



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

MILENA SANTOS RODRIGUES

**“ANDAR COM FÉ EU VOU!” ENTRE TRANSIÇÕES E
TRADIÇÕES: UM POUSO CARTOGRÁFICO
SOBRE AS TRAJETÓRIAS DOS JOVENS DE TERREIRO EM
BONFIM DE FEIRA.**

Feira de Santana
2015

MILENA SANTOS RODRIGUES

**“ANDAR COM FÉ EU VOU!” ENTRE TRANSIÇÕES E
TRADIÇÕES: UM POUSO CARTOGRÁFICO
SOBRE AS TRAJETÓRIAS DOS JOVENS DE TERREIRO EM
BONFIM DE FEIRA.**

Material para Exame de Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana, para a obtenção do grau de Mestre em Educação, na área de concentração Educação, Sociedade e Culturas.

Orientadora: Dr^a Mirela Figueiredo Santos Iriart

Feira de Santana – BA
2015

Ficha Catalográfica – Biblioteca Central Julieta Carteado

Rodrigues, Milena Santos

R614 “Andar com fé eu vou!” Entre transições e tradições : um pouso cartográfico sobre as trajetórias dos jovens de terreiro em Bonfim de Feira / Milena Santos Rodrigues. – Feira de Santana, 2015.

106 f. : il.

Orientadora: Mirela Figueiredo Santos Iriart.

MILENA SANTOS RODRIGUES

**“ANDAR COM FÉ EU VOU!”
ENTRE TRANSIÇÕES E TRADIÇÕES: UM POUSO CARTOGRÁFICO
SOBRE AS TRAJETÓRIAS DOS JOVENS DE TERREIRO EM BONFIM DE FEIRA.**

Material para Exame de Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação, na área de Educação, Sociedade e Culturas, Universidade Estadual de Feira de Santana, pela seguinte banca examinadora:

Prof^(a). Dr^(a). Mirela Figueiredo Santos Iriart

Prof. Dr. Luiz Paulo Jesus de Oliveira – Primeiro Examinador

Prof. Dr. Paulo Cesar Rodrigues Carrano – Segundo Examinador

Prof^(a). Dr^(a). Denise Helena Pereira Laranjeira – Terceira Examinadora

Feira de Santana, 28 de agosto de 2015.

Resultado: _____

Dedico

A Costinha, Neno, Ana, Iquinho, Tim, pró

Liana e ao povo de santo do Bonfim.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, a Omolú (*Atotô!*), Iansã (*Eparrei!*), Oxumarê (*Arrobobi!*) e a Belchior por ter feito *Alucinação*, trilha sonora que iluminaram meus dias quando as sombras da incerteza inquietaram o meu coração...

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB.

A todas as outras pessoas que contribuíram direta ou indiretamente eu agradeço ou agradecerei pessoalmente.

Vias de Fato

E na reta, caminhar sem saber onde vai dar

No breu sigo só

E o corpo no espaço é bom

Me alimento desse breu

Já nem sinto quem sou eu

Noturno, fugaz

Já não sei se sou capaz de parar

Bifurcação, entroncamento, contramão

São ruas sem fim

Vias de fato aos pés de quem

Desrespeitou sinais e atravessou ileso

Decidiu flutuar, quis se plantar de peso

Quando a noite cansar e a luz brotar à esmo

Sigo o meu caminhar, nunca amanheço o mesmo.

Edu Batata, Douglas Germano e Kiko Dinucci

RESUMO

A presente pesquisa tem como foco compreender as trajetórias de vida dos jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira a partir dos atravessamentos sociais, culturais e religiosos que circunscrevem seus modos de vida. O trabalho delineou-se com vistas a ampliar as discussões sobre a temática da juventude, valorizando o olhar e a voz dos jovens na aproximação com as suas próprias vivências sociais. Sendo assim, foram abordadas as categorias teóricas: juventudes e trajetórias concomitantemente com os conceitos de temporalidade e transições. As categorias teóricas religiosidade e pertencimento também foram abordadas, buscando-se evidenciar como estas duas dimensões articulam-se na configuração das identidades híbridas. A metodologia adotada foi a de cunho qualitativo e o método cartográfico foi escolhido como estratégia investigativa, focando sobre as interações com o lugar (Bonfim de Feira) e os sujeitos, na apreensão dos processos intersubjetivos entre a pesquisadora e os pesquisados. As análises das entrevistas narrativas foram organizadas de modo a evidenciar as singularidades presentes em cada trajetória dos jovens entrevistados, bem como apresentar discussões acerca das transições a partir dos aspectos comuns de suas trajetórias tais como escolarização, trabalho, inserção profissional, vivência comunitária, cultural e religiosidade. Assim, esta pesquisa nos permitiu compreender que os jovens estão inseridos dentro de um contexto marcado por uma forte tradição cultural e religiosa, que lhes oferecem ancoragens na preparação para o futuro. Vivenciam tensões na relação entre escola e trabalho, o migrar e o ficar, ao mesmo tempo em que buscam negociar outras formas de sociabilidade, bem como reinventam formas de pertencer e de dar continuidade às tradições do lugar.

Palavras-chave: Juventudes, Trajetórias, Transições, Tradição, Pertencimentos.

ABSTRACT

This research focuses on understanding the life trajectories of young people linked to the african-Brazilian religions of the Bonfim de Feira district from crossings social, cultural and religious that circumscribe their ways of life. The work has outlined in order to broaden the discussions on the topic of youth, enhancing the look and the voice of young people in approaching with their own social experiences. Thus, the theoretical categories were addressed: youths and trajectories concomitantly with the concepts of temporality and transitions. the theoretical categories religiosity and belonging were also discussed, seeking to evidences how these two dimensions are articulated in the configuration of hybrid identities. The methodology adopted was of qualitative nature and the cartographic method was chosen as research strategy, focusing on the interactions with the place (Bonfim de Feira) and the subjects, in the apprehension of intersubjective processes between the researcher and the researched. The analysis of narrative interviews were organized so as to highlight the singularities present in each trajectory of young people interviewed as well as show discussions about the transition from the common aspects of their careers such as school, work, employability, community experiences, cultural and religiosity. Thus, this research has allowed us to understand that young people are inserted in a context marked by strong cultural and religious tradition, that offer to them anchors in preparing for the future. They Experience tensions in the relationship between school and work, migrate and stay, while seeking to negotiate other forms of sociability as well as reinventing forms of belonging and to give continuing to the traditions of the place.

Key words: Youths, Trajectories, Transitions, Tradition and belongings.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** - Localização do distrito Bonfim de Feira 21
- Figura 2, 3 e 4** – Imagens caracterizando o processo de reformas e mudanças ocorridas na Igreja matriz do distrito de Bonfim de Feira durante os anos 23
- Figura 5** - Mapa de Bonfim de Feira sinalizando os centros umdas destacando de azul para os centros que ficam no perímetro urbano e vermelho para os localizados na zona rural do distrito.25

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UEFS	Universidade Estadual de Feira de Santana
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PETI	Programa de Erradicação do Trabalho Infantil

SUMÁRIO

1 NOTAS DE PERCURSO, À GUIA DE INTRODUÇÃO	11
2 ITINERÁRIO I	19
2.1 LUGAR	19
2.2 BONFIM DE FEIRA – BREVE HISTÓRICO	20
2.3 A RELIGIÃO COMO “CORACÃO” DA CULTURA DE BONFIM DE FEIRA	24
2.4 SEGUNDA ENCRUZILHADA: AS RELAÇÕES ENTRE IDENTIDADES E PERTENCIMENTO CULTURAL	32
3 ITINERÁRIO II	38
3.1 JUVENTUDE E TRAVESSIAS.....	38
3.2 JUVENTUDES	38
3.3 TRAJETÓRIAS E TRANSIÇÕES.....	47
4 ITINERÁRIO III	53
4.1 CARTOGRAFIA: CONSTRUINDO IMPOSSIBILIDADES	53
4.2 O POUSO DO CARTÓGRAFO NO CAMPO DA PESQUISA: APROXIMAÇÕES, ESCUTAS E PERTENCIMENTOS	56
4.3 CONSTRUINDO ESTRATÉGIAS PARA O ENCONTRO MAIS DE PERTO COM OS JOVENS DE BOMFIM	59
4.4 SER JOVEM NESSE CONTEXTO: A VOZ DOS SUJEITOS	63
5 ENTRELAÇAMENTOS OU BAÚ DE MIUDEZAS	70
5.1 - SID DE “GENTIL CELESTE” - “SOU MUITO FELIZ! CANDOMBLÉ É ISSO!”	70
5.2 ROSA DE OGUN E IANSÃ – “EU LEVANTO A CABEÇA E DOU A VOLTA POR CIMA!”	76
5.3 JAI DO “CABOCLO BOIADEIRO” – “A GENTE NÃO PODE DEIXAR ACABAR!”	81
5.4 – NILTON DE “OGUN DILÊ” – “E POR SER DO SANTO, EU HOJE NÃO SOU UM JOVEM COMUM IGUAL A TODOS.”.....	85
5.5 DOS ENTRELAÇAMENTOS E DAS BIFURCAÇÕES DAS TRAJETÓRIAS	91
DO “ATÉ AQUI” DA TRAVESSIA, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	93
APÊNDICE A -TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.	104
APÊNDICE B -ROTEIRO DO GRUPO DE DISCUSSÃO	105
APÊNDICE C - ROTEIRO DA ENTREVISTA NARRATIVA	106

1 NOTAS DE PERCURSO, À GUIA DE INTRODUÇÃO

A caminhada começa. O percurso é aleatório, para não dizer “perdido”, segue por estradas, procurando na porção visível desse lugar, cidade, distrito alguma coisa que chame a atenção. Não com um olhar fixo, ou uma ideia fixa, mas com o intuito de captar, registrar os fluxos in/constantes das vivências cotidianas das pessoas que ocupam esse lugar. A caminhada segue por uma rua que tangencia na outra, que corta uma praça, que desemboca em um beco ou um descampado, que atravessa as pequenas pontes de madeiras construídas sobre um córrego, um açude ou um esgoto. O percurso continua transitando por estradas de chão ou pelas poucas ruas calçadas que são ocupadas por pessoas, animais, carros, ciclistas, carroças e todos esses elementos compõem o cenário do lugar, revelando-se em tonalidades dissonantes.

A narrativa desta caminhada coincide com a minha experiência de caminhante – estudante – pesquisadora, que teve início no período ainda de graduação quando ingressei no núcleo de pesquisa TRACE (vinculado ao Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana) que tem como uma das suas linhas de pesquisa: Juventudes, Cultura e Educação. Assim o meu TRACEjar – formar com pequenos traços postos uns em seguida aos outros – refere-se à minha história-trajetória enquanto pesquisadora, pois este trabalho é mais um passo, um desdobramento e aprofundamento de uma reflexão que venho desenvolvendo desde a graduação e que prossegue neste momento no Mestrado em Educação – UEFS, na linha *Culturas, Formação e Práticas Pedagógicas*.

O trabalho monográfico da graduação buscava analisar os sentidos atribuídos pelos jovens de uma escola pública localizada na fronteira urbano-rural do município de Feira de Santana, à escolarização, sobretudo a influência desta em relação as suas expectativas sobre o futuro ao final do Ensino Médio. Durante o processo de produção e coleta de dados ao ouvir e conversar com aqueles jovens estudantes concluintes do Ensino Médio surgiram em mim algumas inquietações. Inquietava-me saber como eram o cotidiano desses jovens num distrito? De que maneira ocorriam as transições que marcavam suas trajetórias de vida? Como o pertencimento ao lugar e a cultural interferiam ou não no processo de formações identitárias desses jovens?

Embora esse momento tenha demarcado uma fase de conclusão e transição em minha vida – o curso de Pedagogia - continuei a seguir, a partir daquele momento por outros trajetos.

Comecei a trabalhar no distrito de Bonfim de Feira em 2010, e desde o início me chamou a atenção a forte religiosidade do local. Seis meses após ter começado a trabalhar fui aprovada no curso de Especialização em Desenho, Registro e Memória Visual da UEFS. Dessa maneira, o projeto de pesquisa que foi desenvolvido no referido curso de especialização também trabalhava com a categoria juventude; entretanto, dada a característica da investigação realizada neste âmbito, (pois esta tinha de corresponder à premissa de trabalhar com imagens), a estratégia metodológica adotada foi a análise de imagens fotográficas. O objetivo do trabalho constituiu-se em analisar as imagens representativas da corporeidade manifestadas dentro do ritual de jovens vinculados a religiões afro – brasileiras do distrito de Bonfim de Feira.

Mesmo sendo uma pesquisa gratificante, sobretudo pela oportunidade de me aproximar da temática sobre religiosidade afro-brasileira e da cultura local, as minhas inquietações acerca das vozes desses jovens sujeitos – narrando suas trajetórias, transições e vivência cotidiana em um distrito – permaneciam. Assim, após dois meses de conclusão do curso de Especialização em 2012, ingressei no Mestrado em Educação e foi assim que surgiu a oportunidade de ampliar as discussões construídas anteriormente, e abordar como foco principal nesta pesquisa os aspectos da trajetória de vida dos jovens, a partir de suas narrativas.

Desse modo, é a partir da perspectiva supracitada, em que o olhar e a voz dos jovens descrevem suas próprias vivências sociais, que o presente trabalho se delinea, com o objetivo geral de compreender as trajetórias de vida dos jovens vinculados as religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira a partir dos atravessamentos sociais, culturais e religiosos que circunscrevem seus modos de vida.

E seus objetivos específicos são;

- Analisar as formações identitárias híbridas construídas através das múltiplas formas de pertencimento juvenil em uma comunidade marcada por uma forte tradição religiosa.

- Compreender a configuração dos campos de possibilidades construídos ou resignificados pelos jovens ao longo das transições que marcaram suas trajetórias de vida.

Embora sejam crescentes os estudos onde a perspectiva de abordagens em que os jovens aparecem como protagonistas e suas vozes narrem suas próprias vivências sociais e condições juvenis, após levantamento bibliográfico, percebi que poucos estudos tratam dos jovens que são vinculados às religiões afro-brasileiras. Apenas um estudo mais elaborado aborda diversos enfoques dentro de uma perspectiva geográfico\geopolítica que são desenvolvidos pelo projeto de extensão da UEFS “Bonfim em foco” que teve início em 2009 e continua tendo vigência, do qual essa pesquisa faz uso de muitos dados.

Para o desenvolvimento do trabalho, tomamos como *lócus* de estudo a comunidade do distrito de Bonfim de Feira que fica situado aproximadamente a 34 quilômetros de Feira de Santana-Ba. Conforme dito anteriormente, esse distrito possui um caráter histórico e cultural demarcado, sobretudo, pela religiosidade, em relação à qual predominância o culto às religiões afro-brasileiras, bem como pela utilização da linguagem dos rituais e celebrações que, periodicamente renovadas, conservam viva a memória dos seus antepassados, afirmam uma das identidades pessoais de seus habitantes e transmitem à geração ulterior os conhecimentos intergeracionais.

Como toda caminhada enfrenta obstáculos no percurso, com este trabalho não foi diferente. Um deles dizia respeito à busca de um enquadramento, uma definição do “lugar” de Bonfim de Feira. Afinal de contas, Bonfim é ou não uma comunidade rural? Considerando as distinções adotadas oficialmente pelo IBGE, entre meio urbano e meio rural, este apresenta três características fundamentais assinaladas por Wanderley (2007): O hábitat disperso, a dependência em relação à sede municipal ou outra cidade próxima e a precariedade do acesso a bens e serviços socialmente necessários. Sob essa perspectiva Bonfim de Feira estaria caracterizada como uma comunidade rural.

Entretanto, o desconforto em defini-la dessa forma persistia. Ao ouvir os jovens narrarem sobre seus cotidianos na localidade, ficava nítido que a enxergarem como uma comunidade urbana, e mesmo entre aqueles em que parentes desenvolviam atividades agrárias de subsistência, ouvi de um dos jovens “*eu por mim acabava logo de vez!*”, ao se referir ao seu vínculo com a terra. Ficou mais claro para mim que esta busca por uma definição rígida poderia engessar a pesquisa. Percebi também que a necessidade por uma definição conceitual tinha muita relação com minhas andanças anteriores, em outros contextos, em outros momentos, com outros sujeitos, mas que não se aplicavam nesse contexto atual.

E foi assim que após me sentir “comprimida” consegui expandir meu olhar para compreender que um lugar é mais que uma definição geográfica. Uma cidade, um distrito, portanto, é mais que um plano urbanístico, um conjunto de casas, ruas, becos, praças e avenidas. O lugar é, antes de tudo, movimento, pulsações e desejos.

Dessa maneira foi possível observar Bonfim de Feira dentro de uma perspectiva relacional, onde esta poder ser reconhecida como zona urbana para os próprios moradores dessa comunidade, como poderão ser reconhecidos ou classificados como rurais ou do “interior” do ponto de vista de uma habitante de uma cidade maior. Esse olhar atento a partir dessa perspectiva relacional foi importante para identificar como os diferentes modos de vida são organizados a partir do estreitamento das distâncias promovidos pela mobilidade, tanto via meios de transportes, quanto via mobilidade virtual, possibilitados pela mídia e em algumas localidades pela internet. Essa dinâmica afeta não apenas a percepção sobre o mundo, mas também a maneira como as pessoas dessas comunidades pensam, organizam e descrevem seus modos de vida.

De acordo com Canclini (2010) estudar os modos como estão sendo produzidas as relações de continuidade, ruptura e hibridização entre essas dinâmicas locais e globais, tradicionais e modernos, no desenvolvimento cultural, é, atualmente, um dos maiores desafios para se pensar e repensar as identidades. Para o autor, não há apenas uma coprodução, mas também coexistência, conflituosa ou não, de etnias e nacionalidades nos cenários do mercado, de trabalho, da cultura e de consumo. Sendo assim dada a complexidade dos matizes destas interações demanda também um estudo das identidades como processos de negociação, na medida em que são híbridas, flexíveis e multiculturais, como afirma Canclini, (2010: p.131).

Quando a circulação cada vez mais livre e frequente de pessoas, capitais e mensagens nos relaciona cotidianamente com muitas culturas, nossa identidade já não pode mais ser definida pela associação exclusiva a uma comunidade local. O objeto do estudo não deve ser então, apenas a diferença, mas também a hibridação.

O mesmo critério relacional foi utilizado para pensar a categoria juventude, visto que o mesmo impasse por uma definição persistia. Afinal de contas, a qual juventude pertencem os jovens sujeitos escolhidos para pesquisa? Juventude rural? Juventude negra? Juventude de terreiros? Neste labirinto de possibilidades, julgo importante frisar inicialmente que este estudo adotará as concepções de juventude baseadas nas ideias de Dayrell (2003; 2005), Frigotto (2005), Novaes (2006) e Sposito (2005), que entendem a

juventude no sentido amplo e plural, por considerarem que esta se trata de uma construção histórica. Desse modo, é unânime entre os autores dizer que não se pode conceber uma juventude, mas juventudes.

As “juventudes” demarcam, de acordo com Dayrell (2003, p.41), “determinados modos de ser jovem”, em meio a diferentes condições juvenis, como por exemplo: ser juventude negra, mulher, homossexual e etc. Acerca dessa condição Dayrell (2007, p.1108) afirma que:

Refere-se ao modo como uma sociedade constitui e atribui significado a esse momento do ciclo da vida, no contexto de uma dimensão histórico – geracional, mas também à sua situação, ou seja, o modo como tal condição é vivida a partir dos diversos recortes referidos às diferenças sociais – classes, gênero, etnia etc.

Assim, ao abordar juventudes, considerando que estas se encontram inseridas nesse grande “caldeirão cultural”, este trabalho por vezes se apropriará de discussões que remetem às diversas juventudes, sejam elas rurais, negras, de terreiro, entre outras. Especificamente em relação aos jovens inseridos no contexto de Bonfim de Feira, onde a família, a escola, o grupo de amigos e sua comunidade de origem são contextos que, funcionam como unidades de transmissão cultural interpenetradas na estruturação dos múltiplos princípios de identificação e de reconhecimento social. Implica dizer que o universo representacional desses jovens sofre as influências das relações com as tradições e valores familiares, dos ideais de grupo, dos problemas locais e do mundo globalizado.

As anotações de percurso, feitas até aqui, apontam que esta pesquisa propõe uma apropriação do método da cartografia. Cartografias constituídas a partir da exploração de percursos extra/ordinários, de trajetos sentimentais e narrativas. Isto porque, em uma cartografia, o que se faz é acompanhar as linhas que se traçam, marcar os pontos de ruptura e de enrijecimento, analisar o cruzamento dessas linhas diversas que funcionam ao construir territórios existenciais e realidades.

Na atualidade, um dos desafios localiza-se na produção de conhecimento sem enquadrá-lo nos moldes hegemônicos da Ciência Moderna caracterizada pela objetividade, neutralidade e racionalidade técnica. Essa rigidez na busca de um enquadramento, bem como a oposição dos métodos de pesquisa quantitativos e qualitativos tornaram-se insuficientes nas abordagens das Ciências Humanas e Sociais.

Novos modos de experimentar o espaço e o tempo, de trabalhar e de viver estão em curso, pois o mundo ocidental vivencia um período de efervescência desde o final do século XX. São muitas as denominações para caracterizar esse momento marcado por profundas transformações tecnológicas, nas práticas culturais, político-econômicas, sociais, subjetivas e nos demais aspectos da vida humana, tais como pós-modernidade, modernidade líquida, modernidade tardia, sociedade pós-industrial, sociedade de controle, sociedade da informação e do espetáculo (Giddens, 1991).

Essa transição paradigmática influencia também a produção e a função do conhecimento científico. De acordo com Santos (2006) o abandono aos critérios convencionais da racionalidade e objetividade moderna, como: revalorização das humanidades, pluralidade e transgressão metodológica, defesa do senso comum, centralidade das ciências sociais e, principalmente, o grande desafio “de como viver vidas éticas num mundo crescente complexo e ambíguo” (Santos, 2006, p. 640) são algumas das vertentes discutidas pelo autor para um novo paradigma.

Sendo assim, o conhecimento não pretende mais o universal; é tomado como localizado e, sempre, como autoconhecimento nessa transição. Almeja-se um “conhecimento-emancipação” (Santos, 2006) cujo compromisso ético-político é com a produção de mudanças no mundo atual. Para isso, conforme o autor pontua, é necessário “dilatar o presente” (Santos, 2006), um convite para olhar o cotidiano e perceber as experiências que estão mudando a ordem das coisas, estando atento para novas possibilidades de construção social.

Em relação ao método da cartografia, recorro a Passos e Barros onde os autores propõem “não mais um caminhar para alcançar metas pré-fixadas (*metáhodos*), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas” (PASSOS;BARROS, 2010, p. 17). Assim a inversão de Passos e Barros (2010), bem como o otimismo das ideias de Santos (2006), referendam e inspiram também a escrita dessa dissertação, ao aceitar o convite dos autores em “dilatar o presente” e refletir a cartografia enquanto discussão metodológica ou um exercício de pensamento na ampliação das estratégias de produzir conhecimento não limitado aos padrões da racionalidade hegemônica.

Tal qual uma caminhada, a construção de cada capítulo é o momento de decidir sobre um percurso narrativo, da história a ser contada, que ao final constituirá uma obra, ou um labirinto, ou os dois ao mesmo tempo. Penso que cada capítulo é marcado por um itinerário – roteiro que se pretende seguir ou que será feito de um local a outro – e,

dessa maneira, utilizo a palavra itinerário ao invés de capítulo, por achar que essa palavra está mais próxima de uma linguagem de caminhada, pelas escolhas que são feitas, como por exemplo: de seguir uma rua ao invés de outra, ou uma calçada, uma praça, tomar um ônibus ou seguir a pé, etc.

Dessa forma, o corpo desta dissertação foi desenhado pela composição de quatro, itinerários nos quais acredito ser uma maneira de contemplar as questões a que o trabalho se propõe a discutir.

Assim, acerca dos itinerários, apresento o Itinerário 1: O lugar, no qual abordo sobre o distrito de Bonfim de Feira com uma caracterização dos aspectos físicos e um breve histórico do povoamento do distrito. Em seguida contextualizo com as categorias teóricas acerca da tradição religiosa e pertencimento cultural.

No Itinerário II: Juventudes e travessias, abordo as categorias teóricas trajetórias e transições, contextualizando a categoria juventude, com a ideia de movimento, de mudança ao longo dos ciclos de vida.

No Itinerário III: Cartografia; construindo (im)possibilidades, abordo o método da cartografia e descrevo as táticas e os processos para produção de dados.

No quarto itinerário: Entrelaçamentos ou Baú de miudezas, analiso a produção de dados a partir das entrevistas narrativas.

Sem pretensão de representar algo, traçar metas rígidas ou conhecer o já sabido, os escritos que se seguem nesse trabalho buscam sensivelmente conhecer a construção singular dos caminhos dos sujeitos participantes dessa pesquisa e através dos rastros invisíveis que são passíveis de serem compreendidos, descobrir algumas senhas para adentrar os labirintos das trajetórias de vida dos jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira - Ba.

2 ITINERÁRIO I

2.1 LUGAR

Muitos são os olhares, imagens e discursos construídos sobre o lugar. De acordo com o ângulo escolhido para observá-lo, ele pode ser capturado por diversas óticas, a da racionalização, do planejamento, a do consumo dos espaços, dos costumes e comportamentos dos seus habitantes, entre outras tantas óticas de observação. Hoje, as discussões em torno do lugar enquanto tema de pesquisas, correspondem a um vasto campo de abordagens, sendo este percebido não apenas sob o prisma da economia ou da política, mas também por seus aspectos materiais e simbólicos, por sua tradição e modernidade, pelos seus gestos e relatos, por seus aspectos visíveis e invisíveis.

O lugar é um dos elementos, sobretudo neste trabalho, apontado como referenciais para o entendimento da identidade cultural. Para tal entendimento apoiaremos-nos nas concepções de Yi-Fu Tuan (1974, 1983), teórico da Geografia Humanista, que entende que o lugar não é uma categoria de entendimento qualquer quanto se pode pensar. Para melhor elucidar a temática o autor descreve algumas distinções importantes acerca do conceito entre espaço e lugar.

Assim, prossegue Tuan em sua definição, que espaço e lugar, embora possam parecer sinônimos, não o são. O primeiro é visto como uma abstração, posto que tudo pode e é espaço, uma vez que, para o homem, sem haver proximidade, conhecimento, sentimento ou intimidade quanto a uma extensão da cidade, do país ou do mundo será tão-somente espaço, marcado pela ausência de vínculo, de sentimento, de proximidade e pelo movimento, o trânsito, o que, via de regra, não permite ao ser criar laços. O espaço é o desconhecido, é o não conhecido, mesmo que provisoriamente. Assim, “o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e dotamos de valor” (TUAN, 1983, p. 6).

Lugar, por sua vez, traduz-se como algo mais concreto. Sua perspectiva é estática, posto que a ausência de movimento cria condições para o afeiçoar-se, para a intimidade, para uma experiência de conhecimento, de segurança e concretude, ou seja, é em um lugar que cada pessoa se encontra, se descobre, se percebe presa ao mundo, forja laços de amizade, de afeto, de fidelidade e de apego. Dessa forma define o autor,

O lugar é uma classe especial de objeto. É uma concreção de valor, embora não seja uma coisa valiosa, que possa ser facilmente manipulada ou levada de um lado para outro; é um objeto no qual se pode morar. (TUAN, 1983: p. 14).

Logo, de acordo com essa perspectiva, espaço e lugar são tratados sob a ótica da experiência, das relações pessoais, do aspecto temporal, do mito, dos valores espaciais e outras abordagens cuja relevância é ímpar.

Sendo assim, a descrição do contexto da pesquisa, conforme dito anteriormente, foi construída por meio do trabalho de campo, através de fontes orais e pela busca de documentos (jornais, panfletos, processos cíveis). A maioria dos documentos escritos estão alocados na Paróquia Senhor do Bonfim, na Igreja Matriz do distrito e no Museu Casa do Sertão – UEFS. As principais fontes provieram dos artigos produzidos pelo projeto de Extensão “ Bonfim em Foco” coordenado pelas professoras Liana Maria Barbosa e Gracinete Bastos de Souza, que desenvolvem desde 2003 um trabalho de mapeamento no local, bem como atividades junto a comunidade com vistas a promover à popularização das ciências e ações educativas, com práticas em Geociências, Informática, Desenho e Saúde.

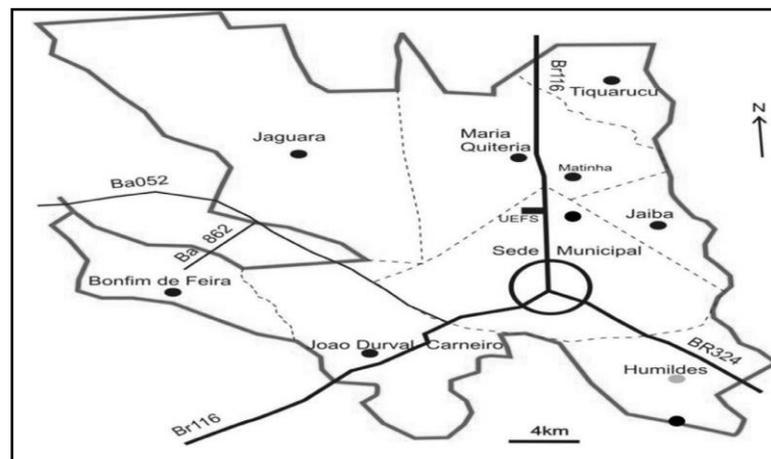
Desse modo, utilizo este itinerário para construir uma descrição com uma caracterização simples dos aspectos físicos e um breve histórico do povoamento do Lugar, o distrito de Bonfim de Feira.

2.2 BONFIM DE FEIRA – BREVE HISTÓRICO

O distrito de Bonfim de Feira fica situado aproximadamente a 34 quilômetros de Feira de Santana. É possível afirmar que origem da povoação em Bonfim de Feira teve seu desenvolvimento tal qual Feira de Santana, marcado pelos caminhos dos tropeiros e dos boiadeiros, que ligavam o Sertão ao Recôncavo e eventualmente ao Litoral. A população tinha a Freguesia da Cachoeira como principal referência de comunicação com povoamento no alto da colina da mata de calumbi, por essa região Calumbi é uma planta espinhosa da Caatinga também chamada pelo povo da comunidade de “unha de gato” ou “rompe-gibão”.

Dessa forma, o povoado tornou-se caminho para os boiadeiros levarem seus gados, ou por conta do caminho do gado tornou-se povoado. De acordo com os moradores mais velhos da localidade “*as boiadas vinham das bandas de Minas e Goiás*” e os boiadeiros eram atraídos pelas festividades religiosas. Assim, faziam paragem e depois “*pegavam o rumo pra Cachoeira*”.

Figura 1 - Localização do distrito Bonfim de Feira



Fonte: Projeto Recursos Naturais e Materiais de Construção em Feira de Santana

Entretanto a versão sobre o povoamento da localidade mais conhecida e lembrada por seus moradores refere-se a uma promessa da família Bastos do sítio Calumbi. Manoel Antonio de Bastos negociou um negro forte com um fazendeiro do Camisão (atual Ipirá). O objetivo era procriação, fato comum entre os senhores fazendeiros no Brasil colonial. No traslado o negro fugiu. Daí, Bernarda Conceição, esposa de Manoel e católica devota, faz uma promessa para que o negro seja encontrado. O negro é localizado e o casal cumpre a promessa com doação do terreno para a construção da capela.

Contudo, essas versões possivelmente não se excluem. Pois é fato, que foi construída a capela no alto da colina da mata de Calumbi, como voto da promessa do casal Bernarda Maria da Conceição e Manoel Antônio de Bastos, conforme transcrição de documento cartorial (BAHIA, Livro nº 58, fl. 39, Arquivo Cachoeira). Logo, em 20 de agosto de 1783 o terreno foi doado para construção da capela em honra ao São João Nepomuceno e ao Senhor do Bonfim.

No início do século XX a matriz antiga apresentava estilo barroco e duas torres, uma em honra ao São João Nepomuceno e a outra ao Senhor Bom Jesus do Bonfim. Entretanto, São João Nepomuceno caiu no esquecimento, não há imagens no acervo da paróquia e encontra-se apenas no registro do termo de doação e no livro de tomo da Matriz.

De acordo com Neves (2005), em 1803, o lugar recebeu a outorga de Paróquia da Vila do Bonfim com a nomeação do primeiro pároco - João Joaquim de Carvalho. A estrutura política e administrativa do Império não dispunha de meios para realizar um censo territorial, portanto confiou-se aos párocos o primeiro cadastramento fundiário geral. Sendo assim, em 1835, a vila tinha 307 casas e uma população estimada em 1406 pessoas. Dentre os habitantes, havia 405 escravos e 41 negros libertos, que representam aproximadamente 32% do contingente populacional daquela época.

Quando a primeira paróquia foi construída, ainda de acordo com Neves (2005), ocorreu simultaneamente a elevação do povoado a distrito, passando a se chamar Senhor do Bonfim e posteriormente Bonfim de Feira. No período de povoamento do distrito, Feira de Santana já havia se tornado cidade e muitas pessoas que vinham de Cachoeira, passavam pelo povoado para descansar, algumas ficaram e construíram casas, fazendo da terra seu trabalho.

Já no século XX, aproximadamente em 1914 o intendente de Feira de Santana (Bernadino da Silva Bahia) solicitou a abertura de uma estrada que ligava o distrito ao município por conta de sua forte economia baseada no cultivo de fumo. O comércio de Bonfim de Feira conseguiu sobreviver até quando o cultivo de fumo foi proibido pelo governo federal, e isto fez com que muitas pessoas mudassem para a sede de município.

Entre 1935 e 1943 ocorreram também mudanças ambientais e arquitetônicas no distrito a exemplo da reforma da igreja matriz que passou a ter apenas uma torre, da construção do coreto em frente à igreja, e da substituição do cruzeiro de madeira por outro de alvenaria com revestimento de brita, além da mudança de nome da localidade.

Segundo Silva (2009), esta alteração de nome ocorreu no governo de Getúlio Vargas, na chamada Nova República do Brasil, que decretou modificação da *toponímia* brasileira, constituindo-se a primeira tarefa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. O decreto determinava a adoção do tupi-guarani para todas as localidades brasileiras. Desta maneira, por decreto estadual nº 11.089 de 30 de novembro de 1938, em Feira de Santana, o distrito de Bom Despacho passou a ser designado Jaguará;

Nossa Senhora dos Remédios da Gameleira passou a Ipuacu; o distrito de Senhor Bom Jesus do Bonfim passou a ser designado Itacuruçá.

Por volta de 1954, teve fim a reforma da igreja, deixando como resultado a Praça Lacerda com a Nova Matriz, o Coreto e a Santa Cruz de Pedra. Ainda que os cruzeiros tenham permanecidos fincados, o fato é que o nome Itacuruçá não vingou e por decreto estadual, retoma-se a denominação Bonfim de Feira.

Figura 2, 3 e 4– Imagens caracterizando o processo de reformas e mudanças ocorridas na Igreja matriz do distrito de Bonfim de Feira durante os anos



Fontes: Imagens 1 e 2 Acervo fotográfico da Paróquia Senhor do Bonfim, imagem 3 acervo pessoal da autora

Assim, no que se refere aos aspectos históricos, culturais e religioso do distrito, fica evidenciado que Bonfim de Feira possui um patrimônio imaterial representado pela cultura de relevância não somente local, mas que se estende para a região de Feira de Santana, ao narrar também uma parte da formação histórica do município. A trajetória histórica do distrito está fortemente associada com as culturas religiosas afro-brasileiras e católicas, com a passagem dos tropeiros e dos boiadeiros, que dinamizaram as manifestações culturais que, periodicamente renovadas na atualidade, tentam conservar viva a memória dos seus antepassados e transmitirem às novas gerações esses conhecimentos.

2.3 A RELIGIÃO COMO “CORÇÃO” DA CULTURA DE BONFIM DE FEIRA

Conforme descrito anteriormente, a igreja possui o maior poder latifundiário dessa localidade e embora todos esses anos tenham se passado, ainda permanece assim. Talvez esse seja um dos motivos da não expansão do distrito, que tem atualmente a população estimada em 3.433 habitantes de acordo com dados do censo (IBGE 2010). A população depende da pecuária caracterizada pela criação de animais de pequeno porte, da agricultura de subsistência, de um simples comércio e de uma fábrica de estofados que se apresenta para a maioria da comunidade, (sobretudo para os jovens) como único meio de inserção e ascensão no mercado de trabalho. O comércio inclui o mercado, mercearias, loja de ferramentas, bares, salão de beleza, barbearias, uma farmácia e oficinas mecânicas. O sistema de transporte coletivo conta com ônibus e utilitários.

O distrito possui seis escolas municipais, sendo que a maior delas fica dentro do perímetro urbano e as demais ficam nos arredores das fazendas da comunidade. Das duas escolas estaduais, apenas uma oferece o Ensino Fundamental II e o Ensino Médio, e esta tem o seu contingente composto pelo (a)s alunos (a)s do distrito e dos municípios vizinhos mais próximos; Anguera, Ipecaetá e Antônio Cardoso.

De acordo com Grilo (2008) registram-se no distrito serviços públicos e de consumo coletivo em responsabilidade de particulares (62%), municipal (27,5 %), estadual (3%) e federal (2,5%), muito embora, alguns serviços municipais, tenham verbas provenientes das demais esferas governamentais – estadual e federal –, como, por exemplo, o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), que desenvolve trabalhos dentro do distrito.

Considerando os dados do censo de 2010, neste distrito de 34 km² registram-se 27 centros religiosos. As edificações católicas reúnem a Igreja do Senhor do Bonfim na praça central e as capelas, situadas no Monte (Candeal), Santa Bárbara, São Roque do Jenipapo, São Roque de Terra Nova e da Crureira. A paróquia é administrada por um pároco residente desde 2009.

O cenário evangélico inclui oito correntes, situadas na sede (Batista Fundamentalista (01), Assembléia de Deus (01), Evangelho Quadrangular (01), Pentecostal El Roí Mistério do Fogo (01), Testemunhas de Jeová (01) e Universal do Reino de Deus (01) e na zona rural do distrito, Assembléia de Deus (02), Batista Memorial (01) e Congregação do Evangelho Quadrangular (01).

São 11 instituições de seguimento afro-brasileiros: destes, 7 ficam concentrados dentro do perímetro urbano do distrito. Oxossi (Rua do Tanque Novo), Deus dará em Umbanda (Rua da Cachoeira), Rei dos Astros (Rua Santa Cruz), Caboclo Boiadeiro (Rua da Jaqueira II), Ogum/Oxum (Rua da Feira), Barracão de Oxossi (Rua da Jaqueira I) e Salão Santo Antônio (Rua da Paz) e na zona rural - Divino Espírito Santo (Fazenda Jenipapo), Abaluaê com Iansã, Ogum e Tupinambá (Terra Nova), Iemanjá/Tupinambá (Poço) e Índio Tupinambá (Terra Nova).

Figura 5 - Mapa de Bonfim de Feira sinalizando os centros umbandas destacando de azul para os centros que ficam no perímetro urbano e vermelho para os localizados na zona rural do distrito.



Fonte: Google Maps;/maps/place/Bonfim+da+Feira+-+BA

As religiões de matrizes africanas sofreram forte interferência do catolicismo e isso não se deu de forma diferente em Bonfim de Feira. Esta afirmação está de acordo com Prandi (2003: p.16) quando diz que

As religiões afro-brasileiras mais antigas foram formadas no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e iniques se diziam católicos e se comportavam como tais.

Assim, além dos rituais de seus ancestrais, os bonfinenses frequentavam e/ou frequentam também os ritos católicos. Ainda de acordo com Prandi (2003) desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos

entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja.

No entanto, esse sincretismo não ocorreu sempre de maneira harmônicas, como pode aparentar à primeira vista. A relação entre os diferentes povos (nativos indígenas, europeus e até povos asiáticos) tiveram por base uma relação de poder, que se legitimava pela violência e por uma articulação de consenso que trabalhava a mentalidade dos povos para uma crença na superioridade dos povos europeus.

Por serem considerados povos inferiores e vistos como problema para o progresso e o desenvolvimento do país, os negros e suas culturas e histórias foram reprimidos, além de serem perseguidos pelos aparelhos de segurança do Estado.

Com isso, o processo de desenvolvimento das identidades e de identificação com a cultura negra, ficou comprometido, porque a sociedade impunha um modelo branco europeu, em que o negro deveria se encaixar como analisa Munanga (2004), com pouca liberdade para as expressões religiosas. O embranquecimento pela miscigenação, bem como pelo sincretismo, seria uma forma de regulamentação e oficializações necessárias para o controle estatal dessa cultura.

Canclini (2013) aborda a questão do sincretismo, referindo-se à combinação de práticas religiosas tradicionais ao estabelecer relações entre a hibridação e religião. A intensificação das migrações, assim como a difusão transcontinental de crenças e rituais no século passado, acentuaram essas hibridações e, às vezes, aumentaram a tolerância com relação a elas, a ponto de que, em países como o Brasil, tornaram-se frequentes a dupla ou tripla pertença religiosa.

Entretanto, apesar da situação não satisfatória, os negros brasileiros não desistiram de lutar pela permanência e reconhecimento do seu legado histórico e cultural. Essa resistência cultural pode ser vista de diversas maneiras, como, por exemplo, através da lei 10639/03, que tornou obrigatórias a história e a cultura africana e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino. Bem como, na luta pela sobrevivência das religiões afro-brasileiras, como afirmação de si e valorização do local, a partir das memórias que o lugar produz, transmitida pela oralidade. Percebemos também que o fortalecimento da identidade e da perpetuação da tradição religiosa, ocorreu através da sociabilidade e das redes de solidariedade comunitária. Tais processos que estarão em foco neste trabalho.

Sendo assim, em Bonfim de Feira, o ramo afro-brasileiro com presença marcante é a Umbanda. Formada no Rio de Janeiro nos anos 20 e 30 do século XX, logo se

espalhou pelo Brasil todo, sem limites de raça ou etnia, geografia e classe social. Isso significa dizer, conforme pontua Prandi (2003, p. 20) que;

Até essa época, o candomblé e as demais denominações tradicionais continuavam circunscritas àquelas áreas urbanas em que se formaram em razão da concentração de populações negras, isto é, aglutinação de descendentes dos antigos escravos africanos. Continuavam a serem religiões de negros. A umbanda não: ela já nasceu num processo de branqueamento e ruptura com símbolos e características africanas, propondo-se como uma religião para todos, capaz mesmo de se mostrar como símbolo de identidade de um país mestiço que então se forjava no Brasil das primeiríssimas décadas do século XX.

Cabe ressaltar que, embora a maioria dos centros possua o alvará de funcionamento, registrados como Centros Umbandistas, e os mesmos apresentarem características que se relacionam com a Umbanda ou Quimbanda, é comum seus seguidores – (as), rezadores – (as) e zeladores – (as) se referirem a sua religião como Candomblé ou Candomblé Católico, já que, como disse um babalorixá local, “candomblé é comunidade!” O autor Ronaldo Senna (2014), ao fazer um panorama da presença afro-brasileira em Feira de Santana se utiliza do termo *encantaria feirenses*, estabelecendo relação coma expressão *encantaria brasileira*, mencionada por Prandi (2001: p. 9) quando este afirma que:

As encantarias brasileiras indicam uma realidade mágico – religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que reúne numa única e grande religião brasileira: A Religião dos Encantados.

Assim de acordo com Senna (2014) o Candomblé Católico presente no distrito de Bonfim de Feira corresponde à tipologia descrita por Prandi, pois é uma manifestação religiosa na qual os agentes do sagrado não cumprem obrigações vinculadas aos orixás. São candomblés de caboclos puros, onde o caboclo incorporado executa os trabalhos rituais, respaldado por obrigações e costumes contraídos com os santos católicos, afinal de contas, de acordo com o Candomblé Católico, os santos são os guias dos orixás e dos caboclos.

Dessa forma é comum no distrito encontrar com frequência pessoas que trabalham com os encantados¹ mesclando santos católicos, caboclos e os orixás, mas sem maiores preocupações com definições tipológicas dos seus referenciais míticos. O que é certo é a aparente harmonia em que o povo de santo transita entre os meios católicos no distrito.

Conforme foi descrito anteriormente, são onze “Centros de Umbanda” no distrito, dentre os quais apenas um tem uma mulher como líder, que é a mais velha no culto. Estes líderes são conhecidos como “curadora” e “curadores”, ao passo que eles se autodenominam “zeladores”. O maior líder religioso de Bonfim de Feira foi o babalorixá e “curandeiro” conhecido por “João do Jenipapo” o primeiro a instalar um centro Umbanda na região.

As celebrações ou obrigações do seguimento afro-brasileiro das casas ou dos filhos de santo são destinadas ao Senhor do Bonfim/Nossa Senhora da Conceição (janeiro), às orixás das águas Iemanjá/Oxum (N.Sra. das Candeias)/Oxumaré (fevereiro), ao silêncio dos tambores entre o carnaval e a Páscoa, ao São Jorge/Oxossi (abril), ao Santo Antonio/Ogum (junho), ao Rei dos Astros/Xangô (mês de junho), aos Caboclos (julho), ao São Roque/Obaluaê (agosto), ao caruru de Cosme e Damião (mês de setembro), ao Ogum (outubro) e à Santa Bárbara/Iansã (dezembro). Compondo desta maneira um calendário anual.

Na programação, alguns terreiros realizam novenários, missa, procissão, leilão e lavagem. As celebrações unem santos católicos, orixás, caboclos e encantados, a exemplo de Iemanjá/orixá das águas associada com Nossa Senhora da Conceição – santidade católica – ou o caboclo-índio Tupinambá – oriundo da cultura indígena, associado com São Jorge, santidade popular sem lugar entre as imagens da igreja católica local e ascendente de Oxossi/orixá das matas – seguindo a tradição africana. Nos terreiros, a mesada para Cosme e Damião não se restringe ao mês de setembro, ocorre em toda obrigação do orixá/santo/caboclo homenageado.

Nas celebrações católicas ocorrem novenários, missas e procissões, além de cavalgadas, leilões, quermesses e shows. Os louvores são realizados na sede distrital e nas capelas, situadas na Fazenda Jenipapo e nos povoados Terra Nova, Crueira e Santa Bárbara I. O calendário católico se realiza com Domingo de Ramos (final de março ou

¹Caboclos, mestres e outras entidades conhecidas nas religiões afro-brasileira pelo nome genérico de encantados, concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para o mundo mítico, invisível sem ter conhecido a experiência de morrer: diz – se encantado. (PRANDI,2001, p .7)

início de abril), Páscoa (início ou meados de abril), padroeiro Senhor do Bonfim (última semana de maio), Corpus Christi (início de junho), São Cristóvão/Santo Antônio (junho) e São Roque (meados de agosto).

O festejo junino para São Pedro integra o calendário oficial do município, recebe o patrocínio da Prefeitura de Feira de Santana e tem “guerra de espadas” como iniciativa popular. Além destas, a paróquia realiza Missa do Vaqueiro nos festejos para o padroeiro (maio) e a Missa do Lavrador em homenagem ao trabalhador rural (setembro).

Entretanto, algumas manifestações culturais que outrora foram de grande importância do distrito estão em vias de extinção, tais como, os costumes rurais de bata do feijão, quebra do milho e amarra de fumo. Uma das possíveis justificativas seria a migração de jovens do sexo masculino para trabalhar na cidade de Feira de Santana ou em outras localidades, como Santo Estevão e Salvador. A outra justificativa diz respeito à queda das culturas de fumo, ou mesmo que *os* “mais moços não querem saber mais disso”, conforme relato de alguns moradores mais antigos da localidade.

Por outro lado, e conforme descrito no calendário anual de celebrações, as manifestações culturais marcadas pelas religiosidades estão bem conservadas na comunidade. E é partindo dessa perspectiva que tomamos como uma das bússolas teóricas que nortearam a condução desse Itinerário 1 do presente estudo, dois conceitos que são fundamentais para a compreensão dos entrelaçamentos teóricos que permeiam o objeto proposto pela pesquisa: a Cultura e a Religião.

Vale ressaltar que buscamos refletir a cultura, nesta ocasião tendo como enfoque a religião, e esta, por sua vez, como “coração” pulsante da cultura. Embora possamos falar de cultura de massa e cultura popular sob o viés da expressividade dos símbolos que são manifestados, no contexto escolhido, Bonfim de Feira, o dinamismo que cria e faz pulsar a cultura também é desenvolvido no interior da religião.

Esses dois temas são muito trabalhados dentro das Ciências Sociais, sobretudo na Antropologia e foi através das fontes dos estudos antropológicos, que busquei as concepções defendidas pelo autor Geertz (2013), este propõe a compreensão da religião como sistema cultural.

Ao observar o panorama relacionado à religião, o autor compreendeu que esta é dotada de significados próprios, isto é, símbolos e valores que são inerentes à vida pessoal de cada pessoa, afinal o próprio ser humano é repleto de significados que estão

atrelados a ele mesmo. Nessa instância, é notável perceber como a religião é carregada de significados pelos próprios seres humanos, e como ela está ligada diretamente a um processo cultural. Portanto, conclui o autor que, para entender bem o que é religião e como esta é tão significativa à vida pessoal de cada indivíduo, faz-se necessário, entender então o que é cultura. Assim Geertz (2013, p.66) define cultura como:

Um padrão de significados historicamente incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em forma simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Ou seja, define cultura como um sistema simbólico, e quando se fala em sistema simbólico, de acordo com o autor, este só é passível de ser entendido se participamos duma cultura na qual esses valores nos serão repassados historicamente.

Laraia (2009) esclarece que o conceito de cultura permite uma compreensão maior acerca da natureza humana, pois o homem é o produto do meio cultural em que foi socializado. Dessa maneira,

O homem é o herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade. (LARAIA, 2009: p. 19).

Partindo do pressuposto de cultura e dando prosseguimento nos seus estudos, Geertz define a religião como,

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GERTTZ, 2013: p. 67).

Assim, a religião é um sistema simbólico, que oferece uma explicação sobre a relação homem-mundo (cosmologia) e oferece valores morais e éticos *ethos*, que dão suporte às condutas humanas, assim como alimenta a vida emocional e as relações sociais. Por meio de uma simbologia e de suas ritualidades, a religiosidade une o *Ethos*

– aspectos morais e valorativos (comportamento) – e a visão de mundo de um grupo – aspectos cognitivos e concepções gerais sobre a vida e o universo.

Antecedendo Geertz, em sua obra “As formas elementares de vida religiosa”, Durkheim (1989), procura demonstrar o papel que a religião ocupa no desenvolvimento moral das sociedades, explicando que em todas elas, as crenças e os valores mais importantes para o “bem comum”, no convívio social e na reprodução das mesmas, foram também considerados sagrados, adquirindo até em um determinado período, um caráter de obrigatoriedade para todos os seus membros.

Assim, a religião passa a ter uma função central na orientação da conduta moral dos indivíduos; por isso, Durkheim (1989) vincula a ordem social a uma característica religiosa da coletividade, onde antes de qualquer outro aspecto, a religião seria “coisa social” e as representações religiosas exprimiriam realidades coletivas.

No entanto, mais do que busca por representações conceituais a religião representa também uma experiência de fé concreta, vivência ligada às culturas dos povos e à experiência que se faz praticando a religiosidade. Essa é a característica mais marcante da comunidade de Bonfim de Feira e este talvez seja o motivo pelo qual as tradições culturais vinculadas à religiosidade ainda estejam bem conservadas.

Ao abordar a religião como “coração” da cultura, buscamos também superar a concepção da experiência religiosa como uma mera ideologia alienante e encobridora da realidade. Pois para muitos povos, (tomando um exemplo externo, os povos indígenas e usando o exemplo próximo, a comunidade do Bonfim), eliminar a religiosidade significa eliminar a própria história e cultura.

Portanto, aqui esboçamos um entendimento que nos detemos para considerar que a religião também é um dos elementos que formam a cultura, de modo muito peculiar, mas que também se modifica conforme cada época, a seu modo, empiricamente constituída.

Cabe ressaltar que ao tomar a juventude como foco desse trabalho, compreendemos que cada sujeito traz consigo um leque de experiências e perspectivas consoantes e dissonantes, que se entrelaçam compondo suas memórias e repertórios. Sendo assim, os jovens, sujeitos desta pesquisa, ao se encontrarem imersos nesse arcabouço cultural, atribuem significados às suas vivências particulares, na relação com a história, a cultura e a religiosidade da comunidade. Carregam consigo esses marcadores que, como bússolas, orientam a construção de suas trajetórias singulares,

mescladas pelas experiências de fé, por identificações e pertencimento cultural, construídas nesta relação com a comunidade.

2.4 SEGUNDA ENCRUZILHADA: AS RELAÇÕES ENTRE IDENTIDADES E PERTENCIMENTO CULTURAL

As noções de identidade e de pertencimento cultural tematizam questões contemporâneas, ao demonstrarem um processo pautado nas concepções de interculturalidade e hibridizações, sobrepondo-se à antiga lógica binária: rural x urbano ou tradicional x moderno, por exemplo, remetendo ao modo de entendermos a cultura e a subjetividade como elementos múltiplos e transitórios, apropriados dinamicamente pelos sujeitos.

Essas categorias de análise, bem como as categorias de religiosidade e cultura descritas acima, permitirão compreender a relação entre juventude, contexto cultural e processos de identificação, na construção de trajetórias de vida singulares, atravessadas pelas dimensões comunitárias, coletiva, local e global.

Segundo Canclini (2010), quando a circulação cada vez mais livre e frequente de pessoas, capitais e mensagens nos relacionam cotidianamente com muitas culturas, nossa identidade já não pode ser definida pela associação exclusiva a uma comunidade local, “o objeto de estudo não deve ser mais, então, apenas a diferença, mas também a hibridação” (CANCLINI 2010, p. 131). Acerca do conceito de hibridação o autor assim a define: “Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. (CANCLINI 2010, p. 19).

De acordo com o autor, a hibridação funde estruturas ou práticas sociais discretas, gerando outras novas estruturas e novas práticas através de modos não planejados. Ou pode haver o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. De maneira mais frequente, prossegue o autor, a hibridação surge da criatividade individual e coletiva, não apenas nas artes, mas, sobretudo na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico. Assim esses processos constantes e variados de hibridação servem para relativizar a noção de identidade.

Desta maneira, Canclini (2013) afirma que em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias organizadas em conjunto históricos mais

ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos e multiculturais. As diversas formas em que os membros de cada grupo se apropriaram dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos transnacionais geram novas formas de conceber a si mesmos e de diferentes formas de viver.

Os estudos sobre narrativas identitárias com enfoques teóricos que levam em conta os processos de hibridação mostram que não é possível, atualmente, falar das identidades como se tratassem apenas de um conjunto de traços fixos, nem afirmá-las como a essência de uma etnia ou de uma nação.

Stuart Hall, um dos pensadores mais influentes da atualidade, constrói uma teoria dentro dos estudos culturais a partir do referencial de lugar. A obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, lançada em 1992, busca discutir vários aspectos relativos à pós-modernidade e às identidades nacionais.

Hall (2011) inicia sua discussão apresentando três concepções de identidade: a do sujeito do Iluminismo; a do sujeito sociológico; e a do sujeito pós-moderno. Sua tese consiste em enunciar o modo como as identidades modernas estão sendo descentradas, ou seja, deslocadas ou fragmentadas. O teórico enfatiza que, ao invés de identidade, poder-se-ia e dever-se-ia falar em identificação:

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la com um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. (HALL, 2011: p. 39).

Nessa perspectiva, o conceito de identidade é marcado pela complexidade, porém, ainda sim, Hall usa a palavra identidade e não identificação. Isso porque há um duplo deslocamento ou descentração do sujeito: ao mesmo tempo que o indivíduo se sente deslocado de seu lugar no mundo social e cultural, ele se sente deslocado de si mesmo, o que gera, conforme o autor, uma “crise de identidade” do sujeito. Assim de acordo com a perspectiva do autor, a identidade é forjada na interação entre o eu e a sociedade.

O sujeito pós-moderno, que é o principal objeto de investigação do teórico, é conceituado como não tendo uma identidade fixa, essencial e permanente. As mudanças oriundas da pós-modernidade resultam em ênfase na descontinuidade, na fragmentação,

na ruptura e deslocamento. Amparados nesse contexto, as nações modernas são todas híbridas culturais. Desta forma, segundo o autor, a globalização vem promovendo novas combinações de tempo e espaço, visto que atravessar fronteiras já não é problema intransponível, o que ocasiona em tornar o mundo mais interconectado e interdependente.

Essa redução tempo-espaço e identidade é feita por esta aparente eliminação das distâncias. A globalização, portanto, promove um impacto significativo sobre as identidades culturais e essas estão intimamente ligadas ao lugar.

Desta maneira, o lugar é um dos elementos que determina a construção da identidade cultural. Isso porque, conforme os autores citados Canclini (2010), Hall (2011) e Tuan (1983), é o lugar que permite ao homem forjar laços de identificação e também um sentimento de pertencimento. O lugar é ponto de apoio, de certezas, constitui um referencial para quem vive em determinado espaço e é ele que permite ao homem ter raízes e desejar ser algo naquele e para aquele lugar. Nesse trabalho, o lugar é visto como conhecimento, intimidade, sentimento de pertencimento, aproximação, raiz.

Estudar processos de identidade e pertencimentos culturais, mais do que levar-nos a afirmar identidades autossuficientes, serve para conhecer formas de o indivíduo situar-se em meio à heterogeneidade e às hibridações. Ao atribuir-se um pertencimento cultural e preservar características vinculadas a uma tradição que deem sentido às suas vidas, tal como na comunidade de Bonfim de Feira, os jovens procuram re/inventar formas de ocupar um lugar de convívio entre os seus e agregar elementos novos a partir de suas vivências, na manutenção da tradição do lugar.

Coelho (2006) ao discutir as contribuições de Edith Stein para a compreensão da relação pessoa-comunidade enfatiza que, a pensadora alemã de origem judia do séc. XX, em sua produção filosófica, procurou analisar antropologicamente as estruturas que compõem o ser humano, na tentativa de fundamentar as relações interpessoais numa perspectiva estrutural e ao mesmo tempo ver a vivência comunitária como necessária para a formação da pessoa humana.

A relação pessoa-comunidade discutida por Edith Stein oferece uma fundamentação filosófica, explicitando os aspectos dinâmicos e orgânicos, bem como a essência interdependente e interconstitutiva da pessoa e da comunidade. Desta maneira, de acordo com a autora, não é possível falar de pessoa e de seu processo de formação

excluindo a relação propriamente comunitária como via de construção e expressão, como também não se pode falar de uma comunidade desconsiderando a pessoa que se posiciona a partir de sua razão e liberdade.

A pessoa é apreendida em termos de unidade em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual, sendo constitutiva sua abertura para o mundo natural e cultural. O conceito de pessoa aprofundado na análise de Stein explicita simultaneamente os aspectos onde a pessoa recebe e apropria os dados culturais que lhe são oferecidos nas relações propriamente comunitárias, mas também o aspecto criativo e ativo onde a pessoa se posiciona na comunidade, construindo novas obras culturais, expressando-se na dinâmica da relação e da vida comunitária, como discorre a seguir Coelho (2006: p 15)

No seu processo de formação, a pessoa não é considerada apenas na sua dimensão passiva de acolher aquilo que lhe é oferecido exteriormente, nem tem sua atividade reduzida apenas a uma reatividade, mas elabora os materiais que acolhe em si do mundo externo, pode escolher o horizonte cultural do ambiente que a forma e até mesmo agir na direção de mudar este ambiente que para ela é formador.

Assim, as vivências individuais contribuem para a constituição das vivências comunitárias, onde cada indivíduo configura a própria vida comunitária, cada membro experimenta vivências comuns a todos os que compõem a comunidade e também tomam consciência da vivência e do sentimento de pertença a essa mesma comunidade.

Nesse sentido, de acordo com a obra de Edith Stein, há um despertar em cada membro da comunidade de uma responsabilidade para com a comunidade. O vínculo entre os diferentes membros não ocorre em função do esforço em se associarem, ao contrário eles se mantêm juntos em função de um ponto unitário oferecido historicamente pelos antepassados. O pertencimento, dessa forma, tem o seu início na responsabilidade com a comunidade em que o sujeito, a partir de suas experiências particulares, encontra-se na medida em que, integrado a esta em seus diversos âmbitos, se sente chamado a re/construí-la.

Essa relação de pertencimento compõe um dos aspectos ligados, aquilo que Stein denomina de força vital da comunidade, pois esta pode ser reconhecida no percurso histórico que uma dada comunidade faz no decorrer de sua existência. Este percurso estaria evidenciado ao considerar que existem períodos de crescimento da comunidade,

de ápice da vida comunitária identificada nas produções culturais, ou de declínio da comunidade e até da morte da comunidade, verificamos que se trata de um aumento ou diminuição da força vital que produz efeitos na formação de suas capacidades de ação e de definição de seu caráter próprio. Sobre a força vital da comunidade Coelho afirma que;

No percurso histórico da vida de uma comunidade, a força vital não se desenvolve de forma linear, mas através de oscilações decorrentes do esgotamento de suas forças e da renovação destas através de fontes subjetivas e objetivas. (COELHO, 2006, p. 20)

Esta força vital da comunidade não é independente da força vital dos seus membros, do contrário, esta força vital é constituída pela força vital individual dos membros. A força vital da comunidade depende da quantidade e da qualidade da força vital que é disponibilizada pelos seus membros, através da forma como eles se envolvem, se dedicam e se empenham com a vida da comunidade. Acerca das fontes subjetivas e objetivas da força vital da comunidade. Coelho pontua que;

Temos aqui a fonte subjetiva da força vital comunitária que pode ser fortalecida através do aumento do número de membros da comunidade ou de um maior empenho daqueles que já são membros, mas também pode ser enfraquecida com a perda de membros ou com a redução do empenho e das prestações de ações voltadas à comunidade. As fontes objetivas da força vital podem ser identificadas nos valores compartilhados e nas características territoriais, ambas exercendo sua expressão através das obras culturais da comunidade.(COELHO, 2006: p. 22)

Em cada comunidade pode-se identificar valores estéticos do seu ambiente, valores éticos incorporados na sua moral, valores religiosos englobados na sua religião, os valores pessoais que podem provir do passado ou mesmo do presente. Estes valores não são considerados aqui apenas na sua dimensão de prescrição de comportamentos, mas como fatores intervenientes para o fortalecimento da força vital da comunidade, na medida em que despertam uma tomada de posição espontânea dos seus membros que são afetados e respondem a estes valores.

As características territoriais de lugar são aspectos também mencionados na obra de Stein de acordo com Coelho (2006). Os aspectos referentes ao lugar exercem uma influência sobre a força vital dos membros de uma comunidade, na medida em que influi nas possibilidades de convivência mais assídua ou no próprio ritmo vital. O tipo

de paisagem, de fertilidade das terras, do relevo do território onde se localiza a comunidade, são elementos que são disponibilizados para a produção cultural e que podem, em certa medida, facilitar ou dificultar a interação de seus membros.

Dessa maneira, saber como se constituiu a história de uma determinada comunidade, suas raízes, os fatos que possibilitaram a configuração daquele modo de viver peculiar e os valores atribuídos a certas práticas são importantes para o estabelecimento de uma ligação mais profunda com aquele grupo e para uma compreensão dos sujeitos pertencentes a ele.

O que se pode compreender através da contribuição de Edith Stein é que a comunidade não é apenas um agrupamento humano, mas se apresenta como uma modalidade singular de posicionamento pessoal de seus membros e de uma abertura para acolher o posicionamento dos demais membros, por meio de processos dinâmicos e autênticos entre a tradição e o novo.

Assim, os processos de identidade da pessoa e da comunidade ocorrem de maneira dinâmica. Podemos identificar a comunidade como um núcleo de referência que funciona como campo de possibilidades: possibilidade de manutenção ou oposição ao que é oferecido culturalmente, de mudar ou ressignificar o ambiente cultural, de buscar novos ambientes formativos, de promoção de uma nova expressão cultural autêntica da comunidade. Enfim, a relação do indivíduo-comunidade oferece uma herança cultural e histórica, e possibilidades de mudanças sem deixar de ser si mesma, conservando tudo o que de belo e bom foi garantido culturalmente através dos tempos.

3 ITINERÁRIO II

3.1 JUVENTUDE E TRAVESSIAS

Conforme dito na introdução, esse trabalho ao se propor a operar com as categorias juventudes e juventude rural, ainda enfrenta o desafio de abordar o tema de jovens vinculados as religiões afro-brasileiras. Isso implica em fazer uma escrita que demanda escolhas, pois não existe uma religião afro-brasileira, mas sim, religiões afro-brasileiras. Desta maneira faço a escolha de trazer alguns recortes que possam contribuir para o entendimento de aspectos gerais e mais próximos da vida cotidiana do que vislumbro ser comum a alguns jovens vinculados às religiões afro-brasileiras, correndo o risco, é claro, de cometer generalizações imprecisas, e tentar captar as singularidades dos jovens escolhidos para partilhar acerca de suas trajetórias de vida no distrito.

Em seguida escrevo sobre os conceitos de trajetórias e transições que se relacionam com os conceitos de juventude e temporalidade. A dinâmica temporal delinea suas experiências de vida, entrelaçando presente, passado e futuro quando se focaliza a relação dos jovens com a tradição religiosa e na interação entre o local\global, o rural\urbano, a tradição e o novo.

O presente significa tecer formas próprias de vivenciar o cotidiano, na negociação com o passado da herança religiosa e das tradições familiares, e, em busca por espaços de maior protagonismo. Quando o futuro se apresenta sob a forma de transições incertas, há um estreitamento dos horizontes temporais e uma amplificação do presente. No caso dos jovens desta comunidade, as tradições são como âncoras que dão suporte na mediação entre presente e futuro, mesmo sem garantias.

Toda essa dinâmica é negociada e experienciada na trajetória de vida desses jovens em meio à busca por espaços de protagonismo ao mesmo tempo em que buscam a valorização das tradições culturais e familiares e do ambiente social mais próximo. Esses aspectos são traços que, de uma forma ou de outra, marcam a vida cotidiana desses jovens.

3.2 JUVENTUDES

O que é ser jovem, ou quando se é jovem? Quando começa e quando termina a juventude? A discussão sobre a temática da juventude enquanto categoria de estudo inicia-se por essas questões e demarcações, do que definem e caracterizam esses sujeitos.

Muitos autores contemporâneos tais como Pais (2001), Carrano (2000, 2003), Carneiro (1998, 2007) entre outros, afirmam que os jovens experimentam, hoje, transformações estruturais e globais nas suas condições, tais como; sociais, culturais, econômicas e políticas de socialização que afetam profundamente os processos de produção dos seus destinos e das suas subjetividades, isto é, as formas de constituição das suas trajetórias singulares.

Desta forma, a “experiência social dos jovens é, no cenário atual, cada vez mais formatada por modelos pós - lineares de socialização” (PAIS, 2006, p. 85), em ruptura com o modelo induzido da sociedade industrial, no qual a condição juvenil era entendida como um tempo de transição linear, circunscrita a uma sucessão progressiva e organizada de etapas identificáveis e previsíveis, situadas entre a infância e a idade adulta, e que passavam pela saída da escola para um emprego estável e durável, pela autonomização residencial relativamente à casa parental, pela fundação de uma nova família, com a respectiva conjugalidade e parentalidade, etc. Pais (2006).

A partir dessa perspectiva de ruptura com o modelo da sociedade industrial, compreende-se que juventude é um conceito polissêmico, pois essa definição varia de acordo com a análise realizada, elas podem ser etárias, biológicas, sócio-culturais, entre outras. Sendo assim, juventude pode ter um sentido para o Estatuto da Criança e do Adolescente, outro para a Organização Mundial da Saúde, outro para legislações específicas, enfim, o olhar determina de que juventude está se falando. Nesse sentido, Levi e Shimitt (1996) apud Carneiro (1998, p.22) afirmam que a juventude é uma categoria “irredutível a uma definição estável e concreta”.

Diante de tais complexidades é que juventude, de acordo com Novaes (2006) “é um conceito construído histórico e culturalmente”, o que significa dizer que, “o que é ser jovem, quem e até quando pode ser considerado jovem tem mudado ao longo do tempo e são sempre diferentes nas diversas culturas e espaços sociais” (NOVAES, 2006, p.105). Assim, de acordo com a autora, é importante considerar que jovens da mesma faixa etária vivem hoje realidades desiguais, por conta das diferenças de origem

e condição social e acessos diferenciados ao mercado de trabalho, meios materiais e simbólicos.

O termo juventude é mais utilizado numa concepção sócio-histórico-cultural, por agregar também as questões biológicas e psicológicas. Nas sociedades contemporâneas, o período da juventude prolonga-se na medida em que os processos de emancipação dos jovens são retardados por diversos motivos como, por exemplo, o prolongamento da vida escolar que cada vez mais exige uma qualificação maior para enfrentar o mercado de trabalho. Margulis (2001) pontua que a noção de juventude extrapola o domínio biológico e materializa-se no processo social de construção de sentidos, podendo ser compreendida segundo o recorte que se queira analisar: classe social, gênero, raça; como subcategorias que problematizam uma concepção homogeneizadora sobre a juventude, através do tempo.

Corroborando com essa ideia estão Abramovay e Castro, (2006, p. 10) quando afirmam que, “Uma abordagem dessa natureza permite identificar não uma juventude, homogênea, mas juventudes, no plural, além de possibilitar uma discussão a respeito das representações sociais a respeito dos jovens nestes tempos”. Deste modo, conforme dito na introdução desse trabalho, não se pode conceber, pois, uma juventude, mas juventudes.

Já Groppo (2000), em seu livro *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*, ao definir juventude também nesta perspectiva de categoria social, concebe-a mais do que como faixa etária ou “classe de idade”, no sentido de limites etários. Ao ser definida como categoria social, a juventude torna-se, ao mesmo tempo, uma representação sociocultural e uma situação. Ou seja, a juventude, é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios sujeitos tidos como jovens, para dar significado a uma série de comportamentos e atitudes a eles atribuídos. O autor sugere o uso sociológico no plural do termo juventude, para que possa dar conta da diversidade na vivência desta fase de transição à maturidade, ou de socialização secundária, chamada juventude. Esta concepção alerta-nos sobre a existência, na realidade, de uma pluralidade de juventudes.

Ocorre, porém que a visão predominante sobre o jovem é ainda estereotipada com “uma série de imagens a respeito da juventude que interferem na maneira de compreender os jovens” (DAYRELL, 2003, p.40). Numa dessas visões sobre os jovens está à noção romântica da juventude, caracterizada como um momento de liberdade de

experimentação. Há também a visão da juventude como problema, como momento de crise e como afirma Dayrell (2003 p. 41) “mais recentemente, acrescenta-se uma outra tendência em perceber o jovem reduzido apenas ao campo da cultura, como se ele expressasse sua condição juvenil apenas nos finais de semana”. Pensar desta maneira restringiria a compreensão de como os jovens constroem suas experiências. Dayrell (2003 p. 42) entende a juventude,

[...] como parte de um processo mais amplo de constituição de sujeitos, mas que tem especificidades que marcam a vida de cada um. A juventude constitui momento determinado, mas não se reduz a uma passagem; ela assume uma importância em si mesma. Todo processo é influenciado pelo meio social no qual se desenvolve e pela qualidade das trocas que este proporciona. Assim os jovens constroem determinados modos de ser jovem que apresentam especificidades, o que não significa porém que haja um único modo de ser jovem.

Compartilhando com essa ideia que Dayrell traz de juventude, compreendendo-a enquanto plural e diversa que a presente pesquisa se constitui. As dificuldades de conceituação da juventude enquanto categoria social, explicitadas acima, expressam um movimento histórico que vem se configurado na busca de tentar entender o jovem, sujeito desse trabalho.

Em retrospectiva histórica Sposito (1997) analisa as produções sobre a temática juventude nas ciências humanas no Brasil e aponta a pouca visibilidade e interesse pelo estudo do tema em épocas não tão distantes. Nesse estudo a autora relata como a juventude foi relegada ao esquecimento após a década de 60 e retomada anos mais tarde na década de 80, momento este que contou com a colaboração da mídia. A autora enfatiza que “o jovem reaparece como sujeito de investigação [...] aqui no Brasil, após um grande período de silêncio”. (SPOSITO: 1997, p. 38).

Já de acordo com Peregrino e Carrano (2003), a década de 90 foi marcada pela “hegemonia de mercado” provocando o surgimento de novas práticas culturais. Nesse processo os sujeitos jovens tornaram-se alvo do impulso de consumo o que os autores chamam de “mercantilização da vida social, que fragmentou o tecido social em individualidades apartadas de forma societárias mais amplas e solidárias.” (PEREGRINO; CARRANO, 2003: p. 15).

Sendo assim a partir dessa fragmentação os jovens passaram a vivenciar outras formas de sociabilidade e de constituição de identidades. Os jovens passam a se envolver em diversos grupos, não apenas aqueles relacionados aos movimentos

estudantis e sociais de outrora, mas também os relacionados a artes, esportes, religião entre outros, e, segundo os autores Peregrino e Carrano,(2003: p. 15) “não se identificam imediatamente com as tradicionais formas e conteúdos da participação social e política juvenil”. Assim, as identidades juvenis passam a ser constituídas a partir de uma nova configuração histórica e social, e também sofrem influências das transformações econômicas e sociais.

Dessa forma, as recentes mutações estruturais sentidas nos domínios sociais que acolhem os dispositivos de pertença (social) e de referência (simbólica) típicos da sociedade industrial (como a família, a escola, o trabalho, a classe ou o status social, a política ou a religião), bem como a emergência de todo um conjunto de micro possibilidades de adesão inclusiva que permeia o tecido social, têm vindo a atuar no sentido da desinstitucionalização dos laços sociais, característica da modernidade, condições que não deixam de potencializar fenômenos de pulverização identitária (BAUMAN, 2005).

Bauman (2005), em *Identidade*, também problematiza a questão, mostrando como a identidade se tornou um conceito-chave para o entendimento das transformações da vida social na era da “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001). Para este autor, “o anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo” (BAUMAN, 2005, p.35). A transitoriedade e o movimento marcariam a busca por referenciais identificatórios, de modo que a experimentação, construção e o pertencimento a múltiplas identidades alternativas tornam-se:

(...) uma experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam. Você assume uma identidade num momento, mas muitas outras, ainda não testadas, estão na esquina esperando que você as escolha. Muitas outras identidades não sonhadas ainda estão por ser inventadas e cobiçadas durante a sua vida. Você nunca saberá ao certo se a identidade que agora exhibe é a melhor que pode obter e a que provavelmente lhe trará maior satisfação (BAUMAN, 2005: p. 92).

De acordo com Maffesoli (2004) a identidade pessoal tornar-se-ia frágil, instável, perdendo a sua unicidade e estabilidade, havendo quem proponha o seu abandono conceitual a favor do conceito de “identificação”. Carrano (2000) também utiliza o termo “identificação” e considera o “eu” relacional e móvel se redefinindo continuamente como uma resposta à dinâmica social. O autor afirma que:

O processo de identificação ocorre num mundo de complexidade, de possibilidades e de escolhas que se efetivam como adesão ou combate aos constrangimentos a que os sujeitos estão submetidos. O “eu” é relacional e móvel, se redefinindo continuamente como resposta a uma dinâmica social que exige uma multiplicidade de linguagens e relações para a produção das identidades (CARRANO, 2000: p. 27).

Todas essas mudanças e modificações descritas acima vão continuar ocorrendo e adquirido novas configurações. Desta maneira todas as transformações que virão ocorrer nos campos econômicos, sociais e históricos, tal qual ocorreram em outras décadas terminarão por influenciar na constituição dos sujeitos jovens que irão adquirir novas características e, portanto, novas formas de se vivenciar a juventude.

Nessa pesquisa faz-se necessário entender as diversas interpretações acima descritas, que permeiam o conceito de juventude, pois esta nos remete a outra difícil discussão que é a compreensão da caracterização da juventude rural. Conforme anunciado na introdução, trabalhar com uma fronteira rural-urbana está cada vez mais confuso, sobretudo no contexto de Bonfim de Feira, distrito de Feira de Santana que mantém extrema dependência com a sede do município em relação a serviços.

Essa polêmica acerca da imprecisão daquilo que é rural e urbano, também afeta a busca por uma definição da juventude rural, pois há uma identificação forte da sociedade sobre o que seria um “mundo rural”, às vezes, muito mais no imaginário. Essa concepção vai gerar mais reações de estigmatização e diferenciação na relação com essa sociedade, do que de fato, ter uma diferença entre aquele jovem que mora no campo e aquele jovem que mora na cidade. O que caracteriza a juventude rural é a assunção de identidades que se apresentam e se declaram como tal, na sua relação com o espaço geográfico e social e, sobretudo na relação de pertença histórica e cultural com essa comunidade.

Corroborando com essa perspectiva, Carneiro (2005) afirma que a dificuldade em caracterizar a “juventude rural” reside dentre alguns fatores na imprecisão do entendimento do que seja “rural”. De acordo com o decreto-lei de 1938, ainda em vigor, toda sede de município ou distrito é considerada cidade. No entanto são as câmaras municipais que definem o espaço urbano e uma vez definido, é rural toda área externa ao perímetro urbano. Desta forma, para Carneiro (2005: p. 246), “o rural é delimitado pela negação do urbano – universo amplo e diversificado que abrange áreas

correspondentes às cidades (sedes municipais), vilas (sedes distritais) ou áreas urbanas isoladas”.

Seguindo essas definições, para o Censo Demográfico de 2000 o espaço considerado “rural” abriga somente 10% da população brasileira, o que para a autora cria-se uma imagem distorcida das dimensões do “Brasil rural”. Não sendo possível, desta maneira segundo Carneiro (2005; p.246) “encontrar distinções estruturais que sirvam de divisor de águas entre um grande número de municípios ou áreas classificadas como “urbanos” e outros tidos como “rurais””.

O que está claro é que cada vez mais o universo representacional do jovem rural, sofre as influências das relações com as tradições e valores familiares, dos ideais de grupo, da mídia, dos problemas locais e do mundo globalização. Isso significa dizer, conforme pontua Pereira (2004: p. 124) que:

Os jovens do campo estão inseridos num universo de relações sociais mais amplos que questionam as antigas formas de vida rural, principalmente as das gerações anteriores, mas que também fortalecem o seu sentimento de pertencer a uma sociedade diferente.

Ainda de acordo com a autora, outra característica que torna complexa essa definição de uma juventude rural, está na proximidade com a cidade, o faz com que o jovem do meio rural viva uma ambiguidade, como afirma Carneiro (1998: p.21)

Dentro dessa ambiguidade está em curso a construção de uma nova identidade. Cultuam laços que os prendem ainda a cultura de origem e, ao mesmo tempo, vêem sua auto-imagem refletidas no espelho da cultura “urbana”, “moderna”, que lhes surge como uma referência para a construção de seus projetos para o futuro, geralmente orientados pelo desejo de inserção no mundo moderno. Essa inserção, no entanto, não implica a negação da cultura de origem, mas supõe uma convivência que resulta na ambigüidade de quererem ser, ao mesmo tempo, diferentes e iguais aos da cidade e aos das localidades de origem.

Segundo Carrano (2006) tem-se observado que os jovens que vivem no meio rural se constituem como sujeitos numa teia cada vez mais complexa de relações sociais que ultrapassa o universo doméstico/familiar. São jovens que moram no seu lugar de origem, mas trabalham, estudam, fazem compras e se divertem na cidade.

A busca pela formação educacional e profissional, pelo lazer ou outros fatores, pode levar o jovem do meio rural a ultrapassar as fronteiras da própria comunidade, ou a

própria cidade pode “chegar” até o rural a partir dos vários meios de comunicação (televisão, rádio, imprensa escrita, internet, dentre outros). Tal convívio pode significar rupturas com as representações do “jovem rural”, que se evidenciam no seu modo de agir, novas formas de utilizar o tempo e o espaço, implicando mudanças de comportamento e nas aspirações de vida. Entretanto essa possibilidade de vivenciar o diferente, não significaria que este jovem “rural” esteja negando sua própria cultura.

Nesse contexto, o estudo da juventude rural supõe a compreensão de uma dupla dinâmica social com afirma Wanderley (2007: p.23)

Por um lado, uma dinâmica espacial que relaciona a casa (a família), a vizinhança (a comunidade) e a cidade (o mundo de urbano-industrial). Mais do que espaços distintos e superpostos, trata-se essencialmente dos espaços, de vida que se entrelaçam e que dão conteúdo à experiência dos jovens rurais e a sua inserção na sociedade.

Segundo a autora, a vida cotidiana e as perspectivas para o futuro, nestes espaços, são imbuídas de uma dinâmica temporal: o passado das tradições familiares; que inspiram as práticas presentes e encaminham as práticas futuras, o presente da vida cotidiana, centrado nas atividades diárias de estudo, trabalho e na sociabilidade, e o futuro, que se expressa através das escolhas profissionais, matrimoniais e de migrações temporárias ou definitivas. Essas dinâmicas se interligam e através dessas emergem um ator social, com muitas faces, e que atua enquanto ser social, situado no tempo e no espaço, local e global.

Para a autora, os jovens rurais não vislumbram um rompimento definitivo com a localidade de origem, e isto fica evidenciado em seus depoimentos, mas a possibilidade de combinar os dois mundos: a realização de um projeto próprio e a segurança (afetiva) oferecida pelos laços familiares.

Nesse sentido, é que se argumenta sobre a importância de pensar sobre políticas públicas que atendam a essa diversidade desse rural brasileiro, e que estejam contextualizadas com as discussões atuais sobre juventude rural, sobretudo em relação às suas demandas. Recentemente, as diversas transformações e crises vivenciadas no meio rural em decorrência dos processos econômicos, políticos ou sociais, transformam esse meio em um espaço diversificado em suas atividades, não sendo mais exclusivamente agrícola. Nesse contexto, o meio rural não pode mais ser visto como sendo sinônimo de agricultura e permanecer no campo não significa ser agricultor.

Em relação aos sujeitos jovens de Bonfim de Feira que fazem parte dessa pesquisa, queremos trazer para discussão algumas reflexões acerca da juventude que tem vinculação com as religiões afro brasileiras, que podem ser vistos no cerne de uma fronteira étnica bastante demarcada que é esta que estou chamando de religião afro-brasileira, demarcando uma fronteira étnica bastante singular, que lhes oferece outros elementos de identificação e de pertencimento cultural e social, ao mesmo tempo em que pode representar formas de exclusão.

De acordo com Oliveira (2013) as religiões afro-brasileiras estão impregnadas de marcadores de desigualdades sociais e estas são comuns ao que o autor chama de “mundo negro”, pois, trazem referências de um passado afro-brasileiro, “próprio e simbolicamente religioso, eivado de ancestrais, divindades e encantados” (Oliveira, 2013: p.126). Assim o autor considera importante refletir sobre esse contexto, considerando os desafios que vivem essa juventude, que tem na religiosidade um viés possível de afirmação de seus direitos, bem como valorização de sua cultura. Dessa maneira Oliveira afirma que:

A juventude dos candomblés (...) enfrenta um conjunto de convivências no mínimo desconfortáveis com o conjunto da sociedade. Um cotidiano em que estão presentes preconceitos de classe social, de cor, de origem geografia, de cunho religioso. Este último preconceito é um componente explícito e atual da fronteira de estigma que se soma a outra mais positiva de constituição do mundo do candomblé. Afirmar direitos para esses jovens é em sua maioria compartilhar com a luta por direitos dos jovens negros do país, mas é também romper com barreiras religiosas impostas por estigmas históricos, traduzidos em demonização e cerceamento da liberdade religiosa. (OLIVEIRA 2013: p.126)

Cabe ainda refletir acerca de que mesmo que alguns jovens no contexto dos terreiros não apresentem a cor da pele e a autoatribuição negra, há que se considerar o fato de que esses adentraram um universo com diversos marcadores étnicos, conforme dito anteriormente. Vale ressaltar também que, mesmo declarando ou não sofrerem preconceito, como alguns jovens da pesquisa mencionaram, essa pertença demarca também um território de resistência e de luta, mesmo que indiretamente por direitos e pela manutenção de sua cultura caracterizada por um repertório de origem afro-brasileira.

Assim não se pode negar o caldo cultural ao qual estão envolvidos os jovens desse contexto, bem como não se pode negar que esse aspecto afeta seus processos de identificação e

construção de suas trajetórias de vida. Dessa maneira, podemos pensar que estes elementos configuram campos de possibilidade singulares nas formas de negociarem suas transições juvenis, em que pese a presença ou a ausência de suportes sociais, familiares e comunitários.

3.3 TRAJETÓRIAS E TRANSIÇÕES

Dando prosseguimento sobre as abordagens das categorias teóricas desenvolvidas nesse trabalho, a noção de temporalidade apresenta-se como uma dimensão necessária ao entendimento das trajetórias e transições ao longo das quais os jovens atualizam e constroem recursos e estratégias na construção de suas biografias.

Estudos recentes sobre juventude têm apontado para mudanças ocorridas com relação a valores e comportamentos, registrados nas últimas décadas em relação à percepção do tempo e à temporalidade da vida. Leccardi (2005), por exemplo, aborda em seus estudos, a questão da mudança da noção de tempo, que vem se configurando atualmente por seu “encurtamento”, pela valorização do presente e do futuro próximo em detrimento do futuro distante. Segundo a autora está ocorrendo por um lado o prolongamento da fase juvenil e, por outro, a separação entre trajetórias de vida, papéis sociais e vínculos com o universo das instituições capazes de conferir uma forma estável à identidade.

A dimensão temporal favorece uma compreensão dos processos de mudança em diferentes níveis, seja o do tempo longo, dos processos históricos e geracionais, isto é, do tempo curto cotidiano, seja na atualização do passado, ou na projeção do futuro. No âmbito deste trabalho discutiremos as temporalidades juvenis em relação aos conceitos inter-relacionados de trajetórias e de transições, conforme afirma Calvo (2011: p. 39):

A distinção entre ambos os conceitos também pode ser ilustrada entendendo a trajetória como uma estratégia e as transições como uma tática. A trajetória é o resultado último da estratégia pessoal adotada como bússola durante a juventude para planificar a construção do futuro adulto, identificado como certos objetivos estatutários e de mobilidade social. Por sua vez, as transições juvenis são as táticas esgrimidas a curto prazo com vistas a tentar alcançar, à luz das oportunidades disponíveis, os objetivos previamente adotados.

Ambos os conceitos incluem um certo cálculo temporal, pensado a longo prazo no caso das trajetórias e a curto e médio prazo no caso das transições. Sendo assim quando

se trata de comparar tempos, convém focar a atenção em duas modalidades distintas da magnitude tempo. Segundo Calvo (2011: p.40):

Por um lado está o vetor ou a *seta do tempo*, que é o sentido finalista, irreversível e teleológico que conduz a passagem do tempo linear, quando os momentos sucessivos se encadeiam numa seqüência ordenada por relações de causa e efeito que apontam para uma direção determinada. E por outro lado temos o ciclo, ou a *roda do tempo*, que descreve a recorrente reversibilidade do tempo circular, quando as suas periódicas variações momentâneas oscilam para comporem, ao agregar-se, um equilíbrio estacionário que não se desloca numa direção definida.

Essa dicotomia temporal também pode aplicar-se ao tempo da juventude, e mais especificamente as trajetórias e transições juvenis. Ainda de acordo com o autor, estamos assistindo a uma metamorfose das estratégias e táticas dos jovens, que há pouco, eram de tipo linear, finalista e progressivo, ao estarem programadas para gerar a sua futura inserção na vida adulta, mas que agora se tornaram circulares e estacionadas e auto – referenciadas, podendo tornar-se disfuncionais na medida em que deixam de servir para programar a futura integração adulta.

Calvo (2011) prossegue discorrendo acerca da diferenciação entre trajetória e transição dividindo seus argumentos em três pontos de discussão a seguir. No primeiro ponto aborda sobre a desestruturação e perda de estatuto social, o autor faz uma incursão histórica que tem início na velha sociedade industrial, com uma rígida e hierárquica estrutura de classes. Nesse período os itinerários juvenis apresentavam trajetórias de classes predeterminadas pela posição ocupada pela família. Desta maneira apenas as classes burguesas atrasavam a emancipação dos seus filhos e esses estavam predestinados a herdar o estatuto prescrito pela sua origem familiar. Em detrimento disso, nas classes subordinadas a juventude tinha um tempo muito curto, pois a entrada do jovem na vida adulta ocorria muito cedo, sobretudo por via do trabalho.

Após a II Guerra Mundial, essa solidez da estrutura de classe se fragilizou, abrindo um espaço para a mobilidade social, via aumento de salários da classe média integrando-a na sociedade de consumo de massa, bem como a democratização da escolarização. Dessa maneira os filhos das classes trabalhadoras tiveram acesso à universidade, conseguindo posições de vida mais elevadas do que as de seus pais. Foi dessa forma que a trajetória juvenil começou a emancipasse da origem de classe, passando a estar autodeterminada pelo esforço pessoal.

No entanto, após o impacto de uma crise econômica mundial que se efetivou com a chegada da globalização, novas formas de desestruturação tiveram início; a desestruturação geográfica (fluxos migratórios) e a precarização do trabalho. A consequência dessa desestruturação social foi a chamada individualização, acarretando a perda de estatuto social dos jovens, que já não conseguiam reproduzir, nem herdar o estatuto social de seus progenitores. Isso afetou tanto os jovens oriundos das classes trabalhadoras, tanto quanto da classe média, visto que todos eles experimentam a mesma dificuldade para alcançar ou manter o estatuto que ocuparam na sua infância, enquanto dependiam de sua família de origem.

Sendo assim, esta perda do estatuto social de acordo com Calvo (2011: p. 44),

Traduz-se no fato de as trajetórias juvenis já não se poderem autodeterminar como antes. Pelo contrário, dada a crescente desestruturação social, atualmente, convertem-se em trajetórias relativamente indeterminadas, no sentido em que o seu curso futuro já não se pode prever com suficiente certeza a partir da origem familiar de classe, como acontecia na sociedade industrial, mas também não se pode assegurar a partir do capital humano pessoalmente incorporado, como veio a ocorrer até a pouco na posterior sociedade meritocrática. E, por sua vez, o curso futuro destas novas trajetórias incertas depende hoje da variação conjuntural de forças globais de mercado que os estados já não sabem controlar.

No segundo ponto o autor analisa a mudança das trajetórias juvenis descritas do primeiro ponto, onde estas deixaram de ser lineares para serem circulares. Assim afirma que as velhas trajetórias industriais, determinadas pela origem de classe, e as recentes trajetórias meritocráticas determinadas pelos créditos acadêmicos, continuam a acontecer na atualidade. Ainda é possível constatar a existência de jovens que iniciam a carreira laboral ou profissional que lhes permite produzir e ainda superar o estatuto familiar herdado. Mas junto a este contingente, cresce uma legião de jovens que não conseguem, a não ser de modo precário e frustrante, ou que fracassam após tê-lo tentado. Bem como, também aumenta a lista dos que nem sequer o pretendem, preferindo percorrer atalhos mais incertos.

Assim, não existe apenas uma possibilidade de saída do labirinto juvenil, mas muitas saídas possíveis. A partir dessa perspectiva, o processo de emancipação deixa de se concluir com a investidura adulta como objetivo final, e assim desaparece ou se torna cada vez mais difusa a fronteira que antes separava de maneira mais evidente a juventude da maturidade adulta.

Na perspectiva funcionalista a trajetória juvenil deveria ser um processo que desempenha a função de programar a futura inserção adulta. Mas, na atualidade as trajetórias juvenis já não são funcionais e este modelo de preparação para tornar-se adulto já não serve mais. Calvo (2011: p. 47),

A trajetória juvenil deixa de projetar-se em uma seta dirigida para o futuro para enroscar-se como uma pescadinha de rabo na boca, dando lugar ao modelo circular de trajetória juvenil que apenas sabe dar voltas sobre si própria, rodando indefinidamente como um carrossel, como uma nora, uma fita Moebius ou uma correia sem fim.

Essa circularidade das trajetórias deixou os jovens aparentemente sem estratégias de inserção na vida adulta, visto que o futuro parece não lhes reservar um destino definido, e isso faz com esses jovens não criem metas fixas e objetivos a serem alcançados. Conseqüentemente recorrem ao desenvolvimento de diversas e sucessivas táticas que lhes permitem viver cada dia enquanto se adaptam a esse contexto do imediato. É assim que,

Impõe-se a primazia do conceito de transições, entendido como sucessivas mudanças transitórias que se sucedem ao longo da trajetória juvenil. Mudanças de idade: infância, adolescência, primeira juventude, maturidade adulta... Mudanças de nível de estudos: escola, liceu, universidade... Mudança do estatuto laboral: procura por emprego, trabalhos iniciais, ascensão na carreira profissional... Mudanças amorosas: primeiras relações, namoro, casamento... Mudanças domésticas: saída de casa, casa partilhada, domicílio próprio...(CALVO, 2011: p. 49).

Este processo pode ser entendido, segundo o autor como intransitabilidade, ou seja, uma crescente irrelevância das transições juvenis. Por conseguinte, essa intransitabilidade gera também a sua recessão, ou pelo menos a sua reversibilidade. Antes, na sociedade industrial, cada uma das transições conduzia à seguinte. Por exemplo, a transição do casamento conduziria irreversivelmente do estado civil de solteiro para o de casado, um novo estado civil que já não poderia se perder.

Acontecia algo semelhante com as formações acadêmicas, ao ter uma carreira conquistava-se uma saída profissional para a vida que já não tinha retorno, pois o investimento era irreversível. Atualmente isso não acontece mais, pois os diplomas acadêmicos, bem como outras formações técnicas educacionais não são mais garantia de conquista profissional definitiva, dada a rapidez com que se desvalorizam, nessa era

tecnológica de formação contínua, onde é preciso reciclar constantemente a capacitação profissional.

Desse modo, as transições que integravam as trajetórias juvenis como fase transitória, também passaram a ser intransitivas, pois não servem mais de passagem umas às outras, tampouco conduzem a inserção na vida adulta. Pelo contrário, agora são independentes entre si, deixando de se constituir como degraus que teriam como meta final a integração social da vida adulta. As transições que antes apresentavam – se como decisivas e relevantes, agora se apresentam, conforme pontua Calvo (2011) de maneira quase banal.

Por fim o último ponto descrito pelo autor refere-se às segregações emergentes como consequência da desintegração da temporalidade juvenil, pois ao ficarem “isentos” de classes, tal já não é mais de natureza social, como efeito da divisão de classes, a partir da qual ocorre a segregação, mas eminentemente cultural, como reflexo da diversidade de temporalidades. Assim, o autor descreve dois tipos de segregação, a primeira é a segregação forte, que seria a que separa umas trajetórias de outras em função das chamadas identidades culturais tais como; sexo, raça, etnia, religião, território; a segunda é a segregação branda, que seria aquela que diferencia uma transição de outra em função das chamadas tendências ou estilos de vida, tais como; práticas rituais ou hábitos de consumo. Dessa maneira, a causa da segregação juvenil segundo Calvo (2011: p. 54),

Já não reside mais na estrutura de classes, anulada pela escolarização e pela descida na classe social, nem sequer num publicitado conflito de identidades ou “choque de civilizações”, que não é mais que um sintoma externo que manifesta outras patologias mais profundas: o rendimento diferencial do processo de emancipação juvenil, que favorece uns poucos em prejuízo de muitos outros e em detrimento da maioria.

O autor conclui que o que explica as trajetórias juvenis terem deixado de ser lineares, deterministas e teleológicas para se tornarem circulares, incertas e contingentes, dado que, ao estarem determinadas pelas conjunturais forças do mercado, se converteram num jogo giratório, tal qual roda gigante, que oscila entre altos e baixos. Em consequência os jovens deixam a busca incessante e inalcançável de um destino último cujo desfecho lhes escapa aos olhos e optam por se adaptarem ao imediato e às

oportunidades que se apresentam no presente que são agora as transitórias e “irrelevantes” transições, as quais o mercado oferece todo o tipo de suporte para quase todos os estilos de vida e identidades que são publicitados como banais.

É partindo dessas concepções descritas acima de trajetórias e transições que este trabalho busca compreender as trajetórias de vida dos jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira a partir dos atravessamentos sociais, culturais e religiosos que circunscrevem seus modos de vida.

4 ITINERÁRIO III

4.1 CARTOGRAFIA: CONSTRUINDO IMPOSSIBILIDADES

O presente estudo é de natureza qualitativa, baseado no método cartográfico. Isto implica entender a investigação como uma interação entre pesquisador e pesquisado, assumindo-se uma maior aproximação com os sujeitos e com a realidade da qual fazem parte como subjetiva e múltipla, construída de modo singular por cada pessoa, através de uma rede de significações. Buscar-se-á dar voz e ampliar as visibilidades dos sujeitos, fomentando a produção de novos olhares e significações para aspectos menos perceptíveis do contexto, levando em conta o espaço-tempo em que as experiências humanas ocorrem de modo não linear e dinâmico.

Segundo Neves (1996), a pesquisa qualitativa “compreende um conjunto de diferentes técnicas interpretativas que visam a descrever e a decodificar os componentes de um sistema complexo de significados” (NEVES, 1996, p. 1). Dessa maneira, possibilita a interpretação dos sentidos, da subjetividade dos sujeitos relacionados ao contexto social no qual estão inseridos. “Nas pesquisas qualitativas é frequente que o pesquisador procure entender os fenômenos, segundo a perspectiva dos participantes da situação estudada, e a partir daí situe sua interpretação dos fenômenos estudados” (NEVES, 1996: p. 1).

De acordo com Flinck (2009), a construção social das realidades desenvolve-se numa situação natural, rica em dados descritivos, em um plano aberto e flexível, de forma complexa e contextualizada. Sobre a pesquisa qualitativa afirma Flinck (2009: p.16),

A pesquisa qualitativa é uma atividade situada que posiciona o observador no mundo. Ela consiste em um grupo conjunto de práticas interpretativas e materiais que tornam o mundo visível. Essas práticas transformam o mundo, fazendo dele uma série de representações, incluindo notas de campo, entrevistas, conversas, fotografias, gravações e anotações pessoais. [...] isso significa que os pesquisadores desse campo estudam as coisas em seus contextos naturais, tentando entender ou interpretar os fenômenos em termos dos sentidos que as pessoas lhe atribuem.

Este trabalho tem por objetivo analisar trajetórias de vida dos jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira a partir dos atravessamentos sociais, culturais e religiosos que circunscrevem seus modos de vida.

Considerando a perspectiva qualitativa dessa pesquisa, optamos pela cartografia, condizente com os conceitos de G. Deleuze e F. Guattari (1997), por esta visar aos processos de subjetivação e não a representar um objeto (KASTRUP, 2010). Sendo assim, a cartografia visa investigar processos na interação entre pesquisador e pesquisados e entende que toda pesquisa é uma intervenção.

Segundo Kastrup (2010), numa perspectiva construtivista, a produção dos dados é processual e ocorre desde a etapa inicial da pesquisa de campo e continua com as etapas posteriores, atravessando as análises, a escrita dos textos e prossegue ainda com a publicação dos resultados.

Como método de pesquisa intervencionista pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, mas se faz pela busca por dispositivos que melhor captem as subjetividades e a autonomia dos sujeitos envolvidos. Escolher esse método implica entender e defender que toda pesquisa é intervenção e esse processo exige do cartógrafo um mergulho no plano da experiência, onde o conhecer e o fazer se tornam inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo suposição de um sujeito prévio à relação que os liga.

A presença do cartógrafo no campo da pesquisa o expõe a inúmeros elementos salientes que parecem convocar a sua atenção e esta se desdobra na qualidade de encontro, de acolhimento e experiência. Assim, é no trabalho operado pela atenção, que se pode identificar mais incisivamente a produção de dados na pesquisa. De acordo com Kastrup (2010), existem quatro variedades do funcionamento da atenção que fazem parte do trabalho do cartógrafo: o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento.

O rastreio diz respeito a uma inspeção do campo, pode-se dizer que a atenção que rastreia visa uma espécie de meta ou alvo móvel. Assim, a prática da cartografia envolve uma habilidade para lidar com metas em variação contínua. De acordo com Kastrup (2010: p. 40).

Em realidade entra-se em campo sem conhecer o alvo a ser perseguido; ele surgirá de modo mais ou menos imprevisível, se que saibamos bem de onde. Para o cartógrafo o importante é a localização de pistas e signos de processualidade. Rastrear é também acompanhar mudanças de posição, de velocidades de aceleração e de ritmos.

Desta maneira o objetivo do rastreo é atingir uma atenção movente e próxima ao objeto-processo e isso conduz a aproximação do tato. Ao realizar uma exploração assistemática do terreno, o cartógrafo numa atitude de ativa receptividade, caminha até que a atenção é tocada por algo. O ambiente perceptivo traz uma mudança, evidenciando uma incoerência com a situação que era percebida até então como estável. Algo acontece e exige a atenção. É este o sinal de que há um processo em curso, que requer uma atenção renovada e concentrada. Conforme Kastrup (2010, p. 43):

O toque pode levar tempo para acontecer e pode ter graus diferentes de intensidade. Sua importância no desenvolvimento de uma pesquisa de campo revela que esta possui múltiplas entradas e não segue um caminho unidirecional para chegar a um fim determinado. Através da atenção ao toque, a cartografia procura assegurar o rigor do método sem abrir mão da imprevisibilidade do processo de produção do conhecimento.

Dando continuidade às variedades atencionais, o gesto do pouso indica que a percepção numa dimensão sinestésica, realiza uma parada e o campo de observação se reconfigura, um novo território se forma. Quando a atenção pousa em algo, significa que há um trabalho mais minucioso e preciso no sentido de um acréscimo na intensidade da percepção, reduzindo assim suas ambiguidades.

A quarta e última variedade atencional presente no trabalho do cartógrafo é o reconhecimento atento. Este tem por característica reconduzir o cartógrafo ao objeto para destacar seus contornos específicos. Entretanto esse reconhecimento não se dá de forma linear, como um caminho em linha reta. O reconhecimento atento ocorre na forma de circuitos. Nesse sentido Kastrup (2010: p. 45) exemplifica:

Um exemplo é transitar por uma cidade que conhecemos, onde nos deslocamos com eficiência sem prestar atenção ao caminho percorrido. Ora, no caso do cartógrafo, é nítido que não pode se tratar de reconhecimento automático, pois o objetivo é justamente cartografar um território que, em princípio, não se habitava. Não se trata de se deslocar numa cidade conhecida, mas de produzir conhecimento ao longo de um percurso de pesquisa, o que envolve a atenção e, com ela a própria criação do território de observação.

Assim percorrendo vários circuitos de maneira sucessiva e incompleta, a atenção realiza diferentes construções, cujo resultado é um reconhecimento atento. E este por

sua vez é a revelação da construção do próprio objeto através desses circuitos. Dessa maneira o cultivo desse tipo de atenção pelo cartógrafo significa o rompimento com o modelo da atenção seletiva, que costuma acompanhar o trabalho de pesquisa. Na cartografia o cultivo da atenção é a busca reiterada de um vigor atencional que evita: o relaxamento passivo e a rigidez controlada. É nessa direção que Deleuze e Guatarri sublinham que a cartografia não é uma competência, mas uma performance (KASTRUP, 2010).

Nesta perspectiva, o método cartográfico se propõe ao acompanhamento de um processo, pois o movimento do território que está sendo cartografado faz parte da proposta da pesquisa. A habitação de um território é uma das pistas do método cartográfico e para habitar um território é preciso um processo de aprendizado, entendido mais como experiência de engajamento do que como etapa prescrita.

Assim o cartógrafo vai se permitindo contagiar pelas experiências da habitação e sendo provocado a assumir uma atenção, numa atitude de espreita com vista a avaliar e tomar decisões baseadas nas experiências concretas, conforme pontua Passos (2010, p. 147):

Vai desenvolvendo uma mudança da atenção focada e reduzida para uma atenção desfocada que pode apreender os movimentos do território. O cartógrafo vai percebendo que não há outro caminho para o processo de habitação de um território do que aquele que se encontra encarnado nas situações. Mais do que um aprendizado de regras, o aprendizado da cartografia implica numa ambientação aos espaços do campo, onde realmente podemos treinar nossa paciência e atenção aos acontecimentos.

Sendo assim o método cartográfico é um convite ao pesquisador experimentar o pertencimento, pois conhecer, agir e habitar não são mais experiências distantes umas das outras. Nesse mergulho no campo, a experiência da pesquisa faz vir à tona, sujeito e objeto, pesquisador e pesquisado, como realidades que advêm de um território. A cartografia introduz o pesquisador em uma rotina singular que não separa teoria e prática, espaços de reflexão e de ação.

4.2 O POUSO DO CARTÓGRAFO NO CAMPO DA PESQUISA: APROXIMAÇÕES, ESCUTAS E PERTENCIMENTOS

Tendo em vista a característica de processualidade do método cartográfico na referida pesquisa, a coleta de dados ocorreu em momentos distintos e entrelaçados. Cabe lembrar também que essa pesquisa tem como objetivo analisar trajetórias de vida dos jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira. Através da produção de narrativas, pretende-se uma aproximação sucessiva e interativa com os sujeitos da pesquisa.

Cartografar é mergulhar nos afetos que permeiam os contextos e as relações que se pretende conhecer, permitindo ao pesquisador também se inserir na pesquisa e comprometer-se com o objeto pesquisado, para fazer um traçado singular do que se propõe a estudar. Nesse sentido, a cartografia tem como eixo de sustentação do trabalho metodológico a invenção e a implicação do pesquisador, uma vez que ela se baseia no pressuposto de que o conhecimento é processual e inseparável do próprio movimento da vida e dos afetos que a acompanham.

De acordo com Rolnik (1989), a invenção informa que o pesquisador precisa estar atento aos encontros, às virtualidades que ocorrem nas negociações e que são oriundos das desestabilizações que, no processo de trabalho, acometem tanto o pesquisador quanto seu objeto de estudo. Na implicação do pesquisador é que se encontra um dos dispositivos de trabalho no campo, pois é a partir de sua subjetividade que afetos e sensações irrompem, sentidos são dados, e algo é produzido.

Nesta pesquisa os aspectos da trajetória de vida de jovens, a partir de suas narrativas, apresentam-se como foco principal. Desta maneira o caminho cartográfico da pesquisa foi construído por meio da imersão em campo, através da observação participante e conversas informais com os jovens. As observações foram estratégias que facilitaram uma aproximação do contexto cultural e social dos jovens. Para Minayo (1994, p.59)

O observador estabelece uma relação face a face com os observados. Nesse processo, ele ao mesmo tempo, pode modificar e ser modificado pelo contexto. A importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais importante e evasivo na vida real.

Conforme dito na introdução dessa pesquisa, trabalhar no distrito de Bonfim de Feira e ter conhecimento acerca da forte religiosidade da localidade ampliaram ainda mais meus interesses de estudo sobre a juventude.

As inquietações iniciais giravam em torno das questões: “Como é ser jovem em Bonfim”? “Como é ser Jovem em uma comunidade rural?”. Esse quadro começou a modificar quando fui apresentada por uma funcionária da escola em que trabalhava a um jovem rapaz morador de Bonfim, pois já havia declarado meu interesse em conhecer mais a localidade.

Assim passei a ficar um dia da semana no turno oposto ao meu horário de trabalho no distrito. O objetivo principal era conhecer a história, as características do lugar, e o jovem aceitou o convite de ser meu guia. Em um desses passeios pela cidade quando fazia meus registros fotográficos, percebi que o jovem usava um tipo de bracelete de contas envolto no braço. Curiosa, perguntei se havia algum significado daquele adereço. O jovem disse que era uma guia, que ele usava desde que foi iniciado no “santo”.

A partir daí que surgiu o interesse de conhecer um pouco mais acerca dos jovens vinculados as religiões afro – brasileira do distrito. Assim externado meu interesse, ele apresentou-me a outros jovens, com os quais tive a oportunidade de conversar informalmente. Essas conversas aconteciam sem lugares definidos tais como, nos terreiros em dias sem atividades, na praça, caminhando pelas ruas do distrito, entre outros lugares.

Nessas conversas, alguns jovens se auto declararam “católicos–umbandistas” outros se declaram como sendo do Axé, do Candomblé ou do “santo”. O sincretismo faz parte da formação das religiões afro-brasileiras, sobretudo no distrito.

Essa aparente indefinição religiosa não se fazia presente nas falas dos jovens ao explicarem o significado da religião em suas vidas, pois esta apresentava-se como uma força motriz para suas práticas cotidianas. Ainda de acordo com os jovens a vinculação a religião acontecia por questões relacionadas às tradições familiares e culturais e ao seu destino, assim permanecendo na comunidade ou se afastando dela, eles sempre terão que fazer suas obrigações nos terreiros onde foram iniciados e manterão vinculação com estes até a morte. Como eles mesmos afirmaram: “Não adianta, uma hora a gente vai ter que vir para o samba!”.

Segundo os jovens na localidade o centro com maior concentração de jovens era o do “Caboclo Boiadeiro”, informação constatada como legítima nas minhas observações

- que começaram a ser realizadas desde o segundo semestre de 2011 – sendo este o centro escolhido por mim para a realização da pesquisa durante o curso de Especialização em Desenho, registro e memória visual.

Foram feitas observações de alguns dos rituais rotineiros, como os toques semanais, bem como as dos eventos esporádicos – festas. Neste centro são organizados pelo seu dirigente, o Babalorixá, estudos, ensaios e arrumações do salão, sendo este último é de absoluta responsabilidade dos jovens. As reuniões de estudo têm como objetivo temas relacionados à religião, a temas cotidianos ou a alguma especificidade do centro, também são realizadas reuniões de orientações acerca de como se portar nos rituais.

Esse momento de observação e conversas informais significou o entendimento de que todas as coisas que procurávamos compreender precisaríamos vivenciar e na medida do possível participar junto de algumas atividades dentro do terreiro e de outros momentos que integravam a comunidade, sobretudo era necessário pensar, sentir, acreditar para perceber que naquele contexto há muitas formas de se falar e de se comunicar.

4.3 CONSTRUINDO ESTRATÉGIAS PARA O ENCONTRO MAIS DE PERTO COM OS JOVENS DE BOMFIM

Após as observações sentimos necessidades de estreitar a relação com os sujeitos da pesquisa e obter de maneira mais sistemática informações sobre o contexto de onde eles viviam e sobre como é ser jovem no local, além de selecionar a partir do grupo de jovens vinculados aos terreiros que já vinham sendo observados, e outros que pertencessem à religião afro-brasileira e que se sentissem interessados a contribuir com a pesquisa, aqueles que poderiam participar das entrevistas narrativas.

Assim, optamos primeiramente pela realização de Grupo de Discussão (GD), por ser considerado uma técnica de conversação, situando-se próximo às entrevistas em grupo, embora com um caráter próprio de momento comunicativo-dialógico mais aberto e coletivo. A fim de sintetizar e realçar alguns aspectos relativos à caracterização do GD, Fabra (2001, p.33-34) descreve;

O grupo de discussão é constituído por um conjunto reduzido de pessoas, reunidas com o propósito de interagir numa conversa sobre temas proposto pela investigação, durante um período de tempo que

oscila entre uma hora e hora e meia. É precisamente essa interação que distingue o grupo de discussão e o que proporciona o seu interesse e a sua força. A discussão, efetivamente, não tem como objetivo a busca de consenso entre os participantes; o que permite é recolher um grande leque de opiniões e pontos de vista que podem ser tratados extensivamente.

De acordo com Ortega (2005) o GD ao trabalhar com a fala e situando-se dentro das perspectivas do discurso social pode permitir chegar a um tipo de informação diferente daquela a que se chegaria com o recurso a outras técnicas. Deste modo, conforme pontua Ortega (2005, p.24),

A informação recolhida desvenda e dá a conhecer os aspectos internos da problemática em debate através da riqueza das subjetividades partilhadas e assimilados pelo grupo para a construção do seu próprio discurso num ambiente onde a autonomia, a liberdade e a reflexão crítica permitem ajustar, articular e integrar perspectivas individuais e coletivas num vai e vem constante que se estabelece entre os diferentes membros do grupo.

Dessa maneira foi feito o convite para o GD, primeiro ao responsável pelo terreiro que os jovens frequentam, em seguida foi feito o convite aos jovens. O babalorixá me orientou acerca dos dias mais favoráveis conforme a disponibilidade dos jovens, pois estes se ocupam durante a semana com estudo e\ou trabalho. Assim ficou definido que o Grupo aconteceria no domingo à tarde. O encontro para o GD abordou o tema “Concepção de Jovem\ juventude” e “Ser jovem no lugar”. O principal objetivo foi coletar informações coletivas sobre o lugar.

Sendo assim, o Grupo de Discussão (GD) ocorreu no dia 13 do mês de abril de 2014, no período da tarde no Salão de Santo Antônio que foi gentilmente cedido para a realização do grupo pela sua proprietária que também estava presente no momento do grupo. O encontro contou com a presença de oito jovens (quatro do sexo feminino e quatro do sexo masculino) com idade entre 18 a 30 anos. Além dos jovens, estavam presentes duas mães que acompanharam as filhas ao grupo, além do babalorixá que acompanhou os jovens.

O grupo durou cerca de 1 hora e vinte minutos e teve os depoimentos registrados por gravador. Na primeira parte do GD ocorreu a apresentação da pesquisa pela pesquisadora bem como a explicação e os objetivos da realização do GD. Em seguida foi apresentado aos jovens um vídeo cujo tema central era “Ser jovem é...”. Após a

apresentação do vídeo a pesquisadora comentou um pouco sobre o mesmo e em seguida deu início as discussões do grupo.

O momento do GD significou o primeiro encontro sistemático com os jovens da localidade, o reconhecimento dos seus papéis e posicionamentos, das relações hierárquicas entre jovens e pessoas mais velhas, momento de estreitamento da relação com a pesquisadora, em uma escuta atenta e afetiva. A partir desse material produzido em campo foi possível mapear alguns significados acerca das concepções e percepções dos jovens em relação a alguns temas como: o que é ser jovem, relação com a escola e o trabalho, participação política e tradição e religiosidade.

A próxima etapa dessa investiga-ção consistiu na seleção de quatro para participarem das entrevistas narrativas, conforme anunciado anteriormente. A seleção para essa etapa estabeleceu como critérios: jovens entre 18 a 29 anos; vinculação com a religião afro-brasileira e terem participado de algum dos Grupos de Discussão.

Foram utilizadas como guias para as questões geradoras durante a entrevista narrativas as categorias temáticas: Trajetórias e transições, práticas e pertencimentos cultural e religioso, escolarização e estratégias de inserção profissional e negociação de sentidos de tradição\recriação.

As entrevistas aconteceram entre os meses de maio\junho de 2015 em locais escolhidos pelos jovens e aos sábados, dia em que os jovens alegaram ter maior disponibilidade de tempo. Os jovens que participaram das entrevistas têm entre 19 a 29 anos, todos são negros e vinculados a religião afro-brasileira. Os nomes fictícios foram escolhidos pelos jovens, cada um elegendo o Orixá ou encantado com o qual tinham mais identificação e/ou carinho para apresentarem suas narrativas.

A entrevista narrativa foi escolhida como um dos instrumentos dessa pesquisa por ser considerada uma forma de entrevista não estruturada, de profundidade, e com características específicas, ao empregar um tipo específico de comunicação cotidiana, o de contar e escutar história. Segundo Jovchelovitch e Bauer (2002, p. 93):

Contar histórias implica duas dimensões: a cronológica, referente à narrativa como uma sequência de episódios, e a não cronológica, que implica a construção de um todo a partir de sucessivos acontecimentos, ou a configuração de um enredo.

Nesta perspectiva, o sentido não está no “fim” da narrativa; ele permeia toda a história. “Deste modo, compreender uma narrativa não é apenas seguir a sequência

cronológica dos acontecimentos que são apresentados pelo contador de histórias: é também reconhecer sua dimensão não cronológica, expressa pelas funções e sentidos do enredo” (JOVCHELOVITCH E BAUER, 2002: p. 93).

Este esquema de narração substitui o esquema pergunta-resposta que caracterizam a maioria das situações de entrevistas. O pressuposto subjacente é que a perspectiva do entrevistado se revela melhor nas histórias onde o informante está usando sua própria linguagem espontânea na narração dos acontecimentos.

Cabe ressaltar mais uma vez que o caminho da pesquisa cartográfica é constituído de passos que se sucedem sem se separar. Como o próprio ato de caminhar, onde um passo segue o outro num movimento contínuo, cada momento da pesquisa traz consigo o momento anterior e este se prolonga para os momentos seguintes. “O objeto-processo requer uma pesquisa igualmente processual e a processualidade está presente em todos os momentos” (BARROS, 2010, p.59).

De acordo com Tedesco (2014) a pesquisa cartográfica busca o acompanhamento de processos, e se a entrevista na cartografia inclui trocas de informações ou acesso a experiências vividas, é importante ressaltar que está não é a única direção. A cartografia requer que a escuta e o olhar se ampliem, sigam para além do puro conteúdo da experiência vivida que ficam evidenciados naquilo que está sendo relatado na entrevista, e inclua seu aspecto mais sensível, a dimensão processual da experiência, apreendida em suas variações. Assim Tedesco (2014: p. 95) afirma que:

Nesse sentido, a entrevista na cartografia considera a inseparabilidade dos dois planos da experiência: a experiência de vida ou o vivido da experiência e a experiência pré-refletida ou antológica. O primeiro plano refere-se ao que usualmente chamamos “experiências de vida” que advêm da reflexão do sujeito sobre as suas vivências e inclui seus relatos sobre histórias de vida, ou seja, o narrado de suas emoções, motivações e tudo aquilo que o sujeito pode representar como conteúdo vivido. Já a experiência pré refletida ou ontológica refere-se à processualidade, ao plano da coemergência, plano comum, coletivo de forças, do qual advêm todos os conteúdos representacionais.

Desta maneira a entrevista na cartografia não objetiva apenas a informação, ou seja, o conteúdo narrado e sim o acesso à experiência em suas dimensões de forma e força, onde o narrado seja acompanhado “como emergência na/da experiência, e não como representação” (TEDESCO, 2014, p. 97). Com isso, as irregularidades do dizer a entonação, as variações de altura, a velocidade, os silêncios, as repetições, a mímica e

os gestos corporais, assim como o uso de composições transgressoras da gramática com neologismos, polissemias, compõe os signos-enigmas, que nada mais são do que efeitos diretos do plano dos conteúdos, ou seja, indicadores da presença da experiência na fala.

Por lidar diretamente com a experiência do dizer e por seu caráter performativo é que a entrevista foi escolhida como principal instrumento de produção de dados, pois a entrevista é um instrumento privilegiado para acompanhar e acessar experiências.

Devido o caráter de processualidade na cartografia, cada instrumento conduziu ao outro sem que houvesse separação. Acerca das observações e conversas informais realizadas com os jovens e com alguns moradores mais antigos do lugar, esses relataram sobre a história da localidade e me orientaram em relação à busca das fontes históricas que estavam documentadas. Através desse percurso foi possível realizar uma caracterização simples dos aspectos físicos e um breve histórico do povoamento do distrito, bem como uma sucinta descrição dos caminhos que me levaram ao primeiro encontro mais formal com os sujeitos. A seguir, a descrição do Grupo de discussão que aconteceu em 2014.

4.4 SER JOVEM NESSE CONTEXTO: A VOZ DOS SUJEITOS

O grupo de jovens que participaram do primeiro Grupo de Discussão residem, estudam e trabalham no distrito de Bonfim de Feira. Estavam presentes oito jovens, sendo 4 do sexo masculino e 4 do sexo feminino. Além dos jovens, estavam presentes duas mães que acompanharam as filhas ao grupo, o Babalorixá responsável pelo Terreiro do Caboclo Boiadeiro que a maioria dos jovens frequentam, e uma filha de Santo que foi quem gentilmente cedeu o espaço do salão de Santo Antônio do qual é a proprietária, para a realização do grupo.

Desde os primeiros contatos com os jovens durante as idas a campo, nas observações e nas conversas informais, foi possível perceber que a vida cotidiana desses jovens é fortemente marcada pelas suas relações com a família (consangüínea e religiosa) e a comunidade.

Essas referências estão presentes também no GD e aparecem logo quando os jovens respondem a primeira questão posta em debate que foi; “ O que é ser jovem? ”.

Praticamente todos os jovens referiram-se à família e à comunidade para pensar a sua própria condição, como seguem os excertos abaixo:

Ser jovem pra mim é viver acima dos seus limites. Respeitando o próximo, seu pai, sua mãe. Muitas vezes quando a gente é assim maior, grande de idade, acha assim que tem que largar a mãe, não ouvir conselhos, os familiares, ouvir os amigos. Ser jovem pra mim é a pessoa ser feliz, com respeito ao próximo acima de tudo e cada dia mais querer crescer. (NILTON – 18)

Ser jovem pra mim é uma responsabilidade muito grande, por conta dos obstáculos que o jovem passa. Por que muitas vezes o jovem passa por obstáculos que esquece até que tem mãe, que tem pai e aí acha que, através da idade, porque já é maior de idade não precisa do pai, não precisa da mãe, pode fazer o que quer da vida. E não é porque a pessoa é jovem já com idade alta, pro pai e pra mãe, ele é sempre filho, não importa a idade. (ENA- 21 anos)

[...] Porque hoje em dia nós temos que ter responsabilidade com o que fazemos, pensar no que vamos fazer pra não fazer algo errado. Pra pessoa não andar errada, porque se não você vai ficar mal visto, entende? Você tem uma visão da população da comunidade e aí vai ter outra. Você é bem, visto e de uma hora pra outra, você vai ser mal visto. (SID – 21 anos)

As famílias tanto consanguínea como religiosa são entendidas como uma comunidade afetiva, a qual se deve respeito e se tem responsabilidades. A comunidade local é entendida como o espaço do trabalho, da escola, dos grupos de amigos e da vida cotidiana. Ambas parecem exercer influência nas escolhas que os jovens fazem.

Outro aspecto levantado acerca da questão de ser jovem, foi da juventude ser um momento de preparação para o futuro, como afirma o jovem a seguir:

Como a gente viu também ali nos comentários do coisa [referindo-se ao vídeo] a juventude é uma preparação para o futuro. E a juventude reflete no futuro, vai chegar nos nossos 40 anos e tem coisa que a gente escreve e não tem borracha que apague! É isso...uma preparação para o futuro. (NENO - 30 anos)

Atrelada a esta perspectiva de preparação para o futuro e para vida adulta está o entendimento da fragilidade e das dificuldades que eles vivenciam em fazer escolhas “certas”, pois as cobranças depositadas neles pela família e comunidade são grandes, muito mais nos aspectos referentes aos valores morais.

Dentro desse universo de escolhas no qual estão inseridos, fazem parte as escolhas realizadas acerca das questões de seguirem no processo de escolarização ou não, de começarem a trabalhar ou não e o de tentar conciliar as duas coisas. Tudo isso é

negociado dentro do contexto onde vivem e de acordo com os campos de possibilidades que são oferecidos para eles. Dos jovens presentes do GD três apenas trabalham, dois trabalham e estudam e duas apenas estudam.

De acordo com dois jovens que apenas trabalham a urgência do emprego se sobrepôs à necessidade da escolarização e estes abandonaram a escola:

Eu trabalho porque tenho muitos objetivos a alcançar, né? [...] Então, se eu tenho aquele dinheiro constantemente eu vou ter como conquistar meus objetivos, entendeu? Ai eu pretendo ir para frente, não para trás. É que eu queria logo ter...é...como é que diz...Uma renda! Queria ter logo uma profissão. Eu parei, parei na 4ª série. (JAI – 28 anos)

Quando eu tava estudando eu precisava trabalhar, o trabalho apareceu e eu preferi ir trabalhar. Só trabalho, faz uns cinco anos e abandonei a escola. (SID – 21 anos)

A busca por uma renda como forma de suprir as suas necessidades de consumo é citada pelos jovens que conciliam estudo e trabalho. A manutenção dos estudos é vista também como garantia de um futuro emprego melhor:

Eu estudo e trabalho, porque às vezes a gente precisa de algo e às vezes a gente pede algo a nossa mãe e por um momento ali, as circunstâncias, os problemas de família ela não pode nos dar. E a gente trabalhando a gente precisa ali, vê a roupa na loja, gostou, pá...a gente trabalhando pode. Por isso eu estudo e trabalho. (NILTON – 18 anos)

Eu trabalho e estudo e até agora tá dando certo, mas no dia assim que eu querer parar o estudo... mas pra mim não vai dar certo eu parar os estudos, porque eu quero ter um trabalho melhor, pra poder ter minhas coisas. Quando minha mãe não pode me dar, ai eu tenho um trabalho ali e eu com dinheiro já pego e já compro. Pra mim tá sendo fácil. (ROSA – 19 anos)

Dentre as jovens que apenas estudam, estas declararam que embora tenham vontade de possuir alguma renda, preferem concluir os estudos. O fato de ajudarem nos trabalhos domésticos em casa não é considerado pelas jovens como trabalho, visto que, este não oferece nenhum tipo de remuneração.

Questionados sobre as oportunidades e as ofertas de trabalhos disponíveis no distrito, os jovens afirmaram que estes são insuficientes para atender todos os jovens e até mesmos suas expectativas de futuros empregos. Os jovens ainda relataram que as oportunidades de empregos oferecidos no município de Feira de Santana são bem maiores, mas eles sofrem com a questão do deslocamento, pois fazer esse movimento de

ida e volta é bastante caro para os jovens e o valor dos salários oferecidos não costuma cobrir essas despesas.

Aí vai depender do emprego e do salário, porque, um exemplo, o que a gente paga de transporte vai metade do salário da gente. Aí a gente trabalhando aqui tem muito mais lucro do que trabalhando em Feira. (JAI – 28 anos)

Só tem Feira de Santana pra gente arranjar oportunidade de emprego mesmo, porque se a gente for depender do distrito de Bonfim de Feira mesmo, ninguém vai trabalhar. A gente vai permanecer sempre dentro de casa, porque no distrito de Bonfim, só tem a fábrica de sofá mesmo, não tem outro. Então, sinceramente de um jeito ou de outro a gente vai ter que se deslocar sim, pra gente arrumar um trabalho. (ENA – 21 anos)

Motivadas a partir dessas considerações que os jovens emitiram sobre a falta de oportunidades e empregos no distrito que surgiram as questões referentes à percepção que os jovens tinham em relação à política e a administração pública do distrito. Todos os jovens disseram que o Município-sede não olha para eles e que grande parte das autoridades políticas só aparecem no distrito no período eleitoral:

Olha, só no tempo de eleição, porque sinceramente, o distrito de Bonfim só é conhecido no tempo de eleição mesmo. E também, porque tem os cachorrinhos que vai atrás...Pensam assim; Vamo ver lá o povo de Bonfim de Feira, depois deixa lá...dá uma farinha, dá um milho, eles comem e acabou! Só assim que se conhece Bonfim de Feira.(ENA – 21 anos)

Acerca da administração pública do distrito, os jovens falaram que estão insatisfeitos com o representante local, pois o atual administrador não reside no distrito e também não se interessa em saber dos problemas da comunidade. Ainda segundo os jovens, eles não têm acesso ao administrador. Questionados sobre o processo de escolha do administrador, os jovens disseram que este é escolhido através do vereador que mais obteve votos no distrito, e que eles não também não têm acesso a esse vereador.

Nota-se durante as falas que, apesar das limitações existentes, tais como a falta de informação acerca dos processos administrativos que regimentam a localidade, todos os jovens de alguma forma, emitiram suas opiniões sobre o assunto. De maneira geral, a visão sobre política está sempre ligada ao ato de votar, aos deveres dos governantes eleitos e às melhorias sociais que deveriam acontecer para qualidade de vida da

população. Essas concepções revelam uma visão institucionalizada sobre o tema política. Ainda assim, os jovens chegaram à conclusão de que não costumam fazer essas reflexões na hora em que vão votar: “A gente não pensa na hora, pró!”.

Os jovens revelam não reconhecer no ato de votar uma das formas de participação política e atribuem os problemas da comunidade à acomodação “dos outros” jovens.

Por exemplo, esse negócio dos transportes aí, quem sai prejudicado é a comunidade. Quem tem que reivindicar é a comunidade, mas todo mundo cruza os braços então ficar só isso aí. Se um dia a gente parasse, não sai carro nenhum, ou fosse pra frente da prefeitura, iria chamar atenção, porque eles não estão aqui para saber, não estão vendo nada, continuam no bem bom e a gente aqui. (NENO – 30 anos)

Por exemplo, aqui no distrito, não falando de todos os jovens, mas muitos são desleixados. Se essa metade aqui, vamos reivindicar nossos direitos, o restante não. São desleixados. Para eles tanto fez, como tanto faz, então o que tem tá bom. (SID – 21 anos)

Indagados sobre umas das visões que se tem sobre juventude, em que lhes atribuem um certo “poder” de manifestação e de mobilização para reivindicar direitos, se eles tinham essa percepção de si mesmos, os jovens continuaram a argumentar sobre a falta de articulação, bem como a de responsabilizar o “outro”.

Aí também vai depender de cada jovem, como eu falei. Porque se a gente reúne aqui a gente, mas se a gente chamar coletivamente, muitos são desleixados e não vão querer vir. Vão querer jogar bola...a maioria não vai querer. Vai ser a minoria contra a maioria. (SID – 21 anos)

O babalorixá presente argumentou que um dos motivos para a suposta apatia de alguns jovens e sua falta de participação política no distrito, estava no fato de eles não serem ouvidos na maioria dos lugares, sobretudo nas instituições religiosas mais conservadoras. Prosseguiu dizendo que os líderes, inclusive dos terreiros, não costumam dar prioridade ao jovem e estes acabam por se afastar da comunidade.

Motivada por esse argumento, perguntei aos jovens então como era a relação deles junto à casa religiosa que frequentam, se eles se sentem atuantes e com liberdade para se expressarem.

Lá é um lugar para você expressar o seu sentimento, ter sua opinião própria, porque nem todo lugar tem isso. (NILTON – 18 anos)

Tipo, na casa de santo tem vários pontos de orixás e lá cada um tem uma função de zelar por um. Por exemplo, as plantas, cada santo tem

uma planta. Os animais que são criados para as festas, então temos essas funções. (SID – 21 anos)

Para finalizar esse momento, os jovens disseram estar cientes do legado cultural de Bonfim de Feira em relação a sua tradição religiosa. Também afirmaram reconhecer que algumas das tradições da comunidade foram se perdendo e se sentem responsáveis em manter e dar continuidade às tradições e obrigações de sua religião.

Eu quero passar para um filho meu, porque eu desde os seis anos de idade que eu escolhi essa religião para mim. Tocava desde pequeno, toco até hoje. Os meninos aqui são meus alunos, [referindo-se a Sid e Nilton] posso dizer que sou um professor de instrumentos, faço instrumento, desarmo e armo novamente. Então, tá nessa religião pra mim é uma benção, porque você vê muitos filhos de Deus chegando no candomblé triste...Chegam assim na casa de padrinho mesmo [referindo-se ao babalorixá]chega triste e sai sorrindo. Isso é gratificante é a força dessa religião, a felicidade. E eu acho que a gente tem que colocar nossos filhos na mesma religião que estamos. (JAI – 28 anos)

A responsabilidade nossa é muito grande de querer... Porque as religiões cada dia que passa tão se acabando, e é muito pouca a nossa religião, o candomblé é muito pouco hoje em dia. Tem umas casas [referindo-se aos terreiros] que andam direitinhas, mas tem umas casas que o Pai [babalorixá] tá lá se manifestando e o dinheiro tá entrando. É muito difícil ter uma casa séria. Nosso pai é muito bom [referindo-se ao babalorixá], porque quando a gente tem reunião lá embaixo [referindo-se ao terreiro] padrinho senta, fala com a gente, se eu tiver mentindo as meninas podem falar... Então ele fala das drogas, das bebidas, fala das amizades, ele fala de tudo com a gente... e não é toda casa que a gente vê isso. E eu pretendo manter a tradição, no que depender de mim.(ENA- 21 anos)

Todos os jovens afirmaram que escolheram e permanecem na religião por escolha, pois faz parte de seus destinos.

Desta maneira, o que fui apreendendo nesta etapa da pesquisa é que é na vivência das mais diversas dimensões sejam elas: culturais, religiosas, sociais e políticas que os jovens vão circunscrevendo suas trajetórias. O intercâmbio de experiências entre gerações favorece uma vivência compartilhada para os jovens, de maneira que estes se veem estimulados a participar das práticas culturais locais integrando a cadeia da tradição. Mesmo demonstrando liberdade de expressão e exercendo funções dentro da instituição religiosa que frequentam, os jovens demonstram interesse em buscar dentro

do distrito outros espaços de diálogos e participação política de uma maneira mais articulada.

Após esse contato, foi proposto para alguns jovens participarem das entrevistas narrativas, foco e principal instrumento de produção de dados dessa pesquisa a qual se segue com descrição e análise de dados no próximo capítulo.

5 ENTRELAÇAMENTOS OU BAÚ DE MIUDEZAS

5.1 - SID DE “GENTIL CELESTE” - “SOU MUITO FELIZ! CANDOMBLÉ É ISSO!”

PONTO DO CABOCLO GENTIL

Ô Gentil vai buscar a sua flecha

Ô Gentil vai buscar a sua flecha

Eu não, eu não vou lá

Se eu for Ogum me pega

(Domínio popular)

O jovem Sid, 22 anos, me recebeu no salão do Terreiro do Caboclo Boiadeiro num sábado. O jovem escolheu o lugar porque reside no local e na casa da família, que fica no próprio distrito, estava sempre com muitas pessoas. Nossa conversa iniciou-se com o jovem contando-me que nasceu no distrito, mas tinha morado por alguns anos em outra localidade.

De acordo com o jovem, ele e sua família foram morar em Anápolis – GO e retornaram para a Bahia depois de quase 11 anos. Durante o período em Anápolis ele e sua família passaram por grandes dificuldades, sobretudo por se tratar de uma cidade grande como afirma o jovem:

Lá era tudo mais difícil. Porque aqui, pequeno e tudo, a gente está entre conhecidos, parentes, e tudo se resolve. E lá, não. A gente que é de fora, não tinha com quem contar. Além de que tudo lá era tudo mais caro.

Segundo Sid, uma das vantagens de morar em uma comunidade pequena é o auxílio dos parentes e amigos nos momentos de dificuldade, esse auxílio seria facilitado através da proximidade geográfica.

O ingresso do jovem no mundo do trabalho ocorreu precocemente, ainda no período em que residia em Anápolis. O jovem conta que naquela época trabalhava lavando carros e que ele, filho mais velho, de oito irmãos tinha ajudado a criar todos. Ainda sobre esse período em que morava em outro estado o jovem relembra da época da escola em que era muito “briguento”, muitas brigas no colégio!

Sobre a transição que ele e sua família fizeram de volta a Bahia, o jovem relata ter sido também outro período bastante difícil, como afirma:

Porque a gente tinha bastante amigos, deixar pra trás...colegas de infância. Apesar de que, quando a gente chegou aqui fez outros, mas nunca é a mesma coisa. Fica diferente.

No retorno, a família inicialmente fixou residência em Feira de Santana e depois voltaram ao distrito de Bonfim de Feira. Já na comunidade do Bonfim, se instalaram na casa de seus avós e sua mãe fazia o traslado diário para trabalhar em Feira.

O jovem relatou que já em Bonfim, ficou por quatro anos fora da escola. Quando conseguiu retornar para escola, pouco tempo depois, desistiu de estudar para poder trabalhar. Nesse momento o jovem foi falando pausadamente com vistas a explicar seus argumentos:

Porque em algumas partes o estudo não tá competindo...é...não tá te dando retorno. E no trabalho, não. O trabalho é profissão. Se você colocar a cabeça no trabalho, você tá ali, mas tá aprendendo. Já é uma profissão. Na escola não...

Assim o jovem começou a trabalhar na fábrica de sofás com 13 anos e permanece lá até hoje. De acordo com Sid a fábrica de sofá é o único local de trabalho com remuneração com base no piso salarial do trabalhador, bem como, o único lugar de inserção profissional para os jovens da comunidade. Segundo Sid, alguns jovens na comunidade demonstram pouco interesse em procurar por trabalho, devido a falta de oportunidades, a baixa remuneração oferecida pelos comerciantes locais e a comodidade oferecida pelos pais em termos de moratória.

Aqui não tem muitas opções, mas, pra ganhar dinheiro pouco, tem... Exemplo, os mercadinhos procuram alguém pra carregar mercadoria, essas coisas. Ai eles falam: “dinheiro pouco eu ganho em casa!”. Muitos já têm mais de 20, mas têm pai e mãe dentro de casa que a maioria são aposentados, então eles não se preocupam em trabalhar.

Outro aspecto relacionado ao trabalho mencionado pelo jovem diz respeito à falta de opções no distrito e do deslocamento que os jovens têm que fazer para conseguirem empregos em outras cidades, como por exemplo, em Feira De Santana. Embora considere importante essa saída para outras cidades o jovem argumenta que muitas vezes a remuneração não compensa,

Pra mim mesmo ia depender do salário. Porque o salário...sai daqui pra Feira gasta, viu? No final do mês somando transporte dá 320 reais,

mais da metade de um salário, ai não dá! Eu mesmo nunca me tentei... Aqui em Bonfim tem muito jovem trabalhando lá em loja de roupa e sapato, no final do mês sobra pouco, é complicado.

Retomando o tema da escolarização, quando questionado se retornaria a estudar e porque voltaria, o jovem disse que tinha vontade de voltar a estudar, mas que a escola tinha muitos pontos negativos. Um dos motivos apontados pelo jovem seria relacionado especificamente com o ensino noturno onde a falta de interesse e menosprezo dos professores faziam com que os jovens se desestimulassem a permanecer estudando.

Em termos de ensino a noite, eu posso dizer com todas palavras: Não presta! Já teve vez dos professores falar assim, “Vocês tão aí sentado e não querem nada, mas eu já estou aqui. Vocês que procurem se fazer!” Então, fica difícil da gente continuar.

Em relação a esta demanda do ensino na escola pública, Novaes (2007) identifica que uma das principais demandas da juventude sul-americana, consiste numa educação pública de qualidade que atenda às especificidades da vida dos jovens, isto é, uma educação que “enfrente as práticas discriminatórias, os processos de exclusão, os mecanismos de reprodução de desigualdades que caracterizam o sistema educacional.” (NOVAES, 2007, p.6). A autora chama atenção para o fato de que não se trata apenas do direito à educação, mas de

(...) maior qualidade (professores mais bem preparados, currículos mais condizentes com a realidade atual); mais flexibilidade (necessidade de calendários adaptados para combinar trabalho e estudo nas cidades e na área rural); garantia de continuidade educativa (secundária, técnico-profissional, universitária). (NOVAES, 2007, p.6).

Ainda assim o jovem reconhece a importância da escola, em suas palavras “ruim com ela, pior sem ela!”, pois ele ainda tinha que aprender sobre muitas coisas que ainda não sabia e só a escola poderia proporcionar isso. Desta maneira como enfatiza Farias (2006; p.112) “a escola, com todas as suas carências ainda tem uma presença marcante no imaginário das pessoas, em diferentes níveis sociais” e isso fica evidenciado na fala do jovem.

Entretanto ao fazer uma projeção de dois, três e até cinco anos o jovem não garantiu o retorno à escola. De acordo com ele, o fato de trabalhar o dia todo e estudar a

noite o deixaria muito cansado e esse retorno só poderia acontecer no momento certo. Após argumentar e fazer uma longa pausa o jovem relata:

Eu iria esperar o momento certo (...) Eu teria que tá descansado. Trabalhando menos... [Depois de uma longa pausa] Eu acho que num tá faltando nada não, só vontade mesmo.

Sendo assim, quanto aos significados da escola para a juventude, o que fica evidenciado é que alterações vêm sendo percebidas em decorrência de sua perda de centralidade enquanto instituição socializadora. Atrelado a isso, estão as novas configurações de trabalho onde as mudanças de caráter econômico e cultural, têm influenciado significativamente o papel da escola na trajetória de inserção profissional dos jovens. Desta maneira, apesar dos jovens reconhecerem a importância da escola em sua formação, está inserido na mesma não lhes confere mais segurança em relação a sua inserção do mercado de trabalho.

Em relação à vivência em comunidade o jovem diz ser bastante tranquila, apesar do controle que as pessoas mais velhas da localidade têm em relação aos jovens “comunidade pequena, qualquer coisa que você faz, sai rápido, né? Agiliza logo...principalmente pra nós mais novo.” Sobre o respeito e confiança que as pessoas mais velhas têm com alguns jovens da comunidade, esta está atrelada ao comportamento deste jovem na comunidade, se o jovem “andar errado ninguém dá moral”.

De acordo com Sid essas mudanças de comportamento dos jovens que procuram o caminho errado como, drogas, bebidas, roubos e que agora já fazem parte do contexto de Bonfim de Feira, andam sendo muito influenciados pela mídia e pelas migrações de pessoas novas no distrito,

Isso é novo. Nunca foi assim, em Bonfim de Feira o povo dormia de porta aberta, eu já dormi no passeio. Mas aí o tempo vai mudando e vai chegando gente nova e vai modificando os hábitos, as coisas. (...) E agora tem a internet e isso influência. Exemplo; Vou tirar por mim, eu pego o celular e quero ver coisas que tá passando lá na internet. Vamos dizer aquele programa “boca de zero 9” coisas que acontecem fora e antes ninguém ficava sabendo, hoje em dia fica sabendo rapidamente, tá tudo youtube, tá lá! Então o jovem pode escolher o que quer saber...

A falta de espaços de lazer na comunidade é tida como fator de pouca influência nesse processo. Sobre as perspectivas de permanecer ou sair da comunidade o jovem diz não ter pretensão de sair, pois apesar de tudo Bonfim é um lugar tranquilo de viver conforme afirma:

Eu penso em construir tudo aqui, meu futuro. Casa, família... porque antes aqui no Bonfim do que em Feira, viu pró! Aqui apesar de tudo a gente tá sossegado, sai na rua, vive mais tranquilo.

Sid diz ainda que a maioria dos jovens que ele conhece também tem o mesmo desejo de permanecer, entretanto a saída desses jovens deve-se ao fato do distrito não ter opções de trabalho, isso faz com que muitos jovens fiquem fazendo esse traslado diário e com o tempo acabam saindo de vez da comunidade. O jovem menciona que também gostaria de ver no distrito melhorias em sua infraestrutura:

Poderia ter mais coisas que dessem oportunidades de trabalho pra nós jovens. E também uma praça bem arrumada. Porque aqui, vou te contar, o administrador não liga pra nada! E em termos de saúde, o posto tem vezes que falta remédio.

Acerca do trabalho com a terra como a agricultura e a pecuária está cada dia mais escasso na região, sobretudo pela falta de interesse dos mais jovens, Sid afirma que apenas a sua avó dentre os familiares continua a trabalhar com a terra na roça da família e relata enfaticamente que não tem interesse em continuar com essa cultura, mesmo se herdar as terras:

Minha mãe não quis saber mesmo e de minha parte eu não quero. Meus outros irmãos moram em Feira. Então se ficar pra mim eu pego só pra acabar! Terminaria mesmo, porque eu não gosto!

Essa perspectiva também foi constatada nos estudos de Brumer (2007) sobre juventude e sucessão geracional, onde muitas famílias de agricultores veem suas propriedades de terra ficarem sem sucessores. A explicação para isto está ligada a decisão dos jovens de permanecerem ou não no meio rural, bem como no fato da agricultura ser vista pelos jovens como base precária e insuficiente de renda.

Em relação a sua trajetória dentro da religião e no terreiro que reside desde os treze anos de idade, após passar por um problema de ordem espiritual, o jovem fez o seguinte relato;

Teve uma inauguração daqui, foi quando eu vim a primeira vez. Passou um tempo e eu tive um problema espiritual e eu tive que procurar uma casa. Ai então eu vim para um samba que teve aqui, e eu tava encostado bem ali, naquela parede. Ai padrinho [O babalorixá] olhou pra mim e falou: “Esse menino tá com um encosto, um espírito de morto! Precisa de uma limpeza!”. Ai depois disso eu piorei... Daí vim, fiz a limpeza, vim morar e tô aqui até hoje. Tem o período do resguardo e depois você pode ir embora, mas eu quis ficar! Tem o período do resguardo e depois você pode ir embora, mas eu quis ficar. Fiquei porque eu quis!

De acordo com o jovem, a família apoiou a decisão, pois como afirmou “Eles também são do meio! Tá todo mundo em casa!”. Sobre a convivência no terreiro diante de tantas regras e tradições, bem como as relações hierárquicas com as quais tem que lidar diariamente o jovem diz não ter problemas, pois se sente livre e da mesma forma que respeita as pessoas é respeitado por elas; “somos tratados com o mesmo respeito que os mais velhos. Não tem disputa! Sabemos... Eu mesmo sei o meu lugar e o meu papel”. Sid disse que também se sente protegido, pois são constantemente orientados pelo babalorixá, pelas pessoas mais velhas da casa, bem como pelos Orixás²”.

O jovem diz que essa vivência dentro do terreiro influencia na sua identidade e nas suas escolhas diárias. Nas atividades cotidianas do terreiro o jovem disse que não há diferenciação das atividades que são desempenhadas por homens e mulheres, ao contrário do que acontece nos rituais;

É igual pra todos, lavar, arrumar, carregar peso. Quem aguentar faz. Ó Peú ali, é mais forte que todo mundo [Referindo-se a uma moça que também mora lá e estava do lado de fora varrendo a calçada]. E até na cozinha é assim. Na roça, por exemplo, porque terreiro tem sempre uma rocinha. Todo mundo faz tudo! Do jovem ao velho, homem e mulher.

Sid disse querer transmitir às próximas gerações a cultura local, responsável pela manutenção dessa tradição religiosa, visto que, já desempenhava uma função de autoridade e respeito dentro da religião;

Quero continuar sim! E me sinto responsável, já sou filho de santo. Sou Ogã de sala, tomo conta dos caboclos e dos orixás que chegam, visto, arrumo...essas coisas.

²Os orixás são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.) e aspectos da vida social (justiça, riqueza, amor, vida conjugal etc.)(PRANDI 2007)

Para finalizar o jovem afirmou: “Sou muito feliz! Candomblé é isso!”.

5.2 ROSA DE OGUN E IANSÃ – “*EU LEVANTO A CABEÇA E DOU A VOLTA POR CIMA!*”

IANSÃ

Senhora das nuvens de chumbo
Senhora do mundo dentro de mim
Rainha dos raios, tempo bom, tempo ruim
Senhora das chuvas de junho
Senhora de tudo dentro de mim
Rainha dos raios, tempo bom, tempo ruim
Eu sou o céu para as tuas tempestades
Um céu partido ao meio no meio da tarde
Eu sou um céu para as tuas tempestades
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano
Dentro de mim,
Rainha dos raios, tempo bom, tempo ruim.
(Gilberto Gil E Caetano Veloso)

Encontrei com a jovem Rosa, 20 anos, no salão do Terreiro do Caboclo Boiadeiro num sábado. A jovem não mora no local, mas estava presente, pois ocorria o ensaio do Afoxé. Dirigimo-nos para a parte de dentro do terreiro e ficamos em uma das salas mais reservadas e distantes do barulho. Algumas pessoas passavam de vez em quando pela sala, mas sem interferir na conversa.

A jovem começou o relato dizendo que nasceu em Feira de Santana e que por volta dos seus nove anos de idade mudou-se para Bonfim de Feira. A família da sua mãe era da comunidade e esse também foi um dos fatores que levaram a mudança. Os outros fatores diziam respeito às questões ligadas a separação de seus pais, dificuldades financeiras, violência urbana e convivência com a vizinhança do bairro onde morava em Feira. Segundo as palavras da jovem, essa mudança foi melhor financeiramente para a família

Em termo de dinheiro eu acho que foi melhor. E também porque aqui é mais calmo e a natureza da gente é mais tranquila. A minha mãe ligava que a gente ficasse no meio daquela violência, de um bando de maconheiro da escola, na esquina, fumando na nossa porta, e aí ela vendeu a casa. Veio pra cá. Mainha ficou trabalhando por aqui mesmo, fazendo faxina, e até hoje ela trabalha tomando conta de uma velha.

No processo de escolarização, a jovem disse ter sentido um pouco de dificuldades em se adaptar inicialmente a mudança, mas com o tempo se acostumou e fez novos amigos. Atualmente a jovem encontra-se cursando o 1º ano do Ensino Médio, a única entre os entrevistados nesse nível de ensino. Rosa disse nunca ter pensado em parar de estudar, como afirma: “Nunca pensei, quero concluir até o 3º ano e continuar aí...o estudo é importante pra mim!”.

O que fica destacado nesta fala é a participação da escola como condição preparatória para o “futuro”, visto que não concluir o Ensino Médio inviabilizaria outras pretensões de empregos, sobretudo fora da comunidade para a jovem.

Em relação a essas perspectivas futuras com a conclusão do Ensino Médio e inserção profissional a jovem diz pretender trabalhar para poder pagar algum curso profissionalizante em Feira de Santana. Entretanto, Rosa alega que a mãe dela é muito controladora conforme relato:

Na verdade, até hoje o que eu mais tô querendo é trabalhar. Mas, a minha mãe... Ela só deixa aqui. Eu não sei qual é a implicância dela. Ela só deixa trabalhar aqui, mas fora do Bonfim, não. Eu acho que ela não confia na gente mesmo. Por isso que meu irmão bateu o pé, e disse que ia fazer e ia sair e foi. Então pra mim a dificuldade que eu tenho mesmo é trabalho. Agora mesmo que eu to namorando, ela implica muito! Ela é muito controladora e até padrinho (referindo-se ao babalorixá) mesmo não gosta. Tem coisas que ele precisa tomar a frente, porque ela não sabe se controlar.

Nesse relato podemos perceber semelhança com o que Castro (2005) afirma sobre as comunidades pequenas e rurais, em que os familiares exercem um maior controle sobre as mulheres, principalmente as jovens que são proibidas ou sofrem muitas restrições em relação a saídas das comunidades para trabalhar, bem como nas relações ligadas a sociabilidade, como amizades e namoros. Assim Rosa encontra também no controle familiar um dos entraves para a continuação de seu processo de escolarização e para inserção profissional.

O outro fator de entrave, diz respeito à própria escola, pois embora ainda seja vista pela grande maioria dos jovens como um meio de “melhorar de vida” no futuro, Esteves (2005, p.18) aponta para a nebulosidade desse por vir: “o futuro preparado pela escola pode não ser o que o jovem prepara ou deseja, até porque aquele pensado pela

escola está correndo cada vez mais o risco de não ser o futuro nenhum ou, se quisermos, de ser um futuro já passado”.

Em relação a sua convivência na comunidade (fora do terreiro) Rosa disse se sentir também muito vigiada pelas pessoas pelo fato de ser mulher e ainda mais pela sua religião, conforme diz:

Pelo fato de eu ser daqui de dentro (referindo-se ao terreiro). Porque a maioria das pessoas excomunga a gente. Que a gente é macumbeiro. Que a gente vai fazer mau. Que isso é coisa do Diabo!

Apesar disso a jovem diz não se ofender e nem abalar sua fé, “Eu levanto a cabeça e dou a volta por cima! Tanto, que passo por cima deles!”. A jovem não mencionou a palavra preconceito ou discriminação na sua narrativa, entretanto esses conceitos estavam imbricados em sua fala e o que se pode perceber é que embora as religiões de matrizes africanas sejam predominantes em Bonfim, a intolerância religiosa também é uma realidade local. Assim, ao dizer que tem a atitude de “levantar a cabeça” em um momento em que está sendo discriminada Rosa demonstra uma autoidentificação, o que Castells (1999) chama de *identidade de resistência*, reafirmando assim suas identidades enquanto, jovem, mulher, mulher negra, e do candomblé.

A vinculação e identificação com a religião faz com que Rosa use o critério de namorar preferencialmente com rapazes que também sejam “do Santo”, ou seja, da mesma religião, pois segundo ela o namoro é mais fácil, conforme relato:

Até já tive namorado que não era daqui de dentro, mas ele entendia, ele convivia aqui dentro, até porque ele é do Bonfim . Mas, ele não era filho de santo, a mãe dele era e sempre que precisava ele me pedia ajuda também. Mesmo assim era muito complicado. E agora, não. Ele [Referindo-se ao namorado atual] é filho de santo também e é mais fácil.

Nos momentos de observação e durante as conversas informais o que se percebe é que no terreiro, todos os dias, independente de terem atividades na casa, os jovens se revezam em algumas funções sejam elas para manutenção e limpeza dos espaços da casa, no zelo dos Orixás e encantados, limpando e colocando comidas em seus

assentamentos³. Para além dessas atividades, no período de festa ou de atividades mais formais da casa os jovens têm que ficar à disposição desta e do babalorixá. Essas obrigações muitas vezes são consideradas, pelos que não são de santo, absurdas e limitadoras, e talvez essa seja uma das razões pelas quais Rosa afirma que o namoro com “alguém de dentro” seja mais fácil.

Por sua família ter vinculação com a religião, essas obrigações são bem recebidas e até compartilhadas pelos seus familiares. Sobre a sua iniciação Rosa conta:

Eu comecei a dar meu santo com mais ou menos 15 anos. Eu e meu irmão, só que ele abandonou, teve uma filha, aí não quis vir mais para aqui e abandonou o santo completamente. [...] Eu precisei fazer um trabalho, mas antes disso minha irmã teve que fazer, teve uns problemas com ela e ele fez um trabalho aqui. Aí pra não limpar um e deixar o resto sujo, teve que limpar a família toda. Porque a família da gente é cheio de espírito ruim. É espírito beberão, um bocado de espírito ruim. Aí eu precisei fazer um trabalho e naquele momento eu não queria ser rodante.

De acordo com a jovem, rodante é a pessoa que recebe o Orixá, diferentes da equedes que tem a função de cuidar dos rodantes e respectivamente dos Orixás, funções distintas, porém que, demarcam uma hierarquia dentro do terreiro. De acordo com Oliveira (2013) na convivência do terreiro, os jovens enfrentam um período de ansiedade, ligados à conquista de uma maior aceitação e definição de uma função sacerdotal que lhes assegure logo uma posição de autoridade dentro da casa e junto ao “povo de santo”. Esse momento é enfrentado pelos jovens e pelas jovens de forma semelhante, entretantose traduzem em comportamentos diferentes.

Entre os moços, destaca-se o desejo do desempenho público, a busca de oportunidades de participação na orquestra ritual durante as festas. [...] As moças têm oportunidade de conhecimentos de outra ordem. Caso tenha vocação para adoxes, elas sofrerão, a seu tempo, os sinais de tal chamado em seu corpo e serão cuidadas para o cumprimento de seu destino. Se caso, não forem adoxes, aguardarão serem indicadas para o sacerdócio como equedes. (OLIVEIRA, 2013, p. 120)

A vivência de Rosa sobre este período aparentemente não demandou tanta ansiedade, pois desde muito nova já sentia em seu corpo que seria rodante. Entretanto

³ Diz-se que assentamento o local onde são colocados alguns elementos magísticos, com a finalidade de criar um ponto de proteção, defesa e descarga e irradiação um assentamento pode ser destinado a uma só força ou a várias, mas, em geral faz-se um para cada poder que se deseja assentar.

sua adaptação a esta característica de ser rodante foi difícil inicialmente, conforme relato:

Logo no começo eu tinha medo, não queria receber o santo. Porque o momento que a gente vai manifestar é muito ruim, muito estranho mesmo. A pessoa fica tonta e fica tudo escuro. Mas, depois eu me acostumei, até quando um Caboclo ou um Orixá chega e quer rodar, a gente pensa assim: Ah, num quero! Porque a gente quer ficar em pé, parmiar o samba, brincar no samba, olhar o povo sambando. Mas, eles [referindo-se aos Orixás] falam assim: Não, seu orixá tem que ajudar a fazer o samba! E ai depois eu não vejo mais nada.

De acordo com a jovem ser rodante é uma dádiva, algo inato que ela não tem como interferir “Eu nasci assim, com meus orixás! Não posso fazer nada! Então minha obrigação é receber eles, e eles me ajudam, ajudam a gente, passam banhos, remédios, coisas assim. De acordo com Rosa, essa característica nunca atrapalhou suas atividades diárias fora do terreiro, e também, já auxiliou em diversos momentos a sua família. Aparentemente ser rodante confere a jovem um certo prestígio familiar conforme afirma:

Agora só eu dá família que sou rodante! (...) Assim, se precisar, eu oriento. Porque meu Erê mesmo já ajudou muito a minha mãe. É um Cosme e Damião que eu tenho e ele já ajudou muito a minha mãe.

Embora ocupe essa posição de respeito entre os seus familiares, esse fator não é suficientemente significativo para diminuir o controle a qual a jovem diz sofrer por parte de sua mãe. A jovem afirma ainda, que desde a sua mudança e de sua família para Bonfim as coisas mudaram para melhor, sobretudo depois de ter se vinculado ao terreiro:

Desde que eu vim pra cá muita coisa mudou. Na minha família, pra mim, porque eu era muito rebelde. Não obedecia ninguém. Eles [Referindo-se as entidades] me mudaram completamente. Sou uma pessoa melhor, agradecendo a Eles, Ogum e Iansã.

Desta forma, a jovem conclui dizendo que acredita na manutenção das tradições locais ligadas à religiosidade, e pretende também dar continuidade a essa tradição na sua família. Embora tenha afirmado anteriormente que gostaria de sair do distrito com vistas a trabalhar em outro lugar, como Feira de Santana, a jovem diz não querer sair de Bonfim, “Quero ficar aqui. Eu gosto daqui”.

5.3 JAI DO “CABOCLO BOIADEIRO” – “A GENTE NÃO PODE DEIXAR ACABAR!”

PONTO DE BOIADEIRO
Boa noite meus senhores
Daí licença para um cavaleiro
Eu moro em mata serrada
O meu nome é boiaheiro
Boa noite meus senhores
Daí licença para um cavaleiro
Deus nos salve casa santa
Onde Deus fez a morada
Boa noite meus senhores
Daí licença para um cavaleiro
Onde mora os cálices bento
E a hóstia consagrada.
(Domínio popular)

A entrevista aconteceu no bar que fica em frente ao Terreiro do Caboclo Boiaheiro e é propriedade do jovem Jai, 29 anos. O jovem escolheu o lugar porque já estava por lá ajudando na construção da sua casa, no mesmo terreno em que fica o seu bar. No dia da entrevista o bar estava aberto, mas não tinha ninguém.

Sou nascido e criado aqui, nunca sai. Eu e minha família somos todos daqui de Bonfim de Feira”, assim começou a nossa conversa, com o jovem contando sobre sua origem e de que ele é o filho mais velho de oito irmãos. Segundo Jai, ele começou a trabalhar bem cedo para poder ajudar a sua família, entretanto não foi criado por esta, pois aos oito anos de idade foi morar com o babalorixá e foi ele quem o criou.

A sua família não foi contra a decisão do jovem, pois todos também compartilham da mesma religião. O jovem diz ser uma das pessoas mais antigas a morar dentro do terreiro, que antes funcionava na casa do babalorixá conforme relata:

Ele [referindo-se ao pai de santo] já era pai de santo iniciante. Não era como hoje, e ele tinha uma casa, mas não era um barracão como é esse hoje. Antes, ele fazia festa, fazia os toques, mas era dentro da casa, não tinha um barracão. E eu tava lá tocando desde o início.

Assim, Jai conta que começou a tocar no terreiro desde os sete anos de idade e que ele formou todos os Ogãs de toque da casa⁴. Sua habilidade com os toques começou ainda na infância, conforme conta:

Toco desde 6 anos. Eu comecei tocando em lata velha! Juntava aquela roda de menino e a gente tocava o samba e todo mundo começava a sambar. E daí fui aprendendo. Tinha festa por aí nos terreiros e eu ia. Tocava lá e ganhava meu dinheiro.

A prática de tocar em outros terreiros é comum na religião. Pois os jovens desenvolvem técnicas e habilidades em outras casas até se sentirem mais seguros para tocar no próprio centro. Acerca dessa questão o autor Oliveira (2013, p. 122) afirma que:

É uma forma que os jovens manejam de demonstrar conhecimento e adquirir saberes e segurança de desempenho. São esses jovens que disputam espaços nas proximidades dos atabaques das casas que visitam para oferecer-se para tocar, e depois de ter conquistado confiança e segurança neste tipo de desempenho ritual chegam a aceitar ofertas de remuneração (em dinheiro ou espécie – bebida e comida à vontade) pelos serviços prestados, passando a ser convidados, principalmente por pequenos terreiros que têm poucos sacerdotes e são inseguros de sua competência ritual, para esses jovens é um processo consentâneo de aquisição de competência e de elevação da autoestima, pois trata-se de uma prestígio que ajuda em jogos de sedução e ainda garante um certo grau de remuneração por serviços sacerdotais.

Após serem iniciados e receberem a titulação de Ogã, essa prática de sair para tocar fora em outros terreiros, tem que ser comunicada e autorizada pelos dirigentes da casa.

De acordo com o jovem tocar é para as crianças de Bonfim de Feira uma diversão e por isso a maioria se insere num terreiro e aprende a tocar muito cedo. De acordo com Oliveira (2013: p. 118)

Aqueles que têm a oportunidade do convívio no âmbito do terreiro desde a infância, ali mesmo, e aos poucos são introduzidos na educação de Axé. É um aprendizado que se repete pelo convívio e assiduidade no terreiro. Assim filhos e netos de familiares são incorporados nessa quase confraria de infantes á qual se somam os vizinhos. Trata-se de um processo de educação mais longo em direção à competência no desempenho das funções rituais.

⁴Diz-se Ogã a pessoa superior, chefe. É o nome genérico para diversas funções masculinas dentro de uma casa de candomblé. É o sacerdote escolhido pelo orixá para estar lúcido durante todos os trabalhos. Ele não entra em transe, mas, mesmo assim, não deixa de ter a intuição espiritual.

O jovem faz questão de ressaltar que essa inserção ocorre com o consentimento familiar quando esta também já tem essa vinculação religiosa, como foi o seu caso, “se não fosse a mãe não autorizava!”.

Para Jai, o samba faz parte da cultura de Bonfim e esse seria o seu principal atrativo, como afirma:

A atração de Bonfim de Feira é o samba! Durante a Semana Santa, as pessoas tavam chegando pra mim e dizendo que estavam sentindo falta do samba [durante a quaresma acontece uma pausa nas atividades dos terreiros]. Justamente porque a atração de Bonfim é o samba! É a tradição! É o que traz alegria pro pessoal!

Sobre as demais religiões presentes na comunidade, o jovem disse não se importar com fato das Igrejas Católicas e Evangélicas não aceitarem o Candomblé, pois, de acordo com ele; “aqui no Bonfim se for contar é 50% de Evangélicos e 90% dos Católicos tá aqui no samba.”

Sobre o seu processo de escolarização, Jai conta que foi incompleto, pois a necessidade de trabalhar para auxiliar na renda familiar fez com que ele abandonasse a escola:

Eu não tive um estudo específico não me formei em nada. Eu estudei a até a quarta série. Mas não porque eu quis, naquele tempo era muita dificuldade! Minha mãe só podia contar comigo e meu outro irmão pra ajudar. Então eu tive que ir ajudar minha mãe, então eu sempre tava ali de junto com ela. Ganhava um dinheiro por fora, era pra ajudar dentro de casa. Então não tinha tempo pra estudar.

Quando parou de estudar definitivamente na 4ª série (atual 5º ano do Ensino Fundamental I) com 20 anos, o jovem contou que ajudava a sua família no trabalho da roça na região de Bonfim de Feira e esta não pertencia a sua família. Jai disse sentir falta de trabalhar com a terra e que gostaria de possuir sua própria terra para plantar, mas reconhece que a agricultura não desperta mais interesse nos jovens, conforme relato

O povo mais velho foi ficando decadente e ai foi abandonando, abandonando... e hoje o jovem não quer isso, né? Num quer trabalhar com a terra. Só que a “chiqueza”! Eu mesmo não tenho esse negócio comigo sobre trabalho. Eu enfrento mesmo! Agora, em relação à terra, eu queria ter, não sei se teria tempo de cuidar. Então pró, ia depender do tempo, porque cuidar da terra demanda tempo. Porque hoje eu tenho uma profissão mais, né... Certa.

Com o trabalho na terra o jovem conta que ficou até os 16 anos, em seguida começou a se arriscar em trabalhos dentro da sede do distrito. Jai disse que já teve uma barbearia, em seguida, uma guia de frutas e verduras, “banana da prata, banana da terra, maracujá esses negócios” e por fim montou o bar que funciona atualmente e que divide seu tempo trabalhando nele e na fábrica de sofá.

Na fábrica de sofá o jovem tem 7 anos de trabalho e o considera “super legal”, pois de acordo com ele, além de trabalhar por produção é um emprego que não o atrapalha no desenvolvimento de outras atividades, como por exemplo, administrar o seu bar. Ainda sobre os pontos positivos do trabalho na fábrica apontados pelo jovem, está o fato de receber o “dinheiro certo” referindo-se ao salário oferecido por uma instituição mais formal de emprego.

Quando questionado sobre a hipótese da fábrica vir a fechar e ele ter que se deslocar para Feira de Santana e outras cidades para trabalhar, ou de continuar no distrito com empregos menos formais, o jovem disse que essa decisão iria depender das condições oferecidas por esse emprego fora do distrito, conforme pontua:

Aí ia depender, porque é muito caro. Transporte, muita preocupação, porque quem mora num lugar grande tem preocupações diferentes. Então, pra mim seria ruim. Eu gosto daqui.

A busca por empregos com maior remuneração, ou nas palavras do jovem a busca por um “dinheiro certo” é um dos fatores que impulsiona a movimentação dos jovens do distrito para outras cidades como Feira de Santana, visto que, conforme já descrito, as possibilidades de emprego na comunidade são restritas. Entretanto o relato acima de Jai aponta para o fato que as estratégias de saída e permanência do lugar são tecidas a partir de uma avaliação das possibilidades concretas, pois de acordo com o jovem, sair poderia não ser tão vantajoso diante dos gastos com o transporte. Esse argumento é comum entre a maioria dos jovens residentes em comunidades que vivem distantes do centro. Arelado a isto está a baixa remuneração oferecidas aos jovens com pouca escolarização, restando para estes apenas subempregos ou empregos não formais.

No trecho, o jovem evidencia uma característica também mencionada pelos outros jovens no que diz respeito à comunidade de Bonfim de Feira ser um lugar sossegado. Essa característica está relacionada com a possibilidade de contato com a natureza e a tranquilidade associada à não violência, diferente da confusão dos grandes centros

urbanos; embora os jovens tenham relatado alguns casos de violência na comunidade, esses seriam em menores proporções.

Sendo assim, Jai também afirma o desejo de permanência em Bonfim de Feira, quando nos conta querer constituir família no próprio distrito junto com sua companheira que também é filha de santo da casa. Em relação a preferências por alguém que seja da religião o jovem disse:

Sempre procurei ficar com pessoas da minha religião. Nunca quis, nunca quis de fora. Nem tinha dúvidas disso, eu já sabia que não dava certo e nem me interessava. Porque não é compatível. Exemplo; daí você tem uma festa no terreiro e eu tenho que ir, ela não vai querer ir, mas no dia que tiver um culto na igreja ela vai querer que eu vá, e eu não vou. Se ela não vai na minha eu não vou na dela.

Pra finalizar, Jai reafirmou que o atrativo de Bonfim de feira era mesmo o samba e que tanto ele quanto as outras pessoas da comunidade acreditavam na sua permanência e perpetuação para as demais gerações: “A gente não pode deixar acabar! Tenho certeza que não só eu, como várias pessoas aqui dentro de Bonfim não deixa acabar”. O jovem disse ainda que se não existisse o samba de santo, ele permaneceria no distrito, mas procuraria outro meio de sociabilidade que o samba garante para os jovens, conforme encerra seus relatos:

Eu ficaria, mas não seria a mesma coisa. Eu ia procurar algo pra me... Porque assim, eu sou um jovem que gosto de alegria! Eu não sei ficar triste! E isso vem dá minha religião! É o perfil da gente, é meu perfil. Sou alegre! Sou educado e gosto de me comunicar com todo mundo.

5.4 – NILTON DE “OGUN DILÊ” – “*E POR SER DO SANTO, EU HOJE NÃO SOU UM JOVEM COMUM IGUAL A TODOS.*”

PONTO DE OGUM DILÊ
Ogum Dilê/ Não me deixe sofrer tanto assim meu Pai
Ogum Dilê/ Não me deixe sofrer tanto assim meu Pai
Quando eu morrer vou passar pela Aruanda
Saravá Ogum/ Saravá povo de Umbanda
(Domínio popular)

A entrevista aconteceu no salão do Terreiro do Caboclo Boiadeiro num sábado. O jovem Nilton, (19 anos) escolheu o lugar porque também mora no local. No dia da entrevista o salão estava vazio e havia atividade no terreiro, entretanto essa festa não era aberta para todos. O festejo era para Zé Pilintra que é considerado um Exu, ou um

escravo, um encantado que trabalha com “forças negativas”, como me explicou o jovem. Essa festa aconteceria em um salão na parte de trás do terreiro no recém barracão construído pelos jovens, o qual pude acompanhar a construção. Na comunidade esse terreiro é o único que trabalha com encantados desse tipo, assim o salão principal estava livre e poderíamos então conversarmos tranquilos.

O jovem Nilton nasceu em Feira de Santana, mas foi criado no distrito de Bonfim de Feira. Filho único, morou com sua mãe, avô e avó até os 14 anos quando se mudou de vez para o terreiro. De acordo com o jovem sua família sempre circulou no samba de santo, mas quem passou pelo ritual de formalização da religião primeiro foi sua mãe, conforme conta-nos:

Meu avô que gostava, minha vó eu não sei, mas mesmo assim participava. Minha mãe era a única iniciada. Minha infância foi toda aqui no Bonfim e eu comecei aqui dentro bem novo. Minha mãe foi a primeira filha de santo de padrinho [referindo-se ao pai de santo].

O jovem conta que antes de ir morar no terreiro, sua mãe o levava para as atividades e assim ele cresceu em meio a essa tradição “então como já é de família”. Ele acabou se iniciando também muito cedo dentro da religião. Sobre esse processo de vinculação o jovem relata:

Foi assim, minha mãe me trazia pra lá [referindo-se ao terreiro que funcionava na rua de cima]. Ele [referindo-se ao pai de santo] já era meu padrinho de igreja e tinha um barracão lá em cima, não era esse aqui. Ai eu ia pra lá, e fui criando aquela amizade. Ai depois fez esse aqui e eu não vim de vez, fui chegando aos poucos. Fiz amizade com Jai, até que um dia eu passei o dia todo aqui e padrinho falou: durma aí hoje a noite e depois desse dia nunca mais eu fui embora. Eu tinha 14 anos.

Apesar da vinculação de sua mãe, e da frequência dos demais membros de sua família no terreiro, Nilton conta que a sua mãe, embora tenha aceitado a sua decisão, nunca compreendeu e isso ficou mais evidente nos últimos quatro anos, quando sua mãe “abandonou o santo” e tornou-se evangélica:

Olha, minha mãe talvez até hoje não entenda. Ela entende, mas não compreende. Dá para ver. Ela só não ficou mais triste, na época porque ela também era daqui de dentro e acabava convivendo, agora depois da saída dela, aí...

Embora a sua mãe tenha feito a transição para outra religião, o jovem afirma que ela aceita, e isso só acontece pelo fato dela já ter pertencido à religião. Nas palavras do jovem; “Como ela já foi ela sabe como é!”.

Nilton é o único dos jovens entrevistados do sexo masculino que continua estudando. Sobre seu processo de escolarização, o jovem conta que começou a estudar com seis anos de idade, atualmente encontra-se no 9º ano do Ensino Fundamental II e que só pretende parar de estudar após concluir o Ensino Médio.

Eu comecei com 6 anos. Era bom e depois que eu fui crescendo foi ficando melhor ainda. Eu hoje não consigo me imaginar sem tá estudando. Nunca passou na minha cabeça abandonar. E sem o estudo hoje em dia, os empregos todos precisam de um estudo. Acho que seria difícil pra continuar na vida, na sociedade, sem estudar.

Sendo assim, o jovem refere-se à contribuição da escolaridade para pensar em sua inserção socio-profissional como foi enfatizado acima. Tal tendência de se referir à escola enquanto espaço que auxilia nessa busca de inserção é observada por Carneiro (2005, p. 250) que afirma que “a grande maioria dos jovens rurais [...] considera a escola como importante para o seu futuro profissional ou para ter um emprego hoje”.

Acerca da inserção socio-profissional o jovem acredita que com a conclusão dos estudos virá a melhoria salarial e conquista de melhores empregos. Nessa perspectiva, Nilton acredita que isso será possível também através de sua saída da comunidade para Feira de Santana, como afirmou:

Eu acho que vem com certeza uma melhora após concluir os estudos. Até sair desse emprego que eu tô, não que seja ruim, mas um emprego melhor. É mais fácil encontrar emprego fora, em Feira, porque lá tem mais condições de emprego e por ganhar mais. Eu iria trabalhar a semana toda e quando desse folga, dependendo da empresa, de quinze em quinze dias eu vinha pra cá. Eu não teria problema em ir morar lá. Porque se fosse para ficar pagando transporte não ia dar, é desvantagem. Quando fosse descontar de passagem...Oh Deus! Ida e vinda todos os dias. Um salário mínimo só é muito pouco. Seria muita dificuldade e já passei dificuldade demais com a família.

Desta maneira, Nilton foi o único jovem entrevistado a mencionar a possibilidade de fixar residência fora do distrito, caso conseguisse um emprego em Feira, visto que isso traria melhorias para sua condição de vida, bem como para seus familiares. Carneiro (2005) pontua que, ainda assim essa “saída” não depende exclusivamente da

vontade do jovem, ao contrário depende primordialmente, das condições materiais, como conquista de um emprego efetivo que lhe proporcione renda suficiente para a sua permanência fora do distrito.

Acerca das dificuldades que enfrentou com a família o jovem diz que estes sempre trabalharam na roça e é assim até hoje. Nilton foi criado sem a presença e ajuda do seu pai. A situação melhorou um pouco após a sua avó se aposentar, mas seus avós e sua mãe trabalham na agricultura, nas terras de outras pessoas. Este talvez seja um fator relevante para que a família, sobretudo sua mãe tenha o incentivado a nunca desistir dos estudos, conforme relata:

A terra não é dela [da mãe] é terra dos outros. Então isso dificulta de eu ajudar ela, pegar na terra. Quando eu era pequeno eu ia ajudar, plantar feijão, arrancar mato, bater o feijão...Agora não. Minha mãe sempre me mostrou isso, que ela passou muita dificuldade. Então ela nunca quis que eu parasse de estudar por isso. Trabalhar na terra dos outros...Aí ela sempre me mostrou o caminho do estudo. Sempre me incentivou.

Assim a agricultura é vista como base precária, sobretudo na condição de trabalho em terras de terceiros, e insuficiente para receber prosseguimento pelas gerações futuras, pois esta já não desperta mais nos jovens o desejo de continuar no trabalho com a terra.

Esse desejo também é manifestado por seus familiares que anseiam que seus filhos tenham outras oportunidades de inserção socio-profissional, esta é a razão de muitos deles investirem na educação das novas gerações, como um caminho para o futuro. Segundo Carneiro (2005) a importância atribuída à escolarização, tem seus fundamentos na crença de que a escola seria um meio de acesso a uma ocupação mais bem remunerada e menos penosa que a agricultura.

Nesse cenário, tanto para sua família, quanto para o jovem a educação é a oportunidade de ser “alguém” na vida, que está caracterizado pela conquista de um bom emprego. O que corrobora com a ideia de Carneiro (2005, p. 249) ao afirmar que: “sendo o estudo encarado como a condição para, no falar, [sic] de um jovem, ‘ser alguém na vida’, o que significa fundamentalmente não ser agricultor”. Sendo assim, a escola preenche idealmente a condição de realização dos projetos familiares de melhoria de vida, via escolarização e conseqüentemente inserção socio-profissional de seus filhos.

Apesar de cogitar a possibilidade de morar em outro lugar como Feira de Santana, por conta dos fatores supracitados, o jovem disse não ter vontade de sair de Bonfim, conforme relata:

Primeiro eu perguntaria para minha família. Só iria para levar todo mundo, só talvez eu não iria me acostumar. Mas, eu não tenho vontade de sair do Bonfim. Mesmo com os problemas todos. Aqui é um lugar bom e tranquilo de viver. A maioria dos meus amigos são todos daqui. Até em relação à violência, as coisas aqui acontecem, mas é mais difícil. Quero construir minha casa por aqui. Minha família.

Acerca das opções de lazer no distrito, Nilton diz que são poucas. Ocasionalmente tem algum evento com bandas, mas, normalmente, os pontos de encontro dos jovens são na praça, nos barzinhos e na pastelaria. De acordo com o jovem a falta de lazer contribui para a desmotivação da maioria dos jovens da comunidade em buscar algo melhor.

É porque fica assim, muito à toa. Talvez se tivesse um projeto sobre esportes, porque aqui não tem. Tem a fanfarra, fanfarra é legal! Aqui podia ter um projeto que inspirasse a juventude. Um projeto que envolvesse esporte, dança, música. Que ocupasse a mente, já pra quem não gosta de estudar. Aqui tem um campo que nunca terminou de construir e a quadra que tá toda quebrada, porque a comunidade mesmo não cuida.

O jovem considera a convivência na comunidade boa e acha o controle que as pessoas mais velhas têm com os jovens algo normal, pois elas são mais experientes. Acerca do controle e do respeito à hierarquia dentro da religião e de ter que conviver e obedecer tantas regras o jovem pontua:

O controle nem é maior, mas talvez a forma seja mais avançada. Porque aqui eu tenho que respeitar, não é tipo uma obrigação, mas eu sei que tenho que respeitar. Tem horário de sair e voltar, e por ser do santo, eu hoje não sou um jovem comum igual a todos. Sou diferente. Quando tem um ato aqui e tem festa na rua, eu não vou, pois eu tenho obrigação de tá aqui.

Nilton admite que algumas vezes já tentou burlar o controle e desobedecer, segundo ele, por essa ser uma característica de ser jovem, mas logo se arrepende, como conta:

É assim, como a gente já cresce dentro, talvez a gente já vem com essa doutrina a gente consegue ver com pensamento diferente. E por ser jovem às vezes a gente até bate de frente, dá vontade, por ser jovem a

vontade de sair fala mais alto... Já me arrumei todo, queria ir para a festa e na metade do caminho voltei. Aqui dentro acontece mais comigo e Sid. Nós somos os mais novos.

O jovem afirma que por vezes as pessoas “de fora”, que não pertencem à religião, se incomodam bem mais do que eles com o controle e as regras dentro do terreiro: “as pessoas de fora falam isso, de que somos presos e tal, porque eles não aceitam que nós somos diferentes”. Sobre em qual aspecto ele se define como diferente, o jovem me explicou:

Tipo, essa hierarquia que tem dentro do Candomblé e que nós temos muito respeito. Então você tem um amigo lá fora, te chama para festa e você não vai, porque temos obrigações aqui. Então quem tá de fora te critica. Isso não me incomoda, mas incomoda quem tá de fora. Então assim me sinto diferente.

Apesar do controle e rigidez o jovem diz ser feliz e gostar de viver no terreiro “Se eu não me sentisse bem, eu não tava aqui. Jamais vou ficar em nenhum lugar contra a minha natureza e a minha vontade.” Acerca da predominância das religiões de matrizes africanas no distrito o jovem atribui essa característica às tradições e à cultura local. O jovem também corrobora com o pensamento de que o samba de santo é o grande atrativo local, pois ele mantém a diversão da comunidade ativa;

Foi ficando assim, e começou com João do Jenipapo [o mais famoso pai de santo da comunidade] que fazia aqueles sambas grandões. Depois que ele morreu ficou padrinho e Josué. E hoje a diversão da população daqui é o samba. Se não fosse o samba, teria de vez em quando as atrações de fora. No São Pedro e na festa de outros distritos como o Poço [distrito de Anguera, que fica vizinho a Bonfim]. Porque é o samba que mantém ativa a diversão. Semana passada teve em D. Costinha e Josué, hoje tem aqui, mês que vem tem a festa do Caboclo aqui. Se num fosse isso a gente ia esperar pra ter uma festa de “caju em caju”.

Nilton diz querer perpetuar na comunidade e entre os seus entes a cultura e a tradição religiosa, respeitando a vontade de cada um, como aconteceu com ele. O jovem diz que a vinculação religiosa fez dele uma pessoa melhor, “antes de vir pro santo eu era diferente, não era a pessoa que sou hoje, eu era do mundo, era inconsequente”. Conclui afirmando que ele é responsável pela manutenção dessa tradição, “responsáveis todos nós do santo somos!”.

5.5 DOS ENTRELAÇAMENTOS E DAS BIFURCAÇÕES DAS TRAJETÓRIAS

Ao longo das narrativas construídas junto com os jovens, observei enredos que se assemelham em alguns pontos na configuração de suas biografias:

1) A transição para a vida religiosa, quase sempre associada a um momento de desconforto espiritual no final da infância e início da adolescência, marca uma ruptura com uma história de vida pregressa. Através de suas ritualidades, adentram em uma experiência mítica que, ao mesmo tempo, oferece novas formas de pertencimento a uma comunidade, com atribuições e divisões hierarquizadas de papéis, que os vai preparando na assunção de responsabilidades.

2) As práticas religiosas, em que estão imersos no cotidiano do terreiro, vão os diferenciando da juventude de fora do terreiro, quando os/ as jovens reconhecem que há não só um processo de discriminação negativa, mas um valor positivo que agregam a suas identificações, ampliando a experiência do self.

3) As trajetórias vão se configurando tendo como centralidade a vida comunitária religiosa, que funciona como família estendida, como ancoragem para a preparação do futuro e significação do presente, embora em um campo de possibilidades restrito pela pequena oferta de emprego, pela falta de vinculação à terra e ao trabalho agrícola e pela desqualificação da escola;

4) Os/as jovens configuram suas biografias na negociação entre os preceitos religiosos, suas hierarquias e interdições e a vida mundana, convivendo com as tensões próprias da juventude, como, (desejo de autonomia, comunicação mais ampliada entre os pares, experiências de socialização fora do terreiro) e a manutenção da cultura e das tradições locais, como guardiões.

Observou-se ainda que os/as jovens vivenciam tensões na relação entre escola e trabalho; migrar e ficar; a tradição agrícola e a inserção sócio profissional qualificada. Precisam ultrapassar o legado agrícola da família, por meio de uma inserção profissional qualificada, mas em cuja escolarização não podem apostar com garantias.

Neste ponto observei diferentes formas de dar significado à escola e de preparação para o futuro. Se por um lado, para alguns a escola é condição preparatória, em outras histórias, é o trabalho que se impõe na transição para a vida adulta, precocemente os retirando desta etapa. O trabalho é significado como garantia de renda, mas também

como espaço de aprendizagem, colocando-a urgência de (re)pensar de qual escola esta juventude precisa?

Outro ponto de bifurcação das trajetórias dos jovens pode ser atribuído à condição de gênero. Embora dentro do terreiro as mulheres não observem discriminação negativa, quando assumem funções importantes, ou a que se atribuem valor positivo; fora do terreiro vivenciam uma maior restrição da sua liberdade de escolhas e de ir e vir, além das oportunidades de emprego serem menores para as jovens dentro da comunidade. Esse talvez seja um dos fatores relevantes para a permanência por mais tempo das mulheres no processo da escolarização, além do fato das mulheres desempenharem um papel de pouca centralidade nas atividades ligadas a produção agrícola.

DO “ATÉ AQUI” DA TRAVESSIA, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Este é o instante de falar sobre um percurso que foi desenhado, onde a história de um lugar e trajetórias de vida (nesse lugar) foram construídas com palavras, gestos e afetos. No entanto, a caminhada continua pelo lugar e rumo a outros. O que se segue nessa seção não se configura propriamente um fim, mas o momento de uma travessia que foi provisoriamente concluída, existindo ainda tantas outras. Assim, este trabalho é uma possibilidade dentre tantas, uma contribuição que valoriza a voz dos jovens, considerando suas subjetividades e singularidades, pela escuta atenta a suas histórias, narradas como parte de um enredo que os torna autores de si mesmos.

As juventudes retratadas neste trabalho constroem-se como identificações não fixas ou homogêneas, mas circunscritas em um tempo-espço que configura limites e possibilidades de ser e projetar-se. Assim, ao abordar essa concepção de juventude, buscando compreender suas trajetórias, este trabalho demarca uma de suas relevâncias, pois as reflexões aqui trazidas comprovam a complexidade dos modos de ser jovem, quando pontuam os atravessamentos sociais, culturais e éticos na construção de biografias singulares.

Por não se tratar de uma noção estática, limitada a um determinado segmento ou classe social, ou somente característica de um grupo que pertença a uma determinada faixa etária, é que as juventudes não podem ser analisadas por uma perspectiva homogênea e universalizante. Ela deve ser compreendida e foi desta maneira que este trabalho a compreendeu: como um fenômeno sociocultural inserido numa sociedade dinâmica e complexa em constante processo de mutação. Isto é: ela deve ser considerada na sua multiplicidade. Nas palavras de Margulis (2001), “a juventude deve ser analisada como uma condição relacional determinada pela interação social, cuja matéria básica é a idade processada pela cultura”.

Sendo assim, ao acompanhar os jovens no seu cotidiano, e através de seus relatos, foi possível percebê-los nos seus diferentes modos de ser, ver e sentir e comprovar toda a sua heterogeneidade enquanto um “conjunto diversificado de modos de vida”, conforme pontuou Pais (1993, p. 318). Embora permeado de desafios caracterizados pela riqueza e complexidade do objeto investigado, este trabalho, conseguiu chegar a

algumas reflexões e respostas aproximadas acerca das trajetórias dos jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira.

Ficou apreendido que os jovens são sujeitos sociais que vivenciam uma dinâmica local e que têm seus referenciais ampliados pelo estreitamento dos laços entre o campo e a cidade, entre o local e o global, entre o novo e a tradição. Esses referenciais, por sua vez, trazem interferências diretas na construção de suas trajetórias de vida.

Desse modo, os jovens de Bonfim de Feira não se encontram isolados do processo de socialização os quais lhes remetem a valores e costumes tradicionais com os quais aprenderam a conviver. Entretanto, é nessa convivência cotidiana que esses jovens vão reelaborando valores e normas que lhes são passados pelo grupo familiar e social, de tal maneira que determinados significados compartilhados podem ser ressignificados por eles.

Dessa maneira, acerca da vivência na comunidade, apesar de todas as dificuldades e limitações, os dados da pesquisa apontaram que a vida na comunidade de Bonfim de Feira é positivamente valorizada pelos jovens. Os aspectos positivos dizem respeito às raízes pessoais, relacionadas aos laços familiares e de amizade, da pertença religiosa e a cultura local, bem como a proximidade da natureza e a qualidade e tranquilidade da vida no lugar.

Como aspectos negativos elencados pelos jovens, estão o controle e a vigilância exercida pelas pessoas mais velhas da comunidade, fazendo-os se sentirem um tanto quanto controlados nas suas expressões culturais juvenis. Esse aspecto me fez recordar das concepções de Pais (2006), quando ele procura compreender os espaços em que as culturas juvenis têm expressão e aborda as categorias de “espaços estriados” e “espaços lisos” de Deleuze. Desta forma, os espaços estriados; teriam como características a ordem, o controle e o sedentarismo, já os espaços lisos teriam como característica a oposição ao espaço estriado, ou seja, a não-ordem, o nomadismo e a variação contínua.

Assim, não cabe aqui apenas opormos esses dois espaços, pois eles coexistem em um movimento constante. No contexto de Bonfim de Feira é fundamental concebê-lo numa dinâmica híbrida e de simultaneidade onde os jovens pertencentes a essa comunidade tradicional negociam práticas cotidianas orientadas pela tradição, ao passo que conseguem transitar e reivindicar novos espaços para serem jovens, sem as marcas desse controle.

Outro aspecto negativo mencionado pelos jovens diz respeito à falta de oportunidade de empregos com remuneração regular e formal no distrito. Este é o motivo pelo qual os jovens refletem acerca do movimento de sair, ou ir e vir para Feira de Santana. Essa saída é recorrentemente ponderada pela questão do transporte, que traria um custo muito alto para os jovens.

Desta maneira os aspectos do trabalho e a escolarização apresentam-se como transições que demarcaram significativamente a trajetória dos jovens. O processo de escolarização estaria relacionado ao trabalho, e estes são vivenciados de diferentes maneiras pelos jovens entrevistados.

Assim, acerca da escolarização, ficou evidenciado que para os jovens que permanecem no processo de escolarização, a escola é vista de maneira positiva, pois estar fora desta apresenta-se como uma marca de exclusão social. Logo, a conquista do “*bom emprego*” é relatada como motivo da permanência nos estudos. Os jovens partilham de confiança na escola para construção de suas perspectivas futuras, entretanto vivenciam e questionam suas lacunas expressas na falta de garantias sobre sua inserção sócio-profissional.

Para os jovens que abandonaram o processo de escolarização, a escola é vista como importante, embora não corresponda com as suas urgências de trabalho. Assim, os jovens promovem aquilo que Spósito (1997) chamou de quebra da referência temporal para o ingresso na vida adulta. Esta “quebra” varia conforme a origem, étnica, religiosa, regional e as relações de gênero, de tal maneira que, para as populações mais empobrecidas, há uma tendência cada vez maior da antecipação da vida adulta, sobretudo nos meios rurais.

No contexto de Bonfim de Feira, observa-se essa antecipação através do trabalho e emergências de necessidades que demarcam o momento presente. O que implica dizer que a perspectiva individual de futuro via escolarização, por exemplo, é precocemente frustrada, pois os jovens abandonam a escola por questões de necessidade de trabalho para complementar a renda familiar, por processos de sucessivas repetências ou até mesmo porque a escola que frequentam não consegue lhes oferecer perspectivas de futuro profissional.

Ainda sobre os aspectos relacionados à escolarização e ao trabalho, enquanto pesquisadora e professora que trabalha na comunidade tenho percebido que é comum ouvir relatos dos jovens e até mesmo de crianças justificando o desinteresse no processo

de escolarização, partindo do pressuposto de que se os seus pais conseguiram bens de consumo (casa, carro, motocicleta, dentre outras coisas) sem o estudo, logo, eles não precisariam investir nessa formação.

Algumas vezes esse pensamento também é relatado na família, e é neste sentido que, através da educação informal, tais como na inserção precoce dos filhos nas atividades laborais sem remuneração formal, que alguns pais incentivam os filhos a buscarem outras maneiras para enfrentarem as dificuldades, sobretudo quando os jovens apresentam sucessivos quadros de repetência escolar, e já demonstram frustração com a escola. Assim, concorrendo com a escola, o aprendizado informal marca a antecipação da vida adulta via atividade laboral, enquanto interrompe ou retarda o processo de escolarização.

É na perspectiva de trazer a reflexão acerca de que escola está sendo construída para atender as demandas dessas crianças e jovens que este trabalho apresenta um dos pontos relevantes. Alguns relatos contidos nesse trabalho apontam para os processos de ruptura com o processo de escolarização feito por esses jovens, mas também reverberam aqui muitas vozes que são apreendidas na vivência de professora, nas quais muitas crianças já sinalizam para a promoção dessa ruptura, que por sua vez já foi concretizada por seus irmãos mais velhos e/ou por seus pais – ruptura esta que se deu ou se dará de forma definitiva.

Sendo assim, em tal cenário é desafio da escola atual tematizar as questões que são caras e se apresentam como urgentes aos jovens de hoje, sobretudo no contexto de Bonfim de Feira, como a difícil inserção profissional num mercado inconstante, exigente e competitivo. Em relação a novas atribuições da escola é necessário também que esta reconheça o novo jovem que a frequenta cotidianamente com uma nova “face” marcada por práticas simbólicas distantes de outras épocas, incorporando as tensões vivenciadas por estes, sobretudo do contexto de Bonfim de Feira. O reconhecimento dos sujeitos jovens pode indicar caminhos para se pensar nas atribuições delegadas à instituição escolar pelo imaginário juvenil e efetivamente garantir sua relevância para suas trajetórias individuais.

Um dos últimos aspectos mencionados como marcantes na trajetória dos jovens, diz respeito às relações de pertença cultural e religiosa do distrito. Participando da vida em família consanguínea, “família de santo” e de comunidade, bem como dos costumes tradicionais, os entrevistados adquirem um maior conhecimento sobre a cultura local, e

por meio do compartilhamento desses momentos significativos para os moradores mais antigos os jovens asseguram e/ou ressignificam as tradições da/na comunidade.

Nas falas dos jovens ficou evidenciado que a família e a “família de santo” se apresentam como principais intermediárias entre a cultura na qual se encontram inseridos. Elas são instâncias educativas, que comunicam as novas gerações, através das formas como vivem as responsabilidades para com a tradição, os rituais, o trabalho e o cotidiano na comunidade.

A infância é o período no qual esse envolvimento se inicia. Os locais variam de acordo com a dinâmica familiar. Para os jovens entrevistados, o terreiro, as festas nos terreiros da comunidade, bem como os festejos comuns aos moradores do distrito, são locais através dos quais eles são tocados pela religiosidade popular vivida pelos familiares.

Dessa maneira, esses jovens se apresentam como herdeiros, re/criando raízes, e participação no contexto social amparados pelos valores comunitários no qual estão inseridos e que lhes orientam acerca de uma maneira de existir pautada nas tradições culturais e na religiosidade.

Para estes jovens, estar radicado em uma tradição consiste em valorizar o relacionamento e a troca de experiências com os mais diversos sujeitos, sobretudo os mais velhos, e assim seguir estabelecendo vínculos orgânicos com estes. O autor Frochetengarten (2005: p. 113) corrobora com este preceito ao afirmar que esse convívio com o diverso é fundamental para a constituição da identidade do sujeito: “a multiplicidade de contatos e a troca de influências podem alimentar revelações de parte a parte e estimular a originalidade de seus partícipes”.

Desta forma, segundo o autor, o valor das tradições que se apresentam como um conjunto de obras culturais encontra-se no oferecimento de um *modu vivendi* que não apenas informa às gerações uma visão de mundo, como propõe uma forma de enfrentar a realidade presente. Esta deve ser verificada pelos seus partícipes através de um processo de apropriação e transformação da proposta, levando-os ao reconhecimento de si mesmo e à configuração de uma identidade pessoal.

Sendo assim, é desta maneira que os jovens vinculados às religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira, sujeitos arraigados a essa cultura local vinculada a uma tradição, encontra no processo de pertencimento uma forma de “herança”, onde encontra uma concepção personalizada de destino, vida, enfrentamento

de problemas e de sujeitos, orientados pela religiosidade, bem como conquistam uma forma de contribuição original para orientarem e construírem através dos atravessamentos sociais, culturais e religiosos que circunscrevem seus modos de vida, suas trajetórias singulares.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, M ; CASTRO, M. G. (Org.). **Juventude, juventudes: o que une e o que separa**. Brasília: UNESCO, 2006.
- ATA. **Livro de tombo da Freguesia do Senhor do Bonfim**. Bonfim de Feira: Paróquia do Senhor do Bonfim. Feira de Santana. 1939.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BARROS, L. P. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E, KASTRUP, V e ESCÔSSIA, L. (Org.). In: **Pistas do método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- BRUMER, A . A problemática dos jovens rurais na pós-modernidade. In: CARNEIRO. M. J, COSTA, E. G. **Juventude rural em perspectiva**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- CALVO. E, G. A roda da fortuna: viagem à temporalidade juvenil. In: PAIS. J. M, BENDIT, R, FERREIRA. V. S (Org.). **Jovens e rumos**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2011.
- CANCLINI, N.G. **Consumidores e cidadãos – conflitos multiculturais da globalização**. O consumo serve para pensar. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010.
- CANCLINI. N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: (Ensaio Latino - Americanos, 1) 2013.
- CARNEIRO, M. J. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, H. W; BRANCO, P. P. M. (Org.). **Retratos da juventude brasileira: análise de uma pesquisa social**. São Paulo: Editora - Fundação Perseu Abramo, 2005.
- CARNEIRO, M.J. O ideal urbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: SILVA, F.C.; SANTOS R e COSTA, L.F.C (Org.). **Mundo rural e política: Ensaio interdisciplinares**. Rio de Janeiro Editora – Campus, 1998.
- CARRANO, P. C. R. Juventudes: as identidades são múltiplas. **Movimento: Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense**, v.1, n 1, Rio de Janeiro, 2000.
- CARRANO, P. C. R; FERREIRA, M. D. P. **Jovens e Escola: compartilhando territórios e sentidos de presença**. A Escola e o Mundo Juvenil Experiências e Reflexões, Ação Educativa, São Paulo, p. 12-23, 2003.
- CARRANO, P.C. R; BASTOS, P. C. **Trajetórias de uma jovem quilombola: entre vivências e projetos..** In: 29ª Reunião da Anped, Caxambu, 2006.

- CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, L. R, CORREA, J. Juventudes, transformações do contemporâneo e participação social. In: CASTRO, L. R, CORREA, J. **Juventude contemporânea: perspectivas nacionais e internacionais**. Rio de Janeiro: NAU Editora/FAPERJ. 2005.
- COELHO J, A. G. **A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein**. Disponível: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.pdf>. Acesso em: 23 de março de 2015.
- DAYRELL, J. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v 5/6, nº 24, p. 40-52, 2003. Disponível em http://www.unemat.br/pesquisa/coeduc/downlads/o_jovem_como_sujeito_social.PDF.
- DELEUZE, G e GUATTARI, F. Devir - intenso, devir-animal, devir – imperceptível. In: **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v.4. São Paulo: Ed: 34, 1997.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- Famecos – mídia, cultura e tecnologia, n. 23, Porto Alegre, 2004.
- ESTEVES, C. V. **Educação e juventude: o lugar da escola nas representações dos jovens**. Universidade do Minho/ Portugal, 2005. Disponível em: <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp4ast01.pdf>.
- FABRA, M. L. **Hablar y escuchar**. Barcelona, Paidós, 2001.
- FARIA, I. **Projetos de vida e juventude: um diálogo entre a escola e o trabalho e o “mundo”**. Dissertação (Mestrado) .UFBA, Salvador. 2006.
- FRIGOTTO, G. Concepções e mudanças no mundo do trabalho e o Ensino Médio. In: GAUDENCIO, F. ; CIAVATTA, M. e RAMOS, M. (Org.). **Ensino Médio Integrado: Concepção e contradição**. São Paulo: Cortez, 2005.
- FLICK, U. **Desenho da pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FRONCHTENGARTEN, F. **A memória oral no mundo contemporâneo**. Estudos avançados, v. 19, n. 55, p. 67-376, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000300027&script=sci_arttext Acesso em: 25 de julho de 2015.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- GIDDENS, A. **Conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora: EDUNESP, 1991.
- GRILO, D. C. Mapeamento de Bonfim de Feira. Relatório de Iniciação Científica. Feira de Santana: UEFS. 2008
- GROPPO, L. A. **Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas**. Rio de janeiro: DIFEL, 2000.

- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- IBGE. **Dados Censitários**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010.
- JOVCHELOVITCH, S. ; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W. ; GASKELL, G. (Org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In. PASSOS, E, KASTRUP, V e ESCÔSSIA, L. (Org.). In.: **Pistas do método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- LARAIA, R. de B. O conceito antropológico de cultura. In: SUESS, P. (Org.). **Culturas e Evangelização**. São Paulo: Loyola, 2009.
- LECCARDI, C. Por um novo significado do futuro: mudança social, jovens e tempo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 35-57, 2005.
- MAFFESOLI, M. Perspectivas tribais ou a mudança de paradigma social. **Revista Famecos – mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre n. 23, 2004.
- MARGULIS, M. Juventud: una aproximacion conceptual. In: BURAK, S. D. (Comp.). **Adolescência e juventud en América Latina**. Cartago: Libro Universitario Regional, 2001.
- MELO, L.F de. **Arquivo dos recursos naturais e culturais do distrito Bonfim de Feira**. Relatório de Iniciação Científica. Feira de Santana: PPPG/UEFS. 2009.
- _____. **Arquivo digital do distrito Bonfim de Feira**. Relatório de Iniciação Científica. Feira de Santana: PPPG/UEFS. 2010.
- _____. **Identificação, uso e apropriação do patrimônio ambiental e histórico (material) do distrito Bonfim de Feira**. Relatório de Iniciação Científica. Feira de Santana: PPPG/UEFS 2011.
- _____. **Arquivo dos recursos naturais e culturais do distrito Bonfim de Feira**. Relatório de Iniciação Científica. Feira de Santana: PPPG/UEFS. 2009.
- MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; NETO, O. C.; GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos PENESB** (Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira), UFF, Rio de Janeiro, n.5, p. 15-34, 2004.
- NEVES, E.F. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: alto sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: Edufba. 2005
- NEVES, J. L. Pesquisa qualitativa – características, usos e possibilidades. **Caderno de pesquisas em Administração**, São Paulo v.1, nº 3, 1996. Disponível em: <<http://www.ead.fea.usp.br/cad-peq/arquivos/c03-art06.pdf>>

NOVAES, R. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, M. J. M. de, EUGENIO, F. (Orgs). **Culturas Jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar , 2006.

NOVAES, R. C. R. Jovens da América do Sul: situações, demandas e sonhos mobilizadores. *Democracia Viva*, v. 38, p. 3-10, 2007.

OLIVEIRA, R. S. Jovens do mundo do candomblé: descrições e pretensões pedagógicas. In: PONTES, P. C. F. e SILVA, J. A. J. (Orgs). **O tempo real dos jovens: juventude como experiência acumulada**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

ORTEGA, M. S. **El grupo de discusión**: una herramienta para la investigación cualitativa. Barcelona: Laertes, 2005.

PAIS, J. M. Busca de si: expressividades e identidades juvenis. In: ALMEIDA, M. J. M. de, EUGENIO, F. (Org.). **Culturas Jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar , 2006.

_____. **Culturas juvenis**. Imprensa Nacional. Lisboa: Casa da Moeda, 1993.

PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In. PASSOS, E, KASTRUP, V e ESCÓSSIA, L. (Org.). In: **Pistas do método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PEREIRA, J.L. **Juventude rural**: para além das fronteiras entre campo e cidade. Tese de (doutorado) CPDA/UFRJ, 2004.

PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro. Pallas, 2001.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas** – Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SANTOS, B. V. S. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2006.

SENNA, R. S. **Feira de Encantados**: Uma panorâmica afro-brasileira em Feira de Santana: Construções simbólicas e ressignificações. Feira de Santana. UEFS Editora. 2014.

SILVA, A. S; SOUZA, G. B. **Diagnóstico geoambiental do distrito Bonfim de Feira**. Goiânia: Ateliê Geográfico, 53 – 73. 2009.

SPOSITO, M. P. (Coord.). Estudos sobre juventude em educação. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 5/6, p. 37-52, maio-dez. (Número especial sobre Juventude e Contemporaneidade)

SPOSITO, M. Algumas reflexões e muitas indagações sobre as relações entre juventude e escola no Brasil. In: ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (Org.). **Retratos da**

juventude brasileira: análise de uma pesquisa social. São Paulo: Editora, Fundação Perseu Abramo, 2005.

STEIN, E. A estrutura da pessoa humana. In: URKIZA, J. SANCHO, F.J. (Org.). **Obras completas:** escritos antropológicos e pedagógicos, vol.4. Vitória: Editorial Monte Carmelo, 2003, p 555-740.

TEDESCO, S.H. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. In. PASSOS, E, KASTRUP, V e ESCÔSSIA, L. (Org.). In: **Pistas do método da Cartografia:** pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:**a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

_____. **Topofilia:**um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

WANDERLEY, M. de N. B. Jovens rurais de pequenos municípios de Pernambuco:que sonhos para o futuro? In: CARNEIRO. M. J., COSTA, E. G. **Juventude rural em perspectiva.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

APÊNDICE A -TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário (a), em uma pesquisa. Esta refere-se ao projeto de dissertação intitulado: **“ANDAR COM FÉ EU VOU!” ENTRE TRANSIÇÕES E TRADIÇÕES: UM POUSO CARTOGRÁFICO SOBRE AS TRAJETÓRIAS DOS JOVENS DE TERREIRO EM BONFIM DE FEIRA**, que será realizado no distrito de Bonfim de Feira (Ba), tendo como pesquisadora responsável a mestranda em Educação **Milena Santos Rodrigues**, sob a orientação da professora Dr^a **Mirela Figueiredo Santos Iriart**, vinculada ao Programa de Pós Graduação em Educação (PPGE) da Universidade de Estadual Feira de Santana (UEFS). O presente trabalho delinea-se, com o objetivo de analisar trajetórias de vida dos jovens vinculados as religiões afro-brasileiras do distrito de Bonfim de Feira a partir dos atravessamentos sociais, culturais e religiosos que circunscrevem seus modos de vida. Para a realização desse trabalho, eu, pesquisadora, necessitarei registrar os depoimentos narrados, escrevendo e gravando. Caso você não concorde em oferecer algumas informações para a pesquisa, Por serem confidenciais ou por gerarem algum constrangimento, eu me comprometo não registrá-las. Esclareço ainda que será garantindo o sigilo quanto aos dados de identificação dos participantes, salvo por autorização expressa, em documento específico para este fim. Os participantes têm o direito de retirar seu consentimento a qualquer tempo, sem nenhum prejuízo. Desde já me coloco a disposição para esclarecer dúvidas, antes, durante e após a realização deste trabalho. Se você concorda em coloca com o trabalhador que acabo de mostrar, assine comigo este termo de consentimento, em duas vias. Caso você queira entrar em contato comigo, a qualquer momento, estarei disponível nos telefones (75) 3489-0884, 9251-1907, ou através do email (promirodrigues@gmail.com).

- Pesquisador

Assinatura _____

- Participante da pesquisa

Assinatura _____

Local e data _____

APÊNDICE B -ROTEIRO DO GRUPO DE DISCUSSÃO

QUESTÕES:

Como é ser jovem em Bonfim de Feira?

Como acontecem as negociações, por exemplo, de estudo e\ou trabalho?

Como é que chegam as oportunidades até vocês aqui em Bonfim de Feira?

Como é que vocês fizeram essa escolha de só trabalhar, ou só estudar, ou fazer as duas coisas? Foi por falta de oportunidade ou foi porque a oportunidade apareceu?

Vocês acham que essas oportunidades de inserção no mercado de trabalho seriam mais fáceis se vocês morassem na sede do município? Esse deslocamento para Feira complica...

Vocês acham que esse mercado de trabalho que está sendo oferecido aqui, vai ser suficiente para contemplar as demandas de emprego dos jovens?

Vocês querem trabalhar apenas aqui em Bonfim?

Vocês se sentem contemplados dentro das políticas? Como vocês se sentem aqui em relação às políticas públicas? Em relação à política de maneira geral?

Como é que vocês acham que o município de Feira de Santana olha para vocês?

Como vocês entendem essas questões de ordem política e social do distrito?

É atribuído normalmente a juventude esse poder de mobilizar para reivindicar. Vocês acreditam, nessa força que a juventude tem? Vocês se enxergam com esse poder?

Bonfim tem essa base tradicional histórica marcada pela religiosidade muito forte. Como é que vocês acham que vai continuar essa tradição? Qual é a função de vocês dentro dessa tradição? Vocês pretendem mantê-la?

APÊNDICE C - ROTEIRO DA ENTREVISTA NARRATIVA

QUESTÃO GERATIVA:

Gostaria que você começasse contando como foi a sua trajetória aqui no distrito. Se você nasceu aqui, ou veio para cá depois? Se sua família é daqui de Bonfim de Feira? Como tem sido essa vivência aqui na comunidade?

OUTRAS (questões que podem ser feitas para garantir o prosseguimento da narrativa)

Como foi seu processo de escolarização?

Quais os motivos de permanência ou desistência dos estudos?

Você pretende dar prosseguimento ou retornar aos estudos?

Como você acredita que será seu processo de inserção profissional?

Você sairia da comunidade para trabalhar em outra cidade?

Como você lida com a vigilância das pessoas mais velhas da comunidade?

Como é sua relação com a família?

A família teve/tem papel relevante na escolha de se vincular a religião?

Qual a importância da religião em sua vida?

Como você lida com a autoridade e hierarquia presentes em sua religião?

Você gostaria de dar continuidade à tradição religiosa e cultural de sua comunidade?

Você pretende ficar ou sair de Bonfim de Feira?