



INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS
BACHARELADO EM HUMANIDADE
ÍCARO SANTOS AMANCIO

TRAJETÓRIA DE VIDA E INTERSECCIONALIDADE: RUBENS CELESTINO E
AS ENCRUZILHADAS

São Francisco do Conde
2016

ÍCARO SANTOS AMANCIO

**TRAJETÓRIA DE VIDA E INTERSECCIONALIDADE: RUBENS CELESTINO E
AS ENCRUZILHADAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientadora: Profa. Dra. Caterina Alessandra Rea

São Francisco do Conde

2016

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

A499t

Amancio, Ícaro Santos.

Trajatória de vida e interseccionalidade : Rubens Celestino e as encruzilhadas / Ícaro Santos Amancio. - 2016.

84 f. : il. mapas, color.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2016.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Caterina Alessandra Rea.

1. Babalorixá - Recôncavo, BA - Biografia. 2. Identidade social. 3. Quilombolas - Recôncavo, BA. I. Celestino, Rubens dos Santos - Biografia. II. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 922.8142

ÍCARO SANTOS AMANCIO

**TRAJETÓRIA DE VIDA E INTERSECCIONALIDADE: RUBENS CELESTINO E
AS ENCRUZILHADAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Aprovado em 02 de Dezembro de 2016

BANCA EXAMINADORA

Caterina Alessandra Rea - Orientadora

Doutora em Filosofia pela Université Catholique de Louvain - Bélgica.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Cristiane Santos Souza - Examinadora

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas - Brasil.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Felipe Bruno Martins Fernandes - Examinador

Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina - Brasil.

Universidade Federal da Bahia

Em memória a Vera Núbia Oliveira, que se mostrou uma grande amiga e conselheira desde o início da minha adolescência e coincidentemente da nossa amizade. Por usar das plantas mecinadas e das suas eubolias para me ensinar lições sobre a vida. Agradecido sou a ti, por todos os conhecimentos que a mim transmitiu.

AGRADECIMENTOS

Às entidades de proteção e sabedoria, que acima de tudo, me concederam resistência e luz para trilhar os meus caminhos.

Aos meus familiares, pelo apoio e compreensão nos momentos de ausência. Em especial Mariá Reis Santos, minha mãe, e Antonio Domingos Pereira Amancio, meu pai, pelo apoio e incentivo, pelas palavras realistas sobre o universo universitário de dificuldades e pela grandiosa fonte de inspiração que são para mim. Meus irmãos Wagner Santos Amancio e Wladimir Santos Amancio que se fizeram muralha de proteção para mim.

À minha orientadora, Caterina A. Rea, pelo profissionalismo, pela amizade, por ter confiado a mim o seu conhecimento, ter acreditado na minha competência e capacidade para construirmos esse trabalho juntos.

A Rubens dos Santos Celestino, meu interlocutor, colaborador e amigo, pois sem você, de fato, essa pesquisa não seria possível. Sou grato, por ter confiado a mim, sua trajetória, e ter compartilhado momentos de sua vida. Sempre te levarei comigo!

Às minhas primas/amigas, Márcia Hora, Geisa Mesquita (bisa) e Tamires Motta, que dividiram uma casa comigo e por terem estado durante todo o ensino médiocomigo. Por me incentivarem a seguir meus sonhos. E a prima Mara Carvalho Reis, pelo carinho e respeitomútuuo.

Às minhas amigas de infância que continuam sempre em contato comigo, me acompanhando e emanando boas energias, Átina C. Rocha, Raquel Gonçalves e Marte Elizabeth Garcia de Oliveira Santos.

Às amigas que a universidade me presenteou, Bruna A. T. Maia, Caroline L. dos Santos e Beatriz Bastos; sou agradecido à vocês por dividir momentos alegres, tristes e até mesmo em dias tempestuosos, se fizeram presentes para me dar conselhos e estarem ao meu lado.

À família Lago; Thais, Vera e Maria Flor, que souberam me acolher, me fazer dormir, rir e me presetearam com bons momentos durante esse final de curso.

À família Ramos; Sônia, D. Maria e Rosangela (Ró0 que me ofereceram belas palavras, quando o caos pairava em minha cabeça, quando da finalização deste projeto.

À minha mentora Rita Mercês, professora de história do ensino fundamental, que me apresentou a história da invasão do Brasil e um mundo de resistência afro-brasileiras.

Às professoras, professores e ex-professor da UNILAB, Cristiane Santos Souza, Elízia Ferreira, Matilde Ribeiro, Maria Cláudia Cardoso, Fábria Ribeiro, Pedro Leyva, Acácio Almeida, Carlindo Fausto, Marcio André e Rafael Palermo, que sempre que precisei estiveram ao meu lado, para mostrar-me o caminho de maior aprendizado e me fizeram acreditar na minha potência de pesquisador negro homossexual.

Aos professores da banca, Dr.^a Cristiane Santos Souza, por ter ao mesmo tempo que Matilde Ribeiro, me indicado Rubens Celestino para fazer parte do meu trabalho e ter me instruído nas leituras a respeito do capítulo sobre territorialidade. Dr. Felipe Bruno Martins Fernandes, por servir de grande inspiração e espelho nessa fase. Dr.^a Caterina A. Rea, por me apresentar teorias e questionamentos que traduzem os meus anseios de jovem pesquisadora. A vocês da banca, por toparem fazer parte desse momento tão importante para a minha vida.

Aos meus amigos universitários que sempre que necessário estavam ao meu lado, pessoas como Elaine Santos, Iuri Rosário, Lenira Gonçalves, Leonardo Lázaro Faislon, Letícia Matos, Murilo Diogo, Polyana Pereira e entre tantas e tantos que não caberiam nesses agradecimentos.

As/Os amigas/os dos debates e aprendizados de gênero e sexualidade, Apolo Vincent Oliveira, Luiz Philipe Berlamino Reis, Murillo Nonato e Sandra Muñoz, obrigadx. Por me apoiarem, incentivarem, distraírem e sempre que possível me ensinarem algo novo.

Ao FEMPOS (Pós-colonialidade, Feminismos e Epistemologias anti-hegemônicas), coordenado pela professora Dr.^a Caterina A. Rea. Grupo de Estudos que por meio do Projeto de Iniciação Científica (PIBIC) "Interseccionalidade, uma categoria útil de análise da dominação: gênero, orientação sexual, raça e classe no entrecruzamento das relações de poder" que fez de mim um leitora/pesquisadora apaixonada pelos estudos de gênero e sexualidade.

À São Francisco do Conde e seus moradores, Luciano Guedes (em memória), Angelo Amorim, à minha tia Célia, agradeço imensamente pelas portas que foram abertas desde a minha chegada e por conhecer pessoas maravilhosas

como vocês, que com certeza eu levarei sempre em minha mente.

À comunidade de terreiro Ilê Axé Mean Jagum, pelo acolhimento e por ter me possibilitado experiências maravilhosas.

Ao corpo técnico da UNILAB, que se fizeram presentes no processo de construção da nossa universidade e que muitas vezes se mostraram humanos e comprometidos com a execução de suas funções.

A UNILAB (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira) que me possibilitou momentos incríveis devido a suas especificidades de missão e localidade.

Beni ti ri ola ori be nimu babalawo difa ororun.

(Como hoje estava, amanhã não será o mesmo)

Mãe Stella de Oxóssi

RESUMO

Esta monografia narra a trajetória de vida de Rubens dos Santos Celestino, analisada pelas lentes da intersecção dos marcadores sociais de sexualidade, raça, classe, religião e territorialidade. Trata-se de uma pesquisa qualitativa que, através dos relatos orais recolhidos com o interlocutor, busca evidenciar os percursos de sua construção identitária e das transformações subjetivas e sociais pelas quais passou. Diante disso, busca-se evidenciar a luta pelo reconhecimento das terras da comunidade do Monte Recôncavo enquanto remanescente de quilombo e as imbricadas formas de opressão que se encontram ao longo desse processo, à luz de uma trajetória de vida pautada em formas de resistência de um homossexual negro, pobre, babalorixá, remanescente de quilombo, que subverte as lógicas de opressão e invisibilização e ascende socialmente tornando-se um intelectual orgânico.

Palavras-chave: Rubens dos Santos Celestino. Trajetória de Vida. Interseccionalidade. Invisibilidade. Sexualidade. Remanescente de Quilombo.

ABSTRACT

This final paper exposes the life trajectory of Rubens dos Santos Celestino, that we analyzed from the perspective of intersectionality between different social markers, such as sexuality, race, class, religion and territoriality. It is a qualitative research that, through the oral reports of our interlocutor, aims at highlighting the process of his identity construction, and the subjective and social transformations he passed through. In this way, we try to highlight the struggle for recognition of the lands of the community of Monte Recôncavo originated from a maroon (quilombo) and the imbricated forms of oppression that occurs throughout this process, in the light of a life trajectory based on forms of resistance. A black, poor homosexual, babalorixá member of a community originated from a maroon, who tries to subvert the logics of oppression and invisibility and rises socially, thus becoming an organic intellectual.

Keywords: Rubens dos Santos Celestino. Life Trajectory. Intersectionality. Invisibility. sexuality. Maroon.

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO	13
1	INTRODUÇÃO	14
2	CAPÍTULO I: INTERSECCIONALIDADE: UMA ANÁLISE FEMINISTA PARA COMPREENDER O CRUZEIRO DO SUL	19
2.1	UM POUCO DE HISTÓRIA DO FEMINISMO E DA NOÇÃO DE INTERSECCIONALIDADE	20
2.2	O INTELLECTUAL ORGÂNICO VISTO PELA INTERSECCIONALIDADE	27
3	CAPÍTULO II: IDENTIDADES E RESISTÊNCIA: A BUSCA PELO RECONHECIMENTO	31
3.1	O PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO: AUTO-RECONHECIMENTO DO MONTE RECÔNCAVO ENQUANTO REMANESCENTE DE QUILOMBO	38
4	CAPÍTULO III: OS CAMINHOS PERCORRIDOS: A RELIGIOSIDADE COMO INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA	52
4.1	OS CAMINHOS DE EXÚ: A SEXUALIDADE E O DIREITO DE SE RESGUARDAR	67
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
	REFERÊNCIAS	77
	APÊNDICE I - Autorização de uso de imagem, som de voz e nome	81
	ANEXO I - Comprovante de Inscrição e de situação Cadastral da Associação de Moradores Quilombolas do Monte Recôncavo	82
	ANEXO II - Autorização da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro para a primeira realização do Ritual para Omolu no Ilê Axé Mean Jagum	83
	ANEXO III - Certificação da Comunidade do Monte Recôncavo pela Fundação Cultural Palmares - 27 de fevereiro de 2007	84

APRESENTAÇÃO

Na impossibilidade de fazer ciência com neutralidade, este trabalho de conclusão de curso é dotado de escolhas políticas. Por meio de cruzamentos de narrativas, processos sociais e opressões que perpassam a vida de corpos que são marcados por identidades é que será evidenciada essa trajetória de vida.

Esta pesquisa se dá a partir da narrativa de vida de Rubens dos Santos Celestino, que nasceu em 1979, no Recôncavo da Bahia, no município de Santo Amaro, apenas por esta ser a cidade mais próxima de São Francisco do Conde e que teria maternidade na época. Rubens Celestino, foi criado por seus pais Gregório Celestino e sua mãe Zilda Santos Celestino, no Monte Recôncavo, distrito do município de São Francisco do Conde-BA, situado dentro do Recôncavo da Bahia, a 66 km da capital baiana, Salvador. Possui graduação em Licenciatura em Teatro pela Universidade Federal da Bahia (2010), graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (2006), especialização em Gestão, Coordenação e Orientação Escolar pela Faculdade Católica de Ciências Econômicas da Bahia (2010). Atualmente é chefe da casa de terreiro Ilê Asè Mean Jagum, situado na cidade de Candeias, ocupa o cargo de professor na prefeitura Municipal de Camaçari e vice-gestor escolar pela Prefeitura Municipal de São Francisco do Conde, onde é diretor de Formação Artística e Pedagógica da União de Amadores Cênicos da Bahia¹.

Através da trajetória de vida de Rubens dos Santos Celestino, o leitor irá pescar na Baía de Todos os Santos, se inspirar nas culturas do Recôncavo Baiano, mariscar em manguezais de São Francisco do Conde/Ba e principalmente se tornar caçador nas matas da comunidade remanescente de quilombo Monte Recôncavo. Após desvendar os percursos da vida de Rubens Celestino em busca de um lar que abarcasse a sua religiosidade e sua sexualidade, o leitor vai compreender que quem abraça com o peito de Iemanjá, se fortalece com a cura de Omolú, se alimenta da caça de Oxossi, resiste com a força de Iansã, é porque possui caminhos de batalhas árduas escritas por Exú e que pode inspirar muitos outros corpos que estão sujeitos às invisibilidades sociais.

¹ As informações de formação e ocupação profissional foram recolhidas por meio de entrevistas e estão disponíveis na plataforma lattes. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/4769754488341370.q>. Acesso em: 15 out. 2016.

1 INTRODUÇÃO

Não é preciso ir tão distante para encontrar boas histórias, mas com certeza, para encontrar o colaborador desta pesquisa, foi preciso andar de sandália de couro e se vestir de dendê para vislumbrar o Recôncavo Baiano e, em terras de bravuras e aventuras, visualizar a trajetória de vida de um homossexual negro, babalorixá, morador da comunidade remanescente de quilombo, Monte Recôncavo, chamado Rubens dos Santos Celestino, que alumia os caminhos por onde trilha com sua renitência.

Para a análise de uma trajetória de vida² marcada pelo racismo³, homofobia⁴, opressão de classe⁵, intolerância religiosa e pelas especificidades da vivência em seu território, os leitores perceberão a utilização do conceito de *interseccionalidade*, enquanto uma categoria de análise das dominações e, também, enquanto uma possibilidade metodológica, que estrutura essa pesquisa qualitativa, visando compreender os vários feixes de opressão que perpassam Rubens do Santos Celestino. Para a análise destas categorias da dominação, utilizamos o conceito de *interseccionalidade*, termo cunhado por Kimberlé Crenshaw, no começo dos anos 1990, mas já presente na perspectiva de outras feministas negras e chicanas dos anos '70 e '80. Com este conceito, estas autoras pretendiam entender as imbricadas opressões de gênero, raça e classe. Utilizamos metodologicamente a *interseccionalidade* como uma forma eficaz de entender a construção dos indivíduos

²Compreendemos trajetórias de vida a partir de uma leitura de Kofes (2010) feita por Rita Gonçalves, que diz que “a trajetória de vida é comparada a um itinerário no qual são privilegiados o caminho e o percurso” (GONÇALVES, 1998, p. 6) e é a partir da noção de construção do indivíduo em meio à construção social que este trabalho utiliza a metodologia de trajetórias devida.

³É entendido que o “racismo é uma crença na existência de raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural” (MUNANGA, 2003, p. 8). Conferir mais em: MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 2003.

⁴Compreendemos a homofobia enquanto o medo e o ódio direcionados aos homossexuais. Conferir mais sobre essa categoria em: FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Por uma genealogia do conceito de homofobia no Brasil: da luta política LGBT a um campo de governança. Editora Passagem de Paris 7.2012.

⁵ Percebe-se a "classe social" enquanto uma forma de estruturar a sociedade em hierarquias de dominação da mesma forma que se percebe a classe como instrumento de opressão social. Pode ser encontrado a respeito da opressão de classe, gênero e raça em: Crenshaw K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Estudos Feministas 2002, p. 171-188.

com identidades complexas, como é o caso de Rubens Celestino. Desta forma, compreendemos, também, que a *interseccionalidade* seria uma ferramenta importante para ler as imbricações da condição de oprimido do colaborador. Com isso, evidenciamos o papel metodológico e analítico da *interseccionalidade*, enquanto ferramenta teórica do desenvolvimento deste trabalho.

Este trabalho se baseia em relatos orais da vida de Rubens Celestino, a partir dele mesmo. Portanto, esses relatos do interlocutor enquanto “*interpretações individuais de experiências sociais*” (KOFES,1994). Para a coleta de informações a respeito da vida de Rubens Celestino, foram realizados diálogos informais, pesquisa de campo e entrevistas gravadas em áudio. Os diálogos informais ocorreram em dezembro de 2015, e buscavam conhecer quem era Rubens Celestino, em seu cotidiano no Monte Recôncavo, no centro da cidade de São Francisco do Conde/Ba e no Ilê Axé Mean Jagum, no qual Rubens Celestino é líder religioso. A pesquisa de campo, se valeu, principalmente, das idas à comunidade do terreiro Ilê Axé MeanJagum no ano de 2016, nos dias 06 de março,18 de junho e 19 de junho, e nestes locais, busquei conhecer aspectos da vida do colaborador. Os momentos das entrevistas gravadas em áudio, com autorização de Rubens Celestino, aconteceram em 16 de março, 24 de abril e 15 de maio. Cada entrevista procurou destacar pontos-chaves–que foram percebidos no decorrer de suas falas, durante os diálogos informais. A entrevista do dia 16 de março, foi no Ilê Axé Mean Jagum e buscou conhecer a trajetória de vida dele de forma geral, nesse momento, sem entrar em nenhum viés de sua vida, em específico. O resultado desse diálogo foi uma transcrição com onze páginas para serem analisadas e, a partir daí, retirar aspectos a serem esmiuçados em outras entrevistas. No dia 24 de abril de 2016, pretendíamos por meio de um questionário, compreender como se dão os processos de aceitação da homossexualidade por parte da família dele, por parte da comunidade religiosa, pela comunidade civil e com o eles e percebe, ou como bem aceito,ou rejeitado ou se visto de forma indiferente, nesses meios de convivência. Foi nossa pretensão aplicar a noção de interseccionalidade nas perguntas, para buscar visualizar até que ponto o entrevistado percebe as simultâneas opressões, até que ponto ele percebe que sofre os simultâneos preconceitos, por meio das categorias de Raça/Classe/Sexualidade/Territorialidade. Com o resultado da aplicação deste questionário, foi feita a análise de vinte páginas de transcrição. A entrevista do dia 15 de maio foi para sondar a noção de ancestralidade pelo

colaborador, portanto, pretendia por meio deste questionário investigar os antecessores de Rubens Celestino. Buscamos averiguar as origens familiares e migrações ocorridas na família do indivíduo entrevistado, como parte intrínseca da sua trajetória. Tive como objetivo específico, neste questionário, traçar um vínculo entre a entidade religiosa "Caboclo" do Rubens Celestino e as questões de territorialidade, por entender que o Recôncavo é terra de índios e negros, e para isso, era necessário ver se era esse o mesmo entendimento do colaborador. Ciente dos segredos que acompanham a religiosidade, foram respeitados os momentos em que Celestino não quis responder algumas perguntas relacionadas à sua religião, por uma questão de ética, e devido à restrição que existe quanto ao que deve ser publicado ou do que deve apenas servir para entendimento do pesquisador, quando da aplicação do questionário. Deste último questionário extraímos dezessete páginas de transcrição. Estas três entrevistas se tornaram o suporte para a construção e "norte" dos capítulos, e para reafirmar a postura de Rubens Celestino enquanto colaborador da pesquisa.

O primeiro capítulo tem o título INTERSECCIONALIDADE: UMA ANÁLISE FEMINISTA PARA A CATEGORIA DE DOMINAÇÃO SEXUAL e visa desenvolver uma análise da categoria de *interseccionalidade* como metodologia de pesquisa. Introduzimos este capítulo conceituando a *interseccionalidade* como uma metodologia útil para compreender as encruzilhadas de opressões e analisar as formas de dominação social no meio em que o interlocutor se encontra.

O segundo capítulo chama-se IDENTIDADES E RESISTÊNCIA: A BUSCA PELO RECONHECIMENTO. Nele apresentei o território em que Rubens Celestino viveu/vive ao longo da sua vida. Nessa descrição, busquei brevemente evidenciar as características da Baía de Todos os Santos, do Recôncavo Baiano e do Monte Recôncavo. Foi trabalhado com a localização da família do colaborador da pesquisa, cruzando, desde já, a ligação entre o seu território, os aspectos da sua família, da sua infância, e da fase adulta. Subdividi este capítulo, dando a essa parte, o título de O PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO: AUTO-RECONHECIMENTO DO MONTE RECÔNCAVO ENQUANTO REMANESCENTE DE QUILOMBO. Nela, descrevi a contribuição de Rubens Celestino para o processo de certificação do Monte Recôncavo enquanto comunidade remanescente de quilombo.

O terceiro capítulo intitulei de OS CAMINHOS PERCORRIDOS: A RELIGIOSIDADE COMO INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA. Neste capítulo, narrei a trajetória religiosa de Rubens Celestino e tecemos pontos de encontro entre a sua religiosidade e seu território. Partimos do caboclo que faz parte da gama de possibilidades religiosas de Rubens Celestino, para explicar o seu território e a sua religiosidade, bem como, os seus trânsitos religiosos. Este capítulo, possui uma parte intitulada OS CAMINHOS DE EXÚ: A SEXUALIDADE E O DIREITO DE SE RESGUARDAR, no qual foi feito um cruzamento entre a entidade Exú e a sexualidade do colaborador, para descrever a sua sexualidade. Evidenciei a auto aceitação de sua sexualidade pelo próprio colaborador, que começou com seu ingresso na religião do candomblé e como esse trânsito em busca de uma religião, que desse conta dos fatores de religiosidade e sexualidade foi compreendido por ele. Esta escrita de trajetória, neste trabalho, segundo ele aponta, foi importante para a sua construção identitária.

Um dos grandes questionamentos colocados para construir este projeto foi qual o perfil do colaborador dessa pesquisa que queremos desenhar. Indagações prévias foram feitas, tais como, a forma em que se daria a construção identitária de um homossexual negro ou de um negro homossexual, se os papéis sociais de prestígio e visibilidade fossem ocupados por pessoas com identidades semelhantes às suas. A partir daí, achei a grande problemática no que se refere à vida dos homossexuais negros e interioranos, que é a de que estes corpos carregados por identidades múltiplas, carecem mesmo de representatividade ou de visibilidade. Esse foi um dos grandes questionamentos da pré-construção dessa pesquisa, mas que, com certeza, seria apenas mais um dos questionamentos para sustentar a importância da construção desse trabalho, visto que pessoas podem ocupar diversas posições na sociedade, mas visibilidade é o que, aos olhos desse projeto, é ausente, pois, mesmo que seja o indivíduo atingido pelas *intersecções complexas* (CRENSHAW, 2002: 177) e ocupe cargos de prestígio social, pode ser ou invisibilizado em sua sexualidade, ou invisibilizado em sua história.

Após me deleitar na leitura de Jeferson Bacelar, quando traça a trajetória de vida de Mário Gusmão (1920-1996), que segundo o autor daquela trajetória foi o

maior ator negro contemporâneo da Bahia⁶, impossível não ser tocado com o desconhecimento sobre pessoas que vivem uma realidade tão próxima de tantos outros homossexuais, que são marcados pelas mesmas lutas, conquistas e ao mesmo tempo, também, da mesma forma, invisibilizados. A importância de se ter imagens positivas de pessoas que vivem a mesma ou similar realidade não é apenas um detalhe simbólico, mas sim, um valor de representatividade, por apresentar exemplos a serem seguidos e possibilidades de existências. A cada 27 horas⁷ homossexuais nordestinos são mortos e, particularmente, os baianos, expostos aos homicídios mais violentos da região, ainda existe a sensação de isolamento causada pela histórica invisibilização deste grupo.

A construção desses capítulos, desse roteiro de pesquisa e desse projeto como um todo, durou dezesseis meses, e partiu do entendimento de que existem histórias de vida que se cruzam, que se assemelham e que podem servir de espelho umas para as outras. Essas histórias de vida cruzadas, que envolvem lutas, ascensão social e representatividade, podem ser explicadas a partir da metáfora da “corda de caranguejo”. Quando se puxa a corda de caranguejo mesmo que na intenção de pegar apenas um caranguejo, você puxa um e vem vários caranguejos, pois há uma relação de cipós que liga uma vida às outras. Da mesma forma, podemos pensar que, ao analisar a história de vida de nosso interlocutor, estamos trazendo à tona uma trama mais ampla de relações sociais, a partir das quais é possível entender como cada sujeito resiste às opressões e constrói seus pertencimentos identitários.

⁶ Conferir a trajetória do ator baiano Mario Gusmão em: BACELAR, Jeferson. Mario Gusmão (1920 - 1996) O Santo Guerreiro Contra o Dragão da Maldade. Afro-Ásia. 19/20, p. 257-277, 1997.

⁷ Acessar informações no Relatório de Assassinatos de LGBT no Brasil, produzido pela GGB (Grupo Gay da Bahia): GGB. Assassinatos de LGBT no Brasil: relatório 2015. Disponível em: <http://en.calameo.com/read/0046502188e8a65b8c3e2>. Acesso em: 22 de novembro de 2016.

2 CAPÍTULO I: INTERSECCIONALIDADE: UMA ANÁLISE FEMINISTA PARA COMPREENDER O CRUZEIRO DO SUL

É de suma importância compreender o significado de *interseccionalidade* e perceber as diversas formas de introduzir esse conceito tão caro às análises de dominação. Ao retomar o título, *Interseccionalidade: Uma análise feminista do Cruzeiro do Sul*, é importante saber que a *interseccionalidade* é um conceito cunhado por feministas, mas qual o sentido de Cruzeiro do Sul colocado aqui? Buscamos, nesta introdução, fazer uma analogia, de forma lúdica desse conceito, remetendo ao dispositivo histórico. O Cruzeiro do Sul apesar de ser pequena é uma das mais importantes constelações, principalmente para o hemisfério Sul, que é a única e melhor região de onde pode ser enxergado. O Cruzeiro do Sul, foi descoberto pelo astrônomo (médico, cientista...) espanhol João Faras em 1500 na Baía Cabrália - hoje conhecida como Santa Cruz Cabrália - em uma das expedições comandada por Pedro Álvares Cabral. Primeiro, temos de saber que esta constelação está ligada à imagem de uma cruz e que, no seu significado simbólico, a cruz está associada, entre outras possibilidades, a uma idéia de opressão. Segundo, que é um instrumento de tortura formado por dois toros transversais onde se fixa o indivíduo a ser crucificado. Ao pensar os toros transversais, perceberemos que é necessário um corpo reto que se sobrepõe a um outro, gerando quatro ângulos retos. Desta mesma forma, podemos entender a *interseccionalidade* enquanto um Cruzeiro, pois indica que alguns corpos são perpassados por diferentes feixes de opressão, o que em variados contextos, ocasionará diversas formas de vivenciar a opressão. Afinal, existe um ponto de encontro central nestas diferentes imagens de cruzeiros e, seguindo esta analogia, vemos que o ponto central deles são os corpos transfixados pela subalternidade e pela discriminação.

Esta imagem de Cruzeiro, nos remete à idéia de *interseccionalidade*, que abarcando múltiplas opressões e serve para visualizar melhor as estruturas sociais de dominação.

A partir destas considerações, citamos um trecho da feminista negra e jurista Kimberley Crenshaw, que teorizou de forma ampla, a noção de interseccionalidade e que introduz uma imagem semelhante àquela aqui apresentada:

Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do empoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas, nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. (CRENSHAW, 2002: 177).

Introduzi, aqui, a noção de *interseccionalidade* para desenhar a encruzilhada de opressões que perpassam o corpo de Rubens dos Santos Celestino, ou seja, o racismo, a opressão de classe, a homofobia e a intolerância religiosa. Tais marcadores da dominação atuam, de forma imbricada, gerando a condição vivenciada pelo oprimido.

2.1 UM POUCO DE HISTÓRIA DO FEMINISMO E DA NOÇÃO DE INTERSECCIONALIDADE

Como mostramos na citação acima, a categoria de *interseccionalidade*, definida principalmente por Kimberlé Crenshaw, enquanto encruzilhadas de caminhos (CRENSHAW, 2000/2002), foi cunhada no seio do *Black Feminism*, e se tornou presença constante nos trabalhos que analisam as questões da dominação. Este conceito ajuda a entender melhor as identidades do interlocutor desta pesquisa, permitindo uma leitura da sua trajetória de vida, em uma perspectiva contra-hegemônica. Neste sentido, pretende-se aqui trabalhar com a noção de *interseccionalidade*, enquanto possibilidade metodológica de analisar as violências a que determinados indivíduos são expostos e como estes indivíduos são atravessados por essas formas de estruturação e configuração de suas subjetividades. Explica Kimberlé Crenshaw:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais

eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002:177).

A análise teórica da noção de *interseccionalidade*, desenvolvida a partir da terceira onda do feminismo, por feministas negras e chicanas norte-americanas a partir dos anos 70, foi definida como uma categoria de análise da dominação pela teórica, jurista e socióloga, Kimberlé Crenshaw, no início da década de 1990, quando ela publicou o texto 'Mapping the Margins'. Já na década de 1970, as feministas negras do grupo conhecido como Combahee River Collective, tinham apontado para a existência de formas simultâneas e imbricadas de dominação, que afetam as mulheres de cor. Escrevem as autoras do Combahee River no Manifesto publicado em 1977:

Neste tempo juntas, identificamos e trabalhamos muitas questões de particular interesse para as mulheres negras. A inclusividade de nossa política faz com que nos interessemos por qualquer situação que acometa as vidas das mulheres, povos do Terceiro Mundo e dos trabalhadores. É certo que estamos comprometidas particularmente com o trabalho nas lutas em que raça, sexo e classe sejam fatores simultâneos de opressão (Combahee, River, 1977//2013).

É importante pontuar que nesse período da década de '70, o feminismo no Brasil desenvolve-se em contextos da ditadura militar, vinculado aos movimentos de esquerda e tendo como objeto de análise, a confrontação entre os sexos (MORAES, 1996; SARTI, 2001 *apud* PISCITELLI, 2013).

Esse novo conceito e categoria de *Interseccionalidade* foi, para as feministas negras e chicanas norte-americanas, uma crítica às perspectivas feministas euro-americanas, que analisavam o gênero enquanto o principal fator de dominação, de modo único e universal, que sofriam as mulheres. Deste modo, as feministas não brancas procuravam mostrar que elas eram vítimas de formas multifacetadas e complexas de dominação, que para além do gênero, implicam as questões de classe e de raça.

Para compreender as noções de *interseccionalidade* é necessário compreender o seu contexto de elaboração, sendo assim, é preciso navegar pela história e saber identificar a importância dos feminismos nesses processos de entendimento da pessoa oprimida. Adota-se, neste trabalho, para a fácil

compreensão deste assunto, um recorte histórico das lutas dos feminismos, portanto, falar-se-á em *ondas dos feminismos*. Os movimentos feministas surgem para contestar práticas sociais-culturais das sociedades, para contestar a naturalização da hierarquização entre o gênero masculino e o gênero feminino. Citamos, aqui, uma importante contribuição da autora feminista africana Chimamanda Ngozi Adichie (2010), em relação a construção do conceito de normal:

Se repetimos uma coisa várias vezes, ela se torna normal. Se vemos uma coisa com frequência, ela se torna normal. Se só os meninos são escolhidos como monitores da classe, então em algum momento nós todos vamos achar, mesmo que inconscientemente, que só um menino pode ser o monitor da classe. Se só os homens ocupam cargos de chefia nas empresas, começamos a achar "normal" que esses cargos de chefia só sejam ocupados por homens. (ADICHIE, 2014:14)

Chimamanda Ngozi Adichie questiona, no texto acima, a formulação do que é tido como "normal", mostrando que é repetições das ações o que torna a ideologia patriarcal aceitável, de modo a naturalizar as lógicas das relações, e com isso, os papéis sociais diferenciados e hierarquizados entre homens e mulheres. Seguindo o mesmo argumento, podemos dizer também que as oposições entre cissexuais e transexuais ou transgênero e transexuais, homossexuais⁸ e heterossexuais são produtos de uma lógica de naturalização e de essencialização de posições sócio-sexuais. Trata-se de nomenclaturas interligadas a uma lógica dicotômica e binária que justifica a sobreposição de indivíduos heteronormativos em relação àqueles que fogem ao padrão de uma sexualidade biologizada e reprodutora. Contra essas naturalizações das opressões, é que as feministas vão se debruçar com suas lutas. A autora Luiza Helena de Bairros, ex-Ministra-Chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil, falecida em 2016, nos deixou grandes contribuições a respeito dos feminismos:

(...)Feminismo é o instrumento teórico que permite dar conta da construção de gênero como fonte de poder e hierarquia que impacta mais negativamente sobre a mulher. É a lente através da qual as diferentes experiências das mulheres podem ser analisadas criticamente com vistas à reinvenção de mulheres e de homens fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro. (BAIRROS, 1991:462)

⁸Conferir estas terminologias em: Jesus, Jaqueline Gomes de. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Brasília, 2012, p. 30.

E em contraposição a estas lógicas binárias e hierárquicas de gênero é que a emancipação das mulheres, enquanto sujeitas histórico-sociais, a cada década, fica mais evidenciada e abrangente, suscitando, assim, os estudos e debates sobre as estruturas de dominação. A passos graduais, as mulheres passam a assumir papéis considerados importantes na sociedade, como o de gerir uma família, sem a figura masculina; emergem, também, as famílias entre casais de lésbicas; e mulheres assumem altos cargos administrativos e de chefia. Os discursos sexistas mascarados por uma exaltação da beleza, acreditam que mulheres são iguais a flores, por isso não podem ser firmes e fortes iguais a homens ou "pegar no pesado" como eles. Estes discursos são diretamente afetados pelas lógicas biologizantes que vão de encontro com a experiência vivida pelas pessoas trans. Hoje, já não faz mais sentido as funções de chefia serem ligadas à força, visto que os cargos de liderança estão ligados à inteligência, proatividade, rendimento, inovação e "não existem hormônios para esses atributos"(ADICHIE, 2014: 21). Obviamente que as mulheres, assim como os homens, são capazes de atuar em qualquer ocupação que exija delas esforço intelectual ou físico. Todavia, foi historicamente naturalizado nas sociedades que o gênero feminino contém a dádiva de zelar pelo lar e procriar, necessitando sempre obedecer aos comandos dos chefes-homens da família, representado pela figura masculina. Esta naturalização foi historicamente apoiada pelo poder masculino que sempre dominou a moral religiosa, o Estado, a mídia e, em geral, todas as sociedades. Houve/há moldagens, desde o nascimento da mulher até o fim da sua vida, de modos de como ser e agir em sociedade, sendo assim, as mulheres vivem uma opressão sexista estrutural. Os seres humanos nascem, são designados pelo órgão genital, são construídos por uma lógica binária de gênero e por papéis correlatos a esses gêneros que lhes são impostos. Aos homens, a liderança, a dominação e o prestígio social; às mulheres, resta um processo de opressão, silenciamento e exclusão social. A respeito desse questionamento das condições pré-estabelecidas desde a designação do gênero do indivíduo referente ao seu momento de nascimento, diz Cecília Sardenberg:

Milenarmente oprimidas, silenciadas e excluídas da história oficial, as mulheres, finalmente, vêm se dando conta dos condicionamentos impostos pelas ideologias de gênero, passam a questionar sua condição subordinada e se organizam para traçar os rumos de uma nova história (SARDENBERG, 2011: p. 17).

Portanto, para que as mulheres tomassem seus papéis enquanto líderes sociais reconhecidas e tivessem alguns direitos garantidos por leis, foi necessário que muitas mulheres, cansadas das opressões e das repressões sociais, dessem as mãos formando correntes para contestar o machismo e o sexismo, que exaurem a vitalidade dessas mulheres e reduzem seus papéis sociais a donas de casa e a pessoas genuinamente recatadas.

O feminismo surge, com exceção da terceira onda, prevalentemente, através da ação de mulheres brancas, de classe média e/ou de elite, nos países do Norte hegemônico. E no contexto brasileiro, o feminismo da terceira onda se desenvolve em meio à luta pelo restabelecimento dos direitos básicos de cidadania e dentro das universidades. Inicia-se, assim, um processo de discussões a respeito da "sexualização da raça e racialização do sexo" (Miskolci, *apud* Brah, 2006). Diante de um grande número de acadêmicas que passaram a produzir a respeito da intersecção de gênero e raça, Rodrigues (2013), evidencia a vanguarda intelectualizada do feminismo negro brasileiro que se destaca desde os anos '80:

Reverendo a bibliografia sobre gênero e raça no Brasil, com especial atenção aos movimentos sociais, vemos se repetirem em dezenas de artigos publicados nas décadas de 1980 e 1990 os nomes de Luiza Bairros, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Edna Roland, Jurema Werneck, Nilza Iraci e Matilde Ribeiro, entre outras. Essas e outras tantas mulheres negras estiveram presentes e foram participantes fundamentais na formatação dos movimentos Negro e Feminista, contribuindo para o aprofundamento dos debates internos sobre a importância de se pensar gênero articulado ao pertencimento racial, apontando que racismo e sexismo devem ser trabalhados juntos. (RODRIGUES, 2010:02)

Um dos fatores decisivos para o surgimento da terceira onda do feminismo foi o reconhecimento de outras experiências e vivências de corpos que violentamente são oprimidos pelo sistema patriarcal-racista e invisibilizados pelos movimentos do feminismo hegemônico. Com a necessidade de fazerem-se vistas as múltiplas opressões que atravessam o contexto devida das mulheres negras e pobres é que o conceito de *interseccionalidade* foi formulado por Kimberlé Crenshaw, no começo dos anos '90, enquanto *interseccionalidade política* (IDEM,p.181) e *estrutural* (IDEM, p. 179). Compreende-se a *interseccionalidade estrutural* enquanto uma violência ligada às convenções sociais, ou seja, não apenas se trata da interconexão entre as

questões de gênero e raça, que ultrapassam as experiências de mulheres brancas e ricas, mas também se trata de situações vividas dentro das próprias comunidades negras, que envolvem as relações conjugais e as violências domésticas. Em outras palavras, segundo Crenshaw, a *interseccionalidade estrutural* é a posição que as mulheres não brancas ocupam na trama das relações de poder, em termos de gênero e raça e que torna suas experiências da violência sexual e conjugal qualitativamente diferente das vivenciadas pelas mulheres brancas. A jurista norte-americana também aponta para o fato de que as estruturas de classe e a nacionalidade contribuem, por sua vez, para determinar a experiência da violência sofrida pelas mulheres não brancas, expostas à situação de pobreza, precariedade socioeconômica, desemprego e imigração. A *interseccionalidade estrutural* pode ser entendida também a partir dos compromissos sociais impostos para as mulheres de comunidades subalternas, que são silenciadas pelas sociedades às quais elas pertencem, de modo que não podem denunciar as violências das quais são vítimas perante à sociedade majoritária, para não expor suas comunidades a estereótipos e preconceitos racializados do sexismo interno (REA, 2017).

Por outro lado, compreende-se enquanto *interseccionalidade política* a invisibilização do entrecruzamento das relações de opressão em termos de gênero, raça e classe, que atravessam as mulheres negras, dentro do movimento de mulheres feministas brancas. Enquanto nas primeiras ondas dos feminismos, as mulheres brancas e ricas lutavam por direitos para trabalhar fora de casa, as mulheres negras já trabalhavam fora, desde a época da escravização, e quando as mulheres brancas e ricas lutavam por direitos à melhoria de seus empregos, eram (e são) as mulheres negras que além de cuidar da própria casa, também fazem serviços nas casas das brancas (DAVIS, 2016; BELL HOOKS, 2013). E essa relação de exploração da mulher negra pela mulher branca não termina e nem começa nos dias de hoje, ainda no período colonial brasileiro, essa relação de subalternidade entre a mulher branca e a mulher negra era posta quando as mulheres negras escravizadas eram obrigadas a deixar de amamentar seus filhos para alimentar os filhos das mulheres brancas (senhoras).

A partir dessas discussões de *interseccionalidade política* e *interseccionalidade estrutural*, é possível constatar que existe uma via cruzada de opressões para com as mulheres negras e de camadas mais populares da sociedade. Em função disso, insurgem com mais força as discussões por olhares

interseccionais da não homogeneidade de experiências vividas por mulheres, reivindicando visitar os discursos e práticas das feministas de diferentes geografias. Através da categoria de *interseccionalidade*, é possível compreender que as mulheres negras e pobres não aceitam mais ser invisibilizadas e que elas lutam para serem ouvidas a partir dos seus locais de fala, locais singulares e subalternizados, inclusive dentro do próprio movimento feminista, originariamente centrado nos anseios de mulheres brancas e burguesas e no modelo de opressões de gênero que estas experimentavam. Tratava-se de um movimento feminista que, apesar de ter inserido mulheres com diversos marcadores sociais acreditava na existência de uma opressão universal e com uma todas as mulheres, independentemente de seu pertencimento de raça, de classe ou de nacionalidade, o que terminava apagando os corpos negros femininos, seus lugares de fala, assim como, suas experiências da dominação e da violência, que não se declinam unicamente, nem prioritariamente, a partir da opressão sexista e patriarcal.

A noção de *interseccionalidade*, enquanto categoria se torna útil para entender diferentes e imbricadas formas de dominação e que, embora ela tenha sido criada e elaborada no seio do feminismo, pode ajudar a ler a experiência de vida e as formas de opressões sofridas não somente por mulheres.

Ao leitor deste trabalho, é possível questionar a respeito da intenção desta monografia em trazer um conceito feminista para analisar a experiência de um homem homossexual. Em outras palavras, acreditamos que seja possível reivindicar a apropriação do conceito cunhado por mulheres feministas, para analisar a vida de um homem. Todavia, é preciso questionar sobre qual modelo de homem que está sendo analisado e qual a proposta do conceito de *interseccionalidade*. Ao identificar o motivo da formulação da *interseccionalidade*, é importante questionar-se qual o preço da cristalização desse conceito e quais benefícios trariam o engessamento da utilização dessa categoria de análise. Será que esse engessamento da utilização da categoria de análise deslegitimaria o leque de possibilidades abarcado por este conceito feminista? A proposta deste trabalho é romper esse suposto engessamento e utilizar as análises feministas para compreender o universo masculino não-hegemônico. Daqui para a frente, será evidenciada uma das possibilidades de análise da trajetória de um homem que se distancia da masculinidade hegemônica, através das lentes da *interseccionalidade*.

2.2 O INTELLECTUAL ORGÂNICO VISTO PELA INTERSECCIONALIDADE

A fonte de experiências e vivências desta pesquisa se chama Rubens dos Santos Celestino que nasceu em 1979, no Recôncavo da Bahia, no município de Santo Amaro. Rubens foi criado por seu pai Gregório Celestino e sua mãe Zilda Santos Celestino, no Monte Recôncavo, distrito do município de São Francisco do Conde-BA, situado dentro do Recôncavo da Bahia, cidade predominantemente negra, que fica a 66 km da capital baiana, Salvador. Possui Licenciatura em Teatro pela Universidade Federal da Bahia (2010), Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (2006), especialização em Gestão, Coordenação e Orientação Escolar pela Faculdade Católica de Ciências Econômicas da Bahia (2010). Atualmente é chefe da casa de terreiro Ilê Axé Mean Jagum, situado na cidade de Candeias, ocupa o cargo de professor na prefeitura Municipal de Camaçari e é vice-gestor escolar pela Prefeitura Municipal de São Francisco do Conde. Também, é diretor de Formação Artística e Pedagógica da União de Amadores Cênicos da Bahia⁹.

Para situar o leitor do local de fala de Rubens dos Santos Celestino, é preciso saber que se trata de um corpo vivo e, por isso, passível de transformações contextuais de vida ainda nos dias de hoje e que seu local de fala não provém de camadas privilegiadas, mas trata-se de um indivíduo oriundo de camadas que podemos reconhecer como não-hegemônicas. Ao mobilizar a ideia de hegemonia, nos referimos a como esta categoria foi tratada pelos Estudos Subalternos que a retrabalharam a partir das reflexões do teórico marxista italiano, Antonio Gramsci, conforme nos ensina Guimarães. No que tange ao conceito de hegemonia, Guimarães (1982) faz uma leitura a partir da conceitualização de Gramsci que diz:

(...) o conceito de hegemonia, em Gramsci, além de referir-se à formação de alianças e à capacidade de direção, dará especial ênfase aos instrumentos que permitem a realização tanto da dominação quanto do consenso, que são os elementos constituintes do poder de Estado. Neste campo, a principal colocação gramsciana é de que uma hegemonia só pode ser construída por intelectuais, cujo conceito é alargado para incluir não apenas os trabalhadores especializados na criação e difusão das formas artísticas, científicas e filosóficas, mas todos aqueles que perfazem ininterruptamente o trabalho de mediação entre a estrutura e a super-estrutura, seja expressando formas ideológicas, seja transformando-as em

⁹As informações de formação e ocupação profissional foram recolhidas por meio de entrevistas e estão disponíveis na plataforma lattes. Acesso: <http://lattes.cnpq.br/4769754488341370>.

ações concretas. Enquanto aqueles podem ser referidos sob a denominação de grandes intelectuais, os últimos são denominados intelectuais orgânicos para enfatizar sua condição de verdadeiros instrumentos de hegemonia de uma classe (GUIMARÃES, 1982: 15)

A partir desta leitura pode ser inferido que o conceito de Gramsci ultrapassa uma leitura puramente economicista e pode ser entendido nas diversas estruturas sociais, incluindo análises no que tangem à sexualidade, ao território e ao gênero, este trabalho deleita-se em uma visão ampliada do conceito de hegemonia. Deste modo, entender a masculinidade não-hegemônica, característica do interlocutor desta pesquisa, é compreender que a existência de hierarquias e padrões sociais marginalizam indivíduos por não corresponderem aos padrões dominantes de classe, raça/etnia, sexualidade, religião, etc. Em consequência disso, essas pessoas desencaixadas são oprimidas socialmente. Entendemos que o poder é exercido por indivíduos de determinadas camadas sociais "com características demarcadas: homens, brancos, heterossexuais, adultos, nativos, etc. (...)" (LUZ, 2011) e os indivíduos que tangenciam essas normas, são excluídos.

O fato é que Rubens Celestino, atualmente, faz parte da camada social que detém conhecimento científico ou pode ser dito que ele é parte da sociedade intelectualiza da cidade de São Francisco do Conde. Entretanto, deve ser evidenciada uma ascensão social ao longo da sua trajetória à custo da enfrentamento de muitas barreiras e opressões. A partir de uma leitura de Guimarães (1982: 14), constata-se que Rubens Celestino é um intelectual orgânico, justamente pelo seu conhecimento intelectual histórico e cultural do território ao qual pertence, que visa romper com as correntes da invisibilidade e distanciamento ancestral da população do quilombo do Monte Recôncavo. Antonio Guimarães fornece uma definição de intelectual orgânico:

Aos intelectuais orgânicos cabe a definição do projeto onde a classe toma consciência de seus interesses históricos e da relação desses com os interesses das demais classes da sociedade. Cabe-lhes, ademais, organizar a classe, tanto no plano da ação econômica, através da organização de sindicatos e associações, quanto no plano da ação política, através da formação de partidos. Cabe-lhes, sobretudo, ocupar os postos da sociedade civil e do Estado, de onde se irradiam e se conformam as interpretações consensuais sobre o mundo físico e social. (GUIMARÃES, 1982:15)

Evidentemente que Rubens Celestino é um corpo exposto a subalternidade, o que buscamos mostrar, neste trabalho, é a trajetória dele, enquanto marcada por uma intersecção de opressões, assim como, descrever as formas como este indivíduo busca se perceber dentro de um processo de construção identitária coletiva. O interlocutor, mesmo ao atuar enquanto homem, não se torna um opressor das mulheres, ao se distanciar de um modelo de masculinidade apreciada¹⁰, uma vez que "ela é normativa" (CONNEL; MESSERSCHMIDT, 2013: 5). Os traços corporais e histórias-sociais de Rubens Celestino o distancia dessa normatividade hegemônica.

As masculinidades hegemônicas são um conjunto de práticas transpassadas e geo- contextuais que determinam as relações hierárquicas entre os gêneros. Os papéis, ações e noções são parte de um pacote não rígido de práticas hegemônicas e é necessário um grande esforço para atingir a manutenção das lógicas de masculinidade hegemônica. Aos indivíduos que se distanciam destes conjuntos de ações sociais resta a deslegitimação, justamente por frustrar as expectativas dos padrões, das ações, identidades e dos papéis do gênero masculino hegemônico.

Robenilton dos Santos Luz, em seu texto intitulado "Intersecção dos conjuntos: gays e lésbicas negras em confronto com as hegemonias e sub-hegemonias", publicado, em 2011, no livro *Diversidade Sexual e Homofobia*. Luz (2011) desenvolve a noção de interseccionalidade, no contexto de homossexuais masculinos e femininos partindo da experiência das feministas negras, nos anos '80, e da reivindicação da sua alteridade apagada pelos movimentos feministas anteriores, através da formulação do conceito de interseccionalidade, o autor aproxima esta situação do processo de invisibilidade de homossexuais masculinos negros¹¹, a favor dos homossexuais masculinos brancos. "A invisibilidade é um elemento importante, semelhante ao que ocorre nos casos de violência contra a mulher negra" (Luz, 2011:125). Robenilton Luz constata que, apesar de serem

¹⁰O conceito de masculinidades apreciadas foi retirado da tese "Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo" do doutor em antropologia social Carlos Eduardo Henning que, em 2014, apresentou seu trabalho e conceituou estas masculinidades apreciadas como sendo as que apresentam uma "boa forma física, vida saudável, disposição, jovialidade, autoconfiança e valorização erótica", enquanto uma categoria fundamental de classificação hierárquica entre homens.

¹¹É mencionado "homossexuais masculinos negros" em razão de um recorte desta pesquisa, porém, é sabido que há uma invisibilidade ocasionada a toda sexualidade que foge à heterossexualidade, assim como se sabe, e as mulheres lésbicas, negras e pobres também sofrem uma multiplicidade de opressões.

subordinados à hegemonia do homem, branco, heterossexual, os membros dos diferentes grupos minoritários e subalternizados, dificilmente, conseguem se aliar e criar relações de solidariedade, acabando, assim, ao contrário, por fortalecer novas formas internas de hegemonia. Entender que se trata de uma construção hegemônica para tornar a dominação mais fácil, é perceber que as lutas devem convergir com a coletividade e pluralidade de lutas para buscar o rompimento das hegemonias opressoras. Explana, Luz (2011):

A homossexualidade negra é vítima dos processos de dominação da hegemonia e das sub-hegemonias produzidas por mecanismos de opressão diversos. Assim, a mulher lésbica não possui mecanismos sociais de afirmação de identidade política. A contra-hegemonia gay é branca e masculina, o feminismo é heterossexual e branco, a negritude é machista e heteronormativa. Para Gramsci, derrotar a hegemonia implicava construir uma aliança de classes assumindo reivindicações dasaliadas. Mas é preciso ainda superar as tentativas de dominação das sub-hegemonias para estabelecer contato profícuo entre os conjuntos. Assim, as intersecções dos conjuntos podem cumprir papel importante para um processo de reelaboração do bloco contra-hegemônico. (LUZ, 2011:128-129)

Chegamos a um ponto, a partir deste capítulo, que a utilização do conceito de *interseccionalidade* serve para compreender um contexto subalterno e invisibilizado, no qual se encontra um homem que se distancia do perfil padrão do opressor e que tem sua realidade de vida silenciada, no contexto da universalização da opressão sexual, centrada na hierarquização de opressões e na vivência de uma homossexualidade masculina branca. Este modelo de homossexualidade se coloca como padrão único de luta social e experiência de vida, imposto para os homossexuais masculinos negros e pobres. Deste modo, utiliza-se o conceito de *Interseccionalidade*; de maneira análoga à forma em que percebemos as opressões entrecruzadas sofridas por mulheres negras e pobres, busco aqui expandir a noção de *interseccionalidade* e negritar as experiências específicas que atravessam o cotidiano de um homossexual masculino, negro e pobre, por meio de uma análise das simultâneas opressões que ocorrem ao longo do percurso de sua vida.

3 CAPÍTULO II: IDENTIDADES E RESISTÊNCIA: A BUSCA PELO RECONHECIMENTO

Se lá teve revolução aqui teve revolução. [sic].¹²

Início este capítulo da minha monografia, apresentando um território, local onde foi plantada uma semente que fez brotar o colaborador desta pesquisa, Rubens Celestino, filho da terra, lugar de tantas revoluções e lutas, que se perpetuam por formas e por motivos talvez diferentes. Assim como em outros meios, cotidianamente, é necessário afirmar e reafirmar outras formas de viver a vida, pela qual cada indivíduo passa por percursos diferentes. O Recôncavo de outrora foi palco de grandes empreendimentos econômicos e políticos, e não poderíamos deixar de pontuar o caráter revolucionário evidenciado por Rubens Celestino na epígrafe desse capítulo, que fez deste território um símbolo de resistência e importância para a construção do Brasil. Como passar dos tempos, aspectos identitários passam a chamar a atenção de pesquisadores. O território do Recôncavo é de imensidão social e cultural e dele seus filhos não são menos que isso, aos quais pretende-se, neste trabalho, dar visibilidade e os devidos créditos pela incessante busca por igualdade e reconhecimento, ao exigir alteridade.

Ao longo de todas as histórias das civilizações foram criados mitos com a função de domesticar, moldar e justificar práticas como forma de organizar as relações entre os indivíduos, estruturar as sociedades e engrenar sistemas de hierarquias sociais. Evidentemente, a ideologia disseminada pelos mitos tende a favorecer as relações dominador-dominado, centro-periferia, bom-mau, feio-bonito, nutrindo, assim, estas relações dicotômicas, que giram em ciclos, aceitando ou rejeitando indivíduos, coletivos, práticas, expressões e pertencimentos. A autora do livro "O mito fundador", Marilena Chauí, ao discutir o caráter e o discurso dos brasileiros enquanto formado por uma ideologia arquivada em seus subconscientes, permite ao leitor (a) compreender as causas da rejeição social a tudo o que não é branco e que não pertence à cultura descendente de europeus, ou seja, o que é dos negros. Explica Chauí:

¹²Frase extraída da transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, dia 6 de março de 2016, no terreiro Ilê Axé Mean Jagum.

o caráter brasileiro é formado pelas relações entre o branco bom e o negro bom (se nosso caráter for louvado), ou entre o branco ignorante e o negro indolente (se nosso caráter for depreciado). Na segunda, a identidade nacional aparece como violência branca e alienação negra, isto é, como duas formas de consciência definidas por uma instituição, a escravidão. (CHAUI, 2001: 22)

É mais comum aos cidadãos brasileiros a idéia depreciativa da cultura de povos pretos descendentes de africanos (as). Em detrimento de uma herança do estigma da cultura negra é que os *territórios de identidades* (SOUZA, 2013) são vistos de formas rígidas e imutáveis na contemporaneidade. Compreender os trânsitos dos *territórios identitários* e a fluidez da tradicionalidade e suas modificações contemporâneas, torna-se imprescindível à visibilidade da resistência permanente destes povos pertencentes aos guetos, favelas, quilombos e cidades rurais e periféricas do Brasil.

A Coleção Cartilhas Estudos Multidisciplinar Baía de Todos os Santos, publicada em 2011, traz elementos importantes sobre a Baía de Todos os Santos (BST). Não há como falar do Recôncavo sem remeter o pensamento à Baía de Todos os Santos, conhecida para além de sua historicidade, por ser a segunda maior baía do Brasil.

A BST está situada em uma região denominada Recôncavo Baiano e abrange os municípios de Cachoeira, Candeias, Itaparica, Jaguaripe, Madre de Deus, Maragogipe, Salinas da Margarida, Salvador, Santo Amaro, São Francisco do Conde, Saubara, Simões Filho e Vera Cruz (RIBEIRO; ANDRADE; HATJE, 2011:02)

A BST viabilizou no século XVI a criação de cerca de 40 engenhos de açúcar, ainda no âmbito econômico da região, por ter sido no tempo colonial parada estratégica das embarcações portuguesas para a Índia (ARAÚJO,2000):

Figura 1 - Trajetória de migrantes e seus descendentes: transformações urbanas, memória e inserção na metropole baiana



Fonte: Cristiane Santos Souza (2013).

Em meados do século XVI, por motivos diversos dentre os quais a ausência de estradas para escoamento da produção, o fim do tráfico africano e a abolição da escravatura, houve novamente uma grande mudança no cenário do Recôncavo. Surgia então um ambiente bem mais diversificado, que incluiu a produção de fumo, de produtos alimentícios, usinas de açúcar e coleta de peixes e mariscos para o abastecimento local (Estudos Multidisciplinar Baía de Todos os Santos, 2011)

Uma outra mudança importante na região do Recôncavo, ligada à economia e apontada pela "Coleção Cartilha" de 2011, foi a inauguração da refinaria Landulfo Alves (RLAM) pela Petrobrás, localizada em Mataripe, o que permitiu com que o Recôncavo fosse durante os anos de '50 a '80 o único produtor de petróleo do país. O trabalho com a refinaria de petróleo e as atividades de agricultura, pecuária, pesca e mariscagem continuam até os dias de hoje, sendo fonte de renda para os munícipes da região. Algumas famílias sobrevivem exclusivamente de uma dessas atividades, enquanto outras, fazem dessas atividades uma forma ancestral de comer o que plantou/caçou/pescou. A caça, a mariscagem e a pesca eram para além de uma das formas de complementar a alimentação familiar, inclusive uma forma de sociabilidade entre Gregório Celestino e seus filhos. Ao definir *ocupações especiais*, Almeida (2011) aborda esta questão da intrínseca ligação entre o quilombola e a natureza:

Compreendem, sim, uma constelação desituações de apropriação de recursos naturais (solo, hídrico e florestas), utilizando-o segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre o "uso privado" e o "comum", perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e de sucessão, por fatores históricos, político- organizativos e econômicos, consoante práticas e sistema de representações próprios. Mediante isto, ficou firmada esta expressão "ocupações especiais", que designava entre outras situações as chamadas terra de santo, terra de índio e terra de preto. (ALMEIDA, 2011: 50)

Portanto, a questão de sociabilidade na caça e pesca entre o falecido Gregório Celestino e seus filhos era algo imbricado entre as práticas étnicas, de parentesco e de sucessão, pois na vivência do pequeno Rubens, seu pai queria ensiná-lo a arte de sobreviver com a natureza, assim como tinha sido ensinado, e todos os demais homens da família. Rubens Celestino, conta que não gostava de ir pescar com seu pai, pois além de não saber pescar era repreendido pela falta de vontade e êxito durante a pesca. Para sustentar a família, Gregório Celestino trabalhava como *empreiteiro*¹³ e, com isto, o pequeno Rubens - quando tinha escolha - ficava com suas cinco irmãs, enquanto seus dois irmãos iam auxiliar seu pai nas atividades de sustento e complementação da renda familiar (caça, pesca emariscagem).

A mãe de Rubens Celestino, Dona Zilda Celestino, nos dias de hoje exerce a função de auxiliar de serviços gerais em uma escola da comunidade do Monte Recôncavo. Ambos, pai e mãe estudaram apenas até o 5º ano do ensino básico, devido a necessidade de trabalhar para sustentar a família. O colaborador conta que é difícil falar a quantidade de irmãs e irmãos precisamente, pois seu pai tinha duas famílias e ele apenas tem relações com a família por parte da mãe. Por isso conta apenas com oito irmãs (os), com quem cresceu: Cláudia, Dete, Edielson, Gel, Nádia, Urânia e Zuleica. Entre os oito irmãos, apenas duas pessoas possuem ensino superior, Rubens e Cláudia. As irmãs, exceto Zuleica, não concluíram o ensino médio, dos irmãos, apenas Gel concluiu o ensino médio e Edielson abandonou os estudos.

A evasão dos estudantes interioranos se dá por diversos fatores, desde a necessidade de escolher entre o sustento da família e o aprendizado escolar, como

¹³ Pessoa que trabalha na construção de obras sendo da área da infraestrutura. Gregório Celestino, pai de Rubens dos Santos Celestino, prestou serviços importantes como empreiteiro pela prefeitura do município, esteve responsável pela reconstrução do telhado da Igreja da Nossa Senhora do Monte, igreja localizada no Monte Recôncavo, construção de populares e entre outras atividades em São Francisco do Conde-BA.

no caso de Dona Zilda e Gregório, pais de Rubens. A precariedade do ensino público interiorano é desestimulante ao alunato consumidor, e para além deste fator, existe a falta de aproximação entre a realidade cotidiana e o conteúdo que é transmitido ao estudante. Infelizmente o conteúdo didático e o currículo das escolas públicas/privadas não atendem ou nem se aproximam das vivências experimentadas pelos estudantes pobres, negros/pretos, do interior, e acaba fazendo com que estes estudantes não gostem do que é ensinado nas salas de aula.

Na epígrafe deste capítulo parafraseio a fala de Rubens Celestino Durante as entrevistas, cito novamente:

Se lá teve revolução aqui teve revolução. Que eu não gosto da palavra revolta. Se você pegar o livro, no livro vem assim 'revolta dos malês', 'revolta de búzios', aí quando você vai, assim, 'REVOLUÇÃOFRANCESA'. Tudo que é de negro é revolta. O negro é revoltado. O que branco faz é revolução. (Leve pausa) A gente revoluciona! Eu não gosto da palavra revolta."(sic)¹⁴

Os livros didáticos disponibilizados nas redes de ensino contêm essa diferenciação entre o que é produzido pelo povo preto, ser revolta, e o que é produzido pelo povo colonizador ou seus descendentes, ser revolução. No que tange à contribuição dos livros didáticos para o distanciamento das (os) negras (os) brasileiras (os) de sua ancestralidade africana e pertencimento identitário. Anjos e Cypriano (2006), argumentam:

Primeiro, porque os livros didáticos ignoram o povo africano e o brasileiro de matriz africana como agentes ativos da formação territorial e histórica do País. Segundo, porque a escola tem funcionado como uma espécie de segregadora informal. (ANJOS; CYPRIANO, 2006:430)

Esta inferiorização das práticas, culturas e manifestações dos povos não-brancos está intrinsecamente ligada aos mecanismos derivados do racismo epistêmico¹⁵. Esse apagamento/exclusão da história e da cultura do continente africano e dos povos afro-brasileiros, faz com que haja evasões escolares, como aconteceu no caso de membros da família do colaborador dessa pesquisa, que, por

¹⁴Frase extraída da transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, dia 6 de março de 2016, no terreiro Ilê Axé Mean Jagum.

¹⁵Sobre o conceito de racismo epistêmico conferir: GROSGUÉL, Ramón. Dilemas dos Estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. In: Multiculturalismo/Artigos.

não se adequarem às normas escolares e não se acharem pertencentes ao corpo das suas escolas, acharam por meio da evasão escolar um mecanismo de se proteger da condição marginal em que eram colocados, nesses ambientes.

Mesmo estando em um meio de discriminação da cultura negra nos ambientes escolares Rubens Celestino tornou a escola um meio de sociabilidade e desenvolvimento de suas maestrias artísticas. Rubens, sempre, se destacou na escola com suas notas, sua responsabilidade e assiduidade. O interlocutor possui uma recordação detalhada da sua infância e estes momentos estão sempre atrelados ao grande sentimento de resistência.

Uma das coisas mais marcantes na vida de Rubens Celestino, a respeito da sua infância, está ligada aos marcadores sociais que demarcam os ambientes em que vivia. Ao explanar sobre a situação econômica da sua família durante a sua infância, remonta a imagem de irmão caçula da casa:

Eu lembro que eu devido a dificuldade financeira, eu sempre dormia com minhas irmãs, eu não dormia com meus irmãos, eles tinham uma cama, meu irmão Gel e Edielson cada um tinha uma cama, mas é, já as meninas era uma cama de casal porque não tinham vários cômodos aí era uma cama de casal pra gente, tanto que o lençol só vivia rasgado, a gente se cobria, lembro muito bem, com um lençol de retalhos que minha costurava, ela fazia um lençol com vários pedaços de pano, sempre rasgava, porquê rasgava? Pela briga, dormindo né? Quem ia se cobrir. Então dormíamos, Urânia, Claudia, Nadija e eu, quatro pessoas em uma cama de casal e era uma briga pra quem ia se cobrir" (sic) (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de Março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro brasileira).

Ao caminhar pelos ambientes dos panos de retalhos - como prática de sobrevivência - que para além dos marcadores de classe social, estão associados a essas práticas, um espaço demarcado, uma cultura de usar as próprias mãos para suprir os interesses pessoais e coletivos. As vestes e cobertores de retalhos manipulados vastamente pelo nordeste do Brasil, conhecidos atualmente enquanto arte, para muitos eram e ainda são um meio artesanal para a sobrevivência, na realidade de famílias que possuem poucos recursos financeiros. O que mostra a realidade criativa das famílias pobres que pertencem aos nordestes e que de suas maneiras, conseguem tecer os fios dos panos e de suas vidas com muita precisão e sabedoria.

Por sua vez, Rubens Celestino sempre teve um grande talento para as artes cênicas e, desde criança procurava incluir dramatizações e encenações nos

trabalhos escolares, em 1995, que ele participou de um curso de teatro, atuando na obra *Morte e Vida Severina*¹⁶ de João Cabral de Melo Neto (1954-1955) e, por meio das artes, ele se aproximou das questões culturais e étnicas da sua região. Inicia, desde então, a perceber a necessidade do reconhecimento legal da identidade territorial do Monte Recôncavo, enquanto território remanescente de quilombo e que precisa de políticas públicas específicas para sua comunidade. Rubens Celestino, relata sobre a intolerância religiosa e a homofobia, bem como, aponta pela sua necessidade de lutar contra essas opressões, em busca de contribuir para o desenvolvimento do território que pertence.

Em 1999, juntamente com outros jovens do distrito, Rubens Celestino cria o **Grupo de Teatro Mont'Arte**. Após a realização de alguns eventos e o passar do tempo, alguns integrantes por falta de tempo e para priorizar o trabalho, precisaram sair do grupo. Com a evasão de integrantes do grupo, Rubens Celestino registra legalmente o grupo enquanto **Companhia Cultural Mont'Arte**, para prosseguir as produções artísticas e acrescentar discussões também nos âmbitos culturais. Com o intuito de ampliar ainda mais os objetivos da Companhia, cresce a vontade de transformar o grupo em ONG, participando de editais da Petrobrás, do governo estadual e federal. Sob influências externas, a **Companhia Cultural Mont'Arte (Cia)** faz parcerias informais com a Rede de Teatro Amador da Bahia, acrescentando novas concepções de artes devido ao contato com outros diretores, atores e enredos. Em uma das reuniões internas da **CIA**, houve a discussão sobre o reconhecimento das terras locais. Enquanto uma das lideranças da luta, Rubens Celestino explica as estratégias do grupo na conquista do auto reconhecimento do Monte Recôncavo:

Eu não entendia São Francisco do Conde uma cidade predominantemente negra, situada no Recôncavo Baiano e a gente ouvir experiências de outras cidades, tipo, Santo Amaro, Cachoeira, tudo aconteceu em Santo Amaro e Cachoeira. Sofre uma insubordinação dos negros escravizados em Santo Amaro e Cachoeira, eu dizia, porque São Francisco do Conde não tinha isso? Todos os negros eram submissos, então, naquela época a gente se questionou isto. Se lá teve revolução aqui também teve revolução. (...) Aí eu dizia assim, se o negro de Santo Amaro, de Cachoeira fazia revolução, porque de São Francisco do Conde não fazia? Este foi o principal questionamento, a gente se apegou a isto, uma cidade predominantemente negra, situada no Recôncavo Baiano, com grande

¹⁶A obra "Morte e Vida Severina" do escritor brasileiro, João Cabral de Melo Neto, foi escrita e publicada entre 1954 e 1955. A obra narra a história de Severino, um retirante nordestino que devido a seca do sertão, migra para o litoral para tentar uma vida de mais qualidade.

produção de cana-de-açúcar, outrora, hã? Então a gente se apegou a isto. E outra coisa, a gente fez outra coisa, passeou um pouquinho pela geografia: se São Francisco do Conde teve engenho, obviamente teve refúgio porque ninguém sofre calado, o ser humano é condicionado, é criado para o prazer, ninguém é criado eu não concebo que ninguém é criado pra sofrer, então será que o negro de São Francisco do Conde ia ficar lá no pelourinho calado? "Não senhor me bata que amanhã eu vou fazer melhor meu serviço", não! Então, como o Monte tem proximidade com o engenho d'água e a gente percebe de um lado do engenho d'água da pro mar e o outro lado da para o Monte, é um ato de inteligência. Se eu fujo do engenho d'água eu vou para o lado do mar ou pro lado do matagal? O lado do matagal e o lado do matagal é o Monte Recôncavo." [sic] (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, dia 06 de março, no terreiro Ilê Axé Mean Jagum, no dia 6 de Março de 2016).

Esta fala do interlocutor remete a idéia da influencia da arte como transformadora e como fonte de reconhecimento e consciência do espaço ao qual se pertence, as artes cumprindo um papel de mobilização social. E este papel da arte transformadora fica nítido na vida dos munícipes de São Francisco do Conde - BA e principalmente das (os) moradoras (es) do distrito do Monte Recôncavo, devido ao reconhecimento do local enquanto um remanescente quilombola, viabilizado pela Fundação Cultural Palmares, negritando no certificado um "auto-reconhecimento", o que denota um pertencimento cultural-identitário de cada indivíduo.

3.1 O PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO: AUTO-RECONHECIMENTO DO MONTE RECÔNCAVO ENQUANTO REMANESCENTE DE QUILOMBO

Este subtítulo tem por missão recuperar o processo de certificação de auto-reconhecimento do Monte Recôncavo enquanto remanescente de quilombo. Evidenciaremos, agora, como funcionou e o que foi preciso para que a vitória fosse alcançada dentro da comunidade. Ao mergulhar nesta leitura, será apresentado o processo interno que foi preciso para conseguir o reconhecimento das terras e para isso, serão utilizadas as falas do interlocutor desta pesquisa, como forma de perceber a potencia na transmissão da mensagem ao acreditar que ninguém além de uma/um da frente de luta desse processo seria capaz de detalhar com tanta nitidez este momento.

Na última entrevista, Rubens Celestino informa sobre um material que seria

interessante analisar. Este material¹⁷era constituído de dois textos, com títulos: "Companhia Cultural Mont'Arte" e "Saberes, Cantos e Encantos do Quilombo do Monte Recôncavo"; estes textos, respectivamente, falavam da história da **CIA** que ele e alguns amigos fundaram, e dos por menores do processo de auto-reconhecimento do Monte Recôncavo na busca da demarcação das terras enquanto remanescente de quilombo. É a partir deste último texto, que narra sobre os trâmites do auto reconhecimento da comunidade enquanto quilombola, que será estruturado o conteúdo deste subtítulo.

No relatório Rubens Celestino apresenta a cultura da comunidade local do Monte Recôncavo, torna evidente seu pertencimento identitário e deixa transparecer o seu conhecimento cultural/territorial do ambiente plural em que vive, afirma:

Falar dos saberes quilombolas do Monte Recôncavo é também pensar na trajetória cultural e econômica do Recôncavo baiano por se tratar de um território de identidade com uma indiscutível influência da cultura do povo africano, um dos povos que foi imprescindível para a construção de uma identidade singular e plural unicamente brasileira, ou seja, nossa identidade! E quando trago o termo cultura, compreendo-a de forma ampla e dinâmica, transcendendo a mera compreensão de que se referem apenas aos folguedos, aos artesanatos, as alegorias de um determina do lugar, mas aos diferentes saberes de um povo e de uma comunidade. (CELESTINO, Rubens dos Santos. Saberes, cantos e encantos do quilombo do Monte Recôncavo. ANO, p.01)

Nesta escrita, Rubens Celestino evidencia o sentimento de pertencimento identitário e étnico da sua comunidade. Uma comunidade remanescente de quilombo que vai muito mais além dos artesanatos, folguedos e alegorias, como menciona na fala acima, e isso se dá, justamente, por se sentir pertencido a uma ancestralidade que emana através dos hábitos, saberes, fazeres e no território como um todo, transformando essa cultura em consciência, em identidade e pertencimento cultural. Se apropriar da história do seu povo e da sua comunidade é uma das marcas de consciência e da luta pelo reconhecimento das terras do Monte Recôncavo, enquanto remanescente de quilombo. Rubens Celestino, precisou ir à fundo nas pesquisas historiográficas. Relata no texto:

¹⁷O material: "Companhia Cultural Mont'Arte" e "Saberes, Cantos e Encantos do Quilombo do Monte Recôncavo"; são textos sem publicação. Este material foi utilizado durante o processo de luta por terras no Monte Recôncavo e solicitado a Rubens Celestino pela Secretaria de Educação para ser utilizado na apresentação de um dos programas educativos do município de São Francisco do Conde-BA.

Dessa maneira, devido a sua localização geográfica e a sua proximidade com importantes engenhos de cana-de-açúcar que existiam em São Francisco do Conde, o Monte Recôncavo herdou fortes traços culturais dos "trabalhadores" desses engenhos antes do advento do petróleo. Traços que contribuíram para a criação de pequenas lavouras do cultivo de mandioca e grãos para o sustento das famílias, além das formas tradicionais da caça e da pesca, o que era tão comum na região. (CELESTINO, Rubens dos Santos. Saberes, cantos e encantos do quilombo do Monte Recôncavo. ANO, p. 01)

O conceito "frigorificado" (Almeida, 2011) de quilombo, postula a presença de elementos descritivos que possam definir um remanescente quilombola. De acordo com Alfredo Almeida (2011), existiriam cinco elementos descritivos que marcariam a presença de uma terra quilombola a partir do conceito jurídico-formal, seriam esses elementos; a fuga, a quantidade mínima de fugitivos, moradia habitual, o rancho, a capacidade de reprodução e de autoconsumo na figura do pilão e a localização geográfica (Almeida, 2002 *apud* Souza, 2012). O conceito de quilombo some da legislação republicana após a abolição da escravidão, por ser imaginado o seu desaparecimento ou a não razão da sua existência. Apenas cem anos depois, em 1988, com a nova Constituição, é feita menção como "sobrevivente", designado "remanescente"; de acordo com o mesmo autor, "reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi". (ALMEIDA, 2011:64.)

O isolamento geográfico é um dos elementos descritivos que Almeida (2011) se baseia para formular a ideia de conceito "frigorificado" de quilombo. O distanciamento dos mundos 'civilizados', com aproximação maior de mundos naturais e selvagens, faz parte da construção de um imaginário de quilombo, que não participa das lógicas de produção e trabalho capitalistas, por isso, estariam fora do mercado (Almeida, 2011) e distante de ser passível de transformações sociais, o que desvaloriza ou deslegitima os modelos de produção de uso comum e também agrícola, cultural das (os) quilombolas. Essa idéia do isolamento geográfico contribui para a cristalização do conceito de quilombo e das práticas dentro dessas comunidades, criando a imagem de remanescentes de quilombo e quilombolas, como supostamente separados do devir da história.

Rubens Celestino traz na última fala, reportada acima, algo que se relaciona com o conceito de quilombo, quando aborda as práticas culturais de organização política e econômica da comunidade, a exemplo da caça, pesca, cultivo de grãos e

mandioca. A respeito desse conceito de quilombo:

O conceito de comunidade quilombola, portanto, tem origem no campesinato negro, povos de matriz africana que conseguiram ocupar a terra e obter autonomia política e econômica. Ao quilombo contemporâneo está associada uma interpretação mais ampla, mas que perpetua a idéia de resistência do território étnico capaz de se organizar e reproduzir no espaço geográfico de condições adversas, ao longo do tempo, sua forma particular de viver. (ANJOS, 2006:52)

A partir disso, podemos compreender um quilombo enquanto um território de resistência, transformação e adaptação. Apesar de tratar-se de uma condição que os aproxima entre si, a partir de uma origem comum, deve ser entendido que também é um lugar de veiculação de saberes e práticas diversas, com variáveis formas de ser e existir. Os saberes e práticas ancestrais permanecem vivos, mesmo com os processos sociais de transformação e um dos fatores que possibilita isso é a valorização da cultura oral dentro das comunidades quilombolas.

Em 2005, a Companhia Cultural Mont'arte realizou uma pesquisa com os moradores mais antigos da comunidade montense acerca do modo de vida dessa população e de como os mesmos foram tendo contato com o processo de urbanização que só foi possível anos depois da construção da refinaria Landulpho Alves em São Francisco do Conde. Essa pesquisa visava à obtenção da certificação de auto-reconhecimento do Monte Recôncavo como comunidade remanescente de quilombo, a qual foi obtida, no ano de 2007, através da Fundação Cultural Palmares / Ministério da Cultura / Governo Federal. (CELESTINO, Rubens dos Santos. Saberes, cantos e encantos do quilombo do Monte Recôncavo. ANO, p.01)

Esse relato de coleta de dados por meio da população mais antiga é a marca de uma sociedade estruturada com bases na valorização da cultura oral. Em uma cultura oral, as memórias de vida são parte dos conhecimentos e esses são passados de geração em geração, transformando aquelas vivências em símbolos e maneiras de ser e existir em sociedade, além de marcar um tempo e um espaço. É marca da cultura oral a valorização dos mais velhos da comunidade, como fonte rica e viva de conhecimentos e valores, que estruturam a comunidade com maturidade e sabedoria.

Para compreender os impactos da refinaria Landulpho Alves é necessário compreender o contexto anterior à refinaria, que era a economia baseada na

monocultura. Sobre a cidade de São Francisco do Conde - onde localiza-se o Monte Recôncavo -, os organizadores do livro *Baía de Todos os Santos*, do ano de 2011, interpretam:

Algumas regiões podem ser particularmente cruciais, tais como aquelas que experimentam uma transformação bastante súbita de uma monocultura para uma "monoindústria". A região ao redor do município baiano de São Francisco do Conde, com cerca de 25 mil habitantes no ano 2000, localizada no Recôncavo baiano, a 80 km de Salvador, é um desses casos: é interessante tanto por seu passado como um dos berços da sociedade baseada na monocultura do açúcar no Brasil, quanto por seu presente, em virtude de sua renda per capita bastante elevada, derivada do refino e da transformação do petróleo, combinada a um índice GINI (que mede a desigualdade) extremamente alto. (CAROSO; TAVARES; PEREIRA, 2011:354)

Por meio dessa informação, podemos perceber que o advento da criação da Refinaria Landulpho Alves, pôde, por um lado, ter contribuído para mudanças significativas; sendo uma dessas mudanças o agravamento das desigualdades sociais ou a exploração da mão-de-obra. Porém, a cultura da pesca e mariscagem permanece firme no cotidiano do povo sanfranciscano, afinal, essa cultura, que permeia várias gerações, está estreitamente ligada aos ensinamentos passados pelos mais velhos. Rubens Celestino, procede em sua fala apontando a tradição oral como fonte da sua pesquisa em busca de relatos orais:

Assim, através da tradição oral, marca tão emblemática do povo africano, foi possível ter acesso ao vasto conhecimento que não estava nos livros, nos almanaques, nem tampouco na academia, mas sim na profunda memória dessa população. (CELESTINO, Rubens dos Santos. Saberes, cantos e encantos do quilombo do Monte Recôncavo. ANO, p.01)

A autora do artigo "O samba chula de cor e salteado em São Francisco do Conde/BA: cultura populá e educação não-escolá para além da (o) capitá", Petry Rocha Lordelo (2012), traz riquíssimos detalhes sobre essa tradição da cultura oral e também em específico da valorização da memória, diz ela:

A memória aqui aparece como categoria fundamental no processo de transmissão de saberes desses grupos sociais. Ela é sede dos conhecimentos significativos relativos à história, às técnicas de trabalho, às táticas de luta, aos valores, aos ritos, etc.; é a fonte sobre a qual a educação se utiliza para desenvolver a identidade cultural e a consciência

histórica que dá sentido ao presente e projeta um futuro (como referência no passado). Essa circularidade da temporalidade e a corporeidade que garantem a continuidade da memória para além do capital. (LORDELO, 2012:104)

É evidente que a educação conscientizadora que Lordelo (2012) aborda é a das rodas de samba, rodas de capoeira, rodas de conversa, histórias e entre outras práticas educativas não escolares, que transmitem conhecimentos e práticas de conscientização, para as mais novas gerações.

Ainda sobre a última fala de Rubens Celestino, em que ele denuncia os conteúdos da educação formal por não ensinarem a história de resistência dos ascendentes de africanos e a beleza da cultura negra brasileira, Lordelo (2012) aponta a ancestralidade como forma de superação da invisibilização da cultura negra nos livros didáticos:

Queremos destacar nestas citações o papel desempenhado pela ancestralidade, pela oralidade e pelos mestres. A referência aos seres do passado (guerreiros (as), heróis, heroínas, lutadores (as) do povo, homens e mulheres de destaque no grupo ou na comunidade), através da ancestralidade, é utilizada para fortalecer a identidade coletiva e o sentimento de pertencimento que garante a continuidade de referências positivas do passado na ação do tempo presente. Como as escolas e outros espaços formais não cumprem um (seu) papel central na transmissão de saberes significativos, a oralidade é fundamento metodológico principal no desenvolvimento geracional das culturas populares. (LORDELO, 2012:104)

É nítido o conhecimento histórico, territorial e antropológico de Rubens Celestino, ao desempenhar o papel de escrever esse material a pedido da coordenação da educação infantil da SEDUC (Secretaria de Educação) de São Francisco do Conde-BA. Celestino, escreve narrativas extraída da memória das (os) mais antigas (os) da comunidade. Uma dessas narrativas desenha as configurações de um remanescente de quilombo, diz Rubens Celestino:

Segundo os entrevistados, o Monte Recôncavo era um lugar de difícil acesso, onde existiam várias trilhas que davam acesso a outros povoados como Madrugá, Vencimento e Paramirim, aspecto que pode ter favorecido a fuga e, conseqüentemente, o abrigo de alguns negros escravizados que trabalham nos engenhos mais próximos; e que a construção da Igreja da Nossa Senhora do Monte também foi uma forma de instaurar a Freguesia do Monte e com isso controlar as fugas, afinal de contas a Igreja e o Estado caminhavam juntos. (CELESTINO, Rubens dos Santos. Saberes, cantos e encantos do quilombo do Monte Recôncavo. ANO, p. 01)

O Monte Recôncavo encontra-se geograficamente em um local de difícil acesso e, de acordo com Rubens Celestino, este seria um fator que marcaria a presença de fugitivos, visto que uma das estratégias do Governo da época era a criação de freguesias com o intuito de controlar as fugas. É possível seguir a lógica utilizada por Rubens Celestino da seguinte forma: aos negros escravizados do que chamamos hoje de São Francisco do Conde, ao resistir ao sistema escravista, havia a opção de fuga, e para isso, nessa região, existem duas alternativas, ou se fugia para o mar, que é a Baía de Todos os Santos, ou se fugia para os matagais. Evidentemente que as chances de êxito era a fuga para o matagal, sendo assim, podemos concluir que a hipótese dos moradores do Monte Recôncavo tem razão de ser.

De acordo com os elementos descritivos do conceito jurídico-formal interpretados por Almeida (2011), quando evidencia a necessidade da existência de fuga, diz que essa noção advém da ligação entre fuga e resistência, empregada de forma jurídica. Tal concepção é fácil contestar, devido à falta de análises a respeito das concepções do que é um remanescente de quilombo e, por isso, o teórico aponta essa ideia de fuga e resistência, enquanto uma essencialização no que tange a criação de um imaginário sobre o quilombo, uma concepção um tanto quanto congelada da ideia de comunidade e resistência, pois se torna necessário remeter-se ao passado para configurar um reconhecimento dos povos de hoje. Ou seja, o judiciário configura o que é um quilombo a partir de uma imagem essencializada e fixa do passado.

No que tange a Igreja da Nossa Senhora do Monte, não se tem registros históricos concretos sobre a data da sua construção, porém, há registros de que tenha sido erguida esta freguesia pelo Bispo D. Constantino Barradas antes do ano de 1608 (DIAS, 2015). Na época, as freguesias - antigas divisões eclesiais com o intuito de desmembrar cidades - serviam para além das questões de povoação, mas neste caso do Monte Recôncavo, de acordo com Rubens Celestino, serviu para controlar o contingente populacional de negras (os). Dias (2015), relata sobre o Monte nesses últimos anos:

O distrito, atualmente, possui uma área de, aproximadamente, 50,0 km², onde estão compreendidas: 12 ruas, 4 praças, 380 casas que abrigam, 3000 pessoas (IBGE,2013). Os espaços mais frequentados pelos moradores dessa localidade são as praças. (DIAS, Maria da Graça Andrade.

Memórias e Existências [manuscrito]: identidades e valores na representação social do patrimônio no Recôncavo da Bahia, 2015:68).

Em questões estruturais da comunidade, mudaram muitas coisas, desde a sua existência e ainda assim, a preservação das tradições permanecem vivas, com alterações contextuais e expressões que contam uma história a partir das visões mais recentes. A igreja de Nossa Senhora do Monte se tornou um dos elementos principais em festejos da localidade, a partir de janeiro até o dia 02 de fevereiro, todos os anos é comemorado o dia da padroeira, Nossa Senhora do Monte, com cortejos religiosos e manifestações culturais diversas, sejam com o 'capa-bodes', os Mandus ou o LindroAmor, misturando assim o profano e o sagrado. Algo importante que é necessário ser evidenciado é que apesar da igreja se encontrar com fissuras e desuso devido à degradação, a população buscou, de muitas formas, a reestruturação deste patrimônio histórico local, mostrando uma preocupação com algo que faz parte da história de sua comunidade e, por isso, faz parte da própria identidade. Essa ligação intensa com a história da comunidade pode ser comprovada com a vontade de preservação não apenas da Igreja da Nossa Senhora do Monte, mas também com as casas-de-farinha construídas no tempo da escravidão:

Ainda hoje é possível encontrar no Monte Recôncavo algumas casas-de-farinha. Essas coisas são propriedades de lavradores que possuíam grandes plantações de mandioca. Outro ponto relevante apontado pelos antigos moradores é a existência de inúmeras fontes que serviam para pegar água para o consumo próprio ou não, dando origem a uma forma de trabalho feminino que era a lavagem de roupa de ganho. O reduto das fontes era um precioso momento para as lavadeiras colocarem os papos em dias, enfim, era um espaço de forte relação social. (CELESTINO, Rubens dos Santos. Saberes, cantos e encantos do quilombo do Monte Recôncavo. ANO, p. 01)

O Monte Recôncavo se encaixa ao conceito jurídico-formal, enquanto remanescente de quilombo, são as casas de farinha presentes até os dias de hoje. A casa-de-farinha estaria vinculada a uma das formas de autoconsumo, ou seja, estaria ligada ao quinto elemento descrito por Almeida (2011), que é o pilão. O pilão neste sentido representa não apenas o autoconsumo, mas também a capacidade de reprodução da comunidade.

Ainda seguindo o pensamento do mesmo teórico, estas atividades de autoconsumo e a capacidade de produção demonstrariam as atividades coletivas e, mais afrente na história, seria um dos fatores de consolidação das fronteiras físicas, através da comercialização entre os quilombos, que se organizavam economicamente como extrativistas, produtores agrícolas e centros comerciais (ALMEIDA, 2011). O que faz com que as casas-de-farinha se tornem uma das marcas das geografias quilombolas e da ideologia dos quilombolas, tornando estes locais um local associado a eventos comunitários, existindo uma grande interação e união dos indivíduos da produção ao consumo dos alimentos produzidos nas próprias terras.

Durante a maior parte do processo de reconhecimento das terras do Monte Recôncavo enquanto quilombolas, Rubens Celestino esteve à frente dessa luta pelo reconhecimento, ainda que o mesmo diga que não é uma proeza dele, mas sim, da Companhia de Teatro Mont'Arte, apesar da ideia ter sido dele, foi uma ideia compartilhada e abraçada pelos agentes da Companhia. Rubens Celestino, precisou fazer algumas abdições e foi necessário tomar outros rumos, para que a causa do reconhecimento das terras fosse vitoriosa. Diz Rubens Celestino:

Foi paulatinamente que eu fui me distanciando (...). Porque eu percebia que eu travava o processo, que logo no início que a gente batalhou pela certificação, nos fomos à outras igrejas evangélicas, católicas, pra propor a união voltada pra história e cultura afro-brasileira. Porque a gente queria batalhar pela comunidade, é políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas e tratava, porquê quem tava fazendo o convite? Rubens? E Rubens é de quê? (...). Eu caçava onde tinha eventos culturais da burrinha, samba de roda, capoeira, eu transpirava isso. Mas assim, eu cansei de ser um diabo, de ser um diabo, entendeu? Pobre, negro, homossexual, você espera o que de uma pessoa dessa? (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- brasileira).

Rubens Celestino conta que o sentimento de desgaste foi aumentando e que ia percebendo que as pessoas caluniavam contra as suas intenções, com a futura conquista do reconhecimento das terras. Durante todas as entrevistas realizadas com Rubens Celestino, falar do Monte Recôncavo lhe causava muita emoção, por um lado, o sentimento de conquista e, por outro, um sentimento de cansaço, ambos interligados ao sentimento de pertencimento identitário. Os preconceitos sofridos por Rubens Celestinos se cruzam em muitas situações, seja quando ele diz que a

população tinha um suposto medo dele transformar a comunidade do Monte em um grande terreiro de candomblé, seja por outro lado, um suposto medo desta mesma comunidade, de que trouxesse a Parada Gay através do Festival Cultural Montense. Em ambos os casos, seja de intolerância religiosa ou homofobia, as respostas de Rubens Celestino às questões das entrevistas em relação à sua retirada do movimento de conquista pelo auto-reconhecimento da comunidade do Monte ou dos Festivais de Culturas, promovidos pela sua Companhia, apontam para uma origem comum na vida dos preconceituosos, que o chamam de "diabo", e essa origem advém dos textos bíblicos das igrejas cristãs, principalmente igrejas neopentecostais, conhecidas comumente como igrejas evangélicas.

A vinculação entre as religiões afro-brasileiras e a identidade negra, apesar da comum ligação, nem sempre ocorre. As marcas das influências da cultura hegemônica eurocêntrica, que marginalizam as culturas dos povos não-brancos, fazem com que a população mais retinta, internalize e repulse as culturas que compõem as suas origens genealógicas. A inserção das igrejas neopentecostais às comunidades de quilombo, vem trazendo grandes impactos, mas não é da alçada deste trabalho evidenciar tais aspectos, entretanto, estas igrejas estão sendo utilizadas como instrumentos de opressão a homossexuais, ao povo negro e as culturas negras.

A respeito do distanciamento da frente de luta pelo reconhecimento das terras do Monte Recôncavo, Rubens Celestino, conta os principais motivos:

A comunidade dizia, "Há, Rubens vai fazer a parada gay!". O universo cultural, o universo da vida tem diversidade, vinham, os homossexuais também vinham com seu jeito, com seu cabelo, com sua pintura, com seu jeito de andar, mas era tudo associado ao diabo, então foi isso, fazer o festival foi o diabo, faz o projeto do Monte Arte, é do diabo. Se vai trabalhar numa escola como educador você leva influência do diabo, você batalha para a certificação de uma comunidade é cunho diabólico, você quer ser, quer professar sua fé você é do diabo, chega uma hora que o ser humana não aguenta e eu não aguentei. Chegou um momento que minha mãe me pediu pra eu parar, porque eu acho que ela tava assim todo dia era brigar com elefante, mais ou menos assim, pra você se firmar, pra fazer os projetos, dar encaminhamento, aí paralelo a isso vem coisas do tipo, que não é fácil[...]. Ah, sobre a certificação sobre aquele, a criação da associação de moradores quilombolas do Monte Recôncavo para a certificação tá associada a essa associação, porque você não certifica o cidadão Rubens nem a cidadã Maria, cê certifica a comunidade e pressupõe que uma associação ela representa uma coletividade, até aí ótimo! É o lógico, é o correto, mas assim das pessoas te ferirem a ponto de dizer que você desvia dinheiro da associação que a comunidade recebe dinheiro por conta de ser remanescente de quilombo e esse dinheiro tá no bolso de Rubens, que Rubens comprou o carro dele, que Rubens se veste. Então são coisas desse tipo, por isso que eu fui me afastando, teve uma hora que

eu parei assim, digo, é um pedaço de mim que eu deixei pra trás, é! Porque quem era Rubens, eu transpirava isso. Eu caçava onde tinha eventos culturais da burrinha, samba de roda, capoeira, eu transpirava isso. Mas assim, eu cansei de ser um diabo, entendeu? Pobre, negro, (leve pausa) homossexual, você espera o que de uma pessoa dessa? Então isso foi me afastando, aí eu foquei de fato no meu terreiro em Candeias. Você vê, hoje aparece um ebó na rua e ninguém associa a mim e olha que eu estou numa comunidade onde ninguém é de terreiro e nessa comunidade aparece coisa arriada e não associa a Rubens porque o terreiro de Rubens é em Candeias que é uma comunidade que eu atendo pessoas no meu terreiro em Candeias, aí ninguém vai ver entrando no terreiro de Rubens, então são essas coisas que me afastaram dessa militância que era mais, mais efervescente, que era mais vivo, mais orgânico, hoje a minha vida é meu axé que é lá em Candeias e minha profissão. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, dia 06 de março, no terreiro Ilê Axé Mean Jagum, no dia 6 de março de 2016).

O pertencimento do indivíduo às igrejas neopentecostais não necessariamente o faz preconceituoso, todavia, é necessário perceber duas possibilidades, que são as seguintes: ou os homofóbicos/intolerantes religiosos utilizam fragmentos da bíblia descontextualizados, para justificar suas opiniões, ou fazem de frases distorcidas da bíblia um exemplo fiel a ser seguido, devido ao desconhecimento e à repulsa em relação à população LGBT, às religiões de matriz africana e a todas as formas de expressão da cultura negra.

Nas falas de Rubens Celestino fica explícito que a sua desmotivação em relação à promulgação de eventos culturais, à luta pela certificação e à edificação de um terreiro no Monte Recôncavo foi causada pelas incessantes acusações difamatórias. De acordo ele conta, "foi paulatinamente" afastando dos processos. A respeito da edificação da casa de culto aos orixás (terreiro) em Candeias, notamos que se deu a partir da situação, particularmente tensa e conflituosa em que Celestino se encontrava, pois naquele momento, era vítima de diversos preconceitos. É importante entender que o afastamento da comunidade do Monte Recôncavo pode ser visto como uma estratégia de negociação e resistência; afinal, ele continua a cultuar suas divindades, continua a sair com suas guias no pescoço e com suas indumentárias. Naquele momento, conforme ele diz, não possuía a maturidade suficiente para enfrentar tais situações conflituosas e a carga de preconceito e de estigmatização que estava vinculada. Retornaremos sobre isso, com profundidade, no próximo capítulo.

A despeito de tanta inferiorização da cultura afro-brasileira por parte das igrejas neopentecostais (evangélicas) Anjos e Cypriano (2006), destaca:

Os neopentecostais em dois momentos conjuntos, trabalham nesse sentido; o primeiro sataniza todo o conjunto de crenças do candomblé e da umbanda, associando orixás e caboclos a manifestações diabólicas, doenças, pobreza e infelicidade; o segundo redime e sacraliza o dinheiro e o sucesso material, respectivamente, e penetra naquela camada de preconceito que talvez seja a mais profundamente arraigada em nossa sociedade que nos fala ao ouvido: "o que é pobre é ruim e perigoso", negros são pobres e perigosos, por consequência a cultura negra é inferior, bárbara e deve ser abandonada. (ANJOS; CYPRIANO, 2006:89)

Ainda nessa mesma linha de raciocínio de Anjos e Cypriano (2006) em que as igrejas neopentecostais duplamente inferiorizam a cultura negra, de forma que, em um ponto satanizam as crenças religiosas afro-brasileiras e africanas e, numa outra perspectiva, engatilham uma onda de marginalização e hierarquização das manifestações afro-brasileiras. A partir daí é necessário costurar pela história e compreender que após o longo período de retirada forçada dos negros africanos para as terras brasileiras e, mais tarde, com a abolição da escravatura, houve um grande investimento na higienização social e marginalização dos povos ascendentes de africanos, restando assim ao povo negro, os guetos, periferias e os subempregos, quando não o desemprego. Deste modo, Anjos e Cypriano (2006) aborda a contribuição das religiões neopentecostais para uma dupla inferiorização das culturas e religiões/religiosidade afro-brasileiras.

Rubens Celestino, por desgaste e amor ao seu território, "decidiu" dar foco às atividades de expansão na sua casa de culto aos orixás (terreiro), em Candeias, e sacrificar sua paixão em continuar conduzindo o processo de certificação da comunidade e de auto-reconhecimento enquanto pessoas quilombolas. Ele se distanciou do movimento para que houvesse continuidade do processo, com mais aceitação da comunidade. A comunidade do Monte Recôncavo, em 2007, foi reconhecida enquanto Remanescente de Quilombo pela Fundação Palmares. Mas as coisas não foram tão fáceis mesmo após o seu distanciamento do processo, pois havia "muito caroço nesse angu". Evidentemente, que com a saída de Rubens Celestino do processo de reconhecimento das terras do Monte Recôncavo, nem todos os indivíduos que se recusavam a apoiar a causa passaram a fazê-lo. Hoje, os moradores da comunidade que se reconhecem enquanto quilombolas podem retirar, na Fundação Palmares, o certificado de auto reconhecimento.

Um certificado de auto reconhecido enquanto quilombola perpassa um processo de identificação do cidadão quilombola, do mesmo modo que é um

processo de afirmação de uma ancestralidade que lhe pertence, e evidentemente uma história de saqueamento, batalha, resistência e transformações constantes que é assumida enquanto sua e por isso herdada e reivindicada, através do reconhecimento das “terras de preto”.

Segundo Rubens Celestino, a conquista do direito ao certificado de auto reconhecimento enquanto pessoa quilombola foi uma grande vitória, porém, o reconhecimento das terras, enquanto terras quilombolas ainda é necessário. A demarcação do território remanescente de quilombo pelo INCRA¹⁸ está arquivada, pois, ainda de acordo com Rubens Celestino, existe um grande conflito de interesses por parte da associação dos moradores do Monte Recôncavo, da gestão pública de São Francisco do Conde-BA e dos proprietários de terras. Este conflito gira em torno das terras que foram, indevidamente, apropriadas por estes fazendeiros e as unidades competentes querem evitar um embate com os expropriadores de terras do Monte Recôncavo. Rubens Celestino, conta que representantes do INCRA falaram que a disputa seria muito grande e perigosa, devido a ameaças já feitas pelos proprietários das fazendas, pois estes fazendeiros possuem grande influência política e econômica. Ao concretizar a memória ancestral do povo negro, que foi reduzida a imagens desumanizadoras no que tange a própria cultura, associado ao descrédito por parte do governo municipal local, ao não atuar junto a associação de moradores do Monte Recôncavo, na delimitação das terras, e junto às ameaças, aos associados da luta, por parte dos proprietários das terras circunvizinhas, o processo encontra está arquivado.

As “terras de preto” ou comunidades quilombolas são marcadas pelas práticas de coletividade e pela troca de conhecimentos, valorizando os ensinamentos dos mais velhos, talvez por isso as atividades de pesca e caça eram, para o Gregório Celestino, pai de Rubens, uma forma de ensinar os códigos de masculinidade para seus filhos homens. Neste caso, entre esses códigos de masculinidade, é interpretado neste trabalho, que a confiança, o poder de liderança e a demonstração da força física são padrões sustentados para manter a imagem positiva do gênero masculino em detrimento da do gênero oposto, que se encontra em posição de subordinação. Entretanto, o pequeno Rubens Celestino se negava,

¹⁸O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), uma autarquia federal da Administração Pública brasileira, é incumbido desses processos de identificação e certificação de remanescentes quilombolas, delimitando, demarcando e certificando as comunidades tradicionais a partir de critérios legais, históricos e sociais.

inconscientemente, a assimilar esses códigos de masculinidade transmitidos por meio das práticas culturais da caça e da pesca, por isso suas tentativas em pescar com o pai não eram exitosas.

Ainda sobre a infância, o pequeno Rubens preferia as brincadeiras voltadas à educação, de forma que, ao tornar-se adulto, investiu no sonho de ser professor e buscou formar-se enquanto educador; mas foi na área das artes cênicas, que conseguiu alcançar um dos seus objetivos na vida, que sempre foi o de contribuir para a comunidade onde nasceu, cresceu e vive até hoje. Em virtude disso, participou e teve um papel preponderante na luta pelo reconhecimento das terras do Monte Recôncavo, como remanescente de quilombo.

A sociedade do Monte Recôncavo está diretamente ligada a histórias e tradições da cultura negra por ser uma sociedade negra. Entretanto, encontra-se inserida num contexto de apagamento da cultura afro-brasileira causado por uma cultura eurocentrada que atua invisibilizando as boas lembranças e as histórias dos povos não brancos que construíram o país, e que por isso, não conseguem se reconhecer positivamente num contexto social-histórico. Por outro lado, dentro dessa mesma comunidade, existem também aqueles que têm uma percepção crítica do sistema de invisibilidades, no qual estão inseridos e que procuram reativar a memória ancestral da comunidade e conquistar direitos através de políticas públicas, por meio do reconhecimento das terras que são historicamente um foco de resistência quilombola e, por isso, resistem e lutam por uma reparação históricossocial que consiste no reconhecimento das terras de pretos/quilombolas. Nota-se a existência de um sentimento de pertencimento territorial que suscitou a luta pelo reconhecimento, por parte de Rubens Celestino e, posteriormente, de outros jovens, que se perceberam partes integrantes das construções sociais; cidadãos que, ao entenderem-se em comunidade, reconheceram, neles mesmos, as antigas e contemporâneas formas de resistêncianegra.

Buscou-se neste capítulo elucidar o processo de certificação dos moradores do Monte Recôncavo, evidenciado através da trajetória do interlocutor desta pesquisa, que é um corpo demarcado por múltiplas e imbricadas formas de subalternização. É interessante refletir, a partir deste capítulo, que o quilombo não é apenas uma questão de terras e de conceitos, mas também uma luta por novos rumos, inclusive, pela recuperação da memória ancestral do povo negro.

4 CAPÍTULO III: OS CAMINHOS PERCORRIDOS: A RELIGIOSIDADE COMO INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA

(...) o lá na mata, lá na jurema, lá na mata, lá na jurema é uma lei severa, é uma lei severa, é uma lei sem pena, é uma lei severa, é uma lei sem pena. O Tumba Laíca, Tumba ê caboco, oh Tumba Laíca, Tumba é guerreiro, ôh Tumba Laíca, ôh Tumba é meu pai, ô Tumba Laíca não me deixe só!¹⁹

Este capítulo expõe os percursos de Rubens Celestino, em busca de exercer formas de religiosidade e sexualidade, ao longo da sua trajetória de vida. Respeitosamente, este capítulo é baseado na atuação de uma das entidades que faz parte da gama de possibilidades de pertencimento, no que tange à religiosidade do interlocutor, com o intuito de analisar e fazer ser percebido a religiosidade como instrumento de resistência do indivíduo. Para isso, será traçada uma linha entrecruzada entre a sexualidade e a religiosidade de Rubens dos Santos Celestino, a partir do seu entendimento religioso e territorial.

Para a estruturação desse capítulo, serão utilizadas, prioritariamente, as anotações do caderno de campo e a transcrição das entrevistas, ambas produzidas durante as investigações dentro da casa de culto, na qual o interlocutor é o líder religioso. No estado da arte desse capítulo, que é entendido enquanto uma produção de um conjunto de conhecimentos, é levado em consideração o interlocutor enquanto um colaborador na construção desse trabalho. Portanto, levamos em conta a sua ocupação no cargo mais elevado dentro de uma casa de culto de orixás. Por meio disso, pretendemos valorizar o conhecimento do mesmo. As suas falas em entrevistas serão utilizadas enquanto referências, pois acreditamos que os saberes socioculturais devem ser formulados, a partir de uma realidade vivenciada.

O objetivo deste capítulo não é discutir o conceito de religião, nem apresentar, de maneira completa, o universo das práticas e dos conhecimentos vinculados às religiões de matriz africana, mas abordar a importância da religiosidade na trajetória de vida do interlocutor dessa pesquisa.

A trajetória religiosa de Rubens dos Santos Celestino, de acordo com o que os mais velhos acreditam, veio traçada desde o seu nascimento. Rubens Celestino nasceu com epilepsia, e era comum as crises atacarem em momentos de mudança

¹⁹Música de autor desconhecido, cantada por Rubens Celestino em entrevista, no dia 15 de maio de 2016, São Francisco do Conde/BA.

de humor. Os médicos não conseguiam compreender a ausência de sequelas, após uma grande quantidade de crises. O mesmo conta que a contradições se daria, pois, a sua vida escolar era regular, seguida de ótimos resultados em avaliações e até mesmo em questão de sociabilidade.

Após uma crise epiléptica, o interlocutor passa por uma consulta em uma das clínicas especializadas em Salvador, e o médico sugere à família de Celestino que o mesmo procure uma ajuda espiritual e indica um centro espírita. Relata:

O universo espiritual começou a ficar mais claro pra mim a partir de um problema que eu tinha que era epilepsia.[...]Então eu comecei a fazer um tratamento no espiritismo, levei um bom tempo no espiritismo como paciente e em dado momento o próprio espiritismo me incentivou a dar seguimento no candomblé. Que na verdade eu não fui escolhido para trilhar meu caminho no espiritismo, por exemplo. Que comumente chamam de mesa branca, eu era do azeite. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira).

Popularmente, a fé em alguma entidade de adoração, seja, Orixá, Pomba Gira, Caboclo, Preto-Velho ou qualquer outra entidade, na maioria dos casos, está relacionada a alguma superação. A busca por resoluções de conflitos, problemas de saúde e proteção é geralmente o que motiva as pessoas a adorar divindades. Ocorre, em muitos casos, que a ausência de explicações médicas e científicas, capazes de dar conta e de solucionar uma situação de mal estar físico ou mental, a exemplo das crises epilépticas que Rubens Celestino tinha, leva as pessoas a procurar tratamentos alternativos, espirituais, tal como ocorreu com Rubens Celestino, em relação ao Candomblé. Em alguns casos, as pessoas consideram isso uma espécie de chamado religioso, tal como Celestino considera. E, para além disso, o nosso interlocutor acredita que a sua ancestralidade afro-brasileira gritou mais alto, guiando-o a uma religião de matriz africana. E, seguindo as indicações do médico, que sugeriu um tratamento não convencional, Rubens Celestino buscou um tratamento espiritual dentro de um terreiro de candomblé. Conta ele a respeito da sua caminhada religiosa aocandomblé:

Desde criança os meus mais velhos sempre diziam que o meu caso de epilepsia era coisa de santo, mas a minha família nunca levou de fato a sério. Quando criança cheguei a me consultar algumas vezes com uma moça que morava no bairro do Pau Miúdo, em Salvador. Eu era atendido

na própria residência dela, lembro-me vagamente de alguns banhos de pipoca.

Na minha adolescência conhecia uma colega do grupo de teatro que recebia (incorporação) o Orixá Xangô, o caboclo Boiadeiro e o Erê Flor do Dia. Foi através destes que recebi as primeiras orientações acerca da minha vida espiritual. Foi essa colega que me convidou para ir ao terreiro de sua avó-Dona Bilú, no povoado de São José, em S. F. do Conde. Se não me falhe a memória, eu tinha entre 14 a 16 anos, fiquei muito ansioso para que chegasse o dia da festa no terreiro, o que gerou um atrito com a minha mãe que não queria que eu fosse, devido a sua grande preocupação em que eu dormisse fora de casa ou fosse para algum lugar afastado (floresta ou manguezal) por conta das crises.

Mesmo contrariando a minha mãe eu fui ao terreiro, local que eu nunca tinha ido, fui sozinho, pois a minha colega e os amigos dela foram muito cedo. Não pude ir cedo com todo mundo, uma vez que a minha mãe pegou muito no meu pé, precisava da distração dela pra poder escapar. Tomei coragem e no final do dia (a tarde), fui! Foi uma ida temerosa e desafiadora, já que não conhecia o caminho. Tenho certeza que fui incorporado, uma vez que tenho vagas lembranças do caminho pela mata e das pessoas que encontrei pelo caminho.

Depois ouvi relato dos moradores do povoado de São José, os quais me viram passar, que eu estava andando em passos largos, muito sério, com os olhos esbugalhados e punho fechado. Isso nunca tinha ocorrido comigo, nada parecido com minhas prévias experiências.

Ao chegar no terreiro fui recebido pela filha biológica da lalorixá Bilú, a Senhora Olguinha. A mesma me recebeu atônita pelo fato de eu ter encontrado o local, sem nunca ter ido lá. Ela me despachou com o copo com água girando pela minha cabeça. A minha energia corporal mudou depois disso.

Como mãe Bilú era muito exigente e repressora, passei o dia inteiro da sala para a frente da casa, ela não gostava de ninguém na cozinha.

A festa começou por volta das 20h, era um terreiro da nação Angola, não tinha luz elétrica, a casa era de taipa e o chão de terra. Fiquei tão ansioso, mas, nessa hora a emoção não era mais a mesma, o comportamento de mãe Bilú me reprimiu. Assim, preferi ir dormir! Dizem que durante a madrugada o caboclo de mãe Bilú - caboclo Eru, procurou por mim e pediu que uma ekede fosse me acordar. Lembro vagamente ela me acordando.

Dizem que eu me dirigi para o barracão de festa, fiquei estático no meio do salão, e o povo começou a cantar e eu comecei a dançar. Isso durou a madrugada inteira. Ao amanhecer um ogã chamado Jonga me mostrou as suas mãos de calo e ferimentos por ter tocado a noite toda. Foi assim que me disse que o caboclo Tumba Junçara tinha me apanhado e pisava muito (dançava muito).

Daí o meu comportamento só era de recusa, de resistência, não queria ser da religião do diabo (pensamento de um católico). Nesse período fiquei doente e o caboclo Boiadeiro me orientou a fazer um ebó de egum. Fiz essa limpeza em um terreiro no distrito de Paramirim através de mãe Rose, sucessora de pai Tote.

Aos 16 anos resolvi assentar o meu orixá, o qual foi difícil aceitá-lo, pois só ouvia horrores sobre o orixá Omolu. De lá pra casa minha vida mudou, mas só vim me iniciar aos 25 anos no Ilê Ase Pondamim Bominfá, no bairro de Tancredo Neves, em Salvador." (Rubens dos Santos Celestino. Entrevista. São Francisco do Conde/BA - 14 de novembro de 2016)

Rubens Celestino, buscou seguir a sua vida religiosa, desde então, as experiências de religiosidade vieram lhe fortalecer em vários aspectos. Após as

crises epilépticas cessarem, a devoção aos orixás foi tomando rumos incríveis e quem diria que aquele garotinho franzino se tornaria um babalorixá? Em várias narrativas, o orixá Omolú se relaciona com a história vivenciada por Rubens Celestino. Em uma tradição oral, é narrado que Omolú é o curador, o dono das pestes, dono das doenças. Omolú é filho de Nanã, Ventre, terra restituída de matéria ancestral, constitui o ciclo vital, a senhora responsável pelos portais de vida e morte, orixá dos mangues, dos pântanos, “*terras restituídas de matéria ancestral*” (LUZ, 2008: 114). Contam os mais velhos que Omolú por ter nascido com lepra, ele foi abandonado pela mãe biológica, próximo ao mar, e que a partir disso, ele foi acolhido por Iemanjá, a rainha das águas salgadas. Essa ligação de religiosidade de Rubens Celestino para com Omolú é de ancestralidade e semelhança no que tange à superação dos seus problemas de saúde. Durante o seu trajeto religioso dentro do candomblé, Rubens Celestino, pôde entrar em contato com a efervescência ancestral nas terras da sua comunidade do Monte Recôncavo e se perceber ligado a figuras afro-brasileiras, como o caboclo. O trânsito de entrada nas práticas religiosas do candomblé, se deu na vida de Rubens Celestino, ao passo que ele procurava questionar junto com outros jovens as questões identitárias territoriais de São Francisco do Conde/BA. A primeira entidade incorporada por Rubens Celestino, foi um caboclo, conhecido como Tumbá Junsara. Conta ele a respeito da ligação com o caboclo:

Falar do meu caboclo é abrir meu coração, é, sempre falar dele me emociona muito porque falar do meu caboclo é.... eu amo o meu caboclo, amo, amo, amo. Porque, o que a gente conhece é que a origem do candomblé em África e chegar ao Brasil. Em África não existe a figura do Caboclo, o culto ao índio, porque no Brasil existe? Porque quem são os nativos daqui? Quem são os donos dessas terras? Então a gente resignificou, criou o candomblé no Brasil. É claro que nossas raízes é África, mas, a gente resignificou levando em consideração elementos da brasilidade que nós temos e aí entra minha relação com o Caboclo, minha relação com o Caboclo é muito forte porque? São Francisco do Conde é Recôncavo Baiano, o meu entorno deixa isso muito bem claro, principalmente no Monte, eu que vivi no Monte. Matas, lindas, maravilhosas! Eu fui uma criança que sempre andei no mato, sempre! Porque no momento da minha infância eu sempre gostei de armar passarinho. Eu gostava de criar pássaros, então sempre eu estava no mato. Meu pai era caçador, então vez em quando eu ia com ele. Minha relação com a natureza sempre foi muito forte, então, desde minha infância, muito forte. (Ícaro Santos Amancio. Caderno de Campo - Terreiro Ilê Axé Mean Jagum, 06 de março de 2016)

Nas entrevistas, em relação à infância, Rubens Celestino, deixa, sempre, bem evidente as suas diversões no Monte Recôncavo: brincava de sete pedrinhas, pulacorda, subir em árvore, esconde-esconde, brincadeiras que fazem parte da maneira da coletividade obter diversão. Para além disso, passar por instrumentos que estão próximos, no contato com o chão, as árvores, as águas, a natureza como um todo; essas brincadeiras e materiais o vincularam diretamente com os povos da terra que aqui habitavam, os indígenas. E o vinculam com tecnologias muito antigas, como diz Rubens Celestino, tal como *armar passarinho*, que pode ser entendido enquanto montar uma arapuca. Para muitos, a caça é um trabalho, para outros é um entretenimento. A arapuca é uma tecnologia que pode ser feita com gravetos e amarrada a fios ou cipós e posicionada em um local estratégico. Não interessa ter em conta, aqui, o aspecto monetário, mas saber que da eficácia na tarefa da caça e, da caça com o entendida enquanto uma grande conquista para uma criança que, exitosa, volta para casa e pode comer um produto do seu próprio trabalho, de sua própria capacidade. Portanto, Rubens Celestino é fruto de um ensinamento de que, desde criança, a independência e possibilidades de alimentar com o fruto do próprio suor, é o caminho. E é nessa riqueza de possibilidades que Rubens Celestino se depara com o culto aos orixás, por meio da vivência no campo. Esta pesquisa entende os orixás enquanto energias da natureza. A esta natureza é de fácil compreensão às possibilidades de sua biodiversidade. Porém, pensando pelo viés da ancestralidade, no que tange ao início, ao meio e ao fim das coisas existentes no mundo, encontra-se uma outra explicação para todos esses contextos e mistérios, que Celestino encarna e procura nos contar.

A narrativa de Rubens Celestino, ao falar sobre o seu caboclo Tumbá Junsara, é de uma ligação da religiosidade, mas também de aproximação à realidade em que vive. O Recôncavo Baiano era formado por terras habitadas por indígenas, antes da colonização. Após a chegada dos Portugueses e a vinda forçada dos africanos, trazidos pelos colonizadores, os povos indígenas foram dizimados, porém, sabe-se que o caboclo é a junção dos povos africanos com os povos indígenas; e essa união de matrizes se daria no vínculo estreito com a natureza e seus mistérios. Portanto, a figura do caboclo no candomblé, estaria intrinsecamente ligada às terras brasileiras e a seus conhecimentos das plantas, dos locais, da temporalidade e da bravura. No candomblé, o caboclo estaria na “*mesma categoria do orixá*”, e no culto está ligado à transmissão “*das suas histórias, lendas, danças,*

vestimentas entre outros fatores relacionados ao conceito da “divindade da mata” e do “dono da terra”, ancestral indígena, o primeiro habitante em solo brasileiro” (BORGES: p. 227 *apud* PÓVOAS, 199: p.106). Não é nosso intuito desvendar as origens dos conceitos ou histórias a respeito dessas narrativas; mas, a partir das falas e das entrevistas, pontuar as definições e informações, conforme interpretações do autor desta pesquisa. A saber, o candomblé, nascido em contextos brasileiros, se apropriou do caboclo, tornando o caboclo uma figura importante dentro dos cultos religiosos, e cabe aqui ressaltar que o culto aos caboclos não é realizado em todas os terreiros de candomblé, mas importa saber que, no Ilê Axé Mean Jagum, o culto aos caboclos está presente. O primeiro contato com a figura do caboclo em um culto religioso, ocorreu, na pesquisa de campo deste trabalho, através de Tumbá Junsara, descrito no caderno de campo, produzido durante o recolhimento de dados, tal como segue abaixo:

Tumbá Junsara, é registrado , com um cocá com penas esverdeadas, os membros superiores descobertos e os inferiores com uma calça de pano, uma lança de aproximadamente meio metro segurado pela mão, sua feição é séria, seus olhos são esbugalhados e fixos, sua voz é grossa e denota poder, sua postura é rígida, seus passos são firmes e longos e horas sua voz estremece, o seu silêncio é quebrado sequencialmente pela repetição tripla de um grito, chamado no candomblé de Ilê, e Rubens que agora passa a ser Tumbá Junsara gravemente pronuncia 'ISA, ISA, ISA'. (Ícaro Santos Amancio. Caderno de Campo - Terreiro Ilê Axé Mean Jagum, 06 de março de 2016)

Na casa de terreiro Ilê Axé Mean Jagum, chefiado pelo babalorixá Rubens dos Santos Celestino, os caboclos cantam músicas que narram a sua trajetória, e todos eles estão ligados ao tempo da colonização portuguesa no Brasil, alguns com histórias de amor, outros com histórias de abandono. Alguns são velhos, outros são crianças que ainda estão aprendendo a falar, mas todos contam a sua história, a partir do contexto de suas vidas na Terra. Neste trabalho, não se pretende julgar a veracidade das informações obtidas, justamente por respeito ao cargo de babalorixá ocupado pelo interlocutor, que confiou a este trabalho, suas vivências espirituais. É de interesse dessa pesquisa compreender como esse universo religioso contribui para o estreitamento dos vínculos culturais ancestrais, e também como permite, ao indivíduo praticante da religiosidade, se perceber enquanto parte importante das construções sociais, ao entrar em contato com a cultura do povo que lhe antecede e lhe origina; cultura essa atravessada por uma história de resistência e bravura e

pelas tentativas de silenciamento, que o interlocutor desta pesquisa, gravou no corpo e na mente, a partir de uma relação de aproximação cultural e histórica, e do conhecimento de si mesmo. Rubens Celestino narra a partir do que lhe foi contado sobre o seu primeiro momento com Tumbá Juçara no terreiro de São José, chefiado pela lalorixá Bilú:

Quando eu cheguei no candomblé, eu não sabia que não tinha luz elétrica, tudo era à luz de vela, quando começou o candomblé eu pedi pra ir dormir, eu sei que me deixaram no quarto e começou o candomblé, disse que o Caboclo dessa mulher, o Caboclo Erú, parou os atabaques e perguntou por mim "cadê o menino?", se referindo a mim. Aí a Ekede disse: "ele está dormindo". Aí ela, o Caboclo dela falou: "vá acordá-lo que eu não me responsabilizo com o que pode acontecer com ele!". Quando as Ekedes chegaram no meu quarto, no quarto em que eu estava, segundo Olga, que é uma, que é filha dessa lalorixá, que era filha dessa lalorixá, ela, segundo ela, ela me balançou pra me acordar, eu não respondia, que eu tava muito frio, e que teve um momento que eu sentei na cama e ela me perguntou "você quer ir pra o barracão? O Caboclo ta chamando!", que eu balancei com a cabeça que eu queria ir. Segundo o povo comenta que quando eu saí, eu saí sério. Assim, eu não tenho, eu não posso narrar pra você uma coisa assim de consciência eu tô lhe narrando coisas que me contaram e coisas que eu lembro vagamente. Eu lembro muito coisa, sabe tipo flash? Eu não tenho uma sequência lógica dos fatos desse dia, não tem. Aí segundo as pessoas que estavam presentes eu saí dessa casa, fui pro barracão quando eu cheguei no barracão eu fiquei em pé no barracão e todo mundo assustado porque eu estava em pé. Só que as pessoas que estavam presentes atribuíram logo ao Caboclo porque a festa era de Caboclo, tinha uma lalorixá, uma mãe de santo, que era de Maracangá. Aí essa mãe de santo disse que todo mundo ficou parado olhando pra mim, em pé, sério, e disse que ela parou assim aí ela começou assim, "Éh Junsara, Tumbá Junsara eu vim te ver! Ae Junsara, Tumbá Juçara como vai você?", aí disse que nessa hora o que estava em mim deu um grito, certamente pelo conhecimento que eu tenho é o Ilá. Ele deu um grito. Aí disse que quando ele deu um grito essa mãe de santo que cantou essa música pra "mim" que estava em pé um Boiadeiro apanhou ela. Assim que ela terminou de cantar o que estava em mim, gritou, ela se manifestou. O Boiadeiro se manifestou. Então daí por diante eu não lembro mais de nada mesmo. Eu só lembro quando o dia raiou, porque candomblé amanhecia, começava nove, começava às vinte e uma hora e terminava de manhã. O sol raiando. [...] pela música que essa mãe de santo cantou pra ele, eu já fiquei sabendo que no meu coração era Tumbá Juçara, então aí a partir desse momento minha relação com ele se fortaleceu bastante. (sic) (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de Março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira).

Esse fortalecimento, mencionado por Rubens Celestino, abarca não somente o plano religioso, no sentido de cultuar a entidade, mas o sentido de buscar conhecer o que significava historicamente a figura do caboclo na própria vida. Trata-se de um fortalecimento dessa relação, ligado à ideia de aproximação religiosa e

históricasocial, ao buscar conhecer a sua própria cultura, a cultura do seu povo e, portanto, a sua identidade.

Rubens Celestino encontrou no candomblé não apenas uma identificação da sua religiosidade, mas o aconchego de ver naquela religião, elementos que encontra em sua cultura quilombola. A proximidade entre os elementos culturais da sua comunidade e aspectos da sexualidade e a busca por uma ancestralidade da população Montense lhe pareceram atraentes. Alimentos como abóbora, frutas, vinho são parte das oferendas ao caboclo; essa ligação como conjunto de elementos do mundo natural, que é do seio contextual de vida de Rubens Celestino, por estar na região da Baía de Todos os Santos, se evidencia ainda mais, pois as oferendas são geralmente entregues na natureza e feitas com derivados da natureza. Essa aproximação cultural e religiosa dá uma noção constante de vínculo e pertencimento.

De acordo com Rubens Celestino, seus pais não conseguiam compreender como ele entrou na religião do candomblé, visto que ele não teve orientação nenhuma para seguir esta religião, até mesmo porque seu falecido pai Gregório Celestino era católico, e dona Zilda Celestino, sua mãe, também é católica, ainda que ambos não praticantes. O interlocutor cresceu tendo contato com a igreja católica, participou de cerimônias de iniciação, a exemplo da primeira comunhão e crisma. Porém, aos quinze anos, quando teve seu primeiro contato sexual com outro homem, ele começou a se sentir um corpo estranho, diante da negação da homossexualidade nos discursos religiosos cristãos.

Quando perguntado, em entrevista, sobre como se sente em relação a sua sexualidade, Rubens Celestino dá uma pista a respeito das marcas deixadas por essas pregações cristãs no tocante à homoafetividade. Diz ele:

Rubens Celestino.: (Silencioso/Pensativo) incomodado, incomodado. Porque, mesmo com as lutas por igualdade, você sabe que a gente ainda é o patinho feio da sociedade. Então eu me sinto incomodado porque, (emociona-se) até me emociono ao tratar disso, porque quem não vive isso, não sente isso, classifica como descarração [sic], entendeu? E a gente sabe que não é. Assim, por muitas vezes, eu busquei explicação espiritual, quantas vezes blasfemei contra Deus? Se ele não aceitava, porque ele permitiu? Que uma criança, que segundo a própria bíblia, que pra um sujeito que herda o reino do céu deve se tornar como uma criança, fazendo referência a questão da inocência, do ser criança. Como é que uma criança nasce com isso? Sentindo desejo por uma pessoa da mesma, do mesmo sexo? Aí é muito fácil você diabolizar, então nasceu e o diabo disse você vai ser gay e é isso? Então, é difícil, não é fácil não, não é fácil

não. Porque ainda assim independente das lutas, de conquistas, direitos iguais, de você ocupar espaços, entendeu? Ser sujeito autônomo, atuante, ainda assim eu acho que é uma hipocrisia. As pessoas fingem que aceitam, entendeu? Eu sempre tenho a sensação que quando um homossexual dá as costas pra sair de um grupo, fica um comentário, entendeu? Eu sempre tenho essa sensação e isso é ruim. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da LusofoniaAfro-brasileira).

E esse sentimento de descrédito em relação a homoafetividade fez com que ele se afastasse, gradativamente, das religiões cristãs e procurasse algo que conseguisse abarcar aspectos da sua vida que, para ele, são indispensáveis a sua existência, a exemplo da homossexualidade. Um outro agravante que é possível encontrar a partir desse relato, é como a religião é capaz de se transformar numa máquina de opressão/repressão contra pessoas que se distanciam da hegemonia, essa que é branca, rica, cristã, homem, cis e hétero. Marcas desse processo de opressão/repressão é que a sua identidade sexual é sempre tangencial em relação às outras identidades. E esse sentimento de incômodo, trazido nas falas dele, é a expressão de que não se trata de um não gostar da sexualidade, pois preferiria ser heterossexual, mas trata-se de um desabafo em relação a tantas opressões sofridas, desde os seus primeiros sentimentos homoafetivos. Porém, apesar desses sentimentos, ele na época, ainda, permaneceria inserido no contexto da igreja católica durante mais algum tempo.

Uma no depois de ter o primeiro contato com um homem, Rubens Celestino mudou seu contexto religioso e prático. Aos dezesseis anos, Rubens Celestino inicia sua jornada enquanto seguidor do candomblé. A intersecção da opressão sexual e religiosa dentro da igreja cristã, foi o estopim para que ele se desvinculasse da igreja e entrasse no universo da religiosidade afro-brasileira do candomblé. Ao partir para outro ambiente religioso, ele percebeu que, apesar de haver uma conduta religiosa de respeito aos ancestrais e aos mais velhos, não há imposição de condutas sexuais. Ele destaca a maneira com que o candomblé percebe a homossexualidade:

(...) o candomblé são pessoas, o preconceito que existe fora é o mesmo que existe dentro do candomblé, é o mesmo. A diferença é que o candomblé são pessoas, mas eu digo assim, "como o orixá vê o homossexual?", ele vê como um ser humano. É tanto que eu brigo muito quando ouço erroneamente alguém dizer assim "o candomblé incentiva a homossexualidade", mentira, é mentira! Que existe determinadas entidades que até cobra postura, entendeu? Não há incentivo o candomblé apenas não, não coloca conduta, não... como eu posso dizer, o candomblé não exige que você se adeque a um padrão pra estar no candomblé. Como as

igrejas evangélicas fazem, por exemplo. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da LusofoniaAfro-brasileira).

De acordo com Rubens Celestino, o candomblé são pessoas, com diferentes formas de pensar e ver o mundo. Sendo assim, não há uma forma de ser do candomblé, há formas respeitáveis para cada indivíduo ser e existir em cada casa de terreiro, Ilê. Esse respeito aos homossexuais por parte da comunidade religiosa do candomblé que lhe acolheu, fez com que Rubens Celestino se sentisse finalmente confortável com sua religiosidade e sua sexualidade. Mas, para além das questões identitárias sexuais, a questão identitária cultural também acentuou o seu pertencimento aocandomblé.

Em busca de se firmar religiosamente, Rubens Celestino procura um local para aprender a religião e conhecer os mistérios da própria religiosidade. Entrar em um terreiro de candomblé em São Francisco do Conde/BA, naquele momento da sua vida, aos 16 anos, era dar “a cara à tapa” para a sociedade, da mesma forma que assumir sua sexualidade, também, seria complicado. Na entrevista, ele considera, porém, que esse processo de enfrentamento dos preconceitos se deu para ele em um momento de “falta de maturidade”.

Após a inserção em uma casa de terreiro, que frequentou por três anos, na cidade de Salvador, o Ilê Ase Pondamim Bominfá, sua participação foi abalada devido a problemas de segurança dentro do Ilê. A sua ialorixá/mãe de santo²⁰, Conceição Angélica, chefe da Casa, teve que desfazer-se da própria casa de terreiro, para ir para o ilê de um dos seus Filhos de Santo e falou que quem preferisse ir com ela, seria bem-vindo, já os que não quisessem segui-la, seria permitida a ruptura. Nesta última passagem, é nítido que apesar de ocupar o cargo de chefia, Conceição Angélica sugere alternativas aos seus Filhos de Santo, e esse fato iria transformar a vida religiosa de Rubens Celestino.

²⁰Essa relação de parentalidade entre os religiosos do candomblé, designados em mãe ou pai de santo e filho ou filha de santo, avós, irmãos e assim por diante, está para além de um laço sanguíneo e matrimônio, é remetido a idéia de renascimento após os ritos de iniciação do candomblé. Portanto, a partir das pesquisas de campo, este trabalho aponta para uma relação de parentalidade, que vai além da socioafetiva, aproximando-se de uma parentalidade ancestral, que resulta em uma relação de respeito a senioridade. Para Rita Segato(1984) essa relação de *família religiosa fictícia* seria a negação da ideologia dominante, em relação à constituição da família, remetendo à constituição das famílias negras anteriores à escravidão.

Quando estava pra completar três anos de iniciação, o terreiro de minha iniciação em Salvador, no Cabula, bairro Beiru, um ogã se envolveu com tráfico de drogas. Minha ialorixá ficou desesperada porque, você deve conhecer, né? Como se dá essa relação com tráfico de drogas, quem está em jogo, fica vulnerável. Um ogã da casa, um ogã da casa se envolveu com drogas, minha ialorixá ficou preocupada disso afetar o terreiro e o que foi que ela fez? Ela deixou em aberto para quem quisesse sair do terreiro levar seu orixá, porque ela já passou a temer em dias de festas públicas alguém invadir o terreiro. Esse ogã é assassinado próximo ao terreiro pra desespero dela e nosso, né? Então aí, todo mundo foi deixado livre pra quem quisesse sair do terreiro, só que eu fiquei e minha ialorixá ela saiu do Beiru, do Ilê Ase Pontamim Bomifá e foi para o terreiro Oba Pàléomom que é um terreiro de um irmão de santo desse mesmo terreiro, ele construiu o terreiro dele em Cajazeiras, aí a minha mãe pegou os Orixás das pessoas que ficaram e levaram para esse terreiro e eu respondi obrigação de santo nesse terreiro, Oba Pàléomom. Então fui feito num terreiro de Oxossi, por uma ialorixá de Oxossi, respondi obrigação de um terreiro, embora, a minha ialorixá fosse de Oxossi o terreiro dela, ela herdou da mãe de santo, da minha avó de santo, o terreiro era de Oxum com Omolu. Então eu fui iniciado no terreiro de Oxum por minha mãe de Oxossi. Respondi obrigação de três anos por minha mãe de Oxossi mas no terreiro Oba Pàléomom, no terreiro de Xângo em Cajazeiras. Após a minha obrigação de três anos eu não achei correto a minha ialorixá, dona de um Ilê no bairro de Beiru, foi para um outro terreiro pra não ser ialorixá ela foi pra um outro terreiro pra ser filha de santo. Digamos assim, o terreiro já tinha um babalorixá aí isso deu uma crise muito grande, eu optei em sair, então quando eu saí de lá veio a saga de comprar um terreno pra colocar meus orixás porque eu não queria ir pra terreiro de mais ninguém, deveria ter uns quatro anos de minha iniciação, aí foi essa saga! (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 15 de maio de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira).

Não estando mais em uma casa de terreiro, Rubens Celestino estudava em Salvador, trabalhava em São Francisco do Conde/BA pela prefeitura e sentia a necessidade de cultuar suas entidades de proteção. Ele inicia um processo de devoção dentro do Monte Recôncavo, com pequenas oferendas ofertadas nas matas da comunidade para o seu caboclo Tumbá Juçara, e aos poucos, pessoas afins começavam a se juntar nessa caminhada. Ele conta que o caboclo começou a ajudá-lo em vários problemas que rodeava o seu contexto, tais como brigas com seus familiares, no trabalho e, sempre, que estava se sentindo mal, ele pedia ajuda ao caboclo, e com isso, ele sentia a necessidade de agradecê-lo com oferendas. Durante esse início, juntamente com Dona Maria do São Pedro, uma senhora que morava no Monte, ofertavam um jerimum (abóbora). Ao passar dos anos, as oferendas foram aumentando gradativamente, acrescida com a presença de outros devotos. Eram na época, dez, onze, doze pessoas. Isso se deu durante que, todos os anos, no dia dois de julho, alguns moradores do Monte Recôncavo se escondiam

atrás da igreja para visualizar o que iria acontecer e, geralmente, insultos como "macumbeiros" ou frases como "vão morrer todos de doenças", eram coisas comuns de se ouvir. Deve-se isso, à inferiorização das culturas negras, a quem se atribuem somente as desgraças e infortúnios. Rubens Celestino, expõe:

Então, começou só com o Tumbá Juçara, depois veio o Sultão das Matas, depois veio Boiadeiro, depois veio Seu Juremeira, depois veio Large Grande, depois veio Sete Estrela, então, outros caboclos foram lembrados nessa oferenda que a gente fazia por conta dessas pessoas que me acompanhavam. Então era o dia todo nessa mata, conzinhandando, a gente tinha uma pausa para o almoço, era uma coisa linda, a gente levava a roupa do caboclo e chegamos em alguns momentos, a gente, que fez oferenda, entendeu? Fez sacrifício de animais. E quando eu parei de fazer, eu parei de fazer quando eu construí o terreiro de candomblé que até o momento de edificar um espaço com bloco, cimento, o meu terreiro era a mata do Monte, era onde eu arriava a minha oferenda. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- brasileira).

Durante esse processo de edificação de um espaço específico para as práticas de adoração a essas entidades e quaisquer outras práticas religiosas, Rubens Celestino estava envolvido nas discussões com outros jovens da época, para a conquistado reconhecimento das terras do Monte Recôncavo, enquanto remanescentes de quilombo. Um processo que foi cruel, devido à opressão sofrida dentro da comunidade remanescente de quilombo Monte Recôncavo. Rubens Celestino, já conhecido por todos os moradores, era quem estava na liderança da luta e também quem estava liderando os cultos aos caboclos e boiadeiros no Monte Recôncavo. Devido a isto que o estigmatizava, os moradores da comunidade acreditavam que, por trás de toda aquela luta, os interesses reais daquele "enviado do satanás", como assim acreditavam, era transformar a comunidade do Monte Recôncavo, inicialmente, em um quilombo, para logo adiante, transformar o local em um grande terreiro de candomblé. Com a criação da associação dos moradores do Monte, os representantes, incluindo o interlocutor desta pesquisa, recolhiam relatos orais e chamavam a todos para participar coletivamente desse processo de certificação. Uma das estratégias de arrebanhar interessados para a luta, foi a reunião com representantes das igrejas da comunidade para travar um diálogo e, no entanto, houve resistência da maioria dos presentes a uma efetiva adesão à luta. Ainda, durante esse processo de luta pelo reconhecimento das terras do Monte

Recôncavo, enquanto remanescente de quilombo, Rubens Celestino, através da Companhia Cultural Mont'arte ganharia duas seleções de editais, um edital pela Petrobrás e outro, pelo Governo do Estado da Bahia, com isso, a Companhia **(CIA)**, pôde ofertar aulas de teatro de graça para as crianças e adolescentes, um projeto que iniciou com mais de cem crianças, e que, com o tempo, passou a perder público. A respeito desse processo de evasão das crianças do projeto, evidencia:

Cê faz uma coisa bem intencionada e ressaltar que de boa intenção o inferno tá cheio, como diz os mais velhos, assim de batalhar, sentar, "vamos fazer um projeto", pra trazer uma atividade pra nossa comunidade, pra oferecer pra essas pessoas uma outra oportunidade de inserção social pra tentar afastar das drogas, pra tentar fortalecer a atuação dessa criança no contexto escolar, era tudo que embasava a gente, o grupo de teatro, aí você surgir comentários desse tipo?(!) Você chegar no projeto, "cadê fulaninho?", "ah, a mãe tirou!", você nunca encontrar esse adulto pra falar pra você e você encontrar o menino, "fulaninho, porque você não está indo?", "minha mãe me tirou porque você é de candomblé!", isso fere. Os ditos leitores da bíblia, os ditos leitores do livro que ensina a amar e ser amado. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 16 de março de 2016, na Universidade da Integração Internacional da LusofoniaAfro-brasileira).

Neste caso, a intolerância religiosa por parte dos cristãos afeta, neste caso, as religiões de matriz africana, a exemplo do candomblé e umbanda, que têm, em suas raízes, as culturas negras, sendo que sistema racista oprime qualquer forma de expressão cultural, social e histórica da população negra. Essa intolerância religiosa dentro dos movimentos sociais atua como uma máquina esmagadora que afasta e invisibiliza os indivíduos de religiões não hegemônicas.

Rubens dos Santos Celestino foi alertado pela mãe, Zilda Celestino, de que seria melhor que ele se retirasse desse processo, para evitar mais perseguições. Com receio da sua família estar exposta a olhares discriminatórios, ele resolve seguir sua vida e, aos poucos, se distanciar do movimento de demarcação das terras do Monte Recôncavo. Após essa frustração, Rubens dos Santos Celestino, em busca de dar sequência às suas atividades religiosas e focar nessa atividade, vai em busca de um espaço para comprar e, ali, expressar sua religiosidade com os seus seguidores.

Em 2007, o Monte Recôncavo ganha a titulação que dá direito aos moradores que se reconhecem quilombolas, ganharem a certificação de auto-reconhecimento enquanto quilombolas. Em 2008, a Companhia Cultural Mont'Arte ganha um edital

da Petrobras ligado ao Estatuto da Criança e do Adolescente. Em 16 de Dezembro de 2010, o terreiro Ilê Axé Mean Jagum realiza o primeiro ritual, no município de Candeias/BA, inicialmente com as mesmas pessoas que participavam das oferendas nas matas do Monte Recôncavo. Em 2015, Rubens Celestino concluiu o curso de Pós-Graduação Lato Sensu (Especialização e Aperfeiçoamento) UNIAFRO – Políticas de Igualdade Racial no Ambiente Escolar, Especialização e Aperfeiçoamento, com duração de 18 meses, ofertado pela UNILAB (Universidade da Integração da Lusofonia Afro-brasileira). Agora, em 2016, está matriculado no curso de extensão 'Educadores Étnicos Raciais', ofertado pela UNILAB. No dia quatro de novembro de 2016, Rubens Celestino foi convidado pelo grupo de pesquisa NYEMBA – Processos Sociais, Memórias e Narrativas entre Brasil e África, grupo coordenado pela professora Cristiane Santos Souza, em colaboração com os professores da mesma instituição, Claudilene Maria da Silva, Rafael Palermo Buti e Mariana da Costa Aguiar Petroni, a participar na UNILAB-Campus dos Malês, em São Francisco do Conde/BA, da roda de conversa, com o título "Territórios e Comunidades Quilombolas de São Francisco do Conde: restrições de direitos para além da PEC 241", onde explanou sobre os contextos sociais do Monte Recôncavo, a luta pelo certificado de auto reconhecimento, a luta pela demarcação das terras enquanto remanescente quilombola e muitos outros aspectos socioculturais do Monte Recôncavo.

Rubens Celestino, hoje, com mais experiência de vida, diz que retornará à Associação Moradores Quilombolas do Monte, para reativar o processo de reconhecimento das terras enquanto quilombola. Ele conta que está se preparando financeiramente para abrir um centro de culto aos caboclos na sua comunidade, pois neste momento pensa ter uma "maturidade maior" para enfrentar determinadas situações de preconceitos, o que, nesta pesquisa, é compreendido enquanto tomada de consciência, a partir da noção identitária do próprio indivíduo.

A esta consciência étnico/racial por meio de discussões entre jovens da comunidade, mostra o quanto podemos puxar a cordado caranguejo, e ao fim ver quantitativamente quantas pessoas foram arrebanhadas, e tiveram seus contextos de vida modificados. A lição trazida pelo caboclo é de coletividade e irmandade. Ao caboclo não interessa a idade ou a estrutura corporal, ele se faz presente quando necessário, ele simplesmente se faz presente; quando um se apresenta, os outros se manifestam e fazem o que for necessário para ajudar a coletividade; e assim, se

deu no processo de auto reconhecimento das terras do Monte Recôncavo enquanto pessoas quilombolas, segundo o interlocutor desta pesquisa. E é nesse sentido que Rubens Celestino buscou cada vez mais estreitar os seus laços com a sua ancestralidade e sempre convidar mais pessoas para compor suas discussões identitárias, étnico-raciais e territoriais.

A religiosidade, aqui, é entendida enquanto fenômenos ligados ao que o indivíduo acredita, e como esta crença interfere na sua vida. Neste caso em específico, há à pretensão de visualizar como a religiosidade de Rubens dos Santos Celestino fez com que ele encontrasse formas de resistir aos sistemas de opressão dentro da sua comunidade. Acredita-se aqui, que ele utilizou de uma estratégia de negociação, para que sua integridade física e mental fosse mantida, ele distanciou-se naquele momento, do conflito instalado, para que pudesse ganhar a causa e implantou em outra cidade a sua casa de terreiro, para permanecer exercendo sua religiosidade. Não é pretensão deste trabalho diminuir a crueldade dessa lógica de afastamento do indivíduo ou do processo de invisibilização, mas trata-se aqui de perceber como Rubens Celestino conseguiu driblar esses sistemas opressores e encontrar ferramentas para permanecer resistindo dentro da própria comunidade.

Na encruzilhada de opressões, o indivíduo é forçado a tomar decisões a respeito da situação sócio-estrutural que está vivendo. A partir da leitura dessa trajetória de vida podemos compreender de várias formas que existe um sistema opressor que invisibiliza os sujeitos não hegemônicos e os afasta dos processos sociais. Nesse caso, em específico, Rubens Celestino, alcançou parte do seu desejo. O Monte Recôncavo foi reconhecido, edificou o Ilê Axé Mean Jagum e fez vários cursos de extensão para capacitar-se nas questões étnico-raciais. Desta trajetória, deve ficar afixada, na mente do leitor, não apenas a vida de um ser humano marcada por preconceitos, mas como as formas e mecanismos de resistência, enfrentamentos e negociações diante das opressões podem surgir, em meio ao conflito, dentro do universo religioso e de vida de cada um. E, evidenciar que existe beleza na resistência e beleza em como cada indivíduo vai tocar seu tambor e, a partir do som produzido, ao toque do instrumento, desenvolve a firmeza de pisar o barro, amassar o barro, e gerar uma energia transcendente que muitos chamam de axé!

4.1 OS CAMINHOS DE EXÚ: A SEXUALIDADE E O DIREITO DE SE RESGUARDAR

Exú é eternidade, Exú quer eternidade. Exú é aquilo que as pessoas não querem falar, é o sem vergonha. Exú [...] não é o diabo. Sabe onde é o inferno? É aqui. Porque é aqui que tem erro tem fofoca, tem mentira e tudo mais.²¹

Figura 2 - Registro da Festa de Exú - Ilê Axé Mean Jagum (19 de junho de 2016)



Fonte: o autor.

A escolha do objeto sexual, do desejo, aflora a partir da adolescência (Stoller, 1978 *apud* Grossi, 1998). Porém, o desejo sexual por alguém de gênero semelhante, não interfere na identidade de gênero da pessoa homoafetiva (IDEM, 1998). É possível a partir de uma perspectiva mais contemporânea analisar as escolhas eróticas humanas, a partir da pluralização, por compreender a existência de possibilidades e perceber que as sexualidades são fluidas e por isso mutáveis, assim como os gêneros construídos sócio-historicamente. Considero que existem sistemas de opressão sexual que funcionam a partir de uma hierarquização de poder, baseada em sistemas binários de gênero e sexualidade (sistemas excludentes e não pluralizados), mantidos para fortalecer as hegemonias instituídas.

²¹ Anotações do caderno de campo, Rubens Celestino incorporado em Exú em uma das festas no Ilê Asé Mean Jagum, 18 de junho de 2016.

Consideramos, também, que é preciso combater tal sistema de repressão sexual, que afeta, particularmente, as sexualidades dissidentes. As maneiras de realizar tal enfrentamento são múltiplas e nem sempre, ou necessariamente, passam pela afirmação do *coming-out* (saída do armário), enquanto evento central da própria auto afirmação enquanto pessoa LGBTTTQA.

Rubens dos Santos Celestino pratica o homoerotismo²³ e, na sua concepção, ele não precisa reivindicar abertamente as suas escolhas sexuais. Respeita quem manifesta as suas práticas e os seus desejos, mas não acha que isso seja o caminho único e necessário para vivenciar a própria sexualidade. Rubens Celestino enquadra-se em um perfil de homossexual masculino cis. O que não significa que ele seja hétero (RIBEIRO; SOARES; FERNANDES, 2009: 202) ou simule a heteronormatividade²⁴.

Em relação ao processo de certificação do Monte Recôncavo enquanto remanescente quilombola e a sua sexualidade, que perpassa o reconhecimento de identidades cruzadas, Rubens Celestino evidencia o seu sentimento de conforto em não falar sobre a sua sexualidade. Ele explica:

Porque quando a gente diz assim, auto reconhecimento de comunidade de quilombola, a gente está falando de excluído, que perpassa também pela questão da homossexualidade. E eu sempre tive uma ambição de me impor na minha comunidade e mostrar que eu tinha um diferencial. Sempre tive essa preocupação, sempre tive essa preocupação. Então assim, o fato de se reconhecer enquanto comunidade remanescente de quilombo e brigar por isso, eu criei também uma independência sobre a minha questão sexual. Só que eu também não admitia que também era isso, camuflava entendeu? Coragem, essa coragem que eu citei que você teve em sentar com sua mãe, mas eu não tive essa coragem e não tenho essa coragem, pra minha mãe não, pra minhas ekedes, minhas filhas de santo, meus amigos eu até comento. Em meu trabalho por exemplo, ninguém sabe que eu sou, aí você diz assim, "Rubens, você disfarça?", não eu sou isso aqui que estou sendo com você. Mas nunca chegaram para me perguntar e eu nunca cheguei para falar, então pra mim está bem. Está bom assim, entendeu? Está bom. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens

²³ Henning (2014) afirma que a palavra "homoerotismo" é explicitada enquanto uma categoria mais ampla que denota as *práticas eróticas, sexuais, afetivas entre pessoas do mesmo sexo*. Este termo foi adotado, aqui, justamente pelo distanciamento da perspectiva essencialista. Utiliza-se neste trabalho, o pensamento de que não há uma lógica linear, em que o sexo masculino é o pênis e o sexo feminino é a vagina. Utiliza-se aqui a ideia de que o homoerotismo é uma categoria ampla que possibilita visibilizar as experiências das diversas *práticas eróticas, sexuais e afetivas* entre pessoas da mesma identidade de gênero.

²⁴ Conferir o conceito de heteronormatividade com Rogério Diniz Junqueira (WARNER, 1993 *apud* JUNQUEIRA, 2009) em **Homofobia nas Escolas: um problema de todos**.

Celestino, 24 de abril de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira).

A partir dessa narrativa pode-se entender que a "coragem", encarnada por Rubens Celestino, está ligada ao condicionamento social de que "assumir a sexualidade" dissidente é questão de coragem e não de posicionamento político. Tentar impor que "corajosos" levantam a bandeira homoafetiva e que "medrosos" continuam calados, é não entender que os indivíduos com identidades múltiplas possuem agência sobre suas estratégias de resistência. A aposta consiste, aqui, em deixar de considerar que, apesar de não comentar a respeito da sua sexualidade, Rubens Celestino não tenha práticas sexuais homoeróticas e deixe de viver a sua sexualidade. Complementando essa narrativa acima, Rubens Celestino diz que tanto na âmbito familiar quanto no âmbito de trabalho é de conhecimento de todas (os) a prática homoerótica/homoafetiva, mas ele prefere não abordar o assunto, pois para ele a sexualidade é algo íntimo. Para compreender o "íntimo" expressado pelo interlocutor, será feita uma análise da relação entre a intimidade dele com sua sexualidade e com uma das suas entidades de proteção.

É preciso relatar uma história vivida dentro da comunidade de terreiro, mas antes, é necessário que o leitor se "banhe em azeite" e perceba o quanto que as relações de reconhecimentos identitários estão estritamente ligadas a como o indivíduo se percebe na sociedade.

Em 18 de junho de 2016, o Ilê Ase Mean Jagum, comunidade de terreiro chefiada pelo babalorixá Rubens dos Santos Celestino, situado no município de Candeias-BA, estava em culto religioso, comumente chamado de festa. Era comemorada a feijoada de Ogun, orixá ligado às guerras e aos caminhos. No dia seguinte, dia 19 de junho, aconteceu uma festa para cultuar o Exú do babalorixá da casa.

De acordo com as percepções em campo, durante o exercício desta pesquisa no terreiro supracitado, é de extrema importância a relação entre o Ilê (terreiro de candomblé) e Exú. No que tange às possibilidades de Exú, Alexandre Fernandes explana:

É Orixá, humano e divino, amigo e inimigo invisível dos orixás, que "pode matar a pessoa que se recusa a oferecer o sacrifício. Pode também amaldiçoá-la ou privá-la de suas propriedades" (DOPAMU, 1990, p.41). E também, "assiste aqueles que lhe oferecem o ebó muito mais vezes que

puneaqueles que faltam ou quer idestesquando encontram a desgraça” (BASCOM, 1980, p.41). (Fernandes, 2009:2)

Esta leitura dos variáveis “perfis” de Exú feita por Alexandre Fernandes negrita a proximidade dessa entidade com o humano, o palpável e, ao mesmo tempo, com o sagrado, o intocável.

Na epígrafe deste subtítulo, é perceptível a importância de Exú para uma casa de candomblé, de acordo com o Babalorixá Rubens Celestino, “*Exú é quem protege a entrada de um Ilê*”, é quem traz os avisos de fora da comunidade religiosa para os praticantes do candomblé. É evidenciada, também, nesta epígrafe, a interferência da visão cristã, que inferioriza as tradições de matriz africana. A demonização não é algo restrito às entidades, principalmente Exú, mas isto se dá a partir do *contexto ideológico do sincretismo*, que traz a estigmatização de toda a cultura manifestada pela tradição negro-africana (LUZ, 2008). Há grandes pistas nesta fala de que a noção de inferno/céu, pecado/inocência, ou seja, noções cristãs, que não se aplicam ao campo religioso da crença do candomblé. Exú torna-se um ser desnudo de moralidades. Em verdade, Exú está ligado ao *fluxo dos destinos* (LUZ, 2008) e, portanto, é superior a uma ideia de bem e de mal.

Percebemos, aqui, um interessante cruzamento de caminhos entre a religiosidade, relacionada à figura de Exú, e a dissidência sexual. A respeito dessa relação resguardada entre ele e Exú, Rubens Celestino comenta em entrevista:

O Exú: eu me reservo o direito de não comentar quem são. Aí se você perguntar ‘porque você não vai comentar o nome do Exú?’, é porque Exú caminha, Exú é caminho, né? Exú é quem trabalha, então na verdade ele é meu guardião. Então, essa identidade, esse diálogo direto eu me reservo muito entre nós, Exú e eu. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 15 de maio de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira).

Rubens Celestino, naquele momento, sugeriu o direito de preservar o conhecimento do seu guardião, Exú, justamente, por tratar-se de uma relação de caminho e proteção que deve ser respeitada; deve ser interpretada, acima de tudo, como um protocolo da sua religiosidade. Todavia, em outros momentos, ele comentou e permitiu abrir diálogos neste trabalho. O que se torna interessante é que, apesar desse sigilo estratégico, ele não abre mão de exercer sua adoração; ou no campo da sexualidade, praticar sua homoafetividade. E esse sigilo no campo da religiosidade ou da sexualidade, não está necessariamente ligado a uma estratégia

de camuflar-se diante das perseguições de repressão sexual ou religiosa, mas está ligada a não querer expor sua vida sexual, pois, como ele disse em outro momento, os “*filhos do velho (Omólú), geralmente são mais reservados*”.

É compreendido por Rubens Celestino que os gostos são socialmente construídos durante a trajetória de vida de cada indivíduo, pois ele afirma que o fato dele não usar maquiagem está diretamente ligado à *educação repressora* que teve na sua infância. Conta que por morar em uma comunidade pequena, todas as pessoas tinham acesso as informações da vida das outras pessoas, e que se um dia seu pai ouvisse na rua que ele estava andando pelas ruas afeminado e alguém comentasse, ele apanhava. Diz, que sua relação com seu pai veio se fortalecer, após a sua inserção no candomblé, pois passou a assumir uma postura mais centrada de conhecimento de si mesmo; em outras palavras, passou a se posicionar mais em relação aos seus desejos e vontades, e ele atribui isso ao orixá Omólú. Gregório Celestino, apesar de ter almejado que Rubens Celestino se tornasse um engenheiro civil, para realizar o próprio sonho, o fato dele tornar-se professor foi um símbolo de orgulho para Gregório, que morreu seu amigo, de acordo relata. Zilda Celestino, sempre cobrou do seu filho mais novo uma postura mais masculina. O pequeno Rubens, gostava de brincar com as garotas com jogos educativos, e quando chegava tarde em casa, sua mãe não deixava ele dormir em casa. Sua relação com sua mãe, de acordo com ele sempre careceu de mais diálogo; ela sempre diz algo, que subentende que sabe do seu atual relacionamento, mas eles nunca se sentiram confortáveis para conversar mais abertamente sobre a sexualidade de Celestino. Conta ele ao ser perguntado a respeito do conhecimento das pessoas, ao seu redor, no que tange à sua sexualidade:

Na maioria não. Assim, de "Rubens falou", "teve uma conversa", não. Obviamente que moro em um lugar pequeno, onde todo mundo fala de tudo, entendeu? Minha mãe por exemplo, porque meu pai é falecido, até mesmo meu pai em vida, eu nunca tratei desse assunto com ele, ele ouvia o comentário na rua: "Ah, Rubens tem uma falinha... fala fino", "Rubens anda com 'trejeitos", então ele sempre escutou isso. Minha mãe da mesma forma, porque minha mãe ela é auxiliar de serviços gerais de uma escola, escola é um lugar que pulsa, né? Então, obviamente ela já deve ter ouvido comentários sobre mim, ainda mais que eu sou da área de educação e tenho amigos educadores, tenho ex-alunos, então, ela deve ter ouvido, mas ela nunca me ouviu falar direto. Minhas irmãs; meu último relacionamento sempre minhas irmãs deram cutucadas nele, né? Lucas. Assim, deram cutucadas que revelavam que elas sabiam que ele estava se relacionando comigo, mas assim, acredito que na maioria sim. A maioria das pessoas que convivem comigo, sabe. (Transcrição do áudio de entrevista com Rubens Celestino, 19 de abril de 2016, na Univ. da Int. Inter. da L. Afro-brasileira).

O contexto de cidade interiorana permite que Rubens Celestino não precise comentar sobre as suas relações afetivas. Seus relacionamentos sempre foram de poucos comentários. Porém, quanto ao último relacionamento, por tratar-se de um homossexual afeminado, e que segundo ele *não faz questão de esconder seu relacionamento*, houve maiores comentários. Ele conta que, seu namorado chegou a morar alguns meses em sua casa, no Monte Recôncavo, mas que o convívio, na época, não fez muito bem para a relação do casal e que voltaram a morarem casas distintas. Além disso, Rubens Celestino possui uma casa, mas, devido a pedido do seu pai, antes de falecer, não pretende deixar sua mãe morar sozinha e portanto, mora, hoje em dia, na casa de Zilda Celestino.

Rubens Celestino não é o único homossexual do Monte Recôncavo; contudo, conta ele, não existe movimento social LGBT na comunidade, mas existem *'panelinhas'* com dois distintos grupos - Rubens Celestino define *'panelinhas'* enquanto *grupos de fuxico* (fofoca) – e, entre esses grupos, encontram-se as *bichonas* e as *bichinhas*, que se dividem por diferenças de geração. As *bichonas* são os homossexuais masculinos mais velhos, onde Rubens Celestino diz estar incluído e as *bichinhas* são os homossexuais masculinos mais novos, que se espalham em diversos lugares. Celestino, em uma entrevista, diz que as *bichonas* estão sempre *"arquitetando, as novinhas, tudo na lanchonete"*. Essas diferenças entre a geração mais antiga e a geração mais nova de homossexuais do Monte Recôncavo se dá a partir de diversos fatores, tais como, os diálogos, os gostos e os fazeres da idade que os aproximam ou os afastam, conforme seus comportamentos e afinidades. Afinal, o grupo de *bichonas* está ligado a uma postura mais conservadora e masculina em relação às *bichinhas*, que rebolam, se maquiam, vestem roupas femininas, ou seja, têm uma expressão de gênero²⁵²³ mais feminina.

As variadas formas de expressar em sociedade expõem os indivíduos a sofrerem preconceitos, como é o caso das *bichinhas*, homossexuais masculinos afeminados, que, são quem mais passam por retaliações, até mesmo por parte da própria comunidade homoafetiva.

²⁵ Ver mais em: Jesus, Jaqueline Gomes de. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Brasília, 2012, p. 24.

²⁶ Texto original em Francês, traduzido em Português pela coordenadora do Grupo FEMPOS (Feminismos, Pós- colonialidade e epistemologias anti-hegemônica) Dr.^a Caterina A. Rea, para utilização e discussões do grupo e desta monografia.

A partir do que foi discutido ao longo deste capítulo, concluímos que Rubens Celestino passou a assumir uma postura de não levantar a bandeira de luta LGBT, pois trata-se de um posicionamento político que ele tem, por direito, assumir ou não; mas isso não o distancia da socialização com pessoas da comunidade LGBT, em diálogos sobre a sua sexualidade, ou tampouco interfere em seus relacionamentos amorosos. Garantir o direito de reservar-se não significa estar silenciado. Portanto, *'sair do armário'* não está ligado a ideia de participar de movimentos sociais em defesa dos direitos dos homossexuais de modo geral, ou assumir uma expressão de gênero feminina. Estar homoafetivo liga, intrinsecamente, a diversas práticas eróticas, afetivas, sexuais entre indivíduos da mesma identidade de gênero.

Trabalhar com sujeitos como Rubens Celestino, cuja identidade está aberta a uma pluralidade de experiências, além da caracterizada pela dissidência sexual, nos revela múltiplas maneiras de viver a própria condição homoerótica, fora das narrativas hegemônicas e dos padrões comumente impostos por uma única visão da libertação sexual, centrada no modelo ocidental, urbano e burguês. É segundo este modelo que o *coming-out* ou *'saída do armário'*, se torna uma etapa supostamente necessária da afirmação da identidade homossexual. O *coming-out*, a visibilidade e o armário são imagens euro-americanas e não podemos pensar-aplicar, literalmente, estas metáforas para contextos sociais, culturais e políticos refratários a seus pressupostos" (CERVULLE; REES-ROBERTS, 2010:37-38)²⁶. A trajetória de Rubens Celestino nos revela, assim, que as possibilidades de viver e inventar a própria (homo) sexualidade são plurais e que elas se entrelaçam e se enriquecem a partir dos diferentes contextos sócio-culturais nos quais o sujeito estão inserido.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi aqui traçada a história de vida de Rubens dos Santos Celestino, a partir das análises dessa trajetória de vida, e consideramos que o mesmo passa por experiências de racismo, homofobia, classismo, intolerância religiosa, além da situação de invisibilidade, por se encontrar em uma cidade interiorana, e, mais precisamente, em um território quilombola.

Rubens Celestino está homoafetivo e vivencia práticas eróticas, sexuais e afetivas, sem, por isso, reivindicar uma identidade sexual fixa e estável. É importante salientar que o fato de não expor abertamente sua sexualidade, aparentemente, não lhe causa uma limitação, no que tange às práticas homoeróticas, ou tampouco interfere na sociabilidade com grupos de héteros ou homossexuais. No que se refere às causas de seu comportamento sexual, indicamos a educação familiar, escolar e comunitária como submissa a um sistema de produção de masculinidades, que reprime, constantemente, o processo de viver a sexualidade, tendo por consequência um distanciamento dos indivíduos das práticas homoeróticas e da sexualidade como tal. Com isso, a busca por relacionamentos em que os indivíduos não se exponham, os resguarda da experiência do preconceito.

Partimos dos indícios de que o trânsito religioso de Rubens dos Santos Celestino, contribuiu para o fortalecimento das suas identidades. Percebemos, que a aproximação do colaborador com uma religião de matriz africana cooperou para a consciência identitária do mesmo, enquanto negro brasileiro. Da mesma forma que fazer parte de uma cultura religiosa, em que a sexualidade dissidente é indiferente para os princípios da religião, corroborou para a consciência de Celestino, enquanto negro homossexual/homossexual negro.

A saber, compreendemos, a partir da análise do processo de reconhecimento das terras do Monte Recôncavo, enquanto remanescente de quilombo, que a população Montense, majoritariamente, encontra-se em um estado de apagamento da sua própria história e invisibilização da cultura negra da qual descende, desenvolvido por meio do racismo estrutural que afeta as populações não brancas. A experiência do preconceito racial está aquilibrada com a experiência da homofobia e da discriminação religiosa, derivada esta do fato da comunidade Montense ser em sua maioria cristã neopentecostal, confissão particularmente

adversa tanto à homossexualidade como às religiões de matriz africana. Situando-se no cruzamento de várias formas de opressão, a figura Rubens Celestino foi deslegitimada enquanto a gente no processo de reconhecimento das terras remanescentes de quilombo, tendo ele de afastar-se, criando seu terreiro na cidade vizinha de Candeias.

Ainda no que se refere a comunidade do Monte Recôncavo, pertencente a São Francisco do Conde/BA, noto que a sua localização interiorana no Estado da Bahia, leva à invisibilidade dos homossexuais negros, quilombolas e pertencentes a religiões afro-brasileiras, que não ser e conhecem como parte de movimentos sociais mais amplos, em nível estadual e/ou nacional. Os movimentos quilombolas, os movimentos negros, os movimentos LGBTQTTIQA, ou movimentos mais interseccionais, não estão presentes dentro dessas comunidades para contribuir com a luta por mais direito desigualdade.

Partimos de uma análise da noção de interseccionalidade, teorizada pelas feministas negras, enquanto expressão de formas simultâneas e imbricadas de discriminação/opressão. Como destaca Luiza Bairros, a interseccionalidade não implica um modelo cumulativo e de simples adição destes fatores de dominação, em termos de “dupla ou tripla opressão” (BAIRROS, 1995: 460), pois a experiência de cada um destes fatores está, ao mesmo tempo, co-produzida pelas outras. Assim, a partir da trajetória de vida do interlocutor, há uma notável existência de um sistema de opressão social que transita em diversos grupos e estruturas sociais interseccionados. Tais opressões ocorrem por meio de diferentes formas de funcionamento. Portanto, entendemos que as experiências de opressão são próprias a determina dos corpos, dentro de um mesmo grupo de oprimidos, o que faz com que a experiência de opressão de um contingente específico deste grupo não possa se tornar uma experiência universal para todo o grupo que experimenta a esta determinada forma de opressão. Neste contexto, um grupo de homossexuais, serão carregado por marcadores sociais que são acionados em determinados contextos concomitantemente, enquanto, parte do grupo de homossexuais não irão vivenciar esses cruzamentos de opressões.

Ao concluir este trabalho, percebemos a necessidade de estudos mais aprofundados sobre as realidades de pessoas que estão expostas a estes e a outros tipos de preconceitos e opressões. Com esta pesquisa, em particular, contribuir, sabendo que ainda de forma inicial, para os estudos que visam a intersecção de

sexualidade e raça, e que apontam para a condição de homossexuais negros, oriundos de contextos rurais e quilombolas, como os do Monte Recôncavo.

Não é pretensão deste trabalho sanar a todos os questionamentos a respeito dos temas abordados, porém, trazê-los à tona, transcorrê-los e debatê-los dentro das possibilidades de um trabalho de conclusão de curso, que se pretende a ser um começo de um novo ciclo acadêmico científico.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 63 p.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias**. 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2011. v. 1. 196 p.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo; CIPRIANO, André. **Quilombola: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicações, 2006. 240 p.
- ARAÚJO, Ubiratan Castro. "A Baía de Todos os Santos: um sistema geohistórico resistente". **Bahia Análise & Dados**. Salvador: SEI. v. 9, nº 4, pp. 10-23, 2000.
- BACELAR, Jeferson. Mario Gusmão (1920 - 1996) O Santo Guerreiro Contra o Dragão da Maldade. **Afro-Ásia**. 19/20, p. 257-277, 1997.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, 2/1995.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, 2/1995.
- BORGES, Mackely R. Umbanda e Candomblé: Pontos de Contato em Salvador-BA. In: XVI Congresso da ANPPOM, 2006, Brasília. **Anais dos XVI Congresso da ANPPOM**, 2006. p. 226-231.
- CERVILLE, Maxime; REES-ROBERTS, Nick. **Homo Exoticus. Race, classe et critique queer**. Paris: Armand Colin, 2010, 166 p.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil, mito fundador e sociedade autoritária**. 4ªed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. 106p.
- Combahee River Collective (1977/2003), «A Black Feminist Statement», in McCann, Carole & Kim, Seung-Kyung (Orgas.), *Feminist Local and Global Theory Reader*, New York, Routledge, pp. 164-173.
- CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, Abr.2013.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, 2002, pp.171-188.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. S.Paulo: Boitempo, 2016 [1981]. de Janeiro: 34 1994.

DIAS, Maria da Graça Andrade. **Memória se existências [manuscrito]: identidades e valores na representação social do patrimônio no Recôncavo da Bahia**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura, Minas Gerais, 2015.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Por uma genealogia do conceito de homofobia no Brasil: da luta política LGBT a um campo de governança. Editora Passagem de Paris 7. 2012.

GGB. Assassinatos de LGBT no Brasil: relatório 2015. Disponível em: <http://en.calameo.com/read/0046502188e8a65b8c3e2>. Acesso em: 22 de novembro de 2016.

GOMES, Jaqueline de Jesus. **Orientações sobre identidades de gênero: conceitos e termos**. Brasília 1.ed. Goiânia: Ser-Tão-Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade/UFG, 2012. v. 1. 42p.

GROSFOGUEL, Ramón. Dilemas dos Estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. In: **Multiculturalismo/Artigos**, 2006. pp.32-35.

GROSSI, M. P. Identidade de Gênero e Sexualidade. Coleção Antropologia em Primeira Mão. PPGAS/UFSC, 1998.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **A formação e a crise da hegemonia burguesa da Bahia (1930-1964)**. Janeiro de 1982. 152 f. Dissertação - Mestrado de Ciências Humanas da UFBA. Salvador-BA, 1982.

HENNING, Carlos Eduardo. **Paizões, Tiozões, Tiase Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino (na cidade de São Paulo)**. 318 f. Tese de Doutorado - UNICAMP, São Paulo, 2014.

HOOKS, Bell; A teoria como prática libertadora. In: _____ Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. Cap.5, p.83-104.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia nas escolas: um problema de todos. Em: Junqueira, R.D. (org). **Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas**. Brasília: MEC/UNESCO, p. 13-51, 2009.

KOFES, Suely. **Experiências Sociais, Interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites**. Seminário Internacional del Uso de Histórias de Vida en Ciências Sociales, Universidad Externado de Colombia- Villa de Leyva. 1992. Cadernos PAGU, 1994.

LORDELO, Petry Rocha. **O samba chula de cor e salteado em São Francisco do Conde/ BA: cultura populá e educação não-escolá para além da (o) capitá**. 2009. 198f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra em tempos pós-modernos** – SECNEB - 1992, EDUFBA - 2ª Edição 2002, EDUFBA - 3ª Edição, 2008.

MELO NETO, J.C. Morte e Vida Severina e Outros Poemas para Vozes. Rio

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologia**. Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan. /Jun. 2009, p. 150-182 Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação- PENESB-RJ,2003.

PISCITELLI, Adriana. Atravessando fronteiras: teorias pós-coloniais e leituras antropológicas sobre feminismos, gênero e mercados do sexo no Brasil. **Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar**, 3, São Carlos-SP, UFSCar. Pp.377-405, 2013.

Plataforma lattes. Currículo Lattes de Rubens dos Santos Celestino. Acesso: <http://lattes.cnpq.br/4769754488341370>.

REA, Caterina. Redefinindo as fronteiras do pós-colonial. O feminismo cigano no século XXI. **Revista Estudos Feministas**, 2017. (No prelo)

RIBEIRO, Núbia; ANDRADE, Jailson B. de; HATJE, Vanessa. **A coleção cartilhas estudos multidisciplinares. Baía de Todos os Santos**. 2011, p. 02.

RIBEIRO, Paula Regina Costa; SOARES, G. F.; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Ambientalização de professores e professoras homossexuais no espaço escolar. In: Rogerio Diniz Junqueira. (Org.). **Educação e diversidade sexual: problematizações sobre a homofobia na escola**. Brasília: Ministério da Educação/SECAD, 2009, v. 32, p. 183-212.

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2010.

SARDENBERG, Cecília. Considerações introdutórias às pedagogias feministas. "In": MOTTA, Alda Britto da; COSTA, Ana Alice Alcântara;SARDENBERG, Cecília M. B.;NASCIMENTO, Enilda R. do; ALVES, Ivia; FERREIRA, Sílvia Lúcia. **Ensino e gênero: perspectivas transversais**. Salvador: UFBA - NEIM, 2011, pp. 17-32.

SOUZA, Cristiane Santos. **Trajectoria de migrantes e seus descendentes: transformações urbanas, memória e inserção na metrópole baiana**. Tese (doutorado em Antropologia Social). Programa de pós-graduação em Antropologia Social da UNICAMP, 2013.

APÊNDICES E ANEXOS

APÊNDICE I - Autorização de uso de imagem, som de voz e nome**Autorização de Uso de Imagem, Som de Voz e Nome**

Eu, Rubens dos Santos Celestino, abaixo assinado e identificado, autorizo o uso de minha imagem, som da minha voz e nome por mim revelados em depoimento pessoal concedido e, além de todo e qualquer material entre fotos e documentos por mim apresentados, para compor o trabalho de conclusão de curso de Bacharelado em Humanidades do estudante Ícaro Santos Amancio e outros eventuais trabalhos do mesmo pesquisador, relacionados a minha trajetória devida.

A presente autorização abrange os usos acima indicados tanto em mídia impressa (livros, catálogos, revista, jornal, entre outros) como também em mídia eletrônica (revistas virtuais, blogs e entre outros), suportes de computação gráfica em geral e/ou divulgação científica de pesquisas e relatórios para arquivamento e formação de acervos em qualquer ônus ou terceiros por esses expressamente autorizados, que poderão utilizá-los em todo e qualquer projeto e/ou obra de natureza epistêmica voltada à preservação da memória, em todo território nacional e no exterior.

Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos a minha imagem ou som de voz, ou a qualquer outro, e assino a presente autorização.

São Francisco do Conde-BA, ___ de _____ de 2016

ASSINATURA

Nome:
Endereço:
Cidade:
RG N°:
CPF N°:
Telefone para contato:

ANEXO I - Comprovante de Inscrição e de situação Cadastral da Associação de Moradores Quilombolas do Monte Recôncavo

Comprovante de Inscrição e de Situação Cadastral

Contribuinte,

Confira os dados de Identificação da Pessoa Jurídica e, se houver qualquer divergência, providencie junto à RFB a sua atualização cadastral.

 REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL CADASTRO NACIONAL DA PESSOA JURÍDICA			
NÚMERO DE INSCRIÇÃO 10.652.772/0001-61 MATRIZ	COMPROVANTE DE INSCRIÇÃO E DE SITUAÇÃO CADASTRAL		DATA DE ABERTURA 04/12/2008
NOME EMPRESARIAL ASSOCIACAO DE MORADORES QUILOMBOLAS DO MONTE RECONCAVO			
TÍTULO DO ESTABELECIMENTO (NOME DE FANTASIA) *****			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA ATIVIDADE ECONÔMICA PRINCIPAL 94.30-8-00 - Atividades de associações de defesa de direitos sociais			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DAS ATIVIDADES ECONÔMICAS SECUNDÁRIAS Não informada			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA NATUREZA JURÍDICA 399-9 - OUTRAS FORMAS DE ASSOCIACAO			
LOGRADOURO R DO ASFALTO	NÚMERO SN	COMPLEMENTO	
CEP 43.900-000	BAIRRO/DISTRITO MONTE RECONCAVO	MUNICÍPIO SAO FRANCISCO DO CONDE	UF BA
SITUAÇÃO CADASTRAL ATIVA		DATA DA SITUAÇÃO CADASTRAL 04/12/2008	
MOTIVO DE SITUAÇÃO CADASTRAL			
SITUAÇÃO ESPECIAL *****		DATA DA SITUAÇÃO ESPECIAL *****	

Aprovado pela Instrução Normativa RFB nº 748, de 28 de junho de 2007.

- Emitido no dia 27/02/2009 às 08:37:44 (data e hora de Brasília).

[Voltar](#)

A RFB agradece a sua visita. Para informações sobre política de privacidade e uso, clique aqui.
Atualize sua página

 Preparar página para impressão

ANEXO II - Autorização da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro para a primeira realização do Ritual para Omolu no Ilê Axé Mean Jagum



FEDERAÇÃO NACIONAL DO CULTO AFRO BRASILEIRO
 FUNDADA A 24 DE NOVEMBRO DE 1946
 CNPJ: 14.443.014/0001-94
 Utilidade Pública Lei no. 6366 de 17/07/95 e Lei Municipal no. 5.713/2000

**--COORDENAÇÃO MUNICIPAL DE SALVADOR--
 AUTORIZAÇÃO**

NOME: ILÊ AXÉ MEAN JAGUM MAT.: 5.411

Resp.: RUBENS DOS SANTOS CELESTINO

END.: RUA ANTONIO DANTAS, 21 MAMÃO – CANDEIAS/BAHIA

TEL.: 71 9952-7232 Dia do RITUAL: 22/01/2011

Confirmação: () OGAN/TATA () EKEDE/MAKOTA

Nomes:

Nome do (a) YAÔ/MUZENZA:

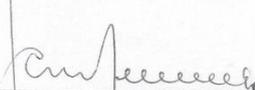
22/01 – RITUAL PARA OMOLU

ATENÇÃO:

A FEDERAÇÃO NACIONAL DO CULTO AFRO BRASILEIRO

Informa que qualquer obrigação sem autorização não terá validade, ou será cobrada uma multa para reconhecimento. É assegurado na forma do Art. 5º Parágrafo VI da Constituição da República Federativa do Brasil, a Livre Prática do Culto Religioso e proteção aos locais de culto e suas liturgias em todo o território Nacional que não contrarie a ordem pública e os bons costumes”

SALVADOR, 11 DE JANEIRO DE 2011


 LÁSARO CÉSAR
 COORDENADOR MUNICIPAL DE SALVADOR

Lásaro César M. Pereira
 Coordenador / SSA

OBS.: FENACAB na Radio Cruzeiro AM 590 aos Sábados e Domingos, das 12 às 13 hs, com o Programa Olorum Eledá “A VOZ DO POVO DE SANTO”. Tel.: 3017-5089/3017-5090/3481-8156/9988-4817. Apresentador: Jornalista Aristides Mascarenhas.

Salvador, 16 de Dezembro de 2010.

Rua Portas do Carmo, 39 1º. Andar Pelourinho – Salvador/Bahia
 CEP: 40.026-290 Tel.: 71 3-492-5070 / 3266-0369/5607-1440.
 Site: www.fenacab.com

ANEXO III - Certificação da Comunidade do Monte Recôncavo pela Fundação Cultural Palmares - 27 de fevereiro de 2007.



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n. 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n. 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade do Monte Recôncavo**, localizada no município de São Francisco do Conde, Estado da Bahia, registrada no Livro de Cadastro Geral n. 09, Registro n. 908, fl. 22, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n. 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n. 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s):

FELIX RAMOS - CPF: 092.054.625-00
 CLAUDIMIRO RAMOS - CPF: 088.354.895-04
 JANDIRA RAMOS ALVES - CPF: 137.298.885-87
 GRIGORIO CELESTINO - CPF: 079.362.145-34
 MARIA AUGUSTA MARTINS DOS SANTOS - CPF: 632.671.445-15

Eu, Miriam Caetana de Souza Ferreira (Ass.)....., Diretora-Substituta da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, 27 de fevereiro de 2007.

O referido é verdade e dou fé


Maria Bernadete Lopes da Silva
Presidenta-Substituta

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
 Fone: (0 XX 61) 3424-0106(0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
 E-mail:chefeidegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)