

Universidade Federal de Minas Gerais
Curso de Especialização em Diversidade e Gênero na Escola

O Reino das Yabás: Participação de mulheres negras no Candomblé.

Gilmara Santos Mariosa

Belo Horizonte

2016

Gilmara Santos Mariosa

O Reino das Yabás : Participação de mulheres negras no Candomblé.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Especialização em Gênero e Diversidade na Escola da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção de título de Especialista em Gênero e Diversidade na Escola.

Belo Horizonte

2015

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso realizou um estudo sobre o candomblé como espaço no qual as experiências de mulheres negras ocupam lugar diferenciado na hierarquia sacerdotal do candomblé e como estas mulheres vivenciam no seu cotidiano perspectivas e práticas feministas. A pesquisa foi bibliográfica e o levantamento de dados se deu por fontes secundárias em livros, artigos e dissertações sobre o tema. Foram analisados os dados levantados na bibliografia, sobre: como o feminismo branco se referia às mulheres de forma universalista; como o feminismo interseccional possibilitou às mulheres negras terem suas idiossincrasias problematizadas e como no candomblé, as yalorixás, que são lideranças nos terreiros, manifestam no seu cotidiano comportamentos que tem relação com as teorias feministas. Concluímos que as sacerdotisas negras do candomblé, manifestavam comportamentos de autonomia, independência, protagonismo e empoderamento. Essas mulheres desenvolveram no Brasil, desde que fundaram o candomblé, no final do século XIX, uma história de conquistas e enfrentamentos ao machismo e ao racismo, sendo pioneiras de um feminismo negro nas suas práticas cotidianas.

Palavras chave: mulheres negras; yalorixás; candomblé; feminismo.

ABSTRACT

This completion of course work conducted a study on the experiences of black women who occupy different place in the priestly hierarchy of Candomblé relate the perspectives and feminist practices. The research was literature and the data collection occurred by secondary sources in books, articles and dissertations on the subject. the data collected in the bibliography were analyzed on: as the traditional feminism referred to women of universal form; as intersectional feminism allowed black women have their idiosyncrasies and problematized as in Candomblé, the yalorixás, which are leaders in the yards, manifested in their daily behavior that is related to the feministas. We concluded theories that black Candomblé priestess, demonstrating behaviors autonomy, independence, leadership and empowerment. These women developed in Brazil since founded the Candomblé, in the late nineteenth century, a history of conquest and confrontation to sexism and racism, being pioneers of a black feminism in their daily practices.

Key-words: black women; yalorixás; candomblé; feminism.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	05
1 - RAÇA E RACISMO.....	10
2 - OS NEGROS AFRICANOS, SUAS RELIGIÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS NO BRASIL.....	25
3 - AS AFRICANAS NO BRASIL.....	33
4 - GÊNERO, FEMINISMO E FEMINISMO NEGRO.....	36
5 - AS YABÁS E O FEMINISMO.....	46
CONCLUSÃO.....	57
REFERÊNCIAS.....	60

INTRODUÇÃO

Este trabalho que desenvolvi não é só uma tentativa de registrar a memória dos meus ancestrais africanos, mas, principalmente, uma homenagem às lembranças que tenho da minha infância com a minha avó, Maria Luíza. Ela foi uma personagem bastante forte na minha história por ser aquela que foi quem me introduziu na religiosidade e por ser a representante das práticas de cura na família. Em seu quintal ela cultivava ervas de todos os tipos, e delas extraía os remédios quando precisávamos.

Lembro de minha avó indo, comigo e meu primo Michel, a um terreno que nós chamávamos de areal, lá havia muitas plantas que geravam uma sementinha conhecida como “conta-de-lágrima”. Eu, meu primo e minha avó colhíamos muitas e em casa confeccionávamos inúmeros colares, sem saber que essa também era uma tradição de nossos ancestrais.

O que me encanta é constatar que hoje, me dou conta de que revivia a memória ancestral sem ter nenhuma noção, na pura inocência e vivência proporcionada por minha avó. Seu fogão à lenha, os colares de conta-de-lágrimas, os chás, os banhos de ervas. Memória viva e encoberta pelo esquecimento de suas verdadeiras origens.

Minha avó foi também a pessoa responsável por introduzir religiosidade na minha vida. Bem à moda brasileira, aos domingos íamos a missa. Em outros dias íamos ela eu e meu primo aos terreiros de umbanda. Na época não conhecíamos candomblé, que de acordo com os estudiosos só chega à cidade de Juiz de Fora na década de 80.

Minha avó, infelizmente, faleceu quando eu tinha oito anos, ela com sessenta e seis. Mas a tradição de uso das ervas permaneceu com minha mãe que, até hoje, utiliza esses conhecimentos comigo e com minha filha. O costume de frequentar os terreiros de umbanda minha tia foi quem deu prosseguimento, lembro que mais tarde era ela quem me levava. Foi pelas mãos delas que iniciei minha participação nas religiões de origem africana.

Mas, mesmo assim, com parte de nossa memória esquecida, nós, negras, trouxemos até os dias de hoje esses legados. Passados de mães para filhas.

É muito claro na minha memória que as lideranças religiosas na minha família eram as mulheres. Minha avó, minha mãe e minha tia. Com elas é que éramos

iniciados na vida espiritual. É como se o campo espiritual fosse um território feminino. Percebo que, em relação a isso ainda parece haver uma diferença nas tradições africanas.

Meu primeiro contato com o candomblé foi através de um programa de televisão, um mine-série do ano de 1985, baseada em uma obra do escritor Jorge Amado, intitulada “Tenda dos Milagres”. Lembro que fiquei encantada com tudo o que vi, logo em seguida fui buscar ler o livro, que só aguçou ainda mais minha curiosidade sobre o assunto. Depois assisti duas mine-séries da extinta TV Manchete, “Mãe de Santo” e “Escrava Anastácia” ambas exibidas no mesmo ano 1990, que falavam sobre o assunto.

Meu contato pessoal com o candomblé foi no período em que era aluna da faculdade de psicologia da UFJF, após ter cursado uma disciplina opcional “Antropologia das Religiões”. Em 1995, participei de um Projeto de Iniciação Científica, orientada por um dos professores do Departamento de Ciência da Religião. Conheci meu primeiro terreiro de candomblé na cidade de Belo Horizonte, e fiz meu trabalho de campo em um terreiro de Juiz de Fora. Na época, candomblé na minha cidade era muito desconhecido, atualmente já está bem mais disseminado.

No anos de 2005 a 2007, fiz meu mestrado na UERJ, sobre o mesmo tema. Apesar de até então, não ter feito nenhum recorte de gênero em meus trabalhos, sempre pude observar, tanto nas leituras como nas observações de campo, a participação diferenciada das mulheres neste espaço. As yalorixás são mulheres que possuem uma postura de firmeza e autoridade, apesar de viverem em uma sociedade na qual a mulher, especialmente a negra, é relegada aos mais baixos escalões sociais.

Vivemos em uma sociedade marcada pela desigualdade de gênero, raça e classe, na qual as mulheres são discriminadas e ocupam posições subalternas. O mesmo ocorre com os membros das classes sociais menos favorecidas, vivem quase a margem da sociedade, sem acesso a bens e direitos. Em relação aos negros, sabemos que sofrem cotidianamente com a discriminação, pois esta na maior parte das vezes é velada, mas nada sutil, o que faz com que os mesmos não se aceitem e rejeitem todos os legados trazidos pelos africanos e reconstruídos pelos negros na sociedade brasileira. Dentre estes um dos mais importantes é a religião.

Quando falamos de mulheres negras na sociedade brasileira a coisa fica bem pior. Pois a maioria aglutina esses três atributos, ser negra, ser mulher e ser pobre. Elas ocupam os mais baixos níveis da sociedade, ocupando o último patamar da pirâmide social. São as que têm os piores empregos, recebem os mais baixos salários, sofrem a maior parte das violências, especialmente as de gênero e raça, e tem os piores índices de maus tratos nos atendimentos de saúde, de mortalidade materna dentre outros. As mulheres negras só sobem um pouco nesta escala social em relação aos níveis de escolaridade, nos quais ela ocupa posição superior em relação ao homem negro.

Escolhemos o Candomblé, por observamos ser este um espaço de participação feminina que merece mais aprofundamento. Através de experiência como pesquisadora pude observar que, existe sexismo nas relações interpessoais entre homens e mulheres, mesmo que sutil, reproduzindo as relações que vivemos em sociedade, mas de nenhuma forma a autoridade da ialorixá é questionada. Por meio desta pesquisa pretendo buscar um aprofundamento desta questão na produção acadêmica, pois essa tensão entre o universo religioso e a sociedade patriarcalista ocorre de forma peculiar. Sabemos que, segundo Schumacher e Brazil (2007), existe um diferencial que possui origem africana, mas precisamente iorubá e banto, (de onde vieram a maioria dos negros(as) escravizados(as) no Brasil). Em tal origem as mulheres tinham um destaque social tanto na religião quanto na sociedade, na economia, no comércio. Contudo, o sexismo se encontra presente nas relações interpessoais, no cotidiano e em diferentes setores da sociedade brasileira. Vivemos em uma sociedade patriarcal na qual as mulheres ainda são oprimidas, tratadas como seres inferiores e menos capazes que os homens, isso quando não são vítimas de assédio e/ou violência.

Assim, analisar os lugares e posições ocupadas pelas mulheres negras no cotidiano do candomblé pode nos auxiliar a melhor compreender os tensionamentos existentes no encontro entre a herança africana e as assimetrias das sociedades patriarcais contemporâneas.

Segundo Caputo (2012), as religiões de matriz africana sofrem uma série de preconceitos e discriminações nas quais seus membros são frequentemente vítimas de violência. De acordo com Carneiro e Cury (2008), as mulheres negras no Candomblé ocupam posição de destaque o que, conseqüentemente, tende a levá-las a sofrer intolerância religiosa, somada ao racismo e ao machismo.

O que pretendemos então investigar é: partindo do pressuposto de que as mulheres negras ocupam lugar diferenciado na hierarquia sacerdotal do candomblé, tal como relata Landes (2002) em que medida essas experiências se relacionam a perspectivas e práticas feministas? Observamos que são muito poucos os registros sobre a participação da mulher na construção de nossa história, em relação às mulheres negras a invisibilidade ainda é maior. Contudo sempre há destaque para a participação masculina nos grandes marcos históricos. No que diz respeito aos estudos de gênero e feminismo a maior parte não considera a contribuição histórica das mulheres negras no avanço das mulheres na nossa sociedade, é tal como nos diz esse provérbio africano “Enquanto os leões não começarem a escrever sua própria história, as narrativas das caçadas irão glorificar os caçadores”¹. Nesse sentido, observamos que após um longo período no qual o movimento feminista acreditava em um modelo de mulher universalizado, várias autoras do “feminismo negro”, como Bell Hooks, Gloria Anzaldúa, Lélia Gonzales, Sueli Carneiro, Audre Lorde, dentre outras ressaltam que o cotidiano de mulheres negras e latino-americanas é bem diferenciado, que elas não se encaixam neste padrão universal de mulher. Estas autoras buscam estratégias de enfrentamento para que as mulheres negras e suas demandas específicas sejam visibilizadas.

Portanto, tal estudo seria relevante para lançar luz sobre como essas mulheres que foram escravizadas e oprimidas vêm contribuindo para o aumento do espaço de participação dos(as) negro(as) e das mulheres na sociedade.

Para a realização do trabalho utilizei a pesquisa bibliográfica. O levantamento de dados se deu por fontes secundárias em livros, artigos, dissertações sobre o tema. Foram analisados os dados levantados na bibliografia que dizem respeito a informações referentes ao tema.

Para a pesquisa foram utilizados como critérios de escolha da bibliografia: a utilização de textos estudados na disciplina “Raça e Etnia” do curso de especialização Gênero e Diversidade na Escola - GDE; a utilização de textos estudados na disciplina “Relações de Gênero” do curso GDE; autores como Pierre Verger, Roger Bastide, Joana Elbein dos Santos por serem clássicos no estudo do

¹ Provérbio africano de origem da cultura oral.

Disponível em <http://pensador.uol.com.br/proverbio_africano/> Acesso em 13 fev. 2016.

tema no Brasil; autores como Edson Carneiro, Raul Lody e Monique Augras possuem importantes produções sobre a temática; as autoras Ruth Landes e Patrícia Birman que, com o devido distanciamento histórico, abordam com profundidade a questão de gênero nas religiões de matriz africana em suas obras, sendo a primeira considerada pioneira em estudos de gênero no Brasil.

Também realizei em alguns sites especializados busca de livros sobre a temática de mulheres negras e/ou religiões de matriz africana. Busca em bibliotecas universitárias e bibliotecas virtuais, também sobre teses e dissertações sobre o tema. Diversos outros autores que foram utilizados já eram do meu conhecimento devido a trabalhos de pesquisa e artigos produzidos anteriormente.

No primeiro capítulo, farei uma abordagem sobre o racismo, sobre as origens do conceito de raça, como o racismo se desenvolveu, historicamente, ao longo dos séculos e seu funcionamento nos dias atuais.

No segundo capítulo apresento um relato histórico sucinto sobre a chegada dos africanos no Brasil com suas tradições religiosas. Discorro sobre como foi que, em terras brasileiras, reconstruíram suas práticas religiosas, passando pelo sincretismo, catolicismo popular e, finalmente, o candomblé e a umbanda.

No terceiro capítulo abordo especificamente como as mulheres africanas chegaram ao Brasil, como aqui se desenvolveram em relação ao trabalho, como transmitiam seu conhecimento por meio da oralidade e como ocupavam o espaço público.

No quarto capítulo, apresento uma discussão sobre gênero, suas articulações com o feminismo. Ressaltando as especificidades das mulheres negras nesses debates e como o feminismo negro critica o feminismo branco por tratar as demandas feministas como universais.

No quinto capítulo, faço a discussão final, apresentando a participação feminina no candomblé, as formas diferenciadas da postura da yalorixás perante uma sociedade machista e sexista e quais as práticas de seu cotidiano religioso, ao longo da história se relacionam com o feminismo.

No capítulo final estão as conclusões a que cheguei com base nas discussões apresentadas ao longo do trabalho. Sobre como as mulheres negras e suas experiências no cotidiano se relacionam com as perspectivas e práticas feministas.

1 - RAÇA E RACISMO

O conceito de raça entre seres humanos foi uma invenção dos europeus quando se depararam com outras pessoas biotipicamente diferentes deles em outros continentes. Por conta dessas diferenças os classificaram nas raças branca, amarela e negra. Mas, a classificação não se restringiu a diferenciá-los, mas também a categorizá-los como raças inferiores e superiores de modo a sustentar uma hierarquização social usada para legitimar dinâmicas de opressão e exploração. (MUNANGA, 2004)

O conceito de raça, nas ciências naturais, se iniciou com a zoologia e a botânica para classificar animais e vegetais, século XVIII. Já no latim medieval o conceito de raça era utilizado para denominar descendência ou linhagem, as pessoas que possuíam um ancestral comum. “Em 1684, o francês François Bernier emprega o termo no sentido moderno da palavra, para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominados raças.” (MUNANGA, 2004, p. 1)

Na França no século XVI-XVII, o conceito de raça começa a ser utilizado para distinguir classes sociais, nobres de plebeus. Alguns se consideravam de sangue puro, o conceito de raça, então começa a ser utilizado para justificar uns serem dominados por outros. (MUNANGA, 2004).

A descoberta dos europeus dos povos ameríndios, negros, melanésios, dentre outros, coloca em dúvida o conceito de humanidade. Porém no século XVII a Teologia que tinha o monopólio da razão declara que, para ser considerado “humano” tinha que se ter provas de que aquele ser possuía descendência de adão e/ou dos três Reis Magos, que representavam três raças (branca, negra e semita). Contudo, o indígena ainda permanecia incógnito, até que foram encontrados na bíblia argumentos que provavam sua descendência de adão. (MUNANGA, 2004).

No século XVIII, o iluminismo promove um questionamento do poder nas mãos da Igreja e dos nobres. O conceito de raça é retomado das ciências naturais, e são criadas novas disciplinas como a História Natural da Humanidade, que mais tarde daria origem a Biologia e Antropologia Física. (MUNANGA, 2004).

Foi século XVIII que a cor da pele foi começou a ser utilizada como critério para a definição das raças humanas, (branca, negra e amarela). No século XIX,

além da cor e da concentração de melanina, outros critérios morfológicos passaram a fazer parte da denominação das raças, tais como forma do nariz, lábios, queixo, formato do crânio, ângulo facial. (MUNANGA, 2004).

Foi a adoção de uma visão equivocada da biologia humana, expressa pelo conceito de “raça”, que estabeleceu uma justificativa para a subordinação permanente de outros indivíduos e povos, temporariamente sujeitos pelas armas, pela conquista, pela destituição material e cultural, ou seja, pela pobreza. A transformação da desigualdade temporária — cultural, social e política — numa desigualdade permanente, biológica, é um produto da ideologia cientificista do século XIX. (GUIMARÃES, 1999, p. 104)

No século XX, por meio da Genética Humana, o sangue foi utilizado como critério químico de denominação de raças. Porém por conta da descoberta de que patrimônios genéticos pertencentes a indivíduos considerados da mesma raça podem ser mais distantes do que de indivíduos considerados de raças diferentes, os pesquisadores concluíram que seres humanos não têm como ser classificados em raças do ponto de vista biológico e científico. (MUNANGA, 2004).

Mesmo com o fim do conceito científico de raça os indivíduos permanecem com suas diferenças sendo classificados. Como desde o início as raças foram hierarquizadas, as diferenciações não se restringiram aos aspectos físicos, mas também a aspectos psicológicos, morais intelectuais e culturais. Os indivíduos de raça branca se colocaram como superiores aos demais, se autoelegeram como mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, dentre outros, usando esses critérios como subsídio para dominar socialmente, politicamente e economicamente as outras raças. Os indivíduos da raça negra, por serem os mais escuros entre todos, foram os classificados nesse processo como mais estúpidos, mais emocionais, menos inteligentes, mais desonestos, propensos a criminalidade e a delinquência. Isso foi utilizado para naturalizar sua escravização e exposição a todas as formas de dominação. A raciologia foi uma teoria pseudo-científica que ganhou força no século XX e que, na verdade, possuía a pretensão doutrinária. Foi utilizada inclusive por nacionalismos nascentes tais como nazismo (MUNANGA, 2004).

O conceito de raça predominante atualmente não é biológico, mas ideológico. Portanto, muda de acordo com a sociedade e com as estruturas de poder. A categoria raça define-se por seu potencial político. Sinaliza na direção do caráter histórico de práticas de discriminação e opressão. Raça é então uma categoria política utilizada há anos para perpetuar desigualdades, não uma categoria

biológica, mas sim uma construção social. Essa construção começa no passado quando a divisão dos seres humanos foi usada como justificativa para colonização, genocídio e escravização. (MUNANGA, 2004).

Ainda nos dias atuais a hierarquização das raças é utilizada para que brancos (as) considerem-se superiores a negros(as) e, por isso, possuam direitos a privilégios sociais, dos quais não querem abrir mão. Na sociedade a maioria das pessoas acaba por reproduzir práticas discriminatórias, às vezes inconscientemente, às vezes propositadamente para a manutenção de seu lugar num estrato social privilegiado. (MUNANGA, 2004).

Com base em tudo isto, o racismo é um conceito ideológico essencialista, que separa e hierarquiza os seres humanos em grupos denominados raças, que se distinguem por características físicas comuns. A classificação também ocorre por características psicológicas, morais, intelectuais, culturais e estéticas. (MUNANGA, 2004).

Na mente de um racista ele pertence a um grupo social cultural, religioso, linguístico superior. Várias são as explicações que sustentam o racismo. Uma delas é a de origem bíblica (MUNANGA, 2004).

A primeira origem do racismo deriva do mito bíblico de Noé do qual resulta a primeira classificação, religiosa, da diversidade humana entre os três filhos de Noé, ancestrais das três raças: Jafé (ancestral da raça branca), Sem (ancestral da raça amarela) e Cam (ancestral da raça negra). Segundo o nono capítulo da Gênese, o patriarca Noé, depois de conduzir por muito tempo sua arca nas águas do dilúvio, encontrou finalmente um oásis. Estendeu sua tenda para descansar, com seus três filhos. Depois de tomar algumas taças de vinho, ele se deitara numa posição indecente. Cam, ao encontrar seu pai naquela postura fez, junto aos seus irmãos Jafé e Sem, comentários desrespeitosos sobre o pai. Foi assim que Noé, ao ser informado pelos dois filhos descontentes da risada não linzongeira de Cam, amaldiçoou este último, dizendo: seus filhos serão os últimos a ser escravizados pelos filhos de seus irmãos. Os calvinistas se baseiam sobre esse mito para justificar e legitimar o racismo anti-negro. (MUNANGA, 2004, p. 8).

O racismo então se sustenta no período do século XVIII, associando características físicas e biológicas com questões, morais e comportamentais, tal feito é bem exemplificado pela classificação de Lineu.

Carl Von Linné, o Lineu, o mesmo naturalista sueco que fez a primeira classificação racial das plantas, oferece também no século XVIII, o melhor exemplo da classificação racial humana acompanhada de uma escala de

valores que sugere a hierarquização. Com efeito, na sua classificação da diversidade humana, Lineu divide o *Homo Sapiens* em quatro raças:

Americano, que o próprio classificador descreve como moreno, colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito, tem corpo pintado.

Asiático: amarelo, melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos, usa roupas largas.

Africano: negro, flegmático, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes (despotismo), unta o corpo com óleo ou gordura, sua mulher tem vulva pendente e quando amamenta seus seios se tornam moles e alongados.

Europeu: branco, sangüíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertados.

Como Lineu conseguiu relacionar a cor da pele com a inteligência, a cultura e as características psicológicas num esquema sem dúvida hierarquizante, construindo uma escala de valores nitidamente tendenciosa? O pior é que os elementos dessa hierarquização sobreviveram ao tempo e aos progressos da ciência e se mantêm ainda intactos no imaginário coletivo das novas gerações. No entanto, não foi, até o ponto atual dos conhecimentos, cientificamente comprovada a relação entre uma variável biológica e um caractere psicológico, entre raça e aptidões intelectuais, entre raça e cultura. (MUNANGA, 2004, p. 9).

A concepção de racismo, a partir da década de 70 do século XX, começa a deixar seu caráter biologicista devido aos progressos da ciência. O racismo, então, passa a ser associado a outras formas de discriminação, tal como racismo contra mulheres, jovens, homossexuais, pobres, dentre outros. Porém o uso generalizado do termo racismo é bastante delicado no sentido que pode levar a banalização das consequências do racismo, pois há o risco de um esvaziamento da gravidade de seus efeitos, podendo gerar uma armadilha ideológica, na qual poderiam ser questionados o fato dos negros(as) não serem as únicas vítimas do racismo. (Munanga, 2004).

Ressaltamos a importância da luta contra o racismo estar em parceria com as demais lutas tais como, homofobia, lesbofobia, transfobia, capacitismo, sexismo, etarismo. Porém sem que tudo se dilua numa discussão superficial que não contemplaria nem uma destas lutas. Pois, contudo “Não existem hierarquias de opressão [...]” (LORDE, 2009a, p.1)

Contudo, temos que ter em mente que cada forma de opressão tem suas idiosincrasias, que devem ser levadas em conta na hora da construção das estratégias de enfrentamento.

Estamos entrando no terceiro milênio carregando o saldo negativo de um racismo elaborado no fim do séculos XVIII aos meados do século XIX. A consciência política reivindicativa das vítimas do racismo nas sociedades contemporâneas está cada vez mais crescente, o que comprova que as

práticas racistas ainda não recuaram. Estamos também entrando no novo milênio com a nova forma de racismo: o racismo construído com base nas diferenças culturais e identitárias. Devemos, portanto observar um grande paradoxo a partir dessa nova forma de racismo: racistas e anti-racistas carregam a mesma bandeira baseada no respeito das diferenças culturais e na construção de uma política multiculturalista. Se por um lado, os movimentos negros exigem o reconhecimento público de sua identidade para a construção de uma nova imagem positiva que possa lhe devolver, entre outro, a sua auto-estima rasgada pela alienação racial, os partidos e movimentos de extrema direita na Europa, reivindicam o mesmo respeito à cultura “ocidental” local como pretexto para viver separados dos imigrantes árabes, africanos e outros dos países não ocidentais. Depois da supressão das leis do *apartheid* na África do sul, não existe mais, em nenhuma parte do mundo, um racismo institucionalizado e explícito. O que significa que os Estados Unidos, a África do Sul e os países da Europa ocidental se encontram todos hoje no mesmo pé de igualdade com o Brasil, caracterizado por um racismo de fato e implícito, às vezes sutil (salvo a violência policial que nunca foi sutil). Os americanos evoluíram relativamente em relação ao Brasil, pois além da supressão das leis segregacionistas no Sul, eles implantaram e incrementaram as políticas de “ação afirmativa”, cujos resultados na ascensão sócio-econômica dos afro-americanos são inegáveis. Os sul africanos evoluíram também, pois colocaram fim às leis do *apartheid* e estão hoje no caminho de construção de sua democracia, que eles definem como uma democracia “não racial”. No Brasil o mito de democracia racial bloqueou durante muitos anos o debate nacional sobre as políticas de “ação afirmativa” e paralelamente o mito do sincretismo cultural ou da cultura mestiça (nacional) atrasou também o debate nacional sobre a implantação do multiculturalismo no sistema educacional brasileiro. (MUNANGA, 2004. P. 11).

O autor Guimarães (1999) discorre sobre como o racismo evolui de uma doutrina, com base nas ciências biológicas e na legislação para a atualidade na qual os direitos iguais são constitucionalmente garantidos na África do Sul, Estados Unidos e Brasil.

O racismo, portanto, origina-se da elaboração e da expansão de uma doutrina que justificava a desigualdade entre os seres humanos (seja em situação de cativo ou de conquista) não pela força ou pelo poder dos conquistadores (uma justificativa política que acompanhara todas as conquistas anteriores), mas pela desigualdade imanente entre as raças humanas (a inferioridade intelectual, moral, cultural e psíquica dos conquistados ou escravizados). Esta doutrina justificava pelas diferenças raciais a desigualdade de posição social e de tratamento, a separação espacial e a desigualdade de direitos entre colonizadores e colonizados, entre conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos e, mais tarde, entre os descendentes destes grupos incorporados num mesmo Estado nacional. Trata-se da doutrina racista que se expressou na biologia e no direito. Hoje, todavia, tanto no Brasil quanto na África do Sul e nos Estados Unidos, esta doutrina já não tem legitimidade social ou vigência legal: a igualdade de direitos entre todos os cidadãos, independente de cor e raça, é formalmente reconhecida e garantida nesses países, tanto constitucionalmente quanto por leis ordinárias. Chegamos a este patamar por caminhos diversos, mediante histórias e lutas muito diferentes, que deixaram as suas marcas e imprimiram um certo sentido particular ao que chamamos hoje de racismo. (GUIMARÃES, 1999, p. 104, 105).

Contudo, apesar do fato de hoje não haver mais justificativa legal e legítima para a ideologia racista, ela ainda persiste nos Estados Unidos, África do Sul e no Brasil. Apesar disso, cada um destes locais possui suas idiossincrasias relacionadas ao racismo. Mas antes de adentrar nestas especificidades regionais ou territoriais, vamos compreender, na visão de Guimarães (1999), como se processa o racismo nas sociedades nas quais ele não é oficial.

Em primeiro lugar, qualquer explicação ou justificativa para diferenças, preferências, privilégios e desigualdades entre seres humanos baseada na idéia de raça pode, em princípio, ser considerada racista, posto que não há base científica que possa sustentar que o que chamamos de “raças” tenham qualquer realidade metasocial ou física. Portanto, atribuir desigualdades sociais, culturais, psíquicas e políticas à “raça” significa legitimar diferenças sociais a partir de diferenças biológicas. (GUIMARÃES, 1999, p. 105, 106)

Guimarães (1999) ressalta como as questões culturais são utilizadas para justificar desigualdades sociais, hierarquizar culturas e acentuar ainda mais a baixa auto-estima da população que tem origens em grupos de características fenotípicas consideradas inferiores.

Mas, em segundo lugar, a noção de superioridade ou inferioridade cultural de povos, etnias ou grupos, que substituiu a noção de raça nos discursos oficiais, pode também justificar desigualdades e diferenças que se engendram na desigualdade de oportunidades e de tratamento, na desigualdade política e na interiorização do sentimento de inferioridade por estas populações. A “cultura” pode tornar-se, assim, uma noção tão fixa e metasocial quanto a “raça”. Trata-se, neste caso, da manipulação de um carisma racial sob a justificativa culturalista. Racismo pode, ademais, referir-se não apenas a doutrinas, mas a atitudes (tratar diferencialmente as pessoas de diferentes raças e culturas, ou seja, discriminar) e a preferências (hierarquizar gostos e valores estéticos de acordo com a idéia de raça ou de cultura, de modo a inferiorizar sistematicamente características fenotípicas raciais ou características culturais). Encarado como doutrina, atitude ou preferência, o racismo pode ser combatido, dentro de certos limites, pelo desmascaramento e a deslegitimação da idéia de raça. Neste sentido, o antiracismo no Ocidente passou a fazer do anti-racialismo a pedra de toque da agenda anti-racista. Este tipo de estratégia, entretanto, é pouco eficiente para combater o racismo baseado na noção de hierarquia cultural e de cultura enquanto herança imutável, ou seja, o estigma racial ou cultural. (GUIMARÃES, 1999, p. 105, 106)

As manifestações do racismo também podem ser compreendidas, mais profundamente, por meio de suas conseqüências. Desta forma, atua mantendo e

reproduzindo desigualdades através de mecanismos diversos, conforme o autor explicita abaixo. (GUIMARÃES, 1999).

Em terceiro lugar, pode-se precisar melhor o racismo, tal como se manifesta, por suas conseqüências e dizer que a manutenção e reprodução de desigualdades sociais e econômicas, por meio dos mais diferentes mecanismos, entre grupos de pessoas identificadas como de diferentes raças, etnias ou cores constituem racismo desde que operem mecanismos de discriminação que possam ser retraçados à idéia de raça. Tal refinamento torna-se necessário toda vez que as discriminações que atingem um determinado grupo humano, seja ou não uma etnia, não são explicitamente racialistas (usam, por exemplo, a idéia de cor ou de cultura), mas motivadas ou justificadas por critérios a-históricos e a-sociais, tais como a idéia de raça, de modo que possam ser ou retraçados ou reduzidos a esta idéia. Neste sentido, o racismo pode prescindir da noção de raça, transmudando-se perfeitamente para operar através de tropos desta noção. Neste caso, mesmo deixando de ser uma doutrina, pode continuar informando atitudes e preferências. (GUIMARÃES, 1999, p. 105).

Guimarães (1999) explica como o racismo pode ser definido como um delimitado sistema social e como o racismo deixa de ser uma ideologia que legitima desigualdades, evoluindo para um sistema no qual as desigualdades são reproduzidas.

Em quarto lugar, podemos ainda definir o racismo não com referência a atitudes, ações e preferências individuais, mas com relação a um determinado sistema social (ver, por exemplo, Blauner, 1972). Isto é possível quando grupos humanos considerados raças ou identificados por traços raciais ou racializados (como a cor, por exemplo) são sistematicamente postos em situação desvantajosa do ponto de vista econômico, político, social e cultural. Neste caso, as desigualdades sociais são ditas raciais quando se encontram e se comprovem mecanismos causais operando ao nível individual e social que possam ser retraçados ou reduzidos à idéia de raça. Neste sentido, racismo não é mais uma ideologia que justifica desigualdades, mas um sistema que reproduz tais desigualdades. A justificativa, neste caso, pode ser cultural (inferioridade ou inadequação) ou de outro tipo. O importante é que grupos que se definem e são definidos por meio de atributos raciais (como a cor) ocupam de modo permanente posições de poder e posições sociais assimétricas como resultado da operação de mecanismos de discriminação. Para que tal configuração seja correta é necessário, portanto, demonstrar que os indivíduos de raças ou cores diferentes não têm as mesmas oportunidades de vida e não competem em pé de igualdade pelos recursos sociais, culturais e econômicos. (GUIMARÃES, 1999, p. 105, 106)

O racismo, atualmente, age por meio de mecanismos de discriminação, que atuam de três formas. A primeira seria por mecanismos psicológicos, um sistema

cria e/ou mantém um número de pessoas com baixa auto-estima, pertencentes a grupos com determinadas características físicas ou culturais. Tais características são sistematicamente inferiorizadas socialmente. Este fenômeno pode ocorrer pela escolarização formal, e/ou por meio de redes informais de informação diversas. A segunda seriam os mecanismos que são acionados no cotidiano por discriminação direta, mesmo que dissimulada, sutil e delicada de alguns indivíduos para com outros que apresentem as referidas características físicas e culturais. Finalmente a terceira seria a forma de discriminar tais grupos de determinadas características físicas e culturais por meio de processos burocráticos, tais como custos de produtos e serviços, exigências de determinadas qualificações formais específicas e aparência, dentre outros. (GUIMARÃES, 1999).

Os Estados Unidos foram [...] o primeiro país a constituir-se como um Estado de direito e a justificar a desigualdade dos indivíduos apenas a partir de suas características imanentes (força, ousadia, ambição, perseverança etc.), que emergem em situação de competição em mercados livres. Tal fato, junto com a resistência da população branca em aceitar a completa igualdade de direitos dos ex-escravos, acabou por facilitar a aceitação de uma doutrina racista para justificar a limitação dos direitos dos negros. Os Estados Unidos abrigaram pois, por um tempo, uma dualidade de ordem jurídica num mesmo Estado de direito. O modo completo, ainda quando dual, como se desenvolveu tal Estado de direito foi, talvez, o responsável pelo fato de que nos Estados Unidos o racismo, como sistema jurídico, pudesse ser facilmente desmantelado e revertido, no âmbito do próprio sistema jurídico, sem necessidade de uma grande transformação do sistema político, ou uma reconstrução da nacionalidade. Quando a ideologia do racismo deixou de ser legítima, deixou também, em pouco tempo, de ser legal, e o racismo como sistema passou a ser atacado também por políticas públicas de correção. (GUIMARÃES, 1999, p. 106).

A África do Sul, já possuiu diferenciais por ser um território africano. Foi um Estado criado pelos colonizadores europeus para ser um Estado plurinacional. Os nativos foram segregados e não possuíam direitos. Por outro lado, o Estado desenvolveu subcidadanias e, de forma desigual, integrou as minorias étnicas. (GUIMARÃES, 1999).

O racismo foi, pois, erigido em doutrina de Estado, regulando por completo a vida econômica e política e as relações sociais. A destruição do apartheid teve de significar, por isto mesmo, um processo de reconstrução de um Estado propriamente nacional, onde o princípio não racista dos direitos humanos pudesse ser, pela primeira vez, instituído. (GUIMARÃES, 1999, p. 107).

Já o racismo no Brasil passou por um processo bem distinto. Não há nem houve um racismo reconhecido pelo sistema jurídico, mas existe o racismo nas falas, nas ações, nas relações inter-pessoais e intergrupais. Os negros sempre sofreram o racismo extra-oficial em seu cotidiano, seja de forma direta ou indireta. Como bem nos descreve Guimarães (1999).

No Brasil [...] O Estado liberal de direito que se implanta em 1822, com a Independência, garante, a um só tempo, as liberdades individuais dos senhores e das classes dominantes e a continuidade da escravidão. Depois da abolição, em 1888, tal dualidade de tratamento diante da lei estende-se ao sistema de clientelismo e ao colonato, que substituiu a escravidão. Ou seja, as liberdades e os direitos individuais constitucionalmente outorgados não são garantidos na prática social; as práticas de discriminação e de desigualdade de tratamento continuam sendo a regra das relações sociais. Mas, por outro lado, as elites brasileiras tiveram problemas em aceitar integralmente o racismo como doutrina e acabaram por rejeitá-lo por completo, transformando o não-racialismo e a miscigenação cultural e biológica em ideais nacionais, que procuram integrar todos os indivíduos no Estado-nação. Em vista disso, os brancos, no Brasil, foram definidos da maneira a mais inclusiva possível, de modo a abarcar todos os mestiços mais próximos das características somáticas européias, e mesmo, no extremo, a incluir todos que usufruem dos privilégios da cidadania. (GUIMARÃES, 1999, p. 107).

O Estado brasileiro, com esse diferencial da miscigenação cultural, separa os indivíduos com traços fenotípicos mais aproximados do branco europeu, e proporcionando a estes mestiços, fazer parte de uma mesma rede de privilégios que os brancos. Tal como nos relata Bento (2002). Conforme Guimarães (1999), por conta desses fatores e da não oficialidade judicial do racismo, são criados mecanismos para que esse possa atuar como um sistema sustentado em um racismo de ações e comportamentos.

Primeiro, alterou-se a forma de legitimação social do discurso sobre as diferenças. As explicações das desigualdades sociais pelas raças foram substituídas por explicações que usavam o conceito de cultura, persistindo, portanto, a noção da superioridade da cultura e da civilização brancas ou européias sobre a cultura e civilização negras ou africanas, ditas publicamente como "incultas" e "incivilizadas". (GUIMARÃES, 1999, p. 107).

Dentre as primeiros artifícios do racismo para se fazer presente de forma indireta é a não racialização do discurso. Após a reversão do quesito raça para o de cultura, foi utilizada a estratégia de substituição da raça pela cor. (GUIMARÃES, 1999).

[...] Através do contínuo de cor, a maior parte da população com alguma ascendência africana continuou a não se classificar como negra (ou preta), mas sim como branca ou mestiça, para o que emprega uma grande série de denominações, em que prevalece a cor “morena”, designação que se dava originalmente ao branco de cabelos escuros e tez mais escura. Esta forma de se classificar racialmente mantém intacta a estereotipia negativa dos negros, mas elimina desta categoria a maior parte dos mestiços que, justamente por isso, continuam a ter a auto-estima perseguida por estes estereótipos. No mercado de trabalho, principalmente, estes estereótipos raciais se misturam aos estereótipos de classe para gerar o mecanismo de seleção conhecido como “boa aparência” [...], responsável pela reprodução de boa parte das desigualdades raciais de ocupação e renda. (GUIMARÃES, 1999, p. 107).

A categoria mestiça passa a ter importância no quesito cor. A maioria dos mestiços, que possuem alguns traços fenotipicamente europeus no Brasil, não se reconhecem como negros. Em um universo no qual possuir boa aparência é parecer o mais branco possível, cor da pele, tipos de cabelo e forma do nariz fazem toda a diferença.

Terceiro, as relações raciais estão amparadas num sistema mais amplo de hierarquização social e de desigualdade de tratamento perante a lei que contamina todas as relações sociais. Se a segregação informal dos negros foi a norma no Brasil até pouco tempo, pode-se dizer, sem risco de errar, que o tratamento desigual dos indivíduos perante a lei é ainda hoje prática corrente e também informal no Brasil. O mesmo fenômeno de estereotipia negativa dos traços somáticos negros fundamenta o mecanismo de “suspeição policial” que torna os negros as vítimas preferenciais do arbítrio dos policiais e dos guardas de segurança [...]. (GUIMARÃES, 1999, p. 107).

O tratamento policial é uma das marcas mais efetivas da manifestação do racismo no Brasil, ser negro é ser sempre suspeito e/ou estar em atitude suspeita. Tal como na dissertação de Gilvan Gomes da Silva, (2009) na qual ele descreve que o suspeito para a polícia é o indivíduo de baixa renda, negro, que se utiliza de roupas largas, possui tatuagens e usa boné.

Quarto, o não-racialismo, parte integrante da construção da moderna nacionalidade brasileira, foi engenhoso e equivocadamente equacionado ao anti-racismo. De modo que, no Brasil, negar a existência das raças significa negar o racismo como sistema. Ao contrário, reconhecer a idéia de raça e promover qualquer ação anti-racista baseada nesta idéia, mesmo se o autor é negro, é interpretado como racismo. Ao contrário, et pour cause, muitas manifestações de discriminação pela cor são peremptoriamente negadas como tendo qualquer motivação racial, posto que as raças não existem, mas apenas as cores, tidas como características objetivas, concretas, independentes da idéia de raça; tais manifestações são mais prontamente reconhecidas como tendo uma motivação de classe. Deste modo, o caráter ilegítimo da segregação ou discriminação é retirado. As classes no Brasil, ao contrário dos Estados Unidos, são consideradas bases legítimas para a desigualdade de tratamento e de oportunidades entre as pessoas. (GUIMARÃES, 1999, p. 107, 108).

A maior parte das ações de discriminação racial no Brasil são atribuídas a condição sócio-econômica do indivíduo. No Brasil as classes sociais são reconhecidas como categorias que sofrem tratamento desigual, as raças não. A condição de extrema pobreza é utilizada para justificar comportamentos discriminatórios (GUIMARÃES, 1999).

Quinto, a situação de pobreza e mesmo de indigência em que se encontra grande parte da população brasileira constitui-se, em si mesma, num mecanismo de inferiorização individual e conduz a formas de dependência e subordinação pessoal que, por si só, seriam suficientes para explicar certas condutas discriminatórias. Posto que tais condutas podem ser observadas em relação a não-negros, tal fato ajuda ainda mais a dissimular o racismo, do ponto de vista das ações individuais. (GUIMARÃES, 1999, p. 108).

Face do racismo, especialmente à moda brasileira é a branquitude. Ela se sustenta por meio dos pactos narcísicos entre os bancos para garantir sua condição de privilegiados socialmente, a qual negam existir. Outra estratégia é considerar o branqueamento como um problema do negro brasileiro, alegando sempre que a não aceitação de si mesmo, faz com que ele busque se branquear. (BENTO, 2002).

Segundo Bento (2002) o racismo é uma prática produzida nas relações de poder, o que exige um entendimento não apenas da condição de negros e indígenas, mas das posições privilegiadas da classe dominante branca nessas relações e os impactos nas instituições, cultura, subjetividades, da ideologia do branqueamento enquanto ideal de estética, cultura e racionalidade. Através da fuga não é preciso admitir o privilégio, nem o contrário. Dessa forma se oculta o fato de que o lugar de uns é designado por outros que, assim, acabam por se estabelecer num lugar confortável. Se o lugar pré-determinado é aceito, o outro colabora de

certa forma para que assim permaneçam. Se uns querem mudar de lugar, vem o sofrimento resultante da pressão contrária. Há uma efetiva tentativa de fazer com que os primeiros sintam-se como se estivessem tirando lugar dos outros, estabelecido não por direito, mas por privilégio. O privilegiado deduz que este lugar que sempre foi seu e ainda se respalda no discurso do mérito. Contudo desconhece ou ignora que para ele estar lá, outros foram tirados dali ou são impedidos de entrar.

Mudar, por exemplo, no sentido de reconhecer que muitas vezes aquilo que orgulhosamente classificamos como mérito, está na verdade marcado também pelo privilégio, ou seja, numa sociedade racializada, ser branco sempre faz diferença. Dito de outra maneira, negros nas mesmas condições que brancos, não costumam ter as mesmas oportunidades, os mesmos tratamentos. (Bento, 2002, p. 148)

Abrir mão de um condição vantajosa é algo que muitos se recusam a sequer considerar. Brancos, na sociedade brasileira, vivenciam uma experiência de não-racialidade, que resulta em uma condição privilegiada e, por isso a maioria deles ignorara os efeitos negativos provocados pela identidade racial visível dos negros. (Piza 2005).

Mas, se considerarmos o trajeto de dentro para fora, isto não significa negar a branquidade, mas afirmá-la ou deixar-se afirmar por ela, já que ela é o modelo de humanidade que se carrega desde a mais tenra infância. De fora para dentro, a branquidade entra pelos sentidos como valor intrínseco da minha condição humana. Ela é um passaporte para qualquer espaço social. Ainda que a classe e o gênero possam limitar certas aspirações, a branquidade pode ser a garantia de um outro status social, ao qual os "diferentes" não têm acesso. É esta não-racialidade que garante os privilégios, mesmo que sejam poucos, com os quais se pode conseguir afirmação psicológica e social para atravessar, pelo menos em parte, barreiras de classe e, com um pouco mais de esforço, as de gênero. (PIZA, 2005, p. 4).

Na realidade existe um processo de não discussão do elemento branco. O que vem sustentado a sua rede de privilégios. É preciso compreender que o racismo se sustenta nas relações de poder, transcendendo as questões relacionadas aos negros(as). Por isso ele não deixará de existir enquanto os brancos(as) não reconhecerem sua condição de privilegiado, e, por tanto, co-responsável na manutenção desse sistema, sustentando a ideologia do branqueamento. (BENTO, 2002).

A sensação de ser negro no cerne de uma sociedade como a nossa, como vive o negro(a) no cotidiano do “racismo à brasileira”. Como é ser constantemente agredido, pois as nuances (em alguns momentos sutis) do racismo à brasileira são ainda mais cruéis que a chibata do feitor. “Ser negro é ser violentado de forma constante, continua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideias de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.” (COSTA, 1983, p.2). Ainda nessa mesma análise Costa (1983), retrata bem como é construída a face do racismo na sociedade brasileira. Como se constitui o mito da brancura.

Para os sujeito negro oprimido, os indivíduos brancos, diversos em suas efetivas realidades psíquicas, econômicas, sociais e culturais, ganham uma feição ímpar, uniforme e universal: a brancura. A brancura detém o olhar do negro antes que ele penetre na falha do branco... Funciona como um pré-dado, como uma essência que antecede a existência ...Vítima dos efeitos dessa alienação, pouco importa, então ao sujeito negro que o branco real, enquanto indivíduo ou grupo venha a fazer, sentir ou pensar...A brancura transcende o branco. Eles - indivíduo, povo, nação, ou estado ranço – pode “enegrecer-se”. Ela, a brancura, permanece branca. Nada pode macular esta brancura que a ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como símbolo de pureza artística; nobreza estética, majestade moral; sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Idéia, da Razão. O branco, a brancura, são únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade”. O racismo esconde assim seu verdadeiro rosto. Pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica pessoal. (COSTA, 1983, P. 4)

Compreender o contexto sócio-histórico de ontem e o de hoje se faz importante para que possamos nos “projetar” para os “amanhãs”. Saber que o Brasil, desde sua constituição apresenta desigualdades, principalmente no tocante a questões raciais, faz toda a diferença para o entendimento de que o negro, e mais especificamente a mulher negra brasileira, ocupe o último lugar da pirâmide social, associados(as) a uma gama de estereótipos negativos.

O racismo, também ao longo desses séculos atinge às práticas religiosas de matriz africana. Os(as) praticantes de Candomblé e Umbanda no Brasil sofrem intensas violências, tanto físicas, como psicológicas por motivação religiosa e racial. O fato de serem cultos originados na África por negros, por não serem práticas necessariamente originadas no cristianismo, (já que a África, pré-colonial não era cristã) não serem maniqueístas e representarem valores diferenciados, faz com que

sejam categorizados como práticas inferiores que ou pertencem a pessoas ignorantes e sem instrução. Ou àqueles que querem praticar o mal, causando prejuízos as demais pessoas. Processo que atinge intensamente às mulheres que são lideranças nos cultos.

De acordo com Mariosa (2009), em pesquisa realizada no bairro Dom Bosco em Juiz de Fora, escolhido em função das características de territorialidade e população afrodescendente, a maioria das mulheres entrevistados temem ser identificados como praticantes de religiões de matriz africana, temendo ser discriminados. As que não são praticantes, em sua maioria, têm medo, acreditam que todos os que lá estão de alguma forma praticam o mal, fazem feitiços com intenção de prejudicar os outros. Alguns têm uma fantasia de contágio, acreditam que o mal pode ser transmitido até, pela comida que vem da mão de um “macumbeiro”, ou mesmo temem estar perto ou conversar, como se só a presença fosse irradiadora de um poder maligno.

Os referenciais de africanidade religiosa contribuem para uma visão pejorativa daqueles que têm contato direto ou indireto com os mesmos, promovendo, em muitos casos atos de agressão. Grande parte das vítimas são mulheres, como neste caso citado no Pré-relatório sobre intolerância religiosa no Brasil organizado pela Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR)².

Caso 8: Candomblé (Junho de 2015):

“A morte de uma ialorixá nonagenária em Camaçari, município industrial localizado a 40 quilômetros de Salvador, é centro de comoção — e reação — que já une entidades voltadas para o combate à intolerância religiosa em diferentes regiões do país. Conhecida como Mãe Dede de Iansã, Mildreles Dias Ferreira faleceu na madrugada do dia 1º deste mês, após sofrer um infarto fulminante que teria como principal causa a perseguição sofrida ao longo de um ano, desde que uma igreja evangélica se instalou em frente ao terreiro Oyá Denã. Familiares relatam que o mal-estar foi resultado de ação de seguidores da Casa de Oração Ministério de Cristo, que, na véspera, teriam passado uma madrugada inteira em vigília proferindo ofensas em direção à casa de santo.[...] Poucas horas depois do falecimento de Mãe Dede, parentes procuraram a 18ª Delegacia Territorial de Camaçari para registrar o episódio. A polícia já havia sido procurada em ocasiões anteriores, conta Mary Antonia Monteiro, filha de criação da religiosa.

— O terreiro da minha mãe existe há 45 anos. No ano passado, essa igreja se instalou ali, e as ofensas começaram. Quando alguém estava entrando na nossa roça, eles chamavam. Às vezes cantavam músicas com ofensas na nossa porta. Na noite anterior à morte dela, fizeram vigília de 23h às 5h.

² A Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR), do Rio de Janeiro é formada por membros de várias religiões. Realiza, também, várias atividades que visam o combate a intolerância religiosa. Em 2015 a Comissão reuniu vários líderes religiosos e pesquisadores para compilar dados e elaborar o Pré-Relatório Sobre Intolerância Religiosa no Brasil.

Passaram esse tempo gritando coisas como “Se retira Satanás” e “Tá amarrado”. Minha mãe ficou muito agitada, chorou e depois passou mal. — conta Mary, lembrando que, duas semanas antes, policiais chegaram a ir ao local após denúncias. — Embora ela tivesse 90 anos, ainda estava lúcida e se queixava de que nunca tinha imaginado que sofreria perseguição àquela altura da vida. (Comissão de Combate a Intolerância Religiosa, 2015, p. 18).

Outro exemplo é o de Joyce Eloy dos Santos que conta que, aos 13 anos, a professora a chamou à frente da sala de aula, Joyce possuía em seus braços às “curas” (incisões realizadas nos braços, durante o processo de iniciação ao candomblé). Ela sempre escondia com a mão direita para ninguém perceber quando usava blusa curta, mas nesse dia se descuidou para segurar uma prova. (CAPUTO, 2012).

De acordo com ela a professora fez um escândalo: “Menina! O que é isso no seu braço?” Para evitar uma possível repreensão, Joyce mentiu e disse que a mãe a agrediu com uma gilete [...] “A professora me olhou sabendo que eu estava mentindo. [...] Nunca pensei em deixar minha religião. Acho que o preconceito contra a religião é um preconceito contra os negros. As pessoas me apontavam na rua e diziam: Isso é coisa de negro”. (Caputo, 2012, p. 199).

Mãe Beata de Yemojá, importante referência religiosa no país, numa demonstração de empoderamento e consciência, faz um relato respeito das práticas de intolerância e de sua atitude perante as ações racistas da sociedade brasileira, defendendo tanto a si, quanto a quem mais for preciso, pois possui conhecimento dos seus direitos. (CAPUTO, 2012).

[...] Nós estamos em um país que tem discriminação e preconceito mas contra esse preconceito e essa discriminação existe *Olórun, Esú e Yemojá*, que deixaram uma Beata de Yemojá, que não tem vergonha de dizer em lugar nenhum que é raspada e pintada no candomblé. Sou negra! Sou afrodescendente e os terreiros re-afirmam esse orgulho que temos de nosso povo.” afirma Mãe Beata. [...] Quem for discriminado, eu vou lá! Eu conheço as leis. Eu só tenho o terceiro ano primário mas sou bem formada. Eu mesma me formei. (Caputo, 2012, p. 207).

Casos como esses expressam bem a que estão sujeitas estas mulheres que são as lideranças em seus territórios religiosos. O racismo tanto violenta, como adocece e no caso das mulheres ainda vem associado ao sexismo. Mas, ainda assim, as mulheres negras resistem e permanecem construindo suas estratégias de enfrentamento, como bem demonstrou a Yalorixá Beata de Yemojá.

2 - OS NEGROS AFRICANOS, SUAS RELIGIÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS NO BRASIL

Os africanos chegaram ao Brasil no século XVI. Foram trazidos como mercadoria escrava nos navios negreiros e pertenciam a várias etnias, mas as principais são os bantos - das regiões de Angola, Moçambique e Congo - e os iorubás ou nagôs - das regiões de Nigéria, Benin e Togo. Segundo Lody (1987), o continente africano tornou-se alvo de uma série de investidas por parte dos portugueses, para a escravização de homens e mulheres, que vão desde a metade do século XVI até a metade do século XIX. De acordo com Lody (1987), o comércio escravagista pode ser compreendido por quatro grandes ciclos: ciclo da Guiné, segunda metade do século XVI; ciclo de Angola-Congo, por todo o século XVII; ciclo da Costa Mina, até o início da segunda metade do século XVIII; ciclo de Benin, até a metade do século XIX. Lody (1987) informa ainda que o total de escravos africanos no Brasil chegou à cifra de quatro milhões.

Augras (1983) relata que a primeira leva de africanos escravizados, que se tem notícia, desembarcou em 1538 e era de origem de São Tomé, marcando o início do tráfico das chamadas “peças da Guiné”. Esta definição da Guiné era considerada geograficamente imprecisa, pois o próprio vice-rei Conde dos Arcos dizia não saber ao certo de que país se tratava. Os primeiros negros que aqui chegaram eram Peules e Mandigas, parcialmente islamizados. Segundo Carneiro (1991), os bantos eram originários do sul da África e foram distribuídos no Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro. Dali migraram para Alagoas, litoral do Pará, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Os iorubás eram originários da zona do Níger, África Ocidental e foram introduzidos, conforme este autor, principalmente na Bahia.

A partir disto, não restava muita alternativa aos negros, já que muito do que conheciam e viviam lhes foi tirado. Era necessário reconstruir. Os africanos necessitavam recriar todo um universo cultural e religioso. Devemos considerar como foi reconstruída essa realidade no Brasil, o que o negro produziu de história, de memória cultural e religiosa.

É difícil separar a cultura da religiosidade quando se trata do(a) negro(a) africano(a). Os dois fatores andavam juntos em seu universo primário e a reconstrução desse universo cultural e religioso na realidade brasileira também se iniciou permeada por esta unidade. Silva (1994) constatou que o desamparo social em que se encontraram os(as) negros(as) no país criou a necessidade de reconstruírem sua identidade no espaço brasileiro, nas condições adversas da escravidão, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana que traziam dentro de si.

Segundo mesmo autor, o branco europeu tentava, à princípio, catequizar o(a) negro(a). A coroa portuguesa determinava que os escravos deviam ser batizados, adotar um nome cristão, e a Igreja Católica oficiava tais práticas religiosas e não combatia os maus tratos que sofriam os negros escravos no Brasil.

As relações entre a Igreja e as práticas negras eram ambíguas, já que os padres toleravam os batuques realizados nas senzalas. Verger (2002) ressalta que o Governo encorajava os(as) negros(as) africanos(as) a se encontrar aos domingos para realizar “batuques”, organizados por suas nações de origem. Assim aquelas nações inimigas na África manteriam sua rivalidade. Os senhores de escravos tinham interesse político na manutenção das práticas religiosas dos(as) negros(as), porque acreditavam que se os(as) escravos(as) mantivessem suas tradições, também permaneceriam as rivalidades entre os grupos. Tratava-se de uma estratégia para dificultar a formação de rebeliões e impedir a criação de laços entre os grupos rivais. Porém, os cultos unificaram Orixás e Voduns, divindades dos povos nagôs e do Daomé. Silva (1994) assinala que os cânticos e rezas, realizados nos terreiros das fazendas, eram justificados pelos negros(as) como homenagens aos santos católicos, feitas em sua língua natal, com danças de sua terra.

Havia, por outro lado, certas práticas de magia africana combatidas. Rituais como de sacrifício de animais, manipulação de objetos, pedras e ervas, transformação do destino das pessoas, eram vistos como diabólicos. Os tranSES de incorporação de deuses eram tidos como demonstração de possessão demoníaca. As adivinhações, matança de animais, dentre outras práticas consideradas como bruxarias e magia negra, vinculadas ao mal.

Dentro deste contexto, o(a) negro(a) praticava sua fé nos deuses africanos e disfarçava cultuando os santos católicos, como ordenava o senhor. Assim foi recriado todo o seu universo religioso, o que hoje denominamos religiosidade afro-

brasileira.

Os(as) negros(as) cultuavam irmandades de santos pretos e de outros santos com os quais identificavam semelhanças. Assim se originou o sincretismo. Por não lhes ser permitido cultuar seus deuses, eles tinham que se submeter ao modelo católico de religião. Dançavam, por exemplo, para São Benedito ao ritmo do toque de Oxumaré, conclui Augras (1983). Nas regiões norte e nordeste, de predomínio indígena, os cultos aos espíritos dos caboclos e aos seus deuses também se misturou à crença dos africanos, dando origem ao candomblé de Caboclo, uma síntese de elementos bantos, católicos e indígenas. Conforme Augras (1983), no sudeste, onde o elemento banto predominou, foi registrada a origem de dois tipos de cultos: o candomblé de Angola ou candomblé de Congo, que recebeu também certa influência posterior dos nagôs; e a macumba, que integra modelos de origem variada e posteriormente originou a umbanda. Esta última congrega elementos africanos, indígenas, católicos, espíritas, ocultistas.

Os negros eram impedidos de participar das irmandades dos brancos, por isso se organizavam em irmandades próprias, separadas segundo a cor da pele e condição de escravo ou liberto. A mais conhecida e difundida pelo Brasil foi a de Nossa Senhora do Rosário. Os escravos tinham estas organizações como importantes associações de apoio mútuo. Através das contribuições dos filiados, tentava-se formar um pecúlio suficiente para comprar alforria dos seus membros e assegurar um enterro cristão aos filiados, geralmente feitos misturando ladainhas católicas aos ritos funerários da nação africana do morto. As irmandades também tinham como objetivo a construção de igrejas próprias, o que era considerado sinal de prestígio. Verger (2002) relata que as mais conhecidas em Salvador eram a “Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo”, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, frequentada por angolanos. Os daomeanos jejes reuniram-se na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Lá fundaram a confraria de “Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos”. As mulheres nagôs-iorubás encontravam-se na Igreja da Barroquinha, fundando a confraria de “Nossa Senhora da Boa Morte”, mais tarde elas fundariam a primeira casa de Candomblé “Ilê Axé Iyá Nassô”.

Nas regiões onde os nagôs predominavam, segundo Augras (1983) particularmente em Salvador, é mais difícil falar em sincretismo, pois se trata de justaposição mais do que fusão. Houve sincretismo do ponto de vista das religiões

originárias da Costa dos Escravos. Deuses daomeanos foram assimilados às divindades iorubás. As divindades das diversas cidades iorubás misturam-se. O mesmo mito é encontrado, com nomes diversos.

De acordo com Silva (1994), as religiões de origem africana eram nomeadas durante o século XVIII como calundu, termo de origem banto. Juntamente com batuque ou batucajé, reuniam uma diversidade de ritos, cultos, danças coletivas, cantos e músicas acompanhadas por toques de atabaques e tambores, invocação de espíritos, sessões de possessão, práticas divinatórias e cura mágica. O autor afirma que, até o século XVIII, os calundus foram uma forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo as casas de candomblé do século XIX e os atuais terreiros. Silva (1994) afirma que os primeiros calundus eram restritos aos espaços das fazendas. Devido às contingências da escravidão, os rituais eram realizados secretamente nas matas ou nas senzalas. Contudo, o crescimento dos centros urbanos, juntamente com o número de libertos e escravos circulando pelas cidades com maior liberdade, favoreceu o desenvolvimento das manifestações religiosas dos negros. Moradias localizadas em velhos casebres coletivos eram ponto de encontro para a prática dos cultos. Era comum, naquele período, o uso do mesmo espaço para moradia e para culto dos deuses, característica que destacou o início da tradição religiosa afro-brasileira, preservada até os dias atuais pela maioria dos templos de candomblé.

Santos (1986) esclarece que, no século XIX houve implantação, reformulação e transporte de elementos de um complexo africano, que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, nas quais são mantidos e renovados os cultos de adoração aos orixás e aos ancestrais, os eguns. As associações religiosas se instalaram em roças que ocupam um determinado terreno, o “terreiro”, termo que acabou tornando-se sinônimo de lugar onde se pratica a religião afro-brasileira tradicional e nos quais se formam comunidades que demonstram especificidades. Uma parcela dos integrantes reside no “terreiro”, formando, às vezes, um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte mora distante, mas frequenta o terreiro com certa regularidade, passando até períodos prolongados dispendo, muitas vezes, da própria casa. O terreiro transcende as delimitações materiais dos praticantes. Seus membros têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante” que se concentra e expressa sua própria estrutura nesses locais.

Segundo Santos (1986, p.32), “Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no terreiro”.

As primeiras famílias de santo que se tem notícia, como relata Silva (1994), foram formas de organização que estruturaram os terreiros de candomblé. Negros e mestiços se reuniam destituídos de seus grupos de referência pela escravidão e reconstruíam seus vínculos baseados em laços de parentesco religioso. Pelas narrativas dos antigos, parecem ter sido africanos de uma mesma etnia que se reuniram e fundaram os primeiros terreiros, onde receberam e iniciaram negros de outras etnias. Com o passar do tempo, com a entrada inclusive de brancos, a característica étnica das famílias foi se perdendo, todos passando a ser ligados por vínculos religiosos.

Augras (1983), assinala que a primeira casa de candomblé, que se tem notícia foi fundada na primeira metade do século XIX. A autora ressalta que elas nasceram em solo urbano. O primeiro grande templo foi fundado no centro de Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha. Silva (1994) faz um relato sobre as mulheres originárias da cidade de Keto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha, exclusivamente de mulheres de origem nagô, que teriam fundado o terreiro de Candomblé chamado “Iyá Omí Asé Aira Intilé”. Este, logo depois, tomaria o nome de “Ilê Axé Iyá Nassô” e seria transferido para o subúrbio do Engenho Velho, passando a ser conhecido como Casa Branca. As fundadoras eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Esse terreiro foi berço de todas as casas mais tradicionais de candomblé Keto, formando uma imensa família de santo. A proliferação da religião se deu mesmo por volta do final do século XIX e no século XX se expandiu pelo país. De acordo com Bastide (2001), os candomblés possuem “nações” diversas e, através delas, buscam manter as diferentes tradições: angola, congo, jeje, nagô. As distinções entre estas nações, conforme este autor, se dão tanto pela maneira de tocar os tambores, com as mãos ou com varetas, como pelas vestimentas típicas, pelo tipo das músicas, cânticos, e até mesmo pelos nomes das divindades.

No Rio de Janeiro não há registro de candomblé antes do século XIX, afirma Augras (1983). Os bairros da zona portuária eram pontos de atração para os africanos recém chegados e também para os escravos libertos. O grande número de negros oriundos da Bahia contribuíram decisivamente para a expansão do candomblé e do samba na região chamada “Pedra do Sal”. O local fica no Morro da

Conceição, bem no centro da cidade, importante núcleo de famílias baianas. Augras (1983) ainda indica um movimