
Dossiê

**FAZENDO GÊNERO NO CANDOMBLÉ: ENTRE O FEMINISMO INTERNACIONAL E A
RETÓRICA SALVACIONISTA. POR UM ENUNCIADO EPISTEMOLÓGICO DESDE
OS TERREIROS**

J. Flávio Ferreira

Doutorando em Pós-colonialismos e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da
Universidade de Coimbra / Portugal.

Bolsista de doutorado pleno no exterior pela Capes.

RESUMO

Inspirado no conceito de ‘colonialidade do poder’, tal como proposto por Quijano, visio neste ensaio refletir sobre a relação entre o ‘feminismo’ e o universo candomblecista. Através de um resgate de fragmentos da história dos terreiros no Brasil, questiono o quanto poderá ser a leitura do candomblé enquanto um ‘matriarcado’ uma imposição da agenda feminista acadêmica eurocêntrica. E, assim o sendo, uma relação regulatória entre a academia e o ‘mundo das práticas’ que, em última análise, acaba por suprimir uma alternativa ‘feminista negra candomblecista’ em detrimento de um modelo internacionalista de ‘ser-se feminista’. Abrindo mão do universo estritamente ritualístico desta religião de terreiro, apoio-me nos debates feministas e pós-coloniais contra o eurocentrismo para reforçar, claramente, a necessidade de promover-se uma reflexão epistemológica em prol de um feminismo negro situado: localizado e enunciado filosoficamente desde os terreiros.

Palavras-Chave: Candomblé; Descolonialidade; Pós-colonialismo; Feminismo; Subjetivação.

**MAKING GENDER IN CANDOMBLÉ: BETWEEN INTERNATIONAL FEMINISM
AND THE SALVATIONIST RHETORIC. FOR AN EPISTEMOLOGICAL STATEMENT
FROM THE *TERREIROS***

ABSTRACT

Inspired by the concept of 'coloniality of power', first theorized by Quijano, I intend in this essay to reflect on the relationship between the 'feminism' and the Candomblé's universe. Through a rescue of historical fragments of the *terreiros* in Brazil, I question how deep can be the dominant interpretations of Candomblé as a 'matriarchy' a kind of an imposition from the Eurocentric academic feminist agenda. And, if so, a regulatory relationship between academy and the 'world of practices' that ultimately suppress an alternative 'black feminism praxis', epistemologically centered in Candomblé's cosmogonies in the name of an internationalist model of 'being feminist'. Relinquishing a strictly ritualistic examination of this religion, this analysis will rely in some critical perspectives inside feminism and postcolonial debates against eurocentrism, reinforcing the need to promote epistemological reflections towards a black situated feminism: philosophically localized in the *terreiros*.

Keywords: Candomblé; Decoloniality; Postcolonialism; Feminism; Subjectivity.

INTRODUÇÃO

El feminismo nacido en Europa y Norteamérica definió lo que era ser mujer y feminista, y las categorías género y patriarcado establecieron lo que era la subordinación de la mujer y también las posibilidades de su emancipación. [...] Por fuera de estas categorías ¡no hay salvación! [...] Esta pretensión hace del feminismo un discurso colonial. (Betty Ruth Lozano Lerma. ‘El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial’; 2014: 335).

Poderemos falar de um ‘feminismo negro candomblecista’ ou de um feminismo assente numa ‘práxis negra’ (Ramos, [1958] 1995) enunciada desde os terreiros, locais sagrados onde são conduzidas as religiões afro-brasileiras?¹

Esta é uma das perguntas nucleares que guiam as reflexões aqui apresentadas. O meu intuito é contribuir com elementos do pós-colonialismo a um debate epistemológico sobre razões-*outras* (Mignolo, 2003) que figuram no ‘mundo das práticas’ face à matriz do pensamento dominante ocidental. A academia, tal como visto pontuar recorrendo a uma crítica à retórica salvacionista do feminismo eurocêntrico, paga tributos aos fundamentos do pensamento hegemônico no ocidente. Ao definir as categorias de opressão e, logo, os meios de emancipação de *todas* as mulheres, o feminismo eurocêntrico definiu também quem pode ser salvo e quem não tem salvação – tal como menciona Lozano Lerma, em epígrafe.

A condição de opressão feminina é única? Mais do que meras categorias que definem os fenômenos sociais, tal temática remete-nos a um universo muito mais denso e espinhoso como o da violência epistêmica sobre o subalterno: primeiro, porque o patriarcado existe e vemos-lo todos os dias; segundo, porque há formas de opressão que ultrapassam o patriarcado e atingem as mulheres negras de outras formas (cf. hooks, 2004).

Estas formas – e aqui vai a minha aposta para esta escrita – não podem ser entendidas sem uma visão crítica epistemológica do passado colonial para entender-se a ‘colonialidade’ do presente: somos todos/as atingidos/as pelo poder de modo diferente. Mas, se existem formas várias de opressão, devem existir formas várias de emancipação.

Como bem colocou Sílvia Rivera Cusicanqui, não só o mundo disciplinar acadêmico moderno surge num período de relações desiguais entre colonos e colonizados, como a centralidade da ‘cultura letrada’ ([1984] 2010: 45) perpetuou uma particular exclusividade do conhecimento

¹ Os terreiros são espaços sagrados onde processam-se os cultos aos orixás, inquices e voduns originários de diversas culturas da costa oeste africana e, também, às entidades espirituais (re)criadas nas trocas afro-ameríndias e euro-afro-ameríndias ao longo do colonialismo e, já no séc. XX, durante as expansões urbanas e as formações mais recentes das identidades nacionais. Guerreiro Ramos ([1958] 1995) defendia, nos anos 1950, a existência de uma ‘práxis negra humanista’ inerente às culturas negras face ao racionalismo acadêmico. O que Guerreiro Ramos antecipava, há mais de 60 anos, era a possibilidade de que, desde o ‘mundo das práticas’, a sociologia e a filosofia obtivessem referenciais radicalmente *outras* [i.e. não-europeus] para ampliar a concepção de sociedade euro-referenciada estabelecida, a grosso modo, nas Américas.

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

ocidental em detrimento das culturas orais subalternas – como sabemos ser o fundamento do candomblé. O peso simbólico desta relação assimétrica é a naturalização de uma forte hierarquia social onde o subalterno é continuamente «oprimido» porquanto não disponha de uma sociedade voltada ao reconhecimento das suas qualidades/linguagens específicas, mas que ainda assim pode articular-se em modos de resistência e de combate a relações históricas e epistêmicas de dominação.

Por ‘crítica’ ao feminismo, percebo uma dilatação das temporalidades e dos recursos gnósticos que formam um determinado saber/tradição. Ou seja, trata-se de uma complementação de uma área do conhecimento que, diante da carga eurocêntrica na sua formação, rege-se por aquilo a que Santos problematizou como uma razão metonímica: «[aquela] que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima» (2002: 240).

Tal contrapondo será formulado pela relação histórica entre o feminismo internacionalista de inícios do séc. XX interessado em perceber o candomblé enquanto um matriarcado e a interiorização, no mundo das práticas candomblecista e na própria racionalidade acadêmica, desta concepção.

Não se trata somente de refletir sobre as *possíveis* consequências (trabalhamos sempre com hipóteses ao final das contas) desta relação, mas de reforçar um debate ainda incipiente sobre a descolonização das ciências sociais e os impactos das retóricas universalistas nos chamados ‘conhecimentos locais’. Se este feminismo internacionalista de inícios do séc. XX promoveu efeitos positivos na(s) sociedade(s) brasileira(s), fê-lo aparentemente sem preocupar-se muito em descobrir as racionalidades próprias do candomblé e, portanto, formas-*outras* não-europeias de emancipação da mulher. O conhecido trabalho de Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, serviu parcialmente de ponto de partida para este artigo. A crítica aqui elaborada não se prende a trechos da sua escrita enquanto ‘provas’ de uma hipótese, mas fundamentalmente à desigualdade no *olhar* sobre a alteridade, às epistêmes que regulam um ponto de inquirição do mundo essencialmente eurocêntrico.

