOS HISTÓRICOS DO OFÍCIO DA(S) BAIANA(S) DO ACARAJÉ	62
2.2	AS BAIANAS COMO SÍMBOLOS DE IDENTIDADES CULTURAIS (ASSUMIDAS OU ATRIBUÍDAS)	71
2.3	TRADIÇÕES AFRICANAS E A COMIDA DE SANTO NA BAHIA	90
2.3.1	O acarajé: entre o sagrado e o profano	100
2.3.2	Representações do dendê e do acarajé	102
2.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
3	MÚLTIPLAS E MÓVEIS CARACTERIZAÇÕES: (RE) PENSANDO AS IDENTIDADES DAS BAIANAS E BAIANOS DE ACARAJÉ	114
3.1	CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
4	ENTRE O SÓCIOECONOMICO E AS QUESTÕES DE IDENTIDADE: AINDA FALANDO DE GÊNERO E OUTRAS COISAS	160
4.1	CONSIDERAÇÕES FINAIS	191

5	VESTIR, RESISTIR E MERCANTILIZAR: AS IDENTIDADES DOS BAIANOS E BAIANAS DE ACARAJÉ ANTE ÀS TRANSFORMAÇÕES CONTEMPORÂNEAS	196
5.1	VESTIR-SE OU NÃO SE VESTIR, EIS A QUESTÃO! OS TRAJES COMO PARTE DAS LUTAS IDENTITÁRIAS	197
5.2	DIFICULDADES E OBSTÁCULOS NO COMERCIO DE ACARAJÉ PELOS BAIANOS E BAIANAS DE SALVADOR	218
5.3	A LÓGICA MERCANTILISTA NO COMERCIO DE ACARAJÉ E SEUS REFLEXOS NO OFÍCIO DE BAIANO E BAIANA DE ACARAJÉ	243
5.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	250
6	CONCLUSÃO	257
	REFERÊNCIAS	275
	APÊNDICE A: RESUMEN EN ESPAÑOL	282
	APÊNDICE B: QUESTIONÁRIOS COM AS BAIANAS DE ACARAJÉ	297
	APÊNDICE C: QUESTIONÁRIO COM OS BAIANOS DE ACARAJE	300
	ANEXO A: DECRETO 12175 1998 – PREFEITURA DE SALVADOR	303

INTRODUÇÃO

Ao contrário do que muitas pessoas pensam, o ofício de baiana de acarajé na contemporaneidade não é uma atividade desenvolvida somente pelo universo feminino ligado exclusivamente aos grupos tradicionais, étnicos e religiosos do(s) candomblés. As transformações sociais, que afetam indivíduos, grupos e instituições, têm possibilitado a criação de novas configurações que emergem em decorrência de contextos sociais recorrentes, porém também particulares e multifacetados. O ofício de venda de acarajé não pode ser considerado um caso à parte. Ele, muitas vezes, tem sido compreendido como sendo uma atividade pertencente à esfera feminina, às feminilidades e às mulheres. A feminização quantitativa e qualitativa provém de um conjunto de heranças históricas associadas às mulheres negras, escravas ou libertas, que comercializam comidas pelas ruas da cidade de Salvador, desde os períodos colonial e imperial. As religiões afro-brasileiras também contribuíram para a construção das identidades das baianas de acarajé. Hoje, depois de séculos de continuidades e descontinuidades, o ofício nos apresenta um novo, complexo e dinâmico universo social formado por mulheres e homens de diferentes denominações religiosas e pertencimentos culturais.

Portanto, dentro dessa dinâmica, as mutações ocorridas nos últimos 45 anos no ofício da baiana de acarajé acrescentaram no comércio do produto novos sujeitos individuais e coletivos. Por exemplo, a presença das baianas evangélicas e a de homens no ofício exigiram consideráveis redimensionamentos das práticas e representações ligadas ao ofício, o que significou a criação de (re)significações identitárias desses sujeitos na vida laboral. Este trabalho tem por finalidade central compreender esse novo contexto social e verificar de que forma houve (re)elaborações das práticas e representações identitárias do ofício de baianas e baianos do acarajé da cidade de Salvador, especialmente nas últimas décadas.

Muito se tem discutido sobre as relações estabelecidas entre as baianas dos candomblés e o ofício da venda de acarajé na Bahia e em outros Estados do Brasil. Porém, pouco se discutiu de forma relacional e comparativa sobre as construções identitárias dessas mulheres e suas conexões com a presença de outras mulheres e homens no ofício. A problemática principal que emerge em nosso trabalho possui duas faces complementares. Por um lado, deseja-se saber e analisar como e por que são

construídas as identidades e (re)significações assumidas pelas ou atribuídas às baianas e baianos entrevistados. Por outro, pretende-se (re)pensar de que forma o gênero contribui para essa (re)construção e (re)produção do ofício. Ou melhor, o que se quer é entender melhor como a presença de diferentes homens ou mulheres, de determinados valores masculinos ou femininos, etc. afetaram um ofício marcado pela presença hegemônica de mulheres associadas às esferas do(s) candomblés. Partimos no pressuposto de que só poderemos entender as características dessas mulheres e homens, e os valores e expectativas associadas a eles e elas, se levarmos em conta as configurações dinâmicas, plurais e multifacetadas desse ofício, contextualizando-o em termos históricos, sociais, políticos, institucionais, jurídicos, religiosos, culturais e, eventualmente, se for o caso, a partir de marcas e propriedades de gênero.

A primeira fase da pesquisa foi realizada com as baianas de acarajé. Apesar de representar uma amostragem pequena diante do universo das baianas na cidade de Salvador, ela resultou em um relatório de pesquisa em que as análises e posicionamentos acerca da temática foram corroborados com outras pesquisas realizadas sobre o ofício das baianas de acarajé e com alguns dados estatísticos disponibilizados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia), entre outras referências. Já na segunda fase da pesquisa, incluímos não somente os homens e mulheres de diversas denominações socioreligiosas, como também os discursos oficiais ou oficializantes, institucionalizados ou não, sobre essa atividade laboral, procurando demonstrar os aspectos comuns e recorrentes, mas também as tensões, fissuras e fraturas identitárias. Neste caso, além de priorizar as construções identitárias do ofício de baianas e baianos do acarajé, em um espaço que se tornou multicultural, procurou-se enfatizar o viés de gênero nas análises.

Assim, verificou-se como o gênero atravessa e é atravessado, constitui ou é constituído de forma relacional e complexa através das mais diferentes variáveis, tais como política, direito, normas sociais, economia, idade, religião, estado civil, autoridades familiar, instituições, etc. Como se destacou antes, ainda não foram encontrados trabalhos ou pesquisas que apliquem sistematicamente a perspectiva de gênero de forma relacional para a investigação das identidades assumidas ou atribuídas aos homens e mulheres ligados ao ofício de venda de acarajé. Portanto,

considera-se que este trabalho tem por finalidade contribuir para preencher a lacuna existente no estudo de gênero dentro do universo de baianas e baianos do acarajé.

Por essa razão, a utilização da perspectiva focada nos estudos de gênero possibilitou que nos afastássemos das visões demasiadamente biologizantes e androcêntricas, cujos papéis sexuais são percebidos como dimensões suficientes e determinantes para se entender a dinâmica laboral de homens e mulheres. Procurando romper com isso, essa perspectiva nos conduziu para análises comparativas realizadas entre o universo feminino e masculino do ofício. Por isso, incorporamos um posicionamento metodológico afinado com a proposta de Jürgen Kocka. Ele encontra no método comparativo uma possibilidade de compreensão dos diferentes aspectos históricos e sociais, sobre as igualdades e diferenças existentes nos variados fenômenos pesquisados. Por meio da ênfase nas dimensões metodológicas heurísticas, descritivas, analíticas e paradigmáticas, nossa pesquisa teve a possibilidade de contrapor dois ou mais elementos temáticos (KOCKA, 2003). Discutimos não somente as semelhanças, simetrias, convergências e aproximações, como também estivemos atentos para as diferenças, assimetrias, divergências e distanciamentos no interior das construções identitárias. A finalidade foi complexificar mais e melhor os estudos do ofício, sem estereotipá-lo de forma simplista.

Como elegemos e constituímos os materiais para extrair informações e nos movimentar sistematicamente em torno do tema do ofício de baianas e baianos do acarajé? Esta pesquisa partiu de 20 entrevistas realizadas de forma aleatória com baianas de acarajé e de 10 entrevistas realizadas com baianos de acarajé na cidade de Salvador. Segundo dados oficiais, embora o universo quantitativo de homens não atinja a cifra dos 5% se comparado com as mulheres, em nossas investigações resolvemos ampliar artificialmente a relação entre homens e mulheres para que pudéssemos ressaltar determinados aspectos pouco abordados. Portanto, mesmo com atenção redobrada para as proporcionalidades desiguais, intentamos focar as opiniões desses homens e mulheres, tabulando graficamente seus discursos. Sem dúvida, procuramos analisar como e por que esses sujeitos significaram, construíram e legitimaram suas atitudes e valores ante o ofício de venda de acarajé.

Além das entrevistas, utilizou-se pesquisas bibliográficas em livros e artigos científicos que compõem os fundamentos teóricos e metodológicos deste trabalho.

Nos valemos também de materiais imagéticos e iconográficos (fotografias, desenhos), reportagens de jornais eletrônicos, vídeos promocionais, documentários realizados por instituições religiosas do candomblé, programas televisivos, em especial os vídeos jornalísticos que tratam sobre o ofício da baiana e do baiano de acarajé e das comidas de santo no candomblé, bem como as letras de música e as legislações governamentais. As pesquisas de campo realizadas com as baianas e baianos do acarajé, juntamente com as entrevistas gravadas, possibilitaram a elaboração de gráficos de análises. Em termo mais técnicos, as tabulações, os gráficos e as informações obtidas pelas entrevistas, reportagens e materiais audiovisuais serviram de combustível para as nossas análises comparativas dos dados quantitativos e qualitativos. Estes foram gerados a partir de abordagens dedutivas e indutivas que, de certo modo, contribuíram para a produção textual das informações divulgadas neste trabalho.

A pesquisa foi dividida em cinco capítulos com subtemáticas específicas. Todos eles estão inter-relacionados, porque, em maior ou menor grau, procuram identificar se, como e por que o gênero atua ou atravessa as diferentes esferas do social relacionadas à dinâmica do ofício de baianas e baianos do acarajé. Abaixo podemos vislumbrar uma síntese dos conteúdos que compõem esta investigação.

O primeiro capítulo dedica-se ao universo prático-simbólico do(s) candomblé(s) e as articulações teórico-conceituais acerca das conexões entre religião, gênero e alimentação. Assim, pautando-se em uma perspectiva histórica e antropológica do(s) candomblé(s) da Bahia, ressaltamos os aspectos que unificam e ao mesmo diversificam-se esse fenômeno religioso. A ideia é enfatizar a pluralidade no interior da unidade relacionada com as religiões afro-brasileiras, associando-as aos complexos movimentos de resistências sociais, culturais e políticas. O problema das diferenciações entre comida e alimentação é outro elemento que se faz presente neste capítulo. Como se sabe, a alimentação é uma das peças-chave para se entender determinados aspectos do campo religioso do(s) candomblé(s) e, por isso, acaba tendo uma grande importância tanto nos rituais como nas práticas de comensalidade. Além desses aspectos, o primeiro capítulo se dedica também a definir os contornos dos principais conceitos que estamos operando, ou seja, cultura, identidade e gênero, sem deixar de articulá-los com o universo da alimentação e do(s) candomblé(s). Nesta

parte do trabalho, é ressaltado exatamente a necessidade de se pluralizar não somente a perspectiva científica, incluindo o gênero, destacando novas metodologias, como também interpretar os homens e as mulheres, suas masculinidades e feminilidades a partir em seus contextos sociais recorrentes e específicos.

No segundo capítulo, localizamos no tempo e no espaço o ofício das baianas de acarajé na cidade de Salvador. Por essa razão, essa seção do trabalho teve como objetivo traçar um resumo histórico do ofício da baiana de acarajé, procurando entender quais os conflitos existentes em sua composição no período colonial, imperial, passando pelas primeiras décadas do século XX até chegar à contemporaneidade. Enfatizando as heranças femininas no ofício, verificou-se como a baiana de acarajé se tornou uma símbolo de uma identidade cultural, passando por diferentes (re)elaborações identitárias assumidas por ou atribuídas a esse grupo social. As tradições africanas e a comida de santo na Bahia também foram privilegiadas neste capítulo por se tratar de um tema importante, já que há conexões das filhas de santo com ofício das baianas de acarajé. As construções identitárias forjadas e criadas por grupos e instituições, que possuem um maior poder de articulação, nem sempre correspondem ou refletem a realidade e acabam privilegiando determinados grupos e criando idealizações sobre o ofício e sujeitos a ele relacionados. Quanto foi pertinente, intentamos também verificar se as diretrizes de gênero atuam nesse processo mais amplo.

Já no terceiro capítulo o escopo é complementar ao capítulo precedente, porém, ao mesmo tempo, um pouco diverso. É justamente a partir dele que aparecem as análises mais empíricas feitas por meio dos gráficos resultantes das entrevistas realizadas. A finalidade do capítulo foi analisar mais diretamente o ofício de determinadas mulheres e homens que trabalham na comercialização do acarajé na região de Salvador. Esta parte nos apresenta dois fenômenos distintos. O primeiro está relacionado às baianas que constroem as suas identidades pautadas na sua herança tradicional e religiosa ou em outras (re)construções e (re)significações decorrentes de outras lógicas religiosas e sociais. O segundo está associado aos homens que procuram legitimar e construir as suas identidades dentro deste universo, muitas vezes, visto como pertencente ao domínio feminino. Preocupou-se, portanto, em analisar as diferentes denominações religiosas das entrevistadas(os) através de

suas visões sobre tradições religiosas sem negligenciar as múltiplas, dinâmicas e complexas identidades não-religiosas das baianas e baianos do acarajé. A ideia é proporcionar uma ótima ampliada sobre o ofício, e demonstrar que ele e seu universo simbólico são marcados por múltiplas e móveis práticas e representações, algo que ultrapassa as visões estereotipadas comumente aceitas. Neste caso, as diretrizes de gênero foram eventualmente enfatizadas, pois foi possível perceber a sua atuação em variados marcadores sociais, ora constituindo-os ou atravessando-os no interior e fora do ofício em questão.

O quarto capítulo é um desdobramento do terceiro, pois ele caminha no sentido de melhorar a compreensão de como os baianos e baianas de acarajé (re)constroem as suas identidades fundamentadas na tradição familiar, apontando, ao mesmo tempo, as fissuras e fraturas na reprodução do ofício. Verifica-se que o ofício de venda de acarajé é formado praticamente por mulheres, cuja feminização é algo detectável desde o Brasil colonial. Na contemporaneidade, a presença dos homens passa a ser percebida como mais um elemento no mercado concorrido da venda do acarajé. Pode-se salientar que, por detrás das (re)invenções das tradições do passado no presente para futuro, é possível relativizar os determinismos monocausais em termos sociais, econômicos e religiosos *no, do e para* o ofício. Identificou-se igualmente a existência de redes familiares que participam e ao mesmo tempo dependem do comércio de acarajé. Nas análises e nos quadros que compõem o universo econômico e social do ofício, pode-se identificar que as visões tradicionais sobre sexo e gênero, de certo modo, ainda estão fundamentadas em fatores biologizantes, essencialistas e naturalizadores. Este capítulo procura desconstruir os estereótipos de sucesso dos baianos e baianas de acarajé, propagados pelos meios de comunicação de massa, demonstrando que o ofício possui uma complexa e variada composição por vezes ocultada por pessoas, grupos e instituições políticas.

O trabalho finaliza-se com o quinto capítulo. Ele trata especialmente sobre as construções móveis das identidades das baianas e baianos. Por isso, além de enfatizarmos o problema das indumentárias e as dificuldades enfrentados pelos sujeitos, procurou-se discutir como as assimetrias de gênero se articulam com outras esferas sociais. O capítulo também está marcado pela discussão da necessidade de salvaguardar o ofício das baianas de acarajé como forma de preservar os aspectos

das culturas e religiosidades afro-brasileiras. Verifica-se a existência de movimentos e grupos que acabam por “descaracterizar”, ou melhor, reconfigurar o ofício, afastando-o das raízes e das culturas afro-brasileiras. O texto demonstra como as construções identidades são plurais, móveis e contraditórias. Elas transitam e convivem com outras construções identitárias existentes nas relações entre sujeitos, grupos e instituições, podendo ser identidades complementares e aproximadas, mas também, pelo contrário, podem se afastar e entrar em conflitos entre si. O apelo às tradições culturais e religiosidades afro-brasileiras, de uma certa forma, contribui para a resistência, manutenção e divulgação de concepções e práticas culturais e religiosas em meio às novas (re)configurações das identidades forjadas dentro e fora desse universo cultural. Por isso, neste capítulo, também se reservou espaço para discutir as questões relativas à desterritorialização do acarajé, à industrialização e à venda pelos estabelecimentos comerciais, sem que isso deixasse de lado a presença, o ocultamento e a neutralização de determinadas marcas sociais e de gênero geradas nesse contexto.

Com esses cinco capítulos, espera-se que o trabalho possa contribuir para a compreensão do processo de construções identitárias do ofício de baianas e baianos de acarajé e, assim, demonstrar como e por que o gênero acaba atravessando ou sendo atravessado pelas diversas esferas que compõem a vida social. Com esse escopo, deseja-se enfatizar a heterogeneidade das relações de gênero presentes nas práticas, valores, culturas e identidades afro-brasileiras em contextos sociais em constantes processos de mutações.

1 CANDOMBLÉ: RELIGIÃO, GÊNERO E ALIMENTAÇÃO

O Brasil frequentemente tem sido representado no senso comum como sendo um país de maioria católica e/ou cristã. No entanto, dentro do “mercado” religioso brasileiro contemporâneo, podemos verificar que há também a presença de diferentes religiões com configurações variadas e localizadas nas tradições e cultos afro-brasileiros. Essas religiões de bases múltiplas e dinâmicas têm suas raízes sociais e históricas que remontam ao período colonial marcado pela escravidão e pelo tráfico negreiro de várias regiões africanas para o Brasil.

Em parte, o candomblé¹ surge como resultado do deslocamento de povos africanos para uma das principais colônias portuguesas. Esses povos foram deslocados compulsoriamente de suas terras, famílias e culturas. Nesse processo de desenraizamento, alguns desses povos sequer conseguiram trazer seus elementos de culto na hora da sua captura, deixando para atrás famílias e determinados costumes ancestrais. A transferência forçada de homens e mulheres de várias etnias, “nações”,² forçou-os a adaptarem-se aos novos contextos sociais, (re)criando e (re)significando os seus cultos aos deuses africanos no Brasil. O candomblé, ou candomblés, se levarmos em conta a pluralidade sócioantropológica e histórica, é o resultado desse processo permanente de reinvenção de tradições religiosas que os negros e negras africanos realizaram ante as suas novas realidades sociais. Ao discutimos sobre o candomblé, vemos que existem na verdade “candomblés”, já que a complexa formação dessa religião no Brasil se deu através da influência de diferentes grupos com tradições linguísticas, culturais, religiosas, políticas, econômicas, etc. Cada um deles formou o seu “terreiro”³ de acordo com essas tradições, embora possamos verificar igualmente a influência mútua de distintas “nações” uma sobre a outra.

¹A origem do termo candomblé vem do banto, o candomblé significa um amplo complexo de crenças que atuam, nos conhecimentos, cultos, rituais, etc. Na Bahia esses rituais e cultos às divindades sofreram a ação do sincretismo atuando junto com formas de adoração do catolicismo e das formas de adoração dos indígenas nativos. (BARRETO, 2009). Já em Oliveira (2008) “candomblé” deriva da junção de duas palavras de origem distinta: Candombe (de origem bantu) e Ilé (de origem yorubá).

²O termo nação segundo Maria Inês C. Oliveira, é visto como encontro de libertos e escravos de origem africanas em forma “de laços de nação”, sendo conhecidos pelos traços característicos de organização, no novo mundo o termo não estava associado ao nome e nem à composição social utilizada na África. (OLIVERA, 1992).

³ Espaço destinado aos cultos do Candomblé, nele ocorre as festividades dos deuses e todos os rituais. O terreiro é considerado o espaço sagrado para os cultos e atividades das religiões afro-brasileiras.

Diante disso, na primeira seção, este capítulo parte da exposição dos aspectos históricoantropológicos do(s) Candomblé(s) da Bahia. Embora estejamos atentos à diversidade de atitudes e sentidos que o tema possui, faremos uma exposição histórica geral dos elementos comuns e recorrentes que contribuíram para o processo de sua formação. Para além das suas características e relações com o sagrado, apontaremos que essa religião pode ser considerada também como uma forma de resistência e de manutenção de algumas outras expressões socioculturais brasileiras contemporâneas.

No segundo item, dedicaremos algumas linhas ao tema da alimentação como prática e representação sociocultural. Temos por finalidade apresentar o alimento não só como uma necessidade vital para a existência do ser humano, satisfazendo necessidades biológicas, mas também o entendendo no interior de processos socioculturais e históricos de sua transformação em “comida”. Ao apontarmos as distinções e relações existentes entre alimento e comida, deseja-se identificar a importância de se deslocar esse tema para o campo dos Estudos Culturais, compreendendo-o como dentro de práticas e representações socioculturais. No fundo, este tópico tem como objetivo central mostrar a importância da “comida” para determinados grupos sociais, servindo de base teórica e metodológica para compreender a alimentação e a comida no interior ou fora dos rituais do Candomblé no Brasil e na Bahia.

No terceiro e último tópico dedicar-nos-emos em (re)discutir as correlações entre cultura, identidade e gênero. O objetivo dessa seção é justamente definir como estamos entendendo o conceito de cultura, levando em conta as especificidades das sociedades brasileira e baiana contemporâneas. Neste caso, levando em conta as diferentes relações entre culturas (fusão, aproximação, semelhanças, apropriações mútuas, divergências, conflitos, etc.), mostramos o quanto o universo social brasileiro vai além da apregoada e estereotipada fusão de várias “raças”, já que está não se deu de forma equitativa, resultando, entre outros aspectos, de complexas relações de poder. Ainda nesta parte do capítulo, dedicamos algumas linhas a outro conceito: o de identidade. Nesse sentido, partindo de uma perspectiva afinada com as visões pós-modernas do sujeito e da subjetividade, discutiremos as diferentes interpretações tradicionais sobre identidades, isto é, as interpretações iluminista, sociológica e pós-moderna. Fechando esse último tópico, reservamos um espaço para refletir sobre a categoria gênero, enfatizando especialmente alguns aspectos do processo histórico

que permitiu o desenvolvimento dos estudos sobre as mulheres e o gênero a partir dos movimentos feministas e sua adequação no âmbito de algumas tradições antropológicas.

No plano geral nesta seção do capítulo, a ideia é enfatizar a contribuição dos Estudos de Gênero na contemporaneidade, apontando inclusive as óticas equivocadas sobre a interpretação das identidades dos sujeitos nas relações sociais, sobretudo as fundamentadas em bases androcêntricas e biologizantes, sem deixar de propor como estamos entendendo teórica e metodologicamente tal conceito ou categoria à luz dos estudos sobre a religião, a comida de santo e o ofício da baiana do acarajé. Ou melhor, essa discussão será de primordial importância, pois será nessa seção que apresentaremos algumas linhas mais teóricas sobre a articulação entre religião, cultura, identidade, gênero e alimentação, levando em conta nosso objeto de estudo do ofício da baiana e baiano do acarajé.

1.1 ASPECTOS ANTROPO-HISTÓRICOS DO(S) CANDOMBLÉ(S) DA BAHIA

Tradicionalmente, no âmbito do senso comum, o Brasil foi visto e caracterizado como um país católico e/ou cristão. Esse mito da origem cristã é facilmente perceptível nas representações artísticas sobre período de “descobrimento” ou “achamento” das novas terras pelos portugueses. Isso fica evidente no quadro de 1860 pintado por Victor Meireles, intitulado *A primeira missa no Brasil*, missa essa realizada por Frei Henrique de Coimbra, em 1500, no litoral da Bahia. Com oficiais, marinheiros, clérigos e dóceis expectadores indígenas, a primeira missa foi representada nesse quadro como um marco mitológico e fundacional da História do Brasil. Nesse mito cristão fundador, não foi figurado obviamente nem o apresamento indígena nem tampouco o componente negro e sua escravização.

Mas a História do Brasil vai muito mais além desse mito da origem, pois, ao lado da organização de uma economia voltada para a monocultura e para o mercado externo, e baseada na mão de obra escrava (indígena e depois negra), o cristianismo católico se impõe de diversas formas na colônia. A Igreja empenhou-se na vigilância a tudo aquilo que não fosse pertencente ao culto católico. Como consequência disso, tanto as tradições indígenas quanto as religiões afro-brasileiras eram motivos de desconfianças e, muitas vezes, sofreram numerosas restrições. Mas isso não excluía formas de resistência e reinvenção do próprio cristianismo em terras brasileiras, pois,

em se tratando dos diversos povos africanos escravizados, muitas irmandades católicas criadas pelos negros contribuíram para a manutenção e preservação das raízes religiosas africanas, contribuindo para a sua existência, mesmo que de forma híbrida ou sincrética, transformando-se até nossos dias.

Embora os sentidos pejorativos associados aos cultos afro-brasileiros ainda persistam atualmente, houve mudanças significativas. De acordo com Prandi (1991), a partir dos anos 60 e 70 no Brasil, especialmente em decorrência de vários movimentos sociais que afloraram e que englobavam a crítica no plano da cultura e pensamento, o candomblé começa a se expandir para outras regiões. Essa expansão proporcionou uma maior visibilidade dessa religião, mas ao mesmo tempo ocorreu um deslocamento em termos de composição étnica e social. Assim, ela deixa de ser vista como uma religião de negros e de seus descendentes, ampliando-se para um rol de pessoas advindas de todas as classes e origens étnicas (PRANDI, 2004; SILVA, 2005). No entanto, apesar dessa multiplicidade étnico-social, persistem determinadas visões estereotipadas sobre os cultos afro-brasileiros. Por isso, nesta seção, apresentamos como está formada as posições assimétricas e hierárquicas dentro do candomblé, destacando igualmente as suas visões cosmológicas de mundo. Ao lado disso, mostra-se o panorama das religiões afro-brasileiras e as suas relações tensas ou não com o catolicismo, mas também com as novas formas de cristianismo advindo das religiões neopentecostais ou evangélicas.

Vejamos. Se focalizarmos na questão dos grupos afro-brasileiros, é preciso destacar a sua relação histórica com a escravidão colonial. Em geral, nos séculos XVI, XVII e XVIII, o processo de colonização no Brasil constituiu-se para satisfazer os interesses de pequenos, médios e, em especial, dos grandes proprietários de terras (latifundiários) e os interesses monopolistas de Portugal voltados para o mercado de produtos tropicais no mercado externo, especialmente o europeu. Para além desse caráter genérico do sentido da colonização brasileira, o que normalmente se esquece é que, ao lado disso, o Brasil colonial também desenvolveu relativamente um mercado interno de produtos diversos para satisfazer as necessidades comerciais e de subsistência tanto das regiões rurais, normalmente, vista como autônomas, como dos pequenos e médios núcleos urbanos (WEHLING, 2005)

Assim, satisfazendo necessidades sociais, culturais, religiosas, políticas, econômicas e institucionais, tanto do mercado externo quanto do mercado interno, houve um esforço multissecular de transferir coercitivamente diversos contingentes de

negros e negras do continente africano para o Brasil. Povoar, explorar e catequizar eram aspectos que motivavam diversos grupos e instituições de colonizadores para desenvolver, manter e legitimar a escravidão não somente nas regiões agrárias como também nos núcleos relativamente urbanizados. São mais de 400 anos de implementações e (re)implementações do regime escravista desde o Brasil-Colônia (1500-1822) até o Brasil-Império (1822-1889). Indubitavelmente, a necessidade de um grande número de mão de obra para trabalhar contribuiu para o desenvolvimento do tráfico negreiro no Brasil. Obviamente, esse tráfico afetou grandemente não somente Estados, comunidades e grupos tribais da África, como também deixou marcas significativas nas sociedades e culturas brasileiras.

É claro que essas marcas não se mantiveram estáveis durante os séculos, pois tiveram que ser constituídas e reconstituídas diversas vezes. Como afirma Barreto (2009), os negros e negras de numerosas formas de organizações sócio-políticas e de diferentes tradições socioculturais e linguísticas foram convertidos em escravos e foram arrancados à força de suas famílias e entidades sócio-políticas, afastando-se de sua cultura, práticas religiosas, comunidades, etc. Esse afastamento criou diversas atitudes desses grupos retirados dos seus contextos sociais, forçando-os a criar táticas e estratégias para a manutenção das tradições referenciadas à África ou aos seus locais e regiões de procedência, sem deixar de alterá-las e reinventá-las continuamente, ora resistindo ao diferente, ora adaptando suas crenças, valores, ritos e gestos ao novo mundo.

Nesse sentido, uma dessas formas de manter e reinventar tradições está relacionada com o âmbito das práticas e representações religiosas de diferentes grupos étnico-raciais negros. Indubitavelmente, o capital simbólico religioso trazido e alterado da África se manifestou através de práticas, rituais, valores e discursos específicos, mas também revestidos de matizes do catolicismo secularmente imposto e assimilado nos territórios desde o Brasil colonial. Pouco a pouco, o processo de organização da Igreja Católica e a imposição do cristianismo no âmbito social e cultural resultaram na relativa difusão de valores e práticas cristãs aos novos migrantes forçados, sem que isso significasse em um abandono das tradições ancestrais dos escravos e escravas, mesmo para aqueles que nunca foram ou retornaram para o continente africano. Desta forma, em um contínuo e histórico (às vezes, até mesmo estratégico) hibridismo religioso, podemos ver que, do ponto de vista dos escravos,

Frequentar a igreja, rezar junto dos patrões, aderir aos rituais católicos não significava nenhum castigo, ao contrário. Assim, fazendo o que era de agrado dos brancos, angariavam a simpatia dos padres e dos senhores. A prática religiosa facilitava a relação com os “poderosos”, impunha uma certa consideração e dava *status* dentro do próprio grupo. Ir à igreja e fazer parte de uma congregação ou irmandade religiosa infundia algum grau de dignidade social ao negro escravo e [...] Depois das missas dominicais, das grandes procissões e festas, muitos até conseguiam, na manhã ou dissimuladamente, um jeito de dançar o batucajé,⁴ fazer o baticum deles, com moderação, lembrando, cultuando e pedindo a proteção das divindades da Mãe África distante. (BARRETO, 2009, p. 32).

As relações históricas com o catolicismo e a manutenção dinâmica das tradições africanas fizeram parte da constituição do candomblé. Efetivamente, este não era e não é uma religião homogênea. O termo candomblé deve ser entendido aqui de uma forma geral, possuindo uma unidade recorrente, sem que isso deixe de considerar que, dentro dessa religião, há também representações e práticas distintas, plurais e dinâmicas. No Brasil, podemos afirmar que seu surgimento está estreitamente ligado aos múltiplos, dinâmicos e complexos fatores sociais e históricos que propiciaram a sua formação em bases ou “origens” africanas. Mas, mesmo assim, não se pode considerar que seu surgimento e desenvolvimento deveram-se a uma espécie de “essência” universal e imóvel estabelecida ao longo do tempo. Isso vale também para o mundo atual. Apesar dos grupos sociais envolvidos ou não com o(s) candomblé(s) naturalizarem seus gestos, ritos, crenças e valores, entendendo-os por vezes de forma universalizante e estereotipada, não se pode esquecer que houve diversas readequações em suas práticas e representações, já que, por exemplo, se relacionaram de forma complementar e conflitiva com a religião e religiosidade cristãs.⁵

No entanto, no senso comum, encontramos ainda considerações unificadas e nacionalistas associado a ideia de “povo” brasileiro. Verifica-se construções que o apresentam como sendo resultado da união pacífica entre brancos, negros e índios. Tendo um apelo especialmente nos meios de comunicação (jornais, revista, televisão, etc.), esse discurso reproduz uma visão de que o país se formou historicamente a partir da união das “raças” negra, branca e índia que refletiriam desde tempos imemoriais. O Brasil seria um “povo” resultante do processo de miscigenação e, com suas variações fenotípicas, dessa matriz tricotômica. Geralmente, essa representação

⁴ Batucajé significa o bater dos atabaques.

⁵ Ver Prandi (2004;2005), Roger (2001).

é vista como se esses “grupos” se unissem em pé de igualdade e de forma harmônica, mas, como se sabe, apesar dos estereótipos identitários, é preciso dinamizar, pluralizar e complexificar essas identidades assumidas e atribuídas ao Brasil e aos Brasileiros. É claro que o “brasileiro” é resultado da miscigenação de diversos povos autóctones ou migrantes dos quatro cantos do mundo e, por essa razão, é preciso considerar a formação dos grupos, coletividades ou comunidades para além da ideia de “povo”, entendido como algo estável e homogêneo.

Mas nem sempre a mestiçagem foi vista como um elemento positivo ou descritivo. Segundo Schwarcz (1994), em finais do século XIX, o Brasil era visto como uma nação de mestiços. Influenciados por perspectivas e correntes naturalistas e deterministas, muitos cientistas e pesquisadores europeus que estiveram aqui desenvolviam suas investigações de forma a caracterizar a miscigenação como algo prejudicial para a “nação”. É justamente a discussão sobre a racialização e a naturalização das diferenças sociais que torna a miscigenação algo visto como uma degeneração social, visto que o Brasil seria um país fadado ao fracasso, justamente pela presença intrínseca do componente negro. Diferente do componente indígena, que mesmo sem rei, lei ou fé, eram considerados ingênuos e passíveis de serem “civilizados”, os negros foram vistos como um componente social incômodo. Portanto, as misturas provocariam ou reforçariam uma “raça inferior”.

Nesse sentido, a passagem do século XIX para o XX também é marcada por uma visão determinista e evolucionista das “nações” assumidas pelos pesquisadores brasileiros. Isso fica evidente em trechos extraídos da Revista do Instituto Histórico de São Paulo, pois, na sua edição de 1904, expõe-se o mito da inocência e cordialidade indígena, o bom selvagem rousseauiano, até chegar à degeneração da população em virtude da miscigenação:

Abrem-se-me então os olhos e percebo que taes homens **já não vivem na innocencia paradisiaca** e que as theorias de Jean Jacques Rousseau são meros sonhos. ... Os **americanos não representam uma raça selvagem, representam antes uma raça degenerada que se tornou selvagem**. ... Assim poucos séculos se passarão e o ultimo americano deitar-se-á. Se não se garantir a superioridade do sangue branco toda a população do continente definhará. (Grifos nossos. REVISTA..., 1904, p.53 apud SCHWARCZ, 1994, p.141).

Embora essa citação nos mostre uma visão cheia de estereótipos, temos que verificar que esse aspecto histórico estava inserido em uma realidade distinta da visão em nossos dias. Muitas das pesquisas realizadas no Brasil à época provocaram pensamentos distorcidos que permanecem ainda hoje na sociedade brasileira. A visão do projeto de “embranquecimento” da sociedade brasileira foi reforçada com o fim da escravidão e com o início do processo de imigração europeia para o Brasil, uma resposta para a crise de uma Europa devastada pelas guerras. Antes e depois disso, podemos ver que a visão do termo raça “[...]era introduzida, assim, a partir dos dados da biologia da época e privilegiava a definição dos grupos a partir de seu fenótipo, o que eliminava a possibilidade de pensar no indivíduo e, no limite, no próprio exercício da cidadania”. (SCHWARCZ, 2010, p.02).

A falta de projetos sociais direcionados para a inserção efetiva de afrodescendentes dentro da sociedade brasileira acabou por construir uma sociedade marcada pela forte desigualdade social. É claro que muita coisa mudou, especialmente em virtude do combate às discriminações sócio-raciais etc. Salvo as diversas conquistas sociais das últimas décadas, em parte decorrentes do processo de redemocratização dos anos 80 do século XX, as diferenças de salários e posições de status acabam colocando os “brancos” em grau de destaque na sociedade enquanto os negros e seus descendentes ainda são discriminados, situação evidente através de salários inferiores, oportunidades desiguais de empregos, educação e segurança, encontrando-se esses grupos em situações de maior vulnerabilidade e marginalidade na sociedade brasileira. Direta ou indiretamente, esses aspectos sócio-econômicos, juntamente com as discriminações religiosas, reforçam as visões universalizantes, essencialistas e estereotipadas sobre a população negra.

1.2 DA UNIDADE E DIVERSIDADE DO(S) CANDOMBLÉ(S)

Em se tratando do candomblé, a unidade e diversidade são duas faces da mesma moeda. Desde longas datas, como vimos antes, podemos afirmar que tanto na Bahia, Pernambuco, Alagoas, Maranhão, e outros estados brasileiros, o surgimento das religiões afro-brasileiras recorreram aos rituais do catolicismo a fim de formar um sincretismo entre o panteão dos deuses africanos e os santos católicos. Verifica-se, especialmente em Salvador, que há um sincretismo religioso bastante dinâmico entre

o Catolicismo e o(s) Candomblé(s), sincretismo esse que é resultado não somente desse passado colonial, mas também dos múltiplos, complexos e dinâmicos acréscimos contemporâneos em seu âmbito. As práticas e representações religiosas do catolicismo propiciaram e contribuíram para a interação sociocultural das populações afro-brasileiras, mas isso não constituiu algo pacífico, sem tensões ou conflitos. Ou seja, os estigmas negativos atribuídos às tradições e elementos religiosos de “origem” africana geraram frequentemente atitudes de revestimento, velamento ou ocultamento dos gestos, rituais, cultos e crenças ligados às entidades ou deuses africanos, como também de combate e ressignificação. Como defende o autor Barreto (2009), muitos santos do catolicismo foram assimilados pelos grupos afro-brasileiros como uma representação das divindades africanas, sobretudo em virtude das características dos santos.

Como sugerimos antes, temos como base para o culto um sincretismo religioso, sempre múltiplo e dinâmico, que ultrapassou os períodos do Brasil-Colônia e Brasil-Império, alcançando, inclusive, a contemporaneidade. Ao tratarmos do sincretismo existente nas religiões afro-brasileiras, verifica-se que ele ocorreu com o catolicismo e, ao mesmo tempo, houve a existência desse fenômeno no interior dos diferentes grupos do candomblé. Atualmente, do ponto de vista identitário, diversas “nações” ou grupos religiosos procuram retomar uma espécie de essência da “pureza africana”. Apesar disso, o que se vê é a construção de influências mútuas. Por exemplo, a apropriação pelo Candomblé Angola de ritos e termos utilizados pelo Candomblé nagô, visto como mais puro, torna aquele mais próximo do sincretismo, pois ele tem sido visto como algo menos puro. Em grande medida, no jogo de influências, cria-se patamares de “legitimidade” de um Candomblé sobre outro, produzindo assimetrias e hierarquias efetivas ou inventadas. Alinhada a essa perspectiva, Ivete Miranda Previtali (2013) discute justamente essa influência ou “sincretismo” no Candomblé de Angola no Estado de São Paulo e como os terreiros de Angola estão procurando uma nova forma de “pureza” e “originalidade”. Para a autora, trata-se de uma busca de uma maior legitimidade do seu candomblé diante das outras “nações” a exemplo da “nação” nagô. Através de vários pesquisadores, verificamos um fundamento na utilização dos estudos de candomblé de origem nagô por basearem sua teoria através da identificação e preservação dos traços culturais desta nação, vemos que:

A questão do sincretismo religioso afro-brasileiro vem sendo discutida por vários autores desde o final do século XIX. Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Melville Herkovist, Edson Carneiro, Manoel Querino, Roger Bastide, Juana Elbien dos Santos entre outros, realizaram estudos sobre as religiões afro-brasileiras, privilegiando as “sobrevivências” que podiam ser identificadas como preservação de traços culturais e de um verdadeiro pensamento africano, manifestado pelo sistema religioso afrobrasileiro, que se encontravam nos terreiros tradicionais queto (nagô). (PREVITALLI, 2013, p. 23).

Para entender melhor essa dinâmica, o conceito sincretismo pode ser a melhor saída analítica, mas, ao mesmo tempo, é preciso reformular seus contornos semânticos. Assim, em virtude do seu significado controverso, precisamos seguir como estamos compreendendo-o. Para Sergio F. Ferretti (2007), a noção de sincretismo é vista através de dois momentos na história. Um, localizado na Antiguidade e outro perceptível a partir do século XVIII. No primeiro caso, ela fora usada na sua acepção etimológica e “objetiva” da palavra, já que é vista como a junção de forças contra inimigos em comum. Já no segundo caso, em uma perspectiva contrária e influenciada pelo cristianismo, a visão vigente no século XVIII nos apresenta essa noção mais “subjetiva”, pejorativa e eurocêntrica, uma vez que estava mais associada aos desvios heréticos contra à ortodoxia e à “verdadeira” religião. Neste caso, contrapõe-se a religião proclamada como mais “pura” e legítima diante das apropriações ou fusões adquiridas por outras religiões.

Para além da mudança de uma concepção etimológica para outra mais subjetiva e de visão pejorativa do marco, é preciso redimensionar o termo sincretismo como conceito útil para a análise antropológica. É claro que ele está associado frequentemente a dimensão religiosa, sinalizando as misturas e encontros, desencontros e confrontos. Tomado como conceito, e não como simples noção, ele não deve ser pensado como algo circunscrito à esfera unicamente religiosa. Afinal, os sincretismos podem ocorrer em todas as esferas da vida social, já que são formas de apropriação cultural de algo que sirva para dar sentido as próprias representações de pessoas, grupos ou instituições. Tratar-se-ia de um amalgama dinâmico e plural que liga um passado efetivo ou inventado, mas disposto de forma distante de uma realidade próxima.

No caso do sincretismo religioso no Brasil, ainda hoje, pode-se dizer que há (res)significações em seus valores, crenças, discursos, práticas e experiências. Neste caso, paradoxalmente, mesmo aquelas religiões consideradas mais puras, ou aquelas

que buscam uma essência no passado remoto, demonstram justamente que as transformações ocorrem e que os valores e crenças possuem uma “mobilidade”, não sendo, portanto, estáveis ou fixas. Podemos verificar que:

Em nossa sociedade o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem sido formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras [...] Todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas todas se julgam puras, perfeitas e não se querem misturadas com outras que seriam impuras. (FERRETTI, 2007, p. 01).

Por essa razão, nesse jogo dicotômico puro *versus* impuro, é preciso ressaltar outro aspecto importante ligado aos movimentos religiosos no Brasil em prol de uma espécie de “dessincretização”. Em alguns grupos religiosos afro-brasileiros, é perceptível um discurso de afastamento dos deuses africanos ante os santos da Igreja Católica em busca de uma “pureza africana”. Neste sentido, se, por um lado, haveria diferentes candomblés que se apresentam como se fossem nações que preservaram ou retomaram uma maior “essência africana”, por outro, haveria aquelas outras nações do candomblé que foram consideradas desviantes, enfraquecidas ou “corrompidas” pelo tempo. Sem dúvida, podemos notar a existência de relações de poder assimétricas e hierárquicas. A autora Previtalli (2013) tem analisado justamente essa busca por uma suposta “pureza” nesses grupos, pois, para ela, isso tem relação com a construção de legitimidade de poder. Nota-se que “o esforço do candomblé angola paulista em se mostrar tão original quanto as outras nações de candomblé é uma resposta à pretensa “soberania nagô”, uma vez que essa nação e a própria cultura banta foram consideradas inferiores à cultura dos sudaneses” (PREVITALLI, 2013, p.28). Ou melhor, mesmo os candomblés nagô, queto e ijexá, considerados os mais “puros” de todos para autores como Roger Bastide (2001), a variação é evidente, embora esse autor admita que as outras “nações” acabaram sofrendo influência externa à África e dos próprios grupos descritos acima. Neste caso, o termo “pureza” usado por Bastide (2001) deve ser relativizado, porque as próprias condições históricas não propiciaram uma religião cristalizada nos cultos e rituais africanos.

Esse jogo de puro *versus* impuro fica evidente em uma das características mais marcante do candomblé, isso é, a oralidade. Diferentemente do cristianismo católico, que possui uma combinação de tradições orais e escritas institucionalizadas, boa

parte dos ensinamentos do candomblé é (re)passado dos mais velhos aos mais novos, Por essa razão, sem negligenciar a força das tradições orais para manter um religião, muitas informações tenderam a se perder ou a serem fortemente remodeladas ao longo das gerações. Normalmente, os estudos realizados por pesquisadores acabaram escolhendo as nações nagôs para documentarem as suas impressões orais. O próprio Bastide (2001) afirma que essas nações foram as que menos sofreram influência e que mantiveram uma “pureza” nos seus rituais. Isso acabou criando referências de informação sobre as religiões afro-brasileiras através de uma visão de que eram elas as mais puras e dominantes. Segundo Santana⁶ (1984), no caso do candomblé de Angola, os angolanos foram os primeiros a chegarem no Brasil:

[...] na senzala tinham, ali, todas as ‘nações’ e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha-de-retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, ‘eu sei tal cantiga’, o outro, ‘eu sei tal’ e todos cantavam, e então o ‘santo’ aceitava, e não ficou somente uma “nação” para fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, [...] (SANTANA, 1984, p.35).

A partir dessas considerações acima, desde o Brasil-Colônia, vemos que a tradição oral foi uma forma de se (re)construir um *ethos* nas religiões afro-brasileiras, já que muitos dos seus valores e práticas africanas foram ressignificadas ou redemodeladas no espaço e no tempo.

Embora as religiões neopentecostais estejam fora da nossa pesquisa, é necessário salientar que, enquanto se discute uma “dessincretização” ou uma “africanização” das religiões afro-brasileiras, percebe-se um outro fenômeno de sincretismo. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2005), a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem se apropriado de elementos e conceitos culturais das religiões afro-brasileiras ou mesmo das religiões espíritas⁷. Ao remodela-las ou negá-las, esses grupos religiosos procuram combater as religiões de matrizes africanas com a finalidade de ampliar o seu mercado religioso no Brasil. Ou melhor, notamos que o

⁶ Esmeraldo Emérito de Santana é Xicarangomo (encarregado dos cânticos angola e congo) essa palestra foi proferida no Encontro de nações-de-candomblé na Universidade Federal da Bahia no ano de 1981.

⁷ As religiões espíritas estão circunscritas ao pensamento do séc. XIX sobre a reencarnação. A teoria do Francês Alan Kardec, foi aceita no Brasil e incorporada na religião brasileira, mais especificamente na umbanda.

sincretismo religioso foi a peça fundamental para a manutenção, existência e surgimentos do candomblé no Brasil. Os movimentos por um afastamento das religiões afro-brasileiras da religião católica como resposta e busca de uma “pureza” ocorreram juntamente com a desapropriação de elementos culturais pertencentes aos candomblés de outras nações. Além disso, as investidas dos neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras serão pautas e temas para muitas pesquisas que tem sido realizada sobre os estudos das religiões no Brasil. Como veremos em outros capítulos, tanto as relações com o catolicismo quanto com os grupos neopentecostais terão implicações com o ofício e a venda do acarajé.

De forma mais específica, os candomblés da Bahia também são resultados de tradições trazidas de várias partes da África por múltiplos grupos étnicos desde o período colonial. Os encontros e desencontros, como também as complementaridades, conflitos e imposições desiguais entre esses mundos sócio-religiosos, propiciaram a formação de referenciais culturais que se mantiveram e se alteraram através das línguas, ritos, cultos, valores e crenças. Essa dinâmica interagiu igualmente com as formas de adoração indígenas e também com a fé cristã do catolicismo (BARRETO, 2009).

De acordo com Prandi (2004), a religião do candomblé acaba se constituindo efetivamente em suas bases recorrentes no século XIX. Se, em um primeiro momento, a religião estava principalmente relacionada às questões sócio-étnicas, na contemporaneidade, pelo contrário, tem ocorrido uma mudança em termos de universalização da religião. Ela deixa de ser uma religião estritamente relacionada aos negros e seus descendentes, e passa pouco a pouco a ser praticada por quaisquer pessoas, independentemente de terem suas raízes fundadas ou não nas tradições africanas.

Tendo ou não o componente social afrodescendente como marca, é fundamental apontarmos pelo que entendemos por candomblé. Este foi marcadamente uma religião de resistência e caracterizado por valores étnicos e da reafirmação da cultura africana. No decorrer da história, verifica-se que ela fora proibida e perseguida por diversos grupos e instrumentos repressores do Estado e da Igreja. Até pelo menos o Brasil-Império, momento em que a religião oficial era o catolicismo, toda e quaisquer outras práticas religiosas não gozavam de legitimidade e, por vezes, passavam por processo de repressão velada ou explícita. Mesmo depois da Proclamação da República, quando se propôs a separação entre Igreja e Estado,

o candomblé continuou senso marginalizado e combatido. O candomblé situava-se às margens da sociedade, juntamente em um momento em que algumas instituições estatais denominavam-se laicas.

No entanto, desde a segunda metade do século XX, quando se passou a aceitar explicitamente a liberdade de credo religioso no âmbito constitucional,⁸ o candomblé, ora ainda discriminado, torna-se tema de valorização e exaltação. Para Prandi (2004), em decorrência da inserção da classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e São Paulo, durante as décadas 1960 e 1970, diversos aspectos da cultura negra e do candomblé passaram a gozar de relativa legitimidade social. Segundo o autor, essa classe acabou contribuindo para a construção de uma espécie de processo de “africanização” dessa religião. Na prática, esse fenômeno funcionava no sentido de viabilizar a retomada de valores efetiva ou supostamente ancestrais africanos, sobretudo os relacionados aos conhecimentos, ritos, mitos e línguas. Tratava-se de uma busca ou recuperação de um patrimônio perdido ou esquecido. Se, durante as décadas de 1960 e 1970, vemos esse movimento de retomada e resgate aspectos culturais vistos desejosamente como africanos, nas seguintes décadas, presenciamos o reforço de forma de perseguição aos praticantes da religião afro-brasileira. Nos séculos passados, a religião era perseguida pelas instituições coercitivas em virtude da sua clandestinidade e de suas eventuais disparidades com o catolicismo oficial. Na contemporaneidade, após o reconhecimento da liberdade de culto, essas religiões pouco a pouco passam a ser foco de críticas, combates, ataques e perseguições por determinados grupos neopentecostais.⁹ Nesse sentido, podemos verificar que:

muitas igrejas neopentecostais têm crescido às custas das religiões afro-brasileiras, sendo que para uma de suas mais bem-sucedidas versões, a Igreja Universal do Reino de Deus, o ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades é constitutivo de sua própria identidade. (MARIANO, 1999 apud PRANDI, 2004, p. 227)

O que podemos verificar é a preocupação por parte dos estudiosos sobre a resistência e o enfraquecimento das religiões afro-brasileiras em um futuro próximo. Para Prandi (2004) haveria um panorama histórico que afetaria as religiões no Brasil.

⁸ No art. 5 inciso VI, da Constituição Brasileira, podemos ver que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

⁹ Esse movimento neopentecostal pode ser visto em Vagner Gonçalves da Silva. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. Revista USP, 2004.

Ele aponta, de que forma, tais religiões passaram a se reconfigurar e quais os fatores que obstaculizam as religiões afro-brasileiras de se projetarem e crescerem diante do mercado religioso brasileiro. Um dos principais fatores sinalizados pelo autor é a própria falta de organização centralizada, de mobilização e de uma liderança geral entre os diferentes terreiros de candomblés. Algo que pudesse atuar em prol das próprias religiões afro-brasileiras. Mas é fundamental dizer que essa “falta” é inerente a própria religião do candomblé, porque a problemática consiste que na sua hierarquia religiosa o papel do pai-de-santo e mãe-de-santo são vistos como os líderes maiores da religião e não como figuras centralizadoras em termos institucionais. Para Prandi,

Grande parte da fraqueza das religiões afro-brasileiras advém de sua própria constituição como reunião não organizada e dispersa de grupos pequenos e quase domésticos, que são os terreiros[...] não são capazes de se massificar, mesmo porque a vida religiosa de um afro-brasileiro se pauta principalmente pelo desempenho de papéis sacerdotais dentro de um grupo de características eminentemente familiares. Não é à toa que o grupo de culto é chamado de família-de-santo. (PRANDI, 2004, p. 230)

Embora seja preciso relativizar a ideia prandiana de falta ou não organização do candomblé, já que pode gerar visões constituídas a partir de um referencial das instituições cristãs, concordamos com o autor na caracterização dispersa, não centralizada e doméstico-familiar dos candomblés. Trata-se de outro tipo de organização sócio-religiosa. Cada um dos terreiros é tido como unidades autônomas que criam normalmente uma maior liberdade de organização. Além das combinações e tensões com o catolicismo e os grupos neopentecostais, a concorrência entre eles também é evidente. Diferentes terreiros procuram demonstrar seu pertencimento à uma nação que teriam mantido de forma superior e acentuada as raízes da África em relação a outros terreiros ou “nações”.

Seja como for, o(s) candomblé(s) e seus rituais possuem uma forte relação com a natureza, visto que os deuses africanos, os orixás (deuses, entidades ou divinizadas) estão correlacionados com as forças da natureza. Cada pessoa possuiria o seu santo de proteção (orixá) e cada entidade possuiria suas características divinas e humanas (PRANDI, 2001, 2005). Nesse sentido, poderíamos dizer também que todas as manifestações da natureza estão inter-relacionadas nesta religião afro-brasileira. Por isso, ao focarmos a análise nas entidades, é possível entender melhor diversos aspectos dessa religião. O orixá é considerado uma força pura da Natureza

e seria o que daria sentido ao Candomblé (BARRETO, 2009). Seriam divindades que possuiriam suas características específicas. O termo orixá vem da etnia lorubá e está associado ao termo *inquice* da etnia banto e vodum da etnia jeje. Essas classificações representam o mesmo significado e, muitas vezes, se manifestam entre divindades que possuem a mesma importância. Neste sentido, podemos ver que:

No candomblé há um Deus Supremo, o Criador- *Olorum* ou *Oludumaré* – que habita um espaço inalcançável e invisível, o *orum* (o céu) [...], quem de fato cuida do mundo (*o ayé*) e da humanidade são os orixás (os ‘santos’), divindades que correspondem às forças maiores da natureza: o ar, a água, a terra, o fogo, e suas manifestações, também representados por ancestrais divinizados. Os homens fazem parte da divindade, pois são também seres da natureza: assim como as divindades também se abrigam dentro dos seres humanos e podem se manifestar através deles, caso as pessoas tenham consciência e se preparem para isso pela iniciação. Cada pessoa tem uma divindade (seu santo, seu Orixá). O ser humano é partícula do divino. (BARRETO, 2009, p. 45)

Segundo a tradição oral africana, os filhos e filhas de cada orixá acabam herdando características específicas das divindades e, quanto mais proximidade e harmonia com a divindade, mais energia (*axé*) dessa divindade flui na vida das pessoas, tornando-se perceptível as relações estreitas delas com o plano do sagrado. Os filhos e filhas de santo, assim chamados numa clara relação hierárquica entre pessoa e divindade, teriam também uma série de obrigações. Entre outros deveres, eles e elas deveriam: amar, cultuar, agradecer sua entidade, estar em sintonia com o seu orixá e, o que é considerado mais importante, respeitar a exigências e demandas da divindade. Neste caso, como desdobramento das relações idealizadas entre filhos e filhas com seus orixás, o respeito à natureza praticamente teria uma correspondência com a deferência com a própria divindade. Segundo Maria Stella de Azevedo Santos, vemos que o:

Orixá não é espírito desencarnado, embora sua história dê, às vezes, esta falsa impressão. Há o momento em que a criatura se transforma em Orixá, identificando-se, de maneira absoluta, com a natureza, voltando a ela, se confundindo com ela. Espíritos são espíritos. Nós cultuamos os ancestrais e sabemos que esses Baba são espíritos. Sabemos que existem espíritos de índios chamados, popularmente, de ‘caboclos’. Há espíritos superiores canonizados pelos católicos e, conseqüentemente, denominados ‘santos’. Há os ‘irmãos da luz’ das seções espíritas; cada qual com seu cada qual, como se disse. (SANTOS, 1993, p. 108 apud. BARRETO, 2009, p.60).

As configurações religiosas do(s) candomblé(s) estão relacionadas e focadas na figura do *babalorixa* (pai de santo) ou *ialorixa* (mãe de santo). Esses líderes do(s) candomblé(s) são figuras emblemáticas e responsáveis por manter as tradições e práticas religiosas. Ambos são os detentores dos conhecimentos sagrados que são (re)passados de geração em geração. Além de serem figuras religiosas, possuiriam também o papel de poder dentro da sua comunidade, servindo de referência em aconselhamentos cotidianos para questões religiosas ou não etc.

Sem dúvida, no mundo contemporâneo, tanto nas suas funções religiosas quanto políticas, seus posicionamentos alcançam as esferas da sociedade baiana. Hoje, também na Bahia, podemos ver que existem correntes dentro do(s) próprio(s) candomblé(s) que lutam por um processo de re-africanização, ou ao menos uma busca do modelo ideal de autenticidade das tradições africanas. Essa re-africanização tem sido construída de forma a criar atitudes, hábitos, instituições, práticas, crenças, gestos e rituais que corresponderiam a uma suposta “origem” autenticamente africana. Segundo Lima (2005), por exemplo, a baiana Yalorixá Stella Azevedo debate a necessidade da desvinculação do sincretismo religioso com a finalidade de reafirmar a busca de uma identidade negra.

Como vimos antes, diversos afrodescendentes tiveram que se adaptar e fazer concessões às regras e práticas do catolicismo em vários períodos da história brasileira, sem deixar de inserirem-se ao universo religioso de base africana. Mas o fizeram de formas muitas vezes tensas e veladas. Atualmente, mais do que nunca, parece ser importante para muitas comunidades a necessidade de se desvincular efetiva ou nominalmente deste sincretismo como forma de resgatar valores que supostamente se diluíram ou desapareceram dentro da religião do candomblé. Decerto, isso tem um papel importante na política identitária dos movimentos negros contemporâneos, mas pode esconder a dinâmica e pluralidade que o universo religioso possui efetivamente na vida social.

Por essa razão, vale ressaltar que o(s) candomblé(s) da Bahia são também resultado da presença multicelular e variável não somente de “nações” e tribos africanas (se considerarmos os períodos colonial e imperial), como também de numerosos grupos sociais, étnico-raciais, comunidades e instituições (se pensarmos no mundo atual). Uma problematização que mereceria um estudo específico seria verificar de que forma o sincretismo religioso se recompôs ao longo do tempo e como as diferentes tradições de grupos religiosos formaram esse complexo religioso? Seria

uma forma de imposição de diferentes segmentos sociais sobre os outros? Seja como for, no espaço religioso do(s) candomblé(s), vemos que as relações de poder algumas vezes incluem e ultrapassam a obrigação religiosa como forma de manutenção do *status quo*, perpassando também por outros interesses e identidades sociais, culturais, institucionais, parentais, étnicas e políticas, etc.

Enfim, o que podemos verificar é que o(s) candomblé(s), na sua simultânea unidade de diversidade, têm (re)criado as suas representações e práticas de uma África distante e saudosa, mesclando com rituais do catolicismo como forma de resistir e, até certo ponto, permanecer invisível diante dos grupos dominadores. Se no passado remoto, o(s) candomblé(s) era(m) caracterizado(s) por uma religião formada por negros e seus descendentes, na contemporaneidade, esse aspecto passa a ser relativizado na medida em que há a presença de vários sujeitos não pertencentes às origens africanas. No entanto, embora os estudos apontem que o candomblé não seja mais uma religião somente de negros, a presença afros-descendentes nesses espaços religiosos ainda é marcante e quase majoritária, o que tem justificado ou legitimado a busca por “reafricanização” no interior das crenças e práticas religiosas. Com veremos nos capítulos posteriores, isso possui relevância na maneira como se constitui o ofício de baianas e baianos do acarajé.

1.3 A ALIMENTAÇÃO COMO PRÁTICA E REPRESENTAÇÃO SOCIAL

Um dos aspectos mais marcantes do(s) candomblé(s) do Brasil é a sua particular relação com a alimentação e culinária, principalmente as comidas ofertadas às divindades, entidades ou santos que são chamadas de “comida de santo”. A constante transposição da comida dos deuses, da esfera sagrada para a esfera profana e vice-versa, tem contribuído para a disseminação das práticas, procedimentos e algumas vezes dos rituais da culinária africana. Apesar dele ser consumido e comercializado por diferentes pessoas de distintas religiões, o acarajé, sendo ressignificado constantemente, é conhecido como o prato preferido de Iãnsa, divindade dos ventos, raios e trovões. Ele está presente no imaginário coletivo da cidade e de diversos grupos sociais. No senso comum, fica muito difícil não o associar a um santo ou orixás e até mesmo à própria religião do candomblé. Assim, nesta seção, discutimos as relações estabelecidas entre alimento e ritual religioso, destacando sobretudo a importância do alimento e da comida nos rituais do(s)

Candomblé(s). Partindo de uma perspectiva mais conceitual, discutimos como o “alimento” se transforma em “comida” dos deuses ou santos africanos, sendo incorporados por diferentes grupos sócio-religiosos.

Certamente, a vida dos seres humanos está biologicamente acompanhada da necessidade de alimentar-se. A alimentação é uma das molas propulsoras de sua existência e desenvolvimento, já que obviamente não há vida sem ingestão de alimento. De forma geral, sabe-se que ao longo da história, os seres humanos, sendo ou não nômades ou sedentários, não deixaram de procurar por espaços com água e áreas férteis que facilitassem a manutenção e reprodução da sua própria existência. Apesar de não ser o único motivo, os conflitos e guerras foram gerados pela conquista e controle de recursos naturais, transformados em pontos estratégicos de alimentação e manutenção física humana.

Mas não podemos considerar a busca dos seres humanos para se alimentar como unicamente marcada por motivações ou razões estrita e isoladamente biológicas e naturais. Longe disso. A alimentação pode ser vista através de dois prismas inter-relacionados e não necessariamente excludentes: a natureza e cultura. Grosso modo, dificilmente é possível manter os alimentos apenas no campo da natureza, visto que, uma vez retirados ou (re)criados da natureza, os produtos alimentícios são revestidos de conteúdos socioculturais, fazendo parte de práticas, gostos e comportamentos, etc. Eles fazem parte de complexos e variados processos de organização da produção e consumo de víveres ao transformar a “natureza” em “cultura”, “alimento” em “comida”.

Concentremos a atenção no conceito de cultura. Apesar dele apresentar distintas e controversas definições. Partimos do ponto de vista de que cultura é o resultado ou parte de processos de significação de ações, manifestações e condutas de pessoas, grupos ou instituições. Até certo ponto, ela produz e também é resultado de práticas e representações sociais. A cultura é o que está ligado à realidade coletiva, frequente e variavelmente partilhada entre os seus componentes, sem que os aspectos comuns suprimam as mudanças, dinâmicas e multiplicidades, e suas relações com outros elementos sócio-antropológicos e históricos tais como as normas, as instituições, a classe, a etnia, o parentesco, as identidades, a religião etc.

Dentro disso, um ponto a ser ressaltado é a maneira como podemos pensar nas questões ligadas às relações entre religião, cultura e alimentação-comida. Desde o século XIX, aqui e ali, a antropologia incluiu a maneira de elaborar e comer como

parte da cultura. Mas, até certa medida, esse tema ficou à margem das leituras críticas dos estudiosos e pesquisadores ligados ao contexto sociocultural e histórico, mas, pouco a pouco, ele se tornou um objeto legítimo de análise sócio-antropológica. Ao que parece, nos últimos tempos, como aponta Sidney Mintz, as “comidas cotidianas, prosaicas, que tendemos a considerar comuns, escondem histórias sociais e econômicas complexas”, além de ser um problema político de primeira ordem (MINTZ, 2001, p. 39). Neste caso, a alimentação tem deixado de ser entendida somente como uma extensão das necessidades biológicas e “naturais” do ser humano. É muito difícil estudar e compreender satisfatoriamente uma sociedade desvinculada do seu sistema ou regime alimentar. A alimentação diz muito sobre as identidades, as práticas e as representações simbólicas de pessoas, grupos, instituições etc.

Muitas vezes, vemos equívocos interpretativos na utilização do termo “alimento” e “comida”, sendo tratados quase como sinônimos perfeitos. Contudo, neste trabalho, embora reconheçamos seus usos e interações, entendemos o “alimento” como parte das necessidades de sobrevivência, uma vez que o ser humano necessita do alimento para existir e sobreviver. Já a “comida”, pelo contrário, é o resultado da transformação do alimento em produto sociocultural e histórico. Como afirma Máximo Montanari (2008), a comida é sempre cultura. Todos os seres vivos alimentam-se. No entanto, somente os seres humanos comem no sentido de que não se come da mesma forma, em qualquer lugar, de qualquer maneira, com qualquer pessoa ou pela mesma razão. No entanto, diferenciação não significa separação, pois, por vezes, fica difícil saber ou precisar as fronteiras entre o que serve às necessidades biológicas ou os apelos da cultura. Assim, a transformação do alimento em comida vem acompanhada ou está repleta de simbolismo, significações, representações, ritos, práticas etc., sendo institucionalizadas ou não no âmbito do cotidiano de pessoas, grupos, comunidades e coletividades.

Encontramos diretamente na natureza alimentos que contribuem para a manutenção da própria existência física e humana. Alguns deles, precisam passar por um processo de transformação para serem ingeridos, mas outros simplesmente podem ser comidos crus como o caso de algumas hortaliças, frutas e verduras. Embora seja um elemento fundamental nas relações entre “natureza” e “cultura” nas sociedades tradicionais, as técnicas do fogo não apenas contribuíram para o aquecimento e sobrevivência humanos, como também foi um fator essencial na transformação do “alimento” em “comida”. Apesar do cru e do cozido também fazer

parte da cultura, é no campo do cozido e da cozinha que verificamos melhor a transformação do alimento em comida em contextos sociais específicos, contribuindo para a construção de hierarquias de gostos e sabores.

Por tanto, uma antropologia do gosto e do sabor é um elemento fundamental para se entender essa metamorfose, já que eles influenciam na constituição das formas, técnicas e modos de preparar determinados alimentos, revelando algumas características das práticas e representações mais amplas de determinadas coletividades. Na realidade, embora nos pareça corriqueiro e sem importância hoje em dia, o fogo é um componente essencial que contribui para o surgimento da cozinha. Não é casual que a palavra “cozinha” em português provenha do termo *coquina* ou do verbo *coquere*, que significam em latim secar, queimar, cozer, preparar ao fogo, mas também poderia significar agitar, digerir, amadurecer, sazonar, etc. (FARIA, 1962, p.251). A cozinha, portanto, é em si mesmo um processo de transformação. Além disso, ela é mais que isso, pois a cozinha de um grupo social pode apresentar constantes mudanças e transmitir informações sobre as formas de organizações sociais, relações com o tempo, mas também com o espaço físico ou até mesmo sobre práticas, costumes, status e hierarquias.

Portanto, a cozinha é um elemento que não pode ser estudado isoladamente, embora possa ser um objeto de investigação específico e privilegiado. Afinal, a partir de estudos mais específicos sobre as diferentes cozinhas¹⁰, podemos obter dados que demonstram como as relações sociais são estabelecidas entre os sujeitos. Até certo ponto, pode-se dizer que um grupo social possui a sua “cozinha” e seu grau de importância se reflete na forma dele se socializar. Neste caso, a comensalidade é o ponto de partida para entendermos melhor como as práticas alimentares se (re)produzem dentro dos mais diferentes grupos sociais. Entendemos por comensalidade, o ato de comer junto e de compartilhar o alimento, não significando necessariamente uma partilha equilibrada e igualitária. Em um estudo feito sobre as famílias camponesas do Rio Grande do Sul, Rosiane C. Wedig aponta que a comensalidade traz consigo uma ordem hierárquica que acaba se reproduzindo no próprio ato de comer. Se o alimento carrega consigo as representações sociais de um grupo, ele também pode sinalizar para a hierarquia existente dentro do ato de alimentar a família. Segundo a autora,

¹⁰ Ver MONTANARI, Massimo. **Comida com Cultura**. São Paulo: SENAC, 2008.

As pessoas organizam seu mundo, estabelecem distinções com outros grupos, hierarquizam as coisas e as pessoas. (...) Compreendemos que as distribuições alimentares no interior da família, ao mesmo tempo em que dependem das condições de acesso, definem também hierarquias e reproduzem simbolicamente a família. (WEDIG, 2009, p. 16 apud KRONE; MENASCHE, 2012, p.07).

Na pesquisa da autora, é possível notar que a distribuição do alimento dentro da própria família é vista como decorrente de uma certa concepção de força de trabalho, ou seja, quem trabalharia mais teria acesso às primícias do alimento e maior quantidade dele. Esta visão está pautada na divisão social do trabalho em que os homens aparecem como provedores e responsáveis pela manutenção da família, a despeito da força de trabalho também embutido por outros sujeitos na elaboração da comida. Ou seja, essa afirmação sobre o maior desprendimento de força em seu trabalho atribuído aos homens, precisa ser relativizado. Segundo os Estudos de Gênero, verifica-se nem sempre o esforço maior é realizado pelos homens, mas as mulheres se encontram algumas vezes em situação em que seus trabalhos domésticos ou não podem apresentar graus similares de força de trabalho, mas torna-se invisível no jogo das práticas e representações da comensalidade. Isso porque os valores de responsabilidade pela manutenção do grupo no papel de chefe de família estão destinados aos homens de uma forma arbitrária ou convencional. De acordo com os estudos de Krone e Menasche (2012), nem sempre o maior esforço vem do gênero masculino nas relações laborais no campo. De acordo com a etnografia desses autores, muitas vezes o gênero feminino executa tarefas consideradas pesadas, porém consideradas como mais leves e desprovidas de importância, pois haveria uma invisibilidade das tarefas femininas e uma centralização da importância do gênero masculino, mesmo que este tenha um menor esforço durante o seu trabalho no campo.

Portanto, no momento que o alimento é transformado em comida ele passa a ser um produto cultural e mediado por complexos circuitos sociais, econômicos e pelas relações de poder. No jogo complexo entre “natureza” e “cultura”, a comida pode marcar aspectos identitários ao se constituir como práticas e representações simbólicas tanto para o grupo no seu interior como para os outros. Nesse sentido, muitas vezes, essa identidade tem por finalidade demarcar um espaço sobre outros grupos sociais e a comida passa a ser vista como uma espécie de “cartão de visita” ou motivos de conflito. O bacalhau português, a feijoada brasileira, o pão de queijo

mineiro ou mesmo o acarajé baiano cumprem um papel identitário e propagandístico com marcadores de sociabilidades efetivas ou imaginárias. Como aponta Maciel (2005), a comida se transforma em um “marcador identitário” diante de outras cozinhas de diferentes grupos. O exemplo da feijoada brasileira é sintomático. Apesar de ser visto como prato genuinamente brasileiro, ele é o resultante de um processo de apropriação ou de hibridismo das práticas e influências europeias, africanas e indígenas. Por essa razão, podemos dizer que esse prato e seus acompanhamentos possuem elementos que possibilitam uma análise do gosto e da forma como se caracteriza a comida e suas associações efetivas ou imaginárias a determinadas coletividades, aproximando-as ou afastando-as, tornando-as similares ou assimétricas.

Roberto da Matta reforça as distinções entre os termos “comida” e “alimento”, demonstrando os pensamentos de diversos grupos sociais brasileiros a respeito desta distinção, sem deixar de apontar a importância da comida e de suas representações e significados. Assim, segundo esse autor, podemos ver que:

Para nós brasileiros, nem tudo que alimenta é sempre bom ou socialmente aceitável. Do mesmo modo, nem tudo que é alimento é comida. Alimento é tudo aquilo que pode ser ingerido para manter uma pessoa viva; comida é tudo que se come com prazer, de acordo com as regras mais sagradas de comunhão e comensalidade. Em outras palavras, o alimento é como uma grande moldura; mas comida é o quadro, aquilo que foi valorizado e escolhido dentre os alimentos [...] Por outro lado, comida se refere a algo costumeiro e sadio, alguma coisa que ajuda a estabelecer uma identidade, definindo, por isso mesmo, um grupo, classe ou pessoa. (MATTA, 1986, p. 46).

Podemos afirmar que a investigação sobre a cultura alimentar tem em muito a contribuir para entendermos a dinâmica social, tornando-se um elemento de análise que abre novos horizontes de interpretações, visto que, ao mesmo tempo, nos dá respostas para se entender determinados costumes e práticas no interior de uma sociedade. De acordo com Leonardo (2009), mais do que o alimento propriamente dito, pode-se afirmar que a comida fala, transmite, explica e esclarece dimensões das relações sociais e culturais.

Sem dúvida, a comida carrega uma carga prático-simbólica de representação tendo muito a dizer sobre determinada sociedade ou grupo social e suas inter-relações. Correlacionando tudo isso com nosso objeto de estudo, vale dizer que ela está ligada a numerosos aspectos antropológicos e históricos de determinados

sujeitos na sua relação com o mundo social, mas também com o mundo dito “sobrenatural”. No Brasil, mais especificamente em Salvador, a comida baiana está associada às oferendas e rituais religiosos do(s) candomblé(s). Partes consideráveis da comida baiana possuem suas bases gastronômicas ou culinárias nas cozinhas europeias e indígenas, além da forte influência das tradições africanas e de seus rituais religiosos.

No caso dessa religião afro-brasileira, o alimento e a comida são o principal elo entre os homens, as mulheres e as divindades. Na cosmologia do(s) candomblé(s), a comida e o ritual possuem uma forte relação. O sacrifício e oferenda de animais fazem parte dos rituais sagrados. Segundo Bastide (2001), há uma distinção ou separação entre o sacrifício e a oferenda dentro do candomblé, visto que, segundo o autor, os sacrifícios são realizados pela manhã e as oferendas são preparadas e oferecidas, geralmente, na parte da tarde em diante. Existiria, portanto, um ponto de inflexão a ser levado em conta, que é justamente o momento que os “alimentos” comuns e se transformam em “comida de santo”, ou mais especificamente em “comida de orixá”, através dos rituais religiosos.

Entendemos que o objeto de sacrifício, sempre um animal, é visto com algo pertencente ao estado de “natureza”, já que, ao ser sacrificado, o seu sangue é oferecido ao orixá que está sendo homenageado. “[...] o sangue, pertencem de direito aos deuses; mas o restante do animal não é tirado fora, é cozido, e parte dele será posta em travessas ou pratinhos diante das pedras ou dos pedaços de ferro pertencentes às divindades” (BASTIDE, 2001, p 32.). Podemos verificar neste ponto dois aspectos: primeiro, que o sacrifício é um momento distinto em que o ritual do sangue se faz presente, o restante do sacrifício transforma-se em comida, tornando-o aceitável ao gosto da divindade; em um segundo momento, e por meio da oferenda, a comida é oferecida ao orixá.

Além da mãe de santo ou pai de santo (*lalorixá* ou *babalorixá*), é necessário destacar que existem dois participantes desse processo. A pessoa responsável pelo sacrifício dentro dos rituais do(s) candomblé(s) é chamada de *axogum*: ela é a pessoa autorizada a praticar o sacrifício dentro da hierarquia da religião, embora, em sua ausência, o pai ou a mãe de santo possam fazê-lo. Um outro cargo dentro da hierarquia do candomblé é o cargo de *iabassê*, isto é, a(o) cozinheira(o) responsável pela elaboração das oferendas e dos pratos dos deuses. Verifica-se que o universo do sacrifício e da oferenda estão a cargo de sujeitos principais, já que, no momento

do sacrifício do animal, poderíamos classificá-lo como algo associado ao estado de natureza realizado pelo *axogum* e a entrega do sacrifício à *iabassê* é a transformação do produto em comida e oferenda, ou seja, em algo representativo e simbólico culturalmente. Em linhas gerais, o homem (*axogum*) entrega o alimento à mulher (*iabassê*). Um ponto importante neste aspecto é justamente a visão inversa da localização do gênero em contraposição à natureza e à cultura. Nos principais estudos do séc. XIX e XX, as mulheres foram associadas à natureza e o homem à cultura. (NYE, 1995). Ao que parece, neste ritual, ocorre justamente o contrário, pois os homens estariam em sintonia com o estado de natureza e as mulheres em sintonia com a cultura, transformando em produto em algo representativo. A questão que permanece é se essa relação entre o responsável pelo sacrifício e a responsável pela elaboração da comida, pode ser caracterizada ou servir de exemplo da passagem “natureza” em “cultura”.

Sem dúvida, as comidas de santo estão correlacionadas com as cosmovisões do(s) *candomblé(s)* correspondentes aos orixás. Barreto (2009) nos explica que os orixás são divindades e cada pessoa estaria ligada às essas forças: cada pessoa possuiria o seu orixá. De uma forma ou de outra, no panteão do(s) *candomblé(s)*, há a existência de vários deuses que estão relacionados às forças e energias da natureza. Um ponto importante é a sua distinção em relação às religiões cristãs no Brasil. Ela não possui as características maniqueístas do cristianismo fundamentada no contraste estanque entre o bem e o mal, a salvação e o inferno. A mesma possui uma outra cosmovisão em que o bem e o mal existem, mas isso não é necessariamente uma luta de contrários. A religião está associada à sintonia do ser humano com o seu orixá e, quanto mais forte essa sintonia e harmonia entre eles, melhor será a vida da pessoa. Embora os orixás estejam relacionados às forças da natureza, são considerados entidades ou deuses com formas humanas e portadoras também com personalidades específicas, ou seja, os orixás possuem comportamentos similares aos humanos, possuindo, por assim dizer, seus próprios temperamentos e costumes, inclusive seus hábitos alimentares ou suas comidas preferidas.

Nesse sentido, podemos citar um exemplo relevante para nosso estudo. É o caso do orixá feminino *Iansã*, cujo o prato predileto é o *acarajé*. Segundo Barreto, essa entidade possui um conjunto de características, temperamentos e

personalidades, desdobrando-se nas relações entre o orixá e os filhos e filhas de santo:

Oiá (Oyá) ou Iansã, senhora do rio Níger (que atravessa vários países do noroeste africano e deságua no litoral atlântico da Nigéria), divindade dos ventos, senhora das nuvens de chumbo, raios e tempestades; guerreira inteligente, sensual, encantadora, ciumenta, dominadora e autoritária. Não teme a morte. Segundo a mitologia ioruba, Iansã foi mulher de Xangô. Seu dia é quarta-feira e suas contas são de cor grená (no candomblé de Angola predomina o vermelho). Sua comida preferida é o acarajé (bola de fogo) e ela dança brandindo a espada, imitando as rajadas dos ventos que prenunciam os relâmpagos. Os filhos e filhas de Oiá são perspicazes, sensuais, sedutores, ciumentos, coléricos e mandões. Fogo puro. ‘Épa Hei!’ é a sua saudação. (BARRETO, 2009, p.68).

No senso comum, as comidas oferecidas aos orixás são conhecidas e denominadas com o termo “comida de santo”. Elas são elaboradas por meio de rituais, temperos, formas de fazer ou saber fazer (um *savoir faire*) de acordo com as características de cada divindade. Cada orixá possui preferências e repulsas sobre alguns alimentos e as preferências são exaltadas na oferenda enquanto que a repulsa deve ser observada durante os rituais de feitura da comida para que o orixá não a rejeite. Muitas das interdições ou formas de atuarem nos cerimoniais fazem parte dos “segredos” existentes dentro dos rituais da religião (LIMA, 2010). Cada filho de santo deveria saber e conhecer os produtos e comidas que farão o processo de sintonia do deus com o seu “filho” e “filha”. É a comida que também sutura essa relação. A rejeição da utilização de alguns alimentos ou temperos estão relacionados com o termo *quizila*.¹¹ A título de exemplo, Oxalá, visto como a maior divindade do candomblé, uma das mais adoradas na Bahia, possui restrição à presença do sal e do azeite de dendê.

É fundamental lembrar que os rituais de sacrifícios e oferendas são realizados também durante as festividades. Embora muitas delas estejam associadas às festas dos santos católicos na Bahia, tratam-se de festas realizadas e oferecidas a um determinado orixá. Isso não significa a ausência de outros deuses e suas comidas durante a cerimônia, já que a presença dos alimentos possui um grau de importância simbólica durante as suas festividades. Assim, a comida é representada em diferentes momentos durante os rituais, ora como sacrifício (sangue), ora como oferenda, quando o alimento é convertido em comida de santo. Sem dúvida, há toda uma

¹¹ Repulsa, rejeição por algum motivo, no campo religioso pode ser uma repulsa por motivos supersticiosos.

organização dentro dos rituais e para cada procedimento temos uma pessoa responsável como é o caso na hora do sacrifício e no momento do preparo.

As transformações ocorridas com os alimentos durante a elaboração, as formas de preparo e utilização de temperos criam normas e tabus que acabam se reproduzindo na própria vida do(a) filho(s) de santo. Por exemplo, se o orixá possui alguma restrição alimentar, isso refletirá na própria vida do filho de santo de alguma maneira, fazendo parte do próprio *ethos* que se liga ao seu caráter, qualidade de vida, estilo, disposições morais e estéticas. Tudo isso estaria enquadrado no interior do universo da família de santo. Certa vez, Clifford Geertz apontou que em todo lugar “o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. (GEERTZ, 2008, p.93). É possível que as relações estabelecidas entre filhos e filhas de santos com seus orixás fundamentem-se justamente nesse sentido de obrigação e aceitação. A comida de santo, portanto, pode ter um papel de suturar essa relação hierárquica de obrigações.

1.4 CULTURA, IDENTIDADE E GÊNERO NA ALIMENTAÇÃO

Durante muito tempo, o determinismo biológico foi utilizado para descrever as relações sociais pautadas em uma dinâmica em que os comportamentos sociais eram vistos como resultados de um estado de natureza pré-determinada pelos sexos. Esta forma de pensamento criou, tanto no senso comum quanto nas ciências sociais, visões equivocadas dos papéis relacionados aos sujeitos. Através de perspectivas androcêntricas e dicotômicas, situou-se as mulheres em papéis sociais separados ou mesmo subalternos aos dos homens, sem problematizar o que explicaria esse estado de coisas. No entanto, cada vez mais, percebe-se uma nova forma pensar sobre as relações de gêneros a partir de um distanciando da associação dos homens e das mulheres dos prismas ou dimensões do determinismo biológico. Na contemporaneidade, ao se discutir sobre o conceito de gênero e sua aplicabilidade no âmbito das ciências humanas, percebe-se discursos e divergências quanto à sua utilização. Na área das Ciências Sociais, será longo e controverso o processo de inclusão do conceito de gênero nas metodologias de trabalhos e nas pesquisas pautadas na problematização das categorias de homem e mulher, masculino e feminino etc. Este tópico tem por objetivo apresentar e discutir o conceito de gênero

através do processo histórico e das transformações sociais ocorridas em virtude dos movimentos feministas desde as décadas de 60 e 70. Visa-se sobretudo discutir genericamente a busca de uma nova forma de pensamento sobre os sujeitos e as suas relações sociais, abrangendo os âmbitos sócio-político, econômico, cultural, religioso, institucional etc.

Antes de adentrarmos mais especificamente ao conceito de gênero, torna-se necessariamente discutir o conceito de cultura, já que o próprio universo cultural contribuirá para a possibilidade do uso de teorias e metodologias fundamentadas para a elaboração do conceito de gênero. Nesse sentido, nosso trabalho está pautado na visão de que a cultura é uma dimensão dinâmica da vida humana, cujas transformações, legitimações e manutenções dos espaços das relações sociais podem proporcionar uma série de (re) leituras e ressignificações das ideias, visões, valores, concepções, discursos, representações, comportamentos, experiências, práticas etc. Embora se considere as dinâmicas ou mudanças culturais, presentes na contemporaneidade, não se pode descartar o esforço de diferentes grupos sociais em manter as suas concepções e práticas culturais como resultados de uma resistência frente a uma cultura mundo, efetivamente ou não, imposta pela globalização (LIPOVETSK, 2010). Neste caso, o conceito de cultura tem profundas relações com o poder, as relações de poder e as formas de conflitos sociais.

Nas questões relativas à identidade, outro ponto central deste trabalho, é preciso discorrer sobre as transformações ocorridas com esse conceito com o intuito de localizarmos melhor nosso esforço de investigação. Por isso, antes de precisarmos como estamos entendendo o conceito de identidade, exporemos um marco referencial pautado na discussão feita por Stuart Hall (2006). O autor demonstra as diferentes concepções de identidade, partindo da visão do sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

Ao tratar do sujeito do iluminismo, Hall (2006) nos mostra uma categoria de sujeito totalmente centrado, dotado de capacidade de razão, resultado do núcleo interior decorrente do próprio nascimento do sujeito. Contrário ao sujeito do iluminismo, o sujeito da sociologia clássica vai refletir a própria complexidade do mundo moderno, mostrando que “este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com ‘outras pessoas importantes’ para

ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos - a cultura - dos mundos que ele/ela habitava.” (HALL, 2006, p.11). Verificamos que a formação do sujeito também é resultado de sua interação social, preenchendo um espaço entre o “interior” e o “exterior” do ser humano, ou melhor, a relação do mundo pessoal e o mundo público.

Por último, e ainda seguindo o caminho trilhado por Hall, o sujeito nas perspectivas pós-modernas será conceituado como uma entidade sem uma identidade fixa, absolutamente estável e permanente. Por não possuir essa identidade rígida, admite-se que ele é perpassado por uma espécie de descentralização, pois, como aponta o autor, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. (HALL, 2006, p.13). Partindo da visão de sujeito pós-moderno, admite-se, através de dados empíricos e comparativos, a existência de um sujeito construído e reconstruído ao sabor dos contextos sócios antropológicos e históricos, um sujeito multifacetado, portador de processos de identificações assumidos ou atribuídos como não estáveis e não cristalizadas, mesmo que influenciado por mecanismos estabilizadores e repletos de tensões e conflitos. Como diz Hall,

Nenhuma identidade singular - por exemplo, de classe social - podia alinhar as diferentes identidades com uma ‘identidade mestra’ única, abrangente, na qual se pudesse, de forma segura, basear uma política. As pessoas não identificam mais seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe; a classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os variados interesses e todas as variadas identidades das pessoas possam ser reconciliadas e representadas. (HALL, 2006, p.21).

No capítulo sobre as baianas e baianos de acarajé, podemos visualizar os diferentes sujeitos presentes na identidade das baianas e baianos, identificando como esses sujeitos coexistem e convivem como parte de diversos grupos socioculturais, sem deixar de discutirmos sobre algumas formas de tensões, conflitos, negociações e interdependência entre pessoas e grupos sociais.

Ligado às ideias de cultura e identidade, outra noção importante para o nosso trabalho é o de representações simbólicas. Portanto, se faz necessário ampliar a leitura de uma antropologia sociocultural e histórica para verificarmos a importância

de uma visão abrangente sobre o termo. Nossa perspectiva não privilegia somente o corte sócio profissional da análise do tema, isto é, do ofício das baianas e baianos do comércio de acarajé. Nesse caso, não sendo o único centro de interpretação, vamos levar em consideração igualmente outras variáveis em si mesmas ou como elas são representadas ou ressignificadas tais como as ligadas à pertença sexual e de gênero, geracional, cultural, econômicas, redes de solidariedades, as tensões e conflitos, as relações de poder, sem privilegiarmos *a priori* um ou outro desses elementos e sem cairmos em determinismos excessivamente ligados a determinados ramos sociológicos clássicos ou culturalistas. Assim, ao tratarmos das representações estamos interessados em “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada [acrescentamos, conhecida], dada a ler.” (CHARTIER, 1998, p.16). Desta forma, sem deixar de lado as contribuições da Sociologia, Antropologia e História, tal como sugere o autor Roger Chartier, podemos dizer que é preciso “considerar, corolariamente, essas representações coletivas como matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social” (CHARTIER, 1991, p.183), trazendo uma construção ampliada e dinâmica do mundo social e de suas representações.

Ao lado do conceito de cultura como rede de significados compartilhados, é necessário discorrer sobre como estamos entendendo por gênero. Durante muito tempo se ignorou as diretrizes de gênero no âmbito da vida social. Presenciou-se a reprodução de visões tradicionais sobre a divisão social do trabalho, sobre os papéis sexuais, sobre as regras, normas e comportamentos de homens e mulheres. Muitas vezes, essa visão era marcadamente baseada em uma perspectiva dicotômica de papéis sexuais, sem questionar-se se, como e por que tais papéis eram constituídos, legitimados, mantidos ou alterados. Sem dúvida, tal visão está pautada em uma perspectiva androcêntrica que tende a localizar no universo masculino o padrão superior no uso da força e potencialidades humanas. Dentro desta visão naturalizada sobre papéis e divisão baseadas no sexo, à mulher lhe caberia os papéis secundários em virtude do seu próprio sexo e de sua considerada “menor força”.

Talvez, uma das perspectivas mais tradicionais que toma elementos da visão sexual e biologizante é a que se utiliza de concepções pautadas na forma de pensar dicotômica entre cultura *versus* natureza. Essa forma de pensar tem sido feita fundamentando-se em diversos estudos sobre os papéis sexuais baseados no

binômio natureza e cultura. Se, por um lado, as mulheres têm sido identificadas acriticamente com a categoria pertencente à natureza, em razão da sua biologia e capacidade de reproduzir, os homens por vezes são associados à cultura, pela capacidade de criação e transformação do meio etc.

Até certo ponto, essa forma de construção dicotômica contribuiu para a cristalização dos papéis de gênero dentro dos grupos sociais, visto que as mulheres acabariam sendo inseridas em um status menor que os homens na sua capacidade de criação do social. E os homens, pelo contrário, seriam supostamente os portadores das “rédeas” dos processos de transformação das coisas da natureza em cultura. Embora reconheça a passagem entre uma e outra, Claude Lévi-Strauss (1982) identifica uma grande dificuldade para a análise antropológica para saber o momento em que ocorre essa transposição. Assim, em suas análises sobre questões de natureza e cultura, o autor afirma que:

Se é relativamente fácil estabelecer a distinção de princípio, a dificuldade começa quando se quer realizar a análise. Esta dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro lado, procurando por que mecanismo atitudes de origem cultural podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si. (STRAUSS, 1982, p. 42).

Embora o autor não tenha levado em conta as associações tradicionais entre natureza/ mulheres/feminino e cultura/homens/masculinos, é fundamental se levar em conta a desconstrução da ordem biológica, cultural e social das relações dicotômicas. A forma de pensar da relação entre cultura e natureza e sua associação simbólica com as categorias de feminino e masculino não devem ser naturalizadas e precisam ser substituídas por visões mais críticas na contemporaneidade. Isso porque essa forma de pensamento proporcionou nas sociedades modernas, e alguns grupos sociais, etc. certo engessamento dos discursos e práticas desempenhados pelos gêneros, essencializando as assimetrias e hierarquias entre homens e mulheres como dados e não como temas a serem analisados do ponto de vista sócio-antropológico. Essa forma de pensar e ver o mundo contribuiu para a reprodução de óticas equivocadas e normativas em que os gêneros se localizariam em distintas esferas. As esferas pública, do poder e da racionalidade estariam destinadas aos homens, ao masculino ou à lógica masculina. Já as esferas do privado/doméstico, do não-poder e do emocional estariam reservadas às mulheres, ao feminino ou a lógica feminina.

Essa forma de pensar acabou criando uma dicotomização das relações de gênero dentro dos grupos sociais. As mulheres, de certa forma, foram restringidas ao seu papel de esposa, mãe e dos cuidados de seus filhos, aproximando-as ao estado de natureza em virtude de sua própria biologia. Os homens, o público, os trabalhos fora de casa, o papel de provedor, estariam muito mais associados ao plano da cultura.

Ao discutirmos a tensão existente sobre os conceitos de natureza e cultura e a localização das categorias homem e mulher neste espaço, percebemos, já que muitas vezes são vistos como um estado de dominação da natureza pela cultura, como algo que criaria uma relação hierárquica de poder e de inferioridade de uma dimensão sobre a outra. Normalmente, seja no senso comum ou em algumas perspectivas científicas, as mulheres foram situadas na esfera da natureza. Diferentemente disso, neste mesmo processo, localizou-se os homens na esfera cultural, criando-se e reproduzindo-se a ideia de que eles possuem uma superioridade sobre a natureza e, por extensão, sobre as mulheres. De acordo com Ortner (2015), essa categorização elevou o homem e ao mesmo tempo formou-se estereótipos criando uma visão de inferioridade da mulher em relação ao homem através de sua localização na natureza e não no espaço cultural distinto deste aspecto. A autora aponta que é necessária uma mudança empreendida por meio da emergência de uma nova ordem social e cultural que proporcione uma visão do potencial humano tanto para os homens quanto para as mulheres, fundamentando-a em critérios igualitários e proporcionais. Para Ortner, há em nossos dias, uma pancultura sobre o papel de inferioridade das mulheres nas sociedades contemporâneas, apesar delas terem revelado uma evidente redução das diferenças e uma maior igualdade entre os papéis sociais.

Em trabalhos etnográficos realizados em nossos dias, pode-se verificar nitidamente o papel secundário relegado à mulher em contraposição ao homem, bem como as marcas e formas de invisibilização das mulheres dentro das relações sociais. Em um trabalho etnográfico realizado em assentamentos no Estado do Rio Grande do Sul no Brasil, Krone e Menaschi (2012) nos informam que, por mais que seja trabalhoso o lidar com a casa, filhos e a própria horta que alimenta a família, as mulheres são percebidas como uma figura secundária, já que não desprenderia o mesmo esforço que o homem: este é visto como a figura reprodutora e mantenedora do lar. Os homens vão para a sua plantação e dela retiram os seus rendimentos, e mesmo que em alguns casos os seus esforços fossem menores que os das mulheres, os meios de produção das mulheres e de suas tarefas tornam-se invisíveis e

secundarizados dentro dessas relações familiares. Como dizem os autores, “[...] mesmo que seja significativa a participação feminina no trabalho agrícola e na produção de alimentos, cabe ao gênero masculino o reconhecimento como principal provedor da família”. (KRONE; MENASCHE, 2012, p.04). Portanto, trabalhar com o conceito de gênero dentro das pesquisas e investigações podem contribuir para a construção de novas interpretações e para o afastamento das pesquisas fundamentadas na interposição dicotômica e estanque entre natureza e cultura e de seu aspecto associativo com as categorias homem/cultura e mulher/natureza.

O uso do termo gênero e dos estudos resultantes deste termo está estritamente ligado aos movimentos feministas das décadas de 60 e 70, pela luta em prol visibilidade das mulheres, tanto no aspecto filosófico-científico como sócio-político. Mas as lutas feministas não surgiram somente nesse período, já que elas veem de um processo anterior detectável especialmente nos movimentos sufragistas desde o século XIX. Se hoje este conceito torna-se central diante de qualquer estudo sobre as relações entre homens e mulheres, do ponto de vista histórico e sociológico ele é resultado desses movimentos feministas. Como diz Louro (1997), o conceito de gênero surge da necessidade da incorporação das mulheres na história e na ciência e também da sua presença na dimensão política e dentro da realidade social.

Os movimentos feministas lutavam por uma igualdade de oportunidades das mulheres com relação aos homens. Esses movimentos identificavam ou até denunciavam a invisibilidade ou do silêncio do gênero feminino nas relações sociais, mas também na produção do conhecimento. Assim, pouco a pouco, mas não sem contradições, as novas formas de se pensar alcançaram os meios acadêmicos por meio da organização de materiais, de eventos, reuniões, publicações, como também por meio da proposição de teorias e metodologias para interpretar os sujeitos e suas relações sociais. O conceito de gênero passa a ser utilizado, debatido e, algumas vezes, rejeitado por diferentes grupos acadêmicos. A finalidade dessa perspectiva contribuiu para problematizar os distintos discursos e práticas assumidos ou atribuídos aos sujeitos na sociedade e de como seus papéis estariam pautados em relações de poder e não em fatores biologizantes.

Em um primeiro momento, obviamente priorizou-se o gênero feminino nas análises. Os estudos realizados sobre a mulher eram semelhantes ao que Simone Beauvoir destacava quando apontava que: “A mulher não nasce mulher, torna-se

mulher”¹². Essa passagem aporta justamente sobre a relação das mulheres como figuras construídas *na* e *pela* sociedade, *nas* e *pelas* relações sociais. No entanto, o uso da categoria gênero nos estudos feministas ultrapassou os constructos “mulher e mulheres”, tornando esta categoria capaz de criar um potencial adequado de levantar uma ponte para a compreensão, visibilidade e transformação das perspectivas científicas sobre as mulheres dentro das relações sociais, apontando para uma forma de interpretação dos gêneros. Se o gênero estava associado a mulher (no singular), servindo à militância feminista e ao questionamento do androcentrismo, num segundo momento, as críticas e autocríticas feitas aos *women’s studies* complexificaram a categoria, inspirando investigações sobre as mulheres (no plural), levando em conta os diversos determinantes, pertencimentos ou marcas sociais, étnicas, etárias, culturais, religiosas, políticas, institucionais etc. Percebeu-se que a categoria mulher era, na verdade, fraturada, complexa, plural e dinâmica.

Esses estudos acadêmicos abrangeram as mais diversas áreas do conhecimento, sendo observado investigações sobre o gênero feminino na História, Psicologia Social, Economia, Ciência Política, Sociologia e, claro, Antropologia. No caso da Antropologia, os primeiros trabalhos eram carregados de preconceitos e de uma visão marcadamente androcêntrica, isto é, colocava-se os homens, no sentido masculino do termo, como centro das preocupações e das investigações científicas. Hoje torna-se praticamente necessário tratar as realidades sociais através da relação entre os diversos sujeitos e identidades. Pode-se afirmar que isto resulta das transformações decorrentes de teorias e metodologias que estão contribuindo para se discutir as maneiras que ocorre o processo de transformação e de re(significação) dos sujeitos na sociedade. O gênero tem algo a dizer sobre isso.

Portanto, os novos estudos sobre gênero realizados nas diversas universidades, e nas mais distintas instituições acadêmicas internacionais, vem contribuindo para uma revisão das leituras feitas sobre os homens e as mulheres em sociedade, sinalizando para uma forma mais relacional, relativa e complexa de que pensar as a organização social, as relações socioculturais, as relações de poder etc. Embora ligados prioritariamente ao estudo sobre as mulheres e ao feminino, tem-se desenvolvidos análises que coloquem os homens, as mulheres, o feminino e o masculino, a masculinidade e a feminilidade em posições de visibilidade relacional,

¹² Ver Loro (1996).

evitando formas isoladas de se pensar os sujeitos sociais, tornando-os interdependentes em termos analíticos.

Os estudos de gênero vêm com a finalidade e com o fundamento na ideia do rompimento de uma série de dicotomias tradicionais, inclusive as que estão associadas ao pensamento dicotômico sobre o feminino em oposição ao masculino. Segundo Guacira Lopes Louro (2003),

O exercício que se propõe aqui é um rompimento com pensamento dicotômico: feminino em oposição ao masculino; razão/sentimento; teoria/prática; público/privado, etc. 'Os sujeitos que constituem a dicotomia não são, de fato, apenas homens e mulheres, mas homens e mulheres de diferentes classes, raças, religiões, idades, etc., e suas solidariedades e antagonismos podem provocar os arranjos mais diversos perturbando a noção simplista e reduzida de homem dominante e mulher dominada'(LOURO, 2003, p.08).

Podemos verificar que essa categoria abrange uma amplitude conceitual que nos leva a repensar criticamente as relações sociais a partir de uma certa dimensão, ou seja, uma perspectiva mais sensível às análises de diversos sujeitos, suas identidades e experiências históricas e sociais. É imprescindível ampliar nossos horizontes sobre as relações sociais e dos diversos sujeitos envolvidos neste processo, problematizando as dicotomias e/ou revendo aos androcentrismos sociais, políticos e científicos. Assim, tem-se proposto uma perspectiva mais crítica que leva em conta as maneiras como homens e mulheres, o masculino e o feminino são construções também pelo gênero para além das determinações biológicas. Valorizando os aspectos sócio culturais e políticos no interior dos Estudos de Gênero, Guacira Lopes Louro aponta que:

É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. (LOURO, 1997, p.21).

Refletir sobre o conceito de gênero na contemporaneidade torna-se necessário apresentar algumas de suas características metodológicas e afirmar para a necessidade de pensar um novo paradigma metodológico pautado em uma visão hermenêutica sobre os homens e as mulheres. Ao se discutir e aplicar as metodologias pautadas no conceito de gênero, compartilhamos de uma perspectiva

semelhante à de Lia Zanotta Machado (1998). Essa autora, aponta para a construção de um novo paradigma para a análise de gênero nos seguintes termos:

Entendo que podemos falar da construção de um novo paradigma metodológico pelas análises de gênero. Em primeiro lugar, porque se está diante da afirmação compartilhada da **ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero**. Em segundo lugar, porque se está diante da afirmação do **privilegiamento metodológico das relações de gênero, sobre qualquer substancialidade das categorias de mulher e homem ou de feminino e masculino**. E em terceiro lugar, porque se está também diante da afirmação da **transversalidade de gênero**, isto é, do entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social. (MACHADO, 1998, p.108)

Portanto, tendo como base esse novo paradigma metodológico de análises de gêneros, partimos dos três elementos norteadores desse novo paradigma, apontando e articulando com os elementos presentes em nosso trabalho que englobam a cultura, a identidade, o gênero e a alimentação. O primeiro elemento apontando pela autora pauta-se na necessidade de um afastamento da visão determinista e biologizante que apresentam as categorias homem e mulher, masculino ou feminino (acrescentaríamos, feminilidades e masculinidades) como se os papéis desempenhados fossem, de alguma forma, resultado unilateral da própria estrutura biológica e sexual dos sujeitos. Neste caso, nos próximos capítulos, levamos em conta esse aspecto, visto que, no caso do ofício das baianas e baianos do acarajé, nossas análises estão atentas aos discursos e práticas associados ao ofício e à venda do acarajé, deslocando a centralidade do fator biológico e “sexual” na localização das relações de gênero dentro dos ofícios e comercialização.

Vejamos o segundo elemento. A não essencialização das categorias “homem” e “mulher” ou “masculino” e “feminino” nos serve como o segundo elemento de fundamentação paradigmática. Se a questão biologizante deve ser afastada em função do seu determinismo, pode-se agora afirmar que não existe uma essência naturalizada do que é o homem ou a mulher, etc., pois notamos que as categorias são dinâmicas, plurais e móveis. Neste caso, um dos elementos que pode definir o sujeito é a forma como ele se vê e como transita em suas práticas sociais, culturais, políticas etc. Considerando nosso objeto de estudo, intentamos dessencializar os baianos e baianas do acarajé, procurando discutir o que fundamenta os critérios de aproximação ou distinção entre eles e elas.

O terceiro elemento completa o novo paradigma metodológico. Ele está relacionado à transversalidade do gênero. Por transversalidade entendemos o modo em que o gênero atravessa e é atravessado, constitui e é constituído diversamente por múltiplos aspectos da vida social, tais como a economia, as relações de poder, a religião, o direito, a cultura, a religião, as identidades e as instituições sociais, etc. Para as demandas do nosso estudo, quer se verificar como e por que os sujeitos são atravessados pelas diretrizes de gênero e de que forma essas transversalidades vão influenciar nas relações e concepções de sujeitos. Assim, deseja-se investigar os conflitos, distinções e laços de complementariedade do ofício de baianos e baianas de acarajé, especialmente nas relações entre alimentação/comida e a religião.

Enfim, esses três elementos serviram de norte para as análises sobre o ofício das baianas e baianos do acarajé, pois busca-se entender as relações e tensões sociais no ofício e de como os sujeitos interagem no sentido de reproduzir os seus valores e identidades dentro de um trabalho visto há anos como pertencente à esfera feminina. Além disso, quer-se verificar como a visão não dicotomizada sobre os gêneros pode nos mostrar dinâmica dos espaços sociais em constante transformação e interpretação. Acredita-se que esses três elementos contribuirão para demonstrar de que forma o gênero transita na cultura, identidade e nas diferentes áreas sociais.

1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira seção desse capítulo, procurou-se apresentar a unidade e pluralidade relacionadas às religiões afro-brasileiras, já que elas se formaram no interior de complexos movimentos de resistências sociais, culturais e religiosas. Neste caso, viu-se que foi dentro do sincretismo religioso que elas encontraram uma forma de se (re)produzir e se manter através de um processo de (re)significação. Em sua existência, a religião do(s) candomblé(s) (no singular e no plural ao mesmo tempo!), constituiu-se ao longo de vários períodos históricos em que foi combatido pelos instrumentos repressores do Estado. Pouco a pouco, ela deixa de sofrer as restrições explícitas assumidas das instituições de poder institucionalizadas, porém, na contemporaneidade, começa uma nova “perseguição” ou combates pelas novas comunidades neopentecostais, que apresentam um grande grau de intolerância religiosa. Apesar dos estereótipos constituídos externamente, as religiões afro-brasileiras em sua cosmologia não se baseiam em uma dicotomia estanque entre bem

ou mal, e não se fundamenta na relação do sujeito com o “pecado”. Elas mostram que a vida dos filhos e filhas de santo está ligada à sua divindade ou “santo de cabeça”, e é essa relação sujeito e orixá que cria o elo entre ele e seu deus e com o mundo.

De forma complementar a esse primeiro item, dedicamos algumas linhas ao tema das relações estabelecidas entre alimento e comida. Sem dúvida, o referido elo entre o filho e filha de santo com seu orixá também é constituído pelas relações entre alimento e comida. As formas em que as categorias alimento e comida foram expostas aqui mostram que essas são peças fundamentais nas relações religiosas, pois possuem uma importância tanto dos rituais do(s) candomblé(s), já que são elementos que contribuem para a compreensão e interpretação de grupos sociais no seu cotidiano e suas práticas de comensalidade. Se a “alimentação” é vista como um aspecto essencial para a própria sobrevivência do ser humano, temos que perceber como ela é transformada em “comida”. Assim, tentamos demonstrar as barreiras das necessidades naturais e biológicas são ultrapassadas, pois, ao complexificarmos as relações e distinções entre alimento e comida, percebemos o papel importante assumido pelas relações socioculturais. Pode-se dizer que cada comida ou prato de um grupo social possui a sua carga simbólica e sua identidade diante de outros grupos sociais. Cada grupo ou subgrupo social teriam a sua marca, o seu prato, como elemento o demarca, identificando-o e caracterizando-o tanto interna quanto externamente. Tanto na relação com o sagrado, como no campo do profano é possível dizer que a comida possui um papel que sutura as relações sociais, mas também revelam tensões identitárias.

Por fim, na última seção, dedicou-se uma espada para discutir o conceito de gênero. Nessa última parte deste capítulo, demonstrou-se a necessidade de se criar uma nova metodologia pautada nas formas de interpretar os homens e as mulheres nas suas redes de relações sociais, culturais e políticas. Na academia, essa visão sobre os estudos de gênero possui suas raízes e desdobramentos decorrentes dos movimentos feministas da década de 70. Eles contribuíram para o debate e crítica sobre os estudos de gênero e para a necessidade de um novo paradigma metodológico que pudesse melhor exprimir e interpretar as relações sociais e os sujeitos, questionar as essencializações e androcentrismos presentes não somente na organização social como na forma de se fazer ciência. Esses movimentos contribuíram para repensar o papel das mulheres e homens dentro da sociedade como também repensar as formas de como os sujeitos interagem nos distintos grupos.

A necessidade do afastamento do determinismo biológica, a problematização dos essencialismos e as transversalidades de gênero tem contribuído para complexificar os sujeitos sociais e questionar das leituras androcêntricas das relações sociais

Enfim, a presença do sincretismo do(s) candomblé(s), as relações entre alimento e comida, bem como o uso da categoria gênero serviram para a base de sustentação teórica e metodológica deste trabalho. Ou melhor, as práticas religiosas ou o próprio cotidiano dos sujeitos, o alimento e a comida, e a diretrizes de gênero são elementos capazes de revelar as formas, os discursos e as práticas de um grupo ou subgrupo social. Portanto, como esse estudo se direciona para os grupos de baianas e baianos que comercializam o acarajé na cidade de Salvador, priorizamos as maneiras como o ofício foi visto e praticado desde o início do século XVIII e XIX. Como veremos a seguir, se antes ele era algo pertencente à esfera feminina, presença em nossos dias a presença dos homens nesta esfera. A metodologia do gênero é aplicada aqui no intuito de entender esses sujeitos e como eles se identificam no ofício e quais os conflitos e dificuldades existentes em seu cotidiano.

2 O OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ NA CIDADE DE SALVADOR

O que é que a baiana tem? Essa frase é parte da obra musical escrita em 1938, por Dorival Caymmi, que ainda faz sucesso no Brasil em nossos dias. Caymmi retrata aquilo que foi considerado o cerne da cultura baiana e, a partir dessa perspectiva de um regionalismo brasileiro, fez a música *O que é que a baiana tem?* Ele representou musicalmente o universo das mulheres negras e mestiças com suas vestimentas rendadas, com seus colares e balangandãs. Para essa pesquisa, a questão mais importante não é saber somente o “que é que a baiana tem” em termos essencialistas e fixos, mas saber, pelo contrário, o que as baianas têm, não têm e, para algumas perspectivas normativas e institucionalistas, poderia ou deveria ter. Ou seja, quem são as baianas (no plural, consideramos mais preciso), quais os significados identitários de ser “baiana” e o que representa o vestir-se como baiana.

Segundo a tradição religiosa, quem faz o acarajé é a filha de santo que presta uma “obrigação” ao orixá correspondente. Muitas vezes, são os aspectos religiosos que são elencados enfaticamente para caracterizar as baianas de acarajé quando comercializam nas ruas. Na definição realizada pelo Instituto Histórico Artístico Nacional (IPHAN, 2007), pode-se verificar o campo demarcatório sobre as diferenças de identidades entre a dimensão do sagrado e do profano, pois a filha de santo é vista como a própria baiana que comercializa o acarajé. Embora o comércio do acarajé esteja no campo profano, a “filha de santo”, ao iniciar as suas atividades de vendedora de acarajé, passa a desempenhar ou expressar a sua identidade religiosa de “baiana”. Ela prepara o seu espaço de trabalho com alguns procedimentos e rituais advindos do Candomblé, que vão desde o preparo do local com a lavagem com água e ervas aromáticas, até chegar à montagem do tabuleiro com toalhas, amuletos e santos. Antes de iniciar a venda do acarajé, algumas “baianas-filhas-de-santo” oferecem os bolinhos aos orixás, repassando às crianças ou às pessoas mais próximas de seu convívio cotidiano (BITAR, 2010).

Desta forma, vestida de forma rica e complexa, as baianas de acarajé e seu ofício são considerados um fenômeno distinto pelo discurso oficial, alcançando o status de patrimônio cultural imaterial. Neste caso, levando em conta o universo simbólico-institucional, isso representa que as mulheres que se vestem com as roupas típicas estão ligadas marcadamente ao universo religioso e sagrado do(s) Candomblé(s), já que as indumentárias poderiam apresentar disposições ou

características sociais, religiosas e étnicas. Ao instituir o ofício das baianas como patrimônio cultural, o IPHAN, além de reforçar, manter e legitimar a existência de determinados tipos de heranças culturais africanas, pretendeu normatizar as formas de comercialização do produto, como o acarajé, apresentando-o ambigualmente como iguaria comercial e oferenda. Portanto, ele faz parte de dois universos: o sagrado, como oferenda para os Orixás, e o profano, que deixa de ser a comida dos deuses e passa a ser a comida dos homens.

Se, por um lado, isso valoriza os aspectos derivados de tradições africanas, satisfazendo os movimentos sociais e identitários secularmente silenciados das religiões afro-brasileiras, por outro, se abraçarmos acriticamente a visão do IPHAN, isso dificulta a compreensão da dinâmica, pluralidade e multiplicidade que o ofício de fato possui no cotidiano de Salvador. Então, como perspectiva alternativa, quando falamos sobre a(s) baiana(s) de acarajé, presenciamos dois universos móveis e com fronteiras não necessariamente fixas ligadas ao sagrado e ao profano.

Afinal, o que é que a baiana tem? Em resposta à pergunta de Dorival Caymmi, podemos dizer inicialmente que a baiana tem uma herança cultural de alguns povos da África e, em se tratando dos movimentos sociais mais engajados, teria em si uma responsabilidade de manter e preservar aspectos importantes da sua cultura, especialmente as que especificam seus contornos identitários. Talvez, de maneira mais precisa, poderíamos nos perguntar o que “as baianas têm”, no plural? De forma mais ou menos independente da sua denominação religiosa, as baianas estão associadas ao Candomblé no (in)consciente coletivo ou no imaginário social. À princípio, o simples trajar-se de baiana já denotaria uma ligação com essa orientação religiosa, já que elas seriam mulheres que tomaram o ofício de venda de acarajé como uma das suas atividades centrais.

Esse ofício de baiana ou quituteira provém em última instância do período de formação do Brasil-Colônia. Como assinala Borges, podemos dizer que:

Essas mulheres, vestidas com trajes exóticos [se considerarmos a perspectiva atual, claro!] e com seus tabuleiros repletos de quitutes marcaram presença na cidade. Assim como os monumentos históricos, as quitandeiras, as ‘baianas’ passaram a ser um dos símbolos da cultura da Bahia (BORGES, 2008, p.38).

E parte do que costumou-se chamar de invenção da baianidade. No entanto, se a declaração de patrimônio imaterial para o ofício das baianas de acarajé veio a ser um importante reconhecimento do papel das mulheres negras e das baianas na

sociedade brasileira, na formação e propagação de identidades nacionais, regionais e locais, até que ponto esse ofício é pretensamente estável, fixo e regulado?

Diante de tudo isso, este capítulo possui alguns escopos bem precisos. Na primeira seção dele, levando em conta a mobilidades das relações entre o sagrado e o profano, dedicar-se-á algumas linhas à historicização e caracterização geral do ofício das baianas do acarajé. Já na segunda seção destacar-se-á a baiana como símbolo de uma construção identitária, apresentar-se-á os traços de herança cultural decorrente do período colonial e oitocentista, passando pela relativa valorização dos anos 30, 40 e 50, até chegar aos esforços governamentais de institucionalização oficial do mesmo a partir das últimas três décadas. Já o terceiro tópico do capítulo ficou destinado ao principal produto comercializado pelas “baianas” em Salvador: o acarajé. Alimento visto como comida votiva dos orixás, ele acaba ultrapassando a esfera religiosa e fazendo parte da alimentação de rua nos principais centros urbanos baianos. Ainda nesta seção, reserva-se um espaço para discutir outro elemento indissociável para a feitura do acarajé, o azeite de dendê, cuja importância está associada tanto aos rituais das religiões afro-brasileiras e afro-baianos, como também à cozinha baiana.

Não se reservou aqui um espaço para a investigação das figuras masculinas dos baianos de acarajé, visto que se trata de uma questão mais recente, necessitando de uma análise comparativa mais pormenorizada. Reservou-se uma seção específica para se discutir as suas especificidades sócioantropológicas nos capítulos subsequentes, quando contemplaremos dados mais empíricos e relacionais entre baianos e baianas do acarajé. Pretende-se nesse capítulo apresentar um ampla visão histórica e sócio antropológica do ofício da(s) baiana(s) do acarajé, demonstrando a importância que as mulheres negras tiveram, desde o início do Brasil colônia, no comércio de rua na cidade Salvador, até sua atuação atual no ofício na venda de acarajé. Temos consciência de que muitas questões ficarão de fora, pois o intuito aqui é discutir de forma mais temática alguns elementos relevantes sobre o ofício das baianas de acarajé. Ou melhor, a ideia é discutir um conjunto de referenciais que ajudem a entender como e porque as raízes e tradições afro-brasileiras ainda demonstram setores da sociedade marcados pelas desigualdades sociais e étnico-raciais, mas também por determinadas relações de poder baseadas em diretrizes de gênero.

2.1 TRAÇOS HISTÓRICOS DO OFÍCIO DA(S) BAIANA(S) DO ACARAJÉ

Embora haja uma diversidade de concepções sobre o conceito de imaginário social, neste trabalho entendemos esse termo como um conjunto complexo e variável de práticas e representações inseparavelmente individuais e coletivas, cumprindo diferentes papéis, ora guiando, (re)modelando, (des)mobilizando ou (des)legitimando comportamentos e ações de pessoas, grupos e instituições. Portanto, seguimos a orientação de Bronislaw Baczko, quando esse autor aponta que:

O imaginário social é, deste modo, uma das forças reguladoras da vida colectiva. As referências simbólicas não se limitam a indicar os indivíduos que pertencem a mesma sociedade, mas definem também de forma mais ou menos precisa os meios inteligíveis das suas relações com ela, com as divisões internas e as instituições sociais, etc. [Ainda como diz o autor]. O imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controlo da vida colectiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objecto dos conflitos sociais (BACZKO, p. 309-310).

Nesta seção, pretende-se destacar alguns traços históricos do imaginário social sobre o ofício das baianas do acarajé, demonstrando como ele pode vir a guiar, (re)modelar, (des)mobilizar ou (des)legitimar comportamentos e ações.

Inicialmente, parte-se do pressuposto de que o “ofício cultural de baiana de acarajé” deva ser visto como uma atividade ou ocupação que não engloba somente aspectos funcionais, mas também apresenta um conjunto complexo de aspectos relacionados à construção da memória, tradição, valores, costumes e práticas. Compartilha-se aqui de uma ideia semelhante a defendida pela pesquisadora Maria Eliza Linhares Borges. Para ela, o ofício precisa ser visto como cultura do ofício, pois é “[...] um conjunto de modos artesanais de produzir, pautados por regras, saberes, gestos, valores, crenças, comportamentos e rede de sociabilidades específicas [...]” (BORGES, 2011, p.486). Neste caso, não somente se precisa enfatizar os aspectos práticos e empíricos, como também os inseparáveis aspectos simbólicos e discursivos.

A constituição dos ofícios e a discriminação dos negros e negras e seus descendentes estão profundamente associados e decorrem de fatores históricos e sócioantropológicos variáveis e complexos. O acesso e o exercício de determinadas funções acabam se refletindo na forma como se constrói a dinâmica das discriminações sócio étnicas. Os ofícios classificados como sendo para “negros”

contribuíram para reforçar e legitimar as assimetrias e hierarquias sociais. Até certo ponto, em se tratando dos séculos anteriores, é possível verificar a importância das confrarias e irmandades no reconhecimento e inserção dos artífices dentro das redes de relações sociais. Neste caso, identifica-se que a perda do relativo papel social dessas instituições pouco a pouco contribuiu para a inserção dos(s) negros(as) em atividades desempenhadas somente por brancos ou pardos nas cidades da Bahia.

Neste período, ao tratarmos sobre surgimento dos ofícios no Brasil, essas ocupações acabam ganhando configurações distintas da metrópole portuguesa. As especificidades presentes na colônia criaram uma readaptação e um relativo distanciamento das formas organizacionais da metrópole em relação as formas de aprendizagem e reconhecimento dos ofícios. A discussão sobre os ofícios no Brasil tem como pano de fundo os dados provenientes de cidades da Bahia, período em que Salvador era considerada a capital da colônia, permanecendo nesta posição até o séc. XVIII. Maria Helena O. Flexor (2006) ressalta que Salvador herda de Portugal a estrutura, organização e a composição dos ofícios portugueses, classificando-os como ofícios mecânicos. Até certo ponto, o que vai ocorrer no Brasil é um distanciamento das formas e controles administrativos da metrópole em virtude da presença de brancos, negros e índios.

E isso fica mais especificamente evidente com a presença dos negros africanos, já que ela acaba por impor certas restrições ao acesso, aprendizado e exercício de determinados ofícios. Dentro da colônia, pode-se identificar uma escala hierárquica de acordo com as características étnicas e da miscigenação. A forma de adaptação dos ofícios em Salvador vem carregado de fortes interpretações fundamentadas através de uma visível segregação ético-racial institucionalizada, visto que, por exemplo a própria Câmara Municipal classificava hierarquicamente os diferentes grupos sociais, mas especificamente os povos afrodescendentes. (FLEXOR, 2006).

Além disso, a dinâmica da implementação e expansão da escravidão modificou a maneira como os ofícios eram organizados. Como vimos no capítulo anterior, verificou-se que a formação imaginária do “povo” brasileiro e baiano se deu também através das relações de poder assimétricas entre os brancos europeus, os grupos africanos e os índios. Essa hierarquia “racial” idealizada refletiu-se na forma da legitimação de direitos fundamentais que acabaram conjeturando no acesso ao trabalho e nos ofícios na colônia. Alguns dos ofícios eram destinados às pessoas

brancas e era proibido o acesso aos negros, principalmente negros escravos. Essa visão discriminatória direcionada aos negros estava fortalecida pelo próprio regimento e mesa de Ofício em Lisboa de 1709. No item 5, do Cap. VIII, do regimento lisboeta, destacava-se o seguinte:

Não poderá Official algum ser admitido no referido exame sem mostrar primeiro Certidão do Mestre com quem aprendeo, de ter acabado o seu tempo. **Não poderá ser admitido ao dito exame Negro de qualidade alguma e só sim Pardo que seja forro pello Pay assim o permitir** [sic]. (LANGHANS, 1943, v.1, p. 274 apud FLEXOR, 2006, p. 813; grifo da autora).

Além dessa forma de excluir juridicamente os sujeitos afrodescendentes escravizados de determinadas atividades, o reconhecimento e inserção da presença das mulheres no mercado de ofícios também se baseava em critérios assimétricos e sócio históricos, embora fosse menos evidente em análises tradicionais.

O surgimento do ofício da baiana de acarajé é uma atividade que possui suas raízes históricas nas atividades exercidas por mulheres vendedoras ambulantes, escravas ou libertas, que comercializavam vários produtos, incluindo alimentos e comidas de tradição africana. A História, como campo e discurso científicos, apresenta muitas vezes uma invisibilidade das mulheres dentro da rede de ofícios no Brasil. Quando o faz, isto é, quando inclui os sujeitos femininos em descrições e análises, faz-se localizando-os permanentemente à esfera doméstica e privada, sem análises mais apuradas sobre a sua convencionalidade e diversidade. No entanto, mesmo às vezes invisíveis aos olhos oficiais, porque vistas como de menor importância, o seu papel desempenhado nas diferentes funções e ofícios foram essenciais para a existência e manutenção de determinadas construções de relações sociais e econômicas em Salvador e em outras cidades do Brasil.

De um modo geral, os surgimentos dos ofícios no Brasil criaram uma hierarquia entre os tipos de trabalhos e entre os gêneros. Embora nem sempre reconhecidos como uma ocupação, os ofícios femininos faziam parte dos tipos de trabalhos feitos no interior da casa, portanto, eram vistos como atividades domésticas. Por exemplo, pode-se verificar na pesquisa documental realizada por Maria Helena O. Flexor que essa assimetria é evidente. As atividades das parteiras se equivaleriam ao ofício de barbeiro. Em sua pesquisa nas documentações da Bahia do século XVIII e três primeiras décadas do século XIX, não se encontrou nenhum registro ou informação da presença feminina no ofício de barbeiro, sendo que as parteiras sempre foram

presentes na vida da colônia, o que reforça as relações assimétricas entre atividades e “ofícios” masculinos e femininos. (FLEXOR, 2006).

O ofício da baiana de acarajé só foi reconhecido oficialmente no início do século XXI. Entretanto, sua história está ligada à vida social cotidiana das mulheres negras, escravas ou libertas, conhecidas pelo ofício de vendeiras ou escrava de ganho. Longe de estarem meramente limitadas aos espaços domésticos, essas figuras femininas comercializam seus produtos pelas ruas de Salvador ou em lugares denominados “cantos”:

O sistema de organização das tarefas de ganho originou os "cantos", que eram ajuntamentos de ganhadores, tanto escravos quanto libertos, geralmente pertencentes à mesma nação, onde os fregueses podiam requerer os seus serviços. Esses cantos se espalhavam por locais específicos da cidade, ocupando geralmente um ângulo ou um cruzamento de ruas e recebendo o nome da localidade onde se instalavam, como por exemplo: canto da Calçada, canto do Portão de São Bento, canto da Mangueira, etc. (COSTA, L. 1991, p. 22).

Nestes cantos, podia-se encontrar as mulheres que faziam e comercializavam seus produtos. Um fator importante a ser levado em consideração em nossa análise está relacionado às características da vida dos escravos de ganho. Eles permaneciam trabalhando nas ruas e ali mesmo eram obrigados a fazer as suas refeições. O papel dessas mulheres foi fundamental na manutenção dessa dinâmica de atividades comerciais e alimentícios. Além disso, os cantos serviam também de ponto de encontro de nações africanas. É interessante destacar que, no caso das mulheres, há uma diferença de gênero marcante, pois nos cantos femininos quase sempre não havia essa divisão por “nações”, criando um maior contato cultural e espaço de socialização com outras mulheres. Portanto, embora não-doméstico, havia cantos femininos e masculinos mais ou menos distintos, mas também socialmente permeáveis.

O ofício e venda de alimentos foi crucial para manutenção e existência desta dinâmica de comércio de rua da cidade de Salvador. Eles possibilitaram a venda de comidas para os escravos de ganho que tinham que comer na rua durante sua jornada de trabalho. Vários desses alimentos vendidos estavam associados a comidas dos rituais afro-brasileiros e à cultura africana de um modo geral. Vale destacar que muitas dessas mulheres já praticavam essa atividade antes mesmo de serem vendidas como escravas para o Brasil. Por exemplo, no mesmo período, já havia a presença feminina no comércio nas feiras de Luanda na África, demonstrando que a presença de

mulheres nesse ramo não era uma peculiaridade da colônia brasileira. É claro que as modificações trazidas pela escravidão impunham diversas outras formas de relações de subordinação, mas, como esse tipo de atividade redundava na busca de controle sobre a vida dessas mulheres, muitos senhores ao comprar suas escravas no Brasil já conheciam sua fama de ótimas vendedoras e da sua experiência no comércio de gêneros alimentícios. Ou melhor, muitas negras trazidas ao Brasil já desenvolviam esse comércio na África e, por vezes, isso era ressaltado como fator ou critério de qualificação socioeconômica para a compra e venda de escravas. Assim, seguindo a lógica da escravidão urbana, eles colocavam-nas pelas ruas da cidade como escrava de ganho para que pudessem aumentar a sua renda e logo cobrir os seus investimentos. (RODRIGUES, 2015.)

Mas apesar da presença marcante das mulheres não houve uma valorização hegemônica das figuras femininas tanto nos ofícios como no comércio, sofrendo também com a imposição de limites e restrições oficiais. De acordo com Cecilia Moreira Soares (2015), os ofícios masculinos recebiam ganhos duas vezes mais que os ofícios femininos, não sendo casual a existência de reclamações feitas pelas mulheres ante essa assimetria de soldos. É uma hipótese plausível dizer que havia não somente aspectos étnico-raciais na distinção entre o universo masculino e feminino, como também fraturas baseadas no gênero, tanto interna quanto externamente, entre livres, não-livres e libertos. Além disso, esses grupos de mulheres possuíam forte capacidade de reunir vários grupos ao seu redor, por motivos de alimentação, religião ou até mesmo por criar um espaço de socialização entre os escravos e libertos. Sem dúvida, isso preocupava a Câmara de Salvador, pois possibilitava uma maior articulação entre os escravos. Os cantos eram locais de comércio que possibilitam um espaço de trocas de informações entre os grupos e etnias, de escravos e libertos, porém isso era algo igualmente preocupante para as instituições governamentais, pois impossibilitava um maior controle desses espaços:

O ajuntamento dos negros [diríamos também negras] nos cantos permitiu preservar tradições culturais africanas, como também criar instrumentos de solidariedade grupal, como as 'juntas de alforria'. Estas eram uma espécie de consórcio de auxílio mútuo, mediante a contribuição de seus membros, tanto escravos quanto libertos, com o fim precípua de compra da alforria. (COSTA 1991, p. 27)

Embora Costa (1991) destaque neste trecho mais os sujeitos masculinos nos cantos e espaços de comércio, pode-se dizer que as mulheres comerciantes e

quituteiras também pertenciam aos cultos dos orixás e se vestiam com roupas relacionadas à sua religião. Eram filhas de santos que ocupavam esses “cantos” de comércio. Esse fator pode ter contribuído como elemento agregador desses grupos nestes espaços. Por pertencerem às religiões afro-brasileiras, esses espaços formavam igualmente pontos de encontro com o “povo de santo”, ou seja, negros e negras que praticavam as religiões afro-brasileiras. Além de um espaço criado para o comércio, os cantos acabavam se tornando um *locus* encontro para conselhos e indicações feitas por essas mulheres. As filhas de santo vendiam seus produtos por obrigação aos orixás, atendendo simultaneamente às demandas de rendimentos. Neste caso, as relações entre sagrado e profano, entre as demandas religiosas e hodiernas, entre o sobrenatural e social etc. eram complexas e são precedentes históricos interessantes para os desdobramentos dessas atividades. Seja como for, apesar das restrições, proibições e invisibilidades, pode-se dizer que as mulheres do(s) candomblé(s), representadas com suas vestimentas religiosas, tiveram uma grande contribuição na construção de uma identidade visual da baiana do acarajé no Brasil.

As vestimentas e principalmente os panos da costa, que faziam parte das indumentárias das negras libertas ou escravas de ganho, contribuíram para a construção da imagem e da identidade da baiana de acarajé. Pode-se observar de que forma esses trajes representam uma forma de resistência e manutenção da cultura e religiosidade de origem africana. Nos ofícios de comércio por mulheres, confirma-se a visão de Florismar M. Borges (2008) de que o universo dos ofícios ultrapassa a dimensão econômica, pois o “ethos” dessa atividade fundava-se em regras, valores, crenças e sociabilidades. Logo, as heranças (supostas ou efetivas, ressignificadas ou não) dessas primeiras mulheres negras contribuíram para o reconhecimento do ofício das baianas de acarajé, mas isso esteve pautado em uma tradição de luta, resistência e manutenção de seus costumes e cultura afro-brasileira.

Ou melhor, esse universo cultural do período colonial, mais especificamente os ligados aos ofícios das mulheres quituteiras e vendedoras de comida, serviram de base para a criação de valores que vincularam esse passado ao ofício da baiana do acarajé na contemporaneidade. Isso ocorreu por meio de um apelo crítico e fundado em argumentos históricos efetivos ou, pelo contrário, pelo viés da construção de um passado imaginário vinculado ao presente de forma direta. Entre outros fatores, até certo ponto, essa conexão supostamente vinculadora entre passado e presente serviu

para alterar, manter e legitimar o empenho em prol da preservação de práticas e símbolos afro-brasileiros. Não é casual que o ofício da baiana de acarajé acaba sendo reconhecido em 2004, tendo como fator de identidade os traços, práticas e heranças dos ofícios femininos de venda de quitutes e de comida pelas ruas da cidade. De uma forma ou de outra, ele foi visto como algo que contribuiu de forma direta para a construção da identidade e do próprio reconhecimento do ofício da baiana de acarajé.

O que podemos verificar na contemporaneidade é que essas lutas por uma reafirmação de identidades culturais e sustento também é uma luta de resistência em uma sociedade historicamente marcada pela desigualdade social. Na Bahia colonial e pós-colonial, as mulheres quituteiras e negras foram perseguidas com a finalidade de um controle pela Câmara de Salvador a fim de controlar a circulação de pessoas em determinados espaços: o objetivo maior era evitar ou controlar as revoltas e manifestações que porventura pudessem ocorrer. No entanto, mesmo que uma maneira diferenciada de controle do espaço físico e da preocupação com o ordenamento urbanístico na cidade de Salvador, presencia-se, ainda hoje, perseguições e violência contra os vendedores ambulantes. Se a baiana se tornou um item importante da construção da identidade cultural regional e até certo ponto, praticamente de uma identidade nacional, isso deve relativamente à força, luta, conquistas efetuadas não somente de seu espaço dentro do comércio, como também das relações sociais existentes nas ruas de Salvador.

A patrimonialização do ofício da baiana de acarajé pode ser situada nesse contexto. Verifica-se que a sua institucionalização se deu através de vários movimentos, contando com a participação de diversos setores ligados a grupos sociais e entidades relacionadas às questões afro-brasileiras, entidades públicas e privadas. Em maior ou menor grau, eles contribuíram para a invenção, reinvenção e reconhecimento do ofício da baiana de acarajé como um patrimônio imaterial.

Em um país de grandes dimensões como o Brasil, marcado pelas desigualdades sociais e preconceitos étnicos e sociais, o reconhecimento do ofício das baianas de acarajé é resultado de um longo processo de transformação histórico e sociocultural. Para entendê-lo é necessário discutir como se deu o reconhecimento e identificação do que vem a ser patrimônio cultural em geral. O conceito de patrimônio histórico e artístico cede espaço a uma noção mais ampliada que passa a ressignificar as próprias relações entre os conceitos de cultura e patrimônio. Isso contribuiu e ainda tem contribuído para a elaboração de novos olhares sobre a compreensão da

importância do patrimônio imaterial como elemento indissociável do patrimônio material, superando a excessiva dicotomia e hierarquia entre essas dimensões. De acordo com Carla Gabriele G. de Souza (2008) houve, na história política do Brasil, uma preocupação com a valorização do patrimônio em sua dimensão marcadamente concreta ou material. É o caso das políticas de manutenção ou preservação de obras de arte, igrejas, centros históricos, etc. No entanto, pouco a pouco, ao considerarmos os aspectos culturais, o patrimônio passou a ser visto como uma realidade criada por intermédio da atribuições de valores que englobam itens associados aos universos etnográficos, históricos e artísticos ou das práticas sociais (ARANTES, 2015).

A oportunidade de contemplar uma visão mais ampliada sobre patrimônio cultural não foi possível na constituição de 1934, sendo que esta Constituição foi a primeira a tratar sobre patrimônio histórico e artístico conforme preleciona Souza (2008). A Constituição de 1988 foi um marco divisor de águas nas questões relativas ao patrimônio cultural. Foi um período de movimentos sociais que lutavam igualmente pela visibilidade de direitos culturais, artísticos e religiosos de “minorias” discriminadas socialmente, tais como os dos afrodescendentes e dos índios. Essa Constituição possibilitou estender significativamente a noção de patrimônio. Ao menos oficialmente, o termo patrimônio histórico e artístico foi substituído pelo termo patrimônio cultural, cuja característica básica é amalgamar ou fundir elementos aparentemente contrários ou paradoxais, já que conotava tanto os aspectos materiais quanto imateriais. A proposição desse termo possibilitou redimensionar a visão do próprio conceito de cultura conectado ao de patrimônio que era tratado partir de uma visão equivocada e fundamentada em dicotomias rígidas tais como cultura inferior e cultura superior, patrimônio imaterial e material. Essa nova perspectiva permitiu associar a cultura como as representações sociais, inclusive dos grupos sociais marginalizados pelas elites dominantes.

O período de 1988 foi marcado por uma efervescência política, tanto do processo de abertura para um regime democrático como para o surgimento dos novos movimentos sociais, inclusive movimento feministas, sem terras, negros, indígenas, etc. Neste período de processo democrático,

[...] era de consenso que ela [a Constituição] deveria contemplar a pluralidade étnica e social que se manifestava nos movimentos sociais emergentes. Da mesma forma prevalecia a concepção de que deveriam ser valorizados aspectos de produção cultural em que as camadas populares tinham e têm uma participação inquestionavelmente visível e efetiva, como é o caso das festas,

celebrações, danças, músicas, conhecimentos tradicionais, formação de lugares sagrados, entre outros. (ARANTES, 2015, p. 54)

Ao inserir o termo Patrimônio Cultural, a Constituição de 1988 possibilitou repensar o patrimônio como algo mais abrangente que prédios e monumentos. Isso contribuiu para a salvaguarda das práticas sociais que cria um novo marco para estudos antropológicos. Assim como os anos 80 e 90 foram marcados por grandes transformações sociais, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, criado em 1937, por meio da Lei nº 378, assinado pelo Presidente Getúlio Vargas, acompanhou as transformações inclusive sobre a Constituição de 1988 e também da Convenção da Unesco de 2003, sendo que a Convenção e o Decreto 3551 vieram fortalecer a autoridade intelectual das “comunidades culturais” (ARANTES, 2015). Embora seja um processo largo, ampliou-se o campo do conceito de patrimônio cultural e abriu espaço para grupos discriminados historicamente na construção de uma identidade nacional. Podemos ver que:

Desde a criação do Instituto, em 13 de janeiro de 1937, por meio da Lei nº 378, assinada pelo então presidente Getúlio Vargas, os conceitos que orientam a atuação do Instituto têm evoluído, mantendo sempre relação com os marcos legais. A Constituição Brasileira de 1988, em seu artigo 216, define o patrimônio cultural como formas de expressão, modos de criar, fazer e viver. Também são assim reconhecidas as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e, ainda, os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (IPHAN, 2015, p.01, grifos do autor).

Para algumas entidades governamentais, interessadas na institucionalização dessa atividade, “O ofício das baianas do acarajé foi considerado Patrimônio Imaterial Brasileiro no Livro de Saberes do IPHAN” (IPHAN, 2007, p.61). Ao ser considerado oficialmente um patrimônio imaterial, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional passou a subsidiar uma política de preservação e enquadramento dos aspectos ligados às culturas afro-brasileiras em diversas regiões do Brasil.

2.2 AS BAIANAS COMO SÍMBOLOS DE IDENTIDADES CULTURAIS (ASSUMIDAS OU ATRIBUÍDAS)

Nas últimas décadas, o conceito de identidade tem sofrido diversas transformações em seu conteúdo. De uma perspectiva estática e universal, passando por uma visão mais ou menos sociológica, atualmente ele também é visto a partir de uma ótica que enfatiza os aspectos móveis, complexos e construídos e associados ao que se entende por sujeitos. Como vimos no capítulo anterior, a problemática do sujeito e da identidade está no centro da nossa questão. Neste trabalho, não seguiremos as perspectivas tradicionais sobre o chamado “sujeito do Iluminismo” ou a perspectiva do “sujeito da sociologia clássica”. Grosso modo, a presente perspectiva visa debater certa tendência a se discutir o “descentramento” do sujeito no que normalmente tem se designado como “modernidade tardia”. Como vimos no Capítulo 1, o sujeito pós-moderno é pensado dentro de uma dimensão em constante mutação. Argumenta-se que o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas.

Embora isso não exclua modalidades mais amplas, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva (nação, família, religião etc.) com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças sociais, institucionais, políticas, econômicas, etc. Como preconiza Stuart Hall (2006), a identidade na pós-modernidade não é fixa, visto que ela é o resultado da construção do sujeito, das maneiras como eles se veem e são vistos pelos(as) outros(as), como eles e elas se constroem e reconstroem. Haveria múltiplas, variáveis, provisórias, complexas e até mesmo problemáticas e antagônicas identidades. A sua construção e reconstrução são constantes, porque a cada momento o indivíduo, grupo ou instituições se ressignificam diante das transformações sociais.

Verifica-se que a construção da imagem ou identidade da baiana de acarajé não é fixa, estável, pois ela representa interesses de grupos, instituições e de sujeitos pertencentes à diversos universos culturais. No caso do Brasil contemporâneo, em se tratando das baianas como símbolo, é necessário pontuar que a identidade cultural e a identidade nacional são vistas praticamente como sinônimas. Ou melhor,

mesmo sendo apenas uma parte representativa de uma região, o caso das baianas acaba refletindo uma ampliação ou desdobramento indentitário dessa visão para um nível nacional (QUEIROZ, 1989).

Na construção dos estereótipos da baiana ou de uma identidade cultural, deve-se levar em consideração que essas construções frequentemente terminam por criar determinadas imagens para representar grupos específicos que possuem um maior poder de articulação no meio social. Essas construções ou identidades forjadas nem sempre refletem a realidade, pois elas acabam sendo idealizadas, por vezes, sublimando determinados grupos, gestos, maneiras de ser e de agir não oficiais, não institucionalizadas ou não visíveis. Talvez, a identidade da baiana do acarajé seja um dos exemplos desse jogo e luta por representações. Ela é mostrada através de um conjunto de imagens divulgados no Brasil e em outros países, e nem sempre é representada por arquétipos próximos aos existentes ou presentes no cotidiano. A força midiática é tal que constrói imagens e imaginários que acabam por demonstrar uma representação “filtrada”, não apresentando os sujeitos femininos e masculinos como são efetivamente no cotidiano, ou como se auto-representam, em suas identidades assumidas ou atribuídas. Pelo contrário, essas “imagens imaginadas” reapresentam as maneiras como esses sujeitos são vistos ou como certas instituições propagandísticas gostariam que fossem representadas. Muitas vezes, são os meios visuais propagandísticos que reforçam construtos que apresentam, mas também ocultam valores e culturas reprimidas por uma sociedade desigual e multicultural.

Podemos verificar que a década 30 representou um momento de reflexão e debate sobre a construção de uma identidade brasileira, uma “brasilidade”, porém, antes deste período, houve um questionamento sobre uma identidade cultural em bases consideradas equivocadas que acreditavam que a miscigenação poderia comprometer a formação de um “povo” de forma degenerativa. A presença dos negros e dos índios não era algo facilmente aceito como positivo na formação de um “povo” ou “nação”. Por isso, encontra-se vários estudos de pesquisadores evolucionistas que apresentavam a mistura de “raças” como um fenômeno social que constituiria uma outra “raça inferior”. Sem dúvida, tem-se que levar em consideração que estes estudos estavam marcados pelo auge das correntes evolucionistas sobre o desenvolvimento histórico. A visão negativa da mestiçagem fica evidente na imagem do naturalista francês Louis Agassiz:

[...] que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do **branco, do negro e do índio** deixando **um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental** (SCHWARCZ, 1994, p.137, grifos nossos).

Da mesma forma, o Conde Arthur de Gobineau, que permaneceu no Brasil durante quinze meses em missão oficial entre 1869 e 1870, também reproduz estereótipos parecidos. Para ele, a sociedade brasileira não possuiria futuro, pois era povoada de mestiços, pardos e não teria as características imprescindíveis para o desenvolvimento. Para ele, "Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia" (SCHWARCZ, 1994, p. 137). Seja como um "um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental" ou como uma população "viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia", entre outros estereótipos ocidentais, brancos, androcêntricos e europeizantes, essa perspectiva esteve aqui e ali presente nos discursos sobre o que é a identidade brasileira.

No entanto, pouco a pouco, a despeito das visões negativas sobre a formação do Brasil, sobretudo a partir das décadas de 10 e 20 do século XX, já se percebe ligeiras alterações sobre o plano da construção identitária. Por exemplo, em 1922, a Semana de Arte Moderna pode ser considerado um movimento de relativo "afastamento" ou ao menos de reconstrução de determinados valores culturais europeus, sobretudo em função da busca de valores, costumes e práticas consideradas ou supostas como autenticamente brasileiros. O caso de Oswald de Andrade é sintomático para se entender as tensões existentes na construção identitária no Brasil. O Manifesto Antropofágico, publicado em 1928, repercutiu de forma positiva para os novos pesquisadores da época. A noção utilizada de antropofagia por Oswald de Andrade sintetiza essa positividade da mistura, fusão e fabricação do novo. Sem deixar também de idealizar, estilizar e unificar o diferente no campo identitário, o ato de "comer" cultura se referiria a um louvor à mistura, à mescla e, em última instância, à mestiçagem em termos culturais:

O Brasil, culturalmente, devora as civilizações que a ele vêm ter, compondo uma nova totalidade diferente das anteriores. **Forçados a se misturar, os elementos heterogêneos garantem originalidade e beleza à nova cultura resultante — proveniente, portanto da**

própria incongruidade dos traços, forçados a se ajustarem uns aos outros no interior de um mesmo conjunto. E nestes arranjos numa outra configuração, com outro sentido, se encontrava a especificidade da civilização brasileira no concerto das nações. (QUEIROZ, 1989, p. 22)

Para muitos intelectuais da época, no lugar do feio, degenerado e inferior, instaurou-se a presença da originalidade, da beleza e do promissor. Mesmo que de maneira igualmente idealizada e estilizada, repensou-se mais positivamente a(s) sociedade(s) brasileira(s) em tons mais positivos. Seja como for, de um ponto de vista mais crítico, em termos gerais, a construção de uma identidade deve ser vista como herança da sua multiplicidade de raízes, que, segundo Queiroz (1989), apresenta-se como uma mistura de elementos heterogêneos na formação de um patrimônio cultural brasileiro. Ainda segundo o autor, mesmo em finais do século XIX, havia um reconhecimento de uma heterogeneidade cultural e de sincretismo na sociedade, porém nem uma e nem outra eram aceitas e tampouco vistas como formadora de identidades brasileiras legítimas. Os traços culturais dos negros e índios eram evitados e não deveriam participar na formação cultural do país.

Fazendo abstração de outros aspectos importantes, podemos notar que é neste contexto de valorização e construção de uma espécie de “brasilidade” que se desenvolve pouco a pouco outras representações identitárias mais regionais, como é o caso das relacionadas à “baianidade”. Os traços que caracterizariam e que muitas vezes definiriam os baianos ou baianas parecerem decorrer de uma auto definição resultante de uma vida autêntica no cotidiano. Vemos que a construção de uma identidade nacional brasileira ou até mesmo de uma construção regional, a exemplo da Bahia, é resultado de vários fatores e sujeitos, instituições ou até mesmo grupos de interesses que acabam por determinar ou construir uma identidade que nem sempre está associada a realidade social. Como aponta Osmundo S. de Araujo Pinho:

O discurso da identidade nacional é forçosamente constituído tanto por essa ambiguidade entre interesses privados e cenas públicas, quanto pela produção do outro significativo, condição essencial para a produção de sentido dos discursos. Povo e passado são elementos fundamentais para a constituição de uma nacionalidade imaginada. (PINHO, 1996, p. 01).

O termo baianidade foi forjado pelos estudos afro-brasileiros realizados no início do século XX, especialmente nas décadas de 30 e 40, período esse considerado por Lisa Earl Castillo, o mais fértil da sua composição. (CASTILLO, 2015). Tais estudos

foram realizados em meio aos projetos de construção de uma identidade nacional com a finalidade de apresentar o universo cultural da Bahia que não aparecia no Governo Vargas. Eles permaneceram no decorrer das décadas seguintes e se consolidaram na contemporaneidade. São estudos que tem por objetivos apresentar uma conexão cultural afro-baiana, ligado ao imaginário local, com as contribuições culturais africanas presentes no imaginário brasileiro. É na literatura, na música, no turismo e nas políticas públicas que se pode perceber as construções associadas ao que era ou deveria ser os baianos e as baianas. Neste caso, os ofícios de baianos e baianas de acarajé são representados como traços inerentes à baianidade. Se por um lado a baianidade, como tropo ou discurso dos primeiros estudos afro-brasileiros, contribuiu para divulgar e propagar a memória social da Bahia, por outro, serviu para universalizar, naturalizar e essencialista de maneira ahistórica as características de baianos e baianas (CASTILLO, 2015).

Para além dos estereótipos de baianidade, sabemos que a denominação de baiana decorre das mulheres negras que comercializavam comidas e quitutes pelas ruas de Salvador e da presença de traços religiosos expressos em suas vestimentas. No entanto, a despeito dessa historicidade, digamos mais sociológica, reproduziu-se diversos estereótipos que marcam a construção do que se considerou uma baiana. Este estereótipo acaba marcando um conjunto heterogêneo atribuído a essas mulheres. Citemos alguns exemplos dispersos no tempo e no espaço a fim de demonstrarmos essas estilizações imaginárias.

A sexualização das mulheres negras e baianas se encontram em várias outras músicas de compositores como Ari Barroso. Em suas músicas também é possível verificar a associação entre o universo religioso inserido no mesmo universo estético e musical em que as mesmas são vistas como sujeitos/objetos associados à alimentação, sensualidade e religiosidade afro-brasileiras. Vejamos outra parte de transcrição musical: “No tabuleiro da baiana tem, vatapá, caruru, mungunzá tem umbu pra ioiô. Se eu pedir você me dá ou seu coração seu amor de iaiá.¹³ No coração da baiana também tem sedução, canjerê, ilusão, candomblé pra você”. (*No tabuleiro da baiana*, Ary Barroso, 1936). Na música *Os quindins de laiá* (1940), também composta por Ary Barroso, e igualmente interpretada por cantoras como Lana Bitencourt em 1962, entre outras, segue uma linha diferente de associações entre mulheres e

¹³ Tratamento utilizado no período colonial da escravidão destinado as mulheres, meninas e senhoras, o masculino para a definição é ioiô.

comida. Na letra de música, fica claro o tratamento das mulheres vendedoras que aparecem quase que diluídas em meio um cenário visto exótico, belo e multireligioso (Católico e do Candomblé, ao menos):

Os quindins de laiá
 Cumé, cumé, cumé?
 Os quindins de laiá
 Cumé, cumé, cumé?
 Os quindins de laiá
 Cumé?
 Cumé que faz chorar
 Os zóinho de laiá
 Cumé, cumé, cumé?
 Os zóinho de laiá
 Cumé, cumé, cumé?
 Os zóinho de laiá
 Cumé?
 Cumé que faz penar
 O jeitão de laiá
 Me dá, me dá
 Uma dor
 Me dá, me dá
 Que não sei
 Se é, se é
 Se é ou não amor
Só sei que laiá tem umas coisas
Que as outras mulheres não tem
 O que é?
Os quindins de laiá
Os quindins de laiá
Os quindins de laiá
Os quindins de laiá
Tem tanta coisa de valor
Nesse mundo de Nosso Senhor
 Tem a flor da meia-noite
Escondida no terreiro
Tem música e beleza
 Na voz do boiadeiro
 A prata da lua cheia
 No leque dos coqueiros
 O sorriso das crianças
 A toada dos vaqueiros
Mas juro por Virgem Maria
 Que nada disso pode matar...
 O quê?
 Os quindins de laiá
 (Ary Barroso, 1940, Grifos nossos)

Essa mesma música foi interpretada pela cantora Aurora Miranda no filme animado *The three caballeros* (1944), intitulado de forma mais regionalista e à baiana como *Você já foi para a Bahia?*, um filme musical produzido Walt Disney Productions, com personagens animados como Pato Donald, Panchito e Zé Carioca, respectivamente representando os EUA, o México e o Brasil. Nos cenários atribuídos estilizadamente a um Brasil considerado exótico e musical, a cantora contracena vestida de baiana vendedora de quindins, apresentando-se como personagem bela e sedutora. Eis abaixo uma imagem propagandeada do filme:



Aurora Miranda em *Você já foi à Bahia?* (1944)

Há outros exemplos sobre essa questão e que estão presentes nas obras de Jorge Amado e das músicas de Dorival Caymmi, entre outros. Neste sentido, em se tratando das cozinheiras baianas, nas obras do escritor baiano Jorge Amado a imagem da cozinheira é construída e vista de forma sexualizada, em termos de construção identitária. A baiana se apresenta como um sujeito sensual, faceira e sedutora. Um outro exemplo semelhante encontramos nas músicas nacionais. Podemos ver uma construção estereotipada similar em algumas letras de músicas do cantor e compositor Dorival Caymmi. Ele retrata a associação entre a representação do alimento à sensualidade da baiana em um trecho de sua música: “Quem quiser vatapá, ô, que procure fazer, primeiro o fubá depois o dendê, procure uma nêga baiana, ô, que saiba mexer, que saiba mexer, que saiba mexer” (*Vatapá*, Dorival Caymmi, 1976).

Curiosamente, nenhuma dessas representações apresenta a associação direta entre baianas e acarajé, porém, quando as produções o fazem, por vezes, a associação não é entre beleza, sensualidade feminina e comida afro-brasileira, pelo contrário, no caso da música *A preta do acarajé* (1939), também de Dorival Caymmi,

ao lado da exaltação do gosto pelo abará e acarajé, são as dificuldades do trabalho feminino que aparecem de forma ligeira no início e no final da música:

Dez horas da noite

Na rua deserta

A preta mercando

Parece um lamento

Ê o abará

Na sua gamela

Tem molho e cheiroso

Pimenta da costa

Tem acarajé

Ô acarajé é cor

Ô la lá io

Vem benzer

Tá quentinho

Todo mundo gosta de acarajé

O trabalho que dá pra fazer que é

Todo mundo gosta de acarajé

Todo mundo gosta de abará

Ninguém quer saber o trabalho que dá

Todo mundo gosta de acarajé

O trabalho que dá pra fazer que é

Todo mundo gosta de acarajé

Todo mundo gosta de abará

Ninguém quer saber o trabalho que dá

Todo mundo gosta de abará

Todo mundo gosta de acarajé

Dez horas da noite

Na rua deserta

Quanto mais distante

Mais triste o lamento

Ê o abará

(*A preta do acarajé*, 1939, Grifos nossos)

A construção da(s) identidade(s) atribuídas a essas mulheres e ao feminino baiano, mereceria um estudo mais aprofundado, entretanto, nos afastaríamos do foco de nosso trabalho que é justamente analisar como essas mulheres assumem e constroem as suas identidades e como elas interagem e são vistas pelo próprio grupo a que pertencem. Por enquanto, basta dizer que a construção identitária atribuída à baiana como símbolo de identidade cultural, observamos que o referencial simbólico do ofício apresenta-se pautada e pensada como um ofício feminino desenvolvido pelas negras libertas ou escravas desde o Brasil colônia e que através da história pode ser vista como uma luta pela manutenção dos traços e culturas africanas esses ofícios serviram de elemento de empoderamento das mulheres comerciantes do período colonial, dentro das relações econômicas e sociais, criando uma figura mítica que dá origem na criação do ofício das Baianas de acarajé.



(COELI, 2015.)



(BAHIA TODO DIA, 2011.)



(G1 BAHIA, 2011.)

A primeira imagem reproduzida neste texto pertence a Carmen Miranda, uma famosa cantora brasileira de origem portuguesa. Essa foto pertence à década de 30, quando ela começou a obter um grande conhecimento tanto no Brasil quanto no exterior, principalmente no Estados Unidos da América, já que, inclusive, participou de filmes da Broadway. Através de suas canções, Carmen criou um espaço de valorização da cultura brasileira em um momento em que o samba se definia como música que deveria representar certa perspectiva de nação brasileira. (KERBER, 2002). Através dela e por meio da mídia visual, construiu-se uma imagem da baiana “branca” com seus turbantes, colares, frutas e outros adereços. A representação e a identidade criadas sobre o visual da cantora acabam cristalizando sua imagem tanto na mídia como no imaginário social. Carmen Miranda nem sempre atuou vestida de baiana, entretanto, foi essa imagem que foi (re)criada e deixada na memória nacional e internacional.¹⁴ Na construção da imagem da baiana feita pela cantora, a artista acaba estabelecendo uma identidade “filtrada” e estilizada da baiana, afastando-se das referências mais próximas do cotidiano tradicional das baianas da Bahia. Isso fica evidente principalmente ao considerarmos o distanciando do aspecto religioso. Neste ponto, bem aos moldes da estética dos anos 30 a 50, a performance da artista passa a ser um cartão postal do Brasil e da baiana que se queria. Ou melhor, uma identidade regional passa a ser vista, fundida ou confundida também como uma identidade nacional.

Ao observarmos a segunda foto ilustrada, percebe-se que as baianas de acarajé Ana Cassia com seus trajes típicos. Essa foto faz parte de um vídeo realizado pela prefeitura de Salvador em 2012 em homenagem ao dia 25 de novembro, dia comemorativo da baiana de acarajé. O vídeo trata de uma entrevista realizada com

¹⁴ Outras artistas femininas também recriaram uma imagem semelhante da baiana. É o caso de Sara Montiel no filme *Samba*, uma produção espanhola de 1964.

Ana Cassia e Conceição, baianas do acarajé que têm o seu ponto de venda em um dos cartões postais da cidade, no Farol da Barra. Durante a sua entrevista, pode-se verificar em suas falas elementos que demarcam a construção de certa identidade do que era ou deveria ser uma baiana de acarajé. Em virtude da importância de seu conteúdo em termos identitários, apresentamos uma transcrição livre do vídeo:

Ana Cassia: Eu vendo acarajé desde os oito anos de idade. Aprendi com minha avó, com minha mãe que vem desde da minha bisavó. Minha bisa, minha vó, minha mãe, eu, meu irmão e minha sobrinha (risos). Nós temos o prazer, o amor de ser. Nós somos baianos e baianas de acarajé. / **Conceição:** Trabalhar com acarajé parece que está no sangue. Eu não sei, mas tem algo que nos atrai. É amor mesmo, é puro amor. Eu faço com prazer. / **Ana Cassia:** Eu digo que a baiana é a filha de oyá mesmo, é a guerreira, não é todo mundo que aguenta essa vida. Então a gente procura estar sempre resgatando porque senão vai acabar. Eu não acho certo quando a pessoa diz: Eu vou botar um tabuleiro de acarajé porque traz a renda, e a cultura? Fica aonde? A gente está lutando pras [sic] Baianas, independente da religião, que vistam o traje da baiana. O turista quando vem, quer ver a baiana vestida, não quer ver uma pessoa de toquinha, de aventalzinho e de calça jeans vendendo acarajé. E a imagem e a beleza da baiana fica onde? [sic] / **Conceição:** Eu acho que o dia da baiana é todo dia. Todos os dias estamos aqui, todos os dias, mas dia 25 é especial. / **Ana Cássia:** Então eu desejo com todo o meu amor, com todo o meu carinho com toda a minha paixão, eu amo todas vocês de coração e (emocionada) feliz dia da baiana (quase chorando) dou um salve a todas vocês!!! (No final risos e choros com cara de felicidade). (informação verbal)¹⁵

Como fica claro na perspectiva de Ana Cássia e Conceição, o que identificaria as baianas do acarajé é um conjunto heterogêneo de critérios sociais, educacionais, familiares, étnicos, religiosos, indumentários e até fenotípicos. A identidade cultural se encontraria na satisfação e resistência pessoais (não se faria somente por motivos econômicos), na aprendizagem familiar e tradicional, na justificativa religiosa e sua vinculação com o orixá, no uso dos trajes típicos, na estética étnica, etc. Apesar das concessões feitas pontualmente aos baianos e aos grupos de outras denominações religiosas, a baiana do acarajé é representada aqui como um sujeito feminino marcado e estilisticamente africanizado e turístico. Portanto, além de outros fatores, o elemento visual é considerado fundamental na identificação do sujeito. Para essas baianas, o simples uso do traje já serviria como elemento que demarca a cultura e o ofício da baiana do acarajé, embora, na construção de suas identidades, o aspecto religioso se

¹⁵ Vídeo em homenagem ao dia da baiana de acarajé, 25 de nov. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sVO05XgOLCE>>.

faça presente no vídeo, quando Ana Cassia dá a sua saudação e demarca que o acarajé é da orixá Oyá ou Iansã. Nesse sentido, nos espaços de venda de acarajé, o traje típico acaba por criar uma identidade geral e desejada das baianas. É importante analisar como essas baianas constroem as suas próprias identidades, atribuindo-as a outras pessoas ou assumindo-as por si mesmas, e como essas identidades demonstram, revelam, velam ou suprimem a pluralidade do que é ser baiana do acarajé.

A terceira e última foto é a representação das baianas com trajes mais turísticos e étnicos que remetem aos rituais das religiões afro-brasileiras, mais especificamente ao candomblé. Hoje, no cotidiano da cidade de Salvador, os ofícios e as identidades da baiana de acarajé estão atrelados aos costumes e trajes de origem africana, juntamente com a cultura religiosa do candomblé. A presença predominante das figuras femininas é marcante. Segundo o documento oficial do IPHAN, desde a década de 70, houve diversas mudanças no ofício com a introdução de novos instrumentos e pela presença relativa de homens. Segundo o documento,

A principal mudança, entretanto, ocorreu na década de 1970, **com a substituição do moinho de pedra pelo moinho elétrico e a introdução de novos equipamentos, quando o acarajé começou a ser visto com maior potencial de meio de vida.** Os tabuleiros passaram a ser complementados por bolinhos-de-estudante, abará etc. Como outras grandes mudanças, **podemos citar a participação dos homens como “baianos de acarajé” e a introdução, no final da década de 1990, de evangélicos nesse tipo de comércio** (IPHAN, 2007, p. 54, Grifos nossos).

Sem dúvida, insistamos, referir-se ao comércio de acarajé, no cotidiano, é falar da figura feminina como elemento que demarca, historiciza e pontua o ofício de Baiana de acarajé. Embora ainda hoje minoritária, a figura do baiano do acarajé acaba sendo demonstrada em reportagens atuais que falam sobre a presença dos homens no ofício. A presença do baiano de acarajé no cotidiano das cidades é vista como algo fora do comum, inclusive gerando reportagens específicas sobre a sua excepcionalidade. Obviamente, esse fenômeno não está restrito somente à cidade de Salvador. Isso fica evidente, por exemplo, em uma reportagem sobre um baiano que se veste com trajes típicos e que comercializa acarajé na cidade de Fortaleza, Estado do Ceará. Eis abaixo a reportagem da Tribuna do Ceará:

Porém, mais distante do litoral da Capital, um **homem ganhou fama por fritar o típico bolinho de feijão.** O cearense Paulinho já é conhecido por moradores e formou clientes fixos nos pontos onde trabalha, mas, a figura masculina fazendo acarajé ainda surpreende

quem passa. ‘Chama atenção, porque **não é normal ter homens que vendem acarajé**. Mas as pessoas já estão acostumadas por aqui’, reconhece com humor enquanto atende três clientes ao mesmo tempo. (BATISTA, 2014, p. 01, grifos do autor)

Em uma outra reportagem, feita no Estado de São Paulo, há outras referências a presença masculina. Desta vez, ela se refere à regularização e autorização do comércio de acarajé feito pelos homens. Tal autorização partiu oficialmente da Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), fundado em 1946, cuja função central seria “resgatar, preservar e divulgar a religião afro-brasileira”. Como a presença dos homens como “baiano” no comércio de acarajé é considerada uma realidade sócio-funcional, a FENACAB, presidido pelo babalorixá Aristides Mascarenhas, procurou subsidiar a institucionalização desse fenômeno. Como a venda de acarajé foi tida um espaço pertencente ao feminino, os discursos que exaltam a presença recente dos homens aparecem como se estivessem em um jogo de disputas e tensões. Neste caso, de forma dicotômica e hierárquica, opõe-se o masculino, associado à atualidade, à inovação e à modernidade, e o feminino ao tradicional e ao conservadorismo. É isso que fica evidente na reportagem elaborada em São Bernardo do Campo, cidade pertencente ao Estado de São Paulo:

A **tradicional baiana de acarajé** ganhou oficialmente um parceiro masculino na arte de armar o tabuleiro e vender os quitutes típicos: **os homens foram autorizados pela Federação do Culto Afro-Brasileiro a comercializar acarajé, depois de décadas de resistência. Esse ato de "modernidade" da federação, conhecida pelo seu conservadorismo**, se deve ao novo presidente, Aristides Mascarenhas, que assumiu em fevereiro. (FEDERAÇÃO..., 2000, p.01, grifos nossos)

Podemos verificar que o reconhecimento do ofício pela FENACAB abre um caminho para a procura legitimação da presença do homem no ofício de venda de acarajé, mas, ao mesmo tempo, revelam tensões sobre práticas e representações sócio-jurídicas, funcionais, religiosas e, claro, de gênero. Como veremos nos capítulos posteriores, esse aspecto leva-nos a refletir sobre como os sujeitos masculinos e femininos são representados discursivamente neste universo.

Mas as imagens sobre as baianas e, secundariamente, os baianos do acarajé parecem estar significativamente coadunados como o esforço das instituições governamentais em assumirem a regulação do ofício. De acordo com as portarias da prefeitura de Salvador, a Associação Nacional das Baianas de Acarajé, Mingau,

Receptivo e Similares (ABAM), mais conhecida como Associação das Baianas de Acarajé, e o estatuto do Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Nacional (IPHAN), há um conjunto de exigências para o comércio de acarajé. Cada um com alcances jurisdicionais diferentes, essas instituições exigem, informam ou ressaltam sobre a importância do uso dos trajes típicos durante o exercício do ofício da baiana de acarajé.

Para o caso do IPHAN, um dos principais elementos que caracterizaria a identidade da baiana de acarajé está pautado na sua vestimenta. Segundo o seu dossiê, o que caracterizaria a baiana de acarajé de forma rica e complexa é a indumentária, forte e inseparavelmente marcada pela dimensão feminina em termos sociais e étnico-religiosas:

A primeira e marcante identificação da baiana de acarajé ocorre pelo traje, **rica e complexa** montagem de panos. Turbante, tecido em diferentes formatos, texturas e técnicas de dispor, **conforme intenção social, religiosa, étnica**, entre outras: anáguas, várias engomadas, com rendas de entremeio e de ponta, espécie de segunda saía; saia, geralmente com cinco metros de roda, tecidos diversos, com fitas, rendas, entre demais detalhes na barra. (IPHAN, 2007, p.32, grifos nossos)

A ABAM também tem como prioridade destacar o traje da baiana como marca de uma identidade simultaneamente secular e religiosa. Segundo a sua presidente, Rita Santos, essa instituição é uma entidade sem fins lucrativos, cujo papel principal é a “representação e defesa do Ofício das Baianas de Acarajé”, embora igualmente procure dar “assistência a outras culinárias que desenvolvem outros pratos e iguarias típicas que compõem, tanto o “Tabuleiro da Baiana” como as moquecas e beijus e que fazem as delícias da comida local e nacional”. Para a presidente:

A atividade de produção e comércio **é predominantemente feminina**, e encontra-se nos espaços públicos de Salvador, principalmente praças, ruas, feiras da cidade e orla marítima, como também nas festas de largo e outras celebrações que marcam a cultura da cidade. A **indumentária das baianas**, característica dos ritos do candomblé, constitui também um forte elemento de identificação desse ofício, sendo composta por turbantes, panos e colares de conta que simbolizam a intenção religiosa das baianas. (SANTOS, R. 2015.)

Os interesses e recomendações do IPHAN e da ABAM tem sido suplementadas pelas legislações municipais. Nos primeiros artigos do Decreto n. 12.175, de 25 de novembro de 1998, são claros os contínuos interesses normatizadores da prefeitura

de Salvador em criar regras relacionadas aos cuidados sanitários, à manutenção de equipamentos, às regras de localização e os pedidos de autorização, incluindo aspectos sobre os procedimentos de fiscalização e sanções às infrações previstas. Esses artigos dispõem igualmente sobre funcionamento do comércio de acarajé e mingau em logradouros públicos e, por isso, não deixa de sancionar e criar regras jurídicas para regular o ofício, as vestimentas e a feitura das principais iguarias. Vejamos alguns trechos:

Art. 1º A exploração de atividade de **comércio informal exercida pela baiana de acarajé ou de mingau** depende de alvará de autorização, que será outorgado a título precário, **em caráter pessoal e intransferível**, em conformidade com as normas estabelecidas no presente Decreto e demais legislação aplicável.

Parágrafo Único - **No caso de morte da titular poderá ser liberado novo alvará de autorização para o herdeiro legalmente habilitado**, ressalvado em qualquer hipótese o interesse público para efeito da outorga.

Art. 2º A baiana de acarajé tem como característica essencial e exclusiva a comercialização de acarajé, abará e complementos, queijada, cocada branca e preta, bolinho de estudante, admitindo-se, de forma secundária, a venda de peixe e passarinha fritos.

§ 1º Para **assegurar qualidade dos produtos comercializados**, previstos no caput deste artigo, e **proteger a saúde da população**, as **bairanas de acarajé e de mingau**, além da obrigatoriedade de renovação anual da carteira de saúde, terão suas iguarias periodicamente submetidas a inspeções da Vigilância Sanitária, que coletará amostras para realização de exames laboratoriais específicos.

§ 2º As **bairanas de acarajé**, no exercício de suas atividades em logradouro público, **utilizarão vestimenta típica de acordo com a tradição da cultura afro-brasileira**.

Art. 3º A **baiana de mingau** tem como característica exclusiva a comercialização de mingau, bolos e pamonha, utilizando como traje típico guarda-pó e torso.

Diversas disposições jurídicas semelhantes são sancionadas em outras localidades baianas. É o caso do decreto n. 686, de 25 de novembro de 2014 promulgado pela Prefeitura Municipal de Vera Cruz. Sobre as baianas de acarajé e mingau, os artigos segundo e terceiro apontam o seguinte:

Art. 1º A exploração de atividade de Baianas de Acarajé e Mingau depende de alvará de autorização, que será outorgado a título precário, **em caráter pessoal e intransferível**, em conformidade com as normas estabelecidas no presente Decreto e demais legislação aplicável.

§1º No caso de morte da titular poderá ser liberado novo Alvará de **autorização para herdeiro legalmente habilitado**, ressalvando em qualquer hipótese o interesse.

Art. 2º A **Baiana de Acarajé** tem como característica essencial e exclusiva a comercialização de Acarajé, Abará, Cocada, queijada, Cocada Branca e Preta, Bolinho de Estudante, admitindo-se, de forma secundária, a venda de peixe e passarinha fritos.

§1º Para assegurar a qualidade dos produtos comercializados, previstos no caput deste artigo, e proteger a saúde da população, as Baianas de Acarajé e de mingau, além da obrigatoriedade de renovação anual da carteira de saúde e terá suas iguarias periodicamente submetidas a inspeções da Vigilância Sanitária, que coletará amostras para realização de exames laboratoriais específicos.

§2º As **Baianas de Acarajé**, no exercício de suas atividades, **devem trajar traje típico de acordo com a tradição afro-brasileira composto, para as mulheres**, de bata, torço, saias de tecido branco ou estampado, pano-da-costa sobre o ombro ou atado à altura do busto, braceletes e colares, e, **para os homens**, deve ser composto de calça, bata e cofió.

Art. 3º A Baiana de Mingau tem como característica essencial e exclusiva a comercialização de Mingau, Bolos, Beijú doce e salgado.

§1º As Baianas de Mingau, no exercício de suas atividades, devem trajar traje típico de acordo com a tradição afro-brasileira composto, para as mulheres, de bata, torço, guarda-pó, braceletes e colares, e, para os homens, deve ser composto de calça, bata e cofio.

Se compararmos o discurso normativo das duas legislações, pode-se perceber parte de um processo de inflexão. Em ambas é possível identificar o ofício como um espaço funcional formado pelas mulheres e caracterizado genericamente como feminino, embora haja diferenciação entre a baiana do acarajé e a baiana de mingau. No entanto, enquanto a legislação soteropolitana silencia a presença masculina, a segunda inclui os homens de forma difusa e diluída na categoria baianas do acarajé. Em se tratando do traje, um silêncio também é perceptível na legislação de Salvador, enquanto nas normas de Vera Cruz apresentam diferenciações dicotômicas e assimétricas entre as indumentárias femininas e masculinas, procurando “africanizá-las” ou ‘baianizá-las” evitando a confusão entre vendedores comuns e os vendedores de acarajé, entre mulheres e homens.

Se consideramos o universo do ofício realizado por homens, verifica-se que este é um fenômeno recente dos últimos 30 anos. Como vimos, o IPHAN apresenta o ofício das baianas como marcado pela presença das mulheres que comercializam comidas pelas ruas da cidade colonial. Os homens que se inseriram neste universo praticamente feminino, se encontram, de certa maneira, fora ou à margem da construção dessa identidade do ofício. É como se a identidade do ofício estivesse cristalizada e não permitisse a inclusão de novos sujeitos em sua composição identitária. As transformações sociais e econômicas ocorridas nos últimos tempos no país, acabaram refletindo, de certo modo, na esfera social e em sua relação com o trabalho. No exemplo da venda de acarajé, a presença masculina decorre de vários fatores que serão tratados no próximo capítulo a partir das análises sociais, econômicas, culturais e de gênero.

Ao tratarmos da comercialização do acarajé em nossos dias, é fácil identificar a presença das baianas e, em menor grau, dos baianos do acarajé em numerosos pontos de comércio na cidade de Salvador, Bahia. Ela é simplesmente marcante nos espaços públicos: são nas ruas, praças, praias, supermercados, esquinas etc. que o acarajé é comprado e vendido. Após mais de duzentos anos, apesar de sofrerem várias modificações sócio-históricas, as práticas e comércio do acarajé permanecem com uma forma de resistência e valorização de aspectos culturais e identitários de numerosos grupos sociais afro-brasileiros na Bahia. Isso pode ser atestado pelo fato de o próprio ofício das baianas do acarajé ter sido declarado oficialmente um Patrimônio Imaterial Brasileiro. Nota-se que esse processo de patrimonialização da baiana, do acarajé e de suas práticas é resultado das políticas sociais, dos movimentos sociais pelo reconhecimento da cultura afro-brasileira, da pressão de grupos e entidades envolvidas com o ofício e principalmente do reconhecimento e ampliação do conceito de patrimônio cultural, na própria Constituição de 1988, contribuindo para a inserção de grupos discriminados historicamente na construção de uma identidade e cultura nacional.

A Constituição, ao ampliar o conceito de patrimônio cultural e ao mesmo tempo inserir o termo cultura como parte do patrimônio, contribuiu para a construção de um novo olhar para a caracterização de um patrimônio ressaltando valores materiais e imateriais. Arantes (2005) destaca que a Constituição acabou dando uma nova reconfiguração sobre “prática preservacionista” através de três vieses: proteção em nome do interesse público, valor referencial dos bens culturais e a noção de referência

cultural. Constatamos um grande passo no caminho do reconhecimento dos valores e práticas sociais de determinados grupos, mas, como fica claro, nos últimos tempos, tal caminho ainda é marcado por divergências sobre o que é patrimônio cultural, pelas pressões de elites conservadoras e pelas reivindicações de entidades públicas e privadas, que ainda acreditam que o patrimônio deve ser visto como Patrimônio Histórico Artístico formado por conjuntos de monumentos e igrejas que compõem a história e marcam acontecimentos importantes na memória do país, relegando tudo que seja imaterial e pertencente às camadas populares à marginalidade e invisibilidade. Maria Cecília L. Fonseca (2003) assinala justamente a necessidade de se ampliar o conceito de patrimônio “para além da pedra e do cal”. É aqui que se situa tanto o ofício de baianas de acarajé, como a própria feitura do acarajé.

Retomando a construção identitárias é necessário ainda expor um outro elemento complementar que acompanha as baianas de acarajé e que marca seu espaço de identidade: “o tabuleiro”. Tanto nos discursos propagandísticos quanto normativos (oficiais ou não) esse instrumento está associado às mulheres comerciantes que remetem ao período colonial. Nele, a baiana expõe os seus produtos e ao mesmo tempo carrega-o. Essas práticas ocorriam também na África antes mesmo da vinda de escravos no Brasil. A venda de produtos de tabuleiro, na África, era realizada praticamente por mulheres. No Brasil, foram chamadas de negras de ganho ou vendedoras de quitutes. A palavra quitanda de acordo com o dicionário Michaelis e com o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, é designada ao local onde se vende frutas, legumes, ovos, galinhas e outros produtos. A sua procedência etimológica vem da palavra *Kitanda*, do dialeto Kibundo, falado na região de Luanda na África que significa *tabuleiro*, isto é, o local onde a (o) quitandeira (o) leva os seus produtos. O tabuleiro é considerado o instrumento de trabalho da baiana de acarajé. É nele que são expostos todos os produtos e comidas comercializados pelas baianas. O tabuleiro é um tipo de uma caixa quadrada que serve de apoio para expor os produtos que serão vendidos. Tanto na África como no Brasil, os tabuleiros eram colocados sobre a cabeça para se deslocar por entre as ruas das cidades.

Um ponto importante a ser destacado é que o tabuleiro da baiana apresenta uma diversidade de produtos alimentares para venda, mas é o acarajé que é visto como a “estrela da vez”, isto é, o principal produto a ser vendido como iguaria. Inclusive, em alguns tabuleiros de baianas do acarajé, não encontramos somente a

venda de acarajés e abarás.¹⁶ Um outro produto fácil de se encontrar nos tabuleiros das baianas é a cocada, mas esta não pertence diretamente ao universo das comidas de santo do Candomblé. Vejamos, de exemplificação artística, o quadro de Jurandi Assis, intitulado *Releitura Tabuleiro da Baiana*:



Quadro de Jurandi Assis - *Releitura Tabuleiro da Baiana* - Técnica mista (2013).

A representação da baiana de acarajé nas mais diversas gravuras e propagandas recorrentemente estão acompanhadas do seu instrumento de trabalho: o seu tabuleiro. Em muitas partes da cidade de Salvador, encontra-se as baianas com seus tabuleiros. No entanto, a intensificação da urbanização e das vias de comunicação entre os bairros e o centro da cidade contribuíram para uma sedentarização espacial do comércio de acarajé, fortalecendo e criando espaços mais ou menos fixos, dispensando o uso do tabuleiro e transformando o espaço de venda em tendas permanentes e mais amplas. Embora esse processo tenha contribuído para a mudança da forma de expor o seu produto, o uso dos tabuleiros ainda é corrente, principalmente pelas baianas mais tradicionais ou pobres.

Recentemente, seguindo a construção de uma africanidade histórica e tradicional, o IPHAN assim representa o tabuleiro da baiana:

O tabuleiro da baiana **concentra e reproduz práticas culturais coletivas**, entre elas, as **técnicas de feitura de alimentos** tais como abará, bolinho-de-estudante, cocada preta, cocada branca, passarinha (baço bovino frito), pé-de-moleque, doce de tamarindo, lelê (bolo de milho), queijada e o **acarajé** (de todos o mais emblemático),

¹⁶ O abará também é uma comida de santo, a sua elaboração é da mesma forma que o acarajé, só que ao contrário do acarajé que é frito no azeite de dendê, o abará é cozido na água, enrolado em uma folha de bananeira, na contemporaneidade em razão do combate às frituras e do controle de calorias, o abará poderia ser considerado uma versão "light" do acarajé, como alguns baianos consideram.

que também podem estar presentes nas cerimônias religiosas e na comercialização. (IPHAN, 2007, p. 44, grifos nossos).

Com clara função informativa, mas também propagandística e até certo ponto normativa, o trecho acima aponta que o tabuleiro é uma síntese de práticas culturais coletivas (identidade cultural). Embora considerado o mais emblemático, entre outras iguarias, o acarajé não é visto somente como produto profano e comerciável, mas também religioso e sagrado, o que reforça o reconhecimento do papel transitório do acarajé e outras comidas na relação entre o sagrado e o profano.

A importância do tabuleiro também foi um dos motivos de regulação detalhada por parte das legislações baianas. Tanto o Decreto 12.175 e a o Decreto 686, já citados, são profícuos sobre a dimensões, localização e usos desse instrumento, apresentando-o em meio a uma ampla preocupação técnica com a higiene e saúde pública (III, IV, VI e VII), o ordenamento urbano ou ordem pública (IX, XI e XII) e a mediação do Estado na concessão ou autorização oficial para o exercício da atividade (I, II, VIII e X). Ou seja, algo que vai além da ênfase das outras dimensões culturais, religiosas e sociais do ofício, do acarajé e do tabuleiro (V). Vejamos as infrações previstas juridicamente:

- I.** Instalar-se no logradouro público, sem o respectivo alvará de autorização;
- II.** Comercializar produto diversos dos especificados no alvará de autorização;
- III.** Comercializar bebida alcoólica e refeição em geral;
- IV.** Utilizar tabuleiro com dimensões superiores a 1,40m x 1,80m, ou tabuleiros abertos;
- V.** Usar vestimenta em desacordo com a tradição Afro-brasileira e dos Registros de Patrimônio Cultural do Brasil, da Baiana de acarajé ou de mingau;
- VI.** Não manter o equipamento em perfeito estado de conservação e higiene;
- VII.** Deixar de manter no equipamento recipiente apropriado ao recolhimento de detritos proveniente de exercício de atividade, inclusive para coletar de azeite fervido, óleos e gordura;
- VIII.** Ceder, locar ou transferir para terceiros a autorização obtida;
- IX.** Fazer uso externo de banco, caixotes, tabuas, mesas e cadeiras de qualquer tipo ou similar;
- X.** Alterar a localização do equipamento, sem previa e expressa autorização da SESP [Secretaria de Segurança Pública];
- XI.** Utilizar aparelhagem de som, de qualquer tipo, quem venha a causar perturbação a tranquilidade da população;
- XII.** Colocar copos, garrafas e cigarros dentro do tabuleiro; (Decreto 12.175; Decreto 686)

Enfim, como ficou claro nesta seção, levando em conta as mobilidades e interseções das relações entre o sagrado e o profano, dedicou-se algumas linhas à historicização e caracterização geral do ofício das baianas do acarajé, desde o período colonial e oitocentista (que serviram de base ideológica para legitimações contemporâneas), passando pela relativa valorização dos anos 30, 40 e 50 até chegar aos esforços governamentais de institucionalização oficial do mesmo a partir das últimas três décadas. Vale lembrar que os discursos e as práticas não foram sempre convergentes e revelam as tensões e lutas sociais alimentadas por diversos grupos sócio-étnicos.

2.3 TRADIÇÕES AFRICANAS E A COMIDA DE SANTO NA BAHIA

A comida tem um papel central na história e vida social de homens e mulheres. Nela, pode-se ver como o ser humano se relaciona dentro de suas redes culturais de sociabilidades, de relações de poderes, mas também demonstra de que forma a comensalidade e suas práticas podem informar acerca de valores, ideias, hierarquias sociais e formas cotidianas de viver. Diante disso, nesta seção, temos dois escopos.

Por um lado, este tópico discute sobre as tradições africanas relacionadas à comida presente no campo ritual das religiões afro-brasileiras, apontando de que maneira essas tradições influenciaram e foram influenciadas pela cultura alimentar colonial. Neste caso, sem adentrar em muitos detalhes, parte-se da ideia de que algumas bases histórico-antropológicas do sincretismo ou hibridismo sobre a cultura alimentar dos povos advindos da África já se encontravam no Brasil Colonial.

Por outro lado, após uma reflexão sobre a cultura alimentar das religiões afro-brasileiras, apresenta-se algumas características do acarajé, não somente como comida de santo no(s) candomblé(s), mas também como comida dos homens e mulheres na cidade de Salvador e de outras cidades do país. Defende-se aqui a ideia de que o acarajé faz parte ambigualmente dos rituais do(s) candomblé(s) e, dependendo do contexto social e cultural, é igualmente deslocado e ressignificado para e na esfera do profano, passando a ser comercializado por baianas e baianos de acarajé pela cidade de Salvador e por tantas outras cidades, inclusive grandes metrópoles como o Rio de Janeiro e São Paulo, além de alguns estabelecimentos comerciais como restaurantes, bares e supermercados.

Um outro elemento que será apresentado nesta parte do trabalho é o papel do azeite de dendê que possui um grande simbolismo, tanto para os cultos afro-brasileiros como para a cultura africana. Como fica claro com o acarajé, o azeite de dendê também transita entre a esfera do profano e do sagrado. Dentro da esfera sagrada é o protagonista utilizado na elaboração da comida de santo nos terreiros, porém também está presente em muitos outros rituais religiosos e secretos ocorridos nos terreiros. Em sua esfera profana, ele é o principal produto utilizado pela culinária baiana, cujos numerosos pratos baianos levam-no como ingrediente considerado fundamental. Em termos de estereótipo gastronômicos, o azeite de dendê está para a comida baiana assim como arroz, o feijão e a farinha para muitos brasileiros e brasileiras.

A cozinha de indivíduos, grupos, comunidades ou instituições reflete as suas práticas e seus caracteres identitários. No caso do Brasil e da Bahia, pode-se dizer que as tradições e práticas culinárias africanas foram trazidas, inventadas e reinventadas em decorrência da diáspora negra para o Brasil e as complexas transformações ocorridas desde o período colonial. Torna-se praticamente impossível encontrar uma “essência imutável” dessas práticas e tradições. Se questionarmos as essencializações nacionalistas, não se deveria vincular a África e o campo da culinária como se isso fosse resultado de uma transposição do que existia em uma “entidade” continental e um *savoir faire* gastronômico. Este é parte de uma diversidade ainda mais ampla. Na realidade, estamos tratando de um continente formado por diversas configurações territoriais e, dentro delas, encontramos os mais diferentes povos, tribos e nações. Cada uma delas com as suas diversidades históricas, sociais, políticas, jurídicas, culturais, linguísticas, étnicas, religiosidades etc. Por exemplo,

Entre os iorubás, por exemplo, além de falarem variantes dialetais, diferentes cidades e aldeias cultuavam divindades específicas, mantinham costumes cerimoniais próprios, tinham músicas distintas e assim por diante. Até o século XVIII, cada grupo iorubá era identificado pela sua cidade, não havendo um nome para designá-los em conjunto. (PRANDI, 2000, p. 54).

Essa diversidade de povos foi trazida para o Brasil de forma coercitiva e satisfazendo a lógica de uma economia agrária e voltada para o mercado externo. De acordo com Prandi (2000), só para se termos a ideia do contingente africano arrancado e trazido para o Brasil, calcula-se uma cifra de 5 milhões de africanos que foram deslocados coativamente entre os anos de 1525 e 1851. Como ressalta o autor,

essa cifra não corresponde aos vários negros mortos durante a travessia. No Brasil, chegaram os negros das mais diferentes tribos, culturas, Estados e “nações” e, seguindo a lógica dos colonizadores como também dos interesses locais, o “comércio dependia, na África, das próprias condições locais das populações nativas, regulado por suas guerras, ódios intertribais, domínios imperiais” (JOHNSON, 1921 apud PRANDI, 2000, p. 52). Portanto, embora pudessem chegar “lotes” ou “planteis” de negros advindos da África pertencentes a uma etnia ou família, na maioria das vezes, esse lote se desfazia em virtude da própria dinâmica venda das “peças” nos mercados de escravo e de seu deslocamento para distintas regiões da colônia.

Diante desse processo, a lógica de colonização, as intempéries do tráfico negreiro e o enraizamento de grupos sócio étnicos de procedência africana serviram contraditoriamente não só para a estigmatização dos diversos hábitos e costumes culinários como também para sua manutenção. Em relação à comida de santo, as suas raízes se encontram nas práticas e rituais oriundos da África sendo reproduzidos e ressignificados nos cultos afro-brasileiros. Neste caso, como sugerimos antes, o tráfico transatlântico de escravos ocorridos entre a África e o Brasil proporcionou um deslocamento dos diferentes povos, “nações” e culturas. Juntamente com esses povos, vieram também vários produtos nativos ou oriundos da África como é o caso do azeite de dendê, o amendoim, o quiabo, o inhame, a banana etc. Esses produtos muito utilizados na África foram trazidos com o intuito de serem adaptados aos solos brasileiros e ao mesmo tempo para o consumo do próprio africano. Ao se encontrarem em uma nova terra, seus hábitos, costumes, crenças e alimentação sofreram um processo de adaptação, assimilação e até mesmo imposição, tanto na forma de se alimentar, como em sua cultura e religião. Se a religião afro-brasileira é resultado de contínuos e dinâmicos tipos de sincretismos religiosos com o catolicismo e outras tradições, verifica-se que esse sincretismo também ocorreu nos hábitos alimentares tanto dos africanos como dos brancos europeus ibéricos e dos indígenas. O que talvez tenha que ser repensado é a crença de que houve soma e acumulação de tradições culinárias. Em verdade, é preciso não perder de vista as profundas disputas e relações de poder, bem como os silêncios que existiam e ainda existem sobre a variedade e (im)permeabilidade dos hábitos alimentares. Não se come como se quer, onde se quer, quando se quer, com quem se quer e pelas mesmas razões. É preciso ainda contextualizar os repertórios e sistemas culinários de tradições africanas, europeias e indígenas. Segundo Carlos Alberto Doria, “o Brasil colonial não expressa

integração culinária. O mito da miscigenação esconde o processo violento que destruiu os índios e descaracterizou os negros.” (FECARROTA, 2015, p.01)

Sendo assim, ao se falar de tradições alimentares advindas da África não se quer dizer que houve uma transferência absoluta, permanente ou neutra de um continente para outro. Longe de aceitar um difusionismo alimentício, torna-se necessário considerar a diversidade de “nações”, tribos, línguas e costumes, etc. para termos a noção da pluralidade cultural e culinária encontrada nesses grupos. As novas realidades encontradas pelos negros e negras no Brasil Colonial, juntamente com as relações de poder exercidos pelos senhores de escravos, obriga-os a se adaptar às novas formas de relações sociais e culturais existentes na colônia

Além da diversidade no interior do continente americano, é preciso acentuar a diversidade no interior das tradições e unidades religiosas, e sua relação com a questão da alimentação e da comida. Portanto, através do(s) candomblé(s) e de suas diferentes “nações”, as comidas presentes nas oferendas e rituais dos deuses africanos, herança da tradição religiosa, contribuíram para a construção de traços de africanidade¹⁷ presentes na cozinha baiana. Essa herança ocorreu em razão de vários aspectos: entre eles da presença das negras, filhas de santo, nas cozinhas dos senhores. Uma cozinha rica em temperos à base de pimenta e azeite de dendê, criando um aroma e gosto como marca de uma cozinha africana.¹⁸

A comida oferecida durante os rituais do(s) candomblé(s) é popularmente conhecida como comida de santo. Essa comida, segundo Lody (2009), nasce em virtude da necessidade dos escravos em prestar culto aos seus deuses, buscando manter seus rituais e suas práticas religiosas ancestrais. Tais rituais e práticas expressam-se em oferendas através das novas configurações culturais, que acabam influenciando a própria comida. Novos produtos passam a ser incorporados na cozinha religiosa, como é o caso do milho, nativo da América, entre outros produtos.

Como vimos no capítulo 1, cada orixá possui a sua comida predileta e, em seu preparo, apropria-se procedimentos, técnicas, formas e utensílios que devem ser utilizados para sua confecção. Além desses procedimentos, encontram-se os tabus¹⁹

¹⁷ Entendemos por “africanidade” um conjunto complexo e variável de traços histórico se sócio-culturais que podem caracterizar efetiva ou imaginariamente determinada coletividade, legitimando ou não a sua existência.

¹⁸ Ver Querino, Manuel. **A arte culinária na Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

¹⁹ Os tabus alimentares estão relacionados a determinados alimentos que os orixás não poderiam consumir. Um exemplo sintomático é o sal, que é proibido para Oxalá. Muitos dos alimentos ficam restritos ao consumo dos seus filhos de santos a depender do seu orixá de cabeça.

alimentares que restringem o uso de determinado produto ou alimento para determinados orixás. As cozinhas possuem a sua função de preparar a comida a gosto do grupo social. Como aponta Montanari, “a definição do gosto faz parte do patrimônio cultural das sociedades humanas. Assim como há gostos e predileções diversos em diferentes povos e regiões do mundo, assim os gostos e as predileções mudam no decorrer dos séculos” (MONTANARI, 2008, p.95). Na cozinha dos rituais para os orixás, se passa algo semelhante. Até certo ponto, ao ser divinamente humanizados, os deuses africanos também possuiriam seus gostos, prazeres e rejeições a determinados alimentos. No caso das comidas de santo, o gosto buscado através da oferenda é resultado da tentativa de reprodução das práticas tradicionais africanas. Entretanto, sofreram mudanças decorrentes da ausência de produtos africanos na colônia, sem deixar de se apropriar de outros existentes na colônia.

Dentro da estrutura hierárquica do(s) candomblé(s), encontra-se a figura da labassê, a cozinheira das comidas sagradas dos orixás. Ela faz parte de uma das figuras mais importantes dentro da família de santo, uma vez que todas as práticas culinárias, formas, temperos e rituais são ou deveriam ser realizados por ela. A comida de santo tem por objetivo prestar o culto aos orixás e aproximar os laços de energia entre o filho de santo e seu orixá. Geralmente, as comidas de santo são elaboradas por mulheres, mas em alguns casos percebe-se a presença masculina na cozinha dos terreiros, especialmente desempenhando o papel da labassê. Roger Bastide (2001) em seus escritos da época de estudo, inclusive, já apontava para a presença de homens na cozinha de santo. Como um mundo circunscrito efetiva ou imaginariamente à esfera feminina, a presença dos homens na cozinha que é vista como algo polêmico, mas ao mesmo tempo existe uma tolerância em casos especiais quando da ausência de mulheres. Conforme entrevista realizada com um filho de santo, que também estuda os rituais do candomblé, Tomeje, sacerdote do Yle Asé Omi Lonan em São Paulo assim explicita suas considerações sobre a presença masculina na cozinha:

Milton, o candomblé tem funções muito definidas entre homens e mulheres. **A caça, por exemplo, é masculina, a cozinha é feminina, cuidar das crianças é feminino, tocar atabaque é masculino, cozinhar para orixá é feminino e o sacrifício é masculino.** Dizem que os homens nunca podem cozinhar e isso é verdade absoluta, porém, na inexistência de mulheres para esta função, **um dos mais velhos podem cozinhar, mas é uma exceção à regra e que não deve ser mantida,** logo que possível a mulher deve assumir a função de labassê, que é exclusiva de mulheres. Ogan nunca poderá ser

iabassê, pois para este cargo é necessário ter útero, ou seja, ter ligação com a fertilidade/oxum. (TOMEJE, 2015)²⁰

Seguindo argumentos fundamentados na religião, o sacerdote Tomeje demonstra uma concepção de gênero baseado nas dicotomias estabelecidas entre homens e mulheres, feminino e masculino ou mesmo feminilidades e masculinidades. No jogo de encadeamentos e correlações entre atividades, instrumentos e papéis religiosos, no seu discurso a caça, o atabaque e o sacrifício são vistos como masculinos e, pelo contrário, a cozinha, o cozinhar, o cuidar das crianças e a fertilidade seriam espaços e atributos marcada e desejosamente femininos. Embora sugira que na prática isso não se siga estritamente, pressupondo que há misturas entre os gêneros e suas diretrizes, o entrevistado demonstra um ideal religioso baseado no gênero de forma dicotômica e biologizante, embora também apresente uma espécie de complementaridade entre homens e mulheres. É importante dizer que as exceções também são regidas por critérios de gênero internos ao universo masculino, pois não é qualquer homem que deveria assumir o papel de “iabassê”. Trata-se do mais velho, do mais experiente e que goza do prestígio da idade, cuja ausência de útero e vinculação com a fertilidade não o desabilita a exercer eventualmente esse papel, visto que seu gênero é considerado mais, digamos, neutro ou menos problemático.

Ao aportarmos que a “cozinha de santo” tem uma grande representatividade na religião do(s) candomblé(s), todas as comidas de santo oferecidas aos orixás em forma de oferenda partem deste espaço relacional, já que as comidas sagradas são ofertadas aos convidados após a sua oferenda prioritária ao entidade homenageada. Sobre esse aspecto, Raul Lody ressalta a importância da cozinha de santo e da cozinheira respectivamente como *locus* e *persona* que constituem o caminho mágico propiciatório para suturar ou alinhar as relações entre filhos e filhas de santo e as divindades:

As labassês - cozinheiras dos terreiros que se dedicam com votos religiosos ao preparo do cardápio ritual, têm importante papel no panorama dos cultos afro-brasileiros, onde os alimentos pelos seus sentidos funcionais e **de caráter mágico propiciatório**, servem como importantes caminhos para **agradar, aplacar, invocar ou cultuar** os deuses africanos. (LODY, 1977, p.38, grifos nossos).

²⁰ Entrevista realizada durante as pesquisas no ano de 2015.

A comida de santo viabiliza uma relação de mutualidade hierárquica entre os filhos e filhas de santo, e o orixá. Sem se perder as diferenças entre um e outro, ela propicia a satisfação, a invocação e culto religioso. Ao menos em parte, trata-se de uma forma relativa de intervenção no, para e pelo sobrenatural. De acordo com Bastide (2001), há duas passagens distintas que devem ser separadas pelo fator tempo. A primeira passagem está associada aos sacrifícios que são realizados pelas manhãs e a segunda passagem está relacionada com a cozinha, que, pela noite anterior à festa, estaria incumbida do preparo das comidas dos orixás. Muitas vezes, parte deles dos animais utilizados durante o sacrifício são usados na elaboração de distintos pratos para serem ofertados, compartilhados e distribuídos durante a festa do orixá escolhido. Esses dois aspectos demarcam que a comida de santo se distingue da simples alimentação do sacrifício e da transposição do alimento em comida.

No Brasil, há um ditado que diz: “Na minha cozinha ninguém mete o bedelho (nariz)”. Essa frase demarcaria um espaço em que a cozinheira detém o poder e o controle. No caso da cozinha de santo, embora a iabassê seja a responsável pelo processo de elaboração das comidas dos rituais, algumas vezes, a mãe-de-santo a supervisiona, a quem acompanha e dá conselhos. Neste caso, verifica-se que:

A mãe-de-santo é uma liderança religiosa, cultural e social que possui duas funções; de um lado é a sacerdotisa que medeia a comunicação entre os membros da comunidade e os Orixás, mãe pelo Santo que deverá cultuar os deuses; por outro lado, precisará reatualizar a cultura afro-brasileira, de maneira a propiciar que os negros preservem suas identidades, que se encontram na síntese entre a África idealizada e o cotidiano vivenciado pelas pessoas (COELHO DOS SANTOS, 2011, p32)

Além dos rituais, quando o alimento passa a ser transformado em comida, nas formas e procedimentos de prepara-la, o momento da comensalidade parece se distribuir não somente por relações sócio-religiosos horizontais como também verticais. Bastide identifica três tipos de relações desdobradas entre filhos de santo, da divindade e dos iniciados e amigos da religião:

[...] a refeição é uma tripla comunhão: **do filho com seu deus**, pois ele come o prato consagrado do orixá; em seguida, **dos filhos-de-santo entre si**. Pela partilha fraterna das iguarias de cada um com os outros; enfim, **dos iniciados e dos amigos do candomblé** que assim participam um pouco do maná e das forças sobrenaturais. Ir ao candomblé para comer bem é humano - pois os pratos são suculentos! -, mas desfigura o caráter de cerimônia. (BASTIDE, 2001, p.336, grifo nosso).

Os cargos e hierarquias presentes no(s) candomblé(s), principalmente na Bahia, são representados pela figura do feminino nas principais funções, embora dentro deles existam papéis que só podem ser representados por homens como é o caso dos Ogãs.²¹ O universo feminino geralmente está representado na figura da mãe de santo, das filhas de santos, da cozinheira, etc. Existem algumas casas de candomblé em que a presença masculina na cozinha é proibida, enquanto que em outras existem homens desempenhando funções ditas femininas. Mas, conforme contatos com algumas pessoas que pertencem à família de santo, como o citado Tomeje, a presença do homem na cozinha é proibida a não ser que seja um Babalorixá²² que é a autoridade máxima do terreiro e que pode verificar os procedimentos da elaboração da comida de santo.

Em dossiê apresentado sobre a cultura banta, Boniface Ofogo Nkama apresenta-a através de um perfil histórico-cultural. Nota-se que no caso dos papéis desempenhados pelos homens e as mulheres, a cozinha se localiza em um universo controlado pelo feminino desde os primórdios. Ele demonstra um ditado africano que diz: “Um homem que se preze não pode ser surpreendido mexendo na cozinha de sua mulher”.²³ (NKAMA, s.d., p. 06). Apesar desse ditado e das restrições ao masculino ao plano doméstico, essa realidade tem se demonstrado diferente em algumas situações. Segundo o autor, em alguns grupos bantos, os próprios homens são incentivados pela sua mãe a cozinhar. Em nossas pesquisas bibliográficas e entrevistas, as referências estão sempre direcionadas para o universo feminino e não se encontra uma palavra masculina que corresponda simetricamente ao peso funcional de labassê. No ano da primeira edição de seu livro em 1958, Roger Bastide documenta em sua etnografia a presença masculina na cozinha em um terreiro de candomblé na Bahia. Segundo o autor:

[...] a função de preparar os pratos místicos nem sempre é atribuída a uma mulher e sabe-se, com efeito, que os homens, quando se encarregam disso, são cozinheiros ainda mais hábeis. Assim explica o que vimos em um terreiro jeje, um cozinheiro muito aplicado em sua função, e que me falou, como um verdadeiro apaixonado, dos preparativos das cozinhas dos deuses. (BASTIDE, 2001, p. 334, grifos nossos).

²¹ Cargo masculinos de iniciados não-rodantes. São homens que não incorporam os orixás.

²² Pai de santo.

²³ Livre tradução do trecho do Dossiê Elaborado em parceria com a UNICEF- Comitê Español.

Embora possamos notar uma presença marcante e quase unânime das mulheres na elaboração da comida de santo, obviamente não se pode dizer que os homens estejam excluídos dessa atividade e da cozinha. É claro que há razões históricas, sociais, culturais, religiosas e de gênero que explicam a presença marcante das figuras femininas na cozinha e determinados rituais. No entanto, a excepcionalidade da presença masculina não pode ser justificada por meio de uma inversão valorativa das capacidades e potencialidades para cozinhar. Na passagem acima, é evidente a reprodução de uma visão androcêntrica do gênero, especialmente quando a questão hierárquica recai sobre o sujeito masculino. Embora reconheça a presença feminina, o autor reproduz uma visão tradicional das assimetrias e hierarquias baseadas no gênero, destacando que “os homens, quando se encarregam disso, são cozinheiros ainda mais hábeis”. Ou melhor, em uma perspectiva universalista, isso reforça o papel dicotômico das relações, papéis e capacidades masculinas e femininas, descrevendo-os valorativamente, sem explicá-los. O “homem” (no singular), mesmo situado em uma função caracterizada como feminina, desempenharia seu papel melhor que a “mulher” (também no singular). Vejamos outro exemplo.



Semelhantes dicotomias e assimetrias entre masculino e feminino podem ser verificadas em outras ocasiões. Na transcrição abaixo, nota-se um conjunto de diferenciações baseadas em diretrizes de gênero.

Como vocês sabem **no candomblé a cozinha dispensa os homens, mas o Babalorixa ele tem que saber tudo**, porque ele é o cabeça de uma casa, de um axé, assim como a lalorixá. **Como tem coisas que a lalorixa não pode fazer por ser mulher, como pegar uma faca para fazer um sacrifício pros [sic] orixás por ser mulher esta é uma função determinada aos homens.** Para nós também homens babalorixás a cozinha não faz parte da gente. Então aqui as minhas filhas de santo as egbomis e essa do meu lado direito é Diana de Iansã que é a Iaô daqui de casa também iniciadas aqui em casa e também as egbomis do axé vão preparar o euá que é o feijão fradinho a comida de Oxossi, vão preparar o axoxó para Oxossi, o ebó e preparar a oferenda para Obará. Então, eu vou sair da cozinha, porque a cozinha não é lugar para homem mas elas vão dar continuidade nos sebos e nas comidas nas coisas que são necessárias para os orixás; como eu disse **a cozinha é para as mulheres do candomblé, não para os homens** (OBARÁ..., 2008, Grifo nosso).

O vídeo independente e voltado especialmente para recomendar a consulta a um Babalorixá ou a uma lalorixá nas questões de oferendas à Oxóssi (considerado Deus da Agricultura e da Guerra, Rei da nação de Queto), demonstra o quanto a cozinha é vinculada basicamente às mulheres e ao feminino. Embora o pai de santo é visto como o portador da sabedoria, da relação com alguns segredos e do sacrifício de sangue, tendo inclusive que saber de tudo que se passa em uma casa do candomblé, ele não poderia ou deveria envolver-se com a preparação das comidas dos santos. Nem tão pouco as mulheres deveriam pegar na faca e imiscuir-se das funções ou papéis religiosos considerados apropriados aos homens.

Através das suas funções exercidas no espaço religioso, as mulheres e o feminino se envolvem com os rituais e principalmente com a elaboração das comidas dos orixás, contribuindo para a sua (re)produção nas mesas e na culinária baiana. Conforme demonstra Yeda Pessoa de Castro, ressaltando as heranças do período colonial, e as relações entre passado e presente:

[...] a atividade da mulher negra²⁴ como cozinheira também lhe deu oportunidade de introduzir o gosto por novos ingredientes nos hábitos alimentares do colonizador e enriquecer sua mesa com pratos preparados com a técnica que lhe era familiar. Graças a ela, a mais famosa e típica de todas as cozinhas do Brasil é a da Bahia, condimentada com azeite-de-dendê e pimenta malagueta. (VIANA, 1987 apud CASTRO, 1988, p. 33)

²⁴ Embora a autora reproduza o estereótipo simplista de que haveria uma “mulher negra” no singular, generalizando um sujeito trans-histórico, é fundamental se destacar a influência das mulheres africanas na contribuição dos gostos e da própria cultura alimentar.

Sem dúvida, a cozinha pode ser vista como um elemento que contribui para a construção da identidade de uma coletividade. No caso dos africanos vindos para o Brasil, a cultura ritual desses povos também contribuíram grandemente para a formação da cultura alimentar brasileira. Nela, além dos pratos dos rituais, encontra-se vários produtos nativos da África que hoje fazem parte da nossa alimentação. Em suma, pode-se ver que a riqueza, a beleza e o sabor das comidas de santo no candomblé ultrapassaram a barreira do sagrado, mas não estão desvinculados deles. Situada ambigualmente entre as comidas dos deuses e dos homens, suturando as relações entre eles, a culinária afro-brasileira é conjunto de práticas e representações marcadas pela história, pelas sociabilidades e por tradições culturais, mas também pelo jogo de disputas e tensões sociais. Se as atividades associadas à cozinha ou ao doméstico são ou foram vistas como femininas, há indícios de variação de estados de coisas. Nas idealizações funcionais, percebe-se dicotomizações e hierarquizações baseadas no gênero sem que este venha isolado e desconectado de outros fatores religiosos, morais, culturais, sociais e históricos.

2.3.1 O acarajé: entre o sagrado e o profano

O acarajé representa dois universos complementares e paradoxais. Por um lado, ele pertence circunstancialmente ao espaço do sagrado em que mantém a forma e a tradição das religiões afro-brasileiras, já que o seu preparo na África seguiu as instruções semelhantes se comparado com o Brasil, sendo que no continente africano muitas vezes o acarajé é frito no azeite de amendoim. Um dado interessante relatado por Lima (2010) é que o azeite utilizado no Brasil é de origem africana e o azeite de amendoim utilizado na África é de origem brasileira. Inusitadamente, as apropriações e transposições não seguem uma única lógica de circulação de ingredientes entre o Brasil e alguns países do continente africano.

Por outro lado, embora o acarajé seja genérica e estritamente uma comida “sagrada”, ele não está sempre situado no âmbito do sagrado, alcançando também a dimensão do profano. Por essa razão, as mudanças vão além disso. Ao se analisar empiricamente a produção e comercialização do acarajé pelas ruas, praças, mercados, pontos turísticos, etc., verifica-se uma alteração significativa na elaboração desse produto. Essa alteração parte do próprio tamanho do acarajé, visto que alguns são maiores e até exageradamente grandes, ou de tamanhos reduzidos, passando a

ser considerados como uma refeição comum e muitas vezes vistos simplesmente como aperitivos em bares e restaurantes. No passado, as diferenças de tamanhos de acarajé também estavam associadas às numerosas etnias que comercializavam o produto:

Sempre houve, na Bahia, entretanto, uma certa variação no tamanho do acarajé, provavelmente decorrente do modelo próprio de certos grupos étnicos bem diferenciados entre os nagôs, isto é, entre os iorubas da Bahia. Mulheres da nação egbá, por exemplo, faziam acarajés bem menores, chamados de acarakere em Abeocutá. O povo de Ilaxá, por sua vez, fazia um acarajé bem maior, chamado acarájexá. De todo modo, no processo de assimilação dessas diferentes formas na Bahia resultou um tamanho médio sem que de todo desaparecessem as formas originais. (LIMA, 1997, 70 apud BORGES, 2008, p.17)

A massa básica do acarajé praticamente é a mesma há décadas, porém, atualmente, se nota uma pequena mudança dos ingredientes utilizados. Por isso, algumas baianas utilizam também o gengibre em suas receitas, outras dizem que possuem segredos no ingrediente que não podem ser revelados. Outras comidas da culinária afro-brasileira foram transformadas em recheios ou acompanhamento do acarajé. Em Salvador, temos como um exemplo clássico a venda de acarajé acompanhado com o vatapá e caruru, dois pratos típicos da culinária afro-brasileira que acabaram se transformando em “coadjuvantes” na comercialização do produto. O que é pertinente salientar é que a elaboração do acarajé, apesar dos esforços por cristalizá-lo, tem sofrido mudanças não somente na sua constituição gastronômica, como também na sua comercialização. Ou melhor, os contínuos acréscimos, adaptações e releituras tem demonstrado o quanto essa iguaria tem sofrido o peso das mudanças sociais e históricas, a despeito das tentativas de manutenção das tradições culinárias.

As práticas de elaboração dentro dos “terreiros” seguem praticamente os rituais descritos por Lima (2010). Todavia, nos espaços públicos, verifica-se que a comercialização do acarajé é realizada por distintas baianas. Neste aspecto, pode-se dizer que o produto continua sacralizado por baianas do candomblé enquanto ocorre a dessacralização mais acentuada do alimento por baianas de outras denominações religiosas. Portanto, o acarajé permanece em uma linha tênue estabelecida entre o sagrado e profano. Talvez, até certo ponto, as considerações genéricas de Mircea Eliade valham aqui, pois “nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-

se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente”. (MIRCEA, 1992, p. 13). A comida de santo e o acarajé são parte de hierofanias e, como tal, são um universo que pertence ao sagrado e ao profano a depender das circunstâncias.

2.3.2 Representações do dendê e do acarajé

Por ser considerado a marca da identidade culinária baiana, além do acarajé, o azeite de dendê é também um elemento essencial nos preparos das comidas de santo nos cultos afro-brasileiros, embora existam normas restritas ou tabus para alguns pratos destinados a determinados orixás. Na sua dimensão sagrada, a comida de santo é um ritual e uma prática na religião do(s) candomblé(s). Ela é que faz a ligação do filho de santo ao seu orixá de cabeça por meio da oferta das comidas prediletas da divindade. A comida de santo contribuirá fortemente na formação da culinária baiana, principalmente na parte da culinária baiana herdada dos pratos rituais.

O dendê não é apenas um produto da culinária baiana, sendo uma representação simbólica de tamanha envergadura para os rituais dos cultos afro-brasileiros, ocupando um lugar importante na própria cultura e economia africanas. A palmeira dendém ou dedenzeiro (*Elaeis guineenses*) tem a sua origem na costa ocidental da África. Além de ser a mais importante palmeira africana, ela serve para diversos fins: para a elaboração do azeite, para utilização de suas folhas nas coberturas de casas, consumo do seu palmito e gordura, para a elaboração de bebidas fermentadas como o vinho de dendê, entre outras funções. Tudo se aproveita da palmeira e de seus frutos (LODY, 2009); (MULLER.1980).

No universo cultural e religioso do(s) candomblé(s), o dendê e seu significado transpassar diversas esferas do religioso, ora sendo visto como produto essencial da comida de determinado orixá, ora como elemento de quizila²⁵ para outros orixás, e em outros momentos como elemento ritual. O seu simbolismo e representação não ficam somente por aí. O mito da criação do universo tem como seu elemento a própria história do caroço do dendê e é, através dos mitos históricos, que podemos confirmar

²⁵qui.zi.la **sf. (quimbundo quijila)** 1 Ojeriza, antipatia, inimizade, zanga: **Ter quizila a alguém.** 2 Aborrecimento, impaciência, mal-estar. Dicionário Michaelis Online, 2015, também visto como tabus alimentar em Roger (2001).

o seu forte simbolismo, tanto para os africanos como para as pessoas pertencentes aos cultos afro-brasileiros propriamente ditos. A história dos mitos africanos recorrentemente era transmitida através da oralidade. Muitas dessas narrações foram contadas e reproduzidas no Brasil, porém várias outras se perderam nos meandros do tempo. A participação do caroço do dendê na criação do mundo pode ser vista pela narrativa da Mãe de Santo Beata Yemonjá através de seu livro de história *O caroço do dendê e histórias que minha vó contava*. Essa obra é um exemplo de registro da história oral presente na cultura afro-brasileira. Até certo ponto, ela demonstra o quanto é possível transmitir ideias e valores advindos da África por ocasião da diáspora, mas também (re)modeladas por tradições afro-brasileiras.

Quando o mundo foi criado, o caroço de dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olorum,²⁶ a de **guardar dentro dele todos os segredos do mundo**. No mundo Ioruba, guardar segredos é o maior dom que Olorum pode dar a um ser humano. É por isso que **todo caroço de dendê que tem quatro furinhos é o que tem todo o poder**. Através de cada furo, ele vê os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olorum. E mais **ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia**. É por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz. **Existe também o caroço de dendê que tem três furos, mas a esse não foi dada a responsabilidade de guardar os segredos**. Existe uma lenda que diz que Exu,²⁷ com raiva desta condição que Olorum deu ao coco de dendezeiro de quatro furos, quis criar o mesmo poder de ver tudo à sua moda, **com brigas e discórdias**. Ele chamou o coco dendê de três furos e disse: — Olhe, de hoje em diante, eu quero que você me conte tudo o que vê. Aí o dendê lhe respondeu: — Como? Se eu só tenho três olhos e não quatro, como meu irmão, a quem Olorum deu este poder? — Ousas me desobedecer, dendê? — disse Exu aborrecido. — Sim! Tu não és mais do que aquele que é responsável pela minha existência e a tua — respondeu o coco de dendê. (YEMONJÁ, 2002, p. 98 apud. PINHEIRO, 2015, p. 02).

Como se vê, um elemento fortemente ligado à culinária africana e afro-brasileira está envolto em uma aura mitológica fundacional. Na narrativa acima, é possível não somente perceber o apelo ao segredo como estratégia de manutenção da ordem cosmológica, algo compatível com a lógica não proselitista do candomblé, como também a inclusão personificada e humanizada do dendê. Tal é a importância cultural do mesmo.²⁸

²⁶ Deus supremo, o criador. Que vive no Orum (céu, o mundo invisível dos ancestrais).

²⁷ Entidade do movimento, mensageiro entre os homens e os orixás.

²⁸ Ialorixá e escritora Mãe Beata de Yemonjá, formada nas práticas de oralidade do candomblé, publicou parte das narrativas em dois livros: *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* (1997) e *Histórias que minha avó contava* (2004). (SOUZA SILVA, 2008, p. 06)

De acordo com Vivaldo da Costa Lima (2010), as modalidades de comidas e sacrifícios implicam na preservação de ingredientes e procedimentos que não estão isentos às mudanças e (re)invenções. No caso do dendê, além de ser um dos ingredientes que caracterizam e definem a comida e a culinária baiana, é um dos elementos fundamentais nos rituais do(s) candomblé(s). Em alguns casos, a sua produção permanece inalterados, sobretudo aqueles que não são elaborados por meio de novas tecnologias industrializadas. Muitos dos azeites de dendê empregados na Bahia e nos rituais do(s) candomblé(s) ainda são elaborados de maneira artesanal por famílias rurais em algumas regiões da Bahia. No entanto, o seu processo de industrialização tem provocado uma alteração na forma de produzi-lo em larga escala através de modernas técnicas e maquinários. Essa mudança tem repercutido diretamente sobre a economia e sustento dessas famílias.

Além das representações simbólicas do azeite de dendê, incluindo seu lastro mitológico, o foco desta seção do trabalho se centra no acarajé: comida de santo que faz parte dos rituais afro-brasileiros e que foi deslocado para a alimentação dos brasileiros, mais especificamente dos baianos. Podemos encontrar o seu comércio sendo realizado nas ruas, bares e restaurantes da cidade de Salvador e de outras cidades brasileiras. Do ponto de vista da culinária baiana, é quase desnecessário dizer que o acarajé só é possível de ser elaborado como tal com o azeite de dendê. Esses dois elementos possuem uma carga simbólica tanto no cotidiano das pessoas na cidade de Salvador como no(s) candomblé(s). O acarajé deixou a esfera religiosa e sagrada e se transportou para a esfera profana, do cotidiano dos homens e mulheres. Hoje, é um dos alimentos mais consumidos ou ao menos mais reputados pelas pessoas que passam pelas ruas da cidade de Salvador.

Na religião afro-brasileira do(s) candomblé(s), a comida possui um papel central. É através dela e dentro dos rituais religiosos que os homens criam o elo de ligação com o seu orixá. Vimos que cada orixá possui a sua comida, tabus, formas e rituais de sua confecção. O acarajé não foge à regra, pois é uma das comidas prediletas do orixá Iansã ou Oiá, senhora do Rio Niger,²⁹ deusa dos ventos e tempestades, senhora dos raios e dona das almas dos mortos e uma das esposas de Xangô, divindade do reino de Oió (Nigéria), orixá do fogo e da justiça, senhor dos trovões (BARRETO, 2009).

²⁹ Um dos principais rios que através vários países do noroeste africano e desagua no litoral atlântico da Nigéria. (BARRETO, 2009, p.68)



(QUADRO DE MENOTE CORDEIRO: IANSÃ, 2015)



(IANSÃ: OGANARIENS, 2008)

Existem várias histórias sobre os mitos e lendas dos deuses do(s) candomblé(s) que os vinculam as histórias e as lendas do acarajé. Elas estão ligadas às narrativas sobre Xangô e suas esposas. Abaixo reproduzimos o mito do acarajé contado pela Ialaxé³⁰ Nancy Sousa em entrevista realizada em 2001 no Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN):

O acarajé, para mim, **é um rapaz subjugado a uma mulher.** Porque na realidade **acará é uma bola de fogo**, então acará **era um segredo entre Oxum e Xangô. Só Oxum sabia preparar o acarajé**, porque o acarajé é a forma figurada do agerê, que é aquele fogo que é feito na segunda obrigação de Xangô no dia do agerê, que vem representado de duas formas: primeiro, o orixá entra com suas esposas levando a panela do agerê, ou seja, a panela da comida dele, **a famosa panela que Oxum preparava**, tampava e dizia para Oiá que botasse na sua cabeça e levasse a Xangô. **Oiá sempre levava e entregava a Xangô, e Xangô se retirava da frente de Oiá e depois ele vinha e devolvia a panela como se já tivesse comido o que tinha dentro.** Um dia, já estava cansada das incursões de Xangô

³⁰ Em ioruba significa mãe e zeladora do Axé.

(Oxum era mais sensual do que ligada a sexo), disse: **eu vou dividir esse homem com ela.** Então preparou novamente o agerê e disse a Oiá: Você vai levar para ele, mas não olha o que tem dentro. Aí ela botou na cabeça o que ela sempre levou, mas Oxum nunca tinha dito antes que ela não olhasse e, então, pensou: ela vai olhar para ver o que Xangô come. **Aí, na metade do caminho, Oiá olhou para os lados e viu que não estava sendo observada, abriu a panela e subiu aquela língua de fogo.** Então ela disse: Eu sei o que ele come, ele come acará. Tampou rápido a panela, botou na cabeça e se apresentou na frente de Xangô. **Mas como todo o povo iorubá fala, os deuses sempre sabem o que o outro fez ou vai fazer, eles se entendem e se saem bem por suas astúcias.** Então, quando ela chegou, Xangô olhou bem nos olhos dela e disse assim: Você viu o que eu como? Ela disse: Sim, acará. Aí ele disse: O que é o acará? Ela disse: É fogo, Xangô come fogo. Aí ele disse: **Só minhas esposas podem saber meu segredo, só as minhas esposas comem. Mas não era bem assim; Oxum preparava, mas não comia. Aí ele disse para ela: Você meta sua mão aí e vai comer comigo agora.** Aí ela olha o fogo e come acarajé, um jé que quer dizer comer em iorubá; acarajé quer dizer comer acará. Então ela passa a usar o acarajé também para ela (...) O que aconteceu? **Ela passou a ser uma de suas esposas.** (Grifos nosso, IPHAN, 2007, p. 19)

A partir da perspectiva de gênero, o mito fundacional da associação do acarajé e seu orixá parece indicar um processo de ascensão social e um relativo empoderamento mitológico do feminino. Sem dúvida, além da poligamia e da importância do segredo para o acesso a determinados tipos de poder, vê-se que há uma associação tradicional nas relações de gênero. São as mulheres que preparam ou controlam o preparo da iguaria em um plano doméstico mitologizado. Embora a lalaxé Nancy Sousa considere a narrativa uma história de submissão eventual de “um rapaz subjugado a uma mulher” (um empoderamento completo), seguindo uma interpretação mais matriarcal, o mito parece indicar outra coisa. A narrativa demonstra uma estratégia de uma entidade feminina (associada a sensualidade, mas não adida ao sexo e que preparava o acará), Oxum, esposa de Xangô, que desejava dividir as obrigações matrimônias com Oiá (mais sexualizada). Num primeiro momento, Oiá³¹

³¹ A história do mito foi transcrita do site chamado Magia dos Orixás by Odédemim, que divulga e expõe lendas, mitos e histórias das culturas afro-brasileiras. A seguir transcrição de uma das lendas de Iansã: “Um rei tinha uma filha chamada Ala. Ele queria casá-la com um príncipe poderoso. No entanto, a princesa já tinha um amante e do amante ela esperava um filho. Sabedor do fato, o rei resolveu matá-la. Numa barca, levou a princesa até o meio do rio, do rio onde vivia Oxum. Jogou a princesa no meio do rio, a casa de Oxum. O rei tinha um papagaio que o acompanhava sempre. O papagaio tudo presenciou. Tempos depois, alguns pescadores viram uma caixa boiando no rio. Foram ver de perto e dentro tinha uma criança. Assustaram-se com o que viram. Temerosos, abandonaram o seu achado na margem do rio. Pelo mesmo lugar passou outra embarcação e seus ocupantes foram atraídos pelo choro da criança. Os viajantes acabaram recolhendo a criança e a levaram a presença do rei. O rei ficou feliz com o presente e resolveu apresentar a criança ao povo como sendo filha sua. Ele sentia falta da filha que afoagara, sentia-se sozinho. Deu uma festa para apresentar a nova filha que adotara.

seria uma espécie de protegida de Oxum, que não preparava o acarajé e não compartilhava dos segredos desses orixás. Num segundo momento, segundo a narrativa, ao descobrir o segredo, o alimento dos deuses, bola de fogo, Oiá deixa de ser servidora responsável por levar o acarajé, compartilha do segredo e passa a “comer bola de fogo”, o acarajé. O segredo é masculino, porém compartilhado com as esposas. Trata-se de uma narrativa de ascensão de status feminino dentro de uma lógica que mistura patriarcado e matriarcado.

Por ser o acarajé um dos itens centrais deste trabalho, considera-se que é fundamental apresentar um dos primeiros tratamentos etnográficos do acarajé. É o caso de Manuel Querino, uns dos mais importantes pesquisadores da cultura afro-brasileira, que produziu vários artigos baseados em etnografias e vivências do cotidiano da Bahia. As suas obras sobre a culinária baiana nos deixam significativos registros das formas e preparos das comidas baianas ligadas às tradições africanas e de outras não africanas. Ao reconhecer a importância de Querino, Vivaldo da Costa Lima (2010) reforça a necessidade de se fazer uma etnografia da culinária baiana com o intuito de contribuir para a elaboração de uma espécie de anatomia do acarajé, viabilizando uma análise comparativa dessa iguaria nos primórdios históricos e como está sendo praticado em nossos dias. Na obra de Querino (2011), resultado de uma etnografia feita nos inícios do século XX, e também no bojo da valorização e construção de uma brasilidade e baianidade, pode-se ver que a arte da culinária baiana já apresentava um ligeiro deslocamento das comidas elaboradas nos terreiros para as casas, restaurantes, mercados e feiras. De forma mais descritiva que analítica, ele nos apresenta uma das principais etnografias sobre a feitura do acarajé em Salvador e no Recôncavo Baiano.

A principal substância empregada é o feijão-fradinho, depositado em água fria até que se facilite a retirada do envoltório exterior, sendo o fruto ralado na pedra. Isso posto, revolve-se a massa com uma colher de madeira, e, quando a massa toma a forma de pasta, adicionam-se lye, como temperos, a cebola ralada e o sal. Depois de bem aquecida uma frigideira de barro, aí se derrama certa quantidade de azeite de azeite de cheiro (azeite de dendê), e, com uma colher de madeira vão-se deitando pequenos nacos da massa, e com um ponteiro ou garfo são rolados na frigideira até cozer a massa, a qual exteriormente a cor do azeite. Ao acarajé acompanha um molho, preparado com pimenta

Quando todos estavam reunidos o papagaio contou-lhes acerca de todo o sucedido. Disse que a menina havia nascido na casa de Oxum. Portanto, deveriam devolvê-la ao rio. O rei então se deu conta de que a menina era sua neta e devolveu-a ao rio onde nascera. A criança cresceu protegida por Oxum”. ESTA MENINA ERA YANSÂ. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/magidadosorixas/lendas-afro-brasileira/lendas-de-oya---yansa>> Acesso em jun. 2014.

malagueta seca, cebola e camarões, moídos tudo isso na pedra e frigido em azeite de cheiro, em outro vaso de barro. (QUERINO, 2011, p. 36)³².

O acarajé é um bolinho feito com uma massa de feijão branco triturado com cebola, camarão seco e sal, depois frito no azeite de dendê. Como se vê na descrição do autor, alguns utensílios são destacados em sua etnografia. Eles ainda são usados em nossos dias especialmente nos terreiros de candomblé(s) para a feitura do acarajé e de outras comidas de santo. Alguns desses utensílios e procedimentos pertencem aos rituais de elaboração da comida de santo, mas, em seu texto, Manuel Querino se detém em apenas descrever os procedimentos culinários, sem adentrar na análise crítica do universo religioso e suas práticas. Talvez, isso se explique por duas razões. A primeira é a própria maneira descritiva de se fazer etnografia da época. A segunda é que, como praticante da religião, o apelo à descrição deve ter ocorrido, porque, no interior do universo do(s) candomblé(s), encontram-se alguns preceitos e segredos que deveriam ser mantidos dentro do próprio terreiro e nas relações entre as famílias de santo.

Este último elemento é considerado essencial dos pratos da culinária afro-brasileira, não somente por sua valorização ritualística e identitária, mas também pelo seu apelo turístico e comercial, sendo, ao mesmo tempo, tão local (baiano), quanto nacional (brasileiro). Para Lody:

Das comidas-de-azeite, sem dúvida o acarajé **é o mais baiano e nacional de todos** - inclusive, o ofício das baianas de acarajé é reconhecido por meio de um registro patrimonial que declara a importância desse trabalho como um **patrimônio nacional** (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN). (Grifo nosso, LODY, 2009, p.21grifo nosso).

Uma vez que o acarajé está relacionado às religiões africanas, ele possui também todo um caráter correlacionado com a dimensão do que é considerado sobrenatural. Portanto, no campo do sagrado, é uma comida de santo oferecida para lansã e Xangô e está ligada a todo um universo de palavras, gestos, valores e ritos dentro do universo religioso afro-brasileiro. (IPHAN, 2007). De acordo com o IPHAN (2007), a elaboração dessa iguaria era realizada pelas escravas ou libertas que preparavam em casa e vendiam pelas ruas da cidade. Muitas delas ofereciam aos santos ou fiéis em festas ligadas ao(s) Candomblé(s). Há uma dinâmica na relação

³² Essa etnografia pertence à primeira edição do livro do autor e é de 1928.

entre as dimensões do sagrado e do profano. Atualmente, se, por um lado, as filhas de santos preparam o acarajé com o fundo religioso, como oferenda aos orixás, por outro, assumem o seu lado profano ao lidar com a comercialização do acarajé como meio de subsistência.

2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste capítulo, se pode observar que foi baseando-se no imaginário social das mulheres comerciantes no período colonial que se obteve uma contribuição para a construção de uma identidade, tanto do ofício como das baianas de acarajé. Essa construção acaba por refletir e apresentar um conjunto complexo de aspectos relacionados à tradição, valores, costumes e práticas que levam a pensar nesta atividade como cultura do ofício.

Pelos dados apontados pela presença dos primeiros ofícios na cidade de Salvador, pode-se verificar uma marcante discriminação entre os tipos de ofícios e pelas pessoas que poderiam desempenhar esses papéis. Esses fatores acabam marcando uma sociedade calcada na discriminação social e racial. O negro quando não era deixado fora da dinâmica do ofício, a ele era destinado alguns ofícios considerados como atividades “menores” e menos valorizadas. Criou-se no Brasil uma hierarquia entre os tipos de trabalhos, entre as “raças” e entre os gêneros. Talvez essas representações e discriminações ainda se fazem presentes nos cotidianos das cidades do país por meio de outras práticas discriminatórias.

Os espaços onde atuavam essas mulheres, principalmente nos “cantos” contribuíram para a construção de sua identidade pautada na resistência e luta por suas culturas e valores afro-brasileiros. Foi através desses espaços que as negras passaram a ter uma maior autonomia tanto no comércio dos produtos como na contribuição de sua gastronomia, principalmente as negras alforriadas e pertencentes às religiões afro-brasileiras.

Mesmo com a importância do gênero feminino no comércio de Salvador, não houve uma valorização hegemônica das figuras femininas nos seus ofícios. A presença das mulheres nos “cantos” acabou por contribuir como elemento agregador desses grupos nestes espaços.

A partir das análises podemos afirmar que na construção da identidade da baiana de acarajé, as mulheres do(s) candomblé(s), representadas com suas

vestimentas religiosas, tiveram uma grande contribuição na construção de uma identidade visual do que é a baiana na contemporaneidade, mostrando que esse ofício ultrapassa a dimensão econômica, o seu “ethos” funda-se em valores, crenças e socialidades pautados em uma tradição e luta, resistência e manutenção de seus costumes e cultura afro-brasileira.

Em se tratando da questão do ofício da baiana de acarajé e suas práticas sociais e culturais, traços marcantes na história do país contribuíram para o seu reconhecimento como patrimônio imaterial. A Constituição de 1988 foi um marco divisor sobre a definição de patrimônio histórico e patrimônio histórico cultural, reconhecendo a importância tanto do patrimônio material como o imaterial e da inserção do termo cultura em seu discurso. Hoje a questão é saber até que ponto a patrimonialização do ofício da baiana de acarajé e do próprio acarajé conseguirão manter os traços, práticas e heranças culturais afro-brasileiras fora da sua institucionalização.

Na questão das baianas como símbolos de identidades culturais, verificamos como as construções das identidades das baianas se descentralizam e afastam-se do “sujeito do iluminismo” tratado por Stuart Hall. A construção da imagem da baiana não é fixa, estável, ela acaba representando interesses de grupos, instituições e sujeitos pertencentes à diversos universos culturais. Muitas vezes essas construções ou identidades forjadas nem sempre acabam refletindo a realidade. Vemos na própria identidade da baiana de acarajé um exemplo de jogo e luta por representações. Essas “imagens imaginadas” acabam representando as maneiras como esses sujeitos são vistos ou como certas instituições gostariam que fossem representadas. As mídias em nossos dias é uma das responsáveis para reforçar os construtos que apresentam e ocultam valores e culturas reprimidas por uma sociedade desigual e multicultural.

Notou-se no trabalho, que no contexto de valorização e construção de uma espécie de “brasilidade! Em meio a essa construção surgem outras representações identitárias regionais como é o caso das relacionadas à baianidade. A construção dessa “brasilidade” acabam sendo construtos e resultados de vários fatores e sujeitos, instituições ou até mesmo grupos de interesses que acabam por determinar ou construir uma identidade nem sempre associada à realidade. Na finalização deste tópico fica claro que a figura feminina acaba historicizando e pontuando o ofício de baiana de acarajé, mas essa forma de representação e

identidade construída não impede a presença da figura masculina no comércio e venda de acarajé em Salvador e outras cidades do país.

As tradições africanas e a comida de santo na Bahia tiveram um papel fundamental na outra parte do trabalho. A partir delas foi possível compreender os universos culturais e religiosos dos negros e afrodescendente apontando suas características e rituais religiosos e destacando de que forma a cozinha das religiões afro-brasileiras, contribuíram de certa maneira para a construção de uma culinária baiana. Viu-se como o campo ritual das religiões afro-brasileiras influenciaram e foram influenciadas pela cultura alimentar colonial. Neste universo pudemos localizar o acarajé na cultura alimentar das religiões afro-brasileiras, como uma comida de santo mas também como uma comida dos homens e das mulheres de Salvador e de outras cidades do país. Defendeu-se a ideia de que o acarajé faz parte ambigualmente dos rituais do(s) candomblé(s) e, dependendo do contexto social e cultural, é igualmente deslocado e ressignificado para e na esfera do profano, fazendo parte do tabuleiro e comércio das baianas e baianos pelas cidades do país. O dendê também foi tratado e mostrado como um produto que acaba transitando entre a esfera do sagrado e do profano considerado um ingrediente fundamental tanto para os pratos da culinária baiana como para os rituais religiosos das religiões afro-brasileiras.

No Brasil, mais especificamente na Bahia, as tradições e práticas culinárias foram trazidas e reinventadas em decorrência da diáspora negra e das complexas transformações ocorridas desde o período colonial. Foi praticamente impossível criar uma “essência imutável” dessas práticas e tradições. Dentro das estruturas hierárquica(s) do(s) candomblé(s) destaca-se a figura da labassê, a cozinheira responsável pela elaboração das comidas de santo dos orixás. Viu-se que este universo está circunscrito única e exclusivamente pelas mulheres embora a presença de homens é vista em casos excepcionais. Reforça-se a ideia que o acarajé que é comida de santo e ao mesmo tempo comercializado em Salvador tenha uma origem em uma cozinha exclusivamente feminina. A comida de santo acaba viabilizando uma relação de mutualidade hierárquica entre os filhos e filhas de santo, e o orixá. Sem perder as diferenças entre um e outro, ela propicia a satisfação, a invocação e o culto religioso. Se as atividades associadas à cozinha ou ao doméstico são ou foram vistas como femininas, há indícios de variação de estados de coisas. Nas idealizações funcionais, percebe-se dicotomizações e hierarquizações baseadas no gênero sem

que este venha isolado e desconectado de outros fatores religiosos, morais, culturais, sociais e históricos.

Nos últimos dois tópicos do trabalho demonstrou-se como o acarajé transita entre as esferas do sagrado e do profano e sobre a sua representação e a do azeite de dendê. O acarajé acaba representando dois universos complementares e paradoxais sendo que de um lado pertencente ao espaço sagrado e do outro lado ao espaço profano, verificou-se estas distinções e transposições através das filhas de santos e das baianas que comercializam o produto. Nos processos de transposições entre o sagrado e o profano, o acarajé passa por uma dessacralização quando comercializado pelas baianas evangélicas e ao mesmo tempo ressignificado por meios das suas práticas pertencentes ao universo cristão evangélico. No caso do azeite de dendê percorrendo praticamente o mesmo caminho de transposição do acarajé. Ele é a marca da identidade culinária baiana e ao mesmo tempo é também um elemento essencial nos preparos das comidas de santo nos cultos afro-brasileiros.

Ao transpormos a associação do acarajé através de uma perspectiva de gênero, mostrou-se que o mito fundacional do acarajé e seu orixá parece indicar para um processo de ascensão social e um relativo empoderamento mitológico do feminino.

Por meio da etnografia de Manuel Querino, verificou-se poucas mudanças e intervenções na elaboração do acarajé na contemporaneidade, no entanto, de acordo com Carlos Alberto Dória “não adianta os conservadores tombarem a baiana do acarajé; as pessoas querem coisas novas. O importante é que o gosto vai se transformando.” (FECARROTA, 2015, p.01). Sendo assim, o importante é analisar e entender os processos e mudanças das tradições e práticas da feitura do acarajé.

Através dos apontamentos do capítulo dois, pode-se constatar que a comida representa a cultura dos grupos sociais. Logo, a sua herança e preservação apresentam papéis identitários que revelam a história e os caminhos percorridos por ela até formar um sistema culinário e mais especificamente uma cozinha regional como é o caso da comida baiana, sem deixar de ser também geral ou supostamente nacional. Pode-se afirmar que as religiões, as religiosidades e suas relações com a alimentação sofreram mudanças que acompanham também as transformações históricas ocorridas na Bahia e de seu processo histórico. A comida de santo e a cozinha baiana, mesmo sofrendo constantes influxos, ainda conseguem se manter

como uma forma de resistência e afirmação dos valores e culturas advindas ou adaptadas da África, a despeito das tensões e divergências sobre o que é ou deveria ser a identidade da baiana, o ofício e o próprio acarajé.

Em suma, através deste capítulo, mostrou-se que a identidade possui uma dinâmica, e tentamos verificar o deslocamento e os processos de significação relacionados com os sujeitos enquanto baianas ou baianos do acarajé. Na construção dos estereótipos e da identidade da baiana de acarajé, levou-se em consideração que essas construções frequentemente terminam por criar uma determinada imagem para representar grupos específicos que possuem um maior poder de articulação no meio social. Essas construções ou identidades forjadas nem sempre acabam refletindo a realidade, pois elas redundam em idealizações, por vezes, sublimando determinados grupos, gestos, maneiras de ser e de agir não oficiais, não institucionalizadas ou não visíveis.

3 MÚLTIPLAS E MÓVEIS CARACTERIZAÇÕES: (RE) PENSANDO AS IDENTIDADES DAS BAIANAS E BAIANOS DE ACARAJÉ

Este capítulo decorre de uma pesquisa de campo realizada com 20 baianas e 10 baianos do acarajé. As escolhas das entrevistadas(os) foram feitas de forma aleatória em diferentes pontos da cidade, incluindo diversos tipos de bairros, sendo áreas turísticas ou não, pontos considerados “centrais” ou “periféricos”.³³A finalidade principal de nossa investigação consiste em analisar o ofício de determinadas mulheres e homens que trabalham na venda do acarajé na região de Salvador. Tais mulheres, que comercializam o acarajé, são chamadas “baianas de acarajé” sendo que sua herança vem das mulheres comerciantes de comidas e quitutes no período colonial. Já a presença do baiano de acarajé é algo mais recente e ao mesmo tempo crescente pelas cidades do país, principalmente Salvador. Se, por um lado, esse ofício perdura até os nossos dias com alguns dos seus traços característicos, sustentando aspectos tradicionais e reproduzindo técnicas e receitas de base africana, por outro, vemos diversas modificações contemporâneas que ajudam a entender a composição da comida de santo como parte da culinária considerada tipicamente baiana.

Diante do nosso interesse em demonstrar as (re)invenções de tradições experimentadas ou os valores identitários e suas conexões com o gênero, tinha-se inicialmente como meta aplicar uma série de tipos de entrevistas tais como as “entrevistas projetivas”, as “entrevistas com grupos focais”, a “história de vida”, a “entrevista estruturada” e, por fim, as “entrevistas abertas e semi-estruturadas” (BONI; QUARESMA, 2005, p. 65-80). No entanto, em função dos objetivos desta pesquisa e da sua viabilidade, resolveu-se aplicar como principal técnica metodológica as entrevistas estruturadas em torno de questionários (ver Anexo I). Embora se tenha consciência dos limites dessa metodologia, considera-se importante explorá-la ao máximo de forma a extrair alguns potenciais de análise para outras pesquisas comparativas. Mas vale lembrar que, apesar de serem o eixo principal da análise, complementou-se os dados das entrevistas com fontes bibliográficas, documentos

³³ Até a última contabilização feita pela ABAM (Plataforma Oyá Digital) nos apresenta um universo de 5261 baianas e 250 baianos, representando uma relação 5/100, a seleção de vinte baianas para dez baianos procura satisfazer o critério metodológico de algumas comparações qualitativas.

imagéticos (fotos) e reportagens escritas e gravadas em vídeos disponíveis em repertórios virtuais.

Esses questionários foram aplicados em dias alternados e foram entrevistadas(os) as baianas e baianos que coordenam ou que são donas(os) dos tabuleiros.³⁴ Assim, através das entrevistas estruturadas por meio dos questionários, procurou-se identificar os perfis móveis desses homens e mulheres, sua localização, “origem”, as opiniões sobre o ofício, a religião e a cultura, tradição, entre outros aspectos, visando identificar, analisar e interpretar a construção das identidades assumidas ou atribuídas por esses homens e mulheres que trabalham como “baianas(os) do acarajé”. Ao se utilizar tais técnicas, tem-se em mente em aplicar não somente métodos quantitativos, que permitisse visualizar melhor os dados, mas também métodos qualitativos, que valorizassem os significados das atitudes e discursos proferidos pelas baianas e baianos. Neste último caso, ao se contabilizar as informações e representá-las em tabulações e gráficos, não deixamos de aplicar uma metodologia baseada em orientações dedutivas e indutivas. Portanto, para cada gráfico de baianos e baianas constituído, fizemos considerações descritivas, mas, ultrapassando a descrição, procurou-se repensar os perfis sócio-antropológicos dos entrevistados(as), sem deixar de usar análises comparativas baseadas na perspectiva de gênero.

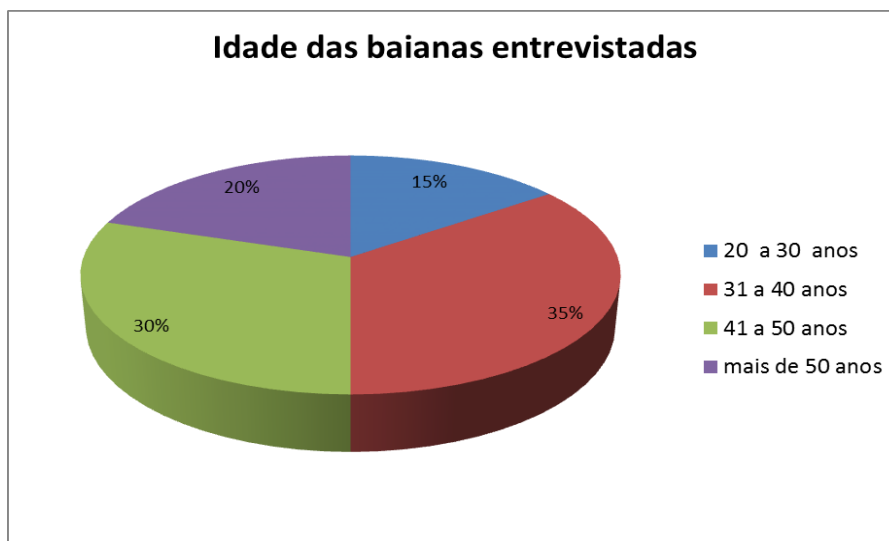
Levando isso em conta, portanto, esta pesquisa pretende expor não somente o universo das identidades religiosas das entrevistados(as), como também a maneira que esse aspecto se reproduz, se comporta no seu cotidiano, nas ruas da cidade de Salvador, sem deixar de se associar com outras modalidades de práticas e valores identitários, tais como a idade, localização geográfica, parentesco, interesses econômicos e institucionais, etc. Ou melhor, temos em mente analisar as diferentes denominações religiosas das(os) entrevistadas(os), suas visões sobre as tradições religiosas, situadas dentro e fora do Candomblé, sem negligenciar as múltiplas, dinâmicas e complexas identidades não necessariamente religiosas das baianas e baianos do acarajé. O principal problema que temos que responder neste texto é se,

³⁴ Como dissemos no capítulo 2, esses instrumentos são mesas utilizadas pelas baianas e baianos de acarajé para o comércio das comidas e doces baianos.

como e por que as diretrizes de gênero se inter-relacionam com esses aspectos sócio-antropológicos.

Então, vejamos os dados coletados. O primeiro deles diz respeito à configuração etária das entrevistadas. Observem a Tabela 1 abaixo:

Tabela 1 – Idade das baianas entrevistadas



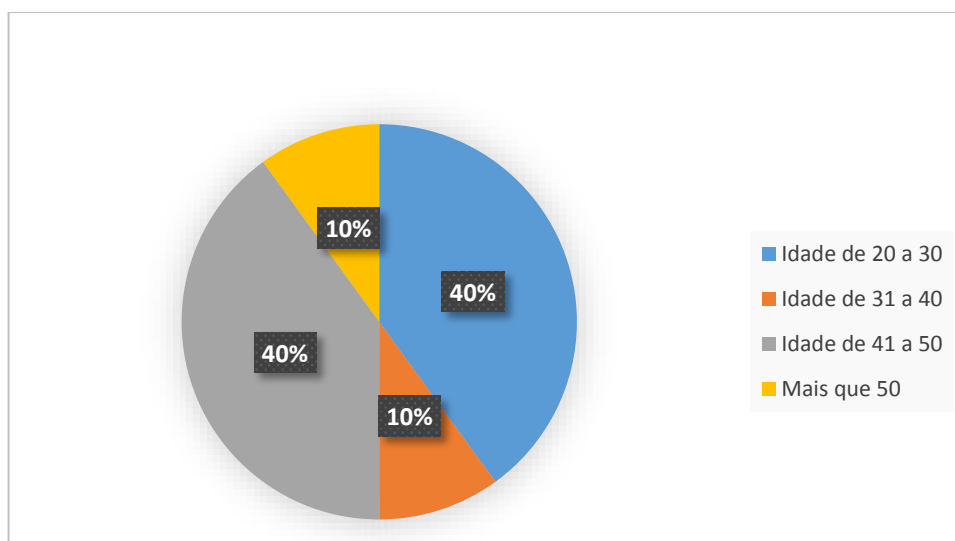
Até certo ponto, o ofício das baianas do acarajé é uma atividade considerada tradicional e repassada de avós e mães para as filhas. Verifica-se que, dentro da lógica da religião ou do comércio do produto, existe uma dinâmica de transmissão do ofício em termos de parentela. Mas os dados coletados nos mostram que o mercado do acarajé acaba abrangendo todas as faixas etárias, sendo marcante a presença das baianas mais velhas na comercialização do produto. Nesse sentido, se observarmos o gráfico, e levando em conta a projeção de um contingente existente entre as faixas de 30 a 50, praticamente concentrando 65% das baianas, podemos afirmar que essa configuração nessas faixas etárias está associada a alguns aspectos sociológicos mais gerais e contemporâneos.

O difícil acesso à educação, as condições financeiras e a proximidade com as gerações seguintes têm criado esse contingente de baianas que retiram o seu sustento com a venda do acarajé. O percentual de baianas entre os 20 e 30 anos (15%) traz um perfil de mulheres um pouco diferente. Elas alcançaram, de uma maneira ou de outra, um maior acesso à educação e possibilidades de

profissionalização não somente em virtude de projetos pessoais e familiares, mas também em função das políticas e ações públicas destinadas a modificar a vida das famílias carentes. Tanto em dados qualitativos quanto quantitativos, nota-se um decréscimo da taxa etária, pois esse aspecto pode estar relacionado à abertura de outros campos alternativos, sobretudo aos relacionados com o maior acesso a outras profissões, em virtude da formação educacional e do próprio mercado de trabalho ter criado muitas vagas no setor de serviços.

No universo dos baianos de acarajé, pode-se verificar que a questão da tradição não é algo preeminente admitido, pois o ofício das baianas de acarajé está localizado em um universo sociocultural marcado pela presença feminina. Ou seja, como essa herança funcional segue uma linha predominantemente matriarcal e matrilinear, a presença dos baianos no comércio de acarajé decorre de vários fatores, que destacaremos mais adiante. Embora não admitida, a tradição de venda de acarajé na família dos homens pode ter contribuído como uma forma de inserção do ofício, mas, conforme apontam os entrevistados, isso não foi a primeira opção, sendo praticamente assumido a motivação de inserção no ofício por motivos de “necessidade”. Isso tem um papel importante para se entender e visualizar as faixas etárias dos baianos de acarajé entrevistados.

Tabela 1a – Idade dos baianos entrevistados



Mesmo considerando as diferenças de proporcionalidade e as divergências do quantitativo de homens e mulheres, percebe-se um fenômeno inverso ao que ocorre com as baianas. A partir da análise do gráfico acima, verifica-se que a concentração da faixa etária do ofício de baiano do acarajé é distinta das baianas. A maior concentração de homens se situam justamente na idade entre 20 a 30 anos (40%) e dos 41 a 50 anos (40%). No caso da faixa de 20 a 30 anos, onde há a maior divergência, percebe-se que há um número proporcionalmente maior de homens frente a um percentual bem mais reduzido no universo feminino. O que explicaria essa divergência? Por que há menos jovens mulheres do que jovens homens? Parte-se de algumas hipóteses e reflexões que ajudam a entender as diferenças entre 15% de mulheres e de 40% de homens. No Brasil, presencia-se uma maior visibilidade das mulheres na educação, principalmente no acesso à educação básica, à média e, sobretudo, à universidade. Tanto os esforços familiares quanto as políticas públicas direcionadas para um maior acesso à educação tem alterado os índices de escolaridade das mulheres na educação. Isso acabou por criar, também, melhores acessos a trabalhos qualificados e novas oportunidades no mercado laboral. Segundo os dados levantados pelos autores Cristina Bruschini, Maria Rosa Lombardi, Cristiano Miglioranza Mercado e Arlene Ricold:

A expansão da escolaridade e o ingresso nas universidades viabilizaram o acesso das mulheres a novas oportunidades de trabalho. No caso da escolaridade, o acesso das mulheres ao ensino superior foi notável: em 2009, 59% dos concluintes no ensino superior eram do sexo feminino. (BRUSCHINI; et. al. 2011, p. 145)

O maior acesso das mulheres à educação ajuda a explicar a menor proporção de baianas do acarajé. No entanto, a maior escolaridade não é suficiente para se entender o caso dos homens. Em parte, diferente do que ocorre com as mulheres, é muito maior o número de homens que deixam o ensino fundamental no Brasil. Diversos dados nos informam que o perfil da evasão escolar é marcadamente masculino, ou seja, o tempo de estudo feminino é maior que o tempo de estudo masculino, o que tem propiciado uma melhor colocação da mulher no mercado de trabalho em termos de projeção. Um fator interessante destacado por Maria Pinto de Carvalho (2003) é a questão da mão de obra infantil que afetaria esses homens na conciliação do trabalho com a escola. Neste aspecto, curiosamente, a autora destaca que o trabalho infantil feminino é um trabalho relacionado com o universo da casa,

possibilitando uma administração do tempo para ir à escola e voltar aos seus afazeres. Isso sugere que as atividades exógenas à casa dos grupos mais desfavorecidos têm contribuído para dificultar a permanência na escola de homens jovens. É claro que esse aspecto não necessariamente é motivo para o acesso a postos de comando ou de relativização das relações desiguais em termos de gênero. Embora não se possa generalizar para toda e qualquer experiência, talvez, a questão da evasão escolar pode ser uma variável importante a ser levada em consideração.

Relacionada à essa dicotomia entre o doméstico e não-doméstico, e sua relação com a escolaridade, é possível admitir que as diferenças de idade tenham a ver com outras questões relacionadas às expectativas baseadas no gênero. Um dos aspectos mais importantes sobre a questão da evasão escolar masculina é justamente começar a analisar o fracasso escolar e suas conexões com diretrizes de gênero, procurando entender a construção das masculinidades e feminilidades dentro da família e na própria escola. Diversos estudos sobre gênero e pedagogia têm demonstrado que a educação familiar e escolar, baseadas em preceitos dicotômicos, assimétricos e hierárquicos, contribuem para a permanência ou diminuição de jovens na escola. A depender das circunstâncias, tanto o trabalho doméstico quanto o trabalho não-externo, quanto as expectativas da mulher-dona de casa, quanto do homem-provedor, devem ter algo que ver com o acesso e permanência na escola: a cultura familiar, a cultura escolar e as políticas escolares governamentais, talvez, tenham algo a ver com a maneira como se ensina distinções de gênero, contribuindo para variação de índices de escolaridade e futura inserção no mercado formal e informal. Mesmo sendo um contingente menor, as novas gerações ou faixas etárias demonstram mudanças qualitativas na maneira como as escolhas pessoais e familiares começam a se moldar a partir de demandas mercadológicas, alterando e redimensionando o que se entende e se pratica como ofício das baianas de acarajé. A presença dos homens no ofício e a redução de mulheres jovens no universo estaria contribuindo para a masculinização do ofício? São aspectos que mereceriam um estudo futuro mais aprofundado com a finalidade de verificar as conexões e desconexões estabelecidas entre tradição e modernidade no comércio da cidade de Salvador. Ainda dentro desse universo de jovens que trabalham no ofício, verifica-se que praticamente a maioria não chegou a completar o ensino fundamental. Entre os entrevistados, apenas um completou o ensino fundamental. A falta de escolaridade e

de profissionalização podem contribuir para que os jovens adentrem no mercado informal de Salvador, inclusive no próprio Ofício de baiano do acarajé. A outra faixa etária de concentração se encontra na idade de 41 a 50. Se somarmos com a faixa de mais de 50, obtém-se um índice de 50% dos homens que trabalham no ofício e estão acima da faixa dos 40 anos. A questão da escolaridade pode ser uma variável para justificar tanto a presença dos homens como das mulheres neste ofício. Podemos verificar em Carvalho (2003) que as taxas de analfabetismo de pessoas com 40 anos ou mais atingem patamares mais elevados do que os jovens de 15 a 19 que possuíram um maior acesso à educação. A dificuldade de inserir tanto homens e mulheres com mais de 40 anos sem escolaridade no mercado de trabalho pode contribuir para a informalidade ou para o trabalho autônomo, principalmente em profissões menos qualificadas. Se considerarmos as justificativas dos homens para a escolha do ofício percebe-se algo significativo. Em sua maioria, admite-se que começou a trabalhar como baiano de acarajé em razão de necessidade de emprego e de obtenção de uma renda. Não se enfatiza a tradição matriarcal, matrilinear ou patriarcal ou patrilinear da religião do Candomblé.

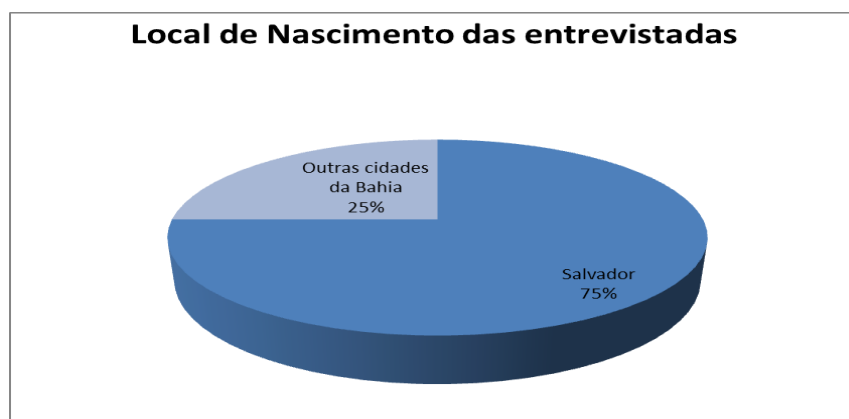
Se, por um lado, se vê um aumento dos anos de estudo das mulheres e uma redução de mulheres jovens no ofício, por outro, pode-se identificar um aumento de homens jovens comercializando o acarajé. Há uma possibilidade que a redução do universo feminino, esteja relacionado à uma maior escolaridade das jovens. Essa maior escolaridade, poderia contribuir para a sua inserção no mercado laboral formal. Haveria uma possibilidade de estarmos assistindo à uma masculinização do ofício em decorrência da baixa escolaridade dos homens jovens e do aumento do tempo de escolaridade das mulheres jovens. Se essa hipótese for plausível, não seria forçoso dizer que a reprodução do ofício por via da tradição familiar estaria sofrendo um processo de descontinuidade da herança do ofício de mãe para filha.

As reflexões contidas nos parágrafos acima poderiam ser acompanhadas das seguintes problematizações: até que ponto o ofício das baianas do acarajé se perpetua através dos laços familiares e das relações com a religião afro-brasileira, principalmente o Candomblé? O ofício da baiana do acarajé deixa de ser transmitido do “mestre” para o “aprendiz” e elimina etapas na aprendizagem do ofício? Os cursos profissionalizantes das baianas e baianos do acarajé, patrocinadas por empresas financiadas pelo governo no sentido de assegurar as práticas e regras de higiene e

manipulação dos alimentos, visando a segurança alimentar, tem eliminado essa herança de aprendizado parental, criando uma autonomia e desnecessidade da baiana e do baiano estar inserido em uma cultura ou tradições familiares?

Além dos aspectos etários, expostos na seção anterior, outros aspectos podem ser elencados para conhecer determinadas características das baianas e baianos entrevistados. O segundo elemento relevante que identificamos por meio de nossas entrevistas está diretamente ligado ao local de nascimento das baianas e baianos. Esses aspectos parecem-nos relevantes para se discutir os múltiplos pertencimentos geográfico-identitários dessas mulheres e homens. Vejamos os dados da Tabela 2:

Tabela 2- Local de Nascimento das entrevistadas



No que tange ao comércio e a venda do acarajé na cidade, diante do universo de informações pesquisadas, verifica-se que praticamente $\frac{3}{4}$ das baianas são nascidas em Salvador. Em função dos problemas sociais e econômicos, especialmente os relacionados aos períodos de estiagem e do processo de urbanização mais intensa das últimas décadas, etc. a questão do deslocamento de mulheres do interior do Estado para a capital poderia ser um motivo que contribuiria para explicar o contingente de baianas na capital. Todavia, não se pode superestimar esse aspecto, estereotipando os processos de migração de contingentes humanos e seguindo a lógica centro-periferia, mesmo considerando que há na Bahia um contraste muito grande entre as cidades do interior, as cidades litorâneas e a capital, sendo está um polo quase irresistível de atração e oportunidades socioeconômicas, políticas, culturais etc. Pelo menos no que se refere ao universo das pesquisadas, outros fatores

devem ser apontados, pois, para além da necessidade de sair do interior do Estado para a capital que afetou as últimas gerações, nota-se uma espécie de relativa consolidação espacial dessas mulheres, situando-as, em sua maioria, nas regiões soteropolitanas.

Obviamente, isso não significou necessariamente a existência de um conjunto de melhorias na vida desse contingente populacional, uma vez que foi dito por um certo nativo anônimo, um taxista, que, para conhecer a capital, ou seja, Salvador, seria necessário sair do “cartão postal” e adentrar nos bairros da periferia. Como boa parte das entrevistadas moram nos bairros mais pobres da capital, verifica-se que o ofício das baianas do acarajé não seria um ofício caracterizado pelo amplo deslocamento territorial dessas mulheres de sua cidade natal no sentido de uma melhoria a qualidade de vida. Tal ofício possibilita que as mulheres reproduzam o seu trabalho em sua própria cidade, não tendo a necessidade de deslocamentos amplos e custosos, embora existam discrepâncias entre as cidades brasileiras. O Brasil apresenta um quadro paradoxal que combina e descombina uma dimensão turística de exuberância, suposta ou efetiva, com profundas e marcantes desigualdades sociais. Em parte, como veremos depois, esse contraste ajuda a explicar o porquê parte considerável dessas mulheres vendem seus produtos justamente nas regiões mais movimentadas, em muitos casos justamente localizados diversos pontos turísticos das cidades.

Ou seja, sem dúvida, não se nega que se verifica com regularidade um deslocamento de pessoas do interior para a capital, principalmente nos períodos de estiagem e de seca, ou em busca de outras oportunidades, mas, no que tange as baianas do acarajé entrevistadas, pode-se notar que esse contingente de mulheres migradas não está presente de forma marcante no perfil das entrevistadas.

Algo semelhante ocorre com o caso dos baianos de acarajé, visto que praticamente 90% dos trabalhadores entrevistados são naturais da cidade de Salvador. Logo, logo a partir desses dados, pode-se induzir que a busca pelo ofício de baiano na capital da Bahia decorre dos próprios nativos da região, e não se verifica um deslocamento regional para a capital. Esses homens nasceram na região metropolitana e o seu ofício é um meio de subsistência na cidade onde se tem vivido há anos. Nota-se que:

Nos aglomerados metropolitanos, tem havido uma tendência ao deslocamento das atividades econômicas, principalmente as industriais, das capitais para os outros municípios, como decorrência das pressões do capital imobiliário pelo uso dos espaços urbanos mais nobres e pela ação do Estado – o que promove a regionalização econômica e facilita as economias de aglomeração. (BRITTO; SOUZA, 2005, p.52)

Em virtude do processo de industrialização fora dos grandes centros metropolitanos os contingentes migratórios deixam de ter como objetivo as principais capitais e acabam se localizando em regiões onde apresentam um crescimento industrial. Neste aspecto tanto os homens e as mulheres que estão no ofício permanecem na metrópole e ali reproduzem a sua força de trabalho no ofício de baiano e de baiana de acarajé sem a interferência de fluxos migratórios.

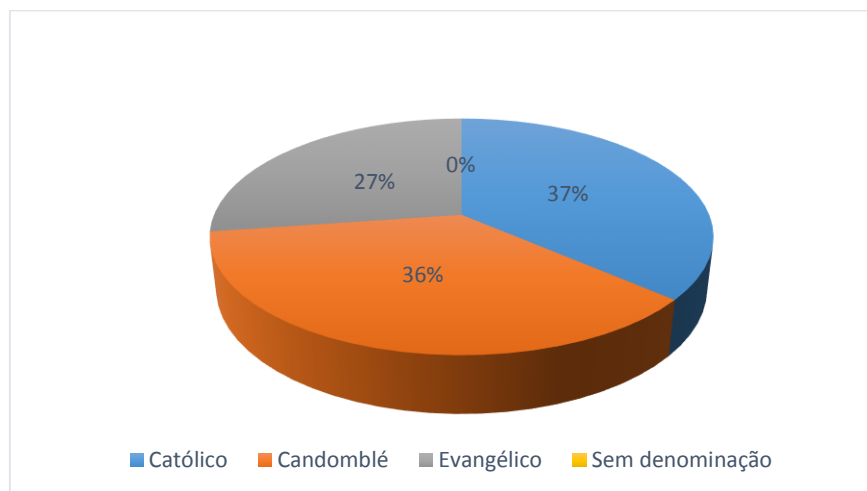
Outro aspecto central para discutirmos os perfis dos homens e mulheres entrevistados diz respeito a um elemento tradicionalmente elencados para caracterizar as baianas e os baianos, isto é, as vinculações religiosas autoproclamadas, assumidas, ou atribuídas por e pelos baianos e baianas do acarajé. As Tabelas 3 e 3a tratam exatamente disso:

Tabela 3- Religião das baianas entrevistadas³⁵



³⁵ A plataforma Oyá Digital pode informar as localizações das baianas e baianos através da denominação religiosa, mas não nos fornece dados numéricos. Analisando os mapas de localização por religião, podemos afirmar visualmente um maior número de baianas católicas, seguidas das religiões afro-brasileiras e por último as evangélicas. Lembrando que este universo da plataforma reflete apenas as baianas e baianos que se cadastraram nela.

Tabela 3ª - Religião dos baianos entrevistados



Quando consideramos o comércio de acarajé é quase impossível não pensarmos *a priori* na sua associação com a religião, em geral, e com o Candomblé, em particular. Como vimos no Capítulo 2, o acarajé, que é um prato da orixá Iansã, é geralmente correlacionado com os espaços, gestos, ritos e palavras do sagrado. Mas essa religião não está circunscrita somente aos espaços e dimensões simbólicas do Candomblé, pois, dependendo da configuração social, essa iguaria, além de ultrapassar os “terreiros”, também alcança as ruas e outros espaços, passando a pertencer a outros numerosos universos coletivos ou públicos não sacralizados ou interpretados por outros parâmetros religiosos não afinados com as perspectivas ou cosmologias religiosas das tradições afro-brasileiras.

Sem dúvida, quando o acarajé deixa contingencialmente o sagrado dos terreiros e passa a ser reproduzido nos outros espaços públicos, percebe-se que fica difícil precisar as distinções e separações entre o sagrado e o profano nos locais onde as baianas e baianos comercializam o acarajé. Embora não consideramos que haja uma sacralização total e absoluta dos espaços, gestos, ritos e palavras nas performances comerciais, é inegável que as baianas e baianos ligados direta ou indiretamente ao Candomblé criam frequentemente neste espaço “público” um espaço “privado”, ou seja, há relações conjunturais com a dimensão religiosa.

Claro que é também nos espaços ditos “comerciais” que as baianas e baianos reproduzem seus rituais de oferenda aos orixás. Muitas mulheres e homens do

Candomblé praticam essas ofertas antes de irem para o trabalho como aponta Carvalho (2015), mas também vemos que muitos desses rituais se fazem presentes especialmente no momento da montagem do tabuleiro, da lavagem do local com ervas e com água-cheiro, na montagem dos tabuleiros com amuletos, toalhas brancas etc., ver capítulo dois do trabalho.

Mas será que as baianas e baianos envolvidos com a venda de acarajé estão *sempre* associadas à religião e ao Candomblé? Nas tabelas acima, pode-se ter uma visão mais complexa da divisão da religião das baianas e baianos entrevistadas. Verifica-se que a presença das baianas de acarajé que professam *abertamente* a religião do Candomblé é pequena, contabilizando cerca de 5%. De fato, isso não significa que no universo de baianas de acarajé “católicas” não existam praticantes do Candomblé, visto que, durante as entrevistas, notou-se que a pergunta sobre a religião criou um certa desconfiança e deslocamento do sujeito identitário. No caso dos baianos do acarajé, os percentuais são mais elevados. Até certo ponto, isso pode explicar melhor sobre os motivos que explicariam a presença do homem no ofício. Eles podem estar relacionados também às questões religiosas e não apenas como algo decorrente da falta de profissionalização e escolaridade. Se o ofício é considerado uma atividade transmitida de mãe para filha, o mesmo movimento pode ter ocorrido no caso dos filhos de baiana de acarajé. Isso confirma a plausibilidade da existência de uma espécie de hereditariedade do ofício como justificativa familiar assumidas pelos baianos envolvidos com o comércio, mas isso não necessariamente estaria ligado ao campo religioso de candomblé como legitimação subjetiva. Outras razões serão retomadas no capítulo 5.

Algumas baianas se autodeclararam “católicas”, mas, no decorrer da pesquisa, à medida que se sentiram mais confortáveis e a vontade com o entrevistador, passaram a admitir que pertenciam também ao candomblé (5%)³⁶. É possível que esse certo desconforto em se autodenominarem como seguidoras de uma religião afro-brasileira ainda seja vestígios dos estigmas, estereótipos e discriminações sofridas pelos candomblés (ver capítulo 2). De qualquer forma, percebe-se que, no universo das católicas ou do Candomblé, um forte sincretismo religioso é um resultado

³⁶ No mapa sobre as baianas de acarajé das religiões afro-brasileiras, os universos de baianas cadastradas, em sua visualização, apontam para um percentual maior que as evangélicas.

de um processo histórico de assimilações mútuas e, paradoxalmente, de restrições e proibições das manifestações religiosas que não fossem o catolicismo, especialmente as derivadas de religiões e religiosidades afro-brasileiras, a despeito das práticas e discursos políticos de tolerância religiosa das últimas décadas. Contudo, no contingente masculino, verifica-se um universo religioso mais “equilibrado” em termos de diferenças religiosas. Entre os entrevistados baianos, praticamente 1/3 pertencem ao catolicismo, ao candomblé e a religião evangélica. Em função da maior vinculação das mulheres no ofício em virtude de traços tradicionais e religiosos, os homens podem estar desvinculados da obrigatoriedade de seguir determinados padrões e modelos na reprodução do seu trabalho. O homem ao estar inserido em um ofício justificado na religiosidade, é apresentado como um fato contraditório em um universo religioso que localiza e legitima a mulher neste ofício. As representações religiosas construídas dentro do ofício e, que de certo modo, estão direcionadas para a figura feminina, acaba criando uma situação inédita que leva a refletir sobre os homens das religiões afro-brasileiras no ofício por motivos de obrigação religiosa. Se o ofício sempre foi considerado pertencente às filhas de santos e que somente essas filhas teriam obrigações com os seus orixás, a presença do filho de santo neste universo feminizado, além de criar uma resistência de sua presença por motivos religiosos, acabam sinalizando para a necessidade, dentro da esfera religiosa, de um espaço construído para a legitimação de sua presença religiosa no ofício. Este espaço por construir, torna a atuação dos homens no ofício como algo mais móvel, desonerando muitas vezes de sua obrigação deferentemente das obrigações religiosas das mulheres. Inclusive, um dos baianos em sua entrevista disse que gostaria de acrescentar na massa de carajé um tempero pronto para acentuar o sabor. As questões da tradição, religiosidade e das normas para as práticas e feitura do acarajé acabam se tornando mais móveis neste universo masculino em decorrência, até mesmo, da falta de uma identidade construída desses baianos dentro de suas religiões ou das instituições responsáveis pela preservação do ofício.

Indubitavelmente, percebe-se os movimentos de afirmação da “africanidade”, presentes nas músicas, programas de TV, revistas, jornais, artes, costumes, festas, manifestações religiosas afro-brasileiras, na culinária sagrada ou profana etc. também ajudam a construir uma nova interpretação dos sujeitos e seu lugar no mundo social, mas, apesar disso, há outras denominações religiosas que adentram o comércio de

acarajé. Assim, juntamente com o número de baianas que se definem “sem religião” (o que pode indicar vestígios de secularização do ofício), o número de baianas evangélicas é um fenômeno que vem aumentando a cada ano e está cada vez mais presente no cotidiano de Salvador. Na nossa pesquisa, 25% das entrevistadas se identificaram como “evangélicas” e 15% se autoproclamaram “sem religião”. Isso pode ser constatado como um processo mais geral em termos sócio-antropológicos e históricos. Segundo Alexandre Brasil Fonseca:

Ultimamente fala-se muito do crescimento evangélico. Pastores e bispos não poupam nas cifras e afirmam serem responsáveis pelo grupo religioso que mais cresce [...]. Uma análise do resultado dos dados dos últimos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não confirmam essa postura. O crescimento dos **evangélicos** se deve a ação dos pentecostais que aumentaram 114% na última década, mas mesmo com esse desempenho bem superior ao crescimento populacional não é esse o grupo religioso que mais cresceu. Curiosamente em meio a todo o "reencantamento" experimentado nos últimos anos o censo indica que o número de pessoas que se definem como "**sem religião**" cresceu de dois (1980) para quase sete milhões (1991), o que significa um aumento de 250% (FONSECA, 2000, p. 80, Grifos nossos).

Pelos dados apresentados acima, pode-se dizer que a comercialização do acarajé em Salvador está passando por um processo complexo de deslocamento sócio-religioso. Ou melhor, há uma espécie de relativa descontinuidade na associação entre a religião afro-brasileira e o ofício da baiana e do baiano do acarajé. Sem dúvida, verifica-se que, no inconsciente coletivo, a figura da baiana é interpretada como uma figura feminino necessariamente simpática, praticante ou integrante ativa das religiões afro-brasileiras, mais especificamente o Candomblé. No caso da presença dos homens, essa figura ainda é vista com certa surpresa em virtude do ofício ser considerado feminino. Em alguns casos, isso aparece revestido de críticas por estarem localizados no interior de um espaço pertencente às mulheres. Durante as entrevistas, alguns dos baianos informaram que muitas vezes as pessoas chegaram a perguntar sobre a sexualidade deles, inclusive, sendo mais diretos em perguntar se eram homossexuais. No senso comum, a associação entre homens e o candomblé por vezes seguem um caminho estereotipado, já que, a despeito de suas identidades sexuais, são vistos a partir de uma perspectiva heteronormativa. Ou seja, enquanto as mulheres não são vistas como homossexuais por estarem associadas aos cultos afro-brasileiros, a aproximação masculina a esse universo religioso tem sido

constituído a diretrizes assimétricas e hierárquicas. A deslegitimação significaria uma quase desvirilização ou feminização (BIRMAN, 1991). Por estar de uma certa forma marcado ou associado culturalmente pela presença feminina e ao candomblé, o ofício acaba impondo alguns preconceitos sobre a presença masculina. Como fica claro nas tabelas 3 e 3a, dentro do universo feminino, os dados coletados revelam um espaço diferente da visão do senso comum sobre as baianas. De um lado, temos um grande percentual de baianas autodenominadas “católicas” (55%) e, dentro deste contingente, explícita ou explicitamente, um sincretismo religioso com o Candomblé. Por outro lado, como dissemos antes, constatamos um universo de 25 % de baianas que se declaram “evangélicas” e 15 % “sem religião”.

De um ponto de vista metodológico, é um ponto crucial justamente verificar como essas baianas veem o universo do comércio do acarajé e de que forma elas ressignificaram o produto em seu cotidiano e dentro de suas práticas religiosas, pois, embora o produto seja decorrente dos rituais do Candomblé, fazendo parte tradicionalmente das oferendas aos orixás, ele não possui sentidos fixos, uma vez que, como vimos antes, nos capítulos 1 e 2, ele não é em um só tempo alimento e comida.

Conforme vemos nas entrevistas, não é somente o universo de baianas do Candomblé que está situada a problematização da relação com o sagrado e a religião. No universo sócio religioso, além das baianas do candomblé, encontramos outras categorias sócio-religiosas das quais podemos citar as mulheres autodenominadas “evangélicas”, “católicas” e “sem religiões”. Elas parecem se relacionar diversamente com os aspectos religiosos, ora negando, relativizando ou mesmo ressignificando sua relação com a religião. Neste caso, por exemplo, como veremos posteriormente, entre as entrevistadas, havia algumas que usavam ou não o traje típico, embora este fosse às vezes considerado fundamental em termos de propaganda turística e do ofício, não sendo este um empecilho cultural para as que não se autodenominam pertencentes ao Candomblé.

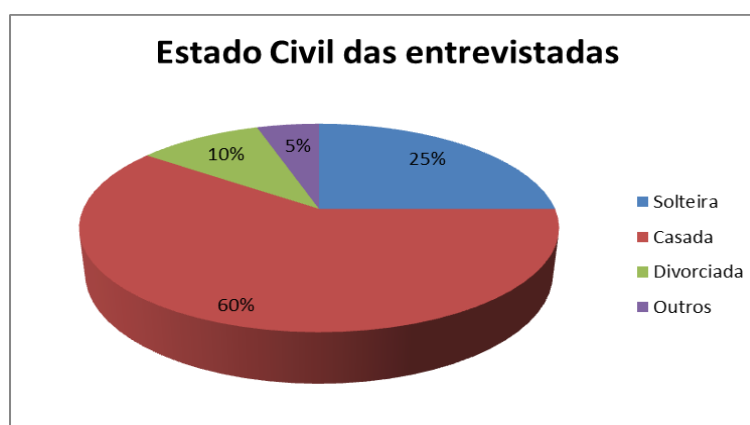
A partir do que temos constatado na pesquisa até agora feita, os dados nos levam a novas problematizações que merecem ser repensadas: Quais as ressignificações foram dadas à comercialização do acarajé? Até que ponto podemos dizer, na contemporaneidade, que o comércio do acarajé é resultado de uma herança e de uma prática passada de avó/mãe para filha? Este ofício traz consigo toda uma

carga estritamente religiosa do Candomblé? Sem dúvida, o ofício das baianas e baianos, a produção e o comércio de acarajé não são novos, pois surgiram basicamente no Brasil-Colônia e no Brasil-Império, e estavam associados ao(s) candomblé(s). A presença marcante das mulheres que tradicionalmente usavam as indumentárias que as identificavam com o candomblé se refletem até hoje no próprio traje da baiana, na utilização do torço, na maneira como as baianas se consideram filhas de santo e nos seus pertencimentos e obrigações religiosas (IPHAN, 2007).

Então, em se tratando da pluralidade das identidades assumidas e atribuídas pelas baianas e baianos, o universo pesquisado nos mostra cortes sócio-antropológicos muito mais complexos que possui um impacto da manutenção, legitimação e mudanças do ofício das baianas do acarajé. Eles precisam ser melhor analisados.

Seguindo essa pauta, outro aspecto relevante a ser destacado é o que se refere ao estado civil desses homens e mulheres. Neste ponto, há algumas aproximações e semelhanças entre homens e mulheres, mas também há alguns distanciamentos e divergências comparativas. Na Tabela 4 e 4a, isso fica evidente:

Tabela 4 – Estado Civil

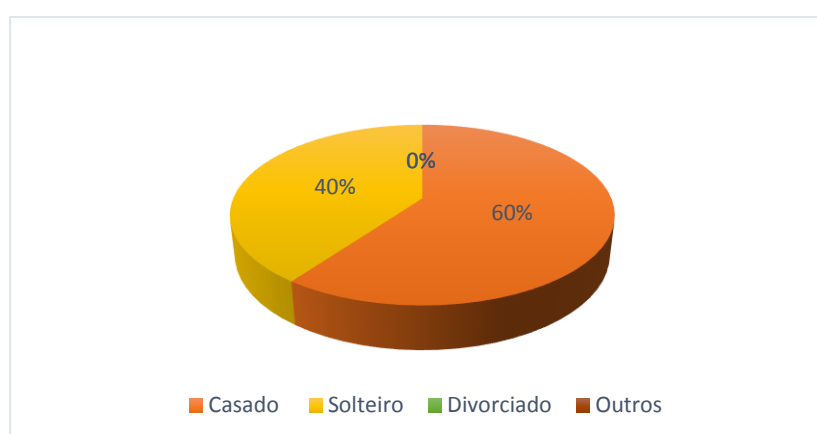


Sem dúvida, com já salientamos exaustivamente, o ofício da baiana do acarajé é um ofício praticamente pertencente ao universo feminino, embora haja uma parcela menor de homens que trabalham com esse ofício. Além da diversidade de idade, locais de nascimento e denominação religiosa, há outro tipo de fratura no universo feminino e masculino do ofício de baianas e baianos do acarajé. Com fica claro na tabela acima, verifica-se a presença marcante de mulheres casadas (60%), seguida por mulheres solteiras (25%) e divorciadas (10%) que trabalham com o comércio do

acarajé. Como não tivemos acesso a documentos que atestam os referidos estados civis, considera-se as autodeclarações importantes, pois, sendo ou não reais, as indicações apontam para como essas mulheres subjetivamente denominavam seu status. Embora o ofício de acarajé seja um recurso socioeconômico importante para solteiras e divorciadas, o contingente mais predominante entre as entrevistadas é o número marcante de casadas. Estas vão contribuir de forma marcante no planejamento e sustento familiares, envolvendo não somente os maridos como também eventuais filhos no preparo da comida até o transporte, montagem do tabuleiro e de sua comercialização.

Ou melhor, no universo das baianas casadas, geralmente os parentes participam do processo de elaboração, sendo que a renda da venda do acarajé pelas mulheres casadas torna-se um elemento fundamental do sustento do lar e da família. Por meio desse ofício, é perceptível uma relativa criação de uma autonomia ou independência dessas mulheres dentro do universo familiar. Até certo ponto, isso confirma os dados históricos sobre a relativa e diferenciada autonomia financeira dessas mulheres em virtude do ofício do acarajé. Mas autonomia financeira não necessariamente significa aquisição de relações de poder simétrica e horizontal entre homens e mulheres no interior do âmbito familiar. Os dados coletados ainda não nos permitem saber se há diferenças de identidades e autonomia subjetiva entre as casadas, divorciadas e solteiras, em especial diante da presença ou não das figuras masculinas. Não sabemos se essa fratura do estado civil feminino redundará em maior ou menor conquista, manutenção e legitimação de autoridade feminina. E quanto aos baianos do acarajé? Vejamos a tabela 4a:

Tabela 4a – Estado Civil



O mesmo percentual de homens casados (60%) está associado ao ofício do acarajé, seguido por um contingente de 40% de solteiros. Diferente do universo mais fraturado de mulheres (casadas, solteiras, divorciadas e sem autoidentificação), os baianos entrevistados apresentam um contingente mais dicotômico formado somente por solteiros e casados. É clara a interseção idade e estado civil: o universo masculino de nossa análise encontra-se vinculado a presença do homens jovens e ainda solteiros e homens mais velhos e casados. Para os casados, sobretudo os que possuem filhos, a venda do acarajé é uma via importante e, por vezes, complementar para aqueles que estão situados à margem do mercado formal de trabalho, seja como principal atividade ou como etapa intermediária entre a aquisição de postos assalariados. Entre os homens mais jovens não houve declaração da presença de filhos ou de desejo de constituir família nuclear, mas, tal como ocorre com os casados, que se veem como provedores e sustentáculos econômicos de seus familiares, os solteiros veem o ofício como uma possibilidade de renda.

Mas haveria diferenças de gênero entre baianos e baianas de acarajé em termos de estado civil. Se considerarmos o estado civil como um conjunto de práticas e valores direcionados às relações matrimoniais e conjugais formais ou informais, é pertinente dizer que há pelo menos um aspecto que diferencia homens e mulheres. Apesar das aproximações e aspectos comuns, o universo feminino nos parece mais fraturado que o masculino. Dicotômico para os homens e tricotômico para as mulheres. O que ajuda a explicar essa diferença? Em termos identitários, a maior parte das mulheres entrevistadas declarou marcadamente sua vinculação com a dimensão do matrimônio a partir da presença ou ausência de maridos (casadas e divorciadas), totalizando 70% do total. No entanto, embora o contingente masculino seja proporcionalmente menor, nenhum dele se declarou divorciado. O matrimônio seria um componente identitário para as mulheres mais do que para os homens estudados? Por enquanto, o que temos são somente conjecturais. Por exemplo, em um documentário realizado pela Fundação Palmares em 14 de janeiro de 2008, em um vídeo intitulado “Axé do Acarajé”, a baiana Tânia Barbara Nary assim se auto-representa identitariamente quando se refere ao tabuleiro como metáfora do ofício que a sustenta:

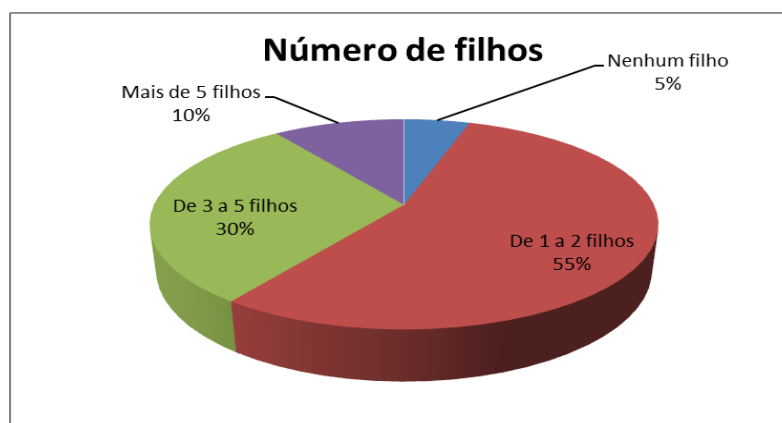
Além de ser um tabuleiro de acarajé [sic], eu me preocupo também com minha cultura, com minhas raízes, entendeu!? Eu quero ter história mais tarde a contar pros [sic] meus filhos, meus netos, bisnetos

e, com fé em Deus, eu vou chegar até lá (risos). **É a minha identidade, entendeu?! Eu tenho um registro de batismo que é Tania Barbara Nery. E minha outra identidade é o meu tabuleiro, por que esse aqui é o meu marido, entendeu?! Esse aqui é o que me dá o sustento, a mim e a meus dois filhos, entendeu!?** Então, ele é minha outra identidade. A mais original, até! (risos). (AXÉ... 2009, grifos nossos)

Como fica claro na transcrição acima, além da referência ao desejo à memória histórica do ofício e à continuidade dela para futuras gerações, o tabuleiro é representado por Tânia Barbara Nery como parte da sua dupla identidade. Segundo ela, ela possuiria não somente o registro oficial e civil, como também um outro registro extraoficial e associado ao seu próprio instrumento de trabalho: o tabuleiro. Para ela, este seria sua “outra identidade”, seria o seu “marido” e o sustento de sua família formada por ela e dois filhos. Como se vê, pelo menos para o discurso dessa baiana (que não sabemos se é solteira, divorciada ou viúva), mesmo quando a figura masculina está ausente efetivamente na vida dessas mulheres o imaginário identitário pauta-se em um referencial matrimonial e heteronormativo igualmente fundamentando em um ideal que associa os homens ao papel de sustentáculo material da família. Curiosamente, portanto, mesmo na ausência de um provedor real, haveria outro provedor simbólico que seria o tabuleiro.

Os perfis das baianas e baianos do acarajé também podem ser caracterizados por outros dados complementares ao estado civil. As Tabelas 5 e 5a e as Tabelas 6 e 6a sintetizam respectivamente a quantidades de filhos e os locais de moradia das entrevistadas e entrevistados. Vejamos:

Tabela 5- Filhos

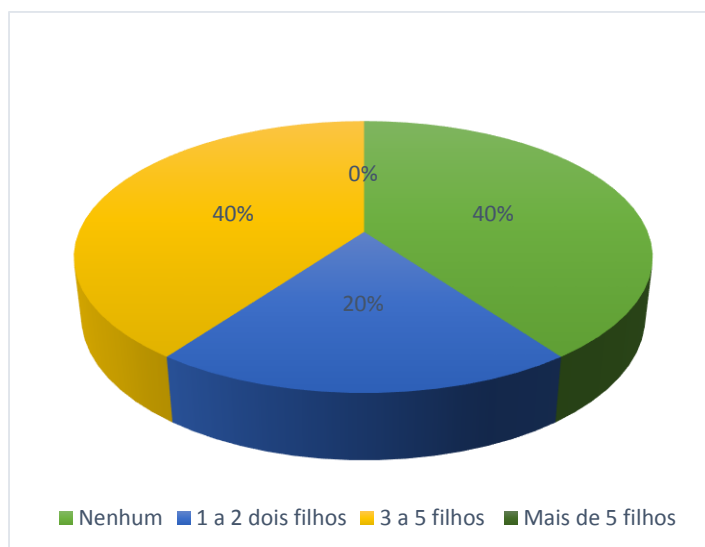


A necessidade de sustento familiar pode ser confirmada com outros dados. Até certo ponto, apesar de muitas mulheres não saírem da tênue e instável linha da pobreza, o ofício de acarajé parece ser uma das atividades financeiras que sustentam ou ajudam a sustentar uma parentela relativamente numerosa. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE (2010), a taxa de fecundidade no Brasil em 2010 chega a 1,86 filhos por mulher sendo que no ano 2000 era de 2,38. Em nosso universo pesquisado, nota-se que isso se reflete em 55% das baianas, embora exista um contingente que está acima da taxa oficial de natalidade, tratando-se de famílias relativamente numerosas e extensas, justamente aquela parentela que vai ajudar comumente na feitura do acarajé.

É claro que isso tem um impacto na constituição do orçamento do núcleo parental. Por isso, não é forçoso dizer que, no universo das mulheres pesquisadas com mais de dois filhos, elas utilizam o ofício de baianas e a venda de acarajé para suprir as necessidades socioeconômicas como um todo. Dentro do orçamento familiar, portanto, o acarajé, para essas mulheres, em muitas ocasiões, é muito mais um meio de sustento do que somente a reprodução de uma tradição estritamente familiar e religiosa ligadas às religiões afro-brasileiras. Não negamos o peso e validade que isso tem nas vidas dessas mulheres, mas não podemos negar que os projetos, expectativas, práticas e valores sociais e culturais estejam coadunados com pautas e motivações inseparavelmente mercadológicas e profissionais.

Vejamos os dados qualitativos dos baianos sobre o quesito filhos:

Tabela 5a- Filhos



A tabela 5a demonstra a taxa de filiação dos baianos de acarajé. Tal como ocorre com as mulheres, a despeito das campanhas e incorporação de valores relacionados ao controle de natalidade, a presença de famílias numerosas é evidente. Inclusive entre os baianos com mais de 30 anos, praticamente 80% deles possui mais de 03 filhos, ficando muito acima da média estabelecida pelo IBGE (2010) que é de 1,86 por mulher. Dos baianos entrevistados com menos de 30 anos, nenhum declarou ter filhos. São vários os fatores que podem justificar a presença da família numerosa dos baianos em contrapartida das baianas do acarajé. Um dos elementos que podem justificar essa disparidade pode estar relacionado à própria inserção das mulheres no mercado de trabalho, um maior acesso à educação e à informação sobre métodos contraceptivos. A alta taxa de filiação dos baianos também pode estar associada a condição social, baixa renda e escolaridade e por pertencerem a uma geração onde os meios de prevenção contraceptivo não eram estendidos a todas as camadas da sociedade e as taxas de analfabetismo e escolaridade eram baixas. Podemos induzir que a falta de recursos, educação e informação contribuíram para esses percentuais juntamente com a visão cultural do masculino (“homem visto como macho” provedor) e a quantidade de filhos como prova desta masculinidade.

Se levarmos em conta o comércio de acarajé e o sustento individual e familiar, temos outros aspectos interessantes a serem destacados. Vejamos a Tabela 8 e 8a :

Tabela 08a – Venda de Acarajé como único meio de sustento (Mulheres)

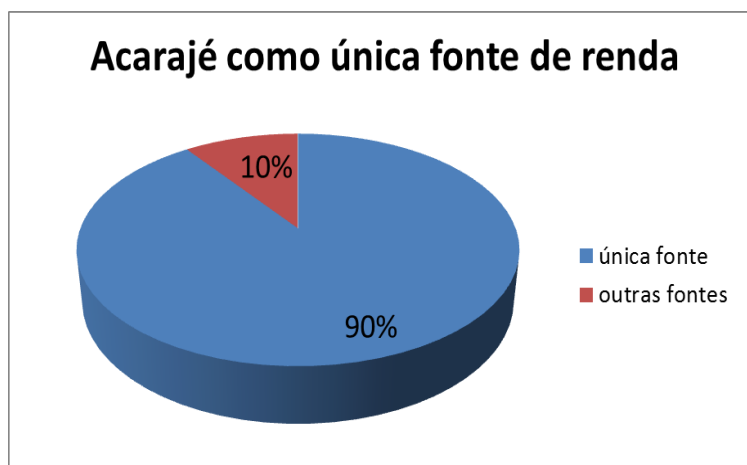
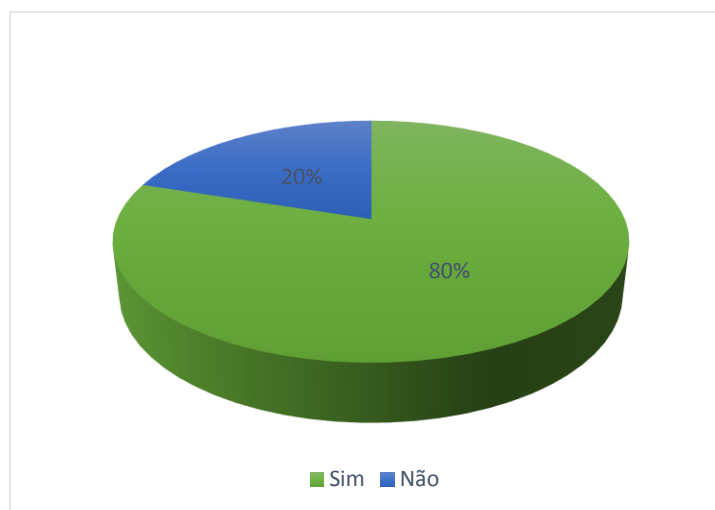


Tabela 08a – Venda de Acarajé como único meio de sustento (Homens)

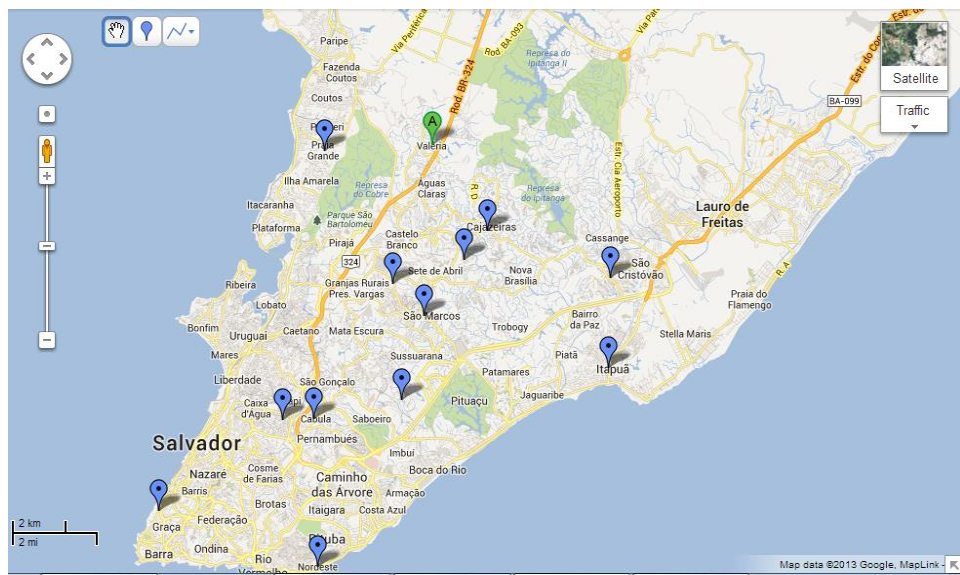
Como podemos ver nos gráficos acima, a venda do acarajé é praticamente o único meio de subsistência das(os) entrevistadas(os). Pelo menos foi isso que constatamos na pesquisa, pois as cifras de 90% das mulheres e 80% dos homens corroboram com essa hipótese descritiva. Somente uma pequena parcela, cerca de 10% de mulheres e 20% de homens, não tem o comércio de acarajé como única fonte de renda. Ao que tudo indica, o comércio do acarajé acaba sustentando e reproduzindo as necessidades e meios de sobrevivência desse grupo. Ou melhor, o comércio de acarajé praticamente é o que vai dar sustentáculo econômico na vida das baianas e baianos e de seus familiares. Talvez, por essa razão, vemos que a importância econômica em sua comercialização é também um ponto demarcatório do ofício, já que isso decorre da baixa escolaridade das baianas e baianos entrevistados e do número de membros pertencentes às famílias relativamente numerosas.

Embora o ofício tenha surgido a partir do Brasil-Colônia entre as “escravas de ganho” ou mulheres libertas para sustendo dos seus senhores ou do lar, sobretudo em diversos núcleos urbanos, depois de séculos e de muitas mudanças históricas, esse ofício permanece em nossos dias como um meio de obtenção de ganhos através de tradições inventadas e reinventadas. Em muitos casos, o ofício era repassado de avó/mãe para neta/filha, mas, como vimos, isso não é uma regra absoluta. A grande questão consiste em sabermos o seguinte: diante do maior acesso à educação e à profissionalização das mulheres e diante do aumento da evasão escolar dos homens, até que ponto teremos esse sistema de tradição de avó/mãe para neta/filha no ofício

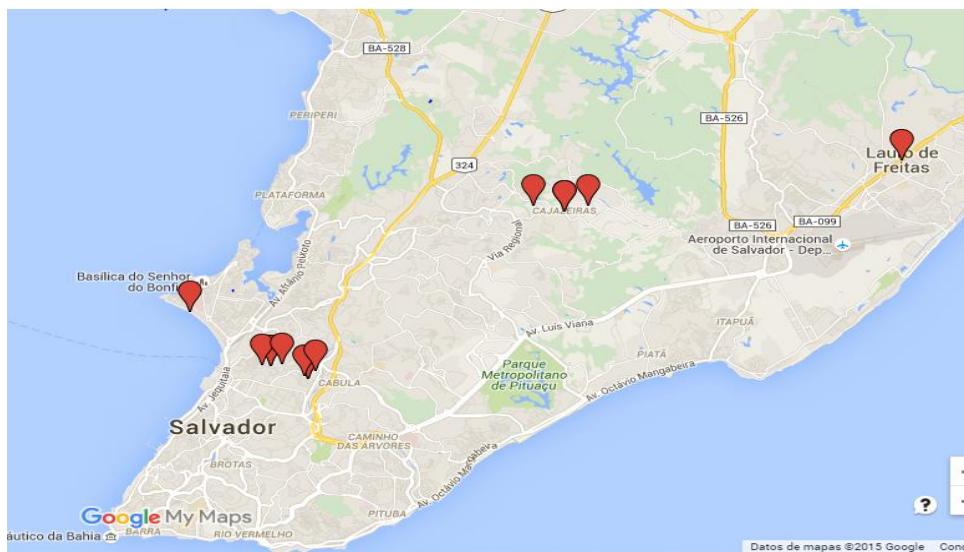
de baiana do acarajé e de que forma o ofício pode sofrer um processo de masculinização em decorrência do aumento gradativo de homens no ofício? Como veremos neste e nos outros capítulos vindouros, a resposta a essas questões exigem uma pluralidade de variáveis e de análises.

Além desses aspectos acima explicitados, destaca-se outros que ajudam a entender melhor os perfis recorrentes de homens e mulheres envolvidas com o comércio de acarajé: a localização das moradias dos entrevistados parece um dado importante. Observem as tabelas/mapas abaixo:

Tabela/Mapa 6 – Localização das moradias das entrevistadas



Tabela/Mapa 6a – Localização das moradias dos entrevistados



Como fica evidente nos mapas, as áreas de moradia das baianas e baianos entrevistados(as) se concentram em regiões marcadamente identificadas como as mais humildes da cidade de Salvador. Tais áreas acabam apresentando uma série de carências sociais, sobretudo no que tange ao acesso aos serviços públicos. Portanto, as baianas e baianos entrevistados vivem em um universo que, guardando as devidas proporções das suas especificidades, podem ser situadas no “território da pobreza”, e bem longe dos perfis propagandeados e bem-sucedidos das baianas e baianos famosos.

A cidade de Salvador possui múltiplas faces se levarmos em conta a distribuição da renda, o acesso aos serviços privados e públicos, tais como educação, segurança e transportes de qualidade. Simplificando um pouco as considerações, pode-se dizer que a cidade possui duas faces de uma mesma moeda que convivem, mas se chocam frequentemente, uma vez que temos uma face de alta concentração de renda, situada especialmente nas regiões turísticas, e outra face de pobreza, que se reflete nos territórios onde há uma maior concentração de violência e ausência de políticas públicas etc.

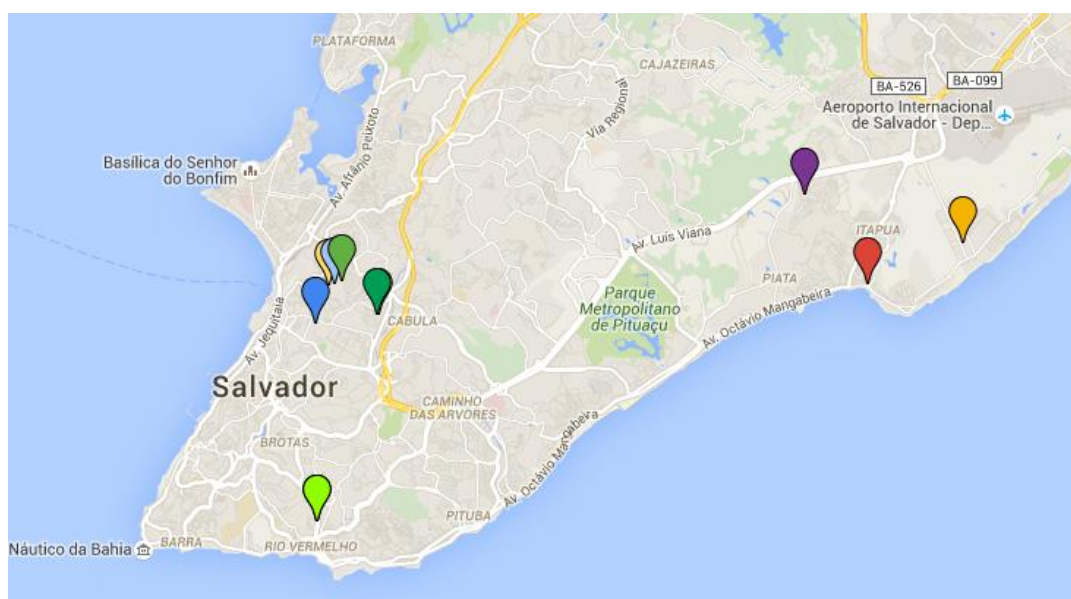
Assim, como aponta Soares, nota-se que:

Na outra face da moeda, os territórios dos herdeiros da pobreza, compreendidos como os espaços pobres e informais da cidade, aqueles ilegais juridicamente ou fruto de dissimulados projetos públicos de reurbanizações populares, habitados em sua maioria por negros, pobres e desempregados, constituídos em sua maior concentração pelas áreas situadas ao norte (miolo urbano), e ao sudoeste de Salvador (subúrbio ferroviário). (SOARES, 2013, p.06).

Neste sentido, um dos aspectos relevantes que ajudam a entender melhor o ofício das baianas e baianos de acarajé é a profunda relação dos espaços em que elas e eles comercializam os seus produtos. Não iremos discorrer sobre as redes de solidariedades pessoais, familiares e de vizinhança, pois isso demandaria outras pesquisas qualitativas e quantitativas. Todavia, se levarmos em conta as localidades em que elas moram, percebe-se um claro deslocamento diário desses trabalhadores das suas moradias, localizadas nas regiões mais pobres ou carentes das cidades em direção às áreas mais movimentadas (praças, supermercados, passagens, feiras, proximidades de estabelecimentos públicos e privados etc.) ou em pontos turísticos. Ou melhor, elas e eles se movimentam das áreas mais carentes onde vivem para comercializar o produto em pontos estratégicos da cidade onde a concentração de

peças e turistas é grande, contribuindo para a venda e o sustento de suas famílias, que como vimos, são relativamente extensas. Verifica-se que os pontos de vendas de baianos se localizam em áreas distantes da faixa litorânea, a região das praias e pontos turísticos são mais visados e controlados pela fiscalização. Já outras áreas da cidade há uma maior tolerância dos vendedores como podemos ver abaixo.

Local onde os baianos entrevistados atuam no ofício de venda de acarajé



Assim, apesar de existir casos de baianas e baianos considerados bem-sucedidas(as) em termos econômicos, gozando de prestígio social, sendo donos de verdadeiras empresas, com espaços privilegiados e funcionários numerosos, situadas em localidades turísticas e de classe média, o comércio do acarajé ainda é realizado por mulheres e homens advindos de camadas carentes da sociedade. Pelo menos até certo ponto, é um elemento importante a ser considerado, porque, apesar de existir a influência dos aspectos pessoais, familiares e religiosos na escolha do ofício, dado o contexto de pobreza e falta de oportunidades empregatícias para essas mulheres maduras (casadas, divorciadas ou solteiras), e desses homens também maduros e jovens (casados e solteiros), eles e elas encontraram obstáculos tanto na formação educacional como no reconhecimento enquanto cidadãos.

Um outro aspecto relevante para tratarmos dos perfis móveis das baianas e baianos está ligado ao jogo das relações entre trabalho formal e informal. Como se viu no capítulo 2, há diversas instituições e legislações que admoestam, recomendam,

informam ou regulam o ofício e a venda de acarajé. A ABAM, apoiada pelo IPHAN, pela Secretaria Municipal da Ordem Pública (Semop) e a Federação do Culto Afro-Brasileiro (Fenacab), tem feito continuamente cadastramentos e recadastramentos de seus componentes, visando identificar, dar visibilidade e, até certo ponto, incentivar e legitimar políticas públicas para profissionalizar esses homens e mulheres. Entre instrumentos modernos que se orientam nesse sentido, tem-se a organização da Plataforma Oyá Digital, que contou com financiamento do IPHAN, o apoio de diversas entidade e a participação de antropólogos, etc.



(IPHAN, Jornal Correio, 2015)

Segundo as informações do IPHAN (1/11/2015), divulgadas no Jornal Correio (31/05/2015),

O nome Plataforma Oyá Digital é uma homenagem ao orixá patrono do ofício de baiana de acarajé - Oyá ou Iansã. Além da localização do ponto de venda das baianas (e baianos) em um mapa, a plataforma oferece ferramentas de pesquisa que traçam o perfil socioeconômico e disponibiliza informações que identificam **gênero, cor/raça, idade, afiliação religiosa, grau de escolaridade e até os dias e horários em que colocam o tabuleiro na rua** (IPHAN MAPA 2015, Grifos nossos).

Embora não seja “possível traçar os perfis socioeconômicos completos, já que muitas baianas ainda não disponibilizaram todas as informações”, se sabe que há

cerca de 5,2 mil baianas e baianos, entre os quais se computa 240 homens. Segundo os dados da plataforma, entre “116 que até agora declararam sua cor, 69 são pretas, 44 pardas, uma branca, uma amarela e uma indígena - esta última, dona Pilar”, que é uma baiana peruana imigrada para o Brasil (IPHAN e do Jornal Correio). Talvez, a baixa identificação e autoidentificação da “raça” (diríamos melhor, etnia) sejam o resultado não somente da diversidade étnica, como também em virtude dos preconceitos e estigmas socioculturais que persistem no meio identitário dessas mulheres e homens.

MAPA DE BAIANAS

www.oyadigital.com.br

Oyá Digital MAPA DE BAIANAS Pesquisar Logar

TOTAL DE PONTOS = 2

OFÍCIO

BAIANA DE ACARAJÉ

ESTADO

Selecione...

CIDADE

Selecione...

BAIRRO

Selecione...

DIA DA SEMANA

Selecione...

RELIGIÃO

EVANGELICA

RAÇA

PARDA

Selecione...

AMARELA

BRANCA

INDIGENA

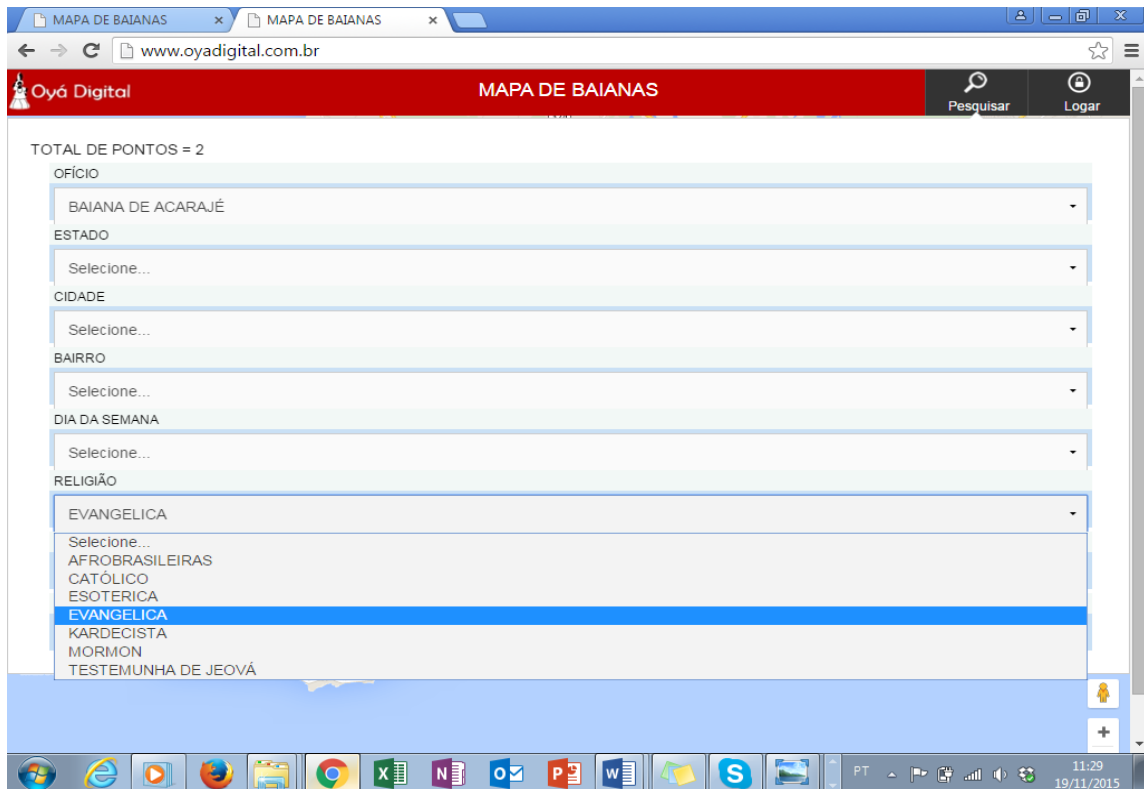
PARDA

PRETA

11:29 19/11/2015

(Plataforma Oyá Digital)

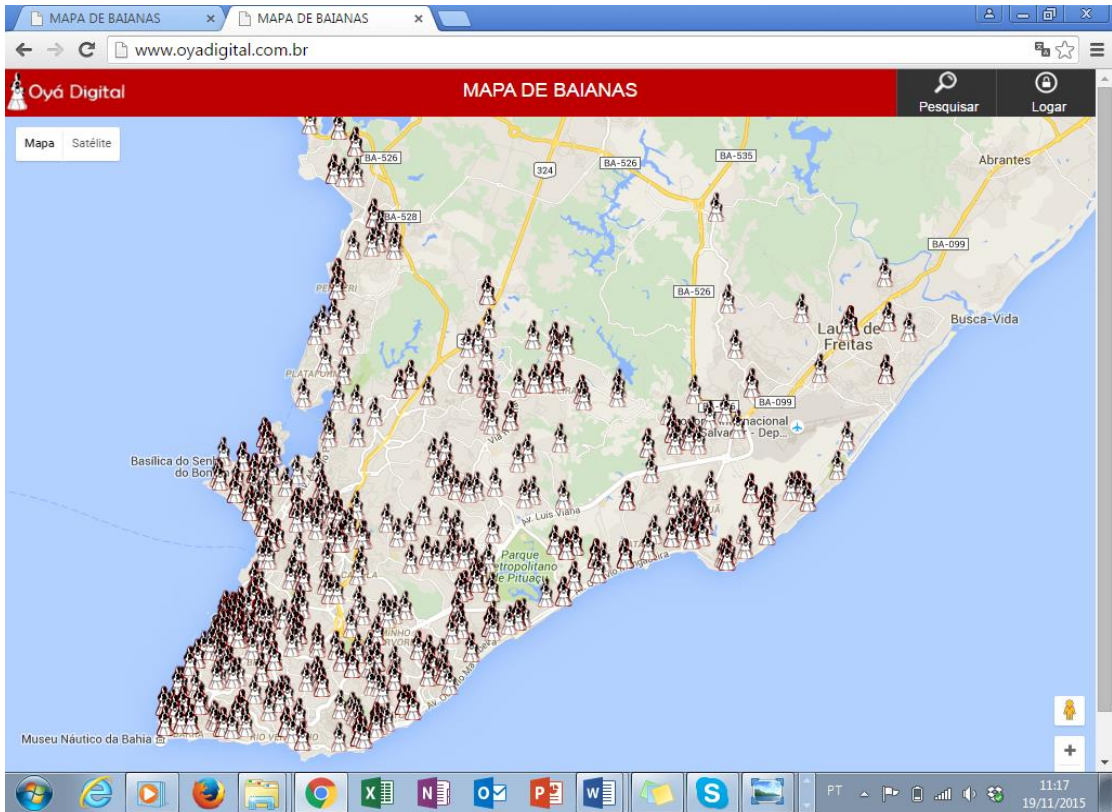
Apesar da Plataforma prever potencialmente a identificação dos perfis religiosos autodeclarados, nem todos os dados estão disponibilizados, mas é possível saber o entendimento da instituição quando ela se refere ao perfil religioso. Há espaço para elencar as afro-brasileiras, as católicas, evangélicas, esotéricas, kardecistas, mórmons e testemunhas de jeová. Vejamos a imagem a seguir:



(Plataforma Oya Digital, 2015)

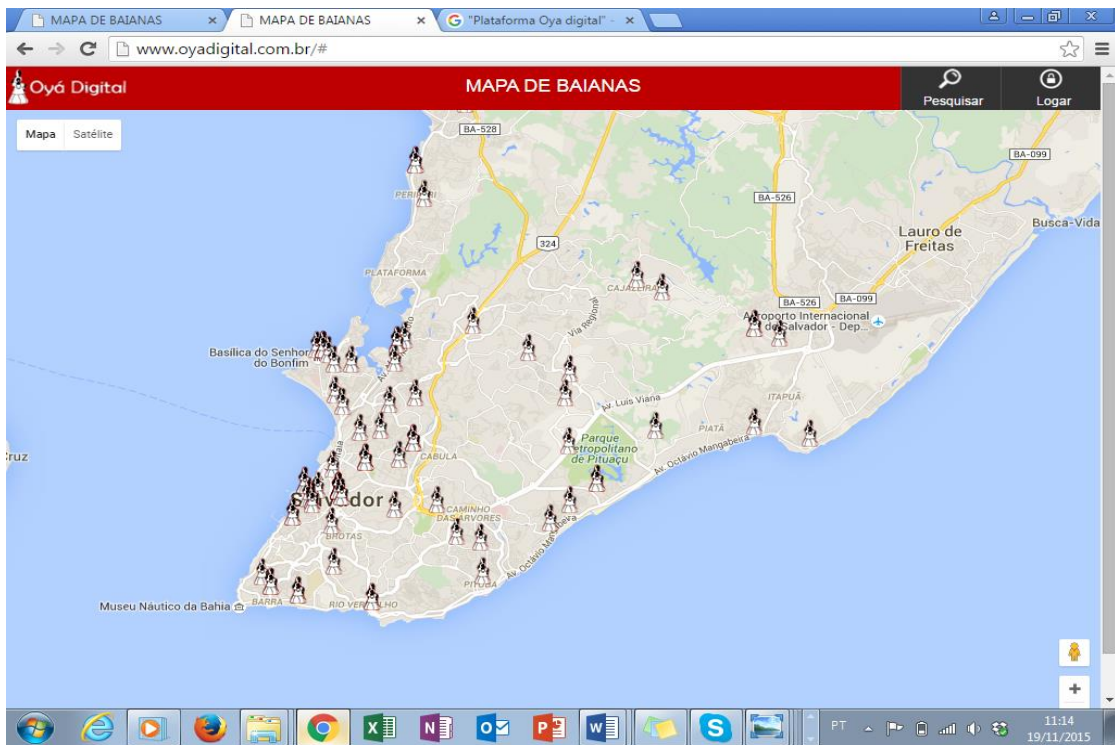
Para o caso de Salvador, foto central de nossa investigação, a presença feminina é numericamente hegemônica. Vejamos os mapas de baianos e baianas de acarajé quando elencamos apenas o critério “sexo” (masculino e feminino). Diga-se de passagem que, apesar de ter sido divulgado no trecho acima o critério de “gênero” como referência para as pesquisas online, é possível que a plataforma ainda esteja orientada por uma confusão entre as categorias gênero e sexo, entre identidade de gênero e identidade sexual. Afinal, em função de critérios heteronormativos e dicotômicos, não há dados disponibilizados, por exemplo, para baianas e baianos que se declarariam como homossexuais, transgêneros etc. Embora seja um instrumento importantíssimo para as futuras pesquisas sobre o tema, é possível que a Plataforma reproduza hoje algumas diretrizes assimétricas e dicotômicas.

Mapa de Baianas



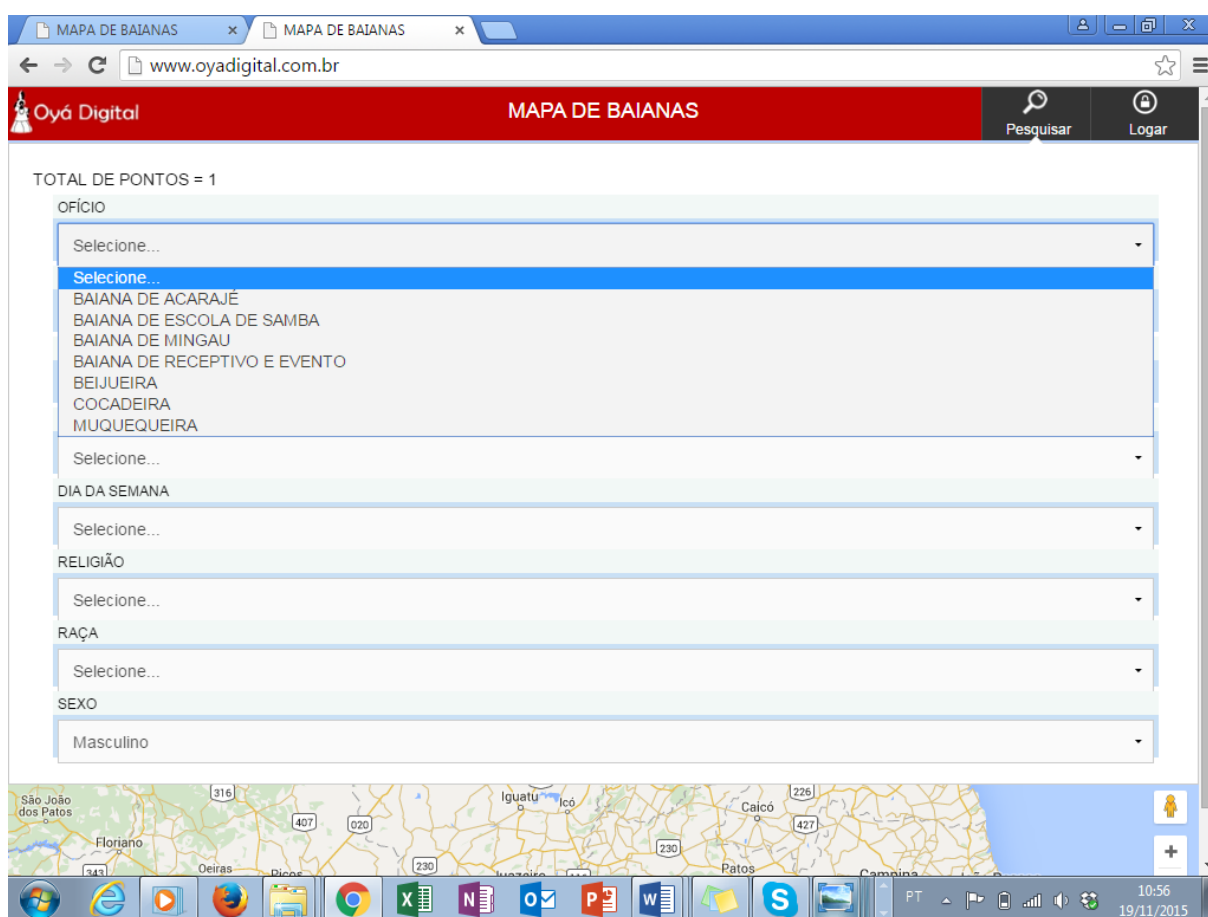
(Plataforma Oyá Digital, 2015)

Mapa dos “Baianos”



(Plataforma Oyá Digital, 2015)

Se observamos os dois mapas acima, é possível perceber não somente a já assinalada hegemonia numérica das mulheres ante aos homens, como também suas localizações geográficas. Trata-se daquelas e daqueles baianas e baianos cadastrados e identificados pela Plataforma, não necessariamente com licenças oficiais. Curiosamente, tanto os homens quanto as mulheres são representados com iconografias femininas. Pelo menos até a finalização de nossas investigações, quando fazemos pesquisas por meio de itens tais como ofício e sexo, as opções que encontramos são as seguintes. Para o caso do ofício, aparecem as opções “baiana de acarajé”, “Baiana de escola de samba”, “Baiana de mingau”, “Baiana de receptivo e evento”, “Beijueira”, “Cocadeira” e “Muquequeira”. Ou seja, ofícios e atividades considerada femininas. Vejamos a Plataforma:



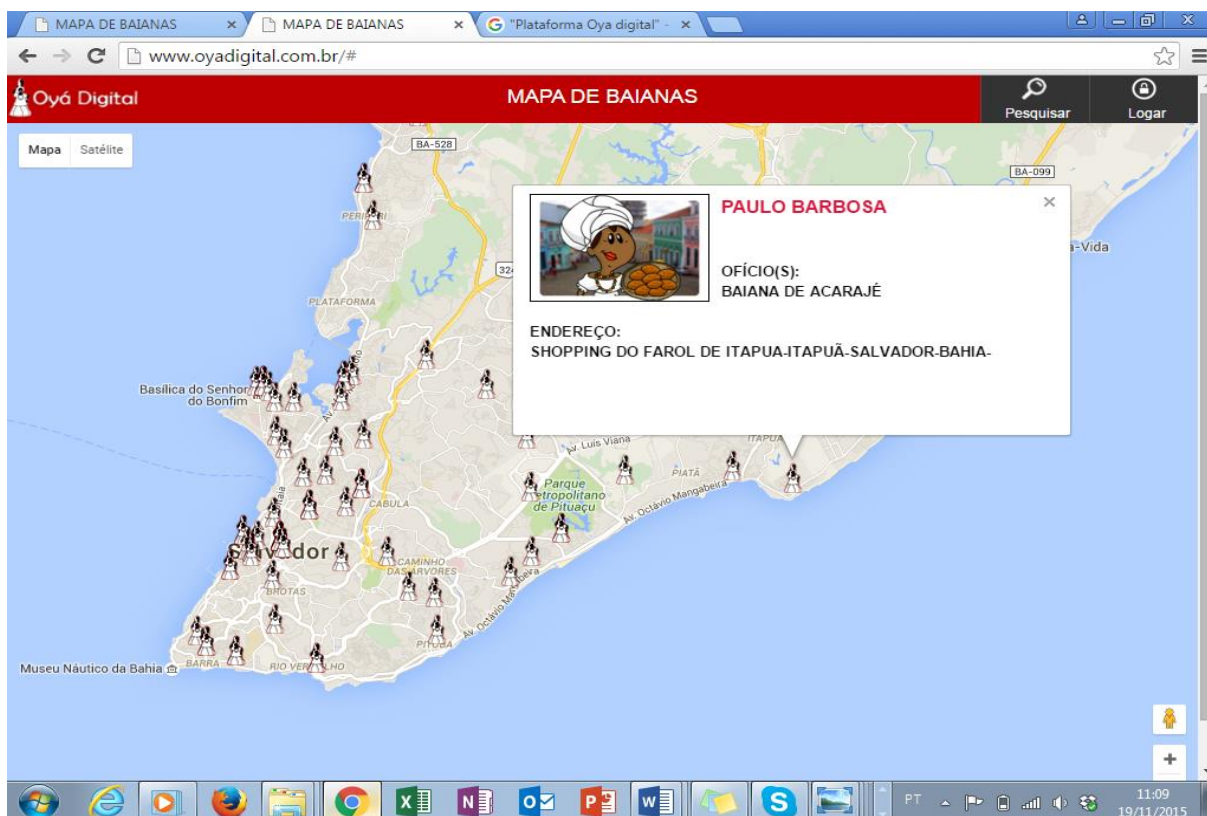
(Plataform Oyá Digital, 2015)

Seguindo essa mesma linha, quanto elencamos a categoria “sexo” (voltamos a dizer, não há opção para “gênero”), o contingente de baianos é categorizado como “Mapa de baianas” (no feminino). Se ainda enfatizarmos mais as representações iconográficas, vemos elementos ainda mais interessantes. Independentemente dos

outros marcadores identificatórios previstos pela Plataforma, as imagens levam em conta uma representação feminina e afrodescendente. Todas levam uma imagem estilizada de uma baiana vestida com os trajes tradicionais do candomblé e, claro, com o “tabuleiro” ou bandeja de acarajé. Logo atrás vem uma imagem do Pelourinho, uma das regiões-símbolo de propaganda e afirmação identitária institucionalizada associada à Salvador e à Bahia. Pela excepcionalidade comparativa da questão, vale a pena conferir três exemplos ou os casos de registro dos homens localizados em vários pontos da cidade. Todos levam a imagem acima destacada.



(Plataforma Oyá Digital, 2015)



(Plataforma Oyá Digital, 2015)

MAPA DE BAIANAS

www.oyadigital.com.br/#

Oyá Digital

MAPA DE BAIANAS

Pesquisar Logar

Mapa Satélite

IVAL SANTOS

OFÍCIO(S):
BAIANA DE ACARAJÉ

ENDEREÇO:
LARGO DA BAIXO DO SANTO ANTONIO-Arraial do Retiro-
SALVADOR-BAHIA-

MAPA DE BAIANAS

Windows taskbar: 11:09 19/11/2015

(Plataforma Oyá Digital)

MAPA DE BAIANAS

www.oyadigital.com.br/#

Oyá Digital

MAPA DE BAIANAS

Pesquisar Logar

Mapa Satélite

GREGORIO BASTO

OFÍCIO(S):
BAIANA DE ACARAJÉ

ENDEREÇO:
AVENIDA CENTENÁRIO-SHOPPING BARRA-BARRA-SALVADOR-
BAHIA-

MAPA DE BAIANAS

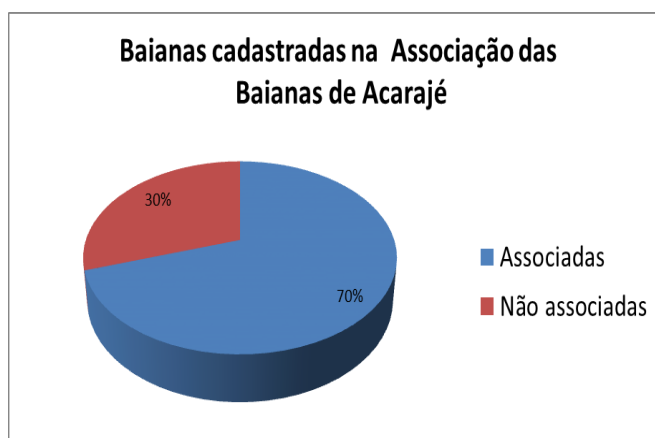
Windows taskbar: 11:09 19/11/2015

(Plataforma Oyá Digital, 2015)

As imagens que surgem na Plataforma (nos mapas, nos recursos de busca e identificação geográfica, socioeconômica, étnico-racial, religioso, etc) são sintomáticas para se entender o imaginário social e institucionalizado que está associado à baiana do acarajé. O que se percebe é que a alta taxa de feminização das baianas alcança tanto referenciais quantitativos quanto qualitativos/valorativos em termos de gênero. Eles são mencionados e contemplados, mas iconograficamente, em dúvida, a diretriz é feminina. Ou melhor, há uma feminização do recurso digital. Obviamente, não se trata de uma crítica a incivilidade masculina, pois o mote da Plataforma é uma caracterização contínua e renovável do ofício de baianas e baianos do acarajé. Mas, ao fazê-lo, é evidente determinadas diretrizes que incluem e excluem, englobam ou não determinados grupos a partir de processos de significação baseados no gênero, entre outros marcadores sócio-antropológicos. Se normalmente as mulheres que são invisibilizadas e “indizibilizadas” (perspectiva acertada das teorias feministas), porque mescladas indistintamente na categoria “homem” e “humanidade”, na Plataforma Oyé Digital são os homens e outros grupos de mulheres que são invisibilizados do ponto de vista imagético. A plataforma tem um papel fundamental para o conhecimento e afirmação de tradições afro-brasileiras, mas, ao enfatizá-las, reproduz o silenciamento iconográfico de outros grupos sociais.

E os dados qualitativos que reunimos? Eles comprovam essa tendência macro no microuniverso. A Tabela 7 e 7a ajudam a perceber também alguns aspectos comuns, mas também específicos entre homens e mulheres.

Tabela 7 – Baianas associadas à ABAM- Associação das Baianas do Acarajé



Institucionalizar-se ou não, tornar-se oficial ou não, formalizar as atividades comerciais ou manter-se na informalidade, eis aqui um elemento que identificamos nas pesquisas feitas até agora. O gráfico dos dados coletados demonstra que há uma significativa preocupação das baianas entrevistadas com a oficialização de suas atividades nos órgãos formais ligados ao seu ofício. O mais importante deles é, sem dúvida, a Associação das Baianas de Acarajé. A maior parte das entrevistadas dizem ser de grande importância o seu cadastro e o reconhecimento formal nessa associação, uma vez que cerca de 70% são associadas frente 30% de não associadas. De fato, em um primeiro momento, isso confirma um fenômeno mais geral e tem uma clara importância na formação identitária das mesmas.

Como afirma a pesquisa de Bitar (2011), sobre as baianas da cidade do Rio de Janeiro (só para citar uma geografia diferente da que estamos tratando), o registro do ofício da baiana do acarajé pode servir de demarcação de fronteiras entre as baianas e os vendedores ambulantes em geral, por um lado, e os evangélicos, por outro. Tratar-se-ia de marcas claramente identitárias dessas baianas frente às outras atividades sócio profissionais e religiosas. Será que essa marcação de fronteira identitária vale para as entrevistadas em nossa pesquisa? Em um primeiro momento, poder-se-ia pensar que o cadastramento na referida Associação possuiria um lastro identitário ligado unicamente ao Candomblé, servindo para a reprodução, legitimação e manutenção de ritos, gestos e práticas da vida religiosa afro-brasileira. No entanto, podemos notar que, no caso das baianas entrevistadas, há um universo de baianas autodenominadas de “evangélicas”. Mesmo que menos numerosas e menos admitidas, é bom lembrar que muitas destas também disseram que estavam cadastradas na Associação das Baianas do Acarajé.

O que essa informação sugere? Este aspecto demonstra que a construção do sujeito está pautada não somente na identidade de uma baiana que vincula seus laços afetivos e culturais aos ancestrais, pois eles também são algo situado fora da questão religiosa associada ao Candomblé. Na contemporaneidade, é frequente a associação ou identificação estereotipada das figuras das baianas do Candomblé como uma trabalhadora inerentemente ligada ao ofício. Embora as que se autodenominam “sem religião” não sejam necessariamente ateias ou nem deixem de ser religiosas na prática cotidiana, como as evangélicas, a presença de baianas que não pertencem às religiões afro-brasileiras demonstra que o ofício tem sido visto de uma outra forma,

sendo interpretado como uma ocupação monetária, e não necessariamente é vista como uma obrigação religiosa.

Não sabemos se se trata de uma “laicização” ou “secularização” de tal ofício. É possível que isso não seja um processo que exclua a dimensão religiosa, porém, como veremos mais adiante, embora ele esteja significativamente associado às configurações histórico-sociais das etnias afro-brasileiras, isso não significa que as questões religiosas, isto é, os ritos, palavras e gestos, práticas e representações, estejam inflados absolutamente de sagrado do Candomblé. Não há uma hierofania completa e sem matizações. Inclusive, quando foi perguntado a uma das baianas o que era ser baiana do acarajé, a mesma respondeu que ser baiana do acarajé é “uma profissão como outra qualquer”. É neste aspecto que podemos analisar que a entrevistada cria uma representação da baiana trabalhadora, afastando-se de uma suposta identidade hegemônica ou ao menos hegemônica correspondente às associações entre religiões afro-brasileiras e o ofício de baiana. Ela exime-se da responsabilidade da carga simbólica que traz o ofício da baiana do acarajé, deslocando, substituindo ou suprimindo o forte vínculo desse ofício com as práticas e representações das religiões afro-brasileiras. É sintomático que ela não faça uma ressignificação absoluta do seu produto. Pelo contrário, ela demonstra que a identidade de baiana, apesar de demonstrar traços comuns, pode vir a fugir do inconsciente coletivo ou do imaginário social, geralmente criador de uma associação naturalizada ou essencializada, supostamente hegemônica, entre Baiana, Acarajé e Candomblé. E os homens? Eis a tabela 7a:

Tabela 7a – Baianos associadas à ABAM- Associação das Baianas do Acarajé



Sobre o universo masculino e sua vinculação à ABAM, entre os entrevistados, verifica-se que há um universo de 40% de homens associados e um contingente de 60% não associado. Existem vários fatores que podem contribuir para a não associação dos baianos de Acarajé. Esses dados qualitativos e microscópicos parecem comprovar e exemplificar as informações contidas na Plataforma Oyá Digital. Como vimos na comparação entre mapas de baianos e baianas distribuídos(as) pela cidade de Salvador, é possível identificar uma alta concentração de baianos na Cidade Baixa, apesar da existência mais rarefeita nas regiões litorâneas e mais turísticas. A Plataforma identifica um número mais significativo de mulheres especialmente distribuídas por toda a cidade, mas elas estão mais presentes nas regiões turísticas.

Essa situação rarefeita de homens e predominante de mulheres pode decorrer das próprias taxas de feminização quantitativa e qualitativa do ofício, especialmente as que estão ligadas ao imaginário social que o conecta às atividades femininas, afastando-o das masculinas. A própria lógica de funcionamento de registro da ABAM parece reproduzir esse imaginário social. Por exemplo, em nossas investigações, identifica-se que houve muita resistência no reconhecimento e registros de alguns homens relacionados à venda de acarajé. Apesar da sua presença na Plataforma Oyá, alguns deles relataram uma resistência inicial em serem cadastrados na ABAM. Há anos atrás, a própria Associação teria chegado a sugerir que o baiano vendesse outro produto na rua, por exemplo, “cachorro quente”. Essa sugestão seria uma forma de não interferir no ofício “controlado” ou associado às mulheres. Há outros relatos que merecem ser expostos a título de reflexão. Não se trata de uma crítica aos procedimentos da ABAM, mas sim da história de vida de alguns dos entrevistados que mencionaram tal situação. Quando um dos entrevistados foi perguntado o porquê não se associou à ABAM, disse que ele e a mulher, que trabalham juntos como baianas(os) de acarajé, ao chegarem à Associação, terminaram por ter somente a mulher cadastrada oficialmente. Segundo o relato deles, disseram-no que somente seria necessário registrar uma pessoa do casal, sendo que a esposa fora a escolhida. Essas ações podem ocultar um universo maior de homens no ofício e ao mesmo tempo um obstáculo no reconhecimento dos baianos de acarajé pela própria Associação. Há um ponto a ser destacado, foi enviado um e-mail à ABAM com a finalidade de esclarecer dúvidas sobre os procedimentos de cadastramentos e com a

finalidade de verificar se as falas dos discursos acima coincidem com o discurso da ABAM.

Bom dia, gostaria de saber o que é necessário para o cadastro como baiano de acarajé. Quais os documentos que eu deveria levar. No caso de minha mulher ser baiana também, como teríamos que fazer, dois cadastros ou um só? Somente eu poderia fazer o cadastro ou ela também teria que fazer? Obrigado pela atenção aguardo uma resposta por parte da ABAM.³⁷

Embora alguns entrevistados afirmaram a dificuldade para se cadastrar na ABAM, o e-mail resposta da ABAM, respondido no mesmo dia nos mostra um discurso mais equilibrado sobre as relações de gênero. Abaixo transcrição da resposta:

Boa tarde, Se os dois trabalham como baiana e baiana faz-se dois cadastro (sic.), agora na SEMOP se for no mesmo ponto só vai poder fazer o cadastro na SEMOP, na ABAM os dois pode(sic) fazer. RG CPF COMP RESIDENCIA 2 FOTOS 3x4 bata e torço home (sic) bata e fila. No email vem como resposta de Rita.³⁸

Mais significativo, porém, é a afirmação de uma certa identidade feminina atribuída ao ofício que se quer institucionalizada. Mas parece que essa postura tem se alterado, pois, através de algumas reportagens, a vice-presidente da ABAM, nos informa sobre a presença de baianos no ofício, confirmando a necessidade da ABAM a se adaptar às mudanças que o ofício tem sofrido nos últimos anos, obviamente sem perder os referenciais de valorização propagandística das tradições afro-brasileiras. Conforme aponta a reportagem:

Uma das principais novidades no tabuleiro das baianas foi a presença do homem, **substituindo a tradicional figura matriarcal da mulher**, que juntamente com os costumes africanos foram trazidos pelos escravos para o Brasil. “Na Bahia temos mais de 3 000 baianas registradas na Associação ‘ABAM’, sendo que destes números quase 30% já são homens – baianos, além dos evangélicos. **Dos baianos temos figuras antigas e importantes, como é o caso dos irmãos Gregório, Cuca e o Valua que tem um tabuleiro na ribeira, estes foram os primeiros**”. Define Rita Santos, vice-presidente da Associação (REIS, 2015, p. 01)³⁹

³⁷ E-mail enviado para a ABAM com a finalidade de fornecimento de dúvidas e documentos necessários para cadastramento.

³⁸ E-mail respondido pela ABAM em respostas às perguntas sobre cadastramentos de homens e mulheres.

³⁹ Disponível em: <<https://renatomarcelo.wordpress.com/bio/meus-textos-criticos/acaraje-quitute-nacional/>> Acesso out. 2015.

Entre as figuras antigas citadas pela vice-presidente, tivemos a oportunidade de conversarmos com o baiano de acarajé Gregório e o mesmo relatou que o processo de reconhecimento e registro não foi fácil na época inicial da sua atividade há muitos anos atrás. Mas ele relata que hoje o acesso ao registro dos homens é mais fácil. Ele ressaltou que foi um dos primeiros baianos de acarajé reconhecidos pela Associação, trabalhando no ramo há muitos anos. Abaixo parte da entrevista cedida por Gregório do Acarajé.

O senhor encontra alguma dificuldade para comercializar o acarajé por ser homem?

Dificuldade Não. Quando eu comecei, teve uma certa dificuldade porque eu fui o primeiro homem a vender acarajé, então quando eu comecei teve um empasse com o pessoal da Associação das Baianas, até cliente mesmo falava: Porra, eu vou comer acarajé porra nenhuma de homem fazendo rapaz. Porque tinha aquela tradição de baiana, porque a profissão de baiana de acarajé era uma profissão exclusivamente feminina e quando eu entrei na jogada deixou de ser mas foi um impacto para o pessoal que via a baiana vê um homem sentado vendendo acarajé. Só que eu já tinha prática disso porque já trabalhava com minha mãe mas hoje, hoje não. O pessoal trabalha mais com a qualidade independente de quem esteja fazendo o acarajé. Claro que não vai botar uma pessoa mal apresentada também para servir o acarajé. Eu acho que as roupas tem que ser tradicionais de baianas de acarajé e para baiano de acarajé, seria uma bata um filão e uma bombacha. Eu trabalho com a bata um bombacho (sic) e um filá. Filá é um chapéu africano. (Já sofreu discriminação por vender acarajé?) risos, há muito tempo atrás como do cliente olhar e dizer que não ia comer o acarajé porque era homem que fazia. A associação mesmo na época disse que não era para homem vender acarajé, se eu quisesse vender, que eu fosse vender cachorro quente ou churrasquinho. Isso naquela época.

As mesmas transformações nas associação entre mulheres, baianas e ofício de acarajé também é relatado por outro baiano do acarajé. No documentário já citado, o Axé do Acarajé, a excepcionalidade anterior e as mudanças recentes são também evidentes. Segundo o baiano do acarajé, Cuca, além das resistências religiosas, havia resistência de uma cultura do gosto associado ao feminino. Podemos identificar essas resistências como “genderizadas”. Ele relata sua experiência, colocando-a em uma relação de simetria e relativa horizontalidade que teriam substituído uma espécie de assimetria entre homens e mulheres. Ao lado da uma mulher, também vestida com os trajes típicos, afro-brasileiros, assim ele coloca a questão:

Eu enfrentei, tanto do Candombré [sic] como da natureza, como no tabuleiro também, os fregueses, alguns achava [sic] difícil a comer um acarajé de um homem, mas foram se acostumando, dizendo que meu tempero era tão bom quanto os das mulheres. (AXÉ DO ACARAJÉ, DOCUMENTÁRIO, 2008)

Esse jogo de relativa simetria e assimetria é frequentemente admitido tanto para mulheres quanto para homens, tanto no discurso escrito quanto imagético. O próprio IPHAN também relata isso na mesma reportagem jornalista de propaganda da Plataforma Oyá Digital já citada:

Os melhores bolinhos de feijão fradinho fritos no dendê podem ser encontrados em muitas esquinas, alguns conhecidos como “o melhor acarajé da Bahia”. Que tal ir ali na Avenida Sete, na esquina com a Politeama? Angela Maria santos, 57 anos, a Neinha, uma baiana católica que se declara negra e mora em Santa Mônica, faz questão de não contar quantos acarajés vende por dia. “Nunca contei”, disse ela enquanto uma cliente emenda. “É o melhor acarajé da Bahia” (IPHAN MAPA, 2015).

Acarajés preparados por homens também fazem muita gente salivar só de sentir o cheiro. A iguaria produzida por Luiz Conceição, 54, o Luiz da Mouraria, faz sucesso, mas só em dias úteis. De segunda a sexta-feira, ele vende quase 400 quitutes (diariamente), todos crocantes por fora e macios por dentro. Luiz cobra a bagatela de R\$ 2,50 pelo bolinho. “Ganho na quantidade. Quero que o assalariado conheça meu produto”, explicou ele, antes de, da mesma forma, ouvir de um cliente: “é o melhor acarajé da Bahia”. Bom, se for mesmo o melhor da Bahia, certamente é o melhor do mundo (IPHAN MAPA, 2015).

Numa relação de 2 mulheres para 1 homem, a imagem abaixo, também divulgada na mesma reportagem, é reveladora na propaganda identitária afro-brasileira quando dos traços masculinos e femininos das vestimentas de baianos e baianas do acarajé:



(IPHAN MAPA, 2015)

Sem dúvida, a presença dos homens no ofício de venda de acarajé começa recentemente a trazer um novo contorno na construção da identidade desse ofício, No momento em que a ABAM e outras entidades passam a reconhecer os homens, legitimando-os dentro deste universo, visualiza-se num futuro próximo um novo perfil de gênero no ofício de venda de acarajé, às vezes não tão simétricos como apontou o baiano Cuca do Acarajé. Em um estudo recente, Carlos Alberto Dória (2012) analisa em seu trabalho a perda do controle da cozinha pelas mulheres no início da industrialização. As cozinhas industriais passam a ser controladas pelos homens, ficando as mulheres relegadas à cozinha doméstica. Em seu trabalho, é possível identificar os discursos dos “grandes” chefes cozinheiros. Segundo o autor, o grande chefe de cozinha Auguste Escoffier vai marcar a mudança do estilo de cozinhar que se deslocará de um caráter feminino para um masculino. Auguste Escoffier acaba realizando uma clara demarcação no universo da cozinha doméstica e industrial através de uma visão androcêntrica, como fica evidentemente caracterizado no trecho abaixo.:

Nas tarefas domésticas é muito difícil encontrarmos um homem se igualando ou excedendo uma mulher; mas cozinhar transcende um mero afazer doméstico, trata-se, como eu disse antes, de uma arte superior. A razão pela qual na culinária os louros são “apenas masculinos” não é difícil de encontrar. (ESCOFFIER, 1895 apud DÓRIA, 2012, p. 261)

Para Doria (2015), isso significou uma nova forma dos homens atuarem neste universo da cozinha considerado feminino. Os homens passam a ser vistos como grandes cozinheiros e a história da gastronomia é contada pelo viés masculino dos grandes chefes de cozinha, relegando as mulheres às cozinhas das casas e não dos grandes restaurantes e escolas. Por vezes, há justificativa de que homens seriam melhores cozinheiros que as mulheres, pautando-se em questões androcêntricas e discriminatórias do acesso de mulheres à profissionalização do ofício de cozinheira.

Essa atitude pode ter contribuído para a masculinização da cozinha profissional. A questão que ao tratar sobre as cozinhas das mães e das avós aí vemos um discurso de resgate na dimensão cultural do feminino na cozinha como se estes dois universos fossem separados por gênero. O homem na esfera pública dos restaurantes e escolas profissionais e as mulheres ao universo privado da cozinha da casa. Ainda há aspectos que precisam se melhor investigados. Por exemplo, até que ponto a

presença masculina no ofício de venda de acarajé e das publicidades feitas pelos meios de comunicação, muitas vezes apresentando os baianos como empreendedores, modificam ou não o imaginário social sobre uma possível masculinização do ofício? Até que ponto isso viabiliza para um deslocamento do sujeito e da própria identidade das baianas do acarajé?

3.1 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do texto, pôde-se observar, os relatos apresentados neste capítulo decorrem das entrevistas de baianos e baianas de acarajé na cidade de Salvador. Através de suas falas, posicionamentos e construções identitárias, foi possível traçar um panorama reflexivo sobre as identidades, construções, (re)significados e relações de gênero presentes no ofício de venda de acarajé.

Embora a tradição do ofício, como observou-se, possui uma herança que vem das mulheres comerciantes de comidas e quitutes do período colonial. A presença de novos sujeitos e novas representações, acabam criando um novo cenário de múltiplas trocas, representações e significações, tanto do ofício como do produto.

As construções e (re)significações identitárias dos sujeitos contribuem, de certa forma, na da construção do seu “ethos”. A partir das suas práticas sociais e religiosas dentro de um contexto social, pode contribuir para repensar a dinâmica social e cultural presentes no ofício. As transformações tanto social como cultural que vem ocorrendo dentro dos ofícios de baianas e baianos de acarajé, contribuem para o questionamento de como essas identidades e construções se interagem dentro desta dinâmica e de sua relação com o gênero. À partir de uma análise pautada no gênero, pode-se observar que o ofício decorre de uma herança cultural presente no universo feminino. A partir desses elementos, o ofício, representa e reflete um deslocamento tanto nas relações de gêneros quanto nas relações sociais e religiosas.

Verificar como essas diretrizes de gênero se inter-relacionam com os aspectos sócio-antropológicos foi o principal recorte dado ao trabalho que proporcionou uma leitura diferenciada dos processos e construções identitários. A presença dos homens em um ofício marcadamente pertencente ao universo feminino, acaba criando certas tensões em seu processo de visibilidade e legitimação dentro do ofício. Vê-se que

essas tensões são amenizadas, tensionadas, mitigadas e atenuadas de acordo com o contexto social e econômico em que se encontram.

Através deste capítulo constatou-se que dentro do universo pesquisado, há um movimento diferenciado e desproporcional dos gêneros no ofício. A presença feminina é praticamente dominante, entretanto, a presença masculina começa a apresentar um novo perfil na representação e identidade do ofício. A presença masculina no ofício de venda de acarajé pode nos levar a repensar as construções identitárias “cristalizadas” no ofício. Neste aspecto afirma-se que o ofício é atravessado pelas relações de gênero que constroem a sua identidade ora pautado nas representações da tradição e da religiosidade e em outros momentos através de construções pautadas em outros referenciais que também podem contribuir, de alguma maneira na construção e legitimação do homem dentro do ofício. Neste ponto o ofício que é atravessado pelas relações de gênero, acaba encontrando novas e várias configurações que atuam em conjunto e que acabam se manifestando de formas distintas às construções identitárias pautadas na tradição e nas práticas da religiões afro-brasileiras.

Um outro movimento percebido dentro do trabalho ainda presente em uma visão metodológica de gênero direciona-se dentro das relações da presença de homens e mulheres jovens dentro do ofício. Nota-se que há uma variação quantitativa da presença desses sujeitos na faixa etária de 20 a 30 anos. No universo pesquisado vemos que há uma diminuição da presença de mulheres jovens e o aumento de homens jovens. Vários fatores poderiam contribuir para o fenômeno do universo pesquisado. A presença maior de mulheres nas escolas e as características marcadamente masculina da evasão escolar podem servir de justificativa para o universo representando e ao mesmo tempo para refletir sobre a necessidade de compreender as construções de masculinidades e feminilidades dentro da própria família e na própria escola. O questionamento que acaba permanecendo é: até que ponto a presença dos homens nos últimos anos começa a apontar para uma masculinização do ofício e de que formas essas novas representações acabam interferindo nas construções identitárias tradicionais. Em se tratando das outras faixas etárias, depois dos 30 anos, tanto os homens quanto as mulheres possuem baixa escolaridade, essas características presentes dentro da relação de gênero, poderia contribuir para o deslocamento desses grupos para o universo do trabalho informal ou

autônomo, esse fato decorrente de um mercado laboral excludente e mais exigente nos quesitos educação e qualificação profissional.

A localização espacial das moradias, tanto dos baianos quanto baianas, juntamente com as justificativas da escolha do ofício, reforçam que esse universo além de ser representado por sujeitos que professam distintas religiões, as suas condições sociais e localizações espaciais acabam fundamentando os motivos da escolha do ofício pautado em bases econômicas, ultrapassando o discurso da tradição e cultura religiosa. O ofício acaba sendo marcado como o único meio de subsistência desses homens e mulheres com raras exceções.

A relação do espaço como representação religiosa e do ofício, pode ser visto pelas baianas e baianos pertencentes ao candomblé, como espaços de transposição do sagrado para o profano. A sua delimitação, algumas vezes, é praticamente imperceptível. Observa-se que ocorre uma criação frequente dentro do espaço público de um espaço sagrado, não significando uma sacralização total e absoluta dos espaços. Por meio deste exemplo, se pode ver que as diferentes identidades presentes no ofício e os distintos gêneros que atuam no espaço, acabam criando as suas próprias representações e significados dentro do espaço e comércio do acarajé.

Em se tratando da presença masculina dentro do ofício, verifica-se um discurso justificado pela hereditariedade familiar. O ofício de venda de acarajé, a todo momento, pontua, sinaliza, reforça e demarca seu espaço como sendo pertencente do universo feminino e legitimado por uma herança matrilinear. No entanto, neste campo, o gênero atravessa e é atravessado por construções associadas à marcadores identitários como veremos abaixo.

A presença das diferentes denominações religiosas dentro de um ofício visto como pertencente ao universo sócio-cultural das religiões afro-brasileiras, podem interferir na hegemonia identitárias no ofício e ao mesmo tempo forçar novas formas de construções e representações fora de uma lógica tradicional. As distintas religiões presentes no universo das baianas e baianos de acarajé, pode estar contribuindo, de uma certa maneira, para um complexo processo de deslocamento sócio religioso e aumentando ainda mais as tensões existentes entre os baianos e baianas de acarajé das religiões afro-brasileiras e as baianas de outras denominações religiosas, mais especificamente os evangélicos. Em meio aos diversos discursos religiosos que procuram se consolidar ou se deslocar em decorrente associação do ofício as regiões

afro-brasileiras juntamente com a presença dos diferentes gêneros acabam servindo de demarcadores sociais, religiosos e econômicos que fazem parte desse universo. O ofício, de uma certa forma é marcado ou associado à figura feminina. A presença dos homens neste universo e quando associado ao universo religioso do candomblé, acabam impondo preconceitos sobre a sua presença no ofício. O preconceito de gênero no ofício talvez seja umas das variáveis que podem servir de obstáculo e dificultar uma construção de identidade dos homens no ofício de baiano de acarajé.

Ao afirmamos que as distintas construções dos sujeitos, algumas vezes, pautam-se em construções de identidades móveis e que essas identidades se completam e em alguns momentos e em outros são conflitantes e contraditórias. A título de ilustração, a presença de um pastor evangélico vendendo acarajé, demonstra a ideia da construção de várias identidades em um sujeito que muitas vezes podem ser conflitantes pelo olhar do outro.

Deslocando o discurso para o universo familiar dos baianos e baianas de acarajé, mais especificamente as relações civis dos entrevistados e de seus gêneros, nota-se uma distinta caracterização e representação, em relação aos estados civis das mulheres e dos homens. Há uma denominação do seu status por parte das mulheres que de alguma maneira pode contribuir de forma marcante no planejamento e sustento familiar. O ofício acaba criando uma relativa autonomia dessas mulheres dentro do universo familiar, a questão que permaneceu foi justamente se as fraturas dos estados civil dessas mulheres redundam em maior ou menor conquista, manutenção e legitimação da autoridade feminina. Já no caso dos homens, embora o contingente seja proporcionalmente menor, o universo masculino se apresenta menos fraturado que o universo feminino. Em relação ao universo feminino mesmo quando a figura masculina está ausente na vida dessas mulheres o imaginário identitário pauta-se em um referencial matrimonial e heteronormativo igualmente fundado em um ideal que associa os homens ao papel de sustentáculo material da família.

Ainda relacionado aos aspectos civil dos baianos e baianas de acarajé, as presenças da família numérica no universo pesquisado acabam, de certa forma, apresentando o universo de pessoas que estão por detrás do ofício e que participam e ao mesmo tempo dependem do comércio da venda de acarajé para suprir suas necessidades socioeconômicas. Esses aspectos acabam apresentando, de certa forma, projetos, expectativas, práticas e valores sociais e culturais coadunados com

pautas e motivações inseparavelmente mercadológica e profissionais. Como observa-se o comércio de acarajé tanto para o baiano como para a baiana é praticamente o único meio de subsistência.

O acarajé como meio de subsistência e comparação como as áreas de moradias dos baianos e baianas entrevistadas que se concentram em áreas marcadamente identificadas como mais humildes da cidade de Salvador, apontam para os referências e perfis sócios econômicos desse ofício. O perfil econômico e de localidade, acabam encontrando obstáculos tanto na formação educacional como no reconhecimento enquanto cidadãos.

As questões dos perfis móveis das baianas e baianos de acarajé também se relaciona com o ponto da formalidade e informalidade dentro do ofício. A ABAM, apoiada por outros órgãos preocupados com a manutenção e preservação das práticas culturais afro-brasileiras, tem realizado continuamente cadastramentos e recadastramentos com a finalidade de uma maior visibilidade do ofício e das identidades desses homens e mulheres como o intuito de incentivar e legitimar políticas públicas para a profissionalização das baianas e baianos. A implantação da Plataforma Oyá Digital pode ser considerada um marco que proporcionará conhecer um pouco mais esse universo das baianas e baianos, através da sua página digital onde poder-se-á verificar os perfis de cada baiano e baiana de acarajé, na plataforma pode-se encontrar dados sobre religião, localização dos tabuleiros, sexo, raça. Há muito por fazer para uma melhor dinamização da plataforma, inclusive uma atualização tanto no registro como na divulgação dos dados através de uma leitura pautada na relação de gênero através de sua desfeminização do recurso digital. A própria plataforma acaba incluindo e excluindo, englobando ou não determinados grupos a partir de processo de significação baseados no gênero, entre outros marcadores sócio-antropológicos. A plataforma ao ter um papel fundamental de reconhecimento e afirmação das tradições afro-brasileiras, acaba inconscientemente silenciando através da iconografia outros grupos sociais.

Se analisando a institucionalização do ofício e da sua formalização e controle por meio de seu cadastramento na ABAM, ele é visto como uma forma de demarcação de fronteira entre as suas identidades de baianas e os vendedores ambulantes. Dentro desse universo formado composto por baianas e baianos que não pertencem ao candomblé e sim de outras religiões a exemplo dos evangélicos, acabam vendo o

cadastro do ofício como instrumento de legitimação do seu ofício afastado e dissociado do universo afro-religioso. No caso dos homens, a sua presença no ofício começa a trazer um novo contorno para as construções identitárias preexistentes. Alguns baianos apontaram para a dificuldade de se cadastrar no início de seu ofício e da resistência, de certo modo, da ABAM em reconhecê-los no ofício. Hoje em dia afirmam que ficou mais fácil e acessível o cadastramento. Devido a feminização do ofício esse universo masculino cadastrado na ABAM pode acabar mascarando ou ocultando um universo muito maior de homens trabalhando como baianos de acarajé.

Por fim o capítulo acaba apresentado o ofício de venda de acarajé e seu universo simbólico composto por múltiplas e móveis caracterizações identitárias que incluem, englobam, mas ultrapassam as visões estereotipadas das baianas tradicionais. As diretrizes de gênero presentes no ofício atuam aqui e ali de formas variadas, constituindo ou não, atravessando ou não, os marcadores das tabelas representadas, a exemplo de idade, religião, estado civil, filhos, etc.

4 ENTRE O SÓCIOECONOMICO E AS QUESTÕES DE IDENTIDADE: AINDA FALANDO DE GÊNERO E OUTRAS COISAS

Este capítulo trata mais estritamente sobre os aspectos socioeconômicos dos baianos e baianas de acarajé. Parte do ofício se encontra no mercado informal e não regulamentado nos órgãos competentes. Verifica-se que o contingente que participa desse mercado é formado praticamente por mulheres, visto que a feminização desse ofício decorre desde o Brasil Colonial. No contexto contemporâneo, a presença dos homens neste ofício passa a ser visto como mais um elemento no concorrido mercado de acarajé. A presença e comércio de acarajé realizado nos restaurantes, bares, *delicatessen*, supermercados, etc. contribuem para o aumento dessa concorrência no mercado desse produto, afetando diretamente a economia pessoal e doméstica desses personagens, já que, muitas deles, a despeito dos efeitos da industrialização, resistem a determinadas modernidade e acabam reproduzindo as atividades mais artesanais realizadas por suas avós e mães.

Aqui, as análises socioeconômicas, realizadas pelo uso da categoria gênero como uma perspectiva teórica e metodológica, têm por finalidade apontar que as pessoas, grupos e instituições sofrem o peso das diretrizes baseadas em forma assimétricas, simétricas, hierárquicas e horizontais sobre como se experimenta ou se significa o masculino e o feminino, as masculinidades e feminilidades. Em determinadas sociedades, ao relativizar o economicismo como ótica científica, quer-se discutir como as diferenças baseados no “sexo” e no “gênero”, ou melhor, nas identidades sexuais e identidades de gênero criam, alteram ou legitimam as diferenças e desigualdades sociais. Como veremos, estas possuem uma relação com as normas, práticas e formas de organização social em um dado tempo, lugar e sociedade. Sem deixar de lado as relações de poder, deseja-se mostrar que os aspectos atribuídos ou assumidos por baianos e baianas do acarajé vão além dos fatores determinados ou legitimados pela biologia.

As visões tradicionais sobre sexo e gênero estiveram, e até certo ponto ainda estão, pautadas em fatores biologizantes, essencialistas e naturalizadores. A rigor, elas não podem definir o que é masculino e feminino, pois, ao contrário, deve-se afastar ou problematizar as análises que justifique a biologia para uma definição determinante

de papéis sociais. Embora o ofício das baianas de acarajé possua essa carga prático-simbólica associada às mulheres, ao feminino e à feminilidade, por ser um trabalho relacionado comumente ao mundo da cozinha e da comida, o mesmo deve ser revisto em termos de “predestinação” da mulher para os ofícios relacionados à cozinha, aos cuidados da família e ao próprio lar. No caso do Brasil, o ofício de venda de comidas esteve associado ao feminino e por determinadas visões androcêntricas, uma vez que ele também estaria circunscrito à esfera privada dos lares e dos afazeres domésticos. Antes de sua inserção no espaço público, tal atividade tem sido quase entendida como uma extensão pública da cozinha, mas, à medida que ela é assumida por homens, percebe-se uma relativização da principal vinculação entre acarajé, mulheres e ofício de baiana.

Pode-se pensar se as práticas e ofícios dessas mulheres acabam se reproduzindo em virtude desses espaços “demarcados” como feminino e se a desvalorização das mulheres no mercado laboral tem contribuído para a reprodução do ofício de venda de acarajé, principalmente por mulheres pardas e negras. Já se mencionou aqui que o Brasil é marcado por grandes desigualdades sociais e raciais, a despeito das modificações sociais das últimas décadas. Até hoje presencia-se algumas marcas assimétricas e hierárquicas nas relações sociais e econômicas. Frequentemente, os negros acabam se inserindo em profissões menos remuneradas mesmo possuindo qualificações que o encaixariam em melhores trabalhos. Em se tratando de negros pobres e com baixo grau de escolaridade, essa desigualdade aumenta chegando ao ponto de se dizer no senso comum que a pobreza no Brasil é negra e parda. Mas as desigualdades e discriminações tem algo a ver igualmente com as diretrizes de gênero. Segundo Rosana Heringer e Joselina da Silva, sobre as relações raciais, étnicas e de gênero no Brasil Contemporâneo, as mulheres, e principalmente as mulheres negras e pardas, possuem uma maior vulnerabilidade social e econômica, ultrapassando muitas vezes a própria geração, já que tal vulnerabilidade e exclusão acabariam sendo transmitidos ou repassados também aos filhos e filhas. As autoras informam que o Brasil é o segundo país de maior população negra e faz uma interessante associação da herança de prestígios legados pelos filhos de suas gerações anteriores. Assim, “os filhos herdaram os lugares de prestígio legados às gerações vindouras. Sendo os afro-brasileiros oriundos de famílias escravizadas,

seus descendentes deixam de gozar do status usufruído por outros grupos”. (HERINGER; SILVA, 2011, p. 270).

Portanto, até certo ponto, é esse universo vivido de muitas mulheres baianas de acarajé, marcado por situações de relativa vulnerabilidade, que ajuda a entender a transferência aos filhos e, sobretudo, filhas a herança do ofício. Em alguns casos, mesmo como fenômeno mais recente, diversos homens também pautam sua vinculação com o ofício como algo associado à tradição de antepassados recentes, seja masculino ou mesmo feminino. Em nossas entrevistas, tal como ocorre com as mulheres, observa-se que a tradição também pode ser um elemento que justificaria efetiva ou simbolicamente a presença de homens no ofício e da sua transmissão aos filhos. Não é casual que um dos baianos do acarajé apontou que seu interesse era criar uma tradição masculina do ofício: “quero criar uma tradição masculina do ofício”, diz ele. Apesar da maioria das vendedoras de acarajé pertencerem ao gênero feminino, a análise seguirá direcionada para um escopo relacional, pois a comparação de convergências e divergências, aproximações e distanciamentos entre mulheres e homens, feminino e masculino, feminilidades e masculinidades, etc. podem contribuir para entender um pouco melhor o ofício, evitando os universalismos de quaisquer tipos.

Por essa razão, nesse capítulo expõe-se uma síntese das entrevistas com as baianas e baianos, destacando dados mais estritamente relacionados à vinculação à tradição familiar do ofício, à existência de continuidade do ofício almejado pelos pais e mães, os motivos para se desejar ou não a permanência dos filhos e filhas nessa atividade e, por fim, as informações sobre quem se considera “chefe de família” na composição familiar. Espera-se que esse capítulo possa contribuir para uma ampliação do universo social e econômico desses indivíduos e grupos no sentido de desmitificar o sucesso absoluto dos baianos e baianas na venda de acarajé aventados por parte considerável pela *mass mídia* brasileira. Talvez, tudo isso possa demonstrar a variação e a complexidade que assume a composição deste ofício.

Começamos com alguns dados mais genéricos. A presença de mulheres no ofício é marcada praticamente por negras e pardas. Os indicadores sociais de 2009 nos mostra que “[...] enquanto metade das mulheres pretas (54,1%) e pardas (60%) trabalha sem carteira assinada, portanto, sem direito a benefícios como seguro

desemprego e licença maternidade, o percentual de brancas na mesma situação é de 44% (IBGE 2009. Apud HERINGER; SILVA, 2011, p. 279). As mulheres brancas ainda possuem um posicionamento significativamente mais privilegiado que as negras e pardas e seu grau de vulnerabilidade à violência e à pobreza é bem menor que as mulheres negras e pardas. Embora isso não evite casos frequentes de violência de gênero recaída sobre as mulheres consideradas brancas e de classe média, parece-nos que as assimetrias e hierarquias de gênero também contribuem para as articulações entre violência e pobreza.

Concentremo-nos na questão da pobreza. O comércio de acarajé é feito por mulheres casadas, solteiras e divorciadas com filhos ou não. Algumas pesquisas recentes têm associado as mulheres solteiras ou mulheres separadas e com filhos à maior vulnerabilidade socioeconômica, especialmente as que estão diante da ausência de homens adultos no domicílio. Se isso é válido para alguns casos, essas associações podem contribuir para se entender os graus de vulnerabilidades e a maior propensão à linha de pobreza das mulheres vinculadas à uma lógica ou configuração mais patriarcal de organização familiar, apesar das exceções e configurações matriarcais e economicamente menos vulneráveis entre grupos mais empobrecidos. Para Maria Salet F. Novellino, este fator poderia servir de variável para análise dos perfis socioeconômicos das mulheres. Em suas pesquisas, é possível associar:

[...] a pobreza feminina à ausência de um homem adulto no domicílio, o qual foi e continua a ser visto como aquele cujo papel é o de principal provedor da família. Dessa forma, a feminização da pobreza se objetifica nas famílias/domicílios chefiados por mulher. (NOVELLINO, 2004, p. 03)

Embora não se possa generalizar para todos os casos que estudamos, já que há muitas variações sócio-antropológicas, o importante é não perder de vista a dimensão metodológica das análises pautadas na perspectiva de gênero sem universalizá-las. Neste caso, como vimos no capítulo 2, é fundamental levar em conta as transversalidades entre gênero e outras variáveis de análise. Em se tratando do viés teórico-metodológico de gênero, percebe-se a importância da comparação dos dados associados à homens e mulheres, e as diretrizes de gênero. Isso pode ajudar a analisar as situações socioeconômicas, as desigualdades e discriminações que afetam mulheres e homens. Para Sônia Correa, trata-se de uma tarefa difícil, porque temos que levar em consideração que essas:

[...] desigualdades são cruzadas e potencializadas por outras desigualdades sociais e econômicas – de classe, raciais, étnicas, de geração ou capacidades[...] reconhecer que as desigualdades sociais, inclusive de gênero, são também atravessadas pelos efeitos de discriminação, exclusão e estigma das hierarquias da sexualidade que decorrem da heteronormatividade como ideal prescritivo. (CORREA, 2011, p. 343)

A partir desse ângulo de análise dos dados socioeconômicos e identitários desses homens e mulheres, tem-se uma noção um pouco mais precisa da conjectura e redes de sociabilidades em que vivem esses personagens soteropolitanos que dependem do comércio de acarajé. No que tange às políticas públicas direcionadas para o universo dessas mulheres e dos próprios homens, a presença da desigualdade e discriminação está alicerçado em outros fatores como acesso à educação, discriminação, racismo e ao gênero. Mas, talvez, um caminho metodológico fundamental seja não somente analisar as vinculações construídas socialmente entre mulheres, feminino, sexualidade, corpo, reprodução e plano das atividades domésticas, como também as atividades produtivas das mulheres, mesmo que estas não sejam reconhecidas como tais. Não seria uma má ideia transferirmos a proposta de políticas públicas de Novellino para o campo das análises sócio-antropológicas das mulheres de baixa renda:

Políticas públicas de gênero para as mulheres devem centrar seu foco em mulheres de baixa renda e, principalmente em mulheres sem renda. Políticas públicas de gênero para as mulheres devem mudar seu foco da família para uma diversidade de abordagens, enfatizando as atividades produtivas das mulheres. As políticas assistencialistas concentram-se nas funções reprodutivas das mulheres e não levam em consideração suas atividades produtivas e geradoras de renda. (NOVELLINO, 2004, p.11)

Seguindo essa pauta de gênero, há um conjunto de dados que ajudam a estudar e complexificar os aspectos socioeconômicos dos baianos e baianas de acarajé. A partir disso, destaca-se como a reprodução do ofício ocorre através dos laços familiares considerados hereditários, e da herança dos pontos de vendas assumidos pelos filhos e filhas das baianas de acarajé. Através de uma leitura qualitativa, essa análise possibilitará identificar as expectativas dos baianos e baianas em relação à transferência do ofício para os filhos e filhas, examinando se essa

transmissão ocorre ou se existe um movimento por parte dos próprios baianos e baianas em profissionalizar os seus filhos para que os mesmos não venham a reproduzir esse tipo de trabalho.

Vejamos as informações coletadas. A todo momento confirma-se que a venda de acarajé decorre da tradição familiar e que essa tradição proviria do período colonial justamente quando as negras escravas ou libertas comercializavam seus quitutes e comidas pelas ruas da cidade de Salvador. Há certa consciência de historicidade geral e isso é evidente no discurso de quase todas as entrevistadas. É o vínculo do microuniverso histórico-familiar que é enfatizado. Nas tabelas a seguir podemos visualizar se a tradição está presente no ofício das baianas e baianos de acarajé.

Tabela 09- Tradição na elaboração e venda do acarajé (mulheres)

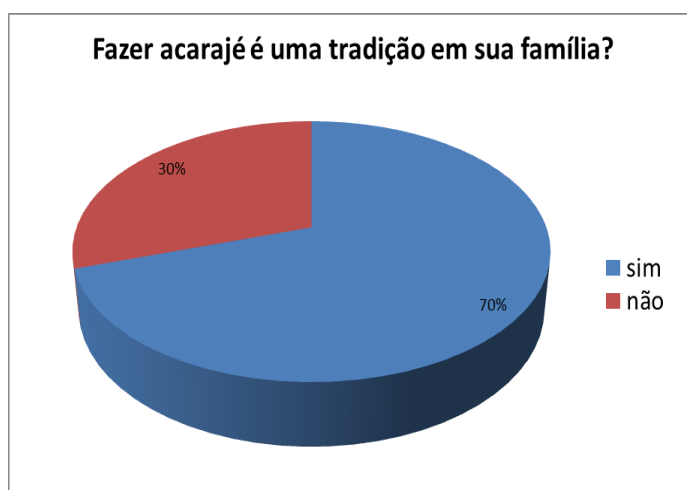
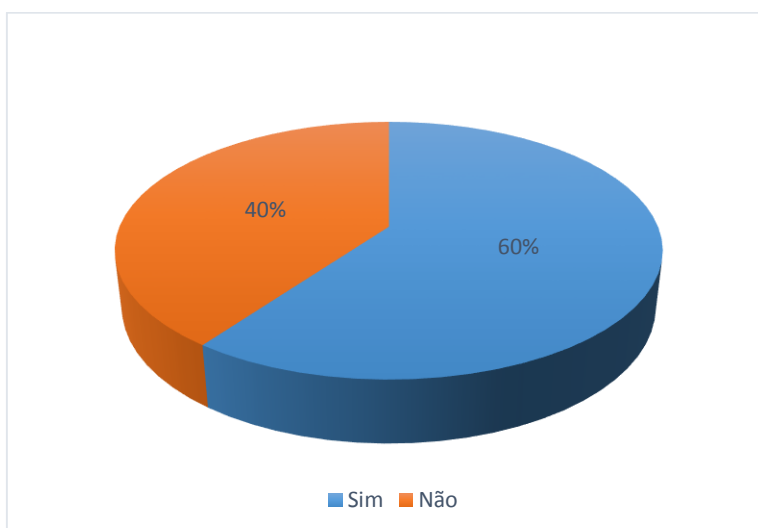


Tabela 09a- Tradição na elaboração e venda do acarajé (homens)



Quando tratamos do ofício da venda de acarajé, é premente analisar que a transmissão do ofício é vista pelas baianas e baianos como algo presente na contemporaneidade. São muitos os fatores que contribuem para essa situação, porém, há uma forte representação da tradição do ofício nos discursos das entrevistadas e dos entrevistados (60% dos homens e 70% das mulheres). Embora tenhamos que levar em conta a distorção numérica do contingente pesquisado, a maioria das baianas e baianos nos informaram que o comércio do acarajé também é resultado de uma tradição cultivada dentro da família. É claro que essas referências às tradições são apresentadas com uma forte inclinação para legitimar a comercialização do produto, articulando-as ou harmonizando-as com fatores ligados à práticas e rituais religiosos, aos interesses familiares, ao meio de vida e à cultura.

Sem dúvida, há muitas definições para o termo tradição. Mas, para Fábio Batista Lima,

[...] devemos entender a categoria tradição como um campo que envolve um ritual ligado à memória coletiva baseada nas práticas sociais com profundos investimentos emocionais, o que confere o status de integridade, como um meio prático de garantir a preservação calcada em modelos que podem ser histórias míticas, reais e inventadas, dando conta dos múltiplos processos de resemantização e de ressimbolização no curso da história dos atores sociais. (LIMA, 2005, p. 186).

(Re)semantizada ou não, (re)simbolizada ou não, as tradições são (re)elaboradas continuamente. Apesar do apelo às continuidades efetivas ou inventadas, o que se destaca aqui é o peso que as múltiplas experiências significativas podem ter para a construção e reconstrução das identidades para as mulheres e homens entrevistados. Comumente, os(as) entrevistados(as) não definiram o que eles e elas entendem efetivamente por tradição familiar na venda do acarajé. Mas essa ideia está estritamente atrelada à uma conotação de transmissão direta das experiências parentais no e do ofício, assinalando uma “linhagem” de membros femininos que legitimariam suas escolhas. É frequente nos discursos das entrevistadas as referências do papel que as avós e mães tiveram nesse aspecto. A ancestralidade feminina “africana”, demonstrando a reafirmação de uma identidade afro-brasileira, é uma marca das falas ou discursos das baianas de acarajé e por isso é o mais bem estudado. Esse movimento de transposição para o ofício mostra uma faceta diferenciada das mulheres que, muitas vezes, já ajudavam as mães e avós

quando pequenas, podendo ser um forte elemento que tenha impulsionado a essas mulheres a se manterem no ofício.

No caso dos baianos, verifica-se que a afirmação de ser tradição na família também poderia justificar ou legitimar a efetiva ou suposta permanência dos homens no ofício. Nas entrevistas, percebe-se que alguns homens já haviam trabalhado com outras atividades profissionais antes de recorrerem ao ofício, mesmo sendo filhos de baianas de acarajé. Sintomático é o caso do baiano Gregório, um dos mais conhecidos baianos de acarajé de Salvador e um dos primeiros a ser reconhecido como tal pela ABAM. Ele nos informou que tentou outras carreiras, incluindo a carreira militar, o serviço público e a função de taxista antes de se tornar baiano do acarajé. Vejamos a transcrição da entrevista:

Eu comecei com o acarajé aos treze anos de idade quando ajudava minha mãe. Ajudei a minha mãe até os 18 depois dos 18 anos fui servir a marinha, fiquei 5 anos na marinha, depois voltei com 23 anos e continuei na profissão de venda de acarajé com minha mãe. Paralelamente a isso trabalhei na prefeitura e trabalhei como taxista. [...].

Eu depois de ter tentado a atuação de militar, a profissão de agente público **eu optei pelo acarajé. A profissão estava em minha casa e eu não sabia a minha profissão.** É uma profissão que eu gosto, eu gosto de trabalhar com cozinha, eu gosto de trabalhar com comida.

No discurso de Gregório, fica clara a maneira como ele representa seu envolvimento com a atividade da venda da iguaria. Ele enfatiza a vinculação como ajudante da sua mãe quando era criança, embora tenha experimentado diversas outras profissões consideradas no Brasil como marcadamente masculinas: taxista, funcionário público e militar. Como ocorre com diversos rapazes, quando retornam do serviço militar obrigatório de um ano (opcionalmente prorrogável por alguns anos mais), a falta de emprego acaba compelindo Gregório às atividades domésticas. É claro que o prestígio da venda de acarajé tem algo que ver com a mudança de atitude de Gregório, mas o mais significativo é a forma como ele representa esse envolvimento. Ele combina a experiência familiar matriarcal, a opção pessoal e o gosto de trabalhar com a elaboração de comida com uma ideia de que a profissão já estava potencialmente em sua casa, embora ele admita que não o soubesse. Para ele, tratar-se-ia de uma descoberta que permitiu o reconhecimento de sua profissão. Afinal, como ele aponta, “A profissão estava em minha casa e eu não sabia a minha profissão”.

Seja como for, apesar de menos frequente, a ideia de transmissão familiar é assumida por alguns homens, como Gregório, mas isso é feito de uma forma marcada pelo discurso da excepcionalidade e visto como uma alternativa profissional, mas também como algo complementado pela tradição familiar. Ao menos no nível discursivo, busca-se legitimar a excepcionalidade dos homens em uma atividade marcada pela presença hegemônica das mulheres, do doméstico e da tradição matriarcal.

Mas a situação é ainda mais complexa. É claro que não se pode desconsiderar as religiões de base afro-brasileira como justificativa dentro desse processo, pois elas são um referencial importante para a definição identitária dessas mulheres e homens, muitos dos(das) quais pautam-se em justificativa localizadas no interior das tradições religiosas. Todavia, se considerarmos de forma comparativa as relações entre a tradição familiar e a tradição religiosa, algumas baianas e baianos afirmaram que o ofício não decorria da motivação religiosa. Ou melhor, quando se considera especialmente as baianas e os baianos autoproclamados “evangélicas” e “sem religião”, percebe-se que eles e elas nos informam que a família ancestral nunca foi praticante do Candomblé, mas foram importantes para a escolha do ofício. Portanto, nota-se muitas vezes que a própria relação com a identidade de baianas ou baianos se constrói mediante outros tipos de fundamentação identitária. Neste caso, é comum vermos discursos que reconstrói tradições não associando estritamente o ofício às religiões afro-brasileiras. Em outros casos, pelo contrário, as representações e práticas relacionadas com o passado parece basear-se muito mais nos aspectos étnicos-culturais e parentais, em geral, do que propriamente na religião do Candomblé, em particular. Trata-se dos influxos dos valores e práticas cristãs alterando a dinâmica do ofício do acarajé? É possível. Porém o que se torna mais ou menos evidente é a clara (re)invenção de tradições sobre o que é ser baiana e baiano do acarajé.

Tudo isso pode ser reforçado com outros dados que identificados quando levamos em conta os componentes que trabalham na comercialização do acarajé. Nas tabelas seguintes, é possível identificar a tradição familiar que acaba se reproduzindo no ofício. Quando se perguntou aos entrevistados e entrevistadas sobre quem trabalhava com a comercialização de acarajé antes de serem titulares do ofício, obteve-se a seguinte configuração de respostas:

Tabela 10 – Quem já trabalhava com a comercialização do acarajé antes de você? (Mulheres)

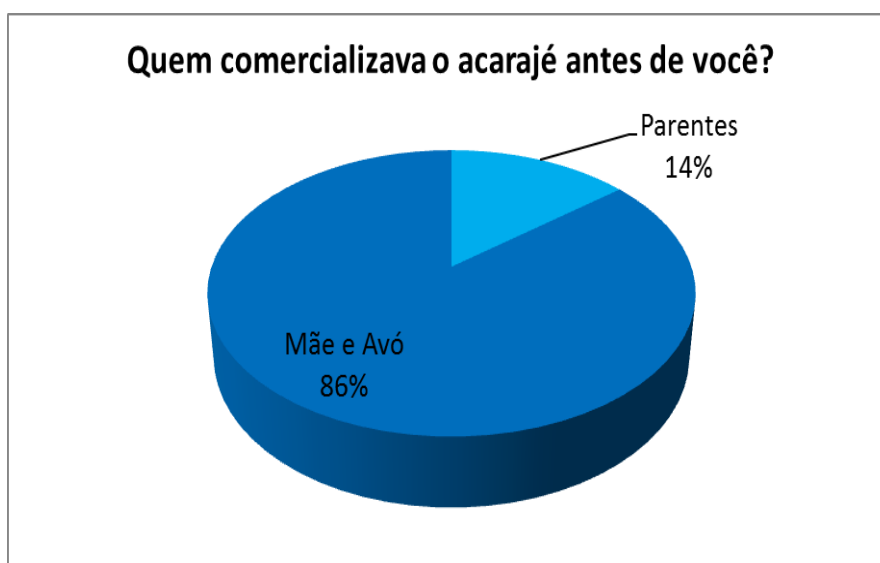


Tabela 10a – Quem já trabalhava com a comercialização do acarajé antes de você? (Homens)



Levando em conta as tabelas 9 e 9ª (que apresentavam 60% dos homens e 70% das mulheres entrevistadas(os) que declararam seguir um tradição familiar), nas tabelas 10 e 10a essa vinculação parental é reforçada. O processo de reinvenção de tradições fica claro quando focalizamos a análise na questão das pessoas que comercializavam o acarajé na família. Como sugerimos antes, o comércio do acarajé está situado na rede de transmissão do ofício no interior da tradição familiar. Um aspecto que deve ser levado em consideração é que as principais personagens que ensinaram o ofício estão representadas na figura ancestrais da avó e da mãe. Ainda

em nossos dias, essa afirmação, que compõe o universo de 86% das entrevistadas, demonstra que a reprodução do trabalho feminino e do ofício possui uma carga de representação muito grande, pois há forte presença da avó e da mãe na construção e transmissão do ofício. Sem dúvida, isso demarca uma legitimidade no comércio do produto, criando atitude que justificaria a existência do ofício. Em contrapartida, embora alguns baianos também tenham recorrido ao ofício após estarem trabalhando em outras atividades, em função da ausência de uma atividade profissional ou na falta de recursos, recorreram a herança dos ofícios das avós e das mães como uma forma de obter rendimentos e de manter o ponto comercial deixados por elas ou não. Não podemos nos esquecer que os fatores religiosos, principalmente os relacionados as religiões afro-brasileiras, podem ter contribuído ou até mesmo impulsionado esses homens à vinculação a esse ofício.

Essa vinculação parental tem um papel importante sendo visto como se fosse uma espécie de selo de garantia e autenticidade do produto. O bom acarajé seria aquele feito por meio de uma tradição familiar. Expliquemos melhor: a tradição familiar na venda do produto se apresenta como uma garantia e legitimidade, porque, de certa maneira, é isto que daria uma certificação da qualidade do acarajé, que conteria, nesse jogo de ensino-aprendizagem, os “segredos” presentes há muito tempo na família. Neste universo, as filhas e filhos das baianas levam ou levariam consigo um significado do que foi a venda do acarajé pelas suas mães e avós. Mesmo que efetivamente não o seja, essa espécie de identidade assumida parece ser algo importante para a construção da legitimidade identitária dessas mulheres e homens. Afinal, muitos que comercializam o produto hoje em dia são identificados pela população de maneira carinhosa, sendo o vínculo parental um aspecto de muita relevância. As baianas são identificadas como “Você é filha ou neta de fulana!”, “A sua avó também sempre trabalhou aqui!”, “Ela deixou o ponto para a filha!”. A questão das reinvenções de tradições repassadas de avó-mãe para filha reforça uma identidade que vai se refletir na própria construção do sujeito e de suas representações simbólicas. Isso claramente tem um impacto na relação com o comércio de acarajé, algo que inclui os aspectos religiosos, mas os ultrapassam e alcançam aspectos afetivos, pessoais, parentais e mercadológicos. No caso dos homens, a despeito dos estranhamentos causados pelos compradores (dada a associação da atividade ao feminino), as justificativas sobre os laços familiares amenizam a presença excepcional dos baianos no ofício e, por essa razão, ao mesmo tempo legitimam a sua presença

pela linha matrilinear aos homens. Se considerarmos o parentesco como algo construído sobre e com corpos sexuados, e não como um dado natural e meramente biológico, pode-se identificar as múltiplas conexões que ele tem com as atividades profissionais de homens e mulheres.

Mas nem sempre o passado coincide com o futuro. Nem sempre a legitimação do que vem de longas datas históricas e familiares coaduna-se com o que se quer para o futuro. Apesar do peso das tradições passadas, quando perguntamos se essas baianas e baianos desejariam que seus filhos e filhas seguissem o ofício ou a profissão, as respostas foram interessantes, pois elas tanto aproximam os homens e mulheres, quanto distanciam-nos entre si neste quesito. As Tabelas 11 e 11a e 12 e 12 a tratam exatamente disso:

Tabela 11- Deseja que os filhos sigam a profissão? (Mulheres)

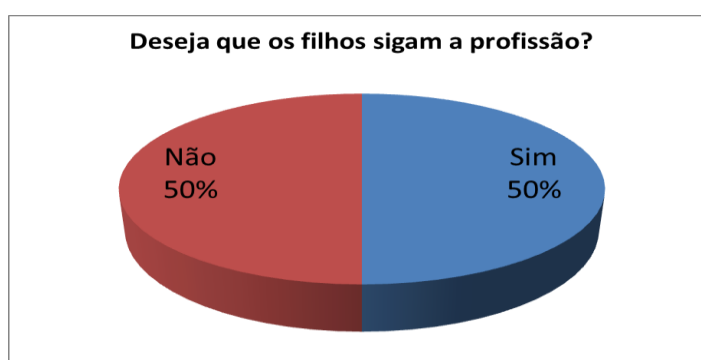
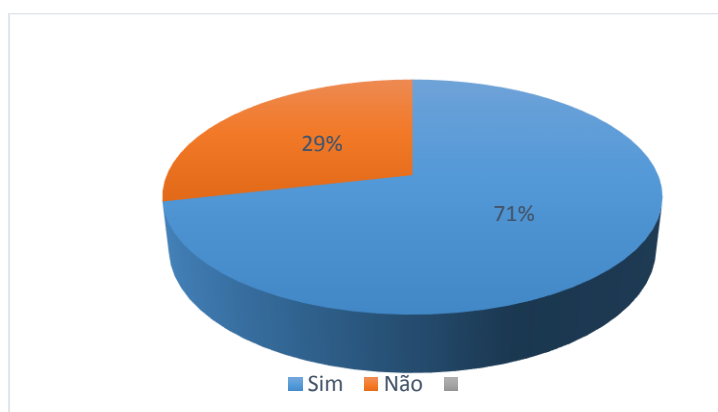


Tabela 11a- Deseja que os filhos sigam a profissão? (Homens)



Embora a questão da legitimidade do ofício das baianas e baianos tenha uma clara relação com o passado afetivo ou simbólico, quando se leva em conta o futuro, a perspectiva entre os gêneros se alteram significativamente. Quando se perguntou

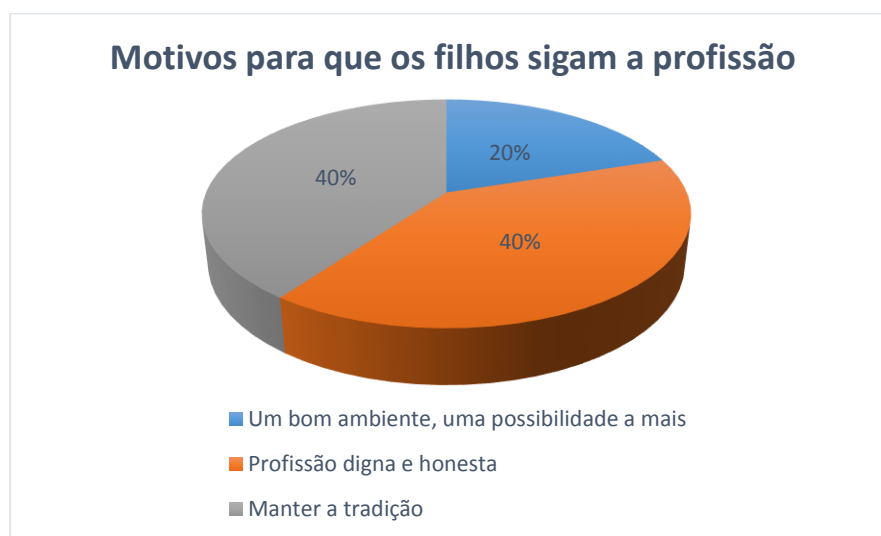
se eles ou elas gostariam que seus filhos e filhas seguissem o ofício como atividade principal, as respostas foram inusitadas e não coincidiram com a hipervalorização identitária assumida ou atribuída às mulheres na venda de acarajé. Em compensação, o universo masculino parece apontar para a reprodução do ofício pelos filhos criando uma nova representação da tradição e marcando a presença do espaço masculino do ofício da venda de acarajé. Entre as mulheres entrevistadas, 50% declararam desejar que os filhos e filhas continuassem mantendo o ofício. A mesma percentagem demonstrou uma negatividade diante da pergunta. Se, por um lado, há uma clara valorização do olhar para atrás, do passado e das ancestrais, por outro, há um claro descredito, suspeita ou desconfiança do papel de ofício diante do que se deseja como projeto de vida para os filhos e filhas. Os dados da tabela dos homens apontam para uma margem distante dos que não desejam que os filhos sigam a profissão. Consideramos que este contingente de 71% contra os 29 % pode estar relacionado com os aspectos econômicos, sendo o ofício visto como uma possibilidade de emprego a mais. Vale lembrar que parte desses baianos já trabalharam em outros ofícios distintos. O futuro, a tradição a ser construída, o dever, tudo isso deveria comportar em profissões diferentes do ofício das baianas e baianos.

Mas quais os motivos elencados pelas baianas que ajudam a explicar essa certa “desmotivação” diante do futuro do ofício no nível parental? E qual as razões aventadas pelos baianos a quererem que os seus filhos adentrem neste ofício e acabem por reproduzir o ofício do pai? Vejamos as tabelas 12 e 12a:

Tabela 12 – Motivos que as entrevistadas deram para que os filhos sigam o ofício. (Mulheres)



Tabela 12 a– Motivos que os entrevistados deram para que os filhos sigam o ofício. (Homens)



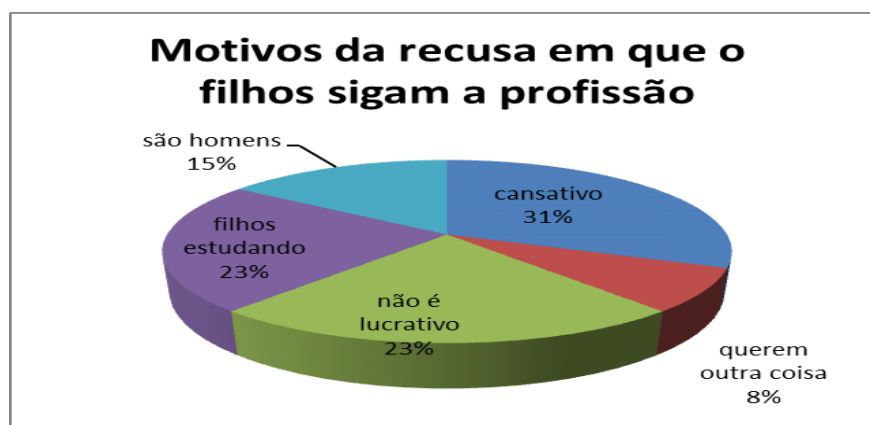
Antes de mais nada, é importante ressaltar mais uma vez que a questão da tradição é algo marcante no ofício dos(as) entrevistados(as), sendo que muitas baianas e baianos justificam a permanência no ofício em razão da tradição familiar ou religiosa. No entanto, diante dos outros dados coletados, no caso das mulheres, verificou-se que a justificativa para que as filhas sigam ou não o ofício consiste justamente no fator financeiro. Desta forma, encontramos 10% de entrevistadas que justificam sua postura baseando sua visão na tradição, sendo que mais 10% dizem que suas filhas já eram baianas. Lembremos de que as mulheres se referiam às filhas e não aos filhos. Unindo os dois dados atingimos em termos gerais o percentual de 20% que justificam a vontade de que os filhos sigam a profissão em virtude da tradição. Acredita-se que parte dessa vontade se concretize no pressuposto de que “as tradições estão sempre mudando, mas há algo em noção de tradição que pressupõe persistência; se é tradicional, uma crença ou prática tem uma integridade e continuidade que resistem aos contratempos e mudanças”. (LIMA, 2005, p.186).

Outro fator que aponta para a vontade de transmissão do ofício está na condição dos filhos e filhas estarem desempregados. Neste caso, seguindo a pauta econômico-financeira principal ou compensatória, algumas baianas disseram que, nesta situação, gostaria que eles e elas trabalhassem no ofício ante a falta de alternativas viáveis. Inclusive, esse tópico entra na justificativa de algumas baianas em escolher ou não o ofício de baiana do acarajé, como veremos mais adiante. Analisando o posicionamento dos homens sobre as justificativas, é preciso dividi-las

em dois. Os percentuais de 60% afirmam que é uma profissão e um bom ambiente de trabalho e 40 % apontam para a tradição do ofício. Mas porque há uma diferença de porcentagem entre homens e mulheres. Embora tenhamos que considerar as distorções proposicionais entre homens e mulheres pesquisados, analisando tanto internamente quanto externamente entre si, as diferenças localizam-se na maneira como alguns homens representam a tradição. Não seria uma hipótese descabida considerar que a associação entre tradição feminina e ofício tenha provocado nesses homens entrevistados a valorizar mais a vinculação entre eles, os filhos e a tradição da atividade de venda. De qualquer forma, além disso, verifica-se uma maior preocupação, também, na questão da empregabilidade e do ambiente de trabalho.

Esse aspecto se torna ainda mais complexo quando focalizamos os motivos que justificariam as respostas negativas. Vejamos a Tabela abaixo:

Tabela 12a1 – Motivos que as entrevistadas deram para que os filhos não sigam o ofício (Mulheres)



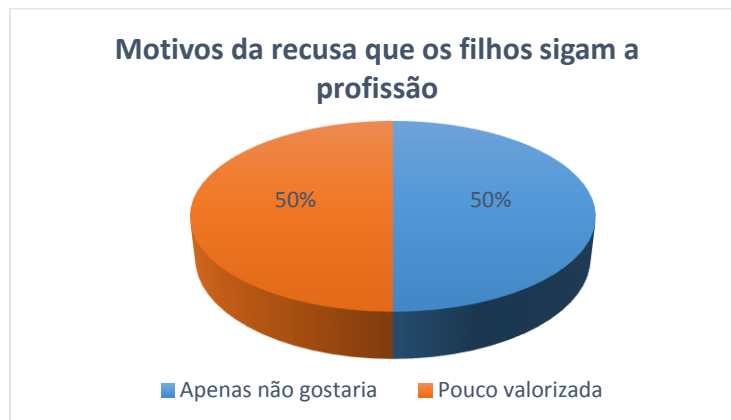
Como demonstra os dados acima, entre as entrevistadas que dizem que *não* gostariam que os filhos e filhas seguissem o ofício, percebe-se a presença de valores e ideias que associam o ofício ao cansativo e ao desgaste físico. Entre as entrevistadas que afirmaram isso, uma nos revelou que o ofício ou profissão não é valorizada. Outro fator preponderante está na preocupação de que os filhos estudem, pois esse seria um elemento norteador para que, através dele, os filhos pudessem ter uma melhor colocação no mercado de trabalho.

A formação escolar no Brasil, através de propagandas midiáticas do governo e políticos, está associada a melhores condições sócio financeiras. Os estudos seriam uma forma de ascensão social desses grupos. Há também um contingente que afirma que o ofício não é lucrativo e que, por esse motivo, gostaria que os filhos seguissem

outra profissão. Embora com um percentual inferior às outras justificativas, o motivo dos filhos não seguirem a profissão está fundamentado na justificativa do filho ser do gênero masculino. As próprias entrevistadas vêem o ofício como uma atividade destinado especialmente às mulheres, sendo excluídos do processo os homens como titulares da transmissão do ofício. O interessante é que há um espaço maior para que os homens se desvinculem do ofício e do processo de comercialização do acarajé enquanto que o oposto não ocorre, embora os homens (crianças e adolescentes) envolvam-se frequentemente nessa atividade como membros complementares e não titulares. Em termos de análise, a própria ideia de masculinização numérica ou qualitativa é rechaçada nos discursos das próprias baianas que acabam desejando que os filhos homens, não considerados pertencentes ao universo do ofício de acarajé, sigam seu caminhos profissionais por meio de outros ofícios que sejam caracterizados e pertencentes à esfera masculina. Portanto, o quadro é complexo. Se, por um lado, há aquelas posturas que associam a manutenção do ofício à tradição familiar, à boa rentabilidade e aos aspectos promissores da atividade comercial, por outro, há aquelas mais céticas quanto ao futuro da atividade.

Neste caso, há um conjunto de experiências, valores e expectativas construídas, baseando-se em diversos tipos de “(des)motivações”. Vejamos os argumentos relacionados: a) aos aspectos econômicos, já que o ofício seria pouco rentável e não satisfaria as necessidades financeiras da família; b) os aspectos inerentes ao peso do trabalho, visto que ele é identificado como uma atividade cansativa e difícil de ser mantida fisicamente; (há uma clara associação entre ofício, trabalho, desprazer!); c) aos aspectos de gênero, uma vez que, mesmo tendo poucos homens ajudando ou sendo titulares do ofício (baianos do acarajé), a atividade profissional é ainda vista e associada ao universo feminino, o que desabilitaria os filhos-homens de seguirem o ofício das mães e avós; d) aos aspectos profissionais e educacionais, pois, mesmo valorizando a tradição passada, quando vislumbram o “por vir”, o futuro da vida profissional dos filhos e filhas, preferem que estudem e tenham outra profissão; neste caso, a associação entre baixa escolaridade e o ofício da venda do acarajé assumido pelas mulheres possuem uma clara e forte conotação quando comparada com as atividades suposta ou efetivamente mais rentáveis e promissoras em termos profissionais. Mas e os baianos? Como encaram esse mesmo tema?

Tabela 12a2 – Motivos que os entrevistados deram para que os filhos não sigam o ofício. (Homens)



No universo masculino, o percentual de baianos que não desejariam que os seus filhos seguissem a profissão representa 1/3 do universo, houve uma certa resistência em justificar os motivos. A falta de valorização do ofício, assim como as baianas de acarajé, também é uma forte justificativa, nas análises acima apontamos que as mulheres começam a vislumbrar uma nova possibilidade e melhora na inserção no mercado formal, o mesmo não está ocorrendo com os homens quando apontamos nos capítulos anteriores a evasão escolar masculina e os obstáculos da falta de escolaridade em profissões melhores remuneradas.

Até certo ponto, as falas das baianas e dos baianos de acarajé sobre a valorização ou desvalorização do ofício, acaba sendo construída com outros fatores externos que completam os seus posicionamentos pessoais. Em se tratando da desvalorização do ofício como justificativa para que os filhos não sigam a tradição, vemos, muitas vezes, que a falta de apoio coerente pelas instituições políticas, pode dificultar a escolha do ofício por parte dos filhos dos baianos e baianas de acarajé dentro do mercado de comida de Salvador. Posicionamentos como estes, podem ter contribuído para as decisões dos entrevistados em razão da própria insegurança que o ofício apresenta. A exemplo desses aspectos, baianas e baianos do acarajé, acabam desejando que os filhos se insiram em outras atividades laborais que não demandem a todo momento movimentos de resistência para o reconhecimento da profissão. Por outro lado, mesmo com o apoio das instituições que contribuem para a defesa e preservação do ofício, ainda assim, os pais acabam desejando aos filhos melhores oportunidades que podem ser decorrente do estudo e profissionalização.

Esse posicionamento caminha em consonância com a fala do baiano de acarajé Gregório:

Eu gostaria, mas só que vai ser um pouco difícil, a profissão é muito trabalhosa, a gente não tem férias, tem que vender todos os dias, no dia que não trabalha tem que descansar, os filhos vêm isso como cansaço então estão tendo a opção de ir para a faculdade.

Dentro deste universo, podemos ainda destacar que algumas baianas disseram que não queriam que os filhos trabalhassem no ofício, porém, mesmo assim, disseram que se os filhos e filhas estivessem desempregados poderiam atuar no comércio do produto. É possível afirmar que, para algumas entrevistadas, o ofício proporciona um emprego rápido, alternativo e passageiro, sendo considerado como uma espécie de “tábua de salvação” quando não se encontra nenhuma outra opção melhor para ganhar dinheiro. A questão do estudo para os entrevistados simboliza a possibilidade de ascensão social, pois, embora o acarajé até viabilize o sustento cotidiano, a cultura escolar parece ser vista como um fator que possuiria o poder de proporcionar uma “melhor profissão”. Os baianos e baianas que ajudavam as mães quando crianças, confirmam a presença do trabalho infantil na reprodução do ofício de venda de acarajé, esse trabalho infantil, acaba contribuindo para a permanência desses homens e mulheres na reprodução desse ofício, sendo que a presença masculina nos tabuleiros é bem mais reduzida que a presença de mulheres ajudando na venda e comercialização do produto.

Sem dúvida, esses aspectos têm algo a ver com as posturas contraditórias assumidas pelas instituições políticas e governamentais. Se por um lado, há apoio, incentivo e regulamentação legislativa por parte dos órgãos oficiais, por outro percebe-se uma atitude ambígua que dificulta ou limita a valorização do ofício como um todo. As lutas travadas pela Associação para liberação do comércio de acarajé durante a Copa do Mundo nos estádios de futebol são um exemplo disso. Os baianos e baianas foram excluídos dentro do comércio nos estádios e estavam proibidos de comercializar o seu produto próximo aos estádios. Se eles fazem parte do patrimônio Imaterial e da identidade baiana, construída muitas vezes pelas próprias instituições governamentais, por que são relegados e excluídos do acesso ao comércio de acarajé nos estádios? Abaixo segue parte da reportagem que informa a própria FIFA, órgão não muito bem visto em nossos dias, em virtude da corrupção no processo de

escolhas de países para serem sedes da copa, aponta para a proibição desses tipos de comércio. Evidentemente, os hambúrgueres do McDonalds, não tiveram nenhuma restrição, nem de acesso nem de comércio. Inclusive foram patrocinadores oficiais da FIFA. Abaixo segue parte da reportagem do Jornal A tarde:

A Arena Fonte Nova, estádio que vai abrigar jogos da Copa das Confederações e da Copa do Mundo em Salvador, pode ficar sem acarajé. A venda do tradicional bolinho, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como patrimônio imaterial, é caracterizada como comércio ambulante. A Fifa recomenda o afastamento dessa modalidade de comércio num perímetro de até dois quilômetros das praças de jogos. O acarajé, em tese, não pode ser concorrente dos hambúrgueres produzidos pela rede McDonald's, patrocinadora oficial da Fifa. (ATARDE, 2012, p.01)

Se o ofício de baiana e baianos de acarajé vem sendo um ofício de lutas e resistências, pudemos verificar que as entidades envolvidas com o ofício, principalmente a ABAM, na figura de sua presidente, conseguiram reverter a situação da proibição da FIFA no comércio de acarajé.



(BARBUCHO, 2013.)

Abaixo segue parte da reportagem intitulada: Rita Santos a “baiana de acarajé que venceu a FIFA:

Antes mesmo de conhecer o resultado do jogo entre Nigéria e Uruguai, nesta quinta-feira, o primeiro da Copa das Confederações na Arena Fonte Nova, em Salvador, a carioca Rita Santos, de 56 anos (**Presidente da ABAM**), já sabe de quem é a vitória. A conquista é dela mesma: após oito meses de reivindicação balizada por amplo apoio popular, especialmente nas redes sociais, Rita convenceu a Fifa a franquear às baianas que vendem acarajé o acesso ao interior do estádio Fonte Nova, em Salvador, para a Copa das Confederações. (BARBUCHO, 2013, p.01, informação e grifo nosso)

Essas são algumas, das tantas outras lutas, pela manutenção e comércio de acarajé na cidade de Salvador. A última proibição apresentada pelos órgãos políticos de Salvador, foi o fim do comércio de acarajé nas praias de Salvador:

A Associação das Baianas de Acarajé diz que pelo menos 500 mulheres ganham a vida na areia e nas calçadas das praias de Salvador e que a maioria não é cadastrada pelo município. Há dois anos, a prefeitura não concede novas licenças para baianas na orla, mas antes disso, muitas delas já trabalhavam na informalidade. A categoria vai tentar reverter a decisão, que terá que ser cumprida pela prefeitura. "Nós ainda vamos definir com as baianas, o melhor caminho, se vai ser uma contestação judicial ou se vai ser o caminho de uma negociação administrativa", afirmou Danilo Moura, assessor da Associação das Baianas. (G1 ECONOMIA, 2013.p.01)

Em se tratando da presença dos homens e mulheres no comércio de acarajé, na esfera midiática ou nas reportagens por reconhecimento ou até mesmo por reivindicação de espaços de comercialização, como exemplo nos estádios, em nenhum momento se falou do baiano de acarajé, inclusive as pessoas que foram autorizadas a comercializar o acarajé neste ponto foram as baianas, em nenhum momento apontou a autorização para os baianos. O controle do comércio pelos órgãos fiscalizadores e as últimas proibições podem contribuir para a visão dos baianos e das baianas de acarajé como um ofício que não é valorizado. Em cada dia, o ofício se encontra com novas proibições e restrições, mas a ABAM tem contribuído para a manutenção desse ofício pelas ruas de Salvador. Na tabela acima sobre os motivos que levam os baianos a não desejarem que os filhos sigam o ofício, dos 29% que não desejam que os filhos sigam o ofício, 50% não quis justificar a sua resposta. Apenas alegou-se que não gostaria e os outros 50% destacaram a falta de valorização do ofício que poderia estar associado a falta de incentivos dos órgãos municipais e governamentais e da própria situação do comércio não regularizado que não segue os trames oficiais.

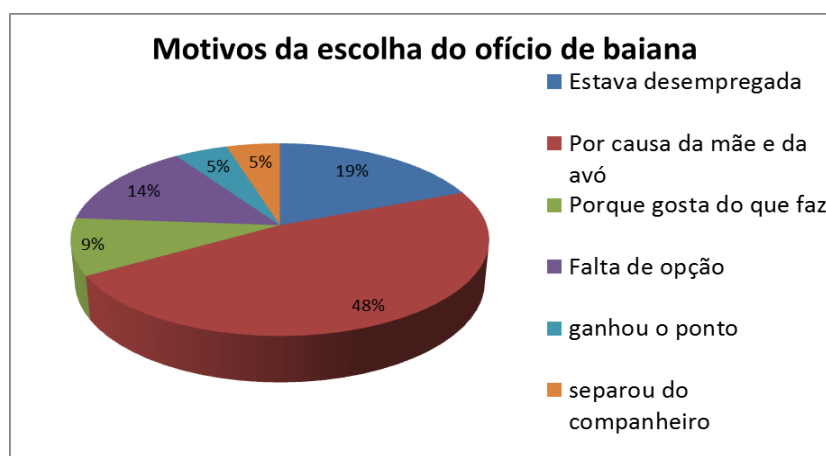
Alguns outros aspectos podem estar presentes na decisão de não se desejar que os filhos sigam a profissão do pai. Este universo masculino ainda enfrenta certa resistência no ofício justamente por serem homens. Logo, é possível que, no caso dos filhos homens dos baianos, exista uma preocupação de que o ofício ainda represente características específicas femininas, que podem criar interpretações estereotipadas de gênero no ofício e venda de acarajé por homens. Mas isto são apenas hipóteses,

necessitaríamos de dados mais aprofundados dos pais e dos perfis dos filhos dos baianos de acarajé.

Deixemos um pouco de lado os filhos e filhas, e focalizemos as próprias motivações imediatas dos entrevistados e entrevistadas para a escolha da profissão de baiano e baiana de acarajé. A ideia de tradição parece ser algo diluído nas justificativas que parecem ganhar conotações não isoladamente econômicas. Antes da análise, temos que ter como referência que existem hoje em Salvador as “baianas famosas do acarajé”. Elas representam o sucesso do ofício da venda de acarajé, são pessoas que alcançaram um alto patamar de rendimento com a venda do produto. Se olharmos com atenção, essas baianas, digamos, “profissionalizaram a profissão” e substituíram os equipamentos manuais para aproveitarem a otimização das benesses da utilização dos equipamentos industriais. Isso, sem dúvida, possibilitou o aumento da sua produção e da venda de acarajé. Talvez, sejam justamente as baianas bem-sucedidas financeiramente, louvadas pela *mass mídia*, na televisão, internet, jornais, revistas, etc., que ajudam a criar o desejo de continuidade do ofício, tendo ou não efetivamente rentabilidade. Vemos que a questão da tradição atrelada à rentabilidade do ofício ainda alimenta o desejo das baianas que gostariam que os filhos seguissem o ofício.

Abaixo, seguem as tabelas 13 e 13 a sobre os motivos da escolha do Ofício de baiana e baiano de acarajé.

**Tabela 13- Motivos pela escolha do Ofício de baiana do acarajé
(Mulheres)**



Se algumas das baianas entrevistadas não desejam que seus filhos e filhas mantenham a profissão, como elas representam os motivos das suas próprias

escolhas? O quadro parece se complexificar ainda mais. Na tabela acima, podemos encontrar respostas positivas e negativas que justificam a escolha do ofício. Por exemplo, há 9% de baianas que seguiram a profissão dos ancestrais, 5% que ganhou o ponto, 9% que gosta do que faz, computando 23% de mulheres que representam suas escolhas positivamente. Enquanto 19% associação à falta de empregos formais, à 14% à falta de opção e 5% porque se separou do marido e não tem renda, colocando-se em situação de vulnerabilidade, computando 38% das mulheres associadas à escola à falta de opção. Há um caso, em que o ofício ocorreu por falta da presença masculina. Embora não seja a principal motivação aventada subjetivamente, o divórcio acaba impulsionando essas mulheres de uma vida doméstica para o trabalho público informal, procurando resistir e compensar sua situação de vulnerabilidade social e econômica. Os 48% justificaram a escolha do ofício como herança da mães e avós. Como já sugerimos em outra ocasião, podemos vislumbrar que os motivos da escolha do ofício de baiana ainda têm uma forte herança matrilinear, pois muitas dessas baianas começaram, de alguma forma, a ajudar desde pequenas essas figuras matriarcais na elaboração do produto. É possível que essa relação contribuiu para um afastamento da formação educacional, principalmente das mulheres em virtude das obrigações em casa. Nota-se que nenhuma baiana afirmou que foi por motivo religioso. Mas, dentro deste universo das baianas do acarajé, em especial as baianas que pertencem à prática do Candomblé, a atividade costuma ser passada de avó-mãe para neta/filha, porém isto não significa que o mesmo ritual deixou de ser realizado pelas baianas de outras denominações religiosas, visto que elas encontraram no ofício de baiana meios de subsistência e meios econômicos para adquirir produtos de consumo e sobrevivência.

Um outro aspecto marcante na escolha da profissão deve-se ao fato de estarem desempregadas, escolhendo a profissão como meio mais rápido de capitalização de recursos, dada especialmente a sua informalidade característica.

É interessante destacar que 19% das entrevistadas afirmam que ganharam o ponto de venda de algum familiar (avó e mãe). Há casos de baianas do acarajé que se aposentaram e não atuam cotidianamente no ofício, e que acabaram repassando o ponto para uma funcionária que sempre a ajudou. Mesmo que de forma relativa e fugidia, isso, sem dúvida, ajuda a relativizar o estereótipo de que o ponto foi algo única e exclusivamente ligado a uma matrilinearidade da escolha do lugar de venda.

Tabela 13a- Motivos pela escolha do Ofício de baiana do acarajé (Homens)



Diante do gráfico acima, as informações sobre as motivações são variadas, dinâmicas e complexas. A principal justificativa motivacional refere-se aos fatores relacionados com as necessidades financeiras ou econômicas (50%) ou ao investimento e micro-empendedorismo (10%). Estas acabam representando cerca de 60% dos motivos relacionados às causas econômicas. Ao lado disso, percebe-se uma constelação de motivações que ora se afastam entre si, ora se combinam ou se complementam. Ou melhor, há legitimações relacionadas com as motivações tradicionais e religiosas (10%), ao lado de justificativas marcadamente familiares (ajudar a mãe, por exemplo) compondo 10%. As justificativas fundamentadas nos sentimentos de prazer (10%) e gosto (10%) acabam contribuindo em 20% do total do universo pesquisado.

No universo masculino, as questões financeiras representam praticamente 60% dos motivos. De certa forma, o ofício viabiliza um ligeiro acesso ao trabalho e à uma forma de ganhar dinheiro rapidamente. Como já reforçamos em outros pontos do trabalho, a baixa escolaridade e profissionalização também podem contribuir para a necessidade de um acesso rápido ao universo do trabalho informal, talvez isso seja algo que atue no interior desse universo dos 60%. As outras justificativas estão divididas entre a relação do comércio com o prazer, o gosto de cozinhar, a religião e a ajuda dada às mães. Todas essas variáveis com os mesmos percentuais acabam por criar um equilíbrio dentro da questão da religiosidade, tradição e identidade. Um

outro fator interessante é a existência do trabalho infantil no comércio de acarajé. Algumas vezes, isso ocorre de forma velada ou explícita, permanente ou esporádica, mas esse trabalho infantil acaba contribuindo para a permanência desses homens e mulheres na reprodução e no ofício de venda de acarajé. Mesmo sem deixar de ir para a escola, tendo que contribuir para a feitura do acarajé, ela normalmente são invisibilizadas e não são levadas em conta nas análises que estudam o ofício. Algo curioso ocorre quando consideramos os meninos e meninas, ou outros ajudantes conhecidos ou familiares: a presença masculina nos tabuleiros é bem mais reduzida se compararmos com a presença de mulheres ajudando na venda e comercialização do produto. É possível que isso ocorra não somente pela caracterização feminilizada do ofício, vista como atividade de mulheres, como também em razão dos cuidados dos filhos estarem associados até certa idade especialmente às mulheres. Além disso, as justificativas relacionadas com o prazer e o gosto por cozinhar baseiam-se em um esforço de legitimar o trabalho e, ao mesmo tempo, criar uma identidade mais subjetiva pautada na ideia que os baianos fazem e vendem acarajé por vontade pessoal e não somente porque as circunstâncias assim o exigem. Considera-se importantes as afinidades emocionais com o ofício e com o mundo da cozinha e o prazer de cozinhar. O universo masculino, embora pequeno, (10%) dos baianos afirmam a permanência no ofício por motivos religiosos, essa justificativa acaba criando, em algumas situações, rejeição por parte das religiões afro-brasileiras que vê o ofício de venda de acarajé uma obrigação das mulheres filhas de santo. Neste caso os homens acabam se localizando em outras esferas hierárquicas relacionadas ao masculino dentro dos terreiros. Em se tratando dos homens no comércio de acarajé, o posicionamento do sacerdote do candomblé, nos apresenta seu posicionamento sobre a justificativa dos homens pautadas em motivos religiosos. Abaixo resposta do Babalorixá Tomeje sobre a presença de homens no comércio de acarajé por motivos religiosos:

Olha, tem muita gente que diz que é 'brigão' por que é de Ogum, ou que trai o marido 'por que é de Oyá', ou que é chorona por que é 'de Oxum'. As pessoas vivem colocando a responsabilidade dos seus atos no seu Orixá, e isso também vale para os homens vendedores de acarajé. Vou te revelar uma coisa que fundamenta isso. Entre as décadas de 1920 e 1950, muitos sacerdotes iniciados "clandestinamente" nos candomblés baianos migraram para o Rio para abrir suas Casas, entre eles: Waldomiro baiano, Joãozinho da Gomea, Bobó de Oyá e outros. O motivo desta migração era o

preconceito da sociedade religiosa baiana pelo fato de que homens não eram aceitos como rodantes (Omo Orixá), somente mulheres podiam ser iniciadas. Com isso o candomblé do Rio foi marcado pelo preconceito e tido como um candomblé "degenerado". Só depois dos anos 60 é que as coisas mudaram e começaram a surgir figuras masculinas importantes no candomblé baiano, como por exemplo o sr Obaráí (ver grafia correta). Isso é história, é fato, e vale para os homens de acarajé. Este ofício é feminino por excelência, os homens sempre foram vedados na fabricação e venda de acarajé. Mas o tempo foi modificando as tradições e hoje os homens fazem e vendem acarajé nas ruas da Bahia, São Paulo, Rio, Recife e outros. Mas não deveriam colocar a desculpa de que é obrigação religiosa, porque não é verdade, trata-se de um trabalho apenas. (TOMEJE, 2015)⁴⁰

No discurso do Pai de Santo, o ofício é visto como feminino por excelência. As mudanças no contexto social e as transformações ocorridas dentro dos próprios candomblés, contribuíram para um novo contexto e para a presença de homens em funções classificadas como pertencentes ao universo feminino. Patrícia Birman em seu trabalho apresenta questões sobre as relações de gênero dentro dos Candomblé, apontando para as transposições de papéis. A presença dos baianos no ofício de acarajé decorrente de obrigação religiosa pode estar relacionado às estas esferas de transposição. Para a autora “o gênero no candomblé se apresenta através de dois eixos inter-relacionados; as formulações básicas de sua concepção do universo, particularmente sua concepção de pessoa, e a hierarquia religiosa, expressa na divisão de papéis da família-de-santo.” (BIRMAN, 1991, p.41). Em contrapartida ao posicionamento do sacerdote, os homens que trabalham no ofício não “devem” justificar a sua escolha por razões religiosas, o ofício de baiano de acarajé deve ser visto como um trabalho qualquer, mas sem ligações à obrigações religiosas. Nesses posicionamentos podemos destacar as justificativas dos baianos como obrigação religiosa, o ofício sendo pertencente somente as filhas de santo e ao mesmo tempo as transposições de papéis dentro dos próprios candomblés.

Seja como for, pelo menos em alguns de seus aspectos, o acarajé atualmente está mais configurado pela dinâmica capitalista e mercadológica do que na reprodução de bens simbólicos estritamente religiosos. Talvez, uma postura metodológica aceitável seria não separar de antemão os aspectos pessoais, parentais, institucionais, econômicos dos religiosos. Mas, em termos qualitativos, isso demandaria outras pesquisas.

⁴⁰ Informações fornecidas pelo Babalorixa Tomeje durante nossas entrevistas.

Se enfatizarmos as demandas econômicas pessoais e familiares, as justificativas que enfatizam as motivações financeiras declaradas fazem sentido. Nas Tabelas 14 e 14 a e as tabelas 15 e 15a, vislumbra-se alguns dados relevantes para entender os perfis móveis das baianas e dos baianos do acarajé. De forma complementar ao que acentuamos no capítulo 4, quando apontamos informações sobre a quantidade de filhos, nestas tabelas abaixo podemos ver que a composição familiar não é simplesmente formada por configurações nucleares, porém incluem composições extensas.

Tabela 14 – Composição da família das baianas entrevistadas

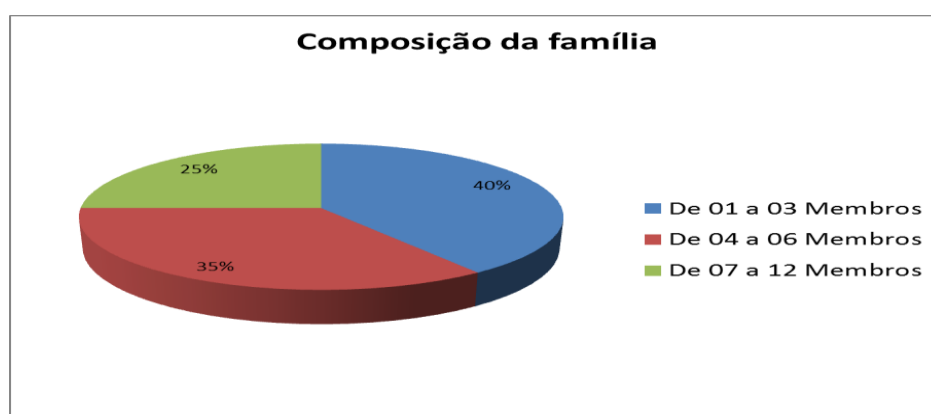
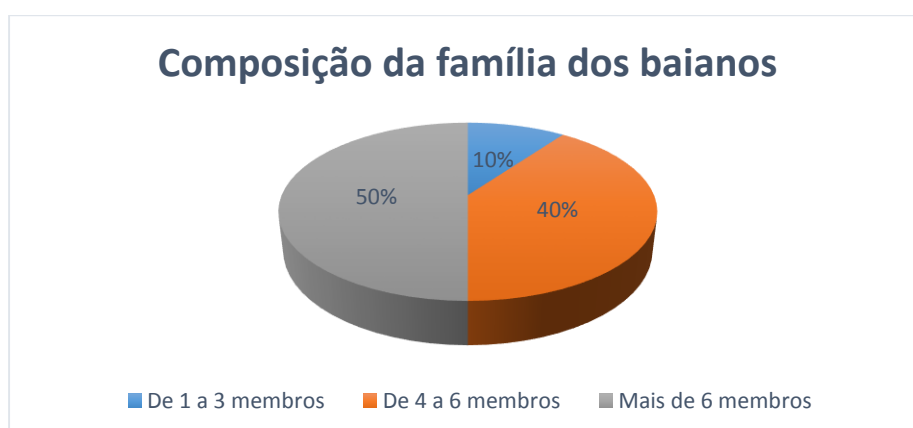


Tabela 14a – Composição da família dos baianos entrevistados



Ao menos do ponto de vista sócio-antropológico, sabe-se que os critérios para considerar grupos familiares mais ou menos numerosos são muito relativos e são diferentes entre as sociedades e culturas, variando no tempo e no espaço, por isso,

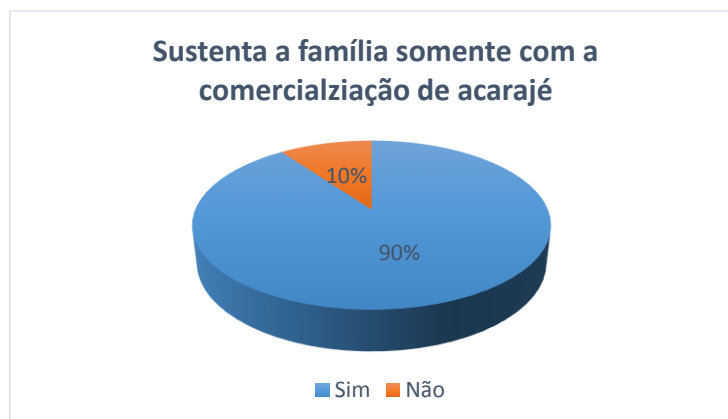
eles dependem de múltiplos fatores históricos. No entanto, considera-se relativamente alto o número de membros familiares sustentados ou envolvidos na elaboração e no comércio do acarajé. No entanto, se observamos as duas tabelas em conjunto, percebe-se que as famílias associadas aos baianos de acarajé registram maiores taxas. Se considerarmos as famílias que possuem mais de 4 membros, é possível perceber que 90% das famílias dos baianos (frente 60% das famílias das baianas) evidenciam taxas elevadas de membros em sua composição. Embora isso não signifique que homens sejam os únicos a prover de recursos à família, em ambos os casos as taxas são mais elevadas podem ajudar a explicar a associação mais marcante do ofício como um tipo qualquer de trabalho. Associado as formas mais seculares de ofício, a composição numerosa pode estar no fundo das justificativas masculinas, já que teriam o papel de provedor e sustentáculo real ou ideal da família.

Vale lembrar ainda que, apesar de nem todos e todas sejam intitulados(as) baianas e baianos de acarajé, muitos outros membros parentais estão envolvidos na sua fabricação do acarajé propriamente dita. A família numerosa não é necessariamente considerada um ônus, pois, por vezes, isso viabiliza a própria existência da atividade, o que também relativiza o estereótipo de que o produto é fabricado e vendido ritualisticamente somente por uma mulher ou um homem pertencente à religião afro-brasileira. É claro que o envolvimento com o ofício depende de negociação, afinidades, necessidades e experiências, mas, apesar das titularidades, propagandas e autopropagandas individualistas, o acarajé é um produto também coletivo e parental, feito pela coletividade e para o sustendo dela. Isso fica ainda mais significativamente evidente nas Tabelas 15 e 15 a. Quando se perguntou aos homens e mulheres se a venda do acarajé era a sua única forma de obtenção do sustento, obteve-se as seguintes respostas:

15- Sustento da família somente com a comercialização do acarajé (Mulheres)



15a- Sustento da família somente com a comercialização do acarajé (Homens)



Se as questões sobre a escolha do ofício e do ponto de comércio decorrem também de aspectos religiosos tradicionais, parentais ou culturais, não se pode deixar de lado as motivações econômicas etc., já que o comércio do acarajé possibilita a manutenção e o provimento das entrevistadas(os) e suas famílias. O percentual de 80% entre as mulheres e de 90% entre os homens é praticamente o índice que indica que os fatores econômicos são referenciais valorizados e que sinalizam o alicerce financeiro dos entrevistados. Sem dúvida, alguns afirmam que o comércio do acarajé não é rentável. No entanto, dentro da família das baianas e dos baianos, existe um contingente numeroso de pessoas trabalhando no ofício, sobretudo de maneira informal, sendo incorporados em uma atividade vista como principal meio de subsistência. Com certeza, isso também gera a necessidade de implementar uma divisão familiar do trabalho juntamente com a divisão de ganhos ou de pagamento de salários. Um ponto interessante a ser destacado é que há uma dinâmica de mão de obra por detrás comércio do acarajé, visto que essa mão de obra inicialmente colaborativa e complementar, pode viabilizar a continuidade do ofício por algum membro mais jovem da família.

Por fim, não se pode deixar de lado um elemento importante para se entender a constituição das autoridades, e das lideranças dessas baianas e baianos no sustento do seu núcleo familiar com o comércio de acarajé. Por isso, incluímos nas entrevistas um item que procurou identificar se as baianas e os baianos se consideram "chefes" de família. As respostas demonstram não somente alguns estereótipos de famílias patriarcais e matriarcais, mas também sinalizam pontualmente maneiras mais

simétricas e horizontais de se ver a configuração familiar e a liderança de quem provê de recursos financeiros à família.

Tabela 16 – Chefe da família (Mulheres)

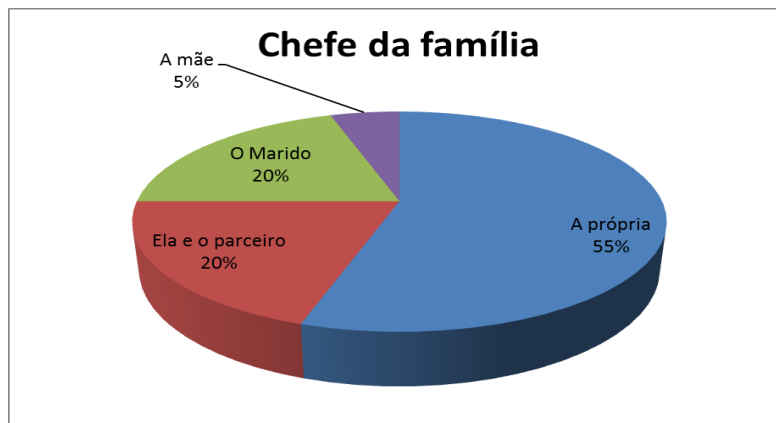
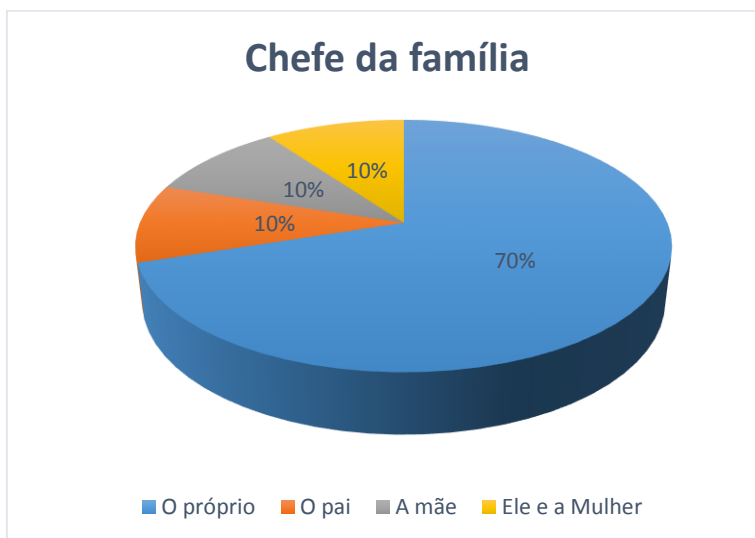


Tabela 16a – Chefe da família (Homens)



Como temos visto, as identidades são múltiplas e contraditórias, não são estáveis, mas, por vezes, são estabilizadoras. Quando se perguntou para as mulheres quem era o/a chefe do núcleo familiar, as respostas foram interessantes. Um dado curioso é que, embora 80% das entrevistadas afirmassem que o único sustento da família se relaciona com a venda do acarajé, sendo elas as titulares do ofício, somente 55% se identificaram como chefe da família e 20% assumem que compartilham com o marido esse título. Nesses casos, é possível identificar sinais dos novos tempos, pois algumas mulheres percebem-se como autoridades familiares e provedoras, seguindo uma linha de relações de poder mais matriarcais ou mais simétricas nos papéis desempenhados pelos gêneros. No entanto, além disso, é importante salientar que 20% das baianas entrevistadas *não* se identificam como chefe ou compartilham

o orçamento enquanto chefe. Algumas das que afirmaram que o chefe é o marido, apesar dele estar desempregado ou vivendo de empregos informais, os chamados “biscates”, verifica-se uma resistência em reconhecer o novo papel desempenhado pelas mulheres como provedoras principais do lar ou como figuras que atuam em conjunto com o marido. Ou melhor, a poder financeiro não redundava necessariamente ou em termos absolutos em aumento de poder feminino no âmbito familiar, o poder financeiro não necessariamente corresponde ao aumento de status feminino no âmbito familiar. Pelo menos é assim que algumas entrevistadas se auto-representaram.

Já no universo masculino há uma maior afirmação sobre o papel do chefe de família, sendo que o contingente que se autodeclara como tal apresenta uma taxa de 70%. Apenas 10% assumem uma postura de que divide a função, autoridade e chefia familiar com as mulheres. Mas isso também pode significar que a ocupação das mulheres ajuda ou complementa o ofício dos homens, sem que a dicotomia público e privado, trabalho fora de casa e trabalho doméstico seja rompida. É o que ocorre nas diferenciações entre o preparo da massa e a venda do acarajé. Como alguns baianos informaram, os homens cuidam da venda do acarajé no tabuleiro, mas em casa quem faz a massa são as esposas. Em sua maioria, estas mulheres acabam se tornando invisíveis na composição da renda na família, não sendo reconhecidas como provedoras pelos próprios parceiros. Portanto, o trabalho doméstico feminino ainda é visto como pouco ou nada produtivo, apesar de sê-lo na prática, já que ele viabiliza a própria existência do comércio. A divisão social do trabalho, visto por um viés androcêntrico e biologizante, ocultam a força e reprodução dos trabalhos dessas mulheres criando um encobrimento da mão de obra feminina. Essas atividades invisíveis não são solidarizadas no momento de declarar os chefes de família. A própria estrutura social em que afirma que “o homem é o responsável pelo provimento do lar” podem criar essa legitimidade de que “ele” é considerado predominantemente o chefe de família tanto pelos homens quanto pelas mulheres. No caso das camadas sociais mais humildes, esse compartilhamento do trabalho torna-se mais do que necessário, mas não tem sido admitido. Em sua pesquisa de campo sobre mulheres chefes de família, Mary Alves Mendes:

Há que se considerar que as mulheres, muitas vezes, são colaboradoras na ocultação da real situação de mudanças dos papéis na família, pois mesmo na condição de provedora econômica, elas procuram formas de não assumir essa provisão, nem em casa e nem

na rua, com o intuito de não constranger o parceiro pela inversão da posição de papéis. (MENDES, 2002, p. 06)

Os dados acima se aproximam dos dados obtidos em pesquisa pelo IPHAN (2004). Se alocarmos as entrevistadas que dividem a chefia da casa com o marido, que é de 20%, com as entrevistadas que admitiram ser o chefe da família, com 55%, atingimos um patamar próximo aos dados do IPHAN que é de 70% de mulheres chefe de família. A título de comparação, segundo Maria Leda Marques, presidente da Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (Abam), “70 % das baianas de acarajé são chefes de família” (IPHAN, 2004, p.52).

Através dos dados expostos e analisados acima, percebe-se uma pluralidade de identidades que sintetizam as formas como essas mulheres lidam com o ofício da baiana e o comércio de acarajé. É claro que há trabalhos semelhantes, produzidos no Brasil, que tentam complexificar esse tema. A pesquisa etnográfica de Bitar (2011) com as baianas do Rio de Janeiro é um exemplo disso.

O ofício de baiana do acarajé é patrimônio imaterial. Mas a presença dos homens no comércio de acarajé, de certa forma, contribuiu para as mudanças e alterações da tradição religiosa e familiar. Nos registros do IPHAN, o ofício está direcionado para as baianas de acarajé, mostra um perfil feminino dentro deste patrimônio cultural, em termos de nomenclaturas, já que os discursos frequentemente estão dirigidos muito mais para as baianas. A criação de uma nova plataforma digital tem possibilitado a relativa localização das baianas e dos baianos nos mapas das cidades. Ele ainda não disponibiliza os seus perfis sócios-econômicos que poderão contribuir para futuros estudos. Hoje, é algo que ainda está sendo implementado e passa por ajustes. Numa reportagem sobre o assunto, observa-se que:

A Plataforma Digital é um instrumento de valorização, difusão e divulgação, junto à sociedade, de um bem cultural plenamente incorporado à cultura brasileira”, destaca o superintendente do IPHAN na Bahia, Carlos Amorim. No Brasil, há mais de cinco mil baianas de acarajé, sendo que a maioria se concentra no Estado da Bahia e um expressivo número em Salvador. (BRASIL, 2015, p.01)

A plataforma Oyá digital já está em funcionamento, mas as únicas informações que podem ser alcançadas são os locais onde estão trabalhando as baianas e baianos

de acarajé. Mesmo existindo a presença de homens cadastrados, a plataforma utiliza sempre a nomenclatura “baianas” como forma, talvez de reafirmar o ofício como sendo pertencente ao mundo feminino. Na reportagem acima, o próprio superintendente do IPHAN acaba tratando do ofício pela visão feminina. A plataforma ainda precisa se desenvolver mais, principalmente no acesso de sua página: além de ser demorada ainda possui falhas no acesso e login e senhas. A plataforma ainda não permite trabalhar com os dados socioeconômicos de forma quantitativa. Conforme determinadas reportagens, esses dados não estão disponibilizados, porque os baianos e baianas ainda não completaram os seus cadastros.

4.1 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comprovações da permanência no ofício de venda de acarajé está pautada na justificativa da tradição familiar e religiosa e essas afirmativas tem contribuído para a construção da própria identidade da baiana e do baiano de acarajé. Nota-se que, ao mesmo tempo, fatores e conjunturas sociais e econômicas podem ter contribuído para o início do ofício de venda de acarajé.

Através dos dados socioantropológicos dos entrevistados por uma perspectiva metodológica de gênero, refletiu-se sobre as construções identitárias tanto dos homens como das mulheres ligados ao ofício de venda de acarajé. Apontou-se que muitos dos fatores econômicos e dos laços familiares podem ter contribuído para a escolha desse ofício. O universo masculino presente no ofício é algo que representa menos de 5% do universo do ofício na Bahia.⁴¹ Segundo as análises, a presença masculina no ofício é algo que passa a ser visível na cidade de Salvador e, em outras cidades do Brasil. A figura masculina no ofício de venda de acarajé, hoje em dia, ainda é visto com certa curiosidade, inclusive gerando reportagens sobre os homens no ofício de venda de acarajé destacadas no texto.

O ofício é visto, muitas vezes, como pertencente à esfera feminina. A desvalorização das mulheres no espaço laboral e os fatores socioeconômicos, juntamente com as baixas taxas de escolaridade das baianas, principalmente no universo de mulheres pardas e negras podem, podem ter contribuído para a presença

⁴¹ Dados fornecidos pela ABAM. Associação Nacional das Baianas de Acarajé.

e a reprodução dessas mulheres no ofício. Uma das características do ofício é a sua transmissão de mãe para filha, na contemporaneidade essas heranças do ofício por meio dos laços familiares, de alguma forma acabam fugindo um pouco dessa lógica. Uma das justificativas para que as mulheres jovens, não permaneçam no ofício, estaria relacionado com um maior acesso à educação desse grupo e de melhores oportunidades no mercado laboral. Já, no caso dos homens, o aumento dos homens jovens no ofício pode estar associado à baixa taxa de escolaridade dos entrevistados e de um mercado laboral exigente com os termos educação e profissionalização. Presencia-se no Brasil uma masculinização da evasão escolar.

Um tópico que tratou sobre a vontade das baianas e dos baianos sobre os filhos seguirem ou não o ofício. A tradição foi o argumento positivo utilizado pelas baianas. Já a falta de valorização do ofício visto pelas baianas e baianos, servem de elemento de justificativa para que para que os filhos não reproduzam o mesmo trabalho. No caso do universo masculino, a taxa do que gostaria que o filho siga a profissão é maior do que das próprias baianas que possuem uma maior status no ofício. Os outros fatores para que os filhos sigam ou não os ofícios estão atrelados às demandas econômicas e à desvalorização do ofício, mas em determinadas circunstância, isto é, na dificuldade financeira e na falta de emprego, este caminho informal poderia contribuir para a reprodução do ofício pelos filhos e o sustento da família. Nos discursos apresentados tanto pelos homens como pelas mulheres, apontam a educação como instrumento transformador da realidade social dos seus filhos, proporcionando um maior acesso e melhores condições no mercado laboral de Salvador.

As questões socioeconômicas em conjunto com o mercado profissional exigente e a baixa escolaridade dos homens jovens podem estar contribuindo para a sua presença no ofício de baiano de acarajé. Apesar da presença de homens no ofício ser visto com um certo “estranhamento” porque o ofício está associado à esfera feminina, inclusive como herança das mulheres negras escravas ou libertas que comercializam comida no período colonial, os homens marcam a sua presença neste cenário.

De acordo com o IPHAN, 70% dessas mulheres são chefes de família, corroborando com as nossas pesquisas qualitativas. Entretanto, constata-se que há uma certa dificuldade das mulheres se autoproclamarem chefes de família e no caso

dos homens já ocorre o oposto. Diversos fatores podem justificar essa falta de reconhecimento das mulheres como chefe de família. As construções de gênero neste universo do ofício, ainda estão alicerçadas em relações de gêneros assimétricas e por esta razão, as visões androcêntricas e biologizantes impossibilitam dar visibilidade e voz a essas mulheres. Em alguns casos, mesmo a mulher sendo a única pessoa a ingressar direito dentro de casa, diante das relações de gênero construídos em bases patriarcais, as próprias mulheres, na maioria das vezes, não se reconhecem como provedoras. Como temos visto, as identidades são múltiplas e contraditórias, não são estáveis, mas, por vezes, são estabilizadoras. Verifica-se uma resistência a reconhecer o novo papel desempenhado pelas mulheres como provedora principal do lar ou como figura que atua em conjunto com o marido. Ou melhor, a poder financeiro não redundava necessariamente ou em termos absolutos em aumento de poder feminino no âmbito familiar. Já no universo masculino há uma maior afirmação sobre o papel do chefe de família, sendo que o universo que se auto declaram chefe de família apresenta uma taxa de 70% e apenas 10% afirmam uma divisão da chefia com a mulher. Isso pode significar que a ocupação das mulheres, que ajudam ou são fundamentais no ofício dos homens, é invisibilizada no reconhecimento da composição da renda familiar.

Por detrás do ofício de baiana e baiano de acarajé, existem redes familiares e sociais, que, de alguma maneira, ajudam e dependem dos ingressos da venda do acarajé. A representação do ofício de baianas e baianos oculta a presença dessas redes de relações que existem no comércio desse produto. O ofício cria possibilidades de emprego e passa a agregar mão de obra dos próprios membros da família ou círculos de amizade. Qualquer variação que possa ocorrer no mercado e comércio de acarajé (como aumento dos preços dos produtos ou localização do ponto de venda), além de atingi-los(las), afetam as redes de solidariedade presente no ofício.

Vimos que as entrevistadas(os) não definiram o que eles entendem efetivamente por tradição familiar na venda de acarajé, mas esse termo ficou estritamente atrelado à ideia de transmissão das experiências parentais do ofício. A tradição religiosa também é um elemento apontado no mesmo sentido que a transmissão familiar. Neste aspecto, nas análises das mulheres entrevistadas, o ofício decorreria de obrigações religiosas com o “santo”. Entretanto, quando a mesma justificativa parte por parte dos homens, surge um empasse. As mulheres que tem o

ofício em razão das obrigações religiosas são filhas de santo “rodantes”,⁴² e a presença dos homens como rodantes é um fenômeno que tem ocorrido com maior frequência e acaba causando controvérsias em alguns candomblés. No caso da legitimação por parte dos homens em fatores religiosos, o pai de santo Tomeje ressalta que o ofício masculino deve ser visto como um trabalho qualquer e não deveria ser explicado por meio de fatores estritamente religiosos. Neste aspecto, vê-se que o gênero atua de forma dicotômica, assimétrica e hierárquica dentro de uma parcela da dinâmica que existe dentro das religiões afro-brasileiras.

O processo de reinvenção de tradições fica claro quando focalizamos a análise na questão das pessoas que comercializavam o acarajé na família. Como sugerimos antes, o comércio do acarajé está situado na rede de transmissão do ofício no interior da tradição familiar e os principais personagens que ensinaram o ofício estão representados na figura da avó e da mãe. Essa tradição familiar na venda do produto se apresenta como uma garantia de legitimidade, porque, de certa maneira, é isto que daria uma certificação da qualidade do acarajé, que conteria, nesse jogo de ensino-aprendizagem, os “segredos” presentes há muito tempo na família. A questão das reinvenções de tradições repassadas de avó-mãe para filha reforça uma identidade que vai se conjecturar na própria construção do sujeito e de suas representações simbólicas. Isso claramente tem um impacto na relação com o comércio de acarajé, algo que inclui os aspectos religiosos, mas os ultrapassam e alcançam aspectos afetivos, pessoais, parentais e mercadológicos.

No âmbito do universo feminino, as mulheres mais jovens e com escolaridade, começam a vislumbrar uma nova possibilidade e melhora na inserção no mercado formal. A falta de valorização do ofício também é um forte justificativa. Embora a presença do trabalho infantil pode estar presente, algumas vezes de forma velada, esse trabalho infantil acaba contribuindo para a permanência desses homens e mulheres na reprodução e no ofício de venda de acarajé, sendo que a presença masculina nos tabuleiros é bem mais reduzida que a presença de mulheres, ajudando

⁴² Rodantes são as pessoas que “recebem” o santo, que são incorporadas pelos orixás, as rodantes geralmente são mulheres mas encontramos a presença masculina. Neste aspectos a vários trabalhos que tratam sobre a figura masculina no Candomblé. Ver BIRMAN, Patrícia. **Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade**, 1991. ; SILVA, Francisco Tiago. **Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu orixá pessoal**, 2011.

na venda e comercialização do produto, talvez por motivos relacionados aos múltiplos pertencimentos sócio culturais, inclusive aos de gênero.

Conforme vimos ao longo do texto, algumas características econômicas, sócio-antropológicas e sociológicas ajudam a traçar um perfil móvel das entrevistadas e dos entrevistados. Por isso, elencamos aspectos ligados e relacionados à tradição, aos motivos da escolha do ofício, os desejos que os filhos sigam ou não essa atividade, composição familiar e a declaração de quem é o chefe da família. No fundo, tentamos demonstrar que as identidades assumidas ou atribuídas por essas mulheres e homens não se vinculam somente aos elementos estritamente ligados aos aspectos relacionados às religiões afro-brasileiras. Sabe-se que tais dados não devem e não podem ser generalizados para outras experiências de comercialização do acarajé, sobretudo sem maiores pesquisas. No entanto, podemos dizer que entre as entrevistadas e entrevistados haveria múltiplos variáveis e complexos pertencimentos identitários.

5 VESTIR, RESISTIR E MERCANTILIZAR: AS IDENTIDADES DOS BAIANOS E BAIANAS DE ACARAJÉ ANTE ÀS TRANSFORMAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Este último capítulo está dedicado à análise das construções móveis das identidades das baianas e baianos frente à questão da relativa desterritorialização do acarajé decorrente da venda do produto em escala industrial, sobretudo nos bares restaurantes e supermercados do país. Tratou-se de verificar quais os fatores que estão contribuindo para a existência de uma espécie de (des)caracterização ou (re)caracterização do ofício de baiana e baiano de acarajé. Discutir-se-á juntamente como se tem dado a comercialização do produto por outros sujeitos, grupos ou instituições, que acabam afastando significativamente a feitura do acarajé das práticas, símbolos, valores e costumes sócio-religiosos e familiares considerados tradicionais.

Sendo assim, no primeiro tópico, foi apresentado como o ofício e a própria identidade são vistos pelos sujeitos sociais implicados, expondo os elementos que (re)constituem e (re)constroem essas identidades móveis, sociais e individualizadas, em um só tempo. Através de dados fornecidos pelos entrevistados e entrevistadas, pode-se ver de que forma essas construções estão sendo associadas à tradição e à religiosidade, ou, pelo contrário, de que maneira se afastam e criam novas identidades, negando qualquer traço de herança social, cultural, religiosa e étnica. Uma das questões mais debatidas entre as entidades envolvidas com a preservação e reprodução do ofício de acarajé está na obrigatoriedade do uso do traje durante a comercialização do produto. Através de decretos municipais e pela Associação das baianas de acarajé, essa obrigatoriedade do uso das vestimentas tenta cristalizar a imagem da baiana como forma de preservação da tradição e da religiosidade afro-brasileira. Nesta seção, reservou-se espaço não só para identificar as transgressões aos projetos e programas oficiais, como também a maneira como o uso do traje ou não são justificados pelas baianas e baianos de acordo com os seus interesses socioculturais.

No segundo tópico, enfatizou-se quais as dificuldades e obstáculos encontrados no comércio de acarajé. Neste ponto, discorreu-se sobre alguns elementos importantes relacionados com a institucionalização do acarajé e as regras de condutas que podem entrar em conflito com os diferentes grupos que

comercializam o produto. Mostrou-se de forma mais aprofundada como a atividade da venda de acarajé é vista como uma atividade de grande esforço físico e acaba servindo de justificativa para que os baianos e baianas não queiram que os filhos sigam esse ofício, como vimos no capítulo anterior. Neste item, foram expostos os obstáculos, ou não, atribuídos pelos baianos e baianas na venda do produto e suas justificativas e posicionamentos.

O terceiro e último item é composto pelas novas ressignificações que o acarajé tem sofrido e quais os posicionamentos desses baianos e baianas acerca dessas transformações. Apresentou-se os obstáculos encontrados pelos baianos e baianas na produção do acarajé, especialmente as consequências derivadas a comercialização do produto em escala industrial. Por assim dizer, a mercantilização do acarajé termina por deslocar essa comida do universo de práticas e culturas sociais regionais e locais, secularizando-a. Esse deslocamento pode ser visto como uma forma de “desterritorialização” do produto que acaba por diluir as heranças e traços culturais e, ao mesmo tempo, “neutralizando”, descontextualizando e resemantizando os aspectos simbólicos e regionais considerados tradicionais.

Em todas essas três seções, vale lembrar que identificaremos as eventuais ou marcantes relações com as diretrizes de gênero. Como se tem feito até aqui, desejamos saber se, como e por que as diretrizes de gênero atuam na forma como se mantem ou se altera o ofício e a venda de acarajé.

5.1 VESTIR-SE OU NÃO VESTIR-SE, EIS A QUESTÃO! OS TRAJES COMO PARTE DAS LUTAS IDENTITÁRIAS.

Nas discussões sobre a construção das identidades das baianas e baianos de acarajé, torna-se necessário sinalizar algumas transformações que vem ocorrendo no ofício e ne sua regulamentação. Como notou-se nos capítulos anteriores, trata-se de um ofício que possui suas raízes históricas no Brasil colonial onde as negras escravas e libertas comercializavam suas comidas e quitutes pelas ruas de Salvador. Juntamente com este aspecto, encontram-se as mulheres que pertenciam aos cultos afro-brasileiros que participam desse comércio como obrigação religiosa e meio de sustento. Ligados ou não a realidade do ofício, durante o século XX, as

representações dessa atividade oscilaram desde as perspectivas negativas até chegar mais positivas, embora ambas marcadas por estilizações idealizadas. Assim, a construção das imagens da baiana de acarajé fundamentou-se na caracterização de uma forte marca indelével do ofício como uma atividade marcadamente feminina ou feminilizada. Ou seja, de forma mais ou menos domesticada ou estilizada, os sentidos tradicionais estavam ou estariam atrelado ao passado de gerações assumidas por mulheres, cuja carga simbólica estaria pautada nas religiões afro-brasileiras.

Se considerarmos que as identidades são múltiplas e móveis e vão se adaptando com as novas realidades sociais em decorrência das transformações históricas, pode-se afirmar que as construções de identidades dos sujeitos podem ser harmônicas e estabilizadoras, mas, em outras ocasiões, podem ser conflitantes, tensas e contraditórias entre si e com outras formas de identidades. Há dois movimentos que temos que levar em consideração para que se entenda os ressignificados e construções dessas identidades. No dossiê do IPHAN sobre as baianas de acarajé, que a partir da década de 70, começaram a ocorrer mudanças mais consideráveis que passam a interferir, de certa maneira, no ofício, no perfil e nas identidades das baianas de acarajé.

O primeiro movimento pode ser caracterizado pela utilização de equipamentos elétricos em substituição aos utensílios manuais, como é o exemplo da substituição do moinho de pedra pelo processador. Essas mudanças decorreram da modernização desse período e do acesso de bens de consumo pela população. Esses aparelhos foram incorporados no cotidiano de algumas dessas mulheres, facilitando a sua vida e, ao mesmo tempo e até certo ponto, afastando-as de determinadas formas tradicionais de feitura do acarajé com o uso de utensílios e equipamentos que faziam parte do ofício das suas ancestrais. Embora se observe essas transformações ou modernizações, na esfera religiosa, em muitos terreiros de candomblé, o acarajé ainda é elaborado com o pilão de pedra e outros utensílios tradicionais.

O segundo movimento trata justamente da inserção dos homens no ofício de baiano de acarajé. Embora limitada no tempo e no espaço, considera-se importante a paulatina inserção dos homens no ofício como um elemento revelador para o estudo das práticas e representações ligadas ao ofício especialmente as que apresentam relações com diretrizes de gênero e outras marcas sócioantropológicas. Ao adentrar

nesse universo, os homens têm mantido e modificado certas tradições que combinam africanidades, brasilidades e baianidades.

O terceiro movimento que ocorre na década de 90 é a presença de mulheres evangélicas no ofício de venda de acarajé, mulheres que passam a integrar o ofício de baiana ou que deixaram de professar a religião afro-brasileira e se converteram ao protestantismo (IPHAN, 2007). Nota-se que diversas mulheres evangélicas, muitas das quais deixaram a tradição religiosa afro-brasileira e continuaram no ofício, também constroem e assumem posturas ressignificadoras do ofício, curiosamente secularizando-a em função das suas orientações religiosas.

Com ou sem essas mudanças histórico-sociológicas, é necessário salientar que há um forte empenho pelo IPHAN, ABAM e pelas portarias da prefeitura de Salvador para que as baianas e baianos vistam o traje típico para o comércio do produto. As roupas ou indumentárias ultrapassam as meras funções de proteção contra as intempéries do clima (calor, frio, etc.) para a proteção do corpo. Elas encerram determinados valores sociais e se apresentam como um veículo importante na elaboração de identidades, ora reforçando, legitimando as relações sociais, ora alterando-as, transformando-as. Da mesma forma, as pessoas, grupos e instituições incluem as roupas no rol valores morais, étnicos, religiosos, sócio-profissionais, de gênero, etc. Sem dúvida, elas podem servir de referência para a leitura de uma determinada realidade social, pois, por vezes, elas nos revelam as maneiras simétricas ou assimétricas, horizontais ou hierárquicas em que se legitimam determinados tipos de status socioculturais e de relações de poder. Definitivamente, as roupas não são neutras! Através do vestuário ou do traje, pode-se, portanto, encontrar informações que servem de mensagens simbólicas, mas elas também podem apontar para a maneira como relações sociais e culturais de determinados grupos são assumidas, autorepresentadas, ou atribuídas a outros. (SILVA, 2009). No caso do traje da baiana de acarajé, a herança cultural das mulheres comerciantes do Brasil colonial e a experiência familiar são remetidos aos trajes utilizados efetiva ou supostamente pelas tradições culturais africanas de diferentes povos e etnias, por vezes sendo relacionados ao universo religioso dos cultos afro-brasileiros. Por essa razão, travestido ou não de “brasilidade” ou “baianidade”, percebe-se que a utilização ou não do traje pelas baianas no mundo atual, em especial pelas evangélicas ou os baianos não tradicionais, acaba sendo um elemento de disputa e controvérsias

culturais, mas, ao mesmo tempo, revelam diferenças na prática e na construção significados do ofício de vendedora de acarajé.

Indubitavelmente, a roupa das baianas tem uma história para contar. O traje e seus complementos possuem um caráter funcional de cobrir o corpo, entretanto, apresenta e mostra também o seu caráter simbólico e representativo em termos de status social. No caso específico das baianas, os acessórios que complementam o traje também estão carregados de valores e símbolos que expressam a cultura do grupo social e religioso da qual fazem parte. No nível do senso comum, o traje de baiana de acarajé dificilmente deixa margem para identificar detalhadamente a complexidade das intenções e significados símbolos que os trajes trazem consigo. Neste senso comum, o máximo que se chega é à identificação étnico e religiosa de uma baiana tida como genericamente a “baiana”. Mas o que se esquece é que, normalmente, o traje das baianas funciona como uma radiografia em que seus elementos constituintes contam uma história, muitas vezes, de luta, resistência e intolerância.

Quando vemos os trajes das baianas de acarajé como um símbolo de resistência, os valores a eles atribuídos justificam a sua utilização como forma de identidade, busca de fortalecimento e manutenção de uma cultura de origem efetiva ou considerada acentuadamente marcada por um africanidade. Embora os trajes tenham sofrido interferências e modificações, a sua manutenção é uma forma de luta para dar visibilidade a referenciais sócio-étnico-religiosos no Brasil. As formas, texturas, cores, acessórios, e outros detalhes indumentários seguem esse horizonte. Neste aspecto, as mulheres afro-brasileiras que utilizam o traje em seu ofício demonstram as suas roupas como forma de luta por direitos. Como tal, os trajes da baiana resistem de forma alterada aqui e ali desde o período colonial, e ele é a expressão da história de vida pessoal e coletiva dessas mulheres comerciantes. Associados ao período colonial e também às identidades religiosas de longas datas, eles acabam sendo vistos como um predecessor que permaneceu significativamente na contemporaneidade.

Nesse sentido, os trajes típicos possuem uma ligação imaginária com a religião afro-brasileira e neste âmbito se torna uma espécie de referencial, cujo desvio, variação ou transgressão é percebido pelas instituições normatizadoras e pelas próprias baianas tradicionais como inapropriado. Isso ocorre especialmente para os

casos de outras baianas ou baianos que não seguem ou não professam a religião do candomblé, ou mesmo os que deixaram a religião para outras denominações religiosas, etc. Se, por um lado, os trajes expressam uma condição social e cultural, por outro lado, criam práticas e representações sociais utilizadas por diversos sujeitos, ora afastando-se, ora distanciando ou distanciando do uso do traje, a despeito dos ideais estilizados comumente. Como vimos no capítulo 2, os trajes foram declarados como parte importante do patrimônio imaterial do ofício da baiana de acarajé. Neste mesmo capítulo, vimos que tanto os movimentos sociais das baianas tradicionais quanto por diversas ONGs (ABAM e FENACAB) e instituições governamentais (Governos Municipal e IPHAN) procuraram admoestar, orientar, recomendar, mas também proibir e regular o uso dos trajes.

Mas, na prática, há um fosso entre os usos cotidianos das vestimentas e esse almejado por grupos tradicionais e instituições. Sem dúvida, a utilização ou não dos trajes típicos podem expressar resistência contra a intolerância às tradições afro-brasileiras, mas igualmente as mesmas são resistidas por outros grupos que as transgridam, criando alternativas indumentárias. Através da obrigatoriedade do uso do traje, é possível vislumbrar a manutenção e preservação das práticas sociais e culturais, mas também os conflitos ou as lutas por representações. Talvez, isso esteja coadunado com a perspectiva de Roger Chartier, quando aponta que as “representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”. Ainda como destaca o autor, daí a necessidade de “para cada caso” se relacionar os “discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”. (CHARTIER, 2002, p 17).

Assim, se seguirmos as orientações de Chartier (2002), as representações do mundo social são construções que variam no tempo, espaço e segundo os discursos de quem os utiliza. Mesmo atento a variação e as desconexões entre cultura e grupo social, o autor nos chama a atenção para interesses que acabam forjando os discursos e suas representações. Neste aspecto, levando em conta os horizontes temáticos do nosso trabalho, também consideramos a necessidade de se propor uma análise das diferentes construções e representações existentes dentro do ofício. Há diferentes grupos que compõem o ofício de baianos e baianas de acarajé que mantêm o uso do traje relacionados às suas tradições étnicas e religiosas. Mas, da mesma forma, e de

forma paradoxal, há outros que resistem a sua utilização universal, resistindo-a, adaptando-a, transformando-a em simples uniformes para uso comum, ou mesmo desconstruindo as práticas e representações hegemônicas ligadas ao traje. Neste caso, mesmo sendo vistas como desvios ou transgressões a um padrão, esses novos grupos estão reelaborando novas identidades com a finalidade de se legitimarem no âmbito do ofício.

A obrigatoriedade do uso do traje de baiana é vista como uma forma de manter a herança e as tradições afro-brasileiras da venda de comida, pelas mulheres, nas ruas de Salvador, principalmente a venda de acarajé. Em 2004 o ofício foi considerado patrimônio imaterial juntamente com o acarajé. A patrimonialização do ofício, do traje e dos produtos e utensílios utilizados durante o processo de feitura do acarajé, tem por finalidade manter preservar a memória de uma identidade construída resultante da herança afro-brasileira.

Diversas leis e portarias foram criadas para regular o mercado de comida nas diferentes cidades do país. No caso da cidade de Salvador, a Prefeitura em 1998 cria o decreto 12.175 que dispõe sobre a localização e funcionamento do comércio exercido pelas baianas de acarajé e mingau em lugares públicos. O decreto obriga as baianas a providenciarem um alvará de autorização junto à prefeitura, ressaltando que o alvará é pessoal e intrasferível, pois, somente no caso de morte, esse documento poderia ser expedido por meio de uma autorização para um herdeiro legalmente habilitado. Este decreto procura manter as características do ofício que é a sua transmissão por laços familiares. No artigo dois, parágrafo segundo, informa-se de maneira genérica que: “as baianas de acarajé, no exercício de suas atividades em logradouro público, utilizarão vestimenta típica de acordo com a tradição da cultura afro-brasileira”. No universo legal, o uso prescritivo do traje durante a atividade seria o reconhecimento da tradição e cultura, mas, ao mesmo tempo, precederia quaisquer atividades comerciais. Em nenhum momento o decreto trata sobre o ofício do “baiano de acarajé” e tampouco sobre como deve ser as suas indumentárias. O ofício foi visto como feminino e a construção de uma imagem de baiano de acarajé é tratado como excepcional e está por se constituir jurídica e institucionalmente em Salvador.

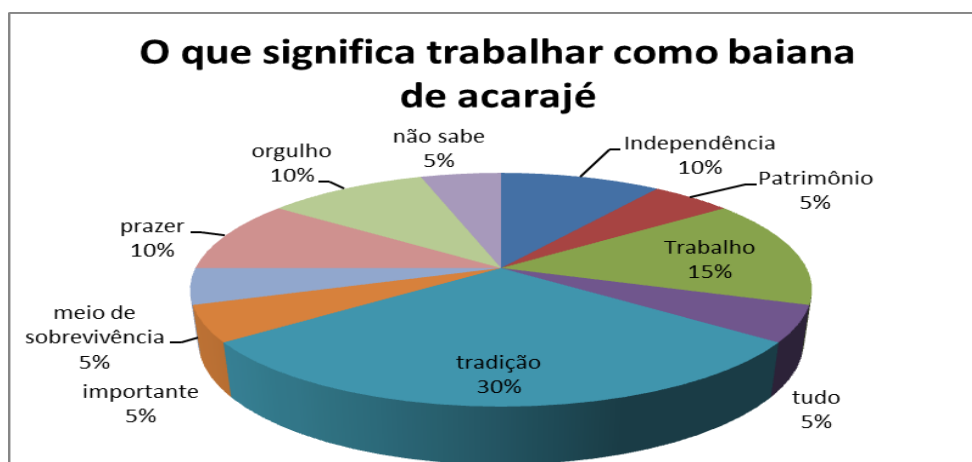
Em nossas pesquisas, ainda se referindo ao capítulo dois, verificou-se o decreto Lei de 2014, sobre a regulamentação do ofício de baiana de acarajé na cidade de Vera Cruz, no Estado da Bahia, contempla de forma difusa a composição da roupa

do baiano de acarajé. Embora a legislação de Salvador seja omissa na questão das indumentárias masculinas, ao menos para quem segue na prática cotidiana as tradições, na legislação de Vera Cruz as baianas de Acarajé, no exercício de suas atividades, deveriam trajar traje típico de acordo com a tradição afro-brasileira composto, para o caso das mulheres, pela, torço, saias de tecido branco ou estampado, pano-da-costa sobre o ombro ou atado à altura do busto, braceletes e colares, e, no caso dos homens, mais simples e minimalista, deve-se usar calça, bata e cofió (chapéu afro-brasileiro adaptado).

Usar ou não usar os trajes, eis a questão! Partindo do pressuposto de que há conflitos e negociações de diversos indivíduos, grupos e instituições envolvidas com a questão do ofício de baianas e baianos do acarajé, pode-se detalhar melhor os elementos recorrentes e frequentes, mas também as variações, pluralidades e dinâmicas das práticas e representações sociais. Para tal, é necessário ressaltar os múltiplos fatores que envolvem as questões invés de escolhermos lógicas monocausais. Se entendemos bem o ensinamento de Lody, teremos que admitir que “o acarajé está no centro de um debate político-cultural entre o tradicional e o moderno, imbricando relações de classe, gênero, etnia e religião que tem sido intensificada pelas mudanças promovidas no seu *status* social” (LODY, 2009, p.84). A questão da indumentária está no centro da questão do comércio de acarajé.

Tudo isso pode ser ilustrado por meio das tabelas 17 e 17a. Nelas, visualiza-se os significados de trabalhar como baianas e baianos no comércio de acarajé.

Tabela 17- O que significa trabalhar como baiana de acarajé?



Como se nota no gráfico acima, temos um percentual de 30% que afirmam que a atividade comercial tem relação direta com a ideia de "tradição" e de ideia de "patrimônio cultural" (5%). Excetuando as que admitiram "não saber" (5%), identifica-se aquelas mulheres que disseram que atuar como baianas do acarajé é "tudo" (5%), é algo digno de "orgulho" (10%), é um "prazer" (10%) e é "importante" (5%). Até certo ponto, essas atitudes e valores positivos complementam à ideia de tradição, servindo como base legitimadora para as tradições históricas afro-brasileiras e familiares. Ao lado desses valores que enaltecem o ofício de baianas do acarajé, há aquelas que disseram que a atividade é um "meio de sobrevivência" (5%) e é um tipo de "trabalho" (15%). Associado a isso, outras parecem conectar o comércio de acarajé às ideias de "independência/autonomia" ou realização pessoal e financeira (10%).



(AXÉ..., 2005.)

Um exemplo mais radical e significativamente deslocado dos sentidos étnicos afro-brasileiros, afro-religiosos e familiares é o caso da “baiana” Dany Ramos, a Loira do acarajé (foto acima). Segundo documentário gravado em 14 de janeiro de 2005, e feito pela Fundação Cultural Palmares, ela admitia o seguinte:

Ah, eu cheguei a isso, numa brincadeira. Isso começou [com] uma aposta de um amigo, [pois] antigamente, eu surfava, né, pegava umas ondinha [sic], e tinha esse amigo surfista, e ele fez uma aposta comigo [dizendo] que eu não era capaz de fazer esse tipo de trabalho. Como eu também tava [sic] buscando esse trabalho; [porque] eu não queria sair da praia e eu queria ganhar dinheiro e continuar na praia. (AXÉ..., 2015)

O que esses dados nos mostram? Nas representações e auto-representações identitárias, a tradição nem sempre está vinculada estrita e necessariamente a fatores religiosos. Ao analisarmos os discursos das baianas, ressalta-se um discurso de continuidade de gerações que trabalham com o acarajé e uma reafirmação de sua ascendência africana. A "cultura", vista de forma unitária e estereotipada, isto é, aqui entendida como um meio de preservação e de identificação dos sujeitos, parece desempenhar um papel mediador da manutenção da tradição ou de uma espécie de modernização. Ao lado da questão da tradição, que é complementado pelos valores que elevam o ofício como uma dignidade considerada positiva, há elementos que denotam o imediatismo dentro de uma lógica de mercado, sendo que a atividade comercial acaba significando um meio de subsistência, um tipo de atividade profissional secularizada ou mesmo uma forma individualista de trabalho com vistas a autonomia financeira. O trabalho é carregado de uma carga simbólica que representa a possibilidade de estar inserido dentro do mercado de consumo. Ou melhor, ao lado do contingente de mulheres que incorporam provavelmente as identidades familiares, os discursos oficiais e propagandísticos que veem o ofício de baiana como patrimônio, há outras que o representa de formas diversas, seguindo a perspectiva de um ofício secularizado. Não está claro se essa secularização necessariamente provenha das baianas evangélicas, que mesmo sendo religiosas, resistem a algumas práticas e representações tradicionais.

E os homens? Como eles significam o próprio ofício? Há semelhanças e convergências, ou há diferenças e divergências se compararmos com o braço feminino da atividade? Vejamos:

Tabela 17a- O que significa trabalhar como baiano de acarajé?



No universo de homens entrevistados, percebe-se informações interessantes que também demonstram algumas fraturas no universo aparentemente unificado dos baianos do acarajé. Apesar da marca feminina do ofício, 50% dos homens fundamentaram seu posicionamento na ideia de tradição. Esses homens estariam criando uma nova tradição masculina, levando ou contribuindo para que mais homens se incorporem no ofício de forma “legitimada” pela tradição do pai? Ou estariam tentando compensar a feminização do ofício ao admitirem que o ofício também segue uma tradição afro-brasileira ou familiar? Seja como for, essa cifra majoritária, em certa medida, demonstra que estamos presenciando a criação de uma tradição masculina, embora seja necessário ressaltar que esses baianos de acarajé justificaram o seu ofício na herança ou origem matrilinear. No entanto, há outras justificativas subjetivas. Há 20% consideram o ofício uma “profissão” como outras quaisquer, reafirmando que os homens recorrem ao ofício e o vem como uma possibilidade ou forma de inserção no mundo do trabalho, criando um sentimento de pertencimento legítimo ao mundo laboral. De forma complementar, os 10% que relacionam o ofício ao “meio de sustento”, juntamente com os que consideram uma forma de “sustento da família” (10%) e como forma de “empreendimento”, associam a atividade comercial à necessidade de ingressos financeiros para a sua subsistência ou para a família de um modo geral. Seja como provedores masculinos de suas famílias ou como empreendedores ou uma espécie de “mini-empresários” autoproclamados, percebe-se que o fator econômico continua sendo um dos fatores impulsionadores para que os homens vejam o ofício como uma alternativa de trabalho possível, como fonte de obtenção de recursos e como forma de projeção no mercado informal.

Mas será que a mídia tem algo a ver com a inserção desses homens no ofício de acarajé? De forma propagandística, a mídia a cada momento tem representado os baianos de acarajé no mercado de trabalho de uma forma idealizada por meio de uma seleção e composição de imagens. Apenas alguns homens de sucesso são apresentados como sujeitos portadores de projeção social. Mesmo que a profissão tenha sua característica perfilada como uma atividade feminina, estes homens, muitas vezes, acabam se autodenominando como chefes-cozinheiros ou “empresários do acarajé”. Embora haja semelhanças com o universo sociocultural das mulheres, há

outras formas propagandísticas de como os homens são representados pelo discurso midiático.

Há diversos exemplos desse tipo. Um deles é o caso de um baiano de acarajé que organizou seu negócio nos Estados Unidos da América. Vejamos:

Miami com dendê: baiano arrasa com food truck de acarajé nos EUA: Você já pensou em comer acarajé nos Estados Unidos? Pois lá existe um food truck com o bolinho de feijão, abará, vatapá, caruru e mais um monte de baianidades. O dono disso tudo é o cozinheiro Antônio Carlos Encarnação, 45 anos, o Carlinhos do Acarajé, que representa a culinária brasileira na terra do Tio Sam. Carlinhos nasceu no bairro do Garcia, em Salvador. Aos 5 anos de idade foi iniciado no candomblé, no terreiro de Gum Wtacum Uzerê, em Encarnação de Salinas, pelo bisavô paterno que era pai de santo. (LEMOS, 2014, p.01 grifos nossos).

No discurso da reportagem, fica evidente alguns aspectos importantes. Em primeiro lugar, Antônio Carlos da Encarnação, autodenominado “Carlinho do Acarajé”, nascido em Salvador, representaria simultaneamente não só uma identidade regional como também nacional. Ele é visto como um representante masculino da “culinária brasileira”, como também de uma “baianidade” gastronômica adaptada à lógica do *food truck* norte-americano. Em segundo lugar, a tradição matrilinear é silenciada ou mesmo deslocada para ser substituída por uma patrilinearidade do ofício, embora também associado ao culto do candomblé. Como aponta o discurso da reportagem, Antônio, desde os “5 anos de idade foi iniciado no candomblé, no terreiro de Gum Wtacum Uzerê, em Encarnação de Salinas, pelo bisavô paterno que era pai de santo”. De qualquer forma, as reportagens realizadas sobre e com esses homens “bem-sucedidos” transmitem um ar de surpresa e excepcionalidade no seu envolvimento com o ofício. Se compararmos a profusão de reportagens sobre as baianas de acarajé, percebe-se algumas diferenças e distanciamentos. Ao lado das situações de conflitos, proibições e de luta da categoria por espaços na cidade de Salvador, as reportagens sobre mulheres bem-sucedidas parecem enfatizar o sucesso financeiro no ofício de acarajé. Mas, diferente dos homens, as mulheres são representadas positivamente em função do sabor e da qualidade do seu produto, mas também pela vinculação com a tradição matriarcal, afro-brasileira e familiar.

Os baianos constroem ou pelo menos são associados a uma tradição do candomblé como forma de legitimar a sua presença e excepcionalidade no ofício. Porém são os fatores econômicos, na maioria das vezes, que terminam por

fundamentar ideologicamente os motivos da escolha da profissão. Curiosamente, não se encontrou até agora reportagens sobre a inserção dos baianos de acarajé na lógica ou no plano das lutas em prol do acesso e legitimação do ofício. Alguns baianos entrevistados relataram das dificuldades no acesso ao ofício, mas a mídia acaba direcionando a presença dos homens ao sucesso e ao empreendedorismo masculino.

As constantes encomendas de acarajé – salgado feito de feijão fradinho moído, cebola, alho e gengibre, frito no azeite de dendê que os amigos faziam ao baiano Ubiratan Sales, 53, durante suas viagens a negócio para outros Estados, fez **o empresário** investir na comercialização do **quitute congelado para supermercados**. Ele criou a H20 Alimentos, em 2009, e, atualmente, vende **o produto** nas lojas das redes Sam's Club, em todo o Brasil, e Perini, com maior presença na Bahia. Por mês, a **empresa** produz, em média, 90 mil unidades do salgado e fatura R\$ 200 mil, segundo o empresário. (FERREIRA, 2014, p.01)

A reportagem é clara. Trata-se de um exemplo bem-sucedido de empreendimento masculino e de fabricação industrializada do produto não artesanal (acarajé congelado), algo completamente desassociado ou afastado dos valores tradicionais, familiares e religiosos. O caso é situado na lógica capitalista de mercado. O baiano do acarajé é empresário, sua culinária é um empreendimento industrial e um espaço de ação. Não é a tenda, o tabuleiro ou barraca de acarajé, mas a empresa. Pelo menos é assim que a reportagem o representa no interior de uma masculinidade empreendedora.

Ainda no plano midiático, o discurso se propaga através de outros sucessos de baianos bem-sucedidos e com certos perfis de masculinidades. Algumas vezes, ao lado do empreendedorismo, a beleza e boa forma física são argumentos interessantes em termos legitimadores e propagandísticos. Na reportagem abaixo, é possível identificar algumas identidades assumidas ou associadas a esses novos baianos do acarajé.

Ex-fisiculturista faz acarajés em bar e chama atenção: 'mulheres abordam'. Há nove anos, o soteropolitano Diego Melo, 30 anos, prepara e vende acarajés e abarás em Salvador. Antes disso, o **empresário e cozinheiro**, que tem **1,89m e 98 Kg**, já foi **modelo e até fisiculturista. Solteiro e pai de um menino de quatro anos**, Diego conta que **a admiração pela gastronomia foi herdada do pai, mas a paixão pela culinária baiana foi passada por uma antiga "paquera"**. (BELO, 2015, p.01, Grifos nossos)

O perfil ressaltado é sintomático. Os traços de masculinidade são evidentes em termos de atributos físicos, etários e de gênero. Diego é considerado jovem, moderno, bonito, alto, forte,

empreendedor, talentoso (porque conzinheiro), livre, porque solteiro, apesar de ter um filho. De forma complementar, o gosto pela gastronomia empresarial (não pela cozinha doméstica, diga-se de passagem) decorreria da influência paterna, mas, sobretudo, complementando os atributos heterossexuais do “rapaz”, o gosto teria derivado de um antigo namoro com uma mulher. A reportagem acaba apresentando um tipo de propaganda heteronormativa ou ao menos uma hipervalorização de um tipo específico de masculinidade, já que o mesmo é forte, bonito, alto, jovem, solteiro, moderno, talentoso, empreendedor, etc. algo bem diferente da hipervalorização de uma estética feminina das baianas de acarajé que estudamos no capítulo 2. É notório a ausência na reportagem de vinculação entre a escolha pela atividade e a tradição étnico-religiosa, familiar ou matriarcal. Pelo contrário, o que se nota é um discurso fundamentado em questões relacionadas ao sucesso justificado pelo gosto gastronômico geral, pelo relacionamento amoroso e por um conjunto difuso de traços de masculinidades.



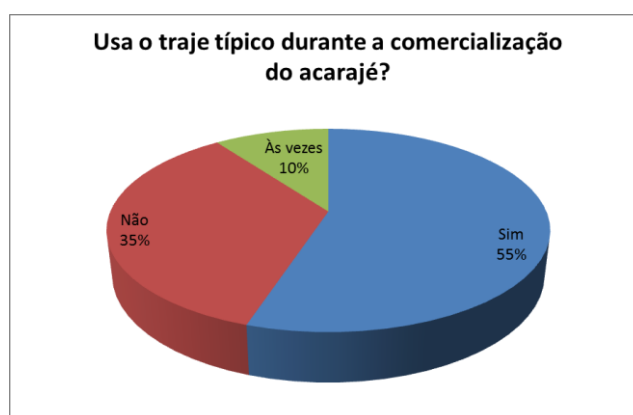
Quituteiro e empresário mostra delícias do seu tabuleiro. (FOTO: MAIANA BELO/G1)

Embora o quituteiro e empresário Diego use o branco típico do ofício, como se vê na reportagem e na fotografia acima, nota-se a completa ausência e distanciamento dos trajes tradicionais que deveriam ser usados pelos baianos do acarajé. É disso que continuaremos a tratar a seguir com os dados que coletamos dos entrevistados e entrevistadas.

Um dos assuntos que demonstram alguns aspectos importantes sobre a questão das identidades assumidas ou atribuídas ao ofício de baianas e baianos do acarajé é a questão do uso ou não dos trajes. Como temos ressaltado

insistentemente, o decreto municipal em sua lei 12.175 de 25 de novembro de 1998, em seu artigo 2, parágrafo 2º, apresenta a obrigatoriedade da vestimenta típica de acordo com a tradição da culinária afro-brasileira. De fato, o processo de institucionalização do ofício e atividades das baianas de acarajé, transformando-se não somente em "ofício", mas também em "profissão", faz parte de um duplo processo. Por um lado, reconhece-se as especificidades do ofício, incentivando-se a profissionalização do mesmo, mas também esse processo é uma busca de cristalizar determinados aspectos que são considerados dignos da manutenção da memória e legitimação da atividade. Mas será que os sujeitos do cotidianos soteropolitanos seguem essas recomendações? As próprias prescrições indicam o contrário, confirmando a prática social e outras representações concorrentes. Assim quando perguntamos se as baianas usavam ou não os trajes típicos afro-brasileiros no exercício do ofício, verificou três respostas: sim, não e às vezes. Na tabela 18, há uma síntese gráfica sobre o uso dos trajes típicos na comercialização do acarajé pelas mulheres.

Tabela 18 – Uso do traje típico na comercialização do acarajé pelas baianas

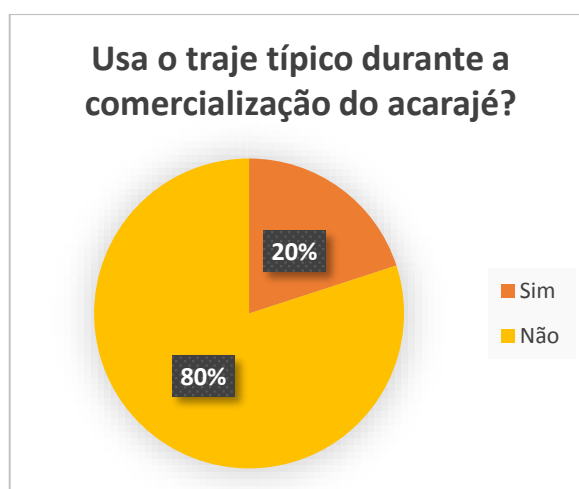


Se observarmos a tabela acima, nota-se que 55% das entrevistadas utilizam o traje típico em seu cotidiano. Muitas entrevistadas não usam (10%) ou não usam sempre (35%). Nestes últimos casos, percebe-se que a falta de utilização ou a baixa frequência do uso ocorrem em virtude de as vestimentas típicas estarem diretamente associadas à religião afro-brasileira, mais especificamente ao Candomblé. Para além da questão religiosa, nota-se o contingente de 45% de mulheres estudadas que não

seguem ou estão infringindo o decreto municipal ao comercializar o produto sem o traje típico. Isso pode decorrer de fatores de resistência ao uso do traje ou da falta de fiscalização dos tabuleiros pela prefeitura durante a comercialização do produto. Mas, incluindo esses fatores, não se descartar a possibilidade das baianas de outras religiões, sobretudo as evangélicas ou sem designações religiosas, contribuírem para recondução da necessidade de utilização dos trajes que dariam reconhecimento público a essas mulheres. Vale dizer que, curiosamente, algumas entrevistadas fazem parte da associação das baianas de acarajé (ABAM) e conhecem tanto os procedimentos sobre segurança alimentar, como também as exigências e recomendações ligadas à comercialização do produto.

No gráfico abaixo segue a tabela dos homens que informam sobre o uso ou não do traje de baiano de acarajé. O que ele nos informa?

Tabela 18a – Uso do traje típico na comercialização do acarajé pelos baianos



Algo um diferente acontece com a amostragem qualitativa das informações coletadas sobre o uso do traje oficial por homens. Quando indagamos se os mesmos usavam ou não na comercialização do produto, identificou-se um posicionamento contrário ao que ocorre com as mulheres entrevistadas. A maioria dos baianos entrevistados não utilizam os trajes na comercialização do produto (80%) contra 20% que não usam. Na ótica oficial, a maior parte dos estão trabalhando de maneira

informal dentro de uma atividade já considerada “informal” não estão obedecendo os decretos municipais nem respeitando as normas de comercialização do produto.

Aqueles e aquelas que usam as indumentárias o fazem porque obviamente incorporam os trajes associados às tradições afro-brasileiras e familiares. A construção do traje típico está atrelada a fatores históricos e sociais, já que a feitura da roupa do ofício encontra-se idealizada para a esfera feminina. Não há no decreto municipal e tampouco no Dossiê do IPHAN (excetuando o decreto de Vera Cruz) informações sobre as vestimentas ou sobre um possível traje para esses homens que desempenham o ofício. Segundo o Babalorixa Tomeje:

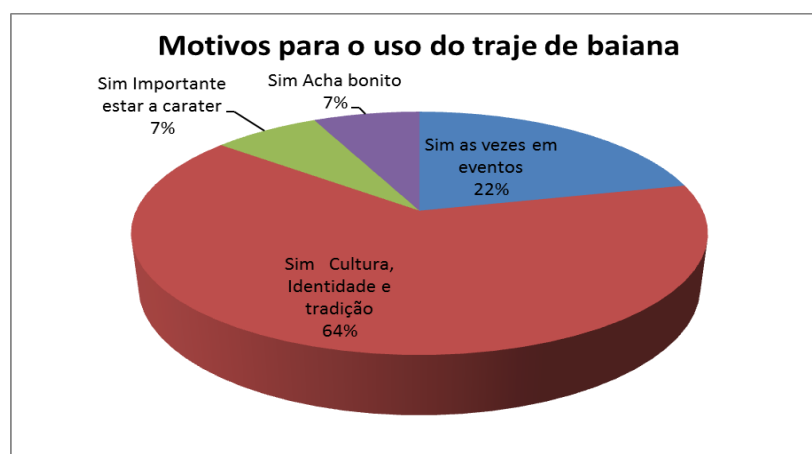
No caso dos baianos de acarajé, é um caso atípico e deve ser visto como a modernidade ou modernização das relações religiosas. Visto que o traje típico das baianas é derivado e inspirado nas roupas africanas utilizados nos candomblés, eu creio que o melhor seria que os homens se vestissem com trajes masculinos das Casas de Axé. Nada de panos na cabeça ou na cintura, sem maquiagem e sem colares (Entrevista, 2015).

Como deixa claro o sacerdote Tomeje, no caso dos baianos de acarajé, as vestimentas usadas são um caso “atípico” masculino frente a tipicidade do feminino. Associando o primeiro à modernidade e modernização, e o segunda à tradição dos candomblés, o babalorixá recomenda que os homens se vestissem com trajes masculinos das casas de Axé, isto é, sem panos na cabeça e na cintura, sem maquiagem e sem cores. O que isso significaria em termos de gênero? Quando se trata dos trajes idealizados para o baiano de acarajé, encontra-se certa resistência em admitir a variação. Ao lado dos posicionamentos contrários à presença dos homens no ofício, ou à iminência de sua permanência nesta atividade, percebe-se uma resistência à mistura entre os gêneros ou, mais amplamente, ao esfumaçamento das dimensões femininas e masculinos. Ou melhor, há uma resistência à sua feminização, pois é vista como pouco coadunado com o passado, afastando-se da tradição positiva, mas aproximando-se de reinvenções de uma modernidade negativa.

Mas como os(as) entrevistados(as) se posicionaram diante do uso ou não do traje na comercialização do acarajé? Até que ponto a imposição de uma lei consegue ou não manter e reproduzir uma tradição? A não utilização dos trajes tradicionais está sendo repensado e ressignificado pela prática do ofício, recompondo-se ou afastando-

se de sua representação simbólica relacionada aos rituais do Candomblé e das tradições afro-brasileiras? Aprofundemos mais e melhor a reflexão com outros dados mais específicos coletados sobre os motivos que impulsionariam o uso das indumentárias para as mulheres e homens. Vejamos as tabelas 19 e 19a.

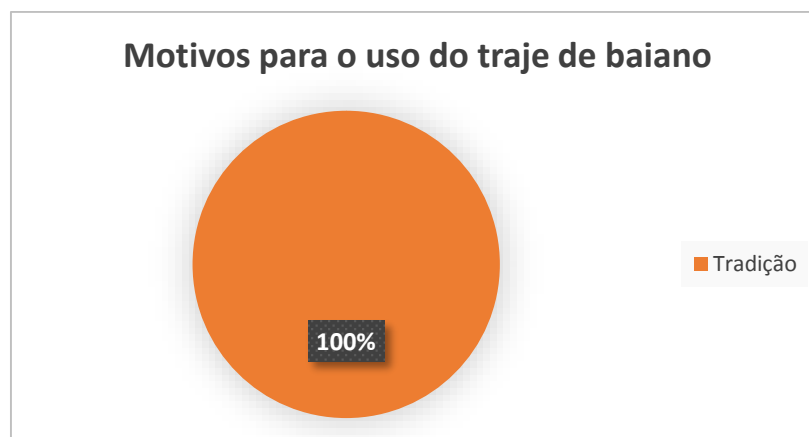
Tabela 19: Motivos para o uso do traje de baiana



Os motivos do uso do traje de baiana se difere do gráfico 17 que trata da questão dos significados e motivos para trabalhar como baiana do acarajé. Curiosamente, as entrevistadas se autodenominam como baianas de acarajé independentemente de estarem ou não usando o traje típico obrigatório para o comércio do produto. Os principais motivos que justificam a utilização do traje da baiana giram em torno de 64% para associações com questões propriamente “culturais”, “identitárias” e “tradicionalis”. As outras entrevistadas elencam fatores estéticos (o traje é considerado “bonito” por 7%), de conveniência do uso das indumentárias (7%) ou da apresentação em eventos públicos (22%).

Há, sem sombra de dúvida, elementos norteadores para o uso do traje que incluem, mas vão além do universo propriamente religioso: ele consiste em reafirmar a força da cultura e da tradição afro-brasileira em geral. O traje serve como um elemento de identidade das mulheres negras e de seus laços e origens efetivas e pressupostas. Se, por um lado, a comercialização do produto oficialmente requer a utilização do traje de baiana, porque, “nos candomblés, as roupas de baiana ganham sentido cerimonial, e sua elaboração costuma manter aspectos tradicionais”, (IPHAN, 2007, p.34), por outros, outros valores estéticos femininos, de conveniência e publicidade complementam ou ultrapassam a tradição.

Tabela 19a: Motivos para o uso do traje de baiano



Se levarmos em consideração que apenas 20% dos homens utilizam o traje de “baiano de acarajé” (Tabela 18a), 100% desses homens afirmam que o motivo está relacionado à tradição. Na construção da identidade do baiano de acarajé, a criação de uma identidade fundada na tradição leva em sua legitimação de espaço a justificativa da origem familiar e religiosa desse ofício.

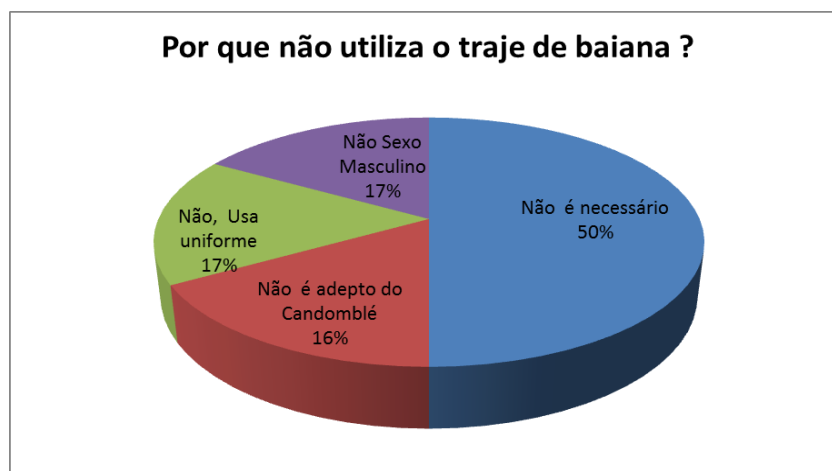
Segundo Castells (1998), a construção de uma identidade social e individual se dá em contextos variados e marcados pelas relações de poder. Como o autor aponta, a “construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas”. No entanto, na prática, os indivíduos, grupos sociais e as sociedades, “procesan todos esos materiales y os reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal (CASTELLS, 1998, p.29). Para esse autor, haveria três formas de construções identitárias: a identidade legitimadora; a legitimidade de resistência e a legitimidade de projeto. Em última instância, em consonância com o autor, a construção de uma identidade, mesmo que forjada, sempre se daria em um dado contexto social.

Assim, adaptando-se o esquema de Castells ao nosso objeto de estudo, percebe-se que essas relações de poder se encontram na própria institucionalização do ofício como sendo feminino e de sua construção histórica. Neste caso, as configurações masculinas podem encontrar na tradição uma justificativa de herança familiar por parte da mãe (excepcionalmente por parte do pai) ou da própria religião

como instrumentos legitimadores da atividade profissional. Os baianos reconstruem suas identidades. Essa questão poderia levar esses homens à reordenação de sentido de suas identidades individualmente e coletivamente. No caso das identidades das baianas de acarajé, poderíamos estar diante de buscas permanentes em prol da construção de uma identidade legitimadora e de uma identidade de resistência. A identidade legitimadora estaria relacionada à própria Associação das Baianas e do IPHAN ao criarem projetos de formação de um patrimônio imaterial do ofício e ao apresentarem uma construção dessa identidade ideal. O ofício poderia também estar relacionado com a legitimidade de resistência em decorrência da falta de valorização dessas mulheres e do próprio ofício de venda de acarajé. Embora Castells apresente essas três formas, elas não se excluem uma da outra. Como podemos ver no caso das baianas de acarajé, as identidades do ofício das baianas de acarajé têm uma conexão com fatores de resistência e preservação de valores e culturas afro-brasileiras. Embora ele não produza uma reflexão sobre essas mulheres brasileiras, as considerações valem para o que estamos tratando, pois: “[...] las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven identidades legitimadoras para racionalizar su dominio”. (CASTELLS, 1998, p.30). Se levarmos em conta o braço masculino do comércio de acarajé, a formação da identidade dos baianos de acarajé pode estar pautada na criação e legitimação de projetos para um grupo disperso ou pouco coeso, ocasionando o surgimento de uma nova identidade. De certo modo, essa novidade pode modificar a visão construída que se tem sobre a identidade da baiana de acarajé.

O jogo de aproximação e distanciamento às tradições familiares e afro-brasileiras ajudam a explicar os motivos do uso dos trajes. E os motivos perpassam muitas razões religiosas, étnicas, econômicas, culturais, sócio-profissionais, baseadas ou não nas diretrizes de gênero. E para os que não usam, o que explicaria essa ausência? Quais argumentos são elencados para a sua não utilização? Vejamos as Tabelas 20 e 20a.

Tabela 20 – Motivos para não usar o traje de baiana



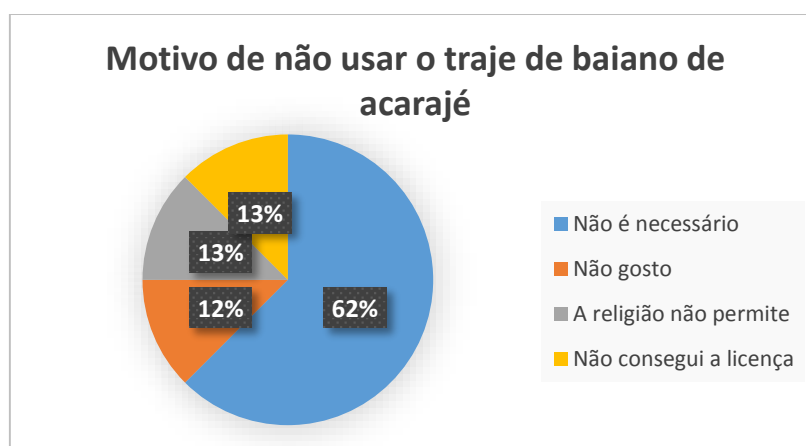
Conforme podemos vislumbrar na tabela acima, o quadro de construções identitárias das entrevistadas parece ficar ainda mais complexo. Como vimos, para as mulheres que consideram o uso importante, os argumentos vão desde questões prático-profissionais e estéticos até razões ligadas às questões de tradição étnico-religiosas e conveniência. Mas dentro do universo das mulheres que *não* utilizam os trajes típicos das baianas de acarajé, os motivos também são diversos, variando desde de motivações práticas, de gênero, como também por motivações sócio-religiosas. Ou seja, 50% dizem simplesmente que não é necessário; 17 % falam que não usam, porque são “do sexo masculino”,⁴³ o que vem contribuir para as repostas dados nas entrevistas com o universo masculino. A justificativa do não uso do traje por serem homens aponta para a ausência de uma construção de identidade do baiano e de seu traje típico: a identidade dos baianos de acarajé existe, mas é algo que está sendo construído, porque a sua presença neste ofício ainda é pequena e recente. Mais de 17 % das baianas entrevistadas substituíram os trajes afro-brasileiros por uniformes considerados mais “neutros” do ponto de vista religioso e étnico, visto que suas indumentárias são consideradas apenas “uniformes” (isto é, roupas padronizadas para determinados fim profissional ou funcional). Já 16% das entrevistadas demonstram explicitamente que não usam, porque não são adeptas do Candomblé.

⁴³ Na primeira fase da pesquisa sobre o Ofício das Baianas de Acarajé, as entrevistas foram realizadas com alguns homens. Nesta altura, foram entrevistados sem questionar as relações de gênero existentes no ofício. Por isso, eles aparecem nesse contingente de “baianas” do acarajé. Já na segunda fase de nossas entrevistas, o universo pesquisado foi distinguido e direcionado para o universo masculino.

Sem dúvida, no interior desse último universo, há baianas evangélicas que não assumem esse aspecto da identidade das baianas por convicção religiosa, sobretudo em função de uma espécie de restrição cristã a certos aspectos do Candomblé. No entanto, isso não impede delas se envolverem no ofício, pois muitas não deixam de usar com uma certa frequência ou eventualmente os trajes típicos. Durante as entrevistas, percebe-se que há situações em que o traje típico não é um problema importante no processo de manutenção e legitimação das identidades, sendo isso incorporado como estratégia de *marketing*, independentemente da religião. Em contrapartida, é possível identificar casos em que os discursos são marcados por certas tensões ou conflitos mais ou menos explícitos entre as várias designações sócios-religiosas, em especial entre o Candomblé e o Cristianismo Evangélico. No item 5.2, veremos detidamente esse aspecto.

E quanto os motivos assumidos pelos homens para o uso do traje? O gráfico abaixo ilustra bem as subjetividades masculinas quando se trata desse tema. Lembremos que a maioria dos entrevistados não usavam ou não admitiam usar as indumentárias oficiais ou recomendadas.

Tabela 20a – Motivos para não usar o traje de baiano de acarajé



No universo masculino, as questões sobre o uso do traje acabam encontrando obstáculos na própria construção de sua identidade. Cerca de 62% dos entrevistados declararam que não era necessário utilizar o traje. Embora não tenham explicitado os motivos dessa desobrigação, supõe-se que esses baianos conhecem as exigências, porém se localizam à “margem da margem” no universo de informalidade do ofício. Isso porque sendo um ofício regulamentado, ele ainda é visto oficialmente como informal. Neste caso, os baianos que consideram desnecessário o uso das

vestimentas localiza-se às margens de uma atividade que já é estigmatizada como feminina e informal. Isso fica ainda mais evidente quando alguns entrevistados declararam que não usam normalmente o traje porque não tinham ainda conseguido a licença da prefeitura. Neste caso, em função do ofício ser considerado um trabalho informal, embora necessite de licença, muitos baianos situam-se em uma condição de informalidade dentro da própria informalidade.

Sem dúvida, as baianas e baianos que utilizam o traje se servem de instrumento de trabalho em vias de formalização do informal através do seu registro na ABAM e da posse do alvará de autorização de comércio. No entanto, presencia-se em Salvador um grande número de baianos e baianas que atuam no ofício sem o alvará de autorização da prefeitura e não usa os trajes típicos. A ambiguidade legislativa e a falta de fiscalização pela prefeitura contribuem para a permanência tanto de baianos e de baianas sem autorização de comércio e sem registro na ABAM. No entanto, o que parece uma “descaracterização” ou um “desvio” do ofício idealizado, pode ser interpretado também como um resultado de circunstâncias próprias da informalidade e dos conflitos identitários existentes na obrigatoriedade do uso do traje por evangélicos. No caso dos baianos de acarajé evangélicos, a justificativa religiosa para legitimar o não uso do traje se faz presente na resistência à dimensão religiosa do candomblé. Assim, há a transposição da esfera religiosa para a esfera do cotidiano de um universo laboral. De modo geral, por ser um contingente muito maior em comparação ao universo difuso masculino, os grupos femininos do ofício formados por evangélicas acabam também ressignificando os trajes como um uniforme, afastando de qualquer significado religioso afro-brasileiro, embora, por vezes, mantenham a configuração étnica dos trajes.

5.2 DIFICULDADES E OBSTÁCULOS NO COMERCIO DE ACARAJÉ PELOS BAIANOS E BAIANAS DE SALVADOR

Talvez, um dos aspectos mais reveladores das práticas e representações das baianas e dos baianos do acarajé seja a maneira como se referem às dificuldades para a comercialização do produto assumidas por eles e elas em suas subjetividades. Entre outros aspectos, pode-se vislumbrar como as diretrizes de gênero delineiam ou

não as dificuldades específicas, ora convergindo, ora divergindo de outros aspectos sociais e culturais. Nas Tabelas 21 e 21a e nas 22 e 22a, isso fica evidente.

Tabela 21- Tem dificuldades na comercialização do acarajé? (Baianas)

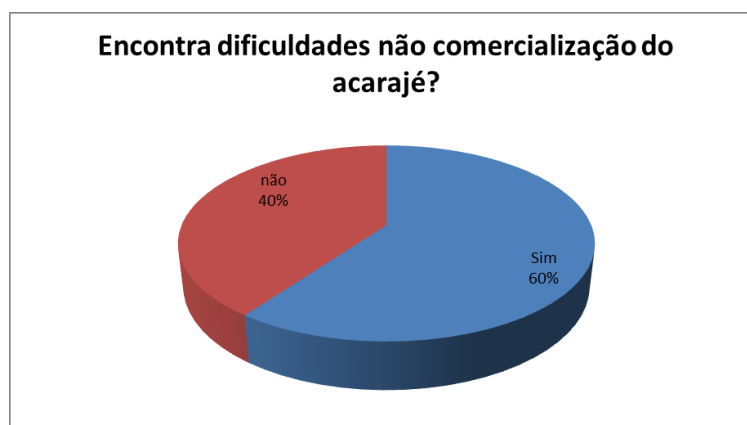
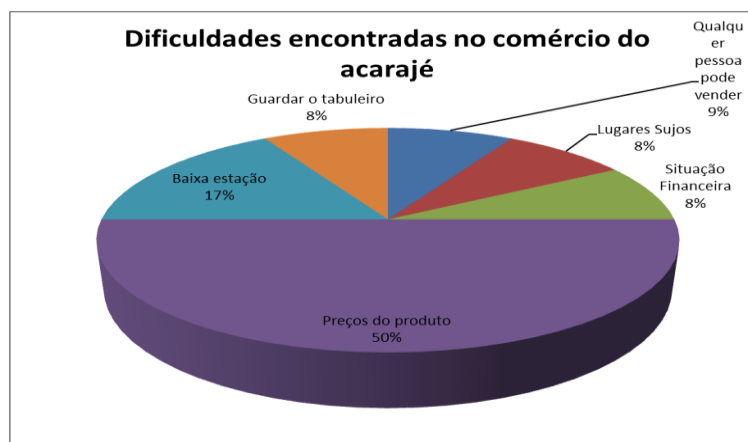


Tabela 22- Motivos das dificuldades na comercialização do acarajé (Baianas)



A comercialização do acarajé na cidade de Salvador está passando por um momento de ampliação dos números de vendedoras e vendedores que recorrem a este ofício. Embora esteja oficialmente regulamentado, os órgãos governamentais se omitem em questões de fiscalização ou não possuem os instrumentos necessários para o controle efetivo desses comerciantes. Para grande parte dessas mulheres, enfrenta-se a falta de oportunidades no mercado de trabalho, em especial com o problema do desemprego. Consta-se ainda que 60% das entrevistadas estão encontrando dificuldades na comercialização do produto. Essa taxa pode ocultar a presença da concorrência no comércio e venda de acarajé, além de outros fatores que

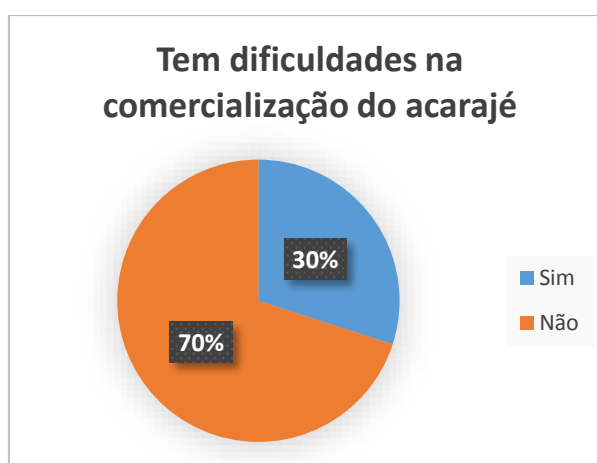
apontam para a inflação e para o aumento de preços dos produtos utilizados. Na cidade de Salvador, como em boa parte do Brasil, verifica-se um aumento do preço dos produtos destinados à alimentação. A Pesquisa Datafolha, “feita em todo território nacional mostra que a grande maioria dos brasileiros (69%) percebeu aumento de preço nos alimentos em março deste ano”. (DATAFOLHA, 2013, p.01). Isso decorre de vários fatores, mas o que realmente importa aqui é que, em nossa pesquisa, 50% das entrevistadas justificam que encontram dificuldades para a comercialização do acarajé em virtude do aumento dos preços dos produtos básicos para a sua feitura. As baianas justificam as dificuldades em decorrência do aumento da inflação e dos preços dos produtos. Esses são os aspectos mais marcantes.

Há outros elementos apontados pelas baianas que revelam outras as dificuldades propriamente ligadas ao ofício. Os argumentos de que qualquer um pode comercializar o produto (9%), os lugares sujos (8%), os problemas para guardar o tabuleiro (8%), as questões financeiras (8%) e baixa estação turística (17%) completam a outra metade dos 50% das dificuldades encontradas na atividade comercial. Esses dados refletem justamente a dinâmica organizacional do ofício. Para a maioria das baianas entrevistadas, que não vivem na região onde trabalham, a questão do tabuleiro é algo muito importante, pois é o principal instrumento de trabalho que não dá para ser deslocado todos os dias do ponto do acarajé até em casa. Nina Pinheiro Bitar (2011) apresenta essa dificuldade como uma das principais encontradas pelas baianas do Rio de Janeiro que é semelhante ao que ocorre em Salvador. Quando as baianas entrevistadas reclamam que qualquer um pode vender o acarajé, notamos em seus discursos que nem todas as mulheres e homens estão habilitados oficialmente para a função de baiana e baiano de acarajé. Muito mais ligados aos discursos oficiais e tradicionais, a opinião dessas mulheres considera que o ofício deve ser desempenhado pelas “verdadeiras” baianas de acarajé. Neste aspecto, há um claro interesse de exclusão de baianas que não pertencem ao universo religioso afro-brasileiro e, até certo ponto, aos próprios homens que se encontram no ofício.

Para aquelas mulheres que possuem vínculos com a Associação das Baianas de Acarajé – ABAM - e que se consideram portadoras de raízes e heranças afro-descendentes, a crítica está direcionada ao aumento do número de homens e mulheres que estão buscando esse ofício com a finalidade de fugir do desemprego e ter uma fonte mais rápida de dinheiro. Os lugares sujos apontados pelas entrevistadas é um

fator muito importante, já que vemos que a qualidade do alimento segue certos procedimentos de higiene alimentar que deveriam estar presentes no comércio do produto. Um produto considerado contaminado poderia criar grandes prejuízos para a vendedora, contribuindo para proibições governamentais e reforçando o discurso da “segurança alimentar” assumidos por espaços concorrentes como bares, restaurantes e *delicatessen*. Estes seriam vistos como mais higienizados que os da venda de acarajé. A crítica aos lugares sujos também pode advir das baianas do Candomblé que, em seus espaços físicos de trabalho, desenvolvem rituais de purificação do espaço antes da comercialização do acarajé. Será que um espaço sujo pode estar associado a ideia de impureza religiosa? As entrevistas feitas ainda não nos permitem vislumbrar esse aspecto. E os baianos? Quais as dificuldades apontadas por eles no comércio de acarajé? Vamos as tabelas 21a e 22a.

Tabela 21a- Tem dificuldades na comercialização do acarajé? (Baianos)



Em se tratando do universo masculino da venda de acarajé, se compararmos com o feminino, nota-se algumas aproximações e diferenças na composição das respostas. Cerca de 70% dos entrevistados homens admitem não encontrar dificuldades na comercialização do produto. Neste universo, pode-se identificar algumas variáveis, não ditas ou implícitas, mas que fundamentam a razão das respostas. Por um lado, o que fundamenta essa postura poderia ser a própria concepção de masculinidade, que não admite as dificuldades, já que os homens seriam considerados fortes e sujeitos que dão conta de tudo. Por outro lado, a falta de dificuldades admitidas por eles pode ter uma relação mais profunda, visto que alguns desses baianos não estão envolvidos em todas as etapas da feitura do produto. Para

os baianos casados ou que possuem algum auxílio em casa, boa parte da feitura da iguaria fica relegado à esposa ou alguma mulher da família.

Um outro fator que poderia contribuir para as respostas da não dificuldade pode estar relacionado com a questão da mobilidade dentro da própria cidade. Segundo dados do Departamento Nacional de Trânsito, a média estimada é que mais de 60% dos motoristas pertencem ao gênero masculino e em algumas cidades ultrapassam os 75% (JORNAL...2015). Em outras palavras, os homens se locomovem com carros particulares mais que as mulheres. A não dificuldade pode relacionar-se também à própria característica e condição minoritária dos baianos, pois eles acabam não seguindo certos procedimentos exigidos às baianas tradicionais. Em maior grau, estas seguem determinados procedimentos de acordo com as portarias legislativas municipais e da ABAM: elas deveriam portar vários utensílios, o traje e, inclusive, o tabuleiro, que precisaria ser retirado do local após o comércio, e incorporar igualmente práticas de segurança alimentar. Neste aspecto, os homens que se encontram no ofício sem os alvarás e o registro na ABAM acabam se eximindo dessas questões e do próprio uso dos trajes. Ou seja, a informalidade dentro da informalidade, que recai sobre os baianos, permite que estes homens fiquem livres para se deslocarem mais facilmente. Situação bem diferente das mulheres, pois, muitas vezes, os equipamentos, ingredientes e vestimentas dificultam o deslocamento das baianas.

Apesar dessas diferenças, há elementos comuns que afetam a falta ou a presença de dificuldades admitidas pelos homens e mulheres na venda do produto. Tal como ocorre com algumas baianas, alguns baianos entrevistados vendem o acarajé a R\$ 1,00. Embora haja variações conforme a visibilidade turística e as sugestões da ABAM, em 2015, a média estipulada de cada acarajé oscilou entre R\$5,00 e R\$8,00. Muitas baianas consideradas tradicionais vendem por um valor próximo a essa cifra. No entanto, conforme reportagem do Jornal Tribuna da Bahia, a venda do acarajé a R\$ 1,00 tem apontado para o sucesso de venda de acarajé e não para o comprometimento da qualidade do produto, o que tem gerado certas polêmicas identitárias e econômicas. Eis abaixo imagem de um ponto de venda de acarajé à R\$1,00 empreendido por um casal não tradicional. Logo a seguir, vai também a transcrição de reportagem feita com uma baiana tradicional afetada pela concorrência.



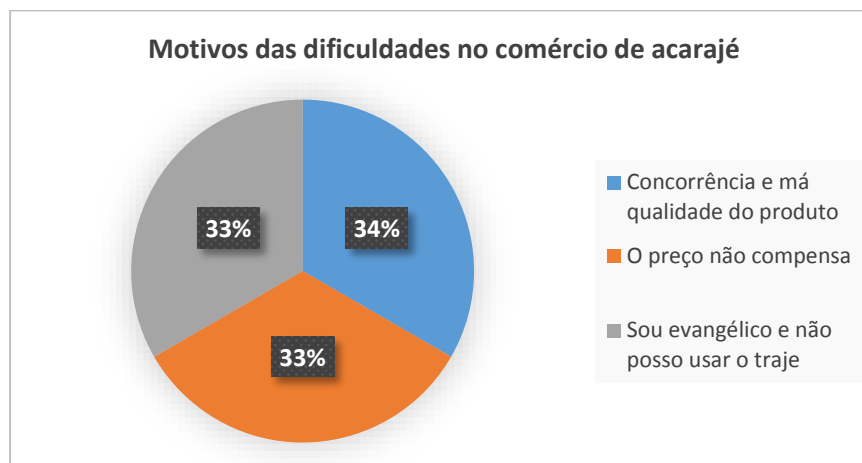
(LIMA, 2015, p.01)

Quem costuma reclamar do alto custo de algumas comidas típicas da capital baiana estão encontrando uma grande novidade nas ruas. **Enquanto as famosas baianas vendem acarajé ao preço absurdo de R\$ 8, o quitute está sendo vendido em vários locais da cidade ao preço de R\$ 1.** A atitude de algumas baianas está fazendo tanto sucesso que grandes filas de espera estão sendo formadas em seus pontos de vendas. Na Estrada da Rainha, no bairro Dois Leões, o acarajé da Nira está dando o que falar. **A baiana garante que, desde que parou de vender seu quitute de R\$ 3 sem camarão e R\$ 4 com camarão, para vender por R\$ 1 e R\$ 2, respectivamente, seu lucro teve um aumento bastante expressivo.** (LIMA, 2015, p.01, grifos nossos)

A foto da reportagem traz consigo elementos interessantes sobre a maneira como a prática comercial tem se portado nas ruas da cidade. Há uma série de irregularidades se levarmos em conta os ideais de comércio estipulados pelas instituições oficiais: a) a dimensão dos espaços é superior ao permitido pela prefeitura de Salvador; b) as pessoas que comercializam o produto não estão vestindo o traje tradicional; c) não seguem as regras de segurança alimentar com o uso de touca ou torso, nem mesmo pelo homem que está auxiliando na feitura e venda, etc. Além disso, há relatos de oferta e venda de bebidas alcóolicas nesses estabelecimentos, o que tem gerado críticas à prática comercial do acarajé, descaracterizando-o. Essas observações apresentadas contrastam com os perfis da baianas e baianos de acarajé idealizados pelos órgãos e associações. Em nossas entrevistas, inclusive, os baianos que vendiam acarajé a um real nos informaram que mantinham a receita do produto de forma tradicional, legitimando a qualidade de seu produto. Em contrapartida, alguns outros baianos apontaram para o uso da farinha de trigo na feitura do acarajé, o que, do ponto de vista das idealizações tradicionais, descaracterizaria totalmente a iguaria.

Abaixo será possível verificar os motivos das dificuldades encontradas ou admitidas pelos baianos na comercialização do produto.

Tabela 22a- Motivos das dificuldades na comercialização do acarajé



Embora o universo dos baianos que encontram dificuldades no comércio do produto represente 30% (ver tabela 21a) do universo pesquisado, tal universo se divide de forma simétrica, apontando três fatores que contribuem para essas dificuldades: a) a religião não permite o uso do traje b) o preço não compensa; c) a concorrência e má qualidade do produto. No primeiro item, percebe-se um elemento ambíguo. Os baianos evangélicos ressaltaram que o fato de não poderem usar os trajes típicos traz certas dificuldades ao comércio. Embora eles não tenham verbalizado explicitamente a razão disso, é possível imaginar que eles sofreriam restrições de ambos os lados religiosos, isto é, tanto dos grupos tradicionais, que veem com restrição ao envolvimento de cristãos evangélicos no comércio de acarajé, quanto dos próprios protestantes, que não admitiriam que eles utilizem as vestimentas típicas. Ou melhor, para alguns baianos evangélicos, o não uso do traje por motivos religiosos tem contribuído na dificuldade da venda do produto, porque as pessoas esperam encontrar o baiano ou a baiana com os trajes típicos.

E os outros itens? Como vimos, alguns dos baianos de acarajé comercializam o produto por mais ou menos R\$1,00 e terminam se localizando em uma lógica mercantil em que a quantidade do produto vendido estaria diretamente relacionado à maior margem de lucro, ou seja, mais acarajés significa maiores ingressos. Diante dos

acarajés tradicionais, esta lógica insere tais produtos em um mercado concorrencial de baixo custo, cuja pressão tem força na utilização de formas mais simplificadas na composição da culinária, o uso de ingredientes de baixo custo e com qualidades consideradas inferiores. Se, de um lado, isso viabiliza o aumento da venda, dos pontos de comércio e do envolvimento de mais pessoas na atividade, de outro, e do ponto de vista identitário tradicional, esse aspecto econômico contribui para uma espécie de perda do status do produto ou mesmo a sua descaracterização. Segundo a presidente e coordenadora geral da Associação das Baianas de Acarajé (ABAM), Rita Santos, em entrevista ao Jornal Tribuna da Bahia,

[...] não existe preço tabelado e por isso as baianas são livres para vender ao preço que elas acharem mais conveniente. “Existem preços muito altos e outros tão baixos, que colocam em dúvida a qualidade do produto que está sendo vendido”, desconfia. Rita lembra que no preço do acarajé não está embutido somente o feijão ou o azeite, “mas também a indumentária, tão fundamental para a manutenção da nossa cultura”, pontua. Mesmo assim, a presidente da ABAM disse que é possível repassar o acarajé a um preço justo, podendo ser vendido a R\$ 5, sem prejudicar o rendimento das baianas (CORTÊS, 2015, p.01).



(CORTÊS, 2015, p.01)

Na foto da reportagem de um dos mais conhecidos jornais de Salvador, percebe-se um dos tabuleiros famosos e localizados em áreas nobres da cidade. Nele, pode-se ver que os usos das indumentárias são obedecidos e que as regras de segurança alimentar estão presentes de forma propagandística. Nos tabuleiros mais famosos e bem localizados na cidade, um acarajé pode chegar a custar R\$ 8,00 reais, ou seja, 60% acima da sugestão da Presidente da Associação das Baianas de Acarajé. Neste aspecto, o consumo e venda dos produtos estão distribuídos por

diferentes grupos e classes sociais. De qualquer forma, o que não se pode perder de vista é que os debates sobre o preço do acarajé revelam significativas disparidades, divergências e tensões mais ou menos explícitas sobre como e porque vender o acarajé.

Essas tensões e divergências ficam ainda mais claras quando aplicamos o questionário a respeito da qualidade do produto e sua relação com a efetiva ou suposta existência do chamado “bolinho de Jesus”. Como temos visto anteriormente, nos últimos anos a presença dos evangélicos na venda de acarajé tem sido crescente. Para o campo da análise antropológica, isso tem criado oportunidades para a reflexão sobre as relações sociais entre as baianas e baianos do acarajé, sobretudo em virtude da comparação entre diversos seguimentos religiosos que adotam o comércio do produto como meio de trabalho e subsistência. Quando perguntamos se as baianas e baianos já ouviram falar desse produto, cerca de 80% contra 20% das mulheres responderam positivamente e cerca de 60% contra 40% dos homens responderam de maneira afirmativa. Abaixo as tabelas 23 e 23a sobre o acarajé ou bolinho de Jesus.

Tabela 23- Já ouviu falar do bolinho de Jesus? (Baianas)

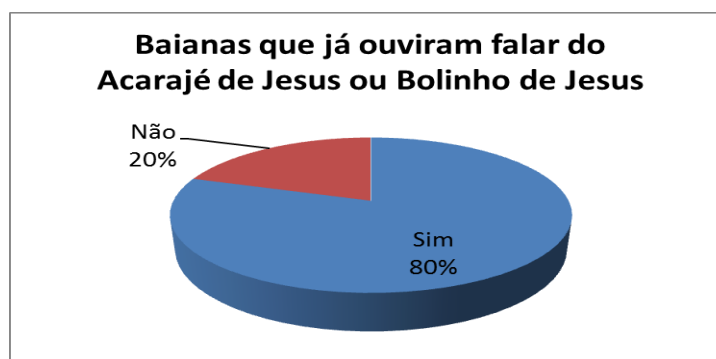
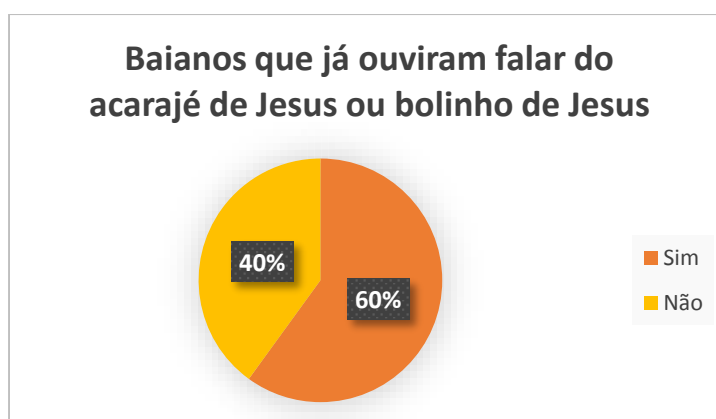


Tabela 23a- Já ouviu falar do bolinho de Jesus? (Baianos)



A polêmica da caracterização do produto como bolinho de Jesus ou acarajé de Jesus, como mais comumente é conhecido, é um dos postos-chave do trabalho de comparação de subjetividades e identidades. Através dos dados coletados, percebe-se que o universo das baianas e baianos de acarajé se dividem em várias designações ou grupos religiosos e que essa divisão comporta uma dinâmica permanente de descentralizando ou deslocamento do significado do acarajé. Se tratarmos o acarajé como um bolinho de origem africana, destinado à oferenda dos orixás da religião afro-brasileira, mais especificamente o candomblé, assistimos no cotidiano de Salvador que as pessoas sabem que o acarajé é um o prato preferido de Iãnsa. O interessante é verificar, por meio das ressignificações do bolinho e a relação com o ofício, como o acarajé passa a adentrar em outros universos simbólicos para além das conotações sacralizadas, uma vez que alcançam o consumo de outras pessoas que não compartilham da religião do candomblé.

Segundo o trabalho de Florismar Menezes Borges (2008), não há somente um acarajé. Neste caso, os acarajés produzidos pelas evangélicas se diferenciam das outras comerciantes do candomblé por não participarem de nenhum ritual religioso ou de práticas mágicas, sendo, portanto, um alimento/comida próprio para o consumo hodierno. Sem dúvida, existe uma forma de diferenciação e de tratamento do sagrado, mas, uma vez apropriado pelas baianas e baianos evangélicos, o produto/oferenda é deslocado para sentidos mais neutros ou mais cristãos. Mais presente no imaginário social do que sendo uma iguaria cristã, o bolinho de Jesus pertence exatamente à esfera de ressignificação das práticas culinárias de base religiosa afro-brasileira para o campo secularizado da comercialização, sem deixar de ser relacionado com outro tipo de sagrado, o ditado pelas práticas e representações cristãs e evangélicas. Ou melhor, os baianos e baianas de acarajé acabam ressignificando um alimento pertencente à religião afro-brasileira e o transforma em algo diferente quando perpassa pela cristianização do produto. Não mais sagrado, mas nem por isso desprovido de sentido ambigualmente secularizado e cristão.

Nina Pinheiro Bitar (2011) acredita que há uma extensa rede simbólica e social que envolve as baianas de acarajé. Os objetos que possuem são parte de sua noção de pessoa. As novas baianas evangélicas e os baianos evangélicos em sua conversão podem se deparar com determinados valores e ações culturais que passam a não pertencer ao novo universo do “sujeito renascido” ou convertido. Neste momento

inflexão, haveria uma necessidade de ressignificação da sua cultura e tradição no sentido de criar uma multiplicidade de identidades e de concepções de sujeito e subjetividade mais compatíveis com o processo de afirmação do cristianismo. Neste caso, diante da convivência com os múltiplos pertencimentos e das exigências cotidianas de sobrevivência, o remodelamento do acarajé torna-se um aspecto importante a fim de estabilizar ou reduzir os conflitos entre tradições gastronômicas ou culinárias.

Para isso, talvez, o deslocamento, o silenciamento ou a recontextualização das iguarias sejam estratégias ou táticas consideradas importantes. Como aponta Florismar Menezes Borges:

Apesar dos discursos e das posturas radicais dos evangélicos que procuram construir um acarajé com identidade própria, desvinculada do candomblé e das suas práticas de oferenda, torna-se difícil utilizar qualquer critério valorativo do acarajé, referendado em si mesmo, sem fazer alusão ao seu papel de alimento ritual! (BORGES, 2008, p. 26).

Entre as nossas entrevistadas e entrevistados evangélicos se percebeu que não havia aparentemente muito problema em comercializar um produto que pertenceria à esfera do candomblé. Talvez, isso tenha ocorrido, porque muitas das entrevistadas eram associadas à ABAM, conviviam com outras tradições religiosas, em um contexto multiétnico e consideraram o comércio do acarajé um trabalho como outro qualquer. O mesmo ocorreu com alguns baianos evangélicos, pois o ofício igualmente fora desvinculado da prática tanto do candomblé como de outras religiões. Algo ligeiramente diferente do que foi apontado por Borges (2008).

Um outro ponto que ressalta o gráfico acima é que 80% das mulheres entrevistadas e 60% dos homens entrevistados já ouviram falar do bolinho de Jesus, mas nenhum deles comercializavam seu produto com o nome de bolinho de Jesus. Na verdade, sequer conheciam concretamente alguém que venderia o acarajé com essa nomenclatura. Durante as entrevistas, ficamos atentos para encontrar essas pessoas que comercializassem o famoso “bolinho de Jesus” e não encontramos. Ele nos parece algo que pertence muito mais ao imaginário coletivo e urbano, do que algo que tenha existência própria. Seria uma lenda urbana!? Encontramos, isto sim, baianas evangélicas, associadas ou não aos órgãos oficiais, que comercializavam o acarajé. Se há uma resistência dentro do universo do ofício das baianas do acarajé

em vender o bolinho de feijão com outro nome, que não seja o acarajé, este discurso poderá estar dentro das igrejas evangélicas que apregoam com maior radicalismo o consumo de comida baiana pertencente ao sistema culinário dos orixás.

Apesar de não ser algo universal nas práticas e representações cotidianas, o contexto soteropolitano não está isento de problemas, conflitos e resistências mútuas. Isso fica evidente não somente sobre a do uso do traje e da composição geral do ofício, com também sobre a questão do acarajé, sua nomenclatura e significado, tanto para as baianas tradicionais, quanto as baianas evangélicas. O dilema do acarajé de Jesus tem sido tema em reportagens pela cidade de Salvador, mobilizando tanto intelectuais, autoridades religiosas e vendedoras.

Por exemplo, numa reportagem intitulada “Quem não segue a tradição, que chame o acarajé de outro nome, defende antropóloga”. Trata-se uma reportagem feita com uma das principais acadêmicas responsáveis por criar argumentos jurídicos para a manutenção das tradições culinária afro-baianas:

No meio do embate que se estabeleceu nas ruas, o Iphan sai em defesa da tradição. Autora da peça técnica que constrói argumentos jurídicos para a proteção do uso do nome acarajé, a antropóloga Maria Paula Adinolfi diz que é preciso salvaguardar as ‘expressões culturais tradicionais’. (LYRIO, 2015, p. 01)

Os conflitos entre tradições evangélicas e afro-brasileiras do candomblé ficam igualmente evidentes tanto nos discursos das baianas tradicionais, como também nos das novas baianas. Segundo o documentário intitulado “Desde quando existe acarajé em Jerusalém?”, produzido por Álvaro Vinícius, um conjunto de oposições, assimetrias e hierarquias englobam as tensões que giram em torno do ofício. Vestidas ou não com as vestimentas étnicas do ofício, as baianas evangélicas normalmente representam a venda de acarajé como um trabalho, uma atividade secular, uma fonte de renda, um tipo de sustento, mas também, por vezes, justifica-o como algo desejado ou permitido pelo Deus Cristão. No entanto, segundo baianas tradicionais e ligadas aos cultos dos candomblés, essa apropriação feita pelas baianas cristãs-evangélicas é um incômodo. Isso fica evidente na perspectiva da líder do Terreiro Tanuri Juçara, Makota Valdina Pinto:

Concordo que cultura é algo dinâmico. Agora, tem coisa que é essência, se você mudar já é outra coisa. Acarajé tem tradição. Pra dizer que é acarajé tem que manter a tradição. Você não pode fazer um bocado de porcaria que tem aí e dizer que é acarajé. Diga que é qualquer outra coisa, invente outro nome pra outra coisa que já foi o resultado, mas não me diga que é acarajé. Acarajé é o que até hoje a gente ainda faz nos terreiros. E tem uma tradição. Para ser chamado de acarajé, ele tem que ter tradição como é do Candomblé, então, como que evangélico vai vender acarajé? (Makota Valdina Pinto, líder do Terreiro Tanuri Juçara, *Desde quando existe acarajé em Jerusalém?* Álvaro Vinícius, 30.10.2011, Grifos nossos)

Para a líder do candomblé Makota Valdina Pinto, apesar de reconhecer a dinamicidade da cultura como um todo, há determinadas coisas que possuiriam uma essência e que deveria se manter seguindo as tradições. Para ela, o acarajé é uma iguaria que só deveria ser feitos dentro das tradições inseparavelmente religiosas e comerciais. Neste caso, a feitura do acarajé pelas baianas evangélicas vestidas ou não como o traje oficial seria considerado uma espécie de desvio, usurpação ou descaracterização do ofício.

Para as baianas evangélicas, que tiram o seu sustento do comércio do acarajé, o uso ou não dos trajes também poderia ser encarado como descaracterização. Em uma reportagem televisiva publicada pelo Jorna da Band, em 18 de junho de 2015, é possível identificar diversas posturas no próprio interior do grupo de cristãs. Segundo a reportagem, há donas de tabuleiros que não usam os trajes típicos estipulados oficialmente pela Secretaria de Ordem Pública de Salvador, utilizando uniformes com aventais e colocando a bíblia à mostra.



No entanto, há outras formas de lidar com a tradição afro-brasileira. Combinando a tradição de comércio de acarajé com o cristianismo evangélico, mas sem abdicar da identidade étnica de baiana, o mesmo Jornal apresenta o testemunho mais conciliador de outras mulheres anônimas:



Esta baiana faz e vende acarajé há mais de 30 anos. Para ela tradição e a religião não entram em choque. “Quando eu não era evangélica eu me trajava, porque agora que eu sou evangélica vou deixar de me trajar? Não é a roupa que salva, quem salva é Jesus Cristo, então, a roupa não impede nada. A fardamento (sic) fica até mais bonita, não fica?” (risos) (BAIANAS...2015)

A complexidade e mobilidade identitárias pode ser percebido em outros exemplos nesse jogo de relações entre baianas de várias denominações religiosas. Segundo a baiana evangélica Adriana, diga-se de passagem, vestida de branco e com o torço da cabeça, em entrevista gravada pelo documentário *Desde quando existe acarajé em Jerusalém*, assim expressa sua relação com as tradições afro-brasileiras: “A Igreja vê isso como um trabalho normal. É o meu trabalho. É a minha profissão”. Já a outra baiana evangélica, exibindo um colar afro-brasileiro, Rosângela S. Bastos, diz o seguinte sobre o acarajé e seu ofício: “É meu ganha-pão. É meu ganha-pão, o acarajé. Foi da minha mãe, da minha mãe passou para mim. Ela me ensinou, eu aprendi e tô vivendo, tô criando minhas três filhas através do acarajé. Eu vejo assim. Como evangélica, eu creio que quem fez tudo isso foi Deus. O Senhor que fez todas as coisas” [sic]. Curiosamente, uma autodenominada baiana do candomblé, Claudia de Assis, reproduz uma forma mais sincrética de ver a questão, combinando cristianismo e candomblé: “Isso é uma maneira delas diferenciarem pra dizer [sic] que elas não são do candomblé, nem da Igreja Católica nem do espiritismo, que elas fazem parte do culto evangélico. Por que todos, na realidade, são de Jesus”.

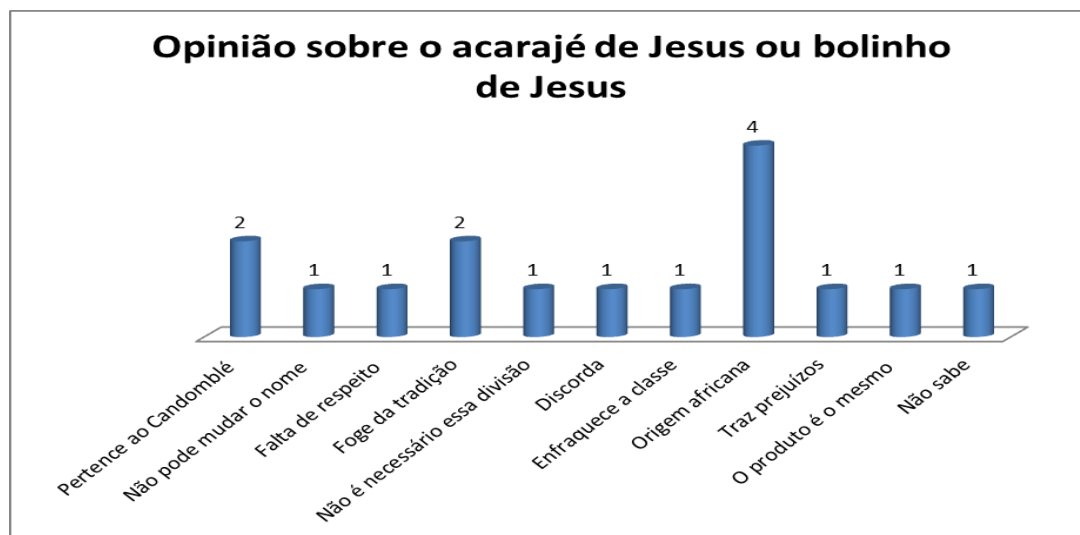


Não se nega aqui que haja profundos conflitos sócio-religiosos e identitários, mas, ao lado dos choques, há possibilidades de agenciamentos individuais e coletivos que veem determinadas práticas e representações como possíveis de serem amalgamadas. No caso da baiana anônima (não foi divulgado o nome) e das três outras (as duas evangélicas e a do candomblé) tradição e religião não entrariam necessariamente em conflito, porque, no processo de conversão do candomblé para o cristianismo evangélico, o conjunto de rituais, concepções religiosas e oferendas não são usadas no comércio. Ao mesmo tempo, e paradoxalmente, tanto o ofício quanto a feitura da iguaria não foram completamente distanciados de determinadas concepções e práticas culturais e econômicas, juntamente com as tradições étnicas e familiares, falariam mais alto.

Todavia, mesmo não encontrando uma figura sociológica relacionada com a produção e comércio do bolinho de Jesus em Salvador, as entrevistadas e

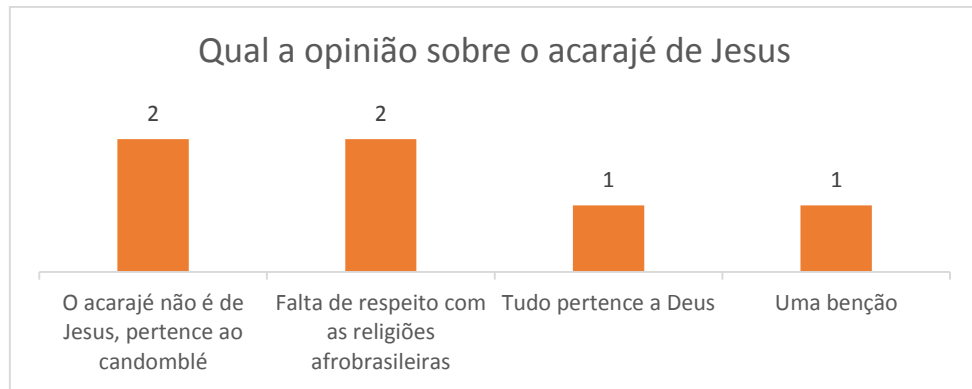
entrevistados possuem várias atitudes e opiniões sobre o assunto. As mesmas concepções paradoxais foram encontradas. Vejamos as tabelas 24 e 24a.

Tabela 24 – Qual a opinião sobre o acarajé de Jesus? (Mulheres)



No universo de baianas entrevistadas, evangélicas, católicas, do candomblé e sem denominação religiosa, pudemos constatar que a opinião sobre o acarajé de Jesus ou bolinho de Jesus são favoráveis à manutenção da venda do produto com o nome original de acarajé. No entanto, as posturas são diversas e contraditórias. Por um lado, verifica-se que a questão residir mais em uma preocupação mercadológica que religiosa (ver tabela 24), mas, por outro, ela parece também ter sido vista como uma espécie de descaracterização de um produto que deveria manter a sua suposta e pressuposta pureza tradicional. Entre as mulheres estudadas, as vinculações ou afinidades cristãs parecem ter gerado atitudes mais pontuais de tolerância em relação ao imaginário do “bolinho de Jesus”. No entanto, a maior parte das opiniões negativas direcionaram-se para as ideias de prejuízo à tradição, para a origem africana, enfraquecimento, discordância, fuga das tradições, falta de respeito, pertencimento ao candomblé e a necessidade de não se alterar a nomenclatura. Neste último aspecto, como tal produto é muito difundido no turismo e nos meios de comunicação, talvez, a ressignificação do nome que lhe dá identidade mercadológica poderia gerar consequências consideradas graves para os comerciantes: a redução do interesse turístico e gastronômico, bem como a queda de venda do acarajé em resposta a desassociação absoluta com a suposta autenticidade do produto.

Tabela 24a – Qual a opinião sobre o acarajé de Jesus? (Homens)



Para o universo masculino estudado, aponta-se também para dois sentidos. Os baianos do candomblé afirmam que o acarajé pertence a cosmovisão das religiões afro-brasileiras. Já os baianos evangélicos acreditam que tudo pertence a Deus e o “acarajé de Jesus”, se existisse, era uma espécie de benção. Seja como for, durante as nossas pesquisas não localizamos nenhuma informação detalhada sobre se esse pressuposto acarajé “era de Jesus” existia. O que foi possível mapear é a complexidade que é o jogo de construção de identidades e como determinados sujeitos enfrentam as contradições do e no cotidiano laboral. Dividindo a atividade de baiano de acarajé com sua esposa, juntamente com o de pastor evangélico e fundador de um Igreja, um dos entrevistados assim representa essas contradições:

Qual o posicionamento da igreja, ela se manifestou com o seu ofício? Não porque a gente vende acarajé por opção. Como uma forma de trabalho. Só que agora que começa a ter algumas restrições porque o ofício foi considerado patrimônio e as pessoas do candomblé fazem reclamações da gente estar comercializando, eles consideram que é deles, inclusive quando minha mulher foi fazer a inscrição teve que se submeter a vestir o traje de baiana de acarajé para tirar foto para poder se cadastrar na ABAM. **Mas quem trabalha com o ofício do acarajé?** Nós dois, nós fomos na ABAM e como trabalhávamos juntos, não precisava de duas carteiras. A Rita falou que só necessitava a dela, então, somente ela está cadastrada como baiana. **O que você acha sobre o acarajé de Jesus?** Eu penso assim como evangélico [...]: Não é pelo fato de ser uma mercadoria originária da África que eu como afrodescendente sou obrigado a defender a cultura de lá. Não tenho nada contra a religião de ninguém. Eu penso assim se é o quitute que é confeccionado com feijão gengibre com essas coisas, são coisas da natureza do próprio Deus. **Você encontra alguma dificuldade em comercializar o acarajé?** Quando a gente começou a gente vendia bem, não tinha essa crise, hoje a gente

comercializa somente para se manter, hoje a gente não consegue fazer uma venda para guardar dinheiro. A gente faz uma vendagem, separa o dinheiro da comida de casa e o resto é para comprar material para fazer [...]: **Algum irmão da igreja reclamou sobre você vender o produto?** Tem alguns irmãos que vem de outras igrejas, veem e reclamam falando que o acarajé não é de Deus, é do diabo, você vai para o inferno, fica falando que a minha profissão é coisa do candomblé, mas eu não ligo não! (Entrevista feita em setembro de 2015)

Como fica claro no texto acima, além de representar o ofício como uma opção, um trabalho, uma profissão e um meio de vida, o entrevistado destaca as dificuldades iniciais para a regulação da sua prática laboral, não somente assumidas por instituições políticas e sociais (como a ABAM), como também pelas restrições impostas pela própria comunidade evangélica. É significativo o jogo de relações com o cristianismo assumido pelo discurso do entrevistado, pois, se, de um lado, ele resiste às oposições do candomblé, distinguindo seus pertencimentos étnicos e religiosos, por outro, igualmente resiste às investidas radicais cristãs que associam o acarajé e o ofício às ações do Diabo. Além disso, algo significativo em termos de diretrizes de gênero foi relevado pelo baiano da entrevista acima: ele nos informou que quem cuidava da parte da elaboração do acarajé era a sua mulher. Ele permanecia no tabuleiro comercializando e batendo a massa, mas a feitura e o tempero eram de responsabilidade da mulher. Curiosamente, o baiano ainda nos informou que o registro oficial da firma se chamava “Acarajé Abençoado”, mas ele não utilizava as distinções entre acarajé e acarajé abençoado na prática da venda do produto. Trata-se de uma estratégia de venda de um produto consagrado pela tradição, pelo turismo e pela mídia. Ou seja, como esses dados indicam, o baiano demonstrou transitar em diversos tipos de papéis sociais, incluindo aqui o de baiano de acarajé e o de pastor evangélico.

Retomemos os gráficos. Diante deles, é patente a questão da reafirmação dos valores étnicos, que justificam a existência do produto visto como de origem “africana”. Neste aspecto, os entrevistados tentam se desvencilhar da origem religiosa e se fundamentar muito mais na “origem” cultural, reafirmando a manutenção do *status* étnico o qual pertenceriam. Quando as baianas afirmaram que o produto é o mesmo, e que não era necessário mudar o nome, visto que qualquer alteração enfraqueceria a “classe” e seria desnecessária, percebeu-se que as denominações identitárias

primam por uma espécie de “baianidade”, não necessariamente ligada aos valores religiosos. O que se pode notar é que as diversas baianas e baianos do acarajé, que trabalhavam próximos um dos outros, aparentemente, conviviam em significativa harmonia e cordialidade. Apesar de existir aqui e ali tensões, pode-se verificar poucas rivalidades ou críticas explícitas em relação às religiões afro-brasileiras das baianas e baianos.

Nas pesquisas realizadas por Debora Simões de S. Mendel, trabalhou-se com as baianas que possuíam práticas das vendas de acarajé de Jesus. A autora aponta que neste aspecto da ressignificação do produto o que ocorre é uma “guerra santa” entre os significados dados pelo acarajé no universo religioso afro-brasileiro, ao qual pertence e as ressignificações que as baianas evangélicas fazem do produto, e a própria construção de suas identidades enquanto baiana de acarajé. Para ela, as ressignificações que estão ocorrendo, por algumas evangélicas mais conservadoras ou até mesmo radicais, começa na apresentação do tabuleiro com símbolos que remetem ao cristianismo, afastando o produto de qualquer elemento que possa remetê-lo ao universo religioso afro-brasileiro. Assim, segundo a autora:

Os objetos presentes nos pontos das baianas do ‘Bolinho de Jesus’ são diferentes dos demais pontos, pois os objetos carregados de significados e assim, transformados em símbolos que fazem sentido em cada contexto religioso. Como por exemplo, a utilização de bíblias em determinados tabuleiros de acarajé, bem diferente dos tabuleiros que apresentam símbolos ligados a religiosidade afro-brasileira como, por exemplo, fios de contas de certos orixás, figas, acarajés separados para os êres [...] (MENDEL, 2014, p.02)

No entanto, muitos evangélicos veem o comércio de acarajé como um ofício e não uma obrigação religiosa como os baianos e baianas do candomblé. E nem sempre há explicitamente essa verdadeira Guerra Santa apregoada pela autora. Acredita-se que a polêmica que envolve o acarajé está localizada nas fissuras existentes entre a preservação dos valores culturais afro-brasileiros e nas ressignificações desses valores pelos comerciantes evangélicos. As discussões sobre os significados dados ao acarajé pelas baianas e baianos do candomblé e das ressignificações realizadas pelos comerciantes evangélicos apontam para a transposições das questões religiosas e das cargas simbólicas para a apropriação em uma outra lógica mercadológica em que a questão financeira é a principal “religião”. No próprio trabalho de Mendel (2014), o relato feito pelo presidente da Federação Nacional de Culto Afro

destaca que o acarajé antigamente era realizado somente por baianas do candomblé que tinham o ofício como obrigação religiosa. De um modo geral, vemos que, para algumas baianas e baianos, independente da religião professada, a questão concorrencial é muito mais preocupante do que os aspectos religiosos e tradicionais que o ofício traz no bojo de sua história. Os órgãos reguladores do ofício e suas portarias legislativas se concentram enfaticamente na questão do uso obrigatório das roupas tradicionais. Apesar das outras regulamentações, isso tem dado a sensação de que bastaria o uso da indumentária da baiana de acarajé para se resolver todo e qualquer problema da comercialização do produto e salvaguardar a memória cultural da categoria. A grande celeuma que está posta refere-se às atitudes de que não “dá para agradar gregos e troianos” se a questão é a preservação de valores, culturas, religiosidades e práticas sociais de origem afro-brasileira.

Consideramos que a preocupação das baianas tradicionais e associadas à ABAM está ligada ao interesse de manter o produto em sua “pureza” de origem e vinculação com a tradição, isto é, como algo comercializado apenas nos tabuleiros das baianas de acarajé de matriz afro-brasileira e da religião do candomblé. Nota-se que a preocupação maior concentra-se na possível “desmonopolização” da venda do acarajé conquistada recentemente pelas baianas e baianos diante do processo de mercantilização, modernização e industrialização desse produto:

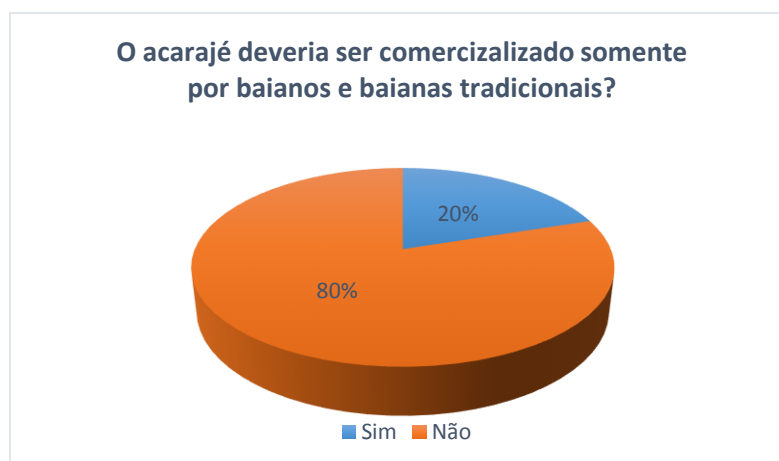
O mercado de venda de acarajé se expandiu, e ultrapassou as fronteiras dos tabuleiros das baianas tradicionais. A iguaria passou a ser comercializada por bares, restaurantes e delicatessen. Surgiram também, os chamados ‘points’, casa que se dizem “especializadas” no preparo da iguaria (BORGES, 2008, p.45).

Diante desta conjectura, embora o acarajé permaneça com a mesma nomenclatura e significado, a ameaça constante de uma ressignificação do produto é mais marcante na sua comercialização fora dos tabuleiros das baianas, uma vez que ele perderia toda a mística que envolve o produto e a sua identidade.

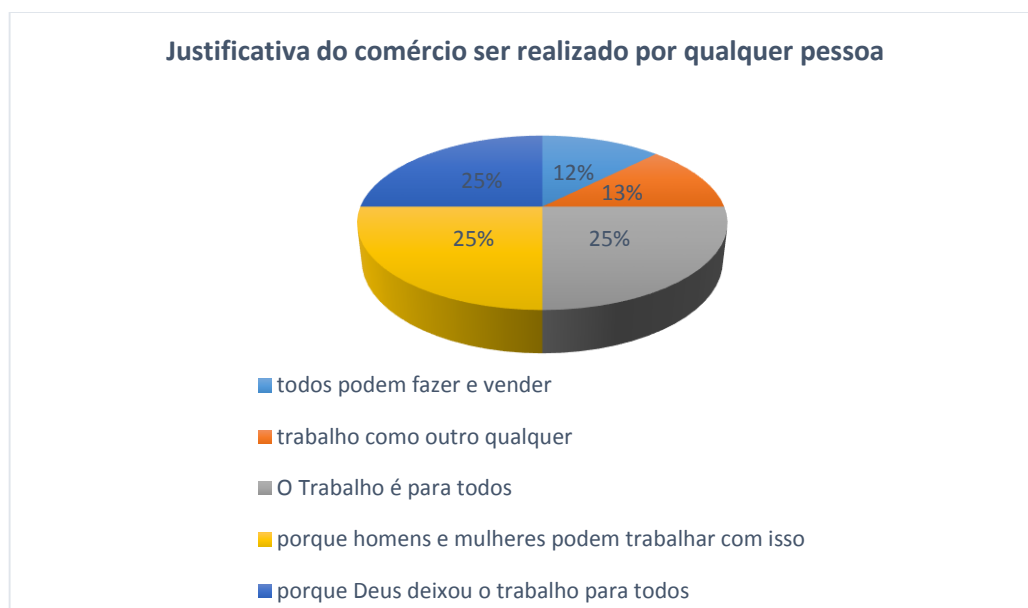
Como nosso objetivo é adentrar um pouco mais profundamente no universo identitário masculino, já que ele tem sido pouco ou nada investigado, criou-se algumas tabelas específicas para os homens. Essas tabelas permitiram a identificação das suas perspectivas em relação ao ofício em geral, mas também é possível verificar algumas dimensões de como eles constroem as suas masculinidades e revelam os seus múltiplos pertencimentos e condicionamentos sociais. Logo abaixo, pode-se

vislumbrar a maneira como os baianos se posicionam sobre a venda de acarajé ser obrigatoriamente ou não direcionada aos baianos e baianas tradicionais.

Tabela 27 – O comércio de acarajé por baianos e baianas tradicionais (homens)



Quando tratamos sobre a comercialização do acarajé por baianos e baianas tradicionais, o termo baianos e baianas tradicionais, foi associado ao comércio do produto por pessoas cadastradas na ABAM e que utilizam o traje proposto pela Associação e pelos órgãos da Prefeitura que obrigam o uso do traje no comércio de acarajé. Praticamente, 80% do universo dos entrevistados declaram que o produto não deve ser comercializado somente por essas categorias. Neste aspecto, eles acabam reproduzindo um discurso legitimador no contexto em que se encontram, ou seja, muitos não usam o traje, não estão associados à ABAM e não possuem licença do comércio de acarajé. Como vimos anteriormente, um dos grandes problemas no comércio de acarajé em Salvador está na ausência de licenças dos comerciantes e de uma fiscalização mais ativa no comércio desse produto. Essas buscas em prol da legitimidade ante às restrições ficam claras nas justificativas apresentadas pelos homens.

Tabela 28 – Justificativas para o comércio ser realizado por qualquer pessoa

Nas justificativas fornecidas pelos baianos de acarajé, que admitiam que quaisquer pessoas poderiam assumir a profissão, os discursos ressaltam que o ofício tem um significado mais específico: o ofício é sinal de empregabilidade. Excetuando alguns que assumiram uma ótica religiosa, destacando que “Deus deixou o trabalho para todos”, os demais sublinharam que “todos podem fazer e vender”, que o “trabalho era como outro qualquer”, que o “trabalho é par todos” e porque “homens e mulheres podem trabalhar com isso”. Portanto, há aqui um discurso de democratização do ofício que funcionaria como um fundamento legitimador para a falta de emprego, a informalidade e as restrições reguladoras do Estado.

Mas há outros problemas identificados pelos baianos quando se envolvem com o comércio de uma iguaria marcadamente associada ao feminino. Veja, não se quer aqui negar o papel central que as políticas públicas, as instituições sociais e os movimentos femininos possuem em esforço conjuntos em prol do empoderamento das mulheres negras na cidade de Salvador. No entanto, só conseguiremos entender os limites e possibilidades desse empoderamento se discutirmos de forma relacional não somente o braço e dimensão feminino, quanto o masculino, tanto interna quanto externamente.

A tabela abaixo trata sobre a discriminação do baiano no ofício considerado feminino. Mesmo sendo um número bem reduzido de baianos que declararam que já sofreram discriminações por causa do trabalho de venda de acarajé, as informações

coletadas ajudam a repensar alguns fundamentos que caracterizam genericamente o ofício.

Tabela 29 – Já sofreu discriminação por ser baiano de acarajé?



Notamos que 80% dos entrevistados declararam que nunca sofreram quaisquer tipos de discriminação por estarem trabalhando com a venda de acarajé. Como vimos em outras ocasiões, embora a presença dos baianos de acarajé cause uma certa estranheza por parte dos consumidores, a figura dos homens no ofício em Salvador está mais visível e aceita pelos consumidores no comércio informal. A venda do acarajé seria mais uma entre outras atividades informais, tornando esses sujeitos diluídos no âmbito da informalidade como um todo. Para esses casos, a discriminação não seria específica para os vendedores de acarajé, a despeito das fissuras que as identidades religiosas causem no ofício. Mas, em alguns casos, a informalidade não diminui ou subtrai o status social adquirido por certos baianos. Por exemplo, em uma das principais vias de acesso às praias de Salvador, na região de Stella Maris e Flamengo, encontramos todos os finais de semana a barraca de acarajé do Gregório, baiano que trabalha há mais de 30 anos no ofício e que possui outros tabuleiros pela cidade. Durante nossas passagens pelo local, muitas vezes, nos deparamos com um pequeno congestionamento no trânsito em virtude da falta de estacionamento e do número de pessoas que param para consumir o produto. Neste caso, até certo ponto, o acarajé está mais associado à qualidade do produto do que simplesmente à pessoa que o elabora.

No entanto, há casos bem diferentes desses. Encontramos dois baianos do acarajé que nos informaram que sofreram discriminações durante a comercialização do produto. Um deles teria sido discriminado por ser homem e trabalhar em profissão

considerada pertencente às mulheres. Segundo o seu relato, a pessoa que o ofendeu teria perguntado ao baiano se ele era “viado”, isto é, um termo associado aos homossexuais homens, cuja conotação é normalmente pejorativa. Ainda segundo o entrevistado, a responder negativamente, o ofensor perguntou porque ele trabalhava em uma profissão de mulher. No relato de outro baiano, um cliente teria chegado a perguntar se o mesmo era “viado”. Diante disso, ele teria afirmado que não era “viado”, era “homem” e que gostava de mulher. Na entrevista, ele informou que, para mostrar que ele era homem, acabou saindo com a própria mulher do cliente. Realidade ou auto-propaganda. O que importa é maneira subjetiva e identitária com que esses homens se auto-representam a partir de uma referência e posicionamento de gênero heteronormativo, sobretudo ao serem questionados em suas masculinidades.

O perigo de feminização associado aos homens do candomblé não é casual. Nossa reflexão não estaria completa se não levássemos em conta um panorama mais amplo sobre as relações de gênero e candomblé. Além dos estereótipos consagrados no senso comum que associa homens, candomblé e homossexualidade, é fundamental lembrar que os baianos de acarajé, que pertencem a religião, e que se envolvem com os rituais de possessão, acabam sendo vistos, algumas vezes, como figuras mais femininas ou feminilizadas. Patrícia Birman trata sobre essa temática das conexões estabelecidas entre as relações de gênero, possessão e sexualidade. Para essa autora,

O que se pode observar como consequência desse conjunto de significados atribuídos à possessão é que os filhos-de-santo possuem certas características de gênero difíceis de serem apreendidas. São homens e, no entanto, são mais femininos; volta e meia fica sob suspeita a plenitude de sua adesão ao gênero que lhes é atribuído” (BIRMAN, 1991, p. 50).

Ou melhor, a despeito da maior tolerância à diversidade de gênero no interior do candomblé, em algumas situações, a sexualidade desses homens acaba sendo colocada em dúvida, sobretudo diante dos ofícios considerados femininos e relacionados às obrigações religiosas das mulheres nos rituais do candomblé.

Durante nossas conversas com o Babalorixa Tomeje, as questões relativas às presenças dos homens em rituais de possessão também são evidentes e demonstram as fissuras e configurações baseadas no gênero. Segundo ele:

Entre as décadas de 1920 e 1950, muitos sacerdotes iniciados "clandestinamente" nos candomblés baianos migraram para o Rio para abrir suas Casas, entre eles: Waldomiro baiano, Joãozinho da Gomea, Bobó de Oyá e outros. O motivo desta migração era o preconceito da sociedade religiosa baiana pelo fato de que homens não eram aceitos como rodantes.

Tanto as considerações de Patricia Briman quanto as do sacerdote Tomeje, demonstram o quanto as diretrizes de gênero muitas vezes polarizam em gradações dicotômicas, assimétricas e hierárquicas os papéis e os comportamentos associados aos homens e mulheres. A maior ou menor feminização, ou a maior ou menor masculinização, tem sido classificada de formas fixas e pré-determinadas pela perspectiva essencialista, naturalizada e biologizante.

Mas nem sempre o discurso da assimetria e hierarquia predomina. Há outras formas de representar e se autorepresentar em um ofício considerado marcadamente feminino. Quanto os baianos do acarajé entrevistados foram questionados sobre o que achavam de trabalhar em ofício feminino, as respostas foram bastante interessantes. Vejamos as principais delas na forma de tópicos:

Pergunta: O que você acha de trabalhar em um ofício que é considerado por muitas pessoas como um ofício feminino?

- Estamos mostrando que podemos comercializar bem o produto;
- As mulheres também estão ocupando espaços masculinos;
- Normal, as mulheres e homens desempenharem as mesmas funções;
- Mostra a versatilidade dos homens em desempenhar funções que eram só de mulheres;
- Oportunidades para todos;
- Hoje em dia não tem mais divisão de homem e mulher;
- Realização;
- Normal.

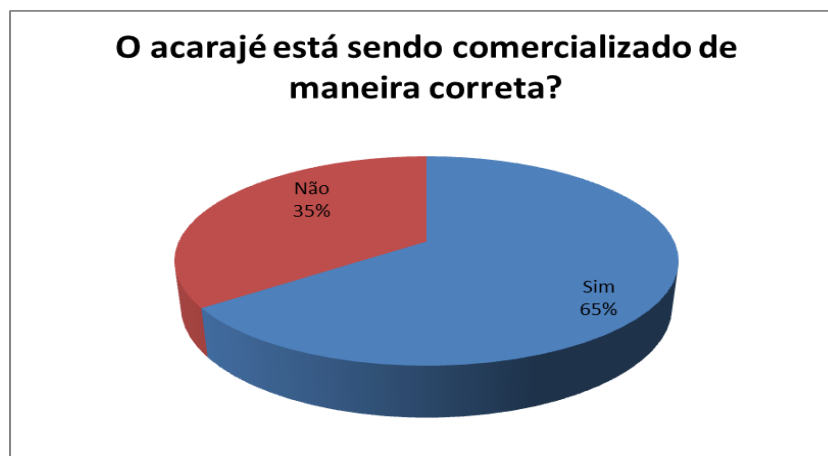
Como deixa entrever nos na síntese dos discursos masculinos, encontra-se algumas nuances recorrentes. Longe de representar uma simples assimetria e hierarquias entre homens e mulheres, entre feminino e masculino, os homens entrevistados propõem um discurso relativamente simétrico e, ao mesmo tempo, compensatório ao exaltarem o envolvimento masculino no ofício de acarajé. Não é casual que os discursos giram predominantemente em torno da ênfase na

versatilidade dos homens, na capacidade dos homens de comercializarem bem o acarajé, bem como se relaciona com a tendência em prol da participação de homens e mulheres no cotidiano laboral. O discurso igualitário permeia a ótica desses homens. Por isso ocorre? É possível que o gênero aqui atue de forma bastante complexa, mas, sem dúvida, ele tem a ver com um esforço masculino para compensar ou relativizar ao que fora considerado um excesso de femininização do ofício e comércio de acarajé.

Ou melhor, ao apregoarem que são igualmente capazes de estenderem-se às atividades femininas quando conveniente, preciso ou necessário, esses homens estão, na verdade, a procura de um discurso amenizador da feminização em virtude da forte presença das mulheres no ofício. A naturalização do ofício como um trabalho normal em que se poderia participar tanto os homens como as mulheres funcionaria, no plano discursivo, como uma estratégia ou tática de criação de espaços de pertencimento e legitimação dentro do ofício, possibilitando uma construção identitária problemática decorrente de uma rede de relações sociais. Entre os baianos entrevistados, 100% deles declararam conhecer outros baianos que comercializam o produto, corroborando para a existência de uma rede de relações entre os próprios homens que comercializam o produto.

5.3 A LÓGICA MERCANTILISTA NO COMERCIO DE ACARAJÉ E SEUS REFLEXOS NO OFÍCIO DE BAIANO E BAIANA DE ACARAJÉ

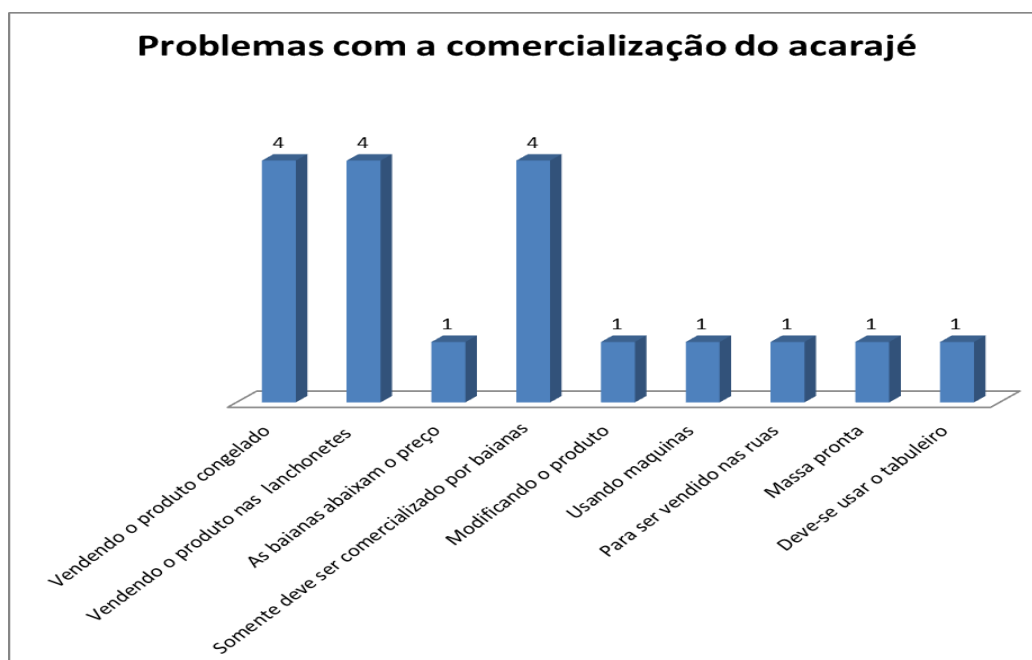
Nesta seção, dedicamos algumas linhas para a investigação entre o ofício de baianos e baianas, e o problema da mercantilização do comércio de acarajé. Fizemos uma pergunta relacionada com a comercialização correta do produto direcionado para o público feminino, que, segundo a ABAM e os órgãos públicos, são as detentoras prioritárias do ofício. Nas próximas duas tabelas, verifica-se o que as baianas definem por comercialização correta do produto e quais os elementos que, de alguma maneira, estão obstruindo a comercialização considerada correta do produto. Associado a essa questão, quando perguntamos sobre a ideia de comercialização do acarajé, identificou-se algumas variáveis interessantes. Vejamos a Tabela 25.

Tabela 25 – Comercialização correta do acarajé

O gráfico acima computa respectivamente 65% e 35% de baianas que consideram adequada ou não a maneira como comercialização do acarajé tem sido feita. Ou melhor, verifica-se que, para as entrevistadas (35%) que acreditam que o acarajé não está sendo comercializado de maneira correta, o motivo está relacionado à concorrência do produto vendido pelas baianas do acarajé de outros estabelecimentos que disputam essa fatia de mercado. Embora o ofício seja declarado como Patrimônio Imaterial Brasileiro, o acarajé continua a ser comercializado em bares, restaurantes e *delicatessens*. O ofício das baianas de acarajé foi tombado com a finalidade de ampliar as oportunidades e criar condições para a implantação de políticas públicas para quem atue com a finalidade de salvaguardar os saberes e conhecimentos decorrentes das tradições afro-brasileiras e para o geral benefício dos associados no Ofício das Baianas de Acarajé (IPHAN,2007).

A grande questão consiste em saber se este instrumento estimulará a preservação e a tradição das baianas de acarajé ou, pelo contrário, se apenas possui valor formal ou se apenas é um instrumento regularizador ignorado na vida social e cotidiana, cujas inclinações não satisfazem os objetivos e desejos das envolvidas no ofício.

Tabela 26 – Por que o produto não está sendo comercializado de forma correta?



Analisando o gráfico acima, pode-se selecionar os três principais tópicos apontados pelas entrevistadas que representam o que consideram os problemas associados a comercialização do acarajé. Nota-se que a principal preocupação das baianas consiste na comercialização do produto em bares, restaurantes e lanchonetes, havendo uma forte crítica na venda do produto congelado. É recorrente a afirmação de que produto seja comercializado apenas por baianas. Embora esses aspectos sejam elementos que podem contribuir para a manutenção da tradição e da cultura, o maior temor está associado exatamente ao enfrentamento da lógica concorrencial do mercado de grande porte e industrializado. Esses novos sujeitos que adentram na comercialização do produto tem afetado toda uma rede de relações sociais de pessoas que vivem do comércio do acarajé. Esse comércio movimentava um enorme contingente de pessoas que trabalham para a preparação, montagem, comercialização do acarajé, incluindo familiares e amigos envolvidos nesta dinâmica. Mas, neste caso, a elaboração da iguaria é pouco mecanizada e ainda é marcada pela lógica artesanal. A comercialização do acarajé por bares, restaurantes, etc. pode ter gerado um relativo impacto na comercialização do produto nas ruas da cidade. Fundado em um discurso da segurança alimentar e da qualidade do produto, pode-se confirmar que “a produção do acarajé e demais produtos do tabuleiro da baiana

funcionam como uma espécie de empresa familiar e tem representado para algumas mais famosas uma forma de ascensão social”. (LODY, 2009, p. 84).

A outra questão relativa à comercialização do acarajé está ligada diretamente aos fatores tradicionais da utilização dos utensílios que compõem o tabuleiro da baiana, pois a crítica está na utilização das máquinas para preparar a massa, isto é, o problema está na compra da massa pronta. Em realidade, esse discurso presente nas falas das entrevistadas denotam um conflito entre as formas de *savoir faire* da tradição em contraposição com as novas tecnologias oferecidas na contemporaneidade, tecnologias essas ligadas ao uso de máquinas e equipamentos elétricos que facilitariam o trabalho na elaboração do acarajé. É claro que isso também decorre da desigualdade social existente no país, visto que, ao se verificar o perfil social das baianas entrevistadas, muitas delas não podem e não tem acesso a um bem de consumo de valor elevado. Elas acabam tendo que se submeter ou até mesmo a manter as formas artesanais ou tradicionais na elaboração do acarajé. A questão que permanece é: até que ponto os utensílios, técnicas e saberes elaborados na feitura do acarajé nos terreiros pode refletir na prática e na elaboração do acarajé pelas baianas comerciantes da cidade? Hoje, as novas técnicas, utensílios e aparatos mecânicos proporcionam uma nova releitura do acarajé e da identidade das baianas e não baianas em função do fácil acesso na elaboração do acarajé? Essa pode ser outra pesquisa a ser desenvolvida no futuro.

As questões tratadas neste tópico nos afastam das questões e conflitos existentes no comércio de venda de acarajé pelas baianas e nos remete à um universo mais amplo, isto é, ao universo relacionado com a logística, comercialização e marketing do produto por grupos de empresários e redes de comércio de alimentação que estão em maior ou menor grau afastados do discurso da tradição, da legitimidade e das identidades do baiano e baiana de acarajé tradicionais ou não.

A venda de acarajé por outras cidades brasileiras e até mesmo a existência de comércio de acarajé em Miami nos EUA e em Lisboa (Portugal) apontam para a “desterritorialização” do produto. A partir desses exemplos, pode-se verificar que o produto começa a entrar cada vez mais em uma lógica de mercado se afastando dos valores tradicionais do produto. Começa a ocorrer com o acarajé o que ocorreu como outros produtos regionais e tradicionais, a sua mercantilização em escala industrial.

Além das dificuldades da venda de acarajé em Salvador, por motivos concorrenciais entre os próprios baianos e baianas, o deslocamento desse produto para a esfera comercial dos restaurantes, bares, *fast foods* e supermercados tem contribuído, de certa forma, para a sua comercialização fora do mercado tradicional, inserindo-se em um mercado consumidor mais amplo. As práticas sociais e culturais da feitura do acarajé, e da própria fritura e venda, acabam se diluindo em uma lógica de produção em massa. A propagação do acarajé pelas cidades do país pode contribuir para a propagação de uma cultura local ou até mesmo para uma dimensão informal do produto. No entanto, uma das principais críticas da comercialização do acarajé é a forma como a sua produção está sendo modificada através de uma produção industrial em larga escala, pois isso é visto com uma espécie de rompimento dos padrões e formas tradicionais de elaborá-los, sobretudo ao se assumir uma lógica de homogeneização e neutralização universalizante.

A exemplo desses processos, temos a farinha de acarajé seca, a massa de acarajé pronta e o acarajé congelado. Esses são alguns exemplos que interferem na própria idealização da feitura artesanal e da admitidas essência do acarajé, já que, em a intermediação de baianas e baianos, esses produtos são encontrados nos supermercados de diferentes cidades do país. A sua comercialização afastada das formas tradicionais de elaboração e comércio podem contribuir para a invisibilidade dos valores e tradições afro-brasileiras presentes no acarajé e no próprio comércio realizado por baianas e baianos de acarajé nas cidades do país. Quando isso ocorre, nota-se que:

A comida deixa de ter vínculo territorial. Neste sentido tanto faz uma pizza, um hambúrguer ou um croissant, (ou até mesmo um acarajé) todos perderam suas origens ou sua essência tradicional e, embora mantenham seu valor simbólico, tornaram-se produtos da cozinha industrial. (GARCIA, 2003, p. 489)

A “descaracterização” ou “recharacterização” da produção e do comércio de acarajé começam a preocupar os próprios órgãos e instituições que procuram manter a tradição de venda dessa iguaria. É o exemplo da ABAM e do IPHAN. Como vimos anteriormente, há uma preocupação pela manutenção da tradição, valores e práticas sociais do ofício da baiana de acarajé e da maneira da feitura do acarajé. De que forma essas instituições procuram manter a tradição e os valores culturais diante de uma lógica mercantilista de mercado? A antropóloga Maria Paula Adinolfi e o próprio

IPHAN, bem como os movimentos sociais de baianas e baianos, se preocupam e acreditam que é preciso salvaguardar as expressões culturais e tradicionais, chegando a sugerir em entrevistas que a pessoa que deseja comercializar o acarajé, descaracterizando as expressões culturais e tradicionais do produto, deveriam colocar outro nome, como, por exemplo, “Bolinho de Feijão”. (LYRIO, 2015).

Em se tratando de um produto comercial, o nome acarajé possui uma carga simbólica e ao mesmo tempo traz experiências para o consumidor no sentido de memória, identidade, viagem, lazer, etc. O produto “vende”, porque se chama acarajé, leva uma informação e uma experiência para o consumidor, mesmo que a sua elaboração tenha se desvinculado da forma tradicional para o mercado industrial. O nome do produto já carrega um forte simbolismo. Pensando na lógica mercantil, como mudar o nome de um produto e ao mesmo tempo manter a sua ligação emocional e sensorial ao símbolo da Bahia e da própria baiana? Abaixo podemos ver as diferentes modalidades da construção de uma nova identidade atribuída ao produto dentro da lógica mercantil.



Acarajé congelado 'made in Bahia' (G1 ECONOMIA, 2011)



(GRANFINO, 2015)



(NA COZINHA..., 2015)

Esses são alguns dos produtos industrializados na elaboração do acarajé fora do universo das baianas e baianos de todas as denominações étnicas ou religiosas. Algumas vezes, esses produtos acabam sendo utilizados pelos comerciantes como forma de redução de custo e tempo para a elaboração do acarajé. A mercantilização, industrialização e distribuição do acarajé pelo país, bem como o consumo desses produtos, de alguma maneira, contribuiria para a experiências dos consumidores que não tivessem acesso direto ao produto de origem. Se, por um lado, o produto, que passa a ser industrializado e distribuído em larga escala, se afasta do universo simbólico e das formas artesanais em que ele é feito e desterritorializado, por outro, esse movimento poderia aproximar, de alguma forma, os consumidores de culturas culinárias diferentes através de uma experiência gustativa e sensorial. Isso poderia remetê-los no consumo e universo cultural do acarajé. No entanto, afirmar isso contundentemente só seria possível por meio de novas pesquisas sobre as subjetividades dos consumidores. Seja como for, como diria Rosana Pacheco C. Proença, o consumidor busca na alimentação maneiras de conhecer distintas culturas:

[...] na medida em que as pessoas têm viajado mais, buscando na alimentação uma forma de conhecer culturas diferentes. Assim, autores discutem que a interação com o local visitado pode passar pela internalização deste local através do consumo de alimentos reconhecidos como tradicionais. (PROENÇA, 2010, p. 43)

Além da comercialização do acarajé pelos baianos e baianas, o comércio do produto acaba ultrapassando a forma tradicional de elaboração e passa a entrar em uma dinâmica de mercado que leva o produto para fora das esferas regionais. Se os obstáculos apresentados pelos homens e mulheres, que trabalham no ofício do acarajé, estão pautados na concorrência dos bares, restaurantes e *delicatessen*, a lógica da mercantilização industrial acaba sendo um dos principais sujeitos que também tem afetado de forma considerável no comércio, cultura e tradição do o comercio de venda de acarajé no país. Em última instância, não haveria acarajé de fulana ou fulano, não haveria acarajé do Gregório ou da Cira, não haveria acarajé da Loira ou da Preta, não haveria o melhor acarajé da Bahia ou do Rio de Janeiro. Neste caso, desprovida de marcas religiosas, políticas, étnicas e de gênero, a lógica de mercado engloba o local e o regional, mas igualmente desterritorializaria ou reterritorializaria os seus conteúdos, dando-os novas conotações mercadológicas.

5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As identidades dos baianos e baianas de acarajé são múltiplas e móveis. Embora possuam aspectos recorrentes e estabilizadores (não estáveis!), elas se moldam ao sabor das novas realidades e contextos socioculturais, respondendo as diferentes demandas e transformações ocorridas no ofício e nas relações com os novos sujeitos que passaram a integrá-lo. Esses múltiplos sujeitos sociais atuam, experimentam, mas também codificam e representam variadas formas de caracterizar e manter as representações sociais das suas atividades laborais. O IPHAN, a ABAM e as baianas e baianos do acarajé posicionam-se de diversas maneira ante às numerosas combinações do que tem sido considerado tradições culturais do ofício. Se, por vezes, há coadunação e combinação entre as práticas e representações desses sujeitos, por outro, também se percebe a existência de tensões, conflitos e diferenças de atitudes.

Sem dúvida, as instituições governamentais e as ONGs têm prestado um serviço para a manutenção de políticas afirmativas em prol da permanência de determinados aspectos culturais afro-brasileiros que ainda sofrem com a discriminação. Em parte, isso tem contribuído para a valorização das tradições, alimentando um senso de coesão relativa entre os grupos mais conscientes das suas particularidades históricas, sociais, econômicas, culturais, religiosas, etc. No entanto, como ficou claro neste capítulo, há fissuras e fraturas nas atitudes governamentais, nas ONGs e, sobretudo, no interior desses grupos de baianas e baianos do acarajé. Definitivamente, não há “o baiano” e “a baiana” do acarajé (no singular)! Apesar de traços hegemônicos ou hegemonzantes ligados às tradições, esses grupos de mulheres e homens se diversificam, entram em conflito entre si e com as instituições dominantes. Eles atuam, resistem e questionam as formas de imposições, principalmente da obrigação do uso do traje, especialmente durante as atividades comerciais do acarajé. O exemplo dos evangélicos demonstram o quanto é possível se reconstruir e ressignificar as práticas e representações identidades de baianos e baianas de acarajé a partir das realidades sociais. Há um “ethos” no ofício, mas ele, nem de longe, é homogêneo e estável.

As décadas 70 e 90 são marcadas pela a inclusão de novos sujeitos e identidades no ofício de venda de acarajé. Desde os anos 70, é evidente a inserção pontual de homens no ofício e na venda de acarajé. Já a partir dos anos 90,

presenciou-se a incorporação de baianas e baianos evangélicos no comércio de acarajé. Nesse processo, se havia algumas pessoas provenientes de atividades de fora do ofício, existiam também casos de baianos e baianas que continuaram a trabalhar com o ofício, mesmo se convertendo ao cristianismo evangélico. Esses novos sujeitos, de alguma forma, criaram práticas e representações, sem deixar de (res)significar suas relações com o ofício, cuja finalidade normalmente foi construir formas próprias de identidades e legitimar as suas existência e presença no ofício.

A primeiro aspecto que demonstra tudo isso girou em torno do problema do uso dos trajes típicos. Embora obrigatório para o comércio do produto, porque regulamentada pelo governo e recomendado por ONGs, o traje tradicional representaria não só a manutenção de tradições de brasilidade, africanidade e baianidade, servindo de demarcadores de identidade *do, no e para* o ofício. O tombamento do ofício e do acarajé como patrimônio imaterial e a criação da lei municipal n. 12.175, que regula a venda e o ofício, tornam-se elementos que, de alguma forma, servem para a resistência e manutenção dos valores culturais por meio da imposição de uma identidade idealizada através do uso do traje. Através de suas competências administrativas, legislativas e fiscais, os órgãos públicos criaram a obrigatoriedade do uso do traje no comércio de acarajé por meio de ações prescritivas. No entanto, apesar de coadunadas com a ideia de patrimônio imaterial e às políticas afirmativas, essas atitudes oficiais também criaram conflitos e discordâncias ante à obrigatoriedade do traje para comercializar o produto. Para muitos grupos sociais, as indumentárias normatizadas são vistas como a marca de identidade pelos baianos e baianas tradicionais e, por isso, para os grupos de evangélicos, o seu uso é percebido como uma transgressão, desvio ou por vezes como pecado, embora também haja aqueles que procuram combinar as tradições aparentemente paradoxais. Sem dúvida, há aqueles e aquelas que procuram amalgamar e somar atitudes, práticas e valores contraditórios, estabilizando os conflitos e remodelando tradições ao fundi-las. No entanto, tal como fazem algumas baianas e baianos tradicionais, muitos evangélicos recodificam o seu uso, transformando o seu conteúdo e forma, enquanto outros negam quaisquer contatos com ele. Neste caso, a impossibilidade de manter a tradição tem gerado atitudes voltadas para ressignificar o traje como mera roupa de trabalho, como uniforme profissional, para que não se entrasse em conflito com os seus valores e práticas sociais e identidades religiosas cristãs.

Sem dúvida, a obrigatoriedade do uso do traje serve como um elemento coercitivo que aumenta ainda mais os conflitos identitários existentes. Quanto incluímos na investigação os homens do acarajé, levando em conta as mobilidades das diretrizes de gênero e suas transversalidades com outras esferas sociais, percebe-se que há elementos comuns que aproximam homens e mulheres, mas também há divergências e diferenças nas maneiras como as identidades são assumidas ou atribuídas aos sujeitos. Sabe-se que o ofício é hegemonicamente associado à esfera feminina e, por essa razão, ao que tudo indica, a presença masculina carece de um discurso institucional que legitimem a sua atuação e, ao mesmo tempo, contribua para a construção de identidades próprias do baiano de acarajé. No discurso desses homens e nas suas justificativas de vinculação no ofício, nota-se que eles as fundamentam em valores ligados às tradições étnicas, familiares, mas também à religião e à religiosidade afro-brasileiras, criando discursos naturalizados que estavam coadunados com os femininos. No entanto, por vezes, as semelhanças e aproximações são deixadas de lado e substituídas por práticas e representações que reconfiguram as relações de gênero existentes no ofício.

A heterogeneidade existe de formas ainda mais marcantes no comércio de acarajé e isso tem contribuído para a proposição de várias construções identitárias presentes no ofício. Verificou-se que muitas baianas e, sobretudo, baianos, legitimaram a presença no ofício por razões acentuadamente financeiras, silenciando ou mesmo ultrapassando a questão pautada em valores sociais, culturais, étnicos e religiosos afro-brasileiros. Independente da sua religião, homens e mulheres incorporaram o ofício e o nome do produto em seu apelo econômico, já que alteração da nomenclatura afetaria as suas vendas. O acarajé entra no rol de uma ética comercial, ultrapassando a questão meramente ritualística e religiosa do candomblé. Em termos de gênero, tanto o ofício quanto os trajes foram modificados para satisfazer as pautas mercadológicas. Para além das diferenças indumentárias entre homens e mulheres (sem dúvida, as vestimentas masculinas são mais simplificadas o menos elaboradas que as femininas), percebeu-se que há baianos e baianas vestidos de forma hiperfeminilizadas ou hipermaculinizadas associando a ideia de atividades empresariais com o ofício de acarajé. É o caso do ex-fisiculturista que faz acarajés em bares e o da ex-surfista, Dany Ramos, a Loira do Acarajé, ambos vistos pela *mass midia*

como exemplos bem-sucedidos das novas transformações sofridas pela modernização do tradicional comércio de acarajé.

Quanto ressaltamos as questões relacionadas com os obstáculos e dificuldades encontradas no comércio de acarajé pelos baianos e baianas, percebeu-se que as respostas foram distintas conforme os gêneros, mas suas delineações eram ora convergentes ora divergentes. O comércio de acarajé em Salvador passa por um momento de ampliação dos números de vendedores e vendedoras que concorrem entre si no mercado do produto. Há uma regulamentação do ofício na cidade, mas percebe-se que diversos comerciantes recorrem ao ofício por motivos especificamente financeiros e permanecem na informalidade. Muitos desses trabalhadores não possuem alvarás de funcionamento e tampouco seguem às normas de segurança ensinadas pela ABAM e pelos órgãos governamentais preocupados com a qualidade e a segurança alimentar do produto. Tanto os homens como as mulheres encontraram no ofício uma oportunidade de emprego como forma de fugir da recessão e da falta de oportunidades. Porém, se olharmos com calma, é possível identificar figuras femininas e masculinas situados à margem da informalidade. Se, por um lado há aspectos que aproximam os não-tradicionais e os associados, os não-associados ou não-tradicionais, há elementos que criam assimetrias e hierarquias entre esses grupos. Há uma informalidade dentro da informalidade oficial por razões de gênero e pertencimentos religiosos.

As dificuldades encontradas pelas mulheres no comércio do produto contrastam com o grande percentual de homens que afirmam não encontrar dificuldades no comércio do produto. Isso se deve a vários fatores, inclusive relacionados aos papéis de gênero dentro do próprio ofício. No caso das mulheres, há muitos elementos que criam obstáculos no comércio do produto. Em termos de logísticas, temos o deslocamento com o traje no próprio transporte público e de seus materiais de trabalho, inclusive o tabuleiro e os utensílios utilizados durante a sua feitura. Outros obstáculos estão pautados em questões concorrenciais entre baianas e baianos não habilitados no comércio do produto e que não usam os trajes e nem os utensílios considerados corretos para a sua comercialização. No caso dos homens, ao declararem que não encontram dificuldades alguma no comércio do produto, mesmo em uma conjuntura econômica difícil, os seus discursos podem estar coadunados com uma visão androcêntrica que vê para os homens não existirem

problemas insuperáveis. Essa visão pode reforçar certa concepção de masculinidade forte e, ao mesmo tempo, ocultar outros sujeitos femininos que o ajudam neste ofício, como é o caso das mulheres que elaboram o produto para que os homens vendam nos tabuleiros. Ou que ainda é invisível é o próprio acúmulo de funções das mulheres não titulares dos tabuleiros que trabalham, auxiliam ou apoiam homens no ofício de venda do acarajé. Nos discursos masculinos, embora haja assimetrias e hierarquias, considerando as associações entre ofício e masculinidade, existem também conotações simétricas e horizontais entre homens e mulheres. Levando em conta a identificação intrínseca entre o feminino e o ofício de acarajé, as simetrias e horizontalidades nos parece um discurso compensatório que visa exaltar a inserção e presença dos homens e do masculino, um discurso capaz de abarcar as atividades femininas quando conveniente, necessário ou preciso, relativizando as vinculações naturalizadas entre a feminização das práticas e representações do ofício.

Dentro da lógica do comércio de acarajé, nota-se a presença de baianos e baianas vendendo o produto a um preço muito inferior como é o caso dos acarajés de R\$1,00. De alguma forma, este comércio acaba impactando tanto no mercado concorrencial do produto como na qualidade do mesmo. Não há uma tabela de preços pré-estabelecidos e o produto tem uma grande variação de valores comerciais, ocasionando até certo ponto uma confusão por parte dos consumidores. Ainda nesta polêmica, encontrou-se depoimentos que afirmam que alguns baianos e baianas acabam substituindo o feijão por farinha de trigo, o que estaria comprometendo tanto a qualidade do produto como para a sua descaracterização.

Outra questão polêmica é a venda do acarajé como o nome de Acarajé de Jesus ou bolinho de Jesus. Como vimos, embora em nossas pesquisas nenhum dos baianos e baianas usaram essas nomenclaturas, o imaginário social a respeito dessa modalidade culinária revelou ainda mais algumas fissuras e fraturas dinâmicas no universo do ofício e elaboração do acarajé. Sem dúvida, a presença real ou imaginária desse produto é vista como uma forma de descaracterizar o produto tradicional, afastando-o das configurações étnico-religioso-culturais afro-brasileiros. No entanto, do ponto de vista antropológico, trata-se de uma outra reconfiguração que procurou fundir e adaptar o tradicional às novas roupagens do produto e, por essa razão, tem gerado conflitos os sujeitos que seguem a tradição e os novos sujeitos identitários que compõem o ofício. Mas é importante lembrar: muitos entrevistados evangélicos, que

trabalham com a venda de acarajé, não demonstraram problemas com o nome do produto, já que eles ressignificaram o acarajé dentro de uma esfera étnica e profissional, coadunada ou não às tradições.

Há uma preocupação em manter o produto em sua “pureza” de origem e vinculação com a tradição afro-brasileira própria da Bahia. Entretanto, o comércio do produto em escala industrial tem sido visto como um processo que poderia comprometer o ofício e a venda do produto pelos baianos e baianas. É justamente esse ponto que destacamos na última parte do trabalho. Nele, pode-se ter uma noção das contradições existentes na comercialização do acarajé pelos diferentes sujeitos que compõem essa rede mercadológica. Nos discursos das baianas e baianos de acarajé, demonstra-se a existência de um mercado afetado por diferentes fatores que vão desde a presença de mulheres e homens que perderam ou não possuem os laços afetivos com a tradição e a religiosidade afro-brasileiras, como também a presença de estabelecimentos empresariais que acabam se apropriando do produto em seu comércio, remodelando-o.

A declaração de que o ofício de baiana e o seu principal produto, o acarajé, são parte do patrimônio imaterial brasileiro demonstra iniciativas para salvaguardar os saberes e práticas sociais com vistas a preservação da cultura afro-brasileira. O questionamento apontado no trabalho caminha para o seu ponto nevrálgico. Até que ponto a implementação de políticas preservacionistas do ofício e de suas práticas estão realmente contribuindo para a sua preservação? De que forma as baianas que atuam no ofício acabam sofrendo esses processos de ressignificação do seu comércio por outros sujeitos que não pertencem à essas esferas culturais e religiosas consideradas tradicionais?

Enquanto o ofício permanece na discussão entre os diferentes sujeitos que o compõem, a mercantilização e industrialização do produto revelam um novo panorama bastante impactante que acaba criando uma desterritorização do produto e de sua desvinculação com as práticas e tradições culturais. De forma explícita, essa mercantilização industrial do acarajé não tem apelado para marcas culturais, étnicas, religiosas, políticas e de gênero. Ou melhor, como vimos antes, não haveria acarajé de fulana ou fulano, não haveria acarajé do Gregório ou da Cira, do homem ou da mulher, do ex-fisiculturista ou da ex-surfista. Não haveria acarajé da Loira ou da Preta, não haveria o melhor acarajé da Bahia ou do Rio de Janeiro, ou de quaisquer outras

regiões. Neste caso, desprovida de marcas religiosas, políticas, étnicas e de gênero, a lógica de mercado engloba o local e o regional, mas igualmente desterritorializa ou reterritorializa mais amplamente os seus conteúdos, dando-os novas conotações mercadológicas

Sintoma disso são as críticas das baianas sobre a utilização da massa pronta por parte de outras baianas, e até mesmo de massa congelada com o intuito de facilitar o trabalho e de ganhar tempo. Isso sinaliza um processo de descaracterização que o produto vem passando. Para as perspectivas de muitos, é como se o acarajé se desprendesse das representações simbólicas tradicionais do produto, entrando em uma lógica onde a sua industrialização e comercialização absorvem qualquer traço cultural e regional. A comercialização do acarajé por bares e restaurantes, juntamente com a sua produção industrial e a distribuição em larga escala para os supermercados do país, tem afetado diretamente a economia pessoal e familiar tanto das baianas e baianos, como também as redes de consumidores anônimos.

Os embates presentes entre os baianos e baianas do acarajé do candomblé e dos evangélicos, levam os grupos a fortalecerem e a remodelarem constantemente suas identidades para a manutenção do que consideram importante nas práticas e valores socioculturais no bojo do ofício. Seja combatendo a sua descaracterização, ou justificando-a, foi possível analisar o quanto dinâmico tem sido as construções identitárias vinculadas às tradições sociais, econômicas, religiosas, étnicas e de gênero. Indubitavelmente, há elementos que aproximam baianos e baianas do candomblé, do cristianismo evangélico e outras denominações religiosas, especialmente no cotidiano do exercício laboral. No entanto, em muitos casos, não havia combinação coesa entre as diversas marcas sócio-antropológicas, pois existem diferentes condições sociais, econômicas, religiosas, étnicas, políticas, institucionais e de gênero. Neste último aspecto, se, por um lado, as mulheres e os homens experimentaram ou se autorepresentam de formas simétricas e horizontais, nas relações efetivas ou idealizadas, por outro, também demonstram sutis ou evidentes assimetrias em termos de diretrizes de gênero. O problema dos trajés, as vivências e codificações das dificuldades, os estereótipos e variações identitárias, bem como os sincretismos e conflitos gerados entre pessoas, grupos e instituições, tudo isso demonstra o quão são recorrentes, dinâmicas, móveis, (in)coerentes, (des)combinadas, fraturadas e multifacetadas as práticas e representações do ofício dos baianos e baianas do acarajé soteropolitanos.

6 CONCLUSÃO

O trabalho teve como escopo central compreender o universo social das baianas e baianos de acarajé em Salvador, Bahia. Ele analisou de que forma as construções de identidades, práticas e representações foram significadas e ressignificadas pelos próprios sujeitos envolvidos com o ofício. As diversas metodologias utilizadas, juntamente com a visão pautada na problematização das diretrizes de gênero, possibilitaram abordar o assunto por meio das relações entre os diversos sujeitos e identidades, afastando-nos das perspectivas biologizantes e androcêntricas e, até certo ponto, cristalizados em muitos estudos.

No capítulo primeiro, foi possível discorrer sobre três dos principais tópicos que interagem entre si e contribuem para a composição das práticas sociais e culturais dos entrevistados. O primeiro refere-se às religiões afro-brasileiras representadas neste trabalho pelos candomblés da Bahia. O segundo aponta para a importância do alimento e da comida como marcadores identitários de um grupo social. Assinalou-se as formas como as comidas de santos dos candomblés contribuíram para as práticas sociais presentes na cozinha baiana e no comércio de acarajé nas ruas de Salvador. Não menos importantes, os conceitos de identidade e de gênero foram os últimos tópicos a serem tratados nesta parte. Pôde-se verificar de que forma esses elementos interagem, atuam e contribuem para as construções e representações identitárias dos baianas e baianos de acarajé.

Através da descrição histórica e antropológica dos candomblés, destacou-se que o sincretismo religioso serviu de instrumento que possibilitou o surgimento, formação e manutenção das religiões afro-brasileiras no Brasil. Esse sincretismo foi um dos fios condutores utilizados pelos negros que serviram como estratégias e táticas de resistência e preservação de suas práticas culturais e religiosas. Embora o sincretismo apresente seus traços fundamentais na contemporaneidade, essa fusão se deu através de configurações assimétricas baseadas em relações de poder entre os diferentes grupos sociais desde o Brasil colonial e imperial.

Além disso, foi possível desmistificar a ideia de uma África una e geral por meio da apresentação de uma diversidade étnica e cultural africanas decorrente das pluralidades de tribos, povos e nações arrancados do continente africano e trazidos para o Brasil durante a diáspora. Observou-se como os negros escravos tiveram que

se adaptar às novas condições impostas diante de um mundo hostil e novo, e de como tiveram que remodelar e ressignificar seus valores, crenças e culturas africanas.

As religiões afro-brasileiras, mais especificamente os candomblés, acabaram sendo a resposta das diferentes nações, tribos, povos e grupos étnicos para a resistência, manutenção e preservação de suas práticas religiosas advindas da África e readaptadas em solos brasileiros. Dentro das hierarquias presentes nos candomblés, apontou-se para a falta de uma liderança mais geral sobre as religiões afro-brasileiras como forma de resistência e mobilização social e política. Algo que pudesse orientar-se no sentido de defender e fortalecer as práticas culturais e religiosas ante novos grupos evangélicos denominados pentecostais. Quando não há movimentos contrários e mais conciliatórios, esses grupos têm investindo contra as religiões afro-brasileiras com a finalidade de angariar novos adeptos para o mercado religioso brasileiro. Concomitantemente a isso, nota-se, dentro dos candomblés da Bahia, um discurso por uma “africanização” como forma de resgatar os valores africanos e de uma “dessincretização” do culto africano diante do culto cristão católico. Essa busca por uma “pureza” das práticas religiosas afro-brasileiras tem gerado tensões justamente em um momento marcado por transformações sociais.

No segundo tópico do capítulo um, afirmou-se que a alimentação está intrinsecamente associada às práticas sociais. A distinção existente entre alimento e comida foi um aspecto priorizado, pois a comida é o resultado da transformação do alimento em um produto sociocultural. Neste aspecto, tratou-se de que forma a cozinha acaba refletindo as práticas e culturas de determinado grupo social, dando coesão a ele, mas também revelando tensões e lutas por representações. Ela serviria como cartão de visita para a compreensão dos grupos sociais, das suas interações e conflitos dentro do contexto de costumes alimentares. Através da distinção entre o alimento e comida, e suas correlações complexas entre o estado de natureza e estado de cultura, viu-se que o alimento ao ser transformado em cultura passa a ser mediado por um complexo circuito social, econômico e pelas relações de poder.

Ao tratarmos da comida como um marcador identitário, percebeu-se que ela pertence ao universo religioso dos cultos afro-brasileiros e, por essa razão, tem servido de elo entre os homens, as mulheres e as divindades. Articulado a isso, examinou-se as hierarquias religiosas existentes dentro dos terreiros de candomblés e como elas são construídas por formas assimétricas e hierárquicas, sendo atravessadas igualmente pelas relações de gênero. A participação das mulheres na

cozinha dos santos, conduzida e dirigida prioritariamente pela figura feminina das labassês, é um exemplo sintomático. Essas mulheres são as responsáveis pela cozinha dos terreiros de candomblés e também pelas elaborações das comidas e oferendas rituais. Essas comidas estão correlacionadas com as cosmovisões dos candomblés correspondentes aos orixás.

No último tópico do capítulo, tratou-se sobre os conceitos de cultura, identidade e gênero na alimentação. Optou-se por um conceito de cultura mais dinâmico e compatível com os limites e possibilidades deste trabalho. Para esta investigação, longe das perspectivas evolucionistas, funcionalistas ou estruturalistas, enfatizou-se a dinâmica da vida humana e as transformações, legitimações e manutenções dos espaços e das relações sociais. Considerou-se fundamental priorizar uma série de leituras e ressignificações das visões, valores, ideias, discursos, concepções, comportamentos, representações, experiências, práticas etc. A análise de práticas e representações foi importante para a pesquisa, pois, considerou-se a vida humana um complexo multifacetado e marcado por movimentos de diferentes grupos sociais. Se, por um lado, tentamos apresentar as concepções e práticas culturais como elementos agregadores e coesivos, por outro, não deixamos de considerar as resistências e os conflitos inerentes à própria dinâmica cultural. Portanto, ao se observar essas resistências dos grupos de baianas e baianos, não se estilizou os processos de manutenção e preservação das práticas culturais, já que eles também comportaram mutações.

Por isso, demos importância ao conceito de identidade. Partimos das proposições sugeridas por Stuart Hall. O autor apresenta diferentes concepções de identidade, problematizando-as a partir das várias concepções de sujeitos, ou seja, o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. A nossa investigação esteve significativamente afinada com a perspectiva do sujeito pós-moderno. Ela viabilizou a análise das identidades das baianas e baianos de acarajé, sobretudo porque permitiu a identificação da pluralidade de construções e reconstruções que esses sujeitos produziram dentro de um dinâmico contexto social. Aqui, as identidades foram vistas como não-estáveis e não-cristalizadas, isto é, como estando sempre mediados por sujeitos e processos de significação multifacetados.

Outro conceito norteador que se explicitou como último tópico deste primeiro capítulo foi o de gênero. Discutiu-se as formas tradicionais de pensar sobre a relação entre cultura e natureza e sua associação simbólica com as categorias de feminino e

masculino. Considerou-se prioritária a necessidade de se afastar dessas interpretações dicotômicas, utilizando-se de visões mais contemporâneas sobre as concepções e experiências de gênero dentro das relações sociais. Esse tópico seguiu as proposições da autora Lia Zanotta Machado. Ela destaca três elementos norteadores para se repensar o novo paradigma metodológico de gênero. Esses pontos foram utilizados a partir dos dados analisados. Considerou-se os papéis desempenhados pelos baianos e baianas de acarajé, problematizando-se as concepções biologizantes dos sujeitos, que admitiam acriticamente que esses papéis eram predeterminados através da estrutura biológica e sexual dos sujeitos. O segundo elemento pautou-se na não-essencialização das categorias “homem” e “mulher” ou “masculino” e “feminino”. Se a visão biologizante foi afastada de nossa perspectiva, admitindo a arbitrariedade entre sexo e gênero, pode-se dizer que não existe uma essência naturalizada do que são os homens ou as mulheres, masculinos ou femininos, feminilidades e masculinidades. Ou seja, fazendo uma relação com nosso objeto de estudo, não existiria uma essência do que é ser baiana ou baiano do acarajé. A esses dois aspectos, acrescentou-se um último elemento: a necessidade de se identificar as transversalidades que as diretrizes de gênero possuiriam com outros marcadores sociais, ou seja, o gênero atravessa e é atravessado, constitui e é constituído, diversamente por múltiplos aspectos da vida social. Ele não vem isolado e nem sempre é o que determina os fenômenos em questão, mas é um elemento importante para se entender as concepções e as experiências sociais.

O capítulo dois do trabalho foi dedicado quase única e exclusivamente às baianas de acarajé. Neste capítulo, apresentou-se como as baianas do acarajé são vistas como pertencentes à religião dos candomblés. Discutiu-se a construção de sua identidade, ressaltando os fatores históricos e institucionais que possibilitaram transformar o ofício em um patrimônio cultural imaterial, e destacando também o processo de construção e definição de uma identidade de baiana institucionalizada. A exposição histórica do surgimento dos primeiros ofícios no Brasil colonial e as características e os traços históricos do ofício de baiana de acarajé mostraram que os ofícios no Brasil, de um modo geral, foram marcados por relações discriminatórias, desiguais entre os brancos europeus, os índios e os negros, além de apresentar as suas relações assimétricas entre os homens e as mulheres. O ofício das baianas é resultado de heranças forjadas por mulheres negras, escravas ou libertas que comercializavam comidas e quitutes pelas ruas de Salvador. Essa comercialização foi

marcada por perseguições das instituições e autoridades governamentais. Os espaços em que essas mulheres comercializavam os seus produtos, os “cantos”, serviram, além do comércio de produtos, para reunião de grupos africanos, y para a mobilização, organização, preservação de valores e culturas africanas. Foi caracterizado como *lócus* de resistência cultural e política dos diferentes povos africanos e dos povos afro-brasileiros. As mulheres dos períodos colonial e imperial não foram valorizadas e visibilizadas, visto que, ao contrário, foram perseguidas e discriminadas. Apesar disso, elas serviram de elemento norteador para a construção da identidade da baiana do acarajé na contemporaneidade. Deste modo, o ofício da baiana de acarajé possui um complexo conjunto de aspectos associados à construção das memórias, religiões, tradições, valores, costumes e práticas que foram questionados e rejeitados, mas também aceitos e incorporados pelas diferentes mulheres que hoje compõem o ofício.

Vários fatores contribuíram para a preservação do ofício de baiana de acarajé, mas, de certa forma, a Constituição de 1988 foi um elemento norteador que ampliou a visão de Patrimônio Cultural e serviu de base jurídica para os movimentos sociais, ou seja, tanto para os grupos de interesses como para as instituições preocupadas com o reconhecimento do ofício como patrimônio. O ofício de baiana e o acarajé foram considerados patrimônio imaterial em 2004 e teve como finalidade preservar e salvaguardar as práticas e costumes culturais e religiosos das minorias e maiorias discriminadas histórica e socialmente, como foram os casos dos afrodescendentes.

Neste capítulo, analisou-se o processo de construção de uma identidade regional e sua passagem para a representação nacional da baiana. Essas elaborações socioculturais se deram em distintos momentos históricos. Se, em um dado momento da história do Brasil, a presença dos negros e índios era percebida como algo que denegriria a composição e construção de uma identidade nacional, nas décadas de 20 e 30, iniciou-se a busca por uma autenticidade identitária nacional, que terminou por ressaltar os valores culturais dos negros e índios, por vezes, estilizando-os de maneira positiva. Juntamente a esses movimentos, a identidade das baianas de acarajé começa a ser construída por meio de vários segmentos da sociedade, instituições e grupos de interesses. Essas construções atribuídas às baianas nem sempre vão refletir a realidade do cotidiano dessas mulheres. De certa forma, as mídias (incluindo as composições musicais, literárias, jornalísticas e imagens) contribuíram para a elaboração de uma identidade de baiana acentuadamente

idealizada e hiperfeminilizada. Salvo exemplos contrários, essa imagem foi frequentemente associada à sensualidade do feminino. A partir desses aspectos, atestou-se que tais representações identitárias não eram fixas, existindo uma mobilidade dentro dos próprios contextos sociais do qual e para o qual foram produzidas. O imaginário social sobre as baianas, portanto, tornou-se parte de um conjunto heterogêneo que combinou e descombinou composições locais, regionais e nacionais.

Isso alcançou também o processo de regularização do ofício de baiana de acarajé, gerando um esforço de patrimonialização, cujo escopo serviria como elemento capaz de preservar as práticas sociais e culturais do ofício. Essas práticas de salvaguardar o ofício, de alguma maneira, criaram uma busca em prol de certa cristalização da atividade. Os discursos e as práticas não foram sempre convergentes e revelaram tensões e lutas entre diversos grupos sociais, religiosos e étnicos. Nesse processo, houve a participação de entidades governamentais e ONGs que também procuraram regular e normatizar o que se entedia por ofício de baiana e baiano do acarajé. Ao fazê-lo, mesmo adaptando-se aos novos ventos e aos interesses institucionais, reproduziu-se determinados estereótipos tradicionais, ora incluindo, ora silenciando as novas configurações laborais femininas e masculinas. Portanto, as reconstruções das identidades das baianas podem ser consideradas como resultado de lutas por práticas e representações de diferentes segmentos da sociedade.

Ainda neste capítulo dois, discutiu-se igualmente as reinvenções de tradições africanas sobre a questão da comida de santo na Bahia. As tradições africanas, principalmente às relacionadas à cultura alimentar, estiveram associadas profundamente aos rituais dos candomblés. Como tal, a comida de santo acaba atravessando as esferas do sagrado e do profano, sendo incorporada por determinadas culturas alimentares brasileiras, mais especificamente pela culinária baiana. Dentro desse universo dos rituais e das comidas de santo, há uma nítida divisão sexual das funções, atividades e cargos desempenhados por mulheres e homens. Um dos principais espaços religiosos é a cozinha de santo. É nela que são preparadas as oferendas para os orixás. Nas práticas ou nas idealizações, esse universo ritualístico se apresenta caracterizado como pertencente à esfera das mulheres, do feminino ou da feminilidade, apesar de ser admitido a participação de homens em raras exceções. Ficou claro que há razões históricas, sociais, culturais, religiosas e de gênero que explicam a presença marcante das figuras femininas na

cozinha e em determinados rituais, mas, ao mesmo tempo, há existência de regras e normas que separam as dimensões masculinas e femininas, demonstrando justamente a presença suposta ou efetiva de outras configurações de gênero menos assimétricas e hierárquicas.

A finalização do capítulo apresenta o acarajé como comida de santo que transita entre a esfera sagrada e a profana. O acarajé, comida preferida da orixá Iansã, possui uma carga simbólica dentro dos rituais dos candomblés. Ele é continuamente deslocado e ressignificado pelas baianas no comércio de comida da cidade de Salvador. O acarajé também foi considerado patrimônio imaterial, porque pertence às práticas e representações de um ofício multissecular. Ele, mesmo sendo comercializado nas ruas das cidades, carrega consigo valores culturais e religiosos de suas bases de formação social e histórica. É impossível falar de acarajé sem ligá-lo às práticas e costumes afro-brasileiros, mas, paradoxalmente, não podemos deixar de atentar para outros registros simbólicos que incluem e ultrapassam o campo meramente do sagrado. Dependendo do contexto, ele é ambigualmente sagrado e/ou profano. As constantes transposições e ressignificações dadas pelas diferentes baianas do acarajé foram apresentados nos três capítulos subsequentes. No entanto, elas basearam-se nesse jogo complexo entre o sagrado e profano. Por isso, discorreu-se mais diretamente sobre o acarajé e o azeite de dendê, já que são exemplos de elementos relacionados dentro dos cultos sagrados do candomblé e que terminam ultrapassando essas esferas e influenciando a gastronomia e a cultura alimentar de diferentes grupos sociais. Se, por um lado, o azeite de dendê tem uma função ritualística dentro dos rituais do candomblé, ele também ultrapassa essa esfera religiosa e passa a ser visto como símbolo da identidade da cozinha baiana. Ou melhor, se as mitologias e práticas religiosas afro-brasileiras enaltecem o acarajé em representações sociais, étnicas e de gênero, as baianas também o fazem de forma secularizada e comercial.

As múltiplas e moveis caracterizações das baianas e baianos do acarajé foram discutidas no capítulo três. Nesta seção, de forma mais empírica que as partes anteriores, porém também articulada com nosso universo teórico-conceitual, analisou-se os gráficos construídos a partir das entrevistas realizadas com as baianas e baianos do acarajé. Contemplou-se as informações socioeconômicas como idade, estado civil, localização de moradia, número de filhos, locais de trabalho, fonte de renda, religião e o seu cadastramento ou não na ABAM. Foi dada ênfase à criação da

Plataforma Digital Oyá, um empreendimento financiado pelo IPHAN em parceria com a ABAM e o Instituto Cultural Palmares. Tal plataforma tem como objetivo identificar os baianos e baianas de acarajé e outros grupos sócio-profissionais. A partir de nossa perspectiva, há a necessidade de uma constante atualização tanto dos dados como da própria estrutura digital. Curiosamente, diversos elementos presentes nela foram marcados por diretrizes de gênero, que, em maior ou menor grau, tem influenciado a própria feitura desse instrumento digital. Como vimos neste capítulo, embora sirva para ações afirmativas, para romper com os silêncios de grupos discriminados e para identificar os grupos femininos afrodescendentes, a atual configuração emudece algumas representações verbais e iconográficas de homens e mulheres de outros grupos socioculturais e religiosos. Basta lembramos das imagens como são apresentadas as representações dos buscadores eletrônicos: independentemente do grupo social, sempre emerge ícones de uma baiana negra vestida à caráter com vestimentas étnico-religiosas, seguindo as tradições atribuídas a elas.

O ofício de baiana de acarajé foi demarcado basicamente pela presença determinante das mulheres pertencentes às religiões afro-brasileiras. Hoje, apesar dos estereótipos e tradições, o ofício aponta para uma heterogeneidade de experiências e discursos tanto no plano religioso quanto na esfera das relações de gênero. A presença dos homens no ofício e das baianas de outras denominações religiosas, mais especificamente as evangélicas, tem contribuído para novas construções e representações identitárias do ofício. Esse complexo processo de deslocamento sócio-religioso tem acirrado determinadas tensões existentes entre as baianas e baianos de diversas religiões afro-brasileiras ante aos outros baianos e baianas de religiões cristãs.

Diante dessas mutações, percebemos as simetrias e assimetrias interessantes. Como demonstra os gráficos sobre as faixas etárias das(os) entrevistados, há um aumento do universo masculino na faixa mais jovem dos baianos diante de uma redução da presença das mulheres jovens no ofício. As faixas acima dos trinta anos se mantém equilibrada de forma proporcional entre os gêneros. O que explicaria isso? Em parte, o maior grau de escolaridade das mulheres e o aumento da evasão escolar masculina podem ajudar a compreender, de alguma forma, da presença de homens jovens no ofício e da inserção das mulheres em melhores ocupações no mercado formal. Já as mulheres e homens acima dos 30 anos, possuindo baixa taxa de escolaridade e formação, veem o ofício como uma alternativa contra um mercado

formal cada vez mais exigente com a escolaridade e profissionalização. Além das questões atreladas à escolaridade, fatores como localização das moradias dos baianos e baianas em locais mais empobrecidos da cidade também servem para reforçar a falta de acesso à educação e de bens de serviços, contribuindo para a sua permanência no interior do ofício informal.

Nas análises de gênero efetuadas nos gráficos, que apresentam elementos sobre o estado civil das mulheres e homens que compõem o ofício, constatou-se que o universo feminino se encontra mais fragmentado que o universo masculino. Há a presença marcante das mulheres casadas na participação e composição do orçamento familiar. As análises cruzadas entre os gráficos de estado civil, da autoridade familiar e da venda de acarajé, como único meio de sustento, revelaram alguns fenômenos interessantes: tanto as mulheres que contribuem na composição do orçamento familiar como as outras mulheres, em que a única renda advém do seu próprio ofício, não se veem como autoridades únicas ou centrais na família. Já os homens, em sua maioria, se autodeclaram autoridades únicas da família sem referência explícita à participação direta das esposas. Isso ocorre mesmo nos casos em que muitas delas também desempenham o trabalho de elaboração do produto para que os homens vendessem no comércio. Esses aspectos acabam demonstrando as assimetrias entre os gêneros, reforçando as invisibilidades de determinadas mulheres dentro do contexto social e na composição e participação da renda familiar. Tanto para os homens como para as mulheres, o acarajé tornou-se um dos únicos meios de sobrevivência. Por isso, as representações identitárias das baianas e dos baianos, justificados por motivos religiosos e tradicionais, podem ocultar a permanência no ofício por motivos essencialmente econômicos. Neste caso, presencia-se combinações diferenciadas entre as tradições, as questões econômicas e as diferentes identidades socioculturais e de gênero no ofício.

No caso das mulheres solteiras ou divorciadas, o ofício da venda de acarajé igualmente contribui para o seu sustento e manutenção diária, tanto da casa como dos filhos. Isso não significa necessariamente um completo empoderamento por parte dessas mulheres que ainda se mantém nos mesmos locais, bairros e condições socioeconômicas. Como vimos no documentário Axé do Acarajé, elaborado pela Fundação Cultural Palmares, uma das baianas entrevistadas, chamada Tânia Bárbara Nery, afirmou que o seu tabuleiro era a sua “identidade” e, ao mesmo tempo, o seu “marido”, porque era dele que ela retiraria o seu sustento e o dos seus filhos. Ao lado

das baianas casadas, que não se reconheciam como autoridade, parcial ou única, de família, e dos homens casados, que se autodeclaram como únicas autoridades da família, esses depoimentos indicam como esses sujeitos constroem seus imaginários identitários, baseando-se em referenciais matrimoniais heteronormativos e patriarcais. Há assimetria e hierarquia. Na prática ou no imaginário, os homens e o masculino emergem como sustentáculos materiais da família, mesmo quando efetivamente não estão presentes.

O capítulo quatro direcionou-se aos aspectos socioeconômicas sem deixar de conectá-las às questões identitárias e às relações de gênero. O foco centrou-se nos processos sociais de reinvenção das tradições. Para isso, as análises se pautaram nas leituras relacionadas à vinculação à tradição familiar do ofício; ao desejo ou não de que os filhos seguissem o ofício das baianas e baianos do acarajé; os motivos da escolha do ofício e as questões relacionadas à chefia na composição familiar. Verificou-se que os discursos fundamentados na tradição familiar ou religiosa, embora importantes, também terminam por ocultar os fatores e conjunturas socioeconômicos que podem ter contribuído para o engajamento de homens e mulheres no ofício. Apesar do ofício de baiano de acarajé representar 5% do universo geral, a sua presença nas diferentes cidades do país, principalmente em Salvador, desperta, de alguma forma, curiosidade e estranhamento, uma vez que geralmente atividade laboral está associada à presença de mulheres negras e pardas das religiões afro-brasileiras.

A presença dos homens no ofício tem contribuído significativamente para a construção de uma nova configuração das identidades do ofício atreladas aos valores e tradições socioculturais. De alguma forma, a sua inserção encontra resistência de determinados indivíduos, grupos e instituições que naturalizam a presença feminina. Nota-se que os traços e redes familiares, juntamente com as condições socioeconômicas, auxiliaram a permanência desses homens e mulheres de outras denominações religiosas neste trabalho basicamente artesanal.

O discurso da tradição e das práticas e valores afro-brasileiros revelam, evidenciam, mas igualmente escondem os diferentes sujeitos que nem sempre estão em consonância com os discursos institucionalizados. As baianas de acarajé evangélicas ressignificam o ofício de baiana, dissociando-o das religiões afro-brasileiras através de outras formas de naturalização. Muitas vezes, elas enfatizam as tradições familiares e étnicas, porém, outras vezes, afirmam a não existência de

vínculos com as das religiões do candomblé. Em contrapartida, a presença recente dos homens no ofício tem marcado a procura por uma legitimação identitária em meio a este universo feminino. Sem dúvida, em seus discursos, tanto os homens como as mulheres apontam a tradição como motivo de estar no ofício. No entanto, verifica-se que os motivos socioeconômicos, de alguma maneira, contribuíram para a legitimação do ofício em diversas ocasiões.

No universo pesquisado, encontra-se uma dicotomia que complementa e desdobra os dados apresentados no capítulo anterior. Se, de um lado, há um movimento de redução das mulheres jovens no ofício, do outro, há um aumento da presença dos homens jovens. Fatores socioeconômicos podem servir de base para explicar esse movimento entre os gêneros. O maior tempo de estudos das mulheres e a baixa escolaridade dos homens jovens indicam uma dinâmica de deslocamento dessas mulheres para o mercado laboral formal e a permanência ou busca desses homens no ofício informal. Neste caso, essa transmissão da tradição matrilinear encontra na contemporaneidade obstáculos que impedem ou contribuem para uma nova visão do ofício distante dos valores tradicionais. Quanto aos desejos das baianas e dos baianos para que os filhos sigam a profissão, os aspectos negativos relacionados com o esforço do trabalho e sua desvalorização contribuem para que os filhos não reproduzam socialmente o ofício. Já os aspectos positivos vinculam-se à tradição familiar conjuntamente com a oportunidade de emprego e ganhos imediatos. Dados os estigmas associados ao trabalho manual e informal no Brasil, os valores positivos têm servido para legitimar e compensar as conotações pejorativas do ofício. Na relação de gênero entre os filhos e filhas, há uma clara desoneração dos homens na reprodução do ofício. Várias mulheres veem o ofício como algo pertencente à esfera feminina. No caso dos baianos, os que gostariam que os filhos seguissem o ofício não apresentam essa distinção do gênero. Isso poderia servir de argumento para uma nova configuração do ofício através de laços patrilineares, em que o gênero não seria visto como uma distinção para seguir o ofício. Entretanto, tantos os baianos como as baianas apontaram que não desejam que os seus filhos sigam o ofício. Eles destacam várias razões. O fator escolaridade serviu de fundamento para que os filhos tenham acesso a um melhor posto de trabalho no mercado formal.

Tanto no universo masculino quanto no feminino, a maioria das famílias é caracterizada por sua composição numerosa. Essa característica, ao invés de servir de obstáculo na renda e economia familiar, tem contribuído limitadamente para a

criação de uma rede de solidariedade na logística, produção e venda do acarajé. Para alguns casos, essas mesmas redes têm levado os seus componentes a continuar e permanecer no ofício de venda de acarajé. O trabalho infantil pode aparecer invisibilizado por detrás dessas redes e contribuir para o afastamento de meninos e das meninas ao acesso à educação, obrigando-os, na falta de alternativas, a verem o ofício como única oportunidade de trabalho. No entanto, ao menos no nível dos discursos, a escolaridade é vista como elemento transformador do contexto social em que se encontram essas baianas e baianos. Diante dessas redes de solidariedade, verificou-se que qualquer alteração econômica no mercado de acarajé acaba refletindo não só na figura do baiano e da baiana como em toda a rede que está por detrás das atividades laborais.

Ainda no discurso das tradições vemos que os homens acabam justificando suas escolhas no ofício por meio das tradições. Entre os que afirmaram que o ofício decorre de uma tradição, 100% deles apontaram uma vinculação com as mães e avós, estas vistas como transmissoras do ofício. Isso tem servido também como um elemento legitimador da presença dos homens no ofício como também da transmissão aos filhos.

Tanto para os homens como para as mulheres, o ofício tem servido de meio de acesso ao trabalho, mesmo informal. Neste mesmo capítulo, mostrou-se como a mídia pode contribuir e influenciar a reprodução do ofício através de discursos midiáticos em que apresentam os baianos e baianas de sucesso. Embora a realidade social demonstre algo em outra direção, esse fenômeno representa uma parcela bem reduzida das pessoas que trabalham no ofício de venda de acarajé.

As questões relativas às declarações sobre a chefia familiar estão construídas por meio de visões heteronormativas e androcêntricas. Muitas das baianas casadas, que são provedoras do lar, não se autoproclamaram chefes de família, mesmo quando os parceiros se encontravam desempregados. Nota-se que as relações de gênero dentro do ofício apresentam características assimétricas entre os homens e as mulheres. Podemos dizer que entre as entrevistadas e entrevistados haveria múltiplos, variáveis e complexos pertencimentos ou concepções identitárias.

O quinto e último capítulo é uma das partes mais importantes desta investigação. Em grande medida, ele é um desdobramento das questões abordadas ao longo de todo o edifício do texto, mas insere novas questões pertinentes. Trata-se de uma síntese do que as baianas e baianos de acarajé pensam sobre as suas

identidades e de que forma esses posicionamentos contribuem para as legitimações do ofício de venda de acarajé. Obviamente, para não estilizar nossas considerações, também se deu destaque para os casos em que esses grupos se afastavam dos discursos tradicionais e criaram novas construções de identidade. As análises também se pautaram na perspectiva de gênero, visto que o ofício atravessa e é atravessado pelas diretrizes de gênero e por diferentes variáveis e posicionamentos sociais. O tema da reinvenção das tradições permeia todo o capítulo. A noção de tradição é fortalecida nos discursos dos grupos e instituições interessadas na preservação das práticas, valores e culturas afro-brasileiras. Em outros momentos, ela é afastada desses valores sendo recriada em outras esferas e contextos sociais. A presença dos homens no ofício e das baianas evangélicas comprovam essas mutações.

O primeiro tópico tratado no texto tem como eixo central a questão do uso e da obrigatoriedade do traje durante a comercialização do acarajé. A vestimenta da baiana de acarajé está atrelada à uma herança tradicional e multissecular das mulheres negras que comercializavam comidas e quitutes nas cidades de Salvador no período colonial e imperial. Muitas delas faziam parte dos rituais religiosos afro-brasileiros, mais especificamente nos candomblés da Bahia. Muitas comercializam o produto como obrigações religiosas. A obrigatoriedade da vestimenta possui uma carga simbólica representativa das religiões afro-brasileiras. Por isso, as tensões passam a existir quando o uso do traje tradicional parece sintetizar as resistências das baianas evangélicas em não utilizarem as roupas. Para os grupos mais radicais, estas são vistas como pertencentes ao universo religioso afro-brasileiro. Algumas delas conseguem ressignificar o traje, como um uniforme de trabalho ou como herança étnico-familiar, afastando-o da associação direta às religiões africanas. No entanto, algumas outras ainda resistem às normas de obrigatoriedade do uso da roupa. Por vezes, a resistência tem sido vista por outras baianas e instituições como um enfrentamento do cristianismo às religiões afro-brasileiras. Esta dicotomia presente no uso ou não do traje sinaliza algumas fissuras identitárias. Há gradações no meio dessas resistências mútuas. Mas também existem algumas tendências comportamentais bastante recorrentes. Se as baianas do candomblé usam o traje como forma de preservação dos valores, culturas e religiosidades afro-brasileiras, as evangélicas resistem ou adaptam o traje como maneira de não se associar a esses universos sociais.

A regulamentação do ofício pelos órgãos competentes, como a ABAM e o IPHAN, destaca a obrigatoriedade da utilização do traje tradicional durante prática de venda do acarajé. Essa obrigatoriedade tem por finalidade salvaguardar as tradições da cultura afro-brasileira. O decreto da prefeitura de Salvador, ao mesmo tempo que obriga a utilização da indumentária da baiana, acaba não especificando o uso do traje para os homens que comercializam o acarajé. Depois de várias pesquisas, encontrou-se na cidade de Santa Cruz, no sul da Bahia, um decreto municipal que trata justamente sobre esse aspecto. Até mesmo na regulamentação do ofício, as relações entre os trajes e os gêneros são tratadas de formas assimétricas. No caso das baianas dos candomblés, o conjunto das indumentárias funcionam como uma radiografia em que seus elementos constituintes contam uma história, muitas vezes, de luta, resistência e intolerância.

A presença dos homens no ofício de baiano de acarajé tem acentuado e modificado a dinâmica da composição quantitativa e qualitativa desta atividade laboral. Ela tem sido percebida com certa surpresa por parte dos consumidores, mas é um fenômeno que começa a ocorrer em algumas cidades do Brasil, mais especificamente em Salvador. As mídias televisivas, jornalísticas e digitais tratam dos homens destacando um perfil pautados em um referencial heteronormativo. Eles são apresentados como empreendedores, bem-sucedidos e, algumas vezes, portadores de atributos físicos hipermasculinizados: eles seriam bonitos, elegantes, fortes, altos, etc. Há mulheres consideradas bem-sucedidas, mas, tal como ocorre com alguns modelos midiáticos de homens, suas imagens hiper-feminilizadas se afastam das mulheres bem-sucedidas tradicionais. As reportagens apresentadas distanciam as imagens desses homens e mulheres de muitos aspectos associados às tradições e heranças culturais afro-brasileiras e os(as) inserem em uma lógica mais profana no comércio de acarajé. Portanto, as mídias também constroem identidades e estereótipos de baianos e baianas bem-sucedidos(as). Isso parece não corresponder à vida social pesquisada, pois o número de bem-sucedidos é ínfimo se comparado ao contingente de homens e mulheres que atuam no ofício e possuem dificuldades com as suas condições e ocupações socioeconômicas.

Independentemente da religião dos entrevistados, as opiniões de como os baianos veem e representam o seu traje merecem algumas considerações. Há distinções baseadas nas diretrizes de gêneros. Já sabemos que a maioria das entrevistadas codifica o traje como símbolo de herança e tradição afro-brasileiras.

Sabe-se também que algumas evangélicas legitimam essa mesma herança na tradição, ora afastando-a da religião afro-brasileira, ora ressignificando a roupa como um uniforme de trabalho. No caso dos homens, existem alguns que usam o traje e reconhecem a importância da indumentária como parte da tradição. Mas existem aqueles que não usam o traje e encontram-se em um ofício informal dentro da própria informalidade. Por serem homens ou por não terem os seus registros na ABAM, acabam justificando que o uso do traje não é necessário. Nota-se que as identidades das mulheres no ofício apresentam um campo relacionado à tradição e herança cultural que fortalecem e legitimam os seus interesses. De forma semelhante ao caso dessas mulheres, muitos homens procuram associar-se às tradições forjadas na herança de mães e pais que atuavam no ofício, mesmo nas situações em que não usam as indumentárias. Essas justificativas seriam uma forma de legitimá-los no próprio ofício. Se considerarmos que as identidades são múltiplas e móveis e vão se adaptando com as novas realidades sociais e transformações históricas, pode-se afirmar que as construções de identidades dos sujeitos podem ser harmônicas e estabilizadoras, mas, em outras ocasiões, podem ser conflitantes, tensas e contraditórias entre si e com outras formas de identidades.

No segundo tópico do capítulo cinco, apresentou-se as dificuldades e obstáculos inerentes ao comércio de acarajé em Salvador. Nesta mesma seção, ressaltou-se as opiniões dos baianos e baianas acerca da existência e comercialização “acarajé de Jesus” ou “bolinho de Jesus”. As dificuldades enfrentadas por homens e mulheres demonstram características e posicionamentos divergentes. Para as mulheres, as dificuldades estão relacionadas à concorrência por diferentes pessoas não habilitadas ao ofício do comércio de acarajé, incluindo aqui a presença de homens e mulheres evangélicas; e das dificuldades do comércio por motivos econômicos e em virtude do aumento do preço das mercadorias. Já no universo masculino, uma parcela considerável dos homens declarou não encontrar dificuldades em comercializar o produto. Talvez, isso possa revelar algumas variáveis não ditas ou implícitas, mas que explicam o que fundamentam as respostas. Por um lado, o que baseia essa postura poderia ser a própria concepção de masculinidade que não admite facilmente as dificuldades realmente vivenciadas, já que os homens seriam considerados fortes e sujeitos que dão conta de tudo. Por outro lado, a relativa falta de dificuldades admitidas por eles pode ter uma relação mais profunda, visto que

alguns desses baianos não estão envolvidos em todas as etapas da feitura do produto. Há suas esposas e outras mulheres, ajudando-lhes.

No âmbito do universo de homens que admitem encontrar dificuldades no comércio de acarajé, as justificativas pautam-se em assuntos relacionados à não regularização dos seus ofícios junto aos órgãos públicos, ao preço do produto comercializado, ao não uso do traje em decorrência de ser evangélico e à própria concorrência no mercado de acarajé. No caso dos baianos evangélicos, foi possível perceber que eles sofreriam restrições de ambos os lados religiosos, isto é, tanto dos grupos tradicionais, que veem com restrição ao envolvimento de cristãos evangélicos no comércio de acarajé, quanto dos próprios protestantes, que não admitiriam que eles utilizem as vestimentas típicas.

Apesar das diferenças, uma dificuldade comum foi a concorrência do produto realizado por baianas e baianos que vendem o acarajé a R\$ 1,00 real. Observa-se no mercado de Salvador, uma flutuação e variação do preço do acarajé. O produto é comercializado desde R\$ 1,00 a R\$8,00, chegando algumas vezes a R\$9,00. Através dessas discrepâncias, o comércio de acarajé apresenta diferentes segmentos e classes sociais que consomem o produto em distintos contextos sociais. O acarajé de R\$ 1,00 real é visto pelos concorrentes como um produto de baixa qualidade, embora frequentemente os consumidores aprovelem o preço e o produto. Entretanto, a venda por R\$8,00 acaba sendo vista como elevada, tanto para o público de Salvador como para os turistas. Os preços elevados, muitas vezes, estão justificados pelo número de funcionários que trabalham na venda do produto no tabuleiro, da logística e gastos materiais, além da qualidade dos ingredientes e produtos utilizados. Há um preço para a cultura e o sabor.

Nesta parte do trabalho, procurou-se ainda saber qual a opinião sobre a qualidade do acarajé comercializado e as posturas sobre o “acarajé de Jesus” ou “bolinho de Jesus”. Para o campo da análise antropológica, isso tem criado oportunidades para a reflexão sobre as relações sociais entre as baianas e baianos do acarajé, sobretudo em virtude da comparação entre diversos seguimentos religiosos que adotam o comércio do produto como meio de trabalho e subsistência. Por meio das ressignificações do bolinho e da relação com o ofício, o acarajé passa a adentrar em outros universos simbólicos para além das conotações sacralizadas, uma vez que alcançam o consumo de outras pessoas que não compartilham da religião do candomblé. Ao ser afastado das raízes das religiões afro-brasileiras, ele é transposto

da esfera do sagrado e ressignificado como um alimento mais profano e deslocado das conotações religiosas afro-brasileiras. Embora haja espaço para conciliação de sentidos no sincretismo, os conflitos entre tradições evangélicas e afro-brasileiras do candomblé ficam igualmente evidentes tanto nos discursos das baianas tradicionais, como também nos das novas baianas.

No terceiro e último tópico, exibiu-se a lógica mercantilista e capitalista do mercado de acarajé e os seus reflexos econômicos que afetam a vida laboral das baianas e baianos que comercializam os seus produtos nas ruas da cidade. Até certo ponto, o movimento mercantilizador do acarajé incluiu e ultrapassou as questões das construções identitárias e de suas ressignificações assumidas pelos diferentes sujeitos. Ele tem recodificado a iguaria, afastando o produto da cultura e tradição locais, transformando-o em uma mercadoria com contornos simultaneamente local e global. A comercialização do acarajé pelos bares, restaurantes, supermercados e *delicatessens* afetam diretamente as redes de relações familiares e comerciais existentes por detrás da atividade laboral de baianas e baianos de acarajé, já que esses grupos dependem quase que exclusivamente do comércio e venda do produto para a sua subsistência.

O acarajé começa a ser comercializado nos principais Estados brasileiros inclusive no exterior. De certa forma, essa lógica de mercado proporciona uma “desterritorialização” que afasta o produto dos valores tradicionais, neutralizando-o, mas, ao mesmo tempo, dando outras conotações mercantis. Uma das principais críticas da comercialização do acarajé industrial é a forma como a sua produção está sendo modificada através de uma produção em série e em larga escala. Isso tem sido visto como uma espécie de rompimento dos padrões e formas tradicionais de elaborá-los. No fundo, critica-se sobretudo a lógica de homogeneização e neutralização universalizante. Os discursos das baianas e baianos de acarajé demonstram a existência de um mercado afetado por diferentes fatores, que vão desde a presença de mulheres e homens que perderam ou não possuem os laços afetivos com a tradição e a religiosidade afro-brasileiras, até chegar à presença de estabelecimentos empresariais, que acabam se apropriando do produto em seu comércio, remodelando-o. Em síntese, diante da sua desterritorialização, não haveria acarajé de fulana ou fulano, nem o acarajé do Gregório ou da Cira, não haveria acarajé da Loira ou da Preta, nem o melhor acarajé da Bahia ou do Rio de Janeiro. Neste caso, desprovida

de marcas religiosas, políticas, étnicas e de gênero, a lógica de mercado estaria contribuindo para a afirmação de novas conotações mercadológicas.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Antonio Augusto. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. In: BARRIO, Angel Espina; MOTTA, Antonio; GOMES, Hélio. **Inovação Cultural, Patrimônio e Educação**. Congresso de Recife. Disponível em: <<http://campus.usal.es/~iiacyl/MAI/images/publicaciones/livro%20congresso%20Recife%20completo.pdf>>. Acesso em jun. 2015.
- AXÉ do acarajé**. Documentário.2005 Fundação Palmares. Disponível em: http://www.dailymotion.com/video/x83gqy_axe-do-acaraje-versao-de-15-minutos_shortfilms Acesso em jun. 2015. Acesso em set. 2015.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et al. **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.
- BAIANAS do acarajé se recusam a vestir roupa tradicional e causam polêmica. Quinta-Feira, 18 de Junho de 2015. <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/videos/2015/06/18/15511126-baianas-do-acaraje-se-recusam-a-vestir-roupa-tradicional-e-causam-polemica.html>. Acesso jun. 2015.
- BARRETO, José de Jesus. **Candomblé da Bahia**: Resistência de um povo de fé. Salvador: Solisluna, 2009.
- BARRUCHO, Luis Guilherme. Rita Santos, a 'baiana do acarajé' que venceu a Fifa. **BBC Brasil**. 20 jun. 2013. Disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/06/130620_baiana_acaraje_rita_santos_perfil_lgb> Acesso em Jan. 2014.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATISTA, Wolney. Cearense que vende acarajé é confundido com mulheres que se vestem de baiana. **Tribuna do Ceará**. Disponível em: <<http://tribunadoceara.uol.com.br/diversao/check-in/cearense-que-vende-acaraje-e-confundido-como-homem-que-se-veste-de-baiana/>> Acesso: nov. 2015.
- BELO, Maiana. Ex-fisiculturista faz acarajés em bar e chama atenção: 'mulheres abordam'. **G1 Bahia**. Disponível em: < <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2015/03/ex-fisiculturista-faz-acarajes-em-bar-e-chama-atencao-mulheres-abordam.html>> Acesso em: maio 2015.
- BIRMAN, Patrícia. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. **PHYSIS - Revista de Saúde Coletiva**. v.1. n. 2. 1991.
- BITAR, Nina Pinheiro. **Baianas de Acarajé**: Comida e Patrimônio no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.
- _____. **Agora que somos patrimônio**: Um estudo antropológico sobre as "baianas de acarajé". Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2010.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Silva Jurema. A prendendo a entrevistar: Como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Tese**. Revista eletrônica dos pós-graduandos em Sociologia Política da UFSC. v. 2. n. 01 jan./jul. 2005.
- BORGES, Florismar Menezes. **Acarajé Tradição e Modernidade**. Salvador Bahia: Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Bahia. 2008

BORGES, Maria Eliza Linhares. Cultura dos ofícios patrimônio cultural, história e memória. **Varia História**. Belo Horizonte, vol. 27, nº 46: p.481-508, jul./dez. 2011.

BRASIL. **Plataforma traz informação sobre ofício das baianas de acarajé**. Ministério da Cultura. Disponível em :< http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/plataforma-traz-informacao-sobre-oficio-das-baianas-de-acaraje/10883> Acesso em set. 2015.

BRITTO, Fausto; SOUZA, Joseane de. Expansão Urbana nas Grandes Metrôpoles: o significado das migrações intrametropolitanas e da mobilidade pendular na reprodução da pobreza. **Perspectiva**. v. 19, n. 4, p. 48-63, out/dez. 2005

BRUSCHINI, Cristina; LOMBARDI, Cristiano M. Mercado; RICOLDI, Arlene. Trabalho, renda e políticas sociais: avanços e desafios. In: In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline. (Org.). **O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010**. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

CARVALHO, Maria Pinto de. Sucesso e fracasso escolar: uma questão de gênero. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v.29, n.1, p. 185-193, jan./jun. 2003. Universidade de São Paulo.

CASTILLO, Lisa Earl. O que é que a baiana tem? 2015 . Revista Histórica (São Paulo). Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.100877>> Acesso: jun. 2015 .

CASTRO, Ieda Pessoa de. Os falares africanos na interação social do Brasil colônia: dimensão dos aportes africanos no Brasil. Salvador. **Centro de Estudos Baianos da UFBA**, 1980, np.89. 2010

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: entre práticas e representações. 2.ed. Lisboa: Difel, 2002.

CORRÊA, Sonia. O conceito de gênero: teorias, legitimação e usos. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline. (Org.). **O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010**. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

CORTÊS, Maira. Preço do acarajé é exemplo de como os turistas são explorados em Salvador. **Tribuna da Bahia**. Disponível em:< <http://www.tribunadabahia.com.br/2014/01/20/preco-do-acaraje-exemplo-de-como-turistas-sao-explorados-em-salvador>>. Acesso em maio. 2015.

COSTA, Lourdes Ribeiro da. ESPAÇOS NEGROS: "cantos" e "lojas" em Salvador no Século XIX. **Caderno CRH**. Suplemento, p. 18-34, 1991. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/2097/1/CadCRH-2007-391.pdf>> Acesso abr. 2015.

DAMATTA, Roberto da. **O que faz o brasil, Brasil?** São Paulo: Rocco, 1986.

DATAFOLHA. 69% dos Brasileiros notaram aumento nos preços de alimentos. **Datafolha**. 19 abr. 2014. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/mercado/1265618-69-dos-brasileiros-notaram-aumento-nos-precos-dos-alimentos.shtml>> Acesso em Jan. 2015.

DESDE quando existe acarajé em Jerusalem? Art Val Studios. Vídeo.2011. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=0Fhy5G6GqLs&index=3&list=PLfjx2iWIWBsManfXIJzkKLzTEyMfs9BNV>> Acesso em out. 2015.

DORIA, Alberto Dória. Flexionando o gênero: a subsunção do feminino no discurso moderno sobre o trabalho culinário. **Cadernos Pagu**. n. 39. julho-dezembro de 2012. Disponível em: < <http://www.scielo.br> > Acesso em maio 2015.

ENCONTRO, **de Nações-de-candomblé**. Anais do Encontro Realizado em Salvador, 1981. Salvador: Centro Editorial Didático, 1981.

FEDERAÇÃO autoriza homens a vender acarajé. **Diário do Grande ABC**. Disponível em: <http://www.dgabc.com.br/Noticia/340949/federacao-autoriza-homens-a-vender-acaraje> Acesso: nov. 2015.

FERRACOTA, Luiza. Sociólogo derruba mitos e discute impasses da gastronomia brasileira. **Folha de São Paulo[online]**. São Paulo. 21 maio de 2014. Disponível em: < <http://m.folha.uol.com.br/comida/2014/05/1457182-sociologo-derruba-mitos-e-discute-impasses-da-gastronomia-brasileira.shtml?mobile> > Acesso em: mar. 2015.

FERREIRA, Afonso. **Empresa vende acarajé congelado em mercados e fatura R\$ 200 mil reais ao mês**. Uol Economia e Empreendedorismo. Disponível em: <http://economia.uol.com.br/empreendedorismo/noticias/redacao/2014/03/18/empresa-vende-acaraje-congelado-em-mercados-e-fatura-r-200-mil-por-mes.htm> Acesso em: maio 2015.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo e Religião na Festa do Divino. **Revista Antropológicas**. UFPE- Universidade Federal de Pernambuco, ano 11, v. 18, 2007.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Os ofícios mecânicos e o negro no espaço urbano de Salvador**. Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-americano. Universidade Católica de Salvador, 2006.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: Por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: _____. **Memória e patrimônio**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem-religião. **Revista de estudos e pesquisa da religião** Juiz de fora, v. 3, n 2, p. 63-90, 2000.

G1 ECONOMIA. Acarajé congelado “made in Bahia” dá lucro a empresário. Portal G1 Economia. Disponível em: <Disponível em: <http://g1.globo.com/economia/pme/noticia/2011/06/acaraje-congelado-made-bahia-da-lucro-empresario.html> > Acesso em: maio 2015.

GARCIA, Rosa Wanda Diez. Reflexos da globalização na cultura alimentar: considerações sobre as mudanças na alimentação urbana. **Revista de Nutrição**. Campinas-SP. out./dez., 2003

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. 13. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRANFINO. Produtos farináceos. **Imagem** disponível em: <<http://www.granfino.com.br>> Acesso em jul. 2015.

HERINGER, Rosana; SILVA, Joselina da. Diversidade, relações raciais e étnicas e de gênero no Brasil contemporâneo. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline. (Org.). **O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010**. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <http://7a12.ibge.gov.br/voce-sabia/curiosidades/com-menos-filhos.html> Acesso em: Jun. 2013.

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Cultural**. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>> Acesso em: Jul.2015.

IPHAN- Instituto Patrimônio Artístico Nacional. **O ofício das Baianas de Acarajé**. Dossiê IPHAN 6. Brasília DF: IPHAN, 2007.

IPHAN. Mapa do acarajé: Plataforma Oyá Digital localiza e traça perfil de 5 mil baianas no Brasil. **IPHAN- BA**. 01. jun. 2015. Disponível em: <<http://iphanba.blogspot.com.es/2015/06/mapa-do-acaraje-plataforma-oya-digital.html>> Acesso em nov. 2015.

JORNAL do Brasil. Associação dos Detrans divulgam os perfis dos motoristas brasileiros. **Jornal do Brasil**. [online]. Disponível em: < <http://www.jb.com.br/pais/noticias/2015/07/24/associacao-dos-dettrans-divulga-perfil-dos-motoristas-brasileiros/>> Acesso: jul. 2015.

KERBER, Alessandro. Carmen Miranda e as representações da Nação brasileira nos anos 30: a legitimação do nacionalismo. **Métis: História e Cultura**. n. 1, p. 135-147, jan./jun. 2002. Disponível em: < <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewArticle/1073>> Acesso em : maio 2015.

KRONE, Evander Eloí; MENASCHE, Renata. Comida e Trabalho: um estudo sobre relações de gênero entre famílias rurais assentadas. **5º Encontro de Rede de Estudos Rurais**. 3-6 de junho 2012. Grupo de Trabalho> Soberania e Segurança Alimentar.

LEMOS, Davi. Regra da FIFA ameaça venda de acarajé em jogos da copa 2014. **A Tarde** [online]. 03 out. 2012. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1457744-regra-da-fifa-ameaca-venda-de-acaraje-em-jogos-da-copa-2014>> Acesso em maio de 2015

LEMOS, Rafael. **Miami com dendê**: baiano arrasa com food truck de acarajé nos EUA Disponível em: < <http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/miami-com-dende-baiano-arrasa-com-food-truck-de-acaraje-nos-eua/?cHash=47ed5f8c0e415e11ddb6db02cfb96cd4>> Acesso em: jan. 2015.

LEONARDO, Maria. Antropologia da Alimentação. **Revista Antropos**. v.3, ano 2. Dezembro de 2009. Disponível em: <http://revista.antropos.com.br/>. Acesso em 13 nov. 2015.

LIMA, Fábio Batista. **Os Candomblés da Bahia**: Tradições e novas tradições. Universidade Federal da Bahia, Salvador: Arcádia, 2005.

LIMA, Rayllanna. Acarajé e abará são vendidos a R\$ 1 em alguns pontos de Salvador; Confira. **Tribuna da Bahia**. Disponível em: [http://www.tribunadabahia.com.br/2015/03/02/acaraje-abara-sao-vendidos-r\\$-1-em-alguns-pontos-de-salvador-confira](http://www.tribunadabahia.com.br/2015/03/02/acaraje-abara-sao-vendidos-r$-1-em-alguns-pontos-de-salvador-confira). Acesso Maio. 2015.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Anatomia do Acarajé** e outros escritos. Salvador: Corrupio, 2010.

LODY, Raul (Org.). **Dendê Símbolo e sabor da Bahia**. São Paulo: SENAC São Paulo, 2009.

LODY Raul G. M. **Alimento Ritual**: À mesa dos deuses comem os orixás, voduns e inkices. Revista Ci. & Tróp., Recife, ano 5. v 1. n. 3747. Jan./Jun. 1977.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LYRIO, Alexandre. Quem não segue a tradição, que chame o acarajé de outro nome, defende antropóloga. **Correio 24 horas**. Bahia. Disponível em: <<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/quem-nao-segue-tradicao-que-chame-o-acaraje-de-outro-nome-defende-ntropologa/?chHash=5d62962b2ebfcad07769e6c7e9880b3a>> Acesso em: ago. 2015.

MACHADO, Lia. Gênero, um novo paradigma? **Cadernos Pagu**. n.11, p. 107-125, 1998.

MACIEL, Maria Eunice. Olhares Antropológicos sobre a alimentação. In: CANESQUI, AM.; GARCIA, RWD. (Org.). **Antropologia e nutrição**: um diálogo possível. [Online]. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. Disponível em: <<http://books.scielo.org>.>. Acesso em: 10 maio 2015.

MENDEL, Débora Simões. **Jesus não comia acarajé. Tinha acarajé na ceia?**: disputas na comercialização do acarajé. Mercados Contestados – As novas fronteiras da moral, da ética, da religião e da lei 24, 25 e 26 de setembro de 2014 Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Puc-Rio). Disponível em: [file:///C:/Users/Milton/Downloads/jesus n%C3%A3o comi acaraj%C3%A9. Tinha a caraj%C3%A9 na ceia%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Milton/Downloads/jesus%20n%C3%A3o%20comi%20acaraj%C3%A9.%20Tinha%20a%20caraj%C3%A9%20na%20ceia%20(1).pdf) Acesso. out. 2015.

MENDES, Mary Alves. **Mulheres Chefes de Família: a complexidade e ambigüidade da questão**. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

MINTZ, Sidney. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16 nº 47, outubro/2001.

MIRCEA, Eliade. **O sagrado e o profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. Tradução: Letícia Martins de Andrade. São Paulo: Editora Senac. 2008.

MULLER, António Agostinho. A cultura do dendê. **Miscelânea**. n. 5. Belém: EMBRAPA-CPATU. 1980.

NA COZINHA da Avó. **Imagem**. Disponível em: <<http://nacozinhadavo.blogspot.com.es/2014/02/acaraje.html>> Acesso em jul. 2015

NOVELLINO, Maria Salet. **Os estudos sobre feminização da pobreza e políticas públicas para mulheres**. apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004.

OBARA e comida de Oxossi. Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IMDc5AvqKZM>>. Acesso em: out. 2015.

ORTNER, Sherry B. **Está a Mulher para o Homem assim como a Natureza para a Cultura?** Disponível em: <http://repositorio.UFSC.br/xmlvi/handle/123456789/1347>. Acesso: 08 ago. 2015.

PINHO, Osmundo S. Araujo. A BAHIA NO FUNDAMENTAL: Notas para uma interpretação do discurso ideológico da Baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13. n. 36.1996.

PLATAFORMA Oyá Digital. **Mapa de baianas**. Disponível em: <www.oyadigital.com.br/>. Acesso em: Out. 2015.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. n. 18. 2004. Disponível em: <[ww.scielo.br](http://www.scielo.br/)>. Acesso em 15 fev. 2015.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**. São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

_____. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Humanismo, Ciência e Tecnologia-HUCITEC, 1996.

_____. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Reflexões sobre hibridação, sincretismo e tradução no candomblé Angola paulista.2013. **Ponto e Virgula: Revista PUCSP**. n. 14, p. 21-40. Disponível em:< <http://revistas.pucsp.br/>>. Acesso 20 nov. 2014.

PROENÇA, Rossana P.da Costa. Alimentação e globalização: algumas reflexões. **Alimentos Artigo**.2010. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v62n4/a14v62n4.pdf>. Acesso em: set.2015.

PROIBIÇÃO de acarajé nas praias pode gerar “greve” das baianas em salvador. **Bom dia Brasil. [online]** 18 de out. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2013/10/proibicao-de-acaraje-nas-praias-pode-gerar-greve-de-baianas-em-salvador.html>> Acesso jan. 2014.

QUEIROZ, Maria Isaura de. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. **Tempo Social** - Rev. Sociologia da USP. S. Paulo, v. 1. n.1. 1. sem. 1989.

QUERINO, Manuel. **A arte culinária na Bahia**.3.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

REIS, Marcelo. **Acarajé Quitute Nacional**. Entre imagens e textos. Salvador. Bahia. Brasil. Disponível em :< <https://renatomarcelo.wordpress.com/bio/meus-textos-criticos/acaraje-quitute-nacional/>> Acesso em: out. 2015.

RODRIGUES, Vilmará. **Identidade e inserção social na linguagem visual das roupas e acessório**. Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: < <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/Identidade-e-inser%C3%A7%C3%A3o-social-na-linguagem-visual-das-roupas-e-aces%C3%B3rio-Vilmará-L%C3%BAcia-Rodrigues.pdf>> Acesso em: Maio, 2015.

SANTANA, Esmeraldo Emérito. Candomblé Angola. In: **Encontro de nações-do-candomblé**. 1 a 5 de jun., Salvador: Ianamá e Centro de Estudos Afro-orientais da UFBA, 1984.

SANTOS, Nadja Coelho. O candomblé na representação da Yalorixá. **Entrelaçando**. Revista Eletrônica de Culturas. Caderno temático: Educação e Africanidades. n.4, Ano 2. Nov. 2011.

SANTOS, Rita. **ABAM - ASSOCIAÇÃO NACIONAL DAS BAIANAS DE ACARAJÉ, MINGAU, RECEPTIVO E SIMILARES**. Cultura Alimentar tradicional. Email: ritasantos13@superig.com.br. Disponível em: http://registration.fsm2015.org/view_orga/8507 Acesso em out. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos Trópicos. **Mal-estar na Cultura**. Departamento de Difusão Cultural- PROEXT-UFRGS Pós-Graduada em Filosofia. Abril-nov. 2010.

_____. Espetáculo da Miscigenação. **Estudos Avançados**. n. 8, v. 20. 1994.

SILVA, Ana Cristiane. O vestuário como elemento constituinte da identidade das mulheres de elite na Bahia (1890-1920). Dissertação de Mestrado na Universidade Estadual de Feira de Santana. 2009.

SILVA, Vagner da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: Uma análise simbólica. **Revista USP- Universidade de São Paulo**. n. 67, p. 150-175, set./nov. 2005.

SOARES, António Mateus de Carvalho. **Salvador: Pobreza, Figurações e Territórios**. Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia – Desigualdade, Diferença e Reconhecimento – Campus UFPE – Recife-PE, 2007.

SOARES, Cecília Moreira. AS GANHADEIRAS: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX . **Afroasia**. Universidade Federal da Bahia. Disponível em:< http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n17_p57.pdf> Acesso em jun. 2015.

SOUZA, C. G. G. Patrimônio Cultural: o processo de ampliação de sua concepção e suas repercussões. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, n. 7, p. 37-66, 2008.

STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

STUART, Hall. **A identidade cultural na Pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: D&A, 2006.

TOMEJE. Babalorixa e Sacerdote do Yle Asé Omi Lonan. Entrevista realizada durante a elaboração desse trabalho.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C.M. **Formação do Brasil Colonial**. 4. ed.. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

APÊNCICE A

RESUMEN

Contrariamente a lo que muchos piensan, la venta del acarajé⁴⁴ de Bahía, en la época contemporánea, no es una actividad realizada únicamente por el universo femenino ligado exclusivamente a los grupos tradicionales, étnicos y religiosos de los Candomblés.⁴⁵ Los cambios sociales, que afectan a individuos, grupos e instituciones, han hecho posible la creación de nuevas configuraciones que emergen a partir de otros contextos particulares y multifacéticos. La venta del acarajé no escapa a dichos cambios. A menudo se ha entendido como una actividad que pertenecía a la esfera femenina, a la feminidad y a las mujeres. El proceso de feminización proviene de un conjunto de herencias históricas asociadas a las mujeres negras, esclavas y libertas, que vendían alimentos en las calles de Salvador, en particular durante los períodos colonial e imperial. Las religiones afro-brasileñas también han contribuido a la construcción de sus identidades. Hoy, después de siglos de continuidades y discontinuidades, el oficio presenta un nuevo, complejo y dinámico universo social integrado por mujeres y hombres de diferentes religiones y con distintas afiliaciones culturales.

Por lo tanto, dentro de esta dinámica, los cambios de los últimos 45 años en el oficio han añadido nuevos sujetos individuales y colectivos. Por ejemplo, la presencia de baianas evangélicas y de hombres ha exigido nuevas valoraciones de las prácticas

⁴⁴ Acarajé es una comida de origen africana y que pertenece a los rituales religiosos afrobrasileños. Es un buñelo similar a una Bola de Berlín, pero salado y hecho de frijoles, cebolla, sal y gengibre. Está frito en aceite de palma y relleno con “vatapá”, otra comida afrobrasileña, y gambas. Se vende en la calle, por mujeres y hombres a los que se conoce como “baianas” y “baianos de acarajé”.

⁴⁵ El Candomblé es un culto religioso perteneciente al universo cultural afrobrasileño. A pesar de surgir en África, experimentó diversos cambios, adaptándose en Brasil y mezclándose de manera sincrética con el catolicismo y con otras tradiciones religiosas. Se conoce también con el nombre de culto de los orixás, que son los dioses del panteón africano. Estos representan fuerzas o elementos de la naturaleza, asumiendo características, personalidades, etc. sobrenaturales y humanas. Cada orixá tiene su comida preferida, llamada “comida de santo”, cuya preparación sigue unos rituales específicos y llenos de significados en la relación mutua entre lo que se considera el mundo “natural” o de las personas, y el sobrenatural. Aunque el acarajé es una comida profana, adquiere el sentido de una comida ritualista y sagrada que es ofrecida al orixá femenino Lansã, diosa de las tempestades.

y de las representaciones relacionadas con éste, lo cual ha significado la asignación de nuevos significados a las identidades de estos sujetos en la vida laboral.

Esta investigación tiene como objetivo central entender este nuevo contexto social y verificar cómo se produjo la reelaboración de las prácticas y de las identidades asociadas al oficio, especialmente en las últimas décadas.

Mucho se ha discutido acerca de las relaciones entre las baianas de los Candomblés y la venta de acarajé, como trabajo, en Bahía y en otros Estados de Brasil. Sin embargo, poco se ha reflexionado de manera relacional y comparativa sobre las construcciones identitarias de estas mujeres y sobre sus conexiones con la presencia de otros hombres y mujeres en esta ocupación. El problema principal de investigación de nuestro trabajo reviste dos dimensiones complementarias. Por un lado, queremos conocer y analizar cómo las identidades se construyen y por qué su significado experimenta transformaciones. Por otro, se pretende indagar cómo el género afecta la configuración del oficio mismo. Además, se busca entender cómo se da la presencia de diferentes hombres o mujeres, y de ciertos valores femeninos o masculinos, dentro de una ocupación caracterizada, hasta hace muy poco tiempo, por la presencia hegemónica de algunas mujeres asociadas a las esferas de los Candomblés. Partimos del supuesto de que sólo podemos comprender las características de estas mujeres y de estos hombres, así como de los valores y de las expectativas asociadas con ellos y con ellas, si se tienen en cuenta las configuraciones dinámicas, plurales y multifacéticas de este oficio, a partir de su contextualización desde el punto de vista histórico, social, político, institucional, jurídico, religioso, cultural e incluso del género.

La primera fase de la investigación se realizó con baianas del acarajé. Inicialmente se llevaron a cabo 20 encuestas y entrevistas estructuradas en la ciudad de Salvador. Los resultados fueron contrastados con otras investigaciones sobre este tema y con algunos datos estadísticos proporcionados por el Instituto Brasileño de Geografía (IBGE), entre otros. En la segunda fase de la investigación, se aplicaron 10 encuestas y entrevistas estructuradas a hombres con diversas adscripciones sociorreligiosas, comparando los resultados con los de las primeras encuestas.

Otras fuentes utilizadas para la redacción de este trabajo han sido fotografías y dibujos, informes extraídos de periódicos electrónicos, vídeos promocionales y

documentales realizados por instituciones religiosas del Candomblé, programas de televisión, letras de canciones y legislación gubernamental.

A partir de todo ello, se discutieron, en particular, los discursos oficiales y oficializados, institucionales o no, presentes en este oficio, buscando demostrar no sólo aspectos comunes y recurrentes, sino también las tensiones, fisuras y fracturas existentes. En este caso, además de dar prioridad al tema de las identidades, se trató de hacer hincapié en las dimensiones de género implicadas.

Abundando en esto último, se examinó cómo el género, en relación con muchas y diferentes variables como la política, el Derecho, las normas sociales, la economía, la edad, la religión, el estado civil, la autoridad familiar, las instituciones, etc. interviene en la construcción y en la asignación de sentido al oficio así como en el modo en que quienes lo desempeñan se ven a sí mismos. En este sentido, este trabajo trata de colmar una laguna, pues todavía no se han realizado investigaciones que apliquen de manera sistemática la perspectiva relacional de género para la investigación de las identidades asumidas o atribuidas a los hombres y a las mujeres vinculadas a la venta de acarajé.

Privilegiar el enfoque de género permitió que nos alejásemos de enfoques biologicistas y androcéntricos. Esta perspectiva nos llevó a un análisis comparativo entre el universo femenino y el masculino. Para ello hemos incorporado un posicionamiento metodológico que sintoniza con la propuesta de Jürgen Kocka (2003). De este modo, hablamos no sólo de similitudes, simetrías, convergencias y aproximaciones, sino también de diferencias, asimetrías, divergencias y distanciamientos presentes en los procesos a través de los cuales se fraguan las identidades.

La investigación se divide en cinco capítulos donde se identifican y abordan un conjunto de subtemas específicos. Todos ellos están relacionados entre sí, ya que, en mayor o menor medida, han tratado de aclarar si (en su caso), cómo y por qué el género está presente en las diferentes esferas sociales relacionadas con la dinámica del oficio de baianas y baianos del acarajé. A continuación, haré un resumen de los contenidos más sobresalientes de este trabajo.

En el primer capítulo se estudian tres temas, relacionados entre sí, que permiten el análisis de algunos de los componentes presentes en las prácticas sociales y culturales de los encuestados y entrevistados. A saber, la religión (específicamente se analiza a los Candomblés de Bahía), la comida (concretamente se pone el acento en la denominada "comida de santos" de los Candomblés) y el género.

A través de la descripción histórica y antropológica de los Candomblés, se enfatiza que el sincretismo religioso fue decisivo para permitir la aparición, la formación y el mantenimiento de las religiones afro-brasileñas en Brasil. Este sincretismo fue uno de los hitos utilizados por los negros como estrategia y táctica de resistencia, y para la preservación de sus prácticas culturales y religiosas. Aunque es característico de la época contemporánea, esta fusión ocurrió a través de prácticas asimétricas basadas en las relaciones de poder existentes entre los diferentes grupos sociales durante los períodos colonial e imperial.

Además, se advierte que es posible desmitificar la idea de un continente africano homogéneo, mediante la presentación de una diversidad étnica y cultural resultante de la pluralidad de tribus, pueblos y naciones existentes. Se observa, en este contexto, que los esclavos negros que llegaron a Brasil, fruto de la diáspora, tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones impuestas por un mundo hostil y nuevo, así como remodelar y reestructurar sus valores, creencias y culturas.

Las religiones afro-brasileñas, específicamente los Candomblés, fueron la estrategia común adoptada por diferentes naciones, tribus, pueblos y grupos étnicos para mantener y conservar sus prácticas religiosas en suelo brasileño. Dentro de las jerarquías presentes dentro de los Candomblés, se señala la falta de un liderazgo más general sobre las distintas religiones afro-brasileñas en cuanto forma de resistencia y movilización social y política. Ello está propiciando el avance de confesiones como la de los pentecostales, al tiempo que, paralelamente a esto, se nota, dentro de los Candomblés de Bahía, un discurso de "africanización", como una manera de rescatar los valores africanos, y una "de-sincretización" del culto africano en relación con el culto católico cristiano. Esta búsqueda, en suma, de la "pureza" en las prácticas religiosas afro-brasileñas ha generado tensiones en un momento marcado precisamente por las transformaciones sociales.

En relación con el segundo de los temas, la distinción entre el alimento y la comida es un aspecto prioritario, porque la comida es el resultado de la transformación de los alimentos en un producto socio-cultural. En este sentido, se analiza la forma como la cocina acaba reflejando las prácticas de un determinado grupo social, dando cohesión a éste, al tiempo que revelando las tensiones y luchas existentes en relación con determinadas representaciones. Serviría, de modo general, como referente para la comprensión de los grupos sociales, de sus interacciones y conflictos. Al distinguir entre los alimentos y las comidas, se observa que el alimento se transforma en cultura, a través de un complejo circuito social, económico y de poder.

Desde esta comprensión de los alimentos como una seña de identidad, podemos ver que, en nuestra investigación, éstos son concebidos como un vínculo entre los hombres, las mujeres y las deidades. En relación con este punto, se examinan las jerarquías religiosas existentes en los "terreiros"⁴⁶ de los Candomblés y la forma como se construyen, de manera asimétrica y jerárquica, las relaciones de género. La participación de las mujeres en la "cocina de los santos", realizada y dirigida principalmente por la figura femenina de la labassês, es un ejemplo paradigmático. Estas mujeres son responsables de la cocina de los "terreiros" de los candomblés y también de la elaboración de los alimentos y de las ofrendas rituales. Las comidas están correlacionadas con las cosmovisiones de los Candomblés correspondientes a los Orixás.

En la última parte del capítulo, son analizados los conceptos de cultura, identidad y género en relación con la alimentación. Se opta por un concepto de cultura más dinámico, compatible con los límites y las posibilidades de este trabajo. Para esta investigación, se deja de lado la perspectiva evolucionista, funcionalista o estructuralista, haciéndose hincapié en el carácter dinámico y multifacético de la vida humana, con especial atención a los problemas y conflictos inherentes a las prácticas culturales.

En este contexto, prestamos particular atención al concepto de identidad, de acuerdo con los significados propuestos por Stuart Hall. Específicamente, nuestra investigación se muestra en sintonía con la perspectiva del sujeto postmoderno. De

⁴⁶ Los "terreiros" son los lugares donde se realizan los cultos ceremoniales y rituales de los Candomblés.

modo general, las identidades son vistas como inestables y no cristalizadas, es decir, son percibidas en tanto que mediadas siempre por sujetos y por procesos de significación multifacéticos.

Otro concepto rector es el género. Se discuten las formas tradicionales de pensar acerca de la relación entre cultura y naturaleza, y su asociación simbólica con las categorías de lo femenino y de lo masculino. En este sentido, se consideró una prioridad alejarse de interpretaciones reduccionistas, utilizando enfoques más novedosos en relación con las ideas y las experiencias de género presentes en las prácticas sociales. Esta parte ha seguido los dictados de Lia Zanotta Machado. Así, ni la estructura biológica ni el sexo determinan los roles asumidos por las baianas y los baianos de acarajé, ni hay una esencia naturalizada de lo que son los hombres o las mujeres, lo femenino y lo masculino, las feminidades y las masculinidades (es decir, haciendo una conexión con nuestro tema, no habría “una esencia” de lo que significa ser baiana o baiano del acarajé). Por último, el género se configura también como un elemento importante en la comprensión de los conceptos y de las experiencias sociales, si bien no como algo aislado o determinante sino de modo transversal.

El capítulo dos de la investigación se dedica a analizar las baianas del acarajé. Se discute la construcción de su identidad, destacando los factores históricos e institucionales que han permitido transformar el oficio en patrimonio cultural inmaterial. A través de un acercamiento histórico al Brasil colonial, se observa que el oficio de baiana del acarajé estuvo marcado por la discriminación y la desigualdad en las relaciones entre blancos europeos, indios y negros, así como entre hombres y mujeres. Este oficio es el resultado de legados fraguados por mujeres negras, esclavas y libertas, que vendían alimentos y golosinas en las calles de Salvador. Por lo demás, la persecución por parte de las instituciones y de las autoridades gubernamentales también es un rasgo que destacar. Los espacios en los que estas mujeres comercializaban sus productos, los llamados "cantos", servían, además de para el intercambio de mercancías, para la reunión de los grupos y para la movilización, la organización y la preservación de los valores y de las culturas africanas. De ahí que fuesen caracterizados como un lugar de resistencia cultural y política de los diferentes pueblos africanos y de las personas afro-brasileñas. Aunque las mujeres de los períodos colonial e imperial no fueron valoradas y visualizadas - antes bien fueron perseguidas y discriminadas-, sirvieron como guía para la

construcción de la identidad de la baiana de acarajé en la época contemporánea. Por lo tanto, en la construcción del oficio de baiana del acarajé se anudan cuestiones diversas relacionadas con religiones, tradiciones, valores, costumbres y prácticas.

Si bien son varios los factores que contribuyeron a la preservación del oficio de baiana del acarajé, la Constitución de 1988 fue un elemento decisivo para su reconocimiento como patrimonio inmaterial en 2004.

En este capítulo analizamos el proceso de construcción de una identidad específica, en donde lo local se entremezcla con lo regional y lo nacional. Si en un momento dado, en la historia de Brasil, la presencia de los negros y de los indios se percibe como algo que denigra la composición y la construcción de una identidad nacional, en la década de los años veinte y también en la de los años treinta, se terminan resaltando, como muestra de autenticidad, los valores culturales de los negros y de los indios. Hay que advertir que estas elaboraciones culturales no siempre reflejan la realidad de la vida cotidiana de estas mujeres. En cierto modo, los medios de comunicación así como ciertas manifestaciones artísticas contribuyeron a forjar una identidad de la baianas fuertemente idealizada e hiperfeminizada, a menudo asociada con la sensualidad femenina. En todo caso, más allá de estas representaciones concretas, lo cierto es que el proceso de construcción de una identidad específica acusa influencias diversas, incluso contradictorias entre sí.

En el proceso de, digámoslo así, “patrimonialización” se revelaron también ciertas tensiones y luchas entre diferentes grupos sociales, religiosos y étnicos. En él, hubo también participación de las organizaciones gubernamentales y de las ONGs. Incluso adaptándose a los nuevos intereses institucionales, se reprodujeron ciertos estereotipos tradicionales, ora incluyendo, ora silenciando las nuevas configuraciones de trabajo feminizadas y masculinizadas.

En este capítulo también se aborda la reinvención de algunas prácticas africanas relacionadas con la comida. Las tradiciones africanas, en especial las asociadas a la cultura alimenticia, están profundamente unidas a los rituales de los Candomblés. Uno de los principales espacios religiosos es la cocina. Aquí es donde se preparan las ofrendas a las deidades. Dentro de este universo de rituales y comidas sagradas hay una clara división en razón de género en relación con las funciones, las actividades y los puestos ocupados por mujeres y hombres. Aunque sea admitida la

participación de los hombres, lo cierto es que se trata de un ámbito perteneciente a la esfera de las mujeres, de lo femenino o de la feminidad. Queda claro, pues, que hay razones históricas, sociales, culturales, religiosas y de género que explican la fuerte presencia de las mujeres en la cocina y en ciertos rituales. Pero, al mismo tiempo, existen reglas y normas que deslindan las dimensiones masculina y femenina, demostrando la presencia, supuesta o real, de otras configuraciones de género menos asimétricas y jerárquicas.

El capítulo dos concluye caracterizando el acarajé como una "comida de santo" que participa de lo sagrado y de lo profano. El acarajé, comida favorita de la orixá Iansã, tiene un significado simbólico en los rituales del Candomblé. El acarajé también es considerado patrimonio inmaterial, porque pertenece a las prácticas y representaciones de un oficio multiseccular. Es imposible hablar de acarajé sin unirlo exclusivamente a las costumbres afro-brasileñas; simultáneamente, resulta necesario prestar atención a otros registros simbólicos que incluyen y van más allá del campo sagrado. Dependiendo del contexto, el acarajé es ambiguamente sagrado y/o ambiguamente profano. En este último supuesto, ciertos elementos, como el aceite de palma, relacionados con los cultos sagrados del Candomblé, acabaron influyendo en la gastronomía y en la cultura alimenticia de algunos grupos sociales.

En el capítulo tres, con una orientación más empírica, se analizan algunos gráficos contruidos a partir de las entrevistas realizadas a baianas y baianos del acarajé. Se pone especial atención en ciertas variables como la edad, el estado civil, la ubicación de la vivienda, el número de hijos, los lugares de trabajo, las fuentes de ingresos, la religión y su inscripción o no en la "Associação das Baianas de Acarajé" (ABAM). La denominada Plataforma Olla Digital, un proyecto financiado por el IPHAN en colaboración con la ABAM y el Instituto Cultural Palmarés, cuyo objetivo es identificar a las baianas y a los baianos del acarajé y a otros grupos socioprofesionales, ha sido también una fuente de consulta ineludible, independientemente de que se hayan identificado ciertos sesgos de género en su elaboración. Este instrumento, a pesar de servir a la acción afirmativa, contribuir a romper el silencio de los grupos discriminados y ayudar a identificar a los grupos de mujeres afrodescendientes, silencia algunas representaciones verbales e iconográficas de hombres y mujeres de diversos grupos sociales, culturales y religiosos.

El oficio de baiana de acarajé, a pesar de la persistencia de ciertos estereotipos y tradiciones, apunta a una diversidad de experiencias y discursos, tanto en el plano religioso como en el ámbito de las relaciones de género. La presencia creciente de hombres y de baianas de otras confesiones religiosas, especialmente evangélicas, ha contribuido a fraguar nuevas construcciones y representaciones identitarias del oficio en un contexto de creciente tensión.

Entre los cambios registrados se observa un aumento de baianos jóvenes sensiblemente superior al incremento que se produce para la misma franja de población femenina. Mientras, la cifra de los que tienen alrededor de treinta años se mantiene en una proporción equilibrada entre géneros. Todo esto se explica en parte debido a los mayores índices de escolarización de las mujeres frente a un aumento del absentismo escolar masculino. Las mujeres y los hombres mayores de treinta años, que tienen una baja tasa de educación y formación, ven el oficio como una alternativa a un mercado formal cada vez más exigente en términos de cualificación. Otros factores como la ubicación de las viviendas en los enclaves más pobres de la ciudad también sirven para reforzar la falta de acceso tanto a la educación, como a bienes y servicios, contribuyendo a su permanencia en el comercio informal.

También pueden extraerse algunas consideraciones de género a partir de los datos graficados. En relación con las mujeres, éstas no se perciben como cabezas de familia, ni siquiera cuando el único ingreso familiar proviene de su trabajo. En cuanto a los hombres, en su mayoría, se ven como los únicos sustentadores, sin que la participación de sus esposas (elaborando por ejemplo el producto que luego ellos venden) modifique su percepción. Todo esto termina mostrando las asimetrías existentes entre los géneros, lo que refuerza la invisibilidad de estas mujeres en el contexto familiar. Tanto para hombres como para mujeres, el acarajé se ha convertido en uno de sus escasos medios de subsistencia. De manera que las representaciones identitarias de baianas y baianos, legitimadas en base a razones religiosas y tradicionales, pueden ocultar la permanencia en el oficio por motivos puramente económicos.

En el caso de las mujeres solteras o divorciadas, conviene tener presente que el desempeño de este oficio no significa necesariamente un ejercicio de empoderamiento. Debe advertirse, además, que en su discurso abundan las

referencias a lo masculino y a ciertos imaginarios en los que los varones emergen como únicos pilares materiales del grupo familiar. Así, por ejemplo, en el documental rodado por La Fundación Cultural Palmarés, bajo el título "Axé do Acarajé", una de sus protagonistas define su "tabuleiro"⁴⁷ como su "identidade" y, al mismo tiempo, como su "marido", porque de él depende su sustento y el de sus hijos.

En el capítulo cuatro se abordan algunos aspectos socioeconómicos que se conectan al problema de la identidad y de las relaciones de género. Con este objetivo, se estudian cuestiones tales como la existencia o no de tradición familiar en relación con el desempeño de esta ocupación, el deseo o no de que los hijos sigan el oficio, las razones que llevaron a elegirlo, y algunas cuestiones relacionadas con el liderazgo ejercido dentro del grupo familiar. En este sentido, constatamos que, aunque los discursos basados en la familia o en la tradición religiosa son importantes, a la postre ciertos factores de índole socioeconómico terminan influyendo con mayor intensidad en la elección y en la permanencia en el oficio.

La presencia de los hombres ha contribuido significativamente a la construcción de una nueva configuración de las identidades. De igual manera, hay que advertir que su inserción encuentra resistencia por parte de ciertos individuos, grupos e instituciones que "naturalizan" la presencia femenina. Hay que tener en cuenta que los rasgos y las redes familiares, además de las condiciones socio-económicas, ayudan a explicar la permanencia de estos hombres y de mujeres provenientes de otras confesiones religiosas en este trabajo básicamente artesanal.

En suma, el discurso de la tradición y las prácticas y valores afro-brasileños evidencian, aunque también esconden, la presencia de sujetos diversos que no se hallan en consonancia con los discursos institucionalizados. Las baianas del acarajé evangélicas asignan un nuevo significado al oficio mediante su asociación con tradiciones familiares y étnicas. Del mismo modo que la reciente presencia de los hombres ha marcado la búsqueda de una legitimidad identitaria específica en medio de este universo femenino. Aunque la tradición se exhibe como una razón para estar en el oficio, lo cierto es que las razones socioeconómicas han contribuido a otorgar legitimidad a sus trayectorias laborales.

⁴⁷ Un tipo de bandeja utilizada por las baianas y baianos para la venta de acarajé.

Otro punto de interés, que se aborda en este capítulo, tiene relación con las razones que esgrimen las baianas y los baianos para que sus hijos continúen o no en el oficio, con la consiguiente asignación o revisión del sentido dado al mismo. En el caso de las mujeres, la tradición familiar, junto con la oportunidad de empleo y de ganancias inmediatas, se pondera frente a ciertos aspectos negativos asociados al esfuerzo y a la falta de valor social de esta ocupación (y por extensión de todo el trabajo manual e informal). En otro orden de cosas, es importante señalar que muchas mujeres ven este trabajo como algo que pertenece exclusivamente a la esfera femenina. En el caso de los baianos, los que desearían que sus hijos sigan en el oficio no inciden en este último aspecto. Antes bien, se amparan en la tradición que les ha sido legada fundamentalmente de madres y de abuelas. Esto podría servir de argumento para una nueva configuración del oficio a través de los lazos paternofiliales, de modo que el género no se considere un factor determinante.

El hecho de que la composición de las familias sea numerosa, lejos de convertirse en un obstáculo, ha contribuido a la formación de redes y lazos de solidaridad en la logística, la producción y la venta de acarajé. En consecuencia, cualquier contingencia que se produzca en el mercado trae consigo consecuencias no sólo para el vendedor sino para toda su red. En esta parte de la investigación, se dedica también alguna atención al estudio del trabajo infantil que puede aparecer como un dato invisible. Las redes, en este sentido, estarían ocultando este aspecto de la realidad dificultando además el acceso de niños y niñas a la educación. En ausencia de alternativas, el oficio es visto como la única oportunidad para trabajar.

Los discursos mediáticos también determinan la imagen que se tiene y que se va formando del oficio. En no pocas ocasiones, los medios de comunicación han difundido la imagen de la vendedora exitosa, lo que se encuentra muy alejado de la realidad.

A modo de conclusión, se puede decir que entre las encuestadas y los encuestados se movilizan de forma no siempre explícita ni articulada múltiples, variables y complejas pertenencias o concepciones de la identidad.

El quinto y último capítulo es una de las partes más importantes de la investigación. Aunque, de algún modo, sirve para recapitular algunas de las tesis más importantes expuestas en los capítulos precedentes introduce algunas cuestiones

novedosas. El tema de la reinvencción de la tradición impregna todo el capítulo. Esta noción está especialmente presente en los discursos de aquellos grupos e instituciones interesadas en la preservación de las prácticas, los valores y las culturas afro-brasileñas.

Un primer asunto que se analiza en esta parte de la investigación está relacionado con la utilización y la obligación de vestir ciertas prendas durante la venta del acarajé. La indumentaria de las baianas está ligada a una herencia centenaria que se entremezcla con ciertos rituales religiosos afro-brasileños. Así, muchas mujeres comercializaban el producto como si se tratase de una obligación religiosa. La obligatoriedad del traje tiene un peso muy importante, simbólico incluso, dentro de las religiones afro-brasileñas. Algunos sectores se resisten, sin embargo, a su uso; o revisten esta obligación de un significado distinto. En este sentido, existen distintos niveles de resistencia y/o de anclaje.

La regulación del oficio por los organismos competentes, como la ABAM y el IPHAN, insiste en el uso obligatorio del traje tradicional con el fin de salvaguardar las tradiciones de la cultura afro-brasileña. El decreto ley 12.175, de 25 de noviembre de 1998, de la ciudad de Salvador, requiere el uso del traje para las mujeres aunque no para los hombres. Esto permite pensar en una recreación, a través de la indumentaria, de viejas formas de dominación y de inequidad. Hay que advertir, con todo, que algunos hombres también reivindican el uso de la indumentaria como parte de la tradición y, en último término, como una forma de autolegitimarse en el propio oficio.

La presencia de los hombres en el oficio, un fenómeno relativamente reciente, ha sido recreada por los medios de comunicación (televisión, prensa, internet) a partir de ciertos imaginarios en los que se subrayan valores típicamente masculinos, como la iniciativa y el éxito empresariales, la fortaleza, etc. Estos imaginarios se complementan con otros en los que las vendedoras son recreadas como mujeres tradicionales e hiper-feminizadas. Todo ello, además de que apunta a una comprensión más profana, menos tradicional, del comercio del acarajé, no parece coincidir con la vida social investigada, donde se constata que los hombres y las mujeres que trabajan en el oficio presentan serias dificultades sociales, económicas y laborales.

Un segundo tema que se aborda en este capítulo guarda relación con las dificultades y los obstáculos con los que se topan las y los vendedores en su trabajo. Para las mujeres, la competencia en el sector y el aumento del precio de la materia prima serían los más importantes. Mientras que, para los vendedores, los obstáculos o se perciben como poco importantes (se apunta el carácter informal de la actividad, la competencia, la desaprobación en el uso de la indumentaria típica) o resultan inexistentes. El hecho de que los hombres nieguen las dificultades que observan las vendedoras puede deberse a dos motivos: a ciertos estereotipos (fundamentalmente relacionados con la masculinidad) y al hecho de que trasladen los posibles problemas a sus esposas, quienes normalmente también intervienen en el proceso de comercialización del producto.

A pesar de las diferencias, una dificultad común radica en el precio de venta que se pone al producto, que oscila entre uno y nueve reales. Los precios altos a menudo se justifican por el número de empleados que trabajan en la venta del producto, por la logística utilizada, por los costos de los materiales, así como por la calidad de los ingredientes utilizados.

En realidad, las opiniones sobre la calidad del producto vendido nos acercan a otros discursos más desacralizados, aunque también hay espacio para algunas narraciones más centradas en las distintas tradiciones religiosas.

Desde el momento en el que el acarajé comienza a ser comercializado en restaurantes, supermercados, tiendas de delicatessen, incluso en el extranjero, tiene lugar una suerte de “desterritorialización” que separa el producto de los valores tradicionales, neutralizándolo pero, al mismo tiempo, asignándole otras connotaciones comerciales. Una de las principales críticas a este modo de comercializar el acarajé es la manera como se está modificando su producción, que a partir de ahora se hará en serie y a gran escala, desconociendo posibles improntas religiosas, políticas, étnicas y/o de género.

Delante de lo que ha sido presentado en este resumen, es fundamental destacarse algunas conclusiones. Como nuestro interés central era discutir si (en su caso), cómo e por qué el género atraviesa y es atravesado por diferentes aspectos sociales, todo el texto fue permeado por este objetivo.

La primera conclusión que se llega refiérese a la dimensión teórica y conceptual. No es posible homogeneizar determinadas categorías como si fueran homogéneas y estables, pues cambian de acuerdo con los contextos sociales y históricos. Esto sirve tanto para el contexto de la producción académica e su universo conceptual, como para los fenómenos sociales propiamente dichos. En este caso, las categorías tales como Religión, Cultura, Identidad, Género, etc. necesitan ser interpretados de una manera plural y dinámica. Así, basándose en una perspectiva histórica y antropológica de los Candomblés de Bahía, se puede decir que hay aspectos que unifican, mientras otros que diversifican estas categorías y fenómenos. La idea es hacer hincapié en la pluralidad dentro de la unidad relacionada con las religiones afro-brasileñas, vinculándolas a los complejos movimientos de resistencia social, cultural y política. El problema de la diferenciación entre la alimentación y la comida es otro elemento que no se presenta de manera unificada y estable. De facto, la comida es una de las claves para entender algunos aspectos del campo religioso de los Candomblés y, por tanto, tiene una gran importancia tanto en los rituales como las prácticas comensales, entretanto, no es posible encontrar homogeneidades. Por lo tanto, las culturas, las identidades y las directrices de género, al tiempo que les articulamos con el mundo de la alimentación y de los Candomblés, también no son permanentemente unificadas.

La segunda cuestión alude al problema de la circunscripción en el tiempo y espacio del oficio de las baianas y baianos del acarajé en Salvador de Bahía. Es imperioso entender los conflictos y inestabilidades de su composición desde el período colonial y imperial, pasando por el siglo XX hasta llegar a la contemporaneidad. Las herencias de las mujeres en el oficio se han convertido en un símbolo de las identidades, a través de diferentes reelaboraciones culturales asumidas o atribuidas a ese grupo social. Las complejas construcciones de identidad forjadas por los grupos y las instituciones, que tienen un mayor poder de articulación, no siempre coincidieron o reflejaron la realidad y terminaron favoreciendo a ciertos grupos y creando idealizaciones sobre el oficio y temas relacionados con el. Las directrices de género también actúan en la dinámica de este proceso más amplio.

Siguiendo los objetivos teórico-conceptuales y histórico-antropológicos, se nota un conjunto de cambios sufridos por el oficio, que presenta un universo simbólico marcado por las prácticas y representaciones múltiples y móviles, algo que va más

allá de los estereotipos comúnmente aceptados. En este caso, las directrices de género fueron primordiales. Fue posible percibir su actuación en variados marcadores sociales, ya que los constituyen o los cruzan dentro y fuera del oficio en cuestión. En nuestra investigación, no las hemos visto de manera plenamente independiente, ya que se conectó con diversas variables sociales, culturales, institucionales, políticas, morales, religiosas etc. En este caso, con pesos distintos y móviles, vimos como las directrices de género afectan o son afectadas por la edad, lugar de nacimiento, religión, estado civil, número de hijos, nociones de parentela, la actuación de trabajo, los problemas relacionados con el uso de las indumentarias, las dificultades reales u inventadas, como también la forma como la lógica mercantil incluye o rechaza todas estas variables, incluso el propio género.

Esperamos que la investigación pueda contribuir a la comprensión del proceso de construcción de las identidades de las baianas y baianos de acarajé y con ello demostrar cómo y por qué el género atraviesa o es atravesado por diferentes ámbitos que conforman la vida social. Es una apuesta de análisis más heterogénea y dinámica de las relaciones de género presentes en las prácticas y representaciones sociales afro-brasileñas en constantes procesos de transformaciones.

APÊNDICE B**FORMULÁRIO DE ENTREVISTA (BAIANAS DE ACARAJÉ)**

Este questionário trata de um trabalho de campo sobre a comercialização do acarajé na cidade de Salvador, Bahia. Os dados coletados serão utilizados para fins acadêmicos e, salvo a autorização, as informações dos participantes contarão com o total sigilo.

Data da entrevista: ____/____/____.

1. Idade? ____ Cidade em que nasceu: _____ Estado: _____

2. Religião:

3. () Casada () Solteira () Viúva () () Divorciada () Outros: _____

4. Tem filhos? _____ Quantos: _____

5. Qual o bairro em que você reside?

6. Grau de escolaridade:

() Fundamental Completo

() Fundamental Incompleto - até que série?

() Nível Médio Completo

() Nível Médio Incompleto - até que série?

() Curso Superior Completo

() Curso Superior Incompleto - qual?

7. Qual o seu ponto de venda de acarajé?

8. Como você escolheu esse ponto de venda?

9. Há quantos anos trabalha como vendedora de acarajé?

10. Quantas pessoas trabalham na produção e venda do acarajé?

11. São parentes, amigos ou contratados?

12. Você faz parte da Associação das Baianas de Acarajé da Bahia ou de Salvador?

() Sim. Há quanto tempo?

() Não. Por quê?

13. A venda de acarajé é o seu único meio de sustento? () Sim () Não

14. Caso tenha respondido “**não**” na questão 12, qual a sua outra atividade?

15. Fazer acarajé é uma tradição de família? Sua mãe, avó ou outro parente já vendiam acarajé antes de você?

() Sim () Não

16. Se a resposta for “**sim**”, explicar quem?

17. Você deseja que seu filho ou filha sigam essa profissão? () Sim () Não

Por quê?

18. Por que você escolheu essa profissão?

19. Quantas pessoas há na sua família?

20. Você sustenta sua família somente com o acarajé? () Sim () Não

21. Quem é o(a) chefe da sua família?

22. O que significa para você ser e trabalhar como baiana de acarajé?

23. Você utiliza o traje típico para a venda do acarajé? () Sim () Não Por que?

24. O que significa para você trabalhar vestida de baiana?

25. Há alguma dificuldade na venda de acarajé atualmente? () Sim () Não

Caso tenha respondido “**sim**”, qual(ais) a(as) dificuldade(s) encontradas?

26. Como você escolheu o seu ponto de venda de acarajé? A escolha tem a ver com a sua religião?

27. Você (a senhora) já ouviu falar do “Acarajé de Jesus” ou “Bolinho de Jesus”?

() Sim () Não

28. Caso tenha respondido “**sim**”, o que a senhora acha disso? Por que?

29. Você acha que o acarajé está sendo comercializado de forma correta?

() Sim () Não

30. Caso tenha respondido “**não**”, qual a opinião ou crítica que você tem a fazer em relação a comercialização desse produto?

Você gostaria de deixar o telefone de contato para possíveis confirmações de dados? Operadora: _____ Número: _____

Gostaria de agradecer a sua participação nesta pesquisa. Suas respostas foram valiosas para o desenvolvimento deste trabalho. Mais uma vez, lembramos que os dados aqui coletados são sigilosos. Muito obrigado e muito sucesso no seu trabalho. Tenha um ótimo dia.

APÊNDICE C

FORMULÁRIO DE ENTREVISTA (BAIANOS DE ACARAJÉ)

Este questionário trata de um trabalho de campo sobre a comercialização do acarajé na cidade de Salvador – Bahia. Os dados coletados serão utilizados para fins acadêmicos e os dados fornecidos terão total sigilo dos participantes.

Data da entrevista : ____/____/____.

1. Qual o seu nome?

2. Idade? ____ Cidade em que nasceu: _____ Estado: _____

3. Religião:

4. () casado () solteiro () outros _____ nº de filhos _____

5. Qual o bairro em que a senhor reside: _____

6. Grau de escolaridade:

() fund. completo () fundamental incompleto- até que série ? _____

() nível médio completo () nível médio incompleto- até que série ? _____

() curso superior completo () curso superior incompleto qual ? _____

7. Onde o senhor vende o acarajé? _____

8. Quantos anos trabalha vendendo acarajé? _____

9. Quantas pessoas trabalham na confecção e venda do acarajé? _____

10. Em quais funções?

11. O senhor faz parte da Associação das Baianas e Baianos de Acarajé ?

() sim () não

Caso a resposta seja não. Por quê?

12. A venda de acarajé é o seu único meio de sustento? () sim () não

13. Caso tenha respondido “**não**” na questão 12, qual a sua outra atividade?

14. Fazer acarajé é uma tradição de família? Sua mãe pai ou avó e avô já vendiam acarajé antes de vc ? () sim não (). Se a resposta for sim, quem?

15. Vc deseja que seu filho ou filha sigam essa profissão? () sim () não

Porquê ? _____

16. Vc. escolheu essa profissão por: () questões de necessidade () por indicação religiosa () outros , qual o motivo:

17. Quantas pessoas há na sua família? _____ O senhor sustenta sua família somente com o acarajé? () sim () não

18. Quem é o chefe da família? _____

19. O que é vender acarajé para o senhor?

20. Essa venda faz parte da sua religião? () sim não ()

21. Você utiliza o traje típico para a venda do acarajé? () Sim () não Por que?

22. Há alguma dificuldade na venda de acarajé atualmente? () sim () não

Caso tenha respondido “**sim**”, qual a dificuldade?

23. O senhor já ouviu falar do “acarajé de Jesus”? () sim () não

24. Caso tenha respondido “**sim**”, o que a senhor acha disso? Por que?

25. O senhor acha que o acarajé deveria ser vendido exclusivamente por baianas e baianos tradicionais, isto é, as baianas e baianos do candomblé e ligadas à Associação?

() sim () não. por quê ?

26. O senhor encontra alguma dificuldade na comercialização do produto por ser homem? Sim () não ()

27. Quais:

28. Já sofreu alguma discriminação por trabalhar como baiano do acarajé?

29. () sim () não Como ocorreu :

30. Como é trabalhar em um espaço onde à pouco tempo era visto como único e exclusivamente feminino?

31. Conhece outros homens que são baianos do acarajé? () sim () não

32. Telefone de contato para possíveis confirmações de dados: _____.

Operadora: _____

33. Gostaria de agradecer a sua participação nesta pesquisa. Suas respostas foram valiosas para o desenvolvimento deste trabalho. Lembramos que os dados aqui coletados são sigilosos. Muito obrigado e muito sucesso no seu trabalho. Tenha um ótimo dia.

ANEXO 1

ATOS DO PODER LEGISLATIVO

LEI Nº 5.454/98

Art. 2º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

GABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, em 25 de novembro de 1998.

Considera de Utilidade Pública Municipal o Centro Comunitário Vida, Justiça e Caridade.

ANTONIO IMBASSAHY
Prefeito

GILDÁSIO ALVES XAVIER
Secretário Municipal do Governo

JOSÉ CABRAL FERREIRA
Secretário Municipal da Administração

JORGE LINS FREIRE
Secretário Municipal da Fazenda

O PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, CAPITAL DO ESTADO DA BAHIA,

Faço saber que a Câmara Municipal decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - Fica considerado de Utilidade Pública Municipal o Centro Comunitário Vida, Justiça e Caridade, com sede e foro nesta Capital.

ATOS DO PODER EXECUTIVO

Decreto Nº 12.175 de 25 de novembro de 1998

Dispõe sobre a localização e funcionamento do comércio informal exercido pelas baianas de acarajé e de mingau em logradouros públicos e dá outras providências.

O PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, CAPITAL DO ESTADO DA BAHIA, no uso de suas atribuições,

DECRETA:

Art. 1º - A exploração de atividade de comércio informal exercida pela baiana de acarajé ou de mingau depende de alvará de autorização, que será outorgado a título precário, em caráter pessoal e intransferível, em conformidade com as normas estabelecidas no presente Decreto e demais legislação aplicável.

Parágrafo único - No caso de morte do titular poderá ser liberado novo alvará de autorização para o herdeiro legalmente habilitado, ressalvado em qualquer hipótese o interesse público para efeito da outorga.

Art. 2º - A baiana de acarajé tem como característica essencial e exclusiva a comercialização de acarajé, abará e complementos, queijada, cocada branca e preta, bolinho de estudante, admitindo-se, de forma secundária, a venda de peixe e passarinha fritos.

§ 1º - Para assegurar qualidade dos produtos comercializados, previstos no caput deste artigo, e proteger a saúde da população, as baianas de acarajé e de mingau, além da obrigatoriedade de renovação anual da carteira de saúde, terão suas iguarias periodicamente submetidas a inspeções da Vigilância Sanitária, que coletará amostras para realização de exames laboratoriais específicos.

§ 2º - As baianas de acarajé, no exercício de suas atividades em logradouro público, utilizarão vestimenta típica de acordo com a tradição da cultura afro-brasileira.

Art. 3º - A baiana de mingau tem como característica exclusiva a comercialização de mingau, bolos e pamonha, utilizando como traje típico guardapó e torso.

Art. 4º - O pedido de autorização de uso será feito através de requerimento próprio, dirigido à SESP, com indicação do local do equipamento, e instruído com os seguintes documentos:

I. Documento de identidade;

II. Comprovante de residência;
III. Carteira de saúde;
IV. (duas) fotos 5x7.

§ 1º - Fica facultado à baiana de acarajé ou de mingau, quando da formulação de requerimento de regularização, a permanecer no ponto onde habitualmente desenvolve sua atividade, desde que, em vistoria realizada pela SESP, não se constate riscos à segurança das pessoas e do trânsito, nem implicações ao meio ambiente e à estética da cidade.

§ 2º - A autorização será outorgada observando-se a ordem cronológica de entrada dos pedidos, vistoria técnica do setor competente da SESP, condicionada ainda à não saturação do logradouro público e comprovação de pagamento de taxa e preços públicos municipais.

§ 3º - A autorização outorgada não habilita o titular para o exercício de atividade durante os períodos previstos no Calendário de Festas Populares do Município, que observarão normas específicas.

Art. 5º - A exploração de atividades econômicas do comércio pelas baianas de acarajé ou de mingau será permitida, exclusivamente, à pessoa física, vedando-se a exploração de mais de um equipamento por uma mesma pessoa, ainda que em lugares distintos.

Art. 6º - As hipóteses de isenção do pagamento de taxa estão estabelecidas no Código Tributário e de Rendas do Município do Salvador.

Art. 7º - O equipamento deverá ser instalado dentro do prazo de 30 (trinta) dias, contados da data de expedição do respectivo alvará de autorização e mantido em pleno funcionamento.

Parágrafo único - No caso do equipamento não ser instalado no prazo previsto no caput deste artigo, o alvará de autorização perderá a validade.

Art. 8º - A renovação do alvará de autorização será exigida anualmente, mediante apresentação da Carteira de Saúde atualizada e dos respectivos comprovantes de quitação da taxa e preços públicos do exercício anterior.

Art. 9º - Os equipamentos utilizados pelas baianas de acarajé e de mingau deverão ser instalados diariamente para funcionamento no horário fixado no alvará de autorização, vedada a colocação de engenhos publicitários, salvo os referentes às logomarcas da PMS e entidades representativas da categoria.

Art. 10 - O equipamento utilizado para o exercício da atividade do comércio pela baiana de acarajé ou de mingau não pode ser localizado:

I. em áreas que possam perturbar a visão dos condutores de veículos;

Salvador, 26 de novembro de 1998