

Quando uma categoria analítica entra no *xirê*: pensando gênero a partir do Candomblé



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 14, v. 1 nov.2020-abr.2021
p. 09-33.

(When an analytical category enters the xirê: thinking about gender from Candomblé)

(Cuando una categoría analítica entra en el xirê: pensar en género desde Candomblé)

Almerson Cerqueira Passos¹

RESUMO: A construção de gênero enquanto categoria analítica possibilitou uma oferta teórico-metodológica importante para pensar o processo de tomada de consciência frente às ideologias do cisheteropatriarcado capitalista. Por outro lado, a noção interpelada e disseminada para pensar o feminismo durante muito tempo, a partir da vida das mulheres brancas do norte global, não nos possibilitou olhar para as outras experiências e saberes situados que eram produzidos, principalmente pelas mulheres africanas, amefricanas e ameríndias. Nesta encruzilhada epistêmica, as narrativas de pessoas praticantes de Candomblés sobre as temáticas de gênero e sexualidade nos abastece de um conjunto imensurável de experiências de corpos que transitam nesses espaços e fissuram o caráter universalista da categoria gênero, tensionando o seu privilégio epistemológico e político para pensar as relações sociais. O presente trabalho pretende fazer uma breve reflexão desta categoria no Candomblé a partir das contribuições de Oyèronké Oyěwùmí, trazendo para debate algumas dinâmicas do Candomblé, religião afro-brasileira, e outras possibilidades teóricas de compreensão da sociedade baseadas nas dinâmicas da matripotência, senioridade ou idade relativa e do transe de Orixás.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero. Feminismo. Candomblé. Matripotência. Orixás.

Abstract: The construction of gender as an analytical category enabled an important theoretical and methodological means to think about the process of becoming aware of the ideologies of capitalist cisheteropatriarchy. On the other hand, this notion, challenged and disseminated to feminism studies for a long time and based on the life of white European women, did not allow to gaze at other experiences and situated knowledge produced mainly by African, African Americans and Amerindian women. At this epistemic crossroads, the narratives of people practicing Candomblé on the themes of gender and sexuality provide us with an immeasurable set of experiences from different bodies that transit in these spaces and fissure the universalist character of the concept of gender to think social relations. This study briefly reflects on this category in Candomblé based on the contributions of Oyèronké Oyěwùmí, bringing to the debate some dynamics of Candomblé, Afro-Brazilian religion, and other theoretical possibilities for understanding society based on the dynamics of matripotence, seniority or relative age and the Orixás trance.

Keywords: Gender. Feminism. Candomblé. Matripotence. Orixás.

Resumen: La construcción del género como categoría analítica posibilitó un importante aporte teórico-metodológico para reflexionar sobre el proceso de toma de conciencia de las ideologías del cisheteropatriarcado

¹ Homem negro, viado, suburbano, candomblecista, pesquisador, escritor, professor e psicólogo. Autor do livro *Águas de um Ori: Escritos de uma Vida*. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, pela Universidade Federal da Bahia. Integrante do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades (NuCuS/UFBA), e do Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação (GIRA/UFBA). E-mail: cerqueira@hotmail.com.



capitalista. Por otro lado, la noción que se interpeló y difundió durante mucho tiempo para pensar el feminismo con base en la vida de las mujeres blancas en el norte global no nos permitió mirar las otras experiencias y saberes que fueron producidas principalmente por mujeres africanas, amefricanas y amerindias. En esta encrucijada epistémica, las narrativas de personas que practican Candomblé sobre los temas de género y sexualidad nos brindan un conjunto incommensurable de vivencias de cuerpos que transitan por estos espacios y resquebrajan el carácter universalista de la categoría de género al poner en tensión su privilegio epistemológico y político para pensar las relaciones sociales. El presente trabajo pretende reflexionar brevemente sobre esta categoría en Candomblé a partir de los aportes de Oyèronké Oyěwùmi trayendo al debate algunas dinámicas del Candomblé, la religión afrobrasileña y otras posibilidades teóricas para entender la sociedad con base en las dinámicas de matripotencia, antigüedad o edad relativa y del trance de Orixás.

Palabras clave: Género. Feminismo. Candomblé. Matripotencia. Orixás.



1. Introdução

“*Vamos começar, meu povo?*”, assim, os(as) mais velhos(as), meus (minhas) irmãos(ãs) e eu recebemos o aviso para iniciarmos o *xirê*². A Iyalorixá Maria Luiza de *Logun Edé*³ entoava cânticos para Exú, pedindo permissão para mais um ritual no Terreiro. Em um movimento circular, cantávamos, dançávamos e saudávamos os Orixás⁴ que compõem o oráculo ancestral iorubá com o objetivo principal de obtermos o axé⁵ necessário para o cumprimento daquela atividade. Pessoas com perfis heterogêneos no que tange à geração, sexualidade, orientação sexual, gênero e classe compuseram essa encruzilhada para convocar o Sagrado, estruturado pelo saber ancestral, potencializado pelos processos mitológicos e historiográficos em uma perspectiva de mundo baseada na oralidade.

De acordo com o estado da arte disponível, os Candomblés são religiões monoteístas, isto é, se estruturam a partir da crença de uma energia/divindade criadora do universo (*Nzambi* para as origens Banto; *Oludumaré* para as cosmologias Iorubá, com o qual me estruturei enquanto iniciado; e *Mawu* para os candomblés de origem Fon). Tais divindades exercem o seu poder sobre a terra através de entidades que, durante a sua criação, receberam responsabilidades no amparo sobre a natureza e se diferenciaram de acordo com as nações (*Nkinses* para povos Banto; *Orisàs* para a cosmologia Iorubá; e *Voduns* para as organizações Jeje). Segundo Denise Botelho e Wanderson Nascimento (2011), a maneira que nos construímos enquanto praticantes de Candomblés, de estar no mundo, liga-se às narrativas orais de construções míticas do Sagrado. O mito é um mosaico de histórias vivenciadas no processo de criação que não tem relação com verdades absolutas, mas o lugar e a relação constituída a partir do contato entre os seres humanos e as divindades ancestrais. No caso deste artigo, inclino-me a tecer narrativas baseadas em minhas vivências enquanto *filho-de-santo*, pertencente à nação Ketu e sua perspectiva iorubá, na qual estarei construindo possibilidades discursivas e epistemológicas pensando esta relação com as divindades Orixás.

² O ritual se inicia com o rufar dos tambores em uma percussão chamada Ahamunha, toque de entrada e que simboliza a saudação à casa e aos presentes, em seguida, e com uma roda já definida e organizada hierarquicamente (dos mais velhos para os mais novos), inicia-se o canto para o Orixá Ogun, senhor dos caminhos e de sua abertura. Na sequência são cantadas e dançadas cantigas de todos os quinze principais Orixás cultuados no Brasil. (ALVES, 2017, p. 21)

³ Maria Luiza Santos Cerqueira, mais conhecida como Iyá Luiza de Logun Edé, avó materna, nascida em 11 de julho de 1941, é a fundadora do terreiro Ilê Asè Omin Ifan, com mais de 40 anos de história, localizado no Quilombo Alto do Tororó, São Tomé de Paripe/Salvador, um dos últimos quilombos remanescentes de Salvador.

⁴ Ao final do período da escravidão, atravessaram o Atlântico, negros vindos de uma região da África, onde hoje são localizados os países Togo, Benin e Nigéria para a cidade de Salvador; eram os nagô/iorubás e em sua terra de origem cultuavam divindades mitológicas denominadas Orixás. (BARBOSA, 2012, p. 77)

⁵ Energia ancestral motriz responsável por tudo que sustenta os Candomblés.



O Brasil é constituído de influências afro-diaspóricas por todo o seu território, de norte a sul, no limite entre as fronteiras, e as religiões de matrizes africanas podem ser consideradas movimentos de resistência contra as ideologias coloniais impostas. Com predominância no estado da Bahia, os Candomblés, segundo Roger Bastide (1961, p. 17), “pertencem a ‘nações’ diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, *Ewe*), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de língua iorubá, da Costa dos Escravos), *Quê to* (ou Ketu), Ijêxa (ou *Ijesha*)”⁶. Com organizações distintas quanto à territorialidade na África, as nações de Candomblés se diferenciam pela maneira como os atabaques são tocados, pelas vestes litúrgicas, pelo idioma dos cânticos e algumas vezes pelos nomes das divindades, mesmo que a influência dos Iorubás esteja em muito de seus processos ritualísticos.

A formação das nações e a maneira como essa terminologia passou a ser utilizada por nós passaram por algumas transformações que começaram a partir das classificações metaétnicas (externas) provenientes do sistema escravocrata europeu. O modo de classificação das comunidades africanas teve associação aos portos de tráficos dos negros escravizados, controlados pelos colonizadores na África Ocidental, sendo ‘nação’ um conceito que atravessou diversos significados. A nação Nagô, por exemplo, além de revelar uma genealogia dos povos Iorubás através de um conjunto cultural compartilhado como a língua, costumes e práticas territoriais no seio de comunidades africanas, também, como aponta Luis Nicolau Parés (2007, p. 26), ampliou o domínio por ser “[...] uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos”.

O conceito de procedência, como fator determinante na construção da ideia de nação, está ligado a teorias da etnicidade de caráter primordial que privilegiam a origem, enquanto a minha perspectiva se situa mais no âmbito das teorias da etnicidade relacionais. A formação de nações africanas no Brasil é aqui entendida especialmente como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas. (PARÉS, 2007, p. 26-27)

Em relação ao Brasil, tomando como base o conceito de nações, cada estado sofreu influência de estruturas sociais trazidas pelos(as) negros(as) de diferentes partes da África, pois outras nações são encontradas no território nacional. São Luís do Maranhão, Recife, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Bahia, Rio de Janeiro, dentre outras, são exemplos de lugares que cultuam os Candomblés. (BASTIDE, 1961) Com o passar do tempo, foi possível traçar um processo de

⁶ Assim, acredito ser importante revelar que a perspectiva com a qual construo esses escritos é atravessada pela corrente Nagô, que fundamenta o meu corpo e experiência corpo no axé.



historicização dessas práticas religiosas a partir da fusão nas suas relações com nações diversas, deixando-se também penetrar por outras encruzilhadas ameríndias, católicas e espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba. O que quero dizer é que o conceito de nação de Candomblés se passou por uma série de reconfigurações que aconteceu de forma distinta, pois cada região/território brasileiro foi constituído por influências de povos africanos diversos que chegaram através da diáspora forçada, trazendo organizações etnônimas oriundas de suas dinâmicas sociais.

Neste estudo, os Candomblés são compreendidos como instituições, enquanto cultos religiosos com práticas e valores ordenados que estruturam a comunicação com o Sagrado, com o mundo invisível. Na África Ocidental, os cultos às divindades aconteciam em uma espécie de complexas instituições religiosas estruturadas pelas matrizes políticas e econômicas, responsáveis pela manutenção das relações sociais locais.

Para fins analíticos, podemos estabelecer uma polaridade distinguindo, por um lado, aquelas instituições religiosas que contribuem para reforçar as estruturas de poder e o desenvolvimento de mecanismos de controle e integração social (no sentido durkheimiano) e, por outro, aquelas mais dinâmicas e transformativas (no sentido turneriano) que surgem, normalmente, na marginalidade social e comportam um discurso contra-hegemônico. (PARÉS, 2007, p. 104)

O processo forçado da diáspora dos africanos escravizados vai fundar uma dinâmica peculiar que compõe a prática das religiões de matrizes africanas no Brasil. A pluralidade de cultos, advindas de diversas regiões da África, formou uma cultura heterogênea, cheia de especificidades e valores, mesmo que os aspectos institucionais emergidos no continente negro sofressem uma espécie de desprovimento em relação às suas origens. Isto é, “podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa ‘afro-brasileira’, o que hoje chamamos *povo-de-santo*, foi resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais”. (PARÉS, 2007, p. 109) Assim, Jeje, Angola e Nagô, por exemplo, são povos-nações que realizaram suas travessias, enfrentando as violentas imposições do colonialismo, mas que se reinventaram no Brasil ao adaptarem seus códigos e simbologias culturais com os povos aqui existentes; é nesse processo de resistência que as nações de Candomblés conseguiram sobreviver e se reinventar até os dias atuais. Portanto, a nação toma uma proporção ideológica por constituir uma espécie de identidade coletiva a determinadas



Comunidades de terreiro, revelando seus posicionamentos diante das discussões e debates sobre as suas práticas e convocando dessa forma o seu caráter político.

Contudo, algumas questões se fazem presentes em minhas incursões que já levam 22 anos dentro de uma Comunidade de Terreiro. Desde criança, tenho vivenciado essa realidade social e aprendido, diariamente, os princípios e funcionamento desta religião que se fundamenta pela oralidade e sabedoria de seus(as) mais velhos(as). As cosmovisões e histórias de Orixás nos dão uma dimensão da construção social pensada a partir de sociedades africanas, possibilitando uma compreensão sobre os corpos e seus papéis sociais através de outras encruzilhadas epistemológicas.

A existência de organizações diferentes do que se tem construído em relação à formação da humanidade no Ocidente, pensando a importância da categoria senioridade/idade relativa para a compreensão das relações sociais, como também o processo de possessão/transe de Orixás nos rituais dos Terreiros, produzem inúmeros questionamentos quando utilizamos a categoria gênero como substrato universal radicalizado pelos ventos do Norte Global. Escuto, com frequência, discursos que apontam para um sentimento de estranheza por parte das pessoas em relação ao transe de Orixás ditos femininos em corpos masculinizados e vice-versa, ainda que esse último em menor grau. Assim, por mais que os Candomblés tenham a sua matriz em África, essa herança ancestral sofreu consideráveis mudanças com os atravessamentos do colonialismo.

De maneira parecida com o racismo, que pressupõe a superiorização de uma raça sob a outra, a construção teórica do conceito de gênero enquanto categoria de análise social (SCOTT, 1990) também demanda uma genealogia, um corpo epistêmico marcado e uma disputa de narrativas consubstanciada pela matriz colonial. Penso, através desta construção, que os Candomblés também são estruturados por dispositivos coloniais se percebermos que os(as) sujeitos(as) são moldados(as) em meio a esse projeto político e ideológico. Mesmo que tais práticas religiosas sejam uma prova da ligação e resistências ancestrais, a ‘ocidentalização’ desses espaços seria inevitável, e tal sentimento de estranheza sobre determinados corpos, na perspectiva de gênero, pode ser resultante desses dispositivos coloniais.

No *xirê*, crianças, homens e mulheres saúdam a sua ancestralidade, convocando Orixás e outras divindades a comemorem a sua força no *Ayé*⁷. A partir do transe, essas divindades

⁷ Em Iorubá, *Ayé* significa terra.



assumem o controle temporário dos corpos e me parece que o sexo/gênero/orientação sexual de seus filhos e filhas não são um critério para tal fenômeno ritualístico. Homens de *Oxum*, *Iansã*, *Yemanjá*, *Ewa*, *Obá*, *Nanã*; mulheres de *Xangô*, *Oxossi*, *Logun Edé*, *Oxalá*, *Ogum*... Essa lógica ancestral parece ferir com as ideologias hegemônicas do Ocidente, do sistema sexo/gênero (RUBIN, 1994), propondo uma maneira diferente de pensar como diversas sociedades africanas são organizadas, e que outras categorias nativas e sociológicas estruturam determinadas relações uma vez que Orixá é negro(as) e africano(as). Assim, na diáspora africana para o Brasil, a população negra circunscreveu hábitos, costumes, religiosidades e um conjunto de aparatos culturais que foram responsáveis pela construção da identidade nacional brasileira e o seu “pretuguês”. (GONZALEZ, 1984)

Dentre inúmeras perspectivas, os Candomblés trazem o seu legado de contribuições em relação aos cultos de religiões de matrizes africanas, praticadas por milhões de brasileiros(as), principalmente pelos(as) negros(as). Se nos Candomblés a “antiguidade é posto” (DIAS, 2018), onde cargos, hierarquias e atividades são estruturados pela sabedoria ancestral, pelas idiosincrasias dos *Orís*⁸, pela potência da experiência oral e pela condição elementar da dialética tempo/corpo, pensar gênero e os seus limites analíticos nos convida a resgatarmos outras cosmovisões que foram silenciadas pelos ventos coloniais. Por isso, é pertinente, mais uma vez, afirmar o lugar epistemológico e político de *filho-de-santo* com identidade Nagô em que tenho construído essas linhas e produzido tais reflexões, pois tal trabalho não pode ser compreendido como um mosaico universalizante sobre as práticas de Candomblés existentes.

Essas reflexões correspondem apenas mais um *ebô*⁹ arriado nesta imensidão de sentidos, segredos e fundamentos que são os Candomblés. Por outro lado, sabemos que muitos terreiros possuem práticas que dialogam com mais de uma nação, portanto, não podemos compreender esse processo como uma encruzilhada cristalizada, mas como fluxos dinâmicos e que o tempo todo se reinventam para dar sentido a essas micro-organizações religiosas. Portanto, a título de exemplo, no terreiro em que pertenço, as suas práticas são estruturadas pela tríade Ketu-Angola-Caboclo, seja pelos ensinamentos que a Iyalorixá recebeu de seus (as) mais velhos(as), seja por *herança-de-santo*, pela *nação-do-santo*, entre outras questões.

⁸ Em Iorubá, *Orí* significa cabeça.

⁹ São oferendas para os orixás, para *eguns*, para os *odús* com diversas finalidades: organizar, repor ou trocar energias. (TESSEROLLI, 2009, p. 2)



Parece que culto aos Candomblés revela encruzilhadas epistêmicas que apontam alguns possíveis limites da categoria gênero, principalmente quando a sua universalidade aparece como uma proposta inexorável para entender as relações humanas. Até que ponto compreender gênero como uma categoria útil (e universal) para pensar as relações de poder seria uma estratégia política e epistemológica justa? Com base nesta indagação, o presente trabalho, de caráter exploratório e bibliográfico, pretende construir uma breve historicização dos estudos de gênero no contexto das Epistemologias Feministas, tecendo reflexões desta categoria nos Candomblés a partir das contribuições da teórica nigeriana Oyèronké Oyěwùmí, especificamente de sua obra *A Invenção das Mulheres* (2017) no que tange suas reflexões sobre os atravessamentos do gênero enquanto pressuposto analítico universal.

Diante desse lugar, algumas análises parecem materializar o corpo deste trabalho, trazendo para o debate gênero e os contrapontos baseados nas dinâmicas da matrilinearidade, do transe de *Orixás*, de aspectos relativos à senioridade e suas reconfigurações.

2. Gênero nas oferendas¹⁰ analíticas dos Feminismos: mulheres, debates e intersecções

O processo de formação da sociedade anuncia, historicamente, os primeiros indícios de relações humanas pautadas na organização de atividades cotidianas e na construção de leis reguladoras para um convívio social ordenado. O surgimento de padrões comportamentais legitimados pelas civilizações europeias caracterizou o que podemos chamar de um ideal esperado na conduta dos(as) sujeitos(as), imprimindo um modelo masculino, branco, cisgênero, heterossexual e cristão como o hegemônico para a manutenção das relações sociais e de poder até os dias de hoje.

A ideologia da superioridade do homem em detrimento da mulher é histórica. O papel do cristianismo na formação identitária das mulheres, no núcleo familiar, carrega uma série de violações e interdições para o exercício da sua cidadania. Os mitos e pensamentos sobre a mulher enquanto seres selvagens, carnais e frágeis atravessaram séculos, permanecendo vivo no

¹⁰ No universo sagrado do candomblé a comida é um elemento essencial. As determinações do que deve ser oferecido aos Orixás em forma de oferendas está presente em suas histórias míticas, trazendo suas prescrições alimentares e referências ao que não pode ser oferecido, ou seja, as interdições alimentares. Desta forma, os relatos sobre a história dos Orixás apresentam elementos importantes para a compreensão de toda a estrutura ritualística do candomblé, principalmente no que diz respeito à definição das oferendas. (AGUIAR, 2012, p. 160)



Ocidente, principalmente nas sociedades onde a raça, a classe e o gênero se articulam e são responsáveis pela construção da base social, a exemplo dos países da latinoamérica.

Glória Anzaldúa (2004) aponta que aos homens foram destinados todos os privilégios sociais, autorizando-os a manejar os poderes no seio da família e nos espaços de poder formal, além de legitimar a heterossexualidade como o único modelo possível de sexualidade, relegando aos demais o lugar de abjeto, de desviados. Quanto a isso, a autora revela que “*el respeto acarrea una serie de reglas que mantienen en orden las categorías sociales y las jerarquías: el respeto está reservado para la abuela, papá, el patrón, aquellos con poder en la comunidad*”. (p. 75)

Compreender a dinâmica das construções dos modelos de gênero significa tomar partido nas reflexões e inquietações que convocaram a sociedade a repensar sobre a condição feminina. Concebida como um sexo frágil e limitada a partir de uma concepção biológica, Simone de Beauvoir (2016), na década de 1940, vai dizer que a mulher se construiu, durante muito tempo, à sombra das ideologias sexistas, fadada a uma condição de subalternidade e sem direitos de transição entre as esferas pública e privada. O silêncio foi característico da construção do lugar social reservado às mulheres ao longo da história, o que as relegou uma posição secundária e subordinada à figura masculina e aos limites do espaço privado. Entretanto, esse lugar de subalternidade imposto às mulheres tem gerado inúmeros protestos e resistências diante das condições desiguais às quais foram submetidas, principalmente no que tange à cidadania, levando a organização da chamada primeira onda do feminismo.

Apesar das mudanças ocorridas a partir dos filósofos pioneiros e idealizadores da teoria democrática, que objetivava a dissolução da monarquia absoluta em prol das relações contratuais livres, as mulheres não foram incluídas naquele projeto de emancipação econômica e política. (NYE, 1995) Os papéis sociais das mulheres estavam relacionados e naturalizados ao lar, aos cuidados e educação dos filhos, sob a perspectiva de comportamentos docilizados e passivos. Por outro lado, como problematiza Kate Millett (1975), os homens exerciam a sua soberania na esfera pública, a citar, na política, na formação das constituintes, nos espaços de poder formal, representados pela ciência e pela razão, como também na esfera privada enquanto chefes de família e proprietários de um contrato de política sexual.

Para Andrea Nye (1995), a luta pelo direito ao voto foi fundamental para a construção da primeira onda de atividades feministas no século XIX, assim como outras reivindicações que também foram pautas nas agendas feministas da época, como direito de propriedade, liberdade



sexual e a reforma do casamento, trazendo para o bojo de seu projeto político a luta pela igualdade de direitos e a conquista do sufrágio. Entretanto, a universalidade do feminismo moldou a unidade ontológica mulher e disseminou uma produção de narrativas localizadas e interpeladas pelo paradigma eurocêntrico. Supunha-se que a centralidade na vida dessas mulheres, brancas, europeias, burguesas e heterossexuais estaria definindo a política identitária de todas as outras uma vez que o berço da civilização humana tinha, supostamente, apenas uma origem e uma geopolítica.

Nesse processo histórico, Luiza Bairos (1995) explicita que as mudanças ocorridas nos movimentos de mulheres culminaram em diversas epistemologias feministas, cada uma propondo conceitos para definir uma coletividade e seus respectivos interesses a partir da construção de uma organização política independente. Cabe lembrar que a busca pela emancipação política dos feminismos ditos hegemônicos foi de grande valia para potencializar o surgimento de diversas lutas frente à ordem de gênero patriarcal e suas reatualizações durante séculos, contudo, se mostraram incipientes quando questionamos, dentro da conjuntura desses feminismos, o que une todas as mulheres. As condições históricas responsáveis pela coisificação dos negros, principalmente as mulheres negras, foram estruturadas em um contexto de dominação e apropriação desses corpos.

Segundo Cherrié Moraga e Glória Anzaldúa (1981), a Coletiva do *Rio Combahee* marca o processo de construção do primeiro grupo de feministas negras que estiveram juntas desde 1974, com o objetivo maior de lutar contra as opressões racial, sexual, heterossexual e de classe, uma vez que esses sistemas de opressões emergiam nos inter cruzamentos simultâneos, resultando em condições de vida desumanas à população não branca, principalmente às mulheres negras. As autoras anunciavam que a emergência de uma política de combate e enfrentamento dessa estrutura só seria possível com a categorização do conceito de raça e de sexo como eixos centrais das opressões acometidas às mulheres de cor.

Ao pensar que a população negra sofreu e sofre com o advento da eugenia enquanto ideologia de extermínio sobre seus corpos, as mulheres têm resistido a uma dupla qualificação dessa violência: por um lado, a construção cultural e política do lugar da mulher em sujeição aos abusos e domínios do patriarcado; por outro, a sua identidade racial enquanto resultado concreto de uma suposta inferiorização evolutiva, demarcada pelo processo perverso do colonialismo.



Apesar de uma maior participação das feministas negras na segunda onda do feminismo, no final dos anos de 1960, sabemos que o passado de seus ancestrais foi desenhado e compreendido como um campo de força tenso e de muita resistência, pois essas mulheres nunca aceitaram a sua condição de objeto e desumanidade passivamente. Nesta perspectiva, Cherrié Moraga e Glória Anzaldúa (1981, p. 2) nos revelam que “[...] o feminismo negro contemporâneo é um reflorescimento de incontáveis gerações de sacrifício pessoal, militância e trabalho por parte de nossas mães e irmãs”. Em vista disso, o fortalecimento desse projeto político e de emancipação feminista ancorou no desafio em levar as questões raciais para agenda das feministas brancas. Esse esforço se tornou necessário para refletir uma unidade política sem dissociar os atravessamentos situados nos lugares de fala de cada mulher, seja ela branca, negra, indígena ou racializada, posto que combater as opressões historicamente instituídas na vida das mulheres significava também eliminar o racismo no movimento das mulheres brancas.

Parece-me evidente, e não menos importante, que as contribuições do feminismo europeu possibilitaram às mulheres a construção de uma tomada de consciência frente às ideologias do patriarcado capitalista e isso potencializou o aparecimento de outros debates posteriores. As discussões teóricas sobre o caráter político do mundo privado possibilitaram a construção de estratégias de enfrentamento frente um sistema que alimentava a sujeição da mulher sob a luz de um contrato da política sexual, fazendo ecoar questionamentos sobre o seu lugar na sociedade. (MILLETT, 1975)

O feminismo entoou o coro de liberdade política e sexual das mulheres, nos mostrando outra forma de ver o mundo através do escancaramento da lógica dominação/submissão e de outras estratégias de ação voltadas para uma nova reconfiguração de mundo. Essas conquistas foram importantes para que algumas outras temáticas, que até então não eram tensionadas, pudessem ser discutidas como os debates sobre sexualidade, proporcionando maiores espaços para homossexuais, lésbicas e discussões sobre direitos reprodutivos, violência, entre outras, estremecendo os valores da época, construídos e legitimados sob a égide do patriarcado. No entanto, acreditar que o feminismo nasce da luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres na Revolução Francesa é um tanto angustiante, pois, como nos revela Ochy Curiel (2009, p. 1), “*esta visión evidencia una relación saber-poder y tiene que ver con el nacimiento del sistema mundo moderno en el momento que Europa se constituye como dominio sobre el resto del mundo*”.



A noção interpelada e disseminada para pensar o feminismo durante muito tempo, a partir da vida das mulheres europeias, não nos possibilitou olhar para as outras experiências e saberes situados que eram produzidos, principalmente pelas mulheres africanas, amefricanas e ameríndias. Esse panorama propiciou a emergência de um processo de radicalização contra a realidade imposta a partir de uma localidade, de uma vivência ao fissurar a lógica do “homem, heterossexual, branco, cristão, militar, capitalista, europeu”, articulada com outros sistemas de opressões coloniais, resultantes de uma situação prototípica de violência contra as mulheres do terceiro mundo. (CARDOSO, 2012)

María Lugones (2014) propõe uma análise das opressões hierárquicas a partir da colonialidade de gênero, utilizando-se das categorias de raça e gênero enquanto dispositivos desmanteladores para o enfrentamento do sistema colonial. Dentre suas contribuições, terá importância elementar o pressuposto de que as teorias de colonialidade inicialmente não consideraram as implicações do gênero no processo de construção das dicotomias de poder ao apontar para a necessidade de relacionarmos o gênero como categoria de dominação, fundamental na instituição e estruturação da lógica opressora da modernidade colonial.

A constatação de que o colonialismo fundou uma ordem de inferiorização das populações não brancas enquanto não humanas e, por outro lado, o homem colonizador, branco, europeu, heterossexual e cristão como raça superior, dotado de inteligência, razão e civilidade. Esse conceito de colonialidade é importante para pensarmos os mecanismos de dominação e exploração impostos nos países do Ocidente, através do colonialismo, no qual podemos entendê-lo como uma matriz central no engendramento da escravidão no Brasil, além de seus emaranhamentos na vida da população negra. Essa perspectiva teórica foi introduzida por Aníbal Quijano (1992) quando discutiu e problematizou a colonialidade do poder através da historicização e organização da sociedade ocidental com base na ideia de raça, capitalismo e colonialidade. Não obstante, é importante lembrar o percurso teórico-metodológico dos feminismos para debatermos sobre o lugar das mulheres brancas e não brancas na sociedade.

Mesmo considerando os homens e mulheres como representações de uma suposta civilização, a mulher não era entendida como o seu complemento na formação da sociedade, mas como alguém que tinha a obrigação de reproduzir a raça e os mecanismos de manutenção do capital através da sua docilidade, pureza sexual e passividade. Havia, nesta chamada civilização superior, uma hierarquia bem estruturada e estabelecida na qual a mulher não tinha os mesmos



direitos e poder sobre as esferas sociais, nem sequer autonomia sobre suas decisões, muito menos sobre seus corpos.

Por isso, discutir quem são as mulheres do feminismo, que gênero é esse que se materializa em universalidade e para quem elas estão produzindo projetos políticos de emancipação tem sido o debate central das feministas decoloniais, uma vez que ameríndias e amefricanas não estão representadas nem na categoria universal de ‘mulher’, nem nas categorias índio e negro. É nessa tessitura teórica que o conceito de interseccionalidade aparece nas discussões das feministas decoloniais, trazendo para o plano principal do debate que não é possível fazer uma interseccionalidade dessas categorias, de forma que não existe “mulher negra”, nem “mulher índia”. (AKOTIRENE, 2018) Essas tramas teóricas vão possibilitar que o feminismo seja revisitado constantemente, exigindo outros posicionamentos acerca de um projeto feminista que seja representativo, principalmente às especificidades relativas à raça e classe, demandando olhares, saberes situados que sejam capazes de construir um feminismo potente, plural, diverso, solidário e capaz de construir conceitos analíticos que façam leituras complexas sobre a modernidade e colonialidade no que tange ao gênero.

É interessante pensar que, se o feminismo traz no bojo central a luta das mulheres contra a opressão do patriarcado e toda sua interlocução com o capitalismo, a raça, a classe e a sexualidade, esse início é um tanto paradoxal se considerarmos que as mulheres amefricanas e ameríndias, por exemplo, travaram lutas intensas contra as violações oriundas do processo de colonização e racismo estrutural. Por essas questões, devemos fomentar os debates e a importância dessas discussões nos espaços acadêmicos uma vez que grande parte da produção feminista latino-americana está estruturada pelo pensamento e pelas experiências das mulheres europeias. (AKOTIRENE, 2018)

A noção de mulheres impulsionou a emergência de tensionamentos e (re)posicionamentos que o feminismo teve que assumir para incorporar, nas universidades, narrativas que sejam coerentes à vida das mulheres negras, indígenas, lésbicas, *chicanas*, amefricanas e ameríndias. É preciso considerar o caráter político do feminismo da primeira onda, suas contribuições e legados incontestáveis para a construção das novas epistemologias feministas, principalmente na construção do gênero enquanto categoria útil para análise histórica. (SCOTT, 1990) Entretanto, a emergência de outras falas, de outros saberes territoriais que



tencionam a noção de mulher do próprio feminismo trouxe para o debate as histórias de muitas mulheres que foram silenciadas e deixadas de lado pelo feminismo hegemônico.

Nessas problematizações teóricas, María Lugones (2014, p. 942), em uma de suas produções em que cita Oyèronké Oyěwùmí (1997), dirá que “[...] o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas”. Sendo assim, a crítica que a autora aponta é a necessidade de construir novos olhares para o feminismo a partir das experiências das mulheres, afastando-se de um modo de dizer universal ao se aproximar dos protagonismos locais e das diversas realidades que compuseram essas histórias, esses corpos. Enquanto lócus fraturado, o feminismo decolonial vai nos convidar a compreender a vidas das mulheres não brancas como uma dialética da resistência, pois, ao produzir narrativas e epistemologias distintas, perceberemos que “[...] é nas histórias de resistência da diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras”. (LUGONES, 2014, p. 948)

O que fica, ao pensar nesta historiografia tradicional, assimétrica e mal contada, é a necessidade de compreensão de que a luta das mulheres não se restringe apenas a superar uma ideologia que instaurou as relações hierarquizantes e de dominação dos homens sobre as mulheres. Essa luta também envolve os imbricamentos de outras formas de violação históricas, como o racismo, que continua a produzir, apesar das resistências políticas e de enfrentamento, a ideologia de inferioridade das populações não brancas, principalmente em relação às mulheres negras.

Concordando com Sueli Carneiro (2002, p. 182), “[...] esse novo olhar feminista e antirracista, ao integrar em si tanto a tradição de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma a nova identidade política decorrente da condição específica da mulher negra”. Se o projeto feminista versa sobre a criação de novas epistemologias a partir de uma proposta crítica de mundo, assim como o fortalecimento de uma cumplicidade e solidariedade entre as mulheres, é nessa tessitura que se constrói, diariamente, um projeto político de emancipação entre as mulheres. Não há, portanto, feminismo sem amor entre as mulheres e para as mulheres.

3. O gênero no Candomblé: tecendo outros olhares

As narrativas de pessoas praticantes de Candomblés sobre as temáticas de gênero, sexualidade/orientação sexual e poder nos abastece de um conjunto imensurável de experiências



de diversos corpos que transitam nesses espaços. Com isso, o presente estudo não tem o objetivo de exaurir as reflexões que permeiam as questões gênero e sexuais nas Comunidades de Terreiro; cada lugar funciona com suas particularidades e as encruzilhadas tecidas neste *ebó* epistemológico representa mais um olhar que se inter-relaciona com as minhas incursões enquanto *filho-de-santo* e pesquisador.

Pensar que não existe apenas uma única noção de vivenciar os Candomblés significa lançar uma caça reflexiva sobre as diferentes contribuições e organizações das comunidades negras que chegaram aqui por meio das travessias em diáspora. Inevitavelmente, situações do cotidiano são forjadas para construir avenidas discursivas que norteiam as minhas inquietações, desejos, como também limites enquanto sujeito. A escolha pelo transe de Orixás e a compreensão dos Candomblés enquanto espaços que alimentam a matripotência são mais uma possibilidade dentre outras para discutirmos a categoria gênero, onde as contribuições de Oyèronké Oyèwùmí (2017) me possibilitam realizar travessias constantes neste Atlântico, entendendo os Candomblés enquanto instituições religiosas (e filosóficas) desmanteladoras de oferendas analíticas do Norte Global.

Contudo, podemos pensar em uma noção de religião que religue as pessoas a contextos identitários que foram rompidos pelos processos escravagistas/coloniais, uma religião com a memória ancestral, com uma história partida. Assim, os candomblés religariam histórias entre Brasis e Áfricas, buscando outras maneiras de conexão que não passem apenas pelo caráter negativo da escravidão, mas por uma atitude criativa frente à vida, que retome valores, práticas e sentidos que foram legados pelo continente africano. (NASCIMENTO, 2016, p. 161)

Início esta seção anunciando o *xirê* para construir uma proposta norteadora possível e localizando o meu olhar investigativo. Neste lugar espiralar, busco compreender lógicas que fogem às determinações da colonialidade, mesmo que seja quase que impossível não ser contaminado(a) por ela. Nesse *xirê*, aprendemos com os (as) mais velhos (as) que o tempo não segue um caminho linear, de início, meio e fim, dentro de cosmovisões baseadas em uma perspectiva binária de pensar a vida. Entretanto, é uma tarefa árdua quando a cultura é constituída por aparatos coloniais, pois sofremos constantemente com os seus rasgos, e com os Candomblés não seria diferente.

Por um lado, a influência das religiões de matrizes africanas nos revela hábitos, costumes e organizações distintas daquilo que se convencionou a chamar de única civilidade; por outro, a



‘ocidentalização’ dos Candomblés, a partir das lentes de gênero, parece ter alimentado narrativas e mitos sobre as sexualidades de Orixás no território brasileiro. Dessa maneira, o debate sobre a universalidade do sistema sexo/gênero, para entender as relações sociais globais, aparece como uma possibilidade de empreender algumas análises sobre corpos nas Comunidades de Terreiro, pensando a matripotência iorubá e o transe ancestral. (BERNARDO, 2005)

Desde criança, fui familiarizado com a cosmologia iorubá. Aprendi que Orixás eram divindades do panteão africano, seres que detinham segredos, mistérios e poder, que se materializavam em alguma parte da natureza. Entretanto, entender a organização e história de Orixás significava também incorporar tecnologias discursivas (FOUCAULT, 2019) que gendravam e sexualizavam essas divindades. Sendo assim, o feminino e o masculino se tornaram categorias importantes para compreender essa lógica ancestral uma vez que *Ogum* é homem, guerreiro, impulsivo, o ‘dono’ das estradas e da tecnologia, Orixá do ferro, da criação, e *Oxum* é mulher, ‘dona’ das águas profundas dos rios, que materializa o amor e a fertilidade, astuta e sedutora.

A construção imagética de Orixás no Brasil perpassa, ainda hoje, uma hegemonia do sistema sexo/gênero onde os mitos, de alguma maneira, também sofreram com os apagamentos perpetrados pela colonização. Segundo Oyèronké Oyèwùmí (2017), as incursões coloniais trouxeram uma concepção marcada dos corpos, isto é, a noção de um corpo macho e um corpo fêmea entendidos enquanto um processo inexorável. Entretanto, em sociedades africanas, principalmente no contextos pré-coloniais, a organização social dos grupos não estava submetida aos atravessamentos de uma oferta materializada nos sexos. Com isso, não quero dizer que os processos epistemológicos para compreender a história da humanidade devam aniquilar a categoria gênero, mas pensar que o principal objetivo político do colonialismo empoderava os homens brancos cisheterossexuais, e ainda o faz, estabelecendo encruzilhadas hierárquicas resultantes da maneira como o poder estava estruturado e para quem estava destinado.

Vale a pena compreender que o corpo é o lugar do Sagrado, do preparo, e não o sexo. Pensando os Candomblés como religiões que envolvem a integralidade do ser a partir dos seus princípios éticos, filosóficos e morais, o lugar que o sistema sexo/gênero ocupa na constituição das religiões de matrizes africanas não pode gozar de privilégio histórico diante das dinâmicas existenciais. Se gênero goza de uma hierarquia analítica nos estudos sobre a sociedade, “os processos educativos nos candomblés são concebidos por meio de uma educação integral. Não se



divide o saber, não se separam as disciplinas, somam-se os valores éticos e filosóficos ao cotidiano”. (BOTELHO; NASCIMENTO, 2011, p. 75) Acredito que os atravessamentos do colonialismo nas religiões de matrizes africanas têm gerado narrativas fragmentadas e perigosas em conceber Orixás, provocando uma fragmentação perigosa. Isso não significa que não possamos produzir reflexões que movimentem e resgatem o caráter plural para esse *xirê* analítico uma vez que os Candomblés, no Brasil, “[...] são uma ‘resignificação’ dos cultos praticados em terras do continente africano por diversos grupos étnicos, que passaram por algumas adaptações, consequência do processo econômico escravocrata”. (BOTELHO; NASCIMENTO, 2011, p. 76)

Uma das noções de fissura epistêmica interpelada pela experiência dos Candomblés está relacionada ao cisheteropatriarcado. No mosaico feminista, principalmente com o Feminismo Radical, as construções teóricas sobre gênero foram arquitetadas para dar conta de um questionamento estruturante que norteava os tensionamentos e debates em torno da submissão das mulheres: existem, na história, organizações sociais matrilineares? Qual a origem do processo de dominação dos homens? Feministas europeias entendiam que a descoberta de sociedades lideradas por mulheres pudesse dismantelar a superioridade masculina.

Com base nas discussões de Kate Millett (1975), a hegemonia do sistema patriarcal potencializou um tipo de masculinidade (heterossexual, branca, eurocêntrica e cristã), estruturando as relações de poder a partir da díade dominação/homens e subordinação/mulheres. Entretanto, ao trazer para o feminismo tais questionamentos, existe uma afirmação implícita de que a humanidade sempre esteve sob a ideologia patriarcal. Nesse cenário tenso e turbulento, é preciso revelar alguns apagamentos feitos por teóricas feministas em relação às matrizes de gênero quando as experiências de mulheres não brancas, principalmente amefricanas, não foram legitimadas. Como pensar nas categorias masculina e feminina enquanto sistema quase que exclusivo de todas as sociedades no mundo? Aqui, nesta avenida teórica, as existências não foram consideradas porque outros corpos não importavam. (BAIRROS, 1995)

Nas Comunidades de Terreiros, por mais que homens estejam em postos de liderança/sacerdócio, a historicização e construção dos Candomblés no Brasil se deu com o protagonismo de mulheres negras, reconhecendo, como anuncia Teresinha Bernardo (2005), que essas religiões de matrizes africanas são uma herança de organizações matrilineares. Mãe



Menininha do *Gantois*¹¹, Makota Valdina¹², Mãe Stella de *Oxossi*¹³, Mãe Maria Luiza de *Logun Edé*, dentre tantas outras, são representações desse barco ancestral potente que revela diferentes perspectivas relacionais, como também de fissura hegemônica de pensar gênero apenas como um sistema de subordinação/dominação. (SEGATO, 1998)

A educação com a qual fomos submetidos(as) sugere apenas uma visão de mundo, no qual a categoria gênero é pensada, epistemologicamente, como uma maneira universal de entender as estruturas sociais e os corpos. Assim, diante dessa conjuntura discursiva, o lugar de suposta inferioridade da mulher parece ser uma questão geral, não havendo outro tipo de dinâmica social que funcione segundo outra lógica que não seja pela ideologia patriarcal. Como elucidada Oyèronké Oyěwùmí (2017, p. 201): “[...] *La costumbre y la práctica colonial surgieron de una visión del mundo que creía en la superioridad absoluta de lo humano sobre lo no humano o lo subhumano, de lo masculino sobre lo femenino... y de lo moderno o progresista sobre lo tradicional o salvaje*”.

Nesta discussão, compreender os Candomblés enquanto perspectivas de rupturas significa também compreender como a matriz de gênero atravessa a cosmogonia iorubá aqui no Brasil, uma vez que a generificação dos corpos pressupõe hierarquias e subordinações. Se esta categoria analítica irá forjar estudos científicos sobre os processos históricos do masculino e feminino, precisamos estar atentos às suas limitações epistemológicas, pois as dinâmicas relacionais nos terreiros de Candomblés se dão pela ferramenta da oralidade.

Como nas antigas aldeias africanas, toda a aprendizagem se dá pela oralidade; o conhecimento é passado pelos mais velhos aos mais novos. Até hoje os candomblés são baseados na cultura oral; a literatura oral (histórias, adivinhações, jogos, mitos, cantigas) é o centro da ação educativa. Os comportamentos positivos são reconhecidos e valorizados, mas quando há necessidade, as sanções são aplicadas em forma de tabus e interdições. (BOTELHO; NASCIMENTO, 2011, p. 76)

¹¹ Nascida no Centro Histórico de Salvador em 10 de fevereiro de 1894, Mãe Menininha do Gantois, como ficou conhecida Maria Escolástica da Conceição Nazaré, teve como pais Joaquim e Maria da Glória. Descendente de escravos africanos, ainda criança foi escolhida para ser Iyalorixá no terreiro Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê, fundado em 1849 por sua bisavó, Maria Júlia da Conceição Nazaré, cujos pais eram originários de Agbeokuta, sudoeste da Nigéria.

¹² Valdina Pinto de Oliveira, mais conhecida como Makota Valdina, (Salvador, 15 de outubro de 1943) foi uma educadora, líder comunitária e religiosa brasileira, militante da liberdade religiosa, como porta-voz das religiões de matriz africana, bem como dos direitos das mulheres e da população negra.

¹³ Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayode, nascida no dia 2 de maio de 1925 em Salvador e falecida em 27 de dezembro de 2018 em Santo Antônio de Jesus, foi a quinta Iyalorixá de um dos terreiros de candomblé mais tradicionais de Bahia, o Ilê Axé Opô Afonjá.



Em meio ao debate, convido a categoria gênero a dançar o *xirê* ao som dos atabaques analíticos e dos *Adjás*¹⁴ epistêmicos para discutirmos a temática do transe nos Candomblés. Desde cedo, convivo com situações, estranhamentos e preconceitos quando pessoas do sexo masculino são iniciadas para *Orixás* ditos femininos, como também o inverso, mesmo que em menor intensidade. Algumas produções teórico-etnográficas (SANTOS, 2008; RIOS, 2011, 2012; BIRMAN, 1991; DIAS, 2017) revelam os atravessamentos que a maioria das Comunidades de Terreiro enfrenta no processo de aceitação de pessoas LGBTs, assim como a violência sofrida.

Em uma sociedade racista, sexista e cisheteronormativa, é difícil escapar das ideologias opressoras no que tange ao gênero e à sexualidade. Algumas *Mães e Pais-de-Santo*, em nome da tradição - de como eles(as) aprenderam, veem-se em grandes dificuldades de iniciar, por exemplo, um homem cisgênero para *Oxum*. Além disso, os desdobramentos desse processo também colocam os(as) sujeitos(as) em uma situação de constantes questionamentos quanto à sua orientação sexual, mostrando que o sistema sexo/gênero ainda opera com uma forte engrenagem discursiva colonial.

Nos Candomblés, mesmo que a consínea ‘de portas abertas’ constitua a dinâmica vital e estrutural entre as pessoas adeptas, diversas resistências e negações atravessam tal contexto com narrativas que se fundamentam nas que podemos chamar de ‘tradição’ religiosa. Iyalorixás e Babalorixás constroem suas perspectivas de gestão dos terreiros a partir de suas experiências com os(as) mais velhos(as), constituindo, ainda, uma encruzilhada de tabus em relação a temas como transgeneridade e questões cismativas. Com isso, não quero trazer uma densa discussão sobre a temática, porque não se configura objetivo deste trabalho, entretanto, pensando os Candomblés como dispositivos de vivências, e *Orixás* enquanto fenômenos para além de gênero, o corpo sexualizado não é critério para a posse dessas divindades.

Assim, me pergunto: como compreender as limitações analíticas desse conceito pensando outras categorias possíveis para o entendimento de realidades sociais com geopolíticas e culturais distintas? Quando investigamos a organização social de comunidades africanas, principalmente no período pré-colonial, possivelmente teremos um mosaico identitário para além

¹⁴ *Adjá, Adjarin, Ajá, Àjà* do Yoruba é um instrumento sagrado e sem substituição nos rituais do Candomblé. É uma sineta de metal, feito em bronze ou metal dourado ou prateado. É comum vermos nas rodas de Candomblé, pessoas mais velhas de santo, tocar esse instrumento que tanto pode ser de uma, duas, três ou quatro campânulas, enquanto dançam para *Orixás*.



das miradas de sexo e gênero, que foram condicionadas a uma narrativa biologizante para conceber os corpos. Oyèronké Oyěwùmí (2017) nos revela que várias comunidades africanas não se organizavam seguindo uma lógica binária e de gênero. Existe uma pluralidade ontológica que desestrutura as categorias homem e mulher, mesmo que esses conceitos sejam entendidos como um dos principais êxitos do colonialismo. Conceber o gênero enquanto categoria de análise útil nos Candomblés implica acioná-lo não como categoria primordial de organização social, mas como categoria adicional, uma vez que, como nos revela Eduardo Viveiros de Castro (2011), a leitura de mundo que se apresenta nos Candomblés é antropomórfica e não antropocêntrica.

Em vez de pensar a partir de distinções binárias, duais, estas cosmovisões pensam em termos de totalidades complexas e articuladas. E isso começa pelo próprio mundo. Não há dois mundos. Duílú (parte imaterial do mundo) e Mungongo (parte material do mundo) – assim como Orun e Aiyê – *não são* dois mundos distintos: são aspectos contíguos, partes de um mesmo mundo – e não por acaso são representados como metades de uma cabaça, de modo que o mundo seja a cabaça inteira e não apenas o Mungongo ou o Aiyê. (OGBEBARA, 2005 apud NASCIMENTO, 2016, p. 159)

É um tanto irrelevante para essas divindades africanas se aquele corpo é macho, fêmea, homem, mulher, e até mesmo, negro ou não negro. No *xirê*, é possível enxergar inúmeras combinações de transes possíveis, nas quais as *performances* de Orixás anunciam outras configurações, outros repertórios para pensar estruturas sociais diferentes que vão para além de um único eixo de análise. (BUTLER, 2017) Problematizações como essas merecem relevância para tecermos outras oferendas analíticas possíveis, uma vez que diversas organizações sociais africanas não se estruturavam com base no gênero, muito menos pela categoria homem, mulher e suas possíveis hierarquizações. Compreender essas cosmologias fomentará uma noção de que gênero goza de uma suposta hegemonia epistêmica e isso a coloca enquanto uma categoria que tem sido indispensável para a compreensão das dinâmicas relacionais no Ocidente.

Herdamos uma encruzilhada colonial imposta que se estruturou pela ideia de opostos, uma suposição binária, estabelecendo polos distintos e hierarquizações dilacerantes. Trata-se de uma dualidade que anuncia relações de dominação e controle, poder e submissão, que desembocam frequentemente numa ideologia sustentada pela sexualização e generificação dos corpos. É nesta perspectiva crítica que Oyèronké Oyěwùmí (2017) vai apontar outros olhares possíveis a partir de experiências de povos Iorubás, (re)posicionando e resgatando categorias nativas. Para a autora, pesquisadores(as) e teóricos(as) entoaram uma atemporalidade e universalidade do conceito de gênero sem considerar outras organizações sociais e sem



empreender olhares sobre as dinâmicas de comunidades na África com ferramentas ocidentais acarretou um processo de invisibilização e esquitejo epistêmicos sem precedentes.

Enquanto realidade afro-brasileira, as Comunidades de terreiro têm uma grande influência da perspectiva Nagô e se estruturam através dos mitos ancestrais, entendidos como “[...] relatos sagrados cuja função é narrar eventos ou feitos heroicos vividos pelos seres sobrenaturais, antepassados míticos, heróis culturais ou civilizadores”. (BALANDIER, 1997, p. 19) Incursões míticas revelam, nos Candomblés, que Orixás aparecem como seres divinizados e sexualizados, entretanto, nas organizações africanas iorubás, gênero não era o princípio primordial organizador. Segundo Oyèronké Oyèwùmí (2017), as categorias homem e mulher eram inexistentes em diversas regiões no período pré-colonial, no qual outros eixos sociológicos eram estruturantes (e em certa medida, ainda são) para pensar tais civilizações, como a categoria senhorilidade.

Pensar o *xirê* como espaço de profusões e fissuras epistemológicas nos oferece possibilidades hermenêuticas para legitimar, por exemplo, que a senhorilidade ou idade relativa estrutura os Candomblés no Brasil, que os processos hierárquicos se dão pelo ‘respeito aos (as) mais velhos(as)’. Nesse movimento espiralar, as Iyalorixás e os Babalorixás iniciam os rituais, em uma lógica de tempo diferente, do(a) mais velho(a) para o(a) mais novo(a), em uma perspectiva ancestral comunitária. O poder, nas Comunidades de Terreiro, é manejado pela sabedoria oral e ancestral representadas por aquelas/es que passaram pelos processos ritualísticos e iniciáticos através do tempo. Portanto, nos Candomblés, passamos a compreender a sua organização quando internalizamos o princípio organizador de que ‘antiguidade é posto’, e não o gênero, mesmo que esses dispositivos coloniais atravessem as nossas dinâmicas de vida.

4. Tecendo considerações...

Este trabalho teve por objetivos tecer reflexões da categoria gênero acerca de outro olhar, pensando os atravessamentos do cisheteropatriarcado a partir de uma cosmologia que pensa o tempo como pressuposto espiralar, com recursividades epistêmicas que apontam perspectivas diferentes e dinâmicas das que estamos acostumados(as) a vivenciar. Ainda que seja uma reflexão crítica inicial sobre a hegemonia de categorias circunscritas no Norte Global e as lacunas teórico-metodológicas existentes, compreender gênero, suas intersecções e tessituras com os Candomblés se torna um desafio instigante. Primeiro, porque atravessa uma experiência que se passa e que nos passa, nos acontece; segundo, a herança dos(as) nossos(as) ancestrais



reacende a esperança de que outras encruzilhadas são possíveis, como também revelam um caráter insurgente para pensar a produção de conhecimento através das nossas trajetórias.

As críticas reveladas sobre o sistema sexo/gênero, neste artigo, são *ebós* de fissuras epistemológicas ao reposicionarem as narrativas sobre os corpos sexualizados, adotando possibilidades holísticas que não reduzam Orí à genitália, pois, nos Candomblés, “um corpo vivo é aquele que come” (SOUSA JÚNIOR, 2002), no sentido mais integral da existência. O corpo, enquanto dispositivo de mediação entre as pessoas e as divindades ancestrais, é a possibilidade de circulação vital do axé que nos move. Vilson Caetano de Sousa Júnior (2002, p. 128) nos diz que “Exu, ancestral iorubá que preside a comunicação e toda transmissão, liga-se diretamente ao corpo. Daí estarem associados, a ele, a alegria, o gozo, o prazer e até mesmo a proximidade com os seres humanos”. O corpo fragmentado e descrito enquanto território colonial, estuprado, invadido, violentado e classificado não pode alimentar as epistemologias de terreiros, pois ele, enquanto metáfora exúnica, é trânsito continuado entre a vida e a morte.

Pensar a essência dos Candomblés significa descrever a dinâmica da vida nas suas construções mitológicas entre a água e a terra, nesse processo ininterrupto de vida e morte como narrativas de origem, oferecendo possibilidades de compreender os corpos como esse lugar, como o lócus de acontecimentos estéticos, das experiências inscritas no mundo em continuidade com o Sagrado. Para os Candomblés, a construção de estar e ser no mundo inaugura um olhar importante para a corporeidade, uma vez que o nosso corpo é lugar de transição inacabada. Como nos oferta Vilson Caetano de Sousa Júnior (2002, p. 127), “se a terra é entendida como parte que a todo tempo está sendo individualizada por Iku (a morte) e cultuada como um ancestral Onilé (terra-Mãe), o corpo é a grande representação desse deslocamento de matérias ancestrais”.

As construções epistemológicas inscritas sobre as encruzilhadas da senioridade ou idade relativa desafiam as quizilas universais da categoria gênero, pedindo *agô*¹⁵ para que possamos reelaborar outras perspectivas de organização de mundo a partir das religiões de matrizes africanas. Empreender uma caça contra-hegemônica sobre gênero significa tomar partido nas análises étnico-raciais e caracterizações sociológicas. Importa dizer, como nos apontam Denise Botelho e Wanderson Flor do Nascimento (2011), que pensamos os Candomblés enquanto lugares-instituições, de oralidades e restrições de informações, onde os segredos são fundamentos ancestrais e de manutenção das nossas memórias.

¹⁵ *Agô*, em Iorubá, significa licença para passar, permissão.



Se a categoria gênero serviu para questionar o processo histórico da humanidade, pensando as estruturas sociopolíticas responsáveis pela díade dominação/subordinação, por outro lado, diversos contextos e organizações sociais não foram contemplados nas agendas dos feminismos hegemônicos. Acredito, inclusive, que a minha própria insegurança na produção deste trabalho é também refletida pelas interdições e opressões que tentaram apagar constantemente de onde viemos e como os nossos(as) mais velhos(as) pensaram o mundo. Esse texto é mais uma possibilidade de encruzilhada epistemológica que discuta gênero nas avenidas discursivas dos Candomblés sem pretensão de esgotamento reflexivo e analítico, principalmente por inaugurar um lugar de fala de um pesquisador *filho-de-santo* que se encontra em constantes reformulações enquanto corpo iniciado pela tradição Ketu. Dessa maneira, compreendo as minhas limitações para o debate por ter como princípio a pluralidade de Candomblés e nações/coletividades existentes.

Conceber os Candomblés enquanto engrenagens críticas da categoria gênero é muito mais um convite a desbravar outras possibilidades hermenêuticas do que anunciar constatações. É mais uma oportunidade de ressignificar e reinventar os conceitos, atribuindo importância às oferendas que alimentam as nossas Ori-entações e dão sentido às nossas existências. Portanto, pensar os Candomblés como um possível caminho cognoscível implica na responsabilidade que temos com os nossos antepassados, deslocando as pontes do colonialismo e fissurando a hegemonia da produção de conhecimento, uma vez que as palavras são os ventos que sopram em nossos ouvidos as encruzilhadas do mundo.

Referências

AGUIAR, J. C. T. M. de. Os orixás, o imaginário e a comida no candomblé. *Itabaiana: gepiadde*, Campina Grande, ano 6, v. 11, p. 160-170, jan./jun. 2012.

AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, F. C. R. *Xirê: o ritual como performance entre a cultura e o corpo*. 2017. 38 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teatro) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

ANZALDÚA, G. Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionam. *In: hooks, b. et al. Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 71-80.

BAIROS, L. Nossos Feminismos Revisitados. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.

BALANDIER, G. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.



- BARBOSA, D. dos S. O conceito de orixá no candomblé: a busca do equilíbrio entre os dois universos segundo a tradição iorubana. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 76–86, jan./jun.2012.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução: Sérgio Millet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BERNARDO, T. O candomblé e o poder feminino. *Revista Estudos da Religião*, São Paulo, n. 2, p. 1–21, 2005.
- BIRMAN, P. Relações de gênero, possessão e sexualidade. *Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1991.
- BOTELHO, D.; NASCIMENTO, W. F. do. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. *Participação*, Brasília, n. 17, p. 74–82, 21 dez. 2011.
- BUTLER, J. P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CARDOSO, C. P. *OUTRAS FALAS: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- CARNEIRO, S. Raça e Gênero. In: BRUSCHINI, C.; UNBEHAUM, S. G. (org.) *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora 34, 2002. p. 17–194.
- CURIEL, O. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- DIAS, C. da S. *Identidades trans* e vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 223–244, 1984.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 23, n. 03, p. 935–952, 2014.
- MILLET, K. (1971) Teoria de la política sexual. In: MILLET, K. *Política Sexual*. Ciudad de México: 1975. p.1–34.
- MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A black feminist statement. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (ed.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Berkeley: Bookpeople (Kitchen Table), 1981. p. 210–218.
- NASCIMENTO, W. F. do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 153–170, ago. 2016.
- NYE, A. Liberté, Egalité et Fraternité: liberalismo e direitos das mulheres. In: NYE, A. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995. p. 18–49.
- OYĒWŪMÍ, O. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Bogotá: Editorial en la Frontera, 2017.
- PARÉS, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.



- RIOS, L. F. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Revista Polis e Psique*, Recife, v. 1, n. 3, p. 212–231, 2011.
- RIOS, L. F. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, Lisboa, v. 16, n. 1, p. 53–74, 2012.
- RUBIN, G. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality [1984]. In: ABELOVE, H.; BARALE, M.; HALPERIN, D. (ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York: Routledge, 1994.
- SANTOS, M. S. dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.145–156, jun. 2008.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5–22, jul./dez. 1990.
- SEGATO, R. L. Os percursos do gênero na antropologia para além dela. *Série Antropologia*, Brasília, p. 1–22, 1998.
- SOUSA JÚNIOR, V. C. de. As representações do corpo no universo Afro-brasileiro. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 25, p. 125–144, 2002.