Estas reflexões, no entanto, não são definidas por uma escola de pensamento, por uma aderência às propostas de um/a teórico/a específico/a ou visa promover uma desconstrução simplista da obra de Ruth Landes. Decidi igualmente por não entrar no universo ritualístico das práticas candomblecistas para concentrar-me na reflexão epistemológica. Parto do princípio – agora, sim, inspirado em autores como Enrique Dussel, Walter Mignolo e Aníbal Quijano – de que os/as cientistas sociais começam a dar-se conta de que estamos diante de uma virada epistemológica disciplinar. Os binarismos que classicamente visionamos nos nossos ‘objetos’, nos textos alheios

(tentando infrutiferamente classifica-los ou invalidá-los) e nas nossas teorias quase partidaristas já não condizem com a realidade de um/a subalterno/a que *fala* em voz própria (Spivak, [1983] 2009). Diante do pensamento ortodoxo que pouco ou nada vê a si mesmo como tal – a essência da «razão metonímica» –, Santos aponta para a necessidade de um posicionamento intelectual de ‘retaguarda’ e não mais de ‘vanguarda’: pensar ‘junto’ aos atores dos fenômenos que são estudados, jamais ‘sobre’ eles.

Pelo que pretendo aqui percorrer elementos importantes da ‘colonialidade’, da necessidade de se começar a tecer ‘junto’ aos terreiros e não mais ‘sobre’ eles novos horizontes e conhecimentos *situados*. Não visio definir o candomblé ou tratar o feminismo como *uno*, mas analisar alguns dos efeitos do eurocentrismo que, criticamente ou não, compartilhamos enquanto sociedade desde uma reflexão epistemológica.

Invertendo a ordem que seria natural nesta proposta, começo por problematizar a ‘colonialidade’ na primeira parte da escrita. Na segunda parte, portanto, apresento as argumentações específicas ao tema.

Por um enunciado epistemológico situado

As epistemologias que apontam rumos-*outros* face às matrizes da razão ocidental têm sido largamente localizadas, desde os anos 1980, nas antigas cartografias coloniais (Cusicanqui, [1984] 2010; Hountondji, 2009; Alcoff, 2007) como a possibilidade de que os povos outrora colonizados passem, como expõe Boaventura de Sousa Santos, a ‘experimentar o mundo como seu’ (cf. Santos, 2014 e 2014b). Trata-se de uma posição experiencial e emancipatória digna de ‘sujeitos de conhecimento’ negada aos chamados subalternos pelo colonialismo e subministrada, atualmente, pela ‘colonialidade’ do tempo em que vivemos.²

Em outras palavras, ‘experimentar o mundo como seu’ significa que o subalterno reivindique condições apropriadas para apossar-se da produção da realidade de acordo com os seus próprios parâmetros. E, logo, que o subalterno adquira o controle dos rumos da sua condição política, que possa sentir que faz ‘parte ativa’ da tessitura da História e que, portanto, não mais ocupa um papel invisibilizado a cargo de tantas historicidades subalternas gestadas por uma História Universal – esta, nitidamente ditada pelos antigos centros metropolitanos coloniais. Em suma, que possa o subalterno apropriar-se das suas identidades e narrar, pois, o seu passado a contrapelo de uma História oficial incontornavelmente contada pelos ‘vencedores’.³

² Voltarei a discutir a ‘colonialidade’ ao longo do texto.

³ Para localizar este debate, remeto as premissas contidas neste texto à formação dos ‘estudos subalternos’, após os escritos de Ranajit Guha ([1982] (2002); à renovação no interesse pelo debate epistemológico subalterno e

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

Como afirma o filósofo africanista Paulin Hountondji, grande parte do conhecimento de que dispomos sobre a alteridade não-europeia vem de um longo costume da matriz da razão ocidental – viabilizado pela formação moderna das disciplinas acadêmicas eurocêntricas – de produzir-se conhecimento ‘sobre’ os Outros e não ‘desde’ estes outros: originamos conhecimento ‘sobre’ a África e os africanos, por exemplo, mas raramente ‘junto’ aos paradigmas que formam a(s) africanidade(s) ao redor do globo. Ao partir de uma expectativa universalista do conhecimento para se estudar a multiplicidade então simplificada da alteridade, Hountondji provoca-nos: “quão africanos são os chamados estudos africanos?” (2009: 121).

Tal perspectiva aproxima-se, em parte, da famosa indagação spivakiana acerca da *fala* subalterna [“*Can the subaltern speak?*”] e da capacidade que o plano epistemológico hegemônico tem para *escutá-la*, tem para negá-la ou tem para fazê-la ser percebida como um grito sem significado nos subsolos da História: um conjunto de *vozes* e de enunciados facilmente adjetivados como atos de desrazão, esvaziando-se a *voz subalterna* de qualquer sentido epistemológico próprio (Spivak, [1983] (2009)).

Seria possível *escutar* as vozes subalternas das ‘entidades geosociais’ imbricadas na expansão colonial e na forja de identidades e diferenciações que organizaram ‘modernamente’ o “sistema-mundo” (Wallerstein, 1974)? Para Quijano e Wallerstein, a articulação entre ‘modernidade’ e o Estado [e as suas Instituições] representa um ‘projeto de conhecimento’ claramente assente na hierarquia social, onde a essência do que transborda a sua epistemologia, fundamentalmente eurocêntrica [e, posteriormente, euro-norte-americanocêntrica], deve ser reificada à imagem da pura expressão da alteridade.

Assim, ‘etnicidade’ e ‘racismo’, por exemplo, são categorias que encontram renovações temporais nas fenomenologias da exclusão derivadas de um princípio epistêmico-colonial de segregação e inferiorização de grupos e saberes específicos. Trata-se de ‘formas cognitivas do exercício do poder’ “*each linked to the other*” (Quijano e Wallerstein, 1992: 550), as quais expressam zonas de visibilidade do campo hegemônico e de invisibilização de determinados grupos sociais. Para Quijano e Wallerstein, seria este o próprio compêndio da ‘colonialidade’ que regula as relações humanas e o funcionamento das Instituições ocidentais.⁴ Das assimetrias que figuram no

marcadamente feminista, com Gayatri Chakravorty Spivak ([1983] 2009); aos ‘estudos culturais’, onde destacam-se os conhecidos trabalhos de Edward Said (1996) e Stuart Hall (1995); à sequência da crítica epistemológica, com as ‘epistemologias do Sul’, de Boaventura de Sousa Santos; e, também, ao ‘debate descolonial’ derivado dos estudos pós-coloniais e de diferentes graus de resgate de obras como a de Frantz Fanon, onde destacam-se Aníbal Quijano, Walter Dignolo e, numa linha crítica radical, Sílvia Rivera Cusicanqui ([1984] (2010)).

⁴ Consultar, dentre outras, as discussões levantadas por Sashidharan (2001) e Ferreira (2008) sobre a naturalização do «racismo institucional» no trato da alteridade e da negritude no contexto europeu. Embora não situado no debate pós-colonial que guia este trabalho ou mesmo no debate epistemológico, vale relembrar a obra de Wacquant (2001), onde a

ethos do Estado moderno «ocidentalista» (Said, 1996: 60) brotam as disparidades na distribuição de Direitos e, não menos importante, no que diz respeito às linhas epistemológicas que predis põem tanto a validação de ‘conhecimentos situados’ («*conocimientos locales*», diria Mignolo [2003]), quanto o próprio interesse científico nas ciências sociais: desde a seleção dos ‘objetos de estudo’ à relação entre sujeitos e objetos, entre observadores e observados.⁵

As ‘colonialidades’, as conceptualizações e fenômenos sociais e políticos que ganham corpo em processos de diferenciação instauram-se, pois, não só como tecnologias que possibilitam o exercício do poder, mas também como mecanismos cognitivos que sustentam os contradiscursos que respondem ao próprio poder (Quijano, 2000). Em outras palavras: o *ethos* colonial perdura na arquitetura societal e política que abriga os conceitos hegemônicos da ‘civilização’, atuando e regulando a estratificação societal, as formas reconhecíveis de emancipação e de exclusão de grupos específicos. Tal aparato cognitivo opera, portanto, não só no aspecto explícito do poder e da hierarquia social e dos conhecimentos, mas ‘habita em nós’ enquanto formas de reconhecimento do que é tido como ‘saber’ ou, pelo contrário, do que é tido como pura ‘ignorância’.

A ‘colonialidade’, nestes termos, imprime as formas gnósticas inerentes à formalidade científica e aos atores que produzem conhecimento válido ou, em oposição, ao que é hierarquicamente identificado como ‘conhecimento popular’: os fenômenos manejados por determinados atores sociais que, quando muito, constituem aquilo a que antropologicamente chamamos de ‘cultura’.⁶ Falamos, portanto, de um problema fundamentalmente epistemológico onde a hierarquia social espelha a hierarquia epistemológica estabelecida pelo pensamento hegemônico ocidental.

Não à toa, Chakrabarty (2007) propõe ‘provincializarmos a Europa’: tecer novas formulações do pensamento que evidenciem a multiplicidade da experiência humana nas zonas ex-coloniais. Trata-se de um exercício de simetrização epistêmica. Se as grandes narrativas ocidentais nos fazem crer que nas periferias mundiais encontramos fartamente fenômenos culturais em

intersecção entre pobreza e punição penal emerge de um aparato Estatal que nega a precariedade histórica do negro nos Estados Unidos – reificando-se tanto a negritude como a-histórica, quanto o passado colonial como irrelevante às desigualdades sociais do presente.

⁵ Veja-se a conhecida e muito debatida crítica de Santos ([1987] 2010) à ciência, a qual vai mais além da crítica da ‘ideologia da ciência’ – massificada nos anos 1970/80 – para adentrar a crítica epistemológica às linhas que compõem os paradigmas científicos; e, assim, vislumbrar a edificação do campo da ‘ignorância’ a tudo aquilo que não é identificável pelo seu modelo canônico. Complementarmente, o trabalho de Londa Schiebinger possibilita-nos perceber como ‘as mulheres’ e, principalmente, ‘as mulheres negras escravizadas nas Américas’ tiveram os seus saberes apagados e expropriados em tempos de edificação científica moderna com a chamada Ciência Imperial (1998). A epistemóloga Linda Alcoff chamou a este princípio de superioridade da ciência ocidental sobre os conhecimentos ‘locais’ subalternos de uma ‘epistemologia da ignorância’ (2007). Ou seja, o empobrecimento da experiência humana implicado no rebaixamento de outras matrizes epistemológicas pela ciência ocidental.

⁶ Obviamente, a ‘cultura’ é, desde a crítica à ‘colonialidade’, um elemento ocidentalmente percebido como em contraposição à ciência.

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

detrimento da “ideia” (Said, 1996) de que a História universal passa necessariamente pela Europa (da reinvenção da filosofia clássica à ciência moderna), ‘provincializar’ significa desconstruir a centralidade europeia. Mais além disso: que a modernidade não possui um centro, mas é antes de tudo policêntrica.

É pelas mãos da historiografia colonial e da descolonização das ciências sociais que poderemos relançar ao debate o fato de que na origem de muitos dos aspectos formais da ciência e do conhecimento nascidos na Europa estão acontecimentos, crenças, historicidades e cotidianidades tão efêmeras quanto as Ciências Imperiais fizeram-nos crer sobre os povos outrora colonizados (Schiebinger, 1998)⁷: enquanto uns ficavam com as rédeas do conhecimento, os outros ficavam com a obrigação de ‘serem civilizados’ – aquilo a que sarcasticamente o poeta e novelista Rudyard Kipling chamou, em finais do século XVIII, de ‘*the white man's burden*’.

Um dos fundos da proposta de Chakrabarty é, assim como o fora para Fanon, a ruptura da dialética mestre-escravo a que o colonialismo nos fez herdar como um princípio fundamental da organização social, da escala valorativa do conhecimento ou, em síntese, da representação dominante acerca da civilização em contraposição ao atraso, ao arcaico e à barbárie (Said, 1996).⁸

Tomando-se por base os terreiros e fragmentos da história brasileira sobre a negritude e o que viria a ser visionado como um ‘legado cultural negro’ entre finais do séc. XIX e a primeira metade do séc. XX, viso problematizar uma espécie de consenso no meio académico antropossociológico brasileiro de que o candomblé regula-se a si próprio pelas mãos da organização matriarcal ou, mais explicitamente, cujo poder de decisão e as elevadas instâncias do sacerdócio são exercidos predominantemente pela mulher (cf. Segato, 2000).

Na esteira de um debate epistemológico, ainda incipiente nos estudos afro-brasileiros, acerca de um ‘existencialismo negro’ enquanto alternativa ao pensamento hegemónico ocidental, o candomblé tem emergido não só como um microcosmos aglutinador de uma essência-alternativa, mas também enquanto fixador de que, havendo tal enunciado epistemológico-*outro*, será ele fundamentalmente feminino: logo, um ‘mundo ideal de combate ao poder patriarcal’ (cf. Landes, [1947] (2002): 327).⁹

⁷ Na filosofia ocidental (área que influenciou sobremaneira tanto o direito quando as ciências modernas), este foi um dos efeitos da reflexão hegeliana sobre o papel do europeu no mundo colonial. Em ‘*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*’, enquanto Hegel retira o negro e o continente africano do estatuto de agentes históricos, ele defenderia que: «*el mundo cristiano, europeo-occidental, [es] donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo de su profundidad propia*» (Hegel, [1837] 2005: 214). São incontáveis as desqualificações do/a negro/a nesta obra de Hegel.

⁸ Para uma discussão aprofundada sobre a dialética mestre-escravo e a sua reificação pela filosofia de Hegel, ver: Buck-Morss, 2000.

⁹ O conceito de *existência* figura, aqui, no sentido ampliado dado ao termo por Lewis Gordon a exemplo da «*black existential philosophy*» (2002: 41): uma concepção do *ser* desde a ‘experiência negra’ nas [e em resistência aos

O meu argumento central prende-se à percepção de que as teorias feministas [euro-americanas] que lançaram os primeiros olhares ao candomblé-matriarcado [fixando-lhe uma conceituação hoje predominante no *ethos* acadêmico dos estudos afro-brasileiros] advêm de uma *situação* epistemológica da mulher radicalmente diferente da posição da mulher negra à sombra do passado escravocrata-colonial. Ao desconsiderarem o contexto da alteridade epistemológica dos terreiros – nomeadamente, o da mulher negra desde o candomblé –, os discursos referentes à emancipação feminina originários do eixo euro-americano correspondem à replicação da ‘colonialidade do poder’ quijariano (2000). Esta correspondência fica ainda mais evidente ao considerarmos a inclinação brasileira ao modelo civilizatório Europeu, ao início do séc. XX, junto à produção sociológica de estudos que, naquela época, relativizavam o peso da escravatura nas proposições da identidade nacional.¹⁰

Em outras palavras: sendo diferentes os processos históricos e opressivos dentre as mulheres na Europa e as mulheres afro-americanas – respectivamente, o patriarcado e a sua junção à racialização na hierarquia social –, uma justaposição dos discursos emancipadores europeus à *situação* das mulheres e às epistemologias próprias das zonas ex-coloniais funciona, sobremaneira, como uma isoformia da *coloniality* do poder.

Se o patriarcado é a síntese cognitiva da opressão sobre a mulher no *ocidente*, a universalização dos seus discursos de emancipação nas zonas ex-coloniais não só invisibiliza os efeitos da ‘raça’ sobre as mulheres negras como, também, poderá provocar a incorporação de conceitos exógenos a uma epistême-*outra* e, conseqüentemente, ‘novas’ relações endógenas de disputas. Neste caso específico, refiro-me à incorporação do binarismo matriarcado/patriarcado para entender-se relações de gênero que, à revelia do simulacro da laicidade ocidental na modernidade, baseiam-se em complexas teologias que regulam a ética dos indivíduos e a *agency* coletiva – fundamentalmente, o apelo simbólico da cultura judaico-cristã.

A vinculação imediata, portanto, entre gênero, poder e feminismo é extremamente delicada e aponta para uma leitura *ocidentalista* (Said, 1996: 60) sobre estruturas votivas, hierofânicas e sobre a matriz de um pensamento-*outro* desde um olhar tributário – ainda que crítico e de oposição – aos processos que formataram o núcleo-duro da modernidade [um contra-discurso, em suma, em detrimento de uma contra-prática (cf. Gilroy, 2001: 21)]. Foi, talvez, Paul Gilroy o autor que mais demonstrou, nos últimos tempos, os perigos de se suprimir a dignidade daqueles que se reconhecem

discursos de poder das] retóricas da modernidade, ‘situada’ [e autônoma] face aos paradigmas relativos à ‘vida’ e à ‘morte’ desapegados daqueles enunciados desde a experiência da *bourgeoisie* europeia (: 10-11): «*thinking through the periphery, the underside (...), where the focus is study through which Prospero’s language can be decentered*» (: 03).

¹⁰ Voltarei a este tema mais adiante.

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

com uma espécie de «transcultural-negra» em prol de um modelo produzido em outra *situação* para explicar-se os tons da desigualdade:

A cartografia desses movimentos demanda uma história descentrada e talvez excêntrica. Ela propõe uma historiografia que não tentará forçar a integração, mas se contentará, ao invés disso, em tentar e em relacionar (em ambos os sentidos da palavra - no de parentesco e no de narração) as culturas negras do século XX com o *nómos* do pós-moderno planetário. (GILROY, 2001: 14).

Não afirmo com isto que não possa existir uma estrutura matriarcal candomblecista ou que as suas práticas não reflitam uma posição ou, melhor, uma ‘pedagogia feminista’ para os seus adeptos. Pelo contrário, questiono aqui se as fragmentações rituais academicamente selecionadas por um feminismo internacionalista correspondem, desde a sua linguagem *emancipadora* do feminismo [originalmente voltada à *situação* das mulheres brancas euro-americanas], a uma visão nítida da estrutura do candomblé e da mulher negra face ao passado escravista e às barreiras que a ‘colonialidade do poder’ faz perdurar na estrutura societal brasileira. Os escritos de Ruth Landes (1908-1991), etnóloga estadunidense precursora do ‘feminismo internacional’ da primeira metade do séc. XX, circunscreverão boa parte deste trabalho.

De olhares e de sobreposições

O candomblé, uma exuberante e apaixonante manifestação conduzida por danças, músicas sagradas ao ritmo dos atabaques, cheiros, comidas, procedimentos rituais e transes de possessão que (re)ligam-nos à sabedoria transcendente dos orixás, inquices e voduns – permitindo-lhes ‘atuar’ em nossas vidas e sortes –, apresenta-se como uma síntese da mistura e da reinvenção negra no Brasil. Derivado da *situação* colonial luso-afro-brasileira algures entre os sécs. XVII e XIX, apenas podemos afirmar que as suas práticas tanto auxiliaram o restabelecimento sociocultural dos então escravos (cf. Bastide, [1960] 1985: 114; 69 e 96-97) quanto exerceram, paralelamente à sua ‘sobrevivência’ face às elites que as visavam exterminar, uma forte contraposição ao projeto colonial.

Trata-se de uma malha multifacetada tecida por um *passado mítico* comum diaspórico e, mais recentemente, pela luta política rumo ao reconhecimento de um ‘saber negro’ dissonante aos discursos e promessas inconclusas da modernidade: no combate às fenomenologias do racismo no interior da «violência estrutural» (cf. Farmer, 2004) do quotidiano e nas Instituições que historicamente visionam a negritude como uma alteridade-se-fim face ao desejo histórico, por parte das elites, de implantar-se no Brasil um Estado espelhado na organização europeia da governabilidade e do poder.

A religiosidade negra teve efeitos marcantes no imaginário dos agentes colonizadores sob um misto de admiração e de terror encarnado nas figuras das ‘feiticeiras’ e ‘curandeiras’ em meio a um «regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos» (Bastide, [1960] 1985: 96).¹¹ Não raramente, varriam o território ‘histórias místicas’ de envenenamento dos Senhores de Engenho por parte das feiticeiras, de curas fantásticas de doentes pelas ‘danças das negras’, pelos remédios que estas extraíam de plantas e ervas e, não obstante, reclames dos médicos nos jornais e nos meios brancos e mestiços intelectuais de como a “fé dos crentes e a credulidade dos supersticiosos são rude e proveitosamente exploradas pelos feiticeiros” (Rodrigues, [1900] 2006: 30).

De toda a forma, a primeira vez em que o candomblé foi destacado como um matriarcado remonta aos anos 1940, com o desembarque de Ruth Landes no final da década anterior em Salvador, Bahia – desde então, mundialmente conhecida como a ‘Roma Negra’ (Pinho, 2004: 43). Batizando os resultados da sua investigação de *A Cidade das Mulheres* ([1947] 2002), Landes procurou encontrar [mais do que o campo a permitiu constatar, de fato] uma forte correspondência entre o ‘feminismo internacional’ da época e o candomblé enquanto exemplo verídico do matriarcado no mundo: não só uma “tendência (...) em que as mulheres se submetem apenas aos deuses” ([1947] 2002: 200) no âmbito sócio-ritual, mas seguramente uma bandeira internacional que daria visibilidade à sua causa (Matory, 2008).

Nas suas considerações figurava mais do que um desejo de perceber o candomblé como uma prova do ‘matriarcado em ação’, seria a própria ‘tradição’ religiosa a impor uma predileção à iniciação da mulher em detrimento do neófito masculino:

A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. (...) Muita gente acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em consequência, um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher. ([1947] 2002: 321).

Nunca dantes o papel da mulher na ritualística candomblecista fora valorizado como centralidade de um estudo – o que semeou uma verdadeira torrente de trabalhos inter cruzados [junto à historiografia] com as religiões afro-brasileiras, os movimentos feministas e os movimentos negros nas décadas seguintes, durante o período da ditadura militar (1964-1985) e, sobretudo, após a retomada democrática: esta, fundamental ao livre exercício de culto.¹²

¹¹ A partir deste momento passo a utilizar as referências ao candomblé ou às práticas de terreiro sempre no feminino, salvo em momentos de citação direta (‘feiticeira’ ao invés de ‘feiticeiro’, etc.). Este posicionamento serve para chamar a atenção ao fato de que a bibliografia especializada faz uso frequente de tais termos no chamado ‘masculino neutro’. Com isso, apelo à importância histórica das mulheres – como é sabido – na manutenção dos conhecimentos negros diaspóricos no Brasil.

¹² Cabe ressaltar que as ‘religiosidades negras’ [até a metade do séc. XX, corriqueiramente chamadas de ‘curandeirismo’, ‘feitiçaria’, ‘espiritismo’ e ‘baixo espiritismo’] estavam previstas no Código Penal de 1890, uma

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

Landes despertara um olhar primordial e libertador para o papel da mulher na sociedade brasileira que os seus coetâneos – homens brancos e mestiços filhos das elites, sobretudo – jamais associaram ao feminismo ou sequer à centralidade da mulher na passagem de conhecimentos. Tratou-se de uma mirada importante não só porque o Brasil viria a se caracterizar, no séc. XXI, como a nação com o maior número de negros/as fora do continente africano,¹³ mas antes pelo reconhecido fato de que tanto a ‘religiosidade negra’ ocupa um lugar de destaque no imaginário coletivo e na coesão social, quanto tem ela servido como fio condutor às mais recentes revisões da historiografia colonial: das malhas do patriarcado à estrutura racializada que sustem as incontestes assimetrias sociais brasileiras.¹⁴

No entanto, pode-se igualmente afirmar que Landes contribuíra para o estabelecimento de uma ‘reinvenção da tradição’. Segundo Matory, foi a sua etnografia a estabelecer um “novo padrão de gênero na liderança dos templos” (Matory, 2008: 108), o qual não encontra plena correspondência com as etnografias levadas a cabo nas décadas anteriores. Estas, pelo contrário, fazem-nos crer na existência de espaços simétricos do sacerdócio entre mulheres e homens ou, ainda, na predominância dos segundos.

Arthur Ramos, por exemplo, apontava apenas dois anos antes da chegada de Landes a Salvador que, tal como ocorria nas religiões afro-cubanas, ‘aparentadas’ do candomblé brasileiro, ‘os homens representavam a maior parte da liderança religiosa’, ainda que ‘a presença feminina fosse massiva e inquestionável’ ([1937] 1946: 144-145).

Landes reconheceu o candomblé como um matriarcado, como uma ‘sociedade iniciática’ que, traduzida aos parâmetros do feminismo internacionalista do seu tempo, representava um «desenvolvimento ocasional de instituições matriarcais» derivadas, paradoxalmente, do ‘patriarcalismo das sociedades’ [iorubanas] da «África ocidental», a sua geografia-matriz teológica-cultural (Landes, [1947] 2002: 349). Desde então, uma quantidade inenarrável de trabalhos

continuidade já no Brasil-República (1889) da perseguição policial de que padeciam ao longo do Brasil-Império (1822-1889). O seu exercício era enquadrado nos Crimes Contra a Saúde Pública. Hofbauer, dentre outros, acrescenta que, na Bahia, não só os terreiros estavam obrigados ao registro na Delegacia de Jogos e Costumes – órgão regulado pela Secretaria de Segurança Pública –, como a revogação da sua obrigatoriedade é dramaticamente recente, datando de 1976 (2011: 62). Às portas do fim da ditadura, constatava-se um progressivo afrouxamento das diligências policiais aos terreiros junto ao fortalecimento dos movimentos negros e a ‘descoberta’ de que seriam milhões os adeptos e praticantes esporádicos das religiões afro-brasileiras.

¹³ Segundo o IBGE, há 96,7 milhões de «negros» e «pardos» no Brasil, número que ascende a 50,7% da população nacional (Portal Brasil, 2012). Em termos globais, somente a Nigéria é formada por mais negros/as, com cerca de 173 milhões de habitantes.

¹⁴ Ligadas às condições materiais, a expectativa de vida é de 66 anos e de 71 anos para as «pretas» e as «brancas», respectivamente (Ministério da Saúde, 2005: 11). As mulheres negras têm, em média, duas vezes mais chances de desenvolver determinadas patologias, como a diabetes, do que as mulheres brancas (Ministério da Saúde, 2005: 10). Segundo o Ipea (2011), «pretos e pardos», junto aos «indígenas» registram 75,81% dos casos de mortalidade infantil face a 11,37% de «amarelos» e 13,24% de «brancos».

acadêmicos tem retratado, década após década, o mundo dos terreiros tomando-se por base a predominância de adeptas e de ialorixás [ou as chamadas ‘mães-de-santo’] em detrimento da iniciação de neófitos homens.

Ocorre que, a contrapelo das convicções acadêmicas instauradas ao longo da segunda metade do séc. XX sobre ‘o que são’ e como ‘funcionam’ as chamadas religiões afro-brasileiras, a dura verdade, como destacou recentemente Beatriz Mamigonian, é que «pouco se conhece sobre a experiência dos homens, mulheres e crianças das diferentes etnias africanas que colonizaram o Brasil» (2004: 33). Numa postura crítica aos estudos afro-brasileiros, Márcio Goldmam, um reconhecido estudioso do candomblé, lembra-nos de que a forma de operar da antropologia dos terreiros tem se marcado pela formulação de uma esquemática prévia que, ao invés de lançar teses a que possamos verificar ou não, tem restringido o mundo das práticas para confirmar ideias e conceitos que não correspondem ao mundo real (2009: 105-106). Em suma, boa parte do conhecimento que acumulamos sobre as negras que colonizaram o país, como ressalva Mamigonian, tem se demonstrado como uma coprodução acadêmica da realidade: em parte baseada em suposições do passado, em parte num *wishful thinking* do presente.

As principais características das culturas, línguas, ritualísticas, filosofias e diversas demonstrações da herança negra nacional são, sob uma perspectiva crítica radical, os elementos que o meio intelectual, vanguardista, elegeu como pilares da negritude (cf. Guerreiro Ramos [1958] 1995). Tal esquemática tem perpetrado, sem grandes questionamentos epistemológicos que transcendam o culturalismo e os marcos da alteridade, as identidades e as distinções criadas ao longo do colonialismo sobre as populações outrora colonizadas. Negros e negras raramente foram vistos como uma mais-valia civilizacional no Brasil (*idem*). Raras também foram as análises inclinadas a perceber as práticas negras como um enunciado ético e filosófico que preceitua a vida das adeptas em detrimento de um pensamento teológico construído em oposição a uma *ideia* (Said, 1996) de razão laica e neutra. Tais práticas não cabem plenamente nas dicotomias sociológicas ocidentais da religião ou da magia inspiradas, por exemplo, em Durkheim. Pelo contrário, estão elas mais voltadas a um aspecto existencialista e de manutenção do cotidiano que pouco tem a ver com a concepção ocidental da religião histórica (cf. Gordon, 2002). Historicamente, constatamos este fato pela predominância da interpretação dos terreiros como espaços meramente culturais e não como espaços filosóficos, cujas epistemologias que os constituem possam ser consideradas como formas autônomas e válidas de conhecimento, como um princípio civilizacional em detrimento da outridade que boa parte dos estudos antropológicos afro-brasileiros perpetuam à imagem da ludicidade do simbolismo: para uns, a Sociedade, para os Outros, a cultura.

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

Em termos históricos, isto explica, por exemplo, a consagração das ‘culturas iorubanas’ pelos pioneiros Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide que, oscilando em ordem do evolucionismo ao culturalismo antropológicos, escamotearam a existência, contribuição e expressões etno-linguístico-culturais de todas as outras populações negras à formação da nação [nomeadamente, a da grande faixa territorial da outrora chamada África Equatorial até Moçambique]. Foi este o período que viria a converter, ao longo do séc. XX, o chamado nagocentrismo em um modelo de ortodoxia para todas as Nações de Candomblé.¹⁵

O contexto histórico das trocas conceituais e do debate acadêmico em que Landes defende a sua ‘tese matriarcal’ é, por excelência, o justo período em que o culturalismo antropológico assentaria nos estudos de terreiro em defesa da ‘pureza’ *nagô*.¹⁶ Em parte tributário do evolucionismo de Nina Rodrigues, médico-Legal, psiquiatra e antropólogo físico considerado o pioneiro dos estudos afro-brasileiros e cujo trabalho fora continuado por seu discípulo, Arthur Ramos, a centralidade *nagô* espelhava o mito de que dentre os negros, por definição ‘degenerados’ face à ‘raça superior’, branca, os iorubanos estariam em um patamar evolutivo mais elevado.¹⁷

Landes não deixa de utilizar-se desta assertividade racial/racialista, subsumida nos estudos culturalistas [os ‘puros’ vs. os ‘degenerados’/‘inautênticos’], para justificar o quadro que encontra nos terreiros. Retomando os dados encontrados anteriormente por Édison Carneiro, a autora divide os terreiros entre *nagôs* [onde a tradição ter-se-ia mantido ‘pura’] e *caboclos* [onde a tradição iorubá ter-se-ia ‘misturado’ com as tradições dos bantos e dos ameríndios]:

<i>Tipo</i>	<i>Mães</i>	<i>Pais</i>
<i>nagô</i>	20	3
<i>caboclo</i>	10	34

(Landes, [1947] 2002: 326).

Diante da relação de superioridade numérica masculina (37) face às *ialorixás* (30), a justificativa de Landes para defender a presença de um matriarcado e a predominância feminina a

¹⁵ Os diferentes núcleos etnolinguísticos e teológicos no candomblé são autodesignados por ‘nações’ [ketu, efan, ijexá, *nagô*, jeje, angola, etc]. O uso do termo ‘nação’ tem uma forte conotação étnica e votiva no Brasil, embora esteja em grande parte ligado explicitamente aos processos de etnogênese colonial, tanto nos portos de embarque de escravos quanto nos processos identitário-sociais e de estruturação política da mão-de-obra escrava na economia colonial luso-brasileira.

¹⁶ ‘*Nagô*’ é como os iorubanos ficaram conhecidos no Brasil; ainda que, como se sabe hoje, as variações dialetais dentre os vários povos que habitavam o que ficaria conhecido como iorubalândia servissem, dentre os locais, para apontar-se mais distinções do que formar propriamente um sentido identitário transversal e único. Mesmo o ‘iorubano’ não deixa de ser uma invenção etnogênica colonial (cf. Mudimbe, [1988] 2013: 72-75; Oyěwùmí, 1997: 145-147).

¹⁷ Rodrigues advogava que: «Realmente a julgar pelos autores que pude consultar, o fetichismo dos bantús é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da Africa Occidental» ([1900] 2006: 104).

que os números deixam escapar detêm-se, por fim, tanto na ‘impureza’ do candomblé de caboclo – uma herança rodriguiana que lhe chega às mãos através de Carneiro –, quanto na suposta homossexualidade dos adeptos homens: “sabe-se que são homossexuais” (Landes, [1947] 2002: 77; cf. também : 319-321), afirma-lhe o próprio Édison Carneiro. Foi ele que exercera momentaneamente o papel de informante privilegiado de Landes que, na época, desconhecia por completo as características do candomblé: “Édison - disse eu - como entender a Bahia, se eu não aprender o candomblé em primeira mão?” (: 75).

Carneiro influenciaria, dessa forma, um capítulo inteiro em *A Cidade das Mulheres* a que Landes ressalta as variações e as especificidades culturalmente definidas do «problema social» da homossexualidade. Ele que, anos antes, coletava dados que apontavam para a predominância masculina no culto, parecia então dizer muito mais o que Landes gostaria de escutar do que propriamente o que as suas etnografias lhe haviam ensinado – os dados falam por si.

Matory, por sua vez, lança a tese de que além de a academia acabar por definir o que é o seu ‘objeto de estudo’ ao invés de *aprender* com a sua essência e refletir desde os seus princípios, que no encontro de Landes com Carneiro atravessava-se um jogo amor e de sedução. Seria este, para Matory, uma parte importante do cenário que viria a marcar profundamente a concepção acadêmica do matriarcado no candomblé (Matory, 2008: 107-108). O flerte entre ambos explicaria a cedência na posição do levantamento estatístico anterior de Carneiro. Embora as propostas de Matory tenham sido colocadas de forma sobrea – sendo ele um intelectual comprometido com os fenômenos religiosos do ‘atlântico negro’ (Gilroy, 2001) –, as possíveis relações estabelecidas entre Carneiro e Landes não esgotam as perspectivas lançadas sobre o candomblé.

Muito mais do que a reinvenção acadêmica de ideias [ou ideais] particulares sobre ‘aqueles que são estudados’ – no caso, com contorno claramente pessoais –, a questão merece uma atenção bastante cuidadosa: o fato de que as vozes que emanam dos candomblés – à imagem de tantos outros saberes (re)nascidos da situação colonial – apenas tornam-se reconhecíveis a partir do momento em que padrões hegemônicos destinam-lhes valor. Se há alguma voz subalterna entoada nos terreiros – as “*vozes bajas*”, diria Guha (1982] (2002) –, a sobreposição epistêmica de uma academia que não se situa ‘junto’ ao ‘mundo das práticas’ não poderá, como afirmava Spivak, escutá-las na sua integralidade ([1983] (2009).

De toda a forma, é Carneiro que, assumindo o papel de informante, acaba por influenciar a composição do olhar de Landes sobre o candomblé. Pelo que continuaria ele a esboçar o antagonismo entre ‘puros’ e ‘degenerados’:

Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

dançam como as mulheres. Às vezes têm melhor aparência do que elas. - Mas isso não pode acontecer nos grandes templos ioruba de que Martiniano falava. Não no de Aninha, de Massi ou de Meninha. Acontece com frequência em grupos de culto sem tradição, chamados de caboclo, que vêm proliferando por toda parte. Martiniano os mencionou. Caboclo refere-se aos índios do Brasil e esses cultos veneram espíritos indígenas que acrescentaram ao rol das divindades africanas. Segundo os altos padrões da tradição ioruba, os caboclos são blasfemos porque são ignorantes e indisciplinados, porque inventaram novos deuses à vontade e porque admitem homens aos mistérios. (LANDES, [1947] 2002: 75).¹⁸

A superioridade numérica masculina foi invalidade, uma vez que o culto de caboclo não ilustrava, segundo Landes e Carneiro, a ‘pureza cultural’ face aos ritos ‘nagôs’ – à imagem da ‘degeneração’ também física que os interlocutores de Landes, Ramos e Carneiro, sobretudo, perpetravam desde o legado de Nina Rodrigues. Quanto aos «homossexuais» que faziam predominar o culto de caboclo, embora providos de um corpo masculino, manteriam «o princípio fundamental de que somente a feminilidade pode servir aos deuses», uma vez que em grande maioria seriam «notórios homossexuais passivos» (Landes, [1947] 2002: 326).

Esta última informação complexifica o cenário, sendo que se há uma distorção dos dados para que se possa provar a tese do matriarcado tendo em vistas evidenciar um mecanismo de libertação feminina, Landes fá-lo pagando tributos à racialização dos estudos afro-brasileiros de finais do séc. XIX. Além disso, é o ‘homossexual passivo’ que, no papel de penetrado, será por Landes decalcado à condição da ‘mulher’ enquanto ‘princípio da feminilidade’.

Não só a racialização seria instrumentalizada como trampolim à causa feminista internacional a que Landes se comprometera, como as entidades de gênero foram então profundamente vincadas: um antagonismo cujo divisor de águas era a atividade ou a passividade durante o ato sexual enquanto ilustração de uma essência masculina ou feminina. Eis o binarismo que definiria, para Landes, a inserção dos adeptos nas chefias dos terreiros.

É certo que Landes lidava com um cenário paradigmático profundamente diferente do atual no que toca o papel da mulher na sociedade. Ainda assim, cabe algumas perguntas: para quê mulher olhava o feminismo internacional da sua época? De que ponto geográfico e epistemológico eram formuladas as suas preocupações? Em quê medida eram também contempladas as mulheres negras das zonas ex-coloniais nas suas formulações e inquietações?

Desde então, o reconhecimento do candomblé enquanto um matriarcado não tem sido problematizado face à dicotomia masculino/feminino – indiferenciado-se a percepção do gênero na mundovisão do candomblé diante daquela estabelecida pela sociedade mais ampla. Igualmente, o

¹⁸ Os nomes citados por Carneiro e por Landes, tal como Martiniano e Aninha, são de importantes figuras que tanto preservaram os conhecimentos negros no Brasil, quanto serviram de informantes aos autores pioneiros nos estudos de terreiro.

adé [termo de origem iorubá para designar o homossexual] que nunca dantes fora um problema na estrutura teológica candomblecista passou a ser alvo de questionamentos e de disputas internas. O *adé*, hoje, está associado a um ‘preconceito adquirido’ dos valores judaico-cristãos de que o sacerdote homem é, preferencialmente, homossexual. Sendo ou não um *adé*, o sacerdote masculino, desde os escritos de Landes, passou a ser tendencialmente visto ou como aquele que ‘quebra um tabu’ (Landes, [1947] 2002: 326) que nunca dantes existiu nos terreiros, ou então como um sacerdote posticamente vinculado ao culto aos caboclos que, destoante da tradicionalidade atribuída ao candomblé ‘nagô’, presta-se a uma hierofania corrompida ou menor. Segundo Matory, «Landes declarou ser a presença dos *adés* uma corrupção recente (...) inaugurando a tradição acadêmica de declarar os *adés*, e conseqüentemente quase todos os pais-de-santo, [como] alheios a toda tradição cultural legítima» (2008: 114).

Mais do que isto, desde o legado de Landes se tem tentado perceber o candomblé tanto a partir dos discursos que delinearão a opressão patriarcal da mulher quanto a partir de conceitos analíticos que, desconstruindo tais discursos de poder, fomentam perspectivas emancipadoras da mulher negra desde um enunciado maioritariamente ligado aos processos históricos e aos valores [inclusive, religiosos] europeus.

Entre discursos de ‘purezas’ e sacerdotes hétero ou homossexuais, onde poderíamos, a partir de visões exógenas, melhor perceber as manifestações de *Òsùmàrè*, a ‘cobra-arco-íris’, a divindade ligada ao movimento e às forças entre o mundo espiritual e o físico? *Òsùmàrè*, de acordo com as mitologias iorubanas, é metade do ano homem e, a outra metade do ano, mulher. Ou, então, em que papel de gênero encaixam-se as Pombagiras que trabalham nos candomblés de caboclo, justamente os espíritos daquelas mulheres ao mesmo tempo tão sedutoras e sensuais e tão ‘masculinas’, fortes e decididas? – se é que cabe a utilização destas palavras carregadas de sentidos de gênero ocidentais.

Dispomos nós de uma correspondência plena entre as categorias derivadas das epistêmes dominantes e as epistemologias subalternas que regem os candomblés? E será a desconstrução de uma forte corrente nas ciências sociais – temporalmente definida, é verdade, como o ‘feminismo internacional’ – uma negação do próprio feminismo? Para estas duas últimas perguntas, diria que não!.

Como se pergunta Sílvia Rivera Cusicanqui ao trabalhar as epistemologias andinas e a ‘colonialidade’ da sociedade boliviana em geral,¹⁹ ‘onde está a alteridade epistemológica’ destes outros a que se dedicam os nossos estudos?: “*Paradójicamente, el discurso dominante sólo pone en*

¹⁹ Ou uma referência ao que Cusicanqui denomina de ‘colonialismo interno’: algo que está ‘interiorizado’, ‘que habita em nós’, que passa a fazer parte do nosso aparato cognitivo, da nossa mundovisão.

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

relieve la dinámica política propia de los pueblos indígenas en tanto alteridad esencializada y no como diálogo y disputa sobre la modernidade” ([1984] 2010: 64).

As considerações de Cusicanqui, embora formuladas em outro contexto, são tão próprias às comunidades indígenas andinas quanto servem de alguma forma às comunidades negras brasileiras. Ambas, de diferentes modos, foram suprimidas pelo colonialismo. O que as diferencia substancialmente pela disparidade histórica dos contextos é o que as faz convergir em essência: não tiveram, nem uma nem outra, a ‘possibilidade de experimentar o mundo como seu’ – retornando a Santos (Santos, 2014 e 2014b). Mesmo quando há o interesse em desvendar os mecanismos que sustentam a sua opressão, as respostas veem-se *situadas* em um local epistêmico que é-lhes estranho.

Eis aqui um contrassenso: como defendera Landes, tratava-se o candomblé de uma demonstração de que as mulheres tinham, no Brasil, um espaço ‘para conquistar a liberdade’ face a uma «sociedade oficial [...] vigorosamente patriarcal» ([1947] 2002: 326), mas a grande massa de praticantes formava-se por negros/as e afrodescendentes que não entram no séc. XX em pé-de-igualdade com a elite branca – seja em termos políticos e econômicos, seja em termos epistemológicos para (re)inventar-se a Nação. A abolição da escravatura dera-se oficialmente em 1888, uma data relativamente próxima ao campo etnográfico de Landes para afirmar-se que o ‘patriarcado’, e não a ‘raça’ ou uma particular mistura dos dois, seria o problema negro fundamental e, portanto, a chave para a ‘liberdade’ da mulher negra.

De fato, Gilberto Freyre – um autor coetâneo a Landes que não só marcaria as ciências sociais brasileiras do séc. XX com o mito da ‘democracia racial’, como é notoriamente festejado ainda hoje por ter ‘desvendado’ a ‘formação nacional’ – elogiava copiosamente as “virtudes” da ‘sociedade patriarcal brasileira’, com ‘sucesso’ “implementada pela Igreja católica e por Portugal” ([1933] 2003: 323 e 39). O mesmo Freyre descrevera, sob um romantismo épico e ambivalentemente próximo à violência mais hostil, a mulher negra na maquinaria colonial:

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi *misturando-se gostosamente com mulheres de cor* logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. ([1933] 2003: 70; grifo meu).

De toda a forma, a acepção landiana do fundamento candomblecista deu origem, consoante a percepção do candomblé enquanto *resistência*, a uma forte vinculação da *agency* feminina em oposição ao legado patriarcal-colonial, mas fora esta uma resposta ‘branca’ que, centrada no patriarcalismo, sobrepusera as múltiplas organizações, alianças e resistências dentre o que

convencionou-se chamar de grupos étnicos, já no séc. XX, e que durante cerca de 300 anos foram inseridos nas Américas como mão-de-obra escrava.

É certo, uma vez mais, que o feminismo do contexto de Landes não é o feminismo atual, assim como os estudos afro-brasileiros não são, como outrora, integralmente aderentes às duvidosas teorias de Freyre. A grande problemática é que ambos deixaram um *ethos* do que representam e de como se devem movimentar grandes campos de estudos: Landes, nomeadamente, com o patriarcalismo e o legítimo desejo da igualdade social entre homens e mulheres, simbolizado no matriarcado candomblecista.

Rita Laura Segato, grande conhecedora dos fenômenos de terreiro no Brasil, levantou considerações bastante profundas sobre a descolonização do olhar do feminismo. Ao sublinhar tratar-se de um “*debate muy reciente*”, Segato não deixa de abrir mão da desconstrução do patriarcado, mas reitera que:

(...) el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora - colonial/modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque forclusa la historia dentro del cristal de tiempo lentísimo, casi-estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial / moderno en la historia de las relaciones de género. (2011: 31).

Neste sentido, o fator mais impactante seja, talvez, a representação de que toda a ligação do universo teológico candomblecista é, para Landes, colocado entre a manutenção de uma ‘tradição verdadeira’ e, de outro lado, de práticas menores desvirtuadas dos seus fundamentos. Incrivelmente, o valor do candomblé se mantém enquanto ‘matriarcado’, mas não há qualquer passagem na ‘Cidade das mulheres’ em que as suas filosofias sejam, inquestionavelmente, exploradas como enunciados epistemológicos da emancipação das mulheres negras desde um pensamento negro *situado*. Pelo contrário, o seu valor reside no que pode ser reconhecido por conceitos epistemologicamente exógenos, obliterando a possibilidade de que o *saber* do candomblé possa enunciar-se, por si só, como um feminismo-*outro*, sob uma linguagem-*outra* do que pode vir a ser um feminismo no plural.

Num salão de espelhos – algumas conclusões

Como num salão de espelhos onde todas as imagens são ao mesmo tempo referências pertinentes e refratárias de uma realidade maior, a interligação histórica entre o feminismo e o candomblé tem resultado num forte enriquecimento do debate sobre a «violência estrutural»

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

(Farmer, 2004) que regula o cotidiano, as Instituições e os valores tecidos ao longo da modernidade e coadunados na ‘colonialidade’ dos discursos sobre a alteridade – não tanto naquilo que fora já produzido academicamente, mas sobretudo no seu potencial futuro para o debate.

A junção por associação entre as chamadas ‘culturas ancestrais’ afro-brasileiras e a organização política do feminismo provoca muitas ambivalências que merecem mais atenção. As razões que sustentam as suas lutas partem de processos históricos e de posições radicalmente diferentes de grupos e indivíduos diante das desigualdades em que tanto o patriarcado desenvolveu-se e aplica-se, quanto nas conceptualizações culturalmente definidas de gênero, poder, opressão e, conseqüentemente, de luta, resistência e organização política.

Ao analisar a variedade “*in which race and gender intersect in shaping structural, political, and representational aspects of violence against women*”, Kimberle Crenshaw (1991: 1244) argumenta, sustentada no conceito de ‘interseccionalidade’, o quanto as acepções que normatizam as identidades [de gênero, de raça, etc.] no contexto de resposta à ‘opressão sistêmica’ acabam por condicionar, reflexivamente, os papéis da mulher na sociedade.

O que Crenshaw pretende é por em evidência que as representações acerca da mulher não são universais e, portanto, também os aspectos da violência de gênero e racial apresentam-se de modos tão diferentes quanto deveriam ser multifacetadas as respostas aos seus mecanismos opressores. Na contramão de uma organização eficaz, a empunhadura de um discurso abrangente [i.e. universal] da *violência* pode ocultar e segmentar, por suposto, a forma como distintos grupos sociais são atingidos. Por outro lado, também as suas respostas tendem a ser universalmente conceitualizadas e, por isto mesmo, enfraquecidas e consideradas insuficientes quando trasladadas a outros contextos.

Creio que aqui insere-se também um convite para a revisitação daqueles que são hoje ‘os clássicos’ das nossas disciplinas. Não para criticá-los num exercício arbitrário de anacronia, mas para reverter ideias e, dando-lhes a volta, observar novos portos de chegada conceituais e de ação.

Não à toa, Betty Ruth Lozano Lerma – cujo trecho citado em epígrafe ao início deste trabalho sobre a pluralidade da mulher – destaca que as mulheres negras “*hemos venido construyendo desde el legado de nuestras ancestras cimarronas y palenqueras un feminismo otro que cuestiona los planteamientos universalistas del feminismo eurocéntrico y andinocéntrico, transformándolo y enriqueciéndolo*” (Lerma, 2014: 348).

No fundo, a importância deste debate e do ‘enriquecimento’ das diferentes perspectivas feministas toca parcialmente naquilo a que a *feminist standpoint theory* veio a defender como uma necessária articulação da luta baseada: no (I) local de enunciação do conhecimento que rege

quotidianos e identidades; (II) nos processos locais de marginalização e do poder; e, logo, (III) em uma pesquisa posicionada face às especificidades locais, problematizando-se as suas divergências e convergências entre a *teoria* e o mundo das práticas. Tais pontuações são próximas ao que bell hooks denominou de “*double consciousness*” (hooks, 2004: 156). O risco da segmentação e da não-situação do conhecimento e dos papéis dos agentes envolvidos, argumenta Crenshaw, uma vez mais, é o de que “*because of their intersectional identity as both women and of color within discourses that are shaped to respond to one or the other, women of color are marginalized within both*”.

Sueli Carneiro, uma conhecida militante do feminismo negro brasileiro vem defendendo o ‘enegrecimento do feminismo’. Numa recente entrevista, ela proferiu as seguintes palavras:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. (CARNEIRO, 2011: s/p).

Especificamente com relação aos estudos afro-brasileiros, há um decalque da importância do patriarcado à opressão da mulher negra sobre a questão da estrutura racializada da hierarquia social. A centralidade do binarismo patriarcado/matriarcado tem minimizado, por exemplo, a dupla opressão da mulher na sociedade brasileira: porquanto mulher face ao patriarcado e porquanto mulher negra face às malhas do racismo. Ambas, porém, padecer juntas de uma terceira opressão: a irrelevância atribuída às filosofias e epistemologias de que poderão, independentemente da ‘cor da pele’, compactuar à imagem das cosmogonias e hierofanias veiculadas nos terreiros.

De toda a forma, a visão de Sueli Carneiro – e, com isto, encerro – faz recordar um mito iorubano que retrata Obá, a divindade do rio Níger que localmente leva o seu nome. Ela trabalha junto às forças de Nanã Buruku, a ‘senhora da morte’, temida por todos. Conta-nos Pierre Verger que «Obá era um Orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos Orixás masculinos». Certa volta, Ela desafia Oxalá [“O Grande Orixá”, «o mais elevado dos deuses iorubás»], Xangô [que fora seu marido; orixá da justiça, do trovão e do fogo] e Orunmilá [orixá ligado à profecia, aquele que vê o futuro], vencendo-os a todos. Finalmente, perde uma quarta disputa para Ogum [senhor do ferro e da guerra], mas somente porque este tivera previamente conselhos de um babalaô [sacerdote do culto de ifá] para saber como derrubá-la. De outra forma, teria Ele também caído (Verger, [1981] (2002): 65).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ALCOFF, Linda Martín (2007) 'Epistemologies of Ignorance'. in Shannon Sullivan and Nancy Tuana (Eds.) **Race and Epistemologies of Ignorance**. New York: State University of New York Press; pp. 39-57.

BASTIDE, Roger [1960] (1985) **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira.

BRAIDOTTI, R. (2001) 'Becoming-Woman: Rethinking the Positivity of Difference'. in Elisabeth Bronfen & Misha Kavka (Eds.) **Feminist Consequences**. New York: Columbia UP; pp. 381-411.

BUCK-MORSS, Susan (2000) 'Hegel and Haiti'. in **Critical Inquiry**. Vol. 26, Nº 4 (Summer); pp. 821-865

CARNEIRO, Sueli [entrevista] (2011) '**Enegrecer o Feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero'. Geledes.org.br. [06 Março]. Disp. em: <http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero>.

CHAKRABARTY, Dipesh (2007) **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press.

CRENSHAW, Kimberle (1991) 'Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color'. in **Stanford Law Review** 43(6); pp. 1241-1299.

CUSICANQUI, Silvia Rivera [1984] (2010) "**Oprimidos Pero no Vencidos**" - Luchas Del Campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980. La Paz: La Mirada Salvaje / Editorial Piedra Rota.

FARMER, Paul (2004) 'An Anthropology of Structural Violence'. in **Current Anthropology**. Vol. 45(3) (june); pp. 305-325.

FERREIRA, J. Flávio (2008) **Da Imigração à Patologia**: Biomedicina, Transculturalidade e Controlo. Lisboa: ISCTE (Dissertação de mestrado).

GILROY, Paul (2001) **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência. São Paulo / Rio de Janeiro: Ed. 34 e Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

GOLDMAN, Marcio (2009) 'Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica'. in **Análise Social**. Vol. XLIV (190); 105-137.

GORDON, Lewis R. (2002) **Existencia Africana**. Understanding Africana Existential Thought. New York and London: Routledge.

GUERREIRO RAMOS, Alberto [1958] (1995) **A Redução Sociológica**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.

GUHA, Ranahit [1982] (2002) **Las Voces de La Historia**. Y Otros Estudios Subalternos. Barcelona: Crítica.

HALL, Stuart (1995) 'The West and the rest: discourse and power'. in Stuart Hall and Bram Gieben (Eds.) **Formations of Modernity**. Understanding modern societies, an introduction. Cambridge: Polity Press/Open University; pp. 275-331.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1837] (2005) **Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal**. Madrid: Ed. Tecnos.

HOFBAUER, Andreas (2011) 'Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado'. in **Revista Brasileira de Ciências Políticas**. Nº 5; pp. 37-79.

HOOKS, Bell (2004) 'Choosing the Margin as a space of radical openness'. in Sandra Harding (Ed.) **The Feminist Standpoint Theory Reader: political and intellectual controversies**. New York: Routledge; pp. 153-159.

HOUNTONDJI, Paulin J. (2009) 'Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos'. in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Série Conhecimento e Instituições. Coimbra: Almedina; pp. 119-131.

IPEA [Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada] (2011) '**Desigualdade Racial no Brasil: um olhar para a saúde**'. Ano 8. Edição 70 [29/12/2011]. Disp. em: http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2688:catid=28&Itemid=23.

LANDES, Ruth [1947] (2002) **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

LERMA, Betty Ruth Lozano (2014) 'El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano'. in Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz (Eds.) **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán, Cauca: Editorial Universidad del Cauca; pp. 335-352.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti (2004) 'África no Brasil: mapa de uma área em expansão'. in **Topoi**. Nº 09 (Jul./Dez.); Vol. 05. Revista de História da UFRJ.

MATORY, J. Lorand (2008) 'Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história'. in **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo. Vol. 51; Nº 1; pp. 107-121.

MIGNOLO, Walter D. (2003) **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (2005) **Atenção à Saúde das Mulheres Negras**. Perspectiva da Equidade no Pacto Nacional pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal. Secretaria de Atenção à Saúde; Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Brasília - DF. Disp. em: <http://www.redesaude.org.br/home/conteudo/biblioteca/biblioteca/normas-tecnicas/010.pdf>.

A dinâmica das relações raciais: dados, abordagens e intersecções

MUDIMBE, Valentin-Yves [1988] (2013) **A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Mangualde: Edições Pedagogo.

NINA RODRIGUES, Raymundo [1900] (2006) **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. [Apresentação e notas por Yvonne Maggie e Peter Fry. Ed. fac-símile]. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (1997) ‘Colonizing Bodies and Minds. Gender and Colonialism’. in **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press; pp. 121-156.

PINHO, Patrícia de Santana (2004) **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume.

PORTAL BRASIL (2012) ‘Censo 2010 mostra as características da população brasileira’. **Ministério da Educação**. Brasília. Disp. em <http://www.brasil.gov.br/educacao/2012/07/censo-2010-mostra-as-diferencas-entre-caracteristicas-gerais-da-populacao-brasileira>.

QUIJANO, Aníbal (2000) ‘Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America’. in **Nepantla: Views from South**. N.º 1 (3); pp. 533-580. Disp. em: <http://www.unc.edu/~aescobar/wan/wanquijano.pdf>.

QUIJANO, Anibal and WALLERSTEIN, Immanuel (1992) Americanity as a Concept, or The Americas in The Modern World-System. in **ISSJ**, 134; pp. 549–557.

SAID, Edward W. (1996) **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002) ‘Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências’. in **Revista Crítica de Ciências Sociais**. N.º 63; pp. 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2014) (Palest.) **Sessão Inaugural do Colóquio ALICE** (jul.). Coimbra; pp. 01-24. Disp. em: www2.espm.br/sites/default/files/pagina/11_transcricao_palestra_prof_o_boaventura_0.pdf.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2014b) **O Direito dos Oprimidos**. Sociologia Crítica do Direito. Parte I. Coimbra: Edições Almedina.

SANTOS, Boaventura de Sousa [1987] (2010) **Um Discurso Sobre as Ciências**. Porto: Edições Afrontamento.

SASHIDHARAN, S. P. (2001) ‘Institutional racism in British psychiatry’. in **The Psychiatrist**. Vol. 25 (7), (jul.); pp. 244-247.

SCHIEBINGER, Londa (1998) “Lost Knowledge, Bodies of Ignorance, and the Poverty of Taxonomy as Illustrated by the Curious Fate of Flos Pavonis, an Abortifacient”. in Jones, Caroline A. e Galison, Peter (Ed.), **Picturing Science, Producing Art**, Nova York: Routledge, pp. 125-144.

SEGATO, Rita Laura (2000) ‘Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife’. in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.) **Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas; pp. 45-102.

NORUS – v4, n.5, jan - jul 2016.

SEGATO, Rita Laura (2011) ‘Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial’. in Karina Bidaseca (Org.) **Feminismos Y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America latina**. Buenos Aires: Ediciones Godot; pp. 17-47.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty [1983] (2009) **¿Pueden Hablar los Subalternos?**. Traducción y Ed. Crítica de Manuel Asensi Pérez. Barcelona: MacBa/Museu D’art Contemporani de Barcelona.

VERGER, Pierre Fatumbi [1981] (2002) **Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio.

WACQUANT, Loïc (2001) **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974) **The Modern World System**. New York: Academic Press.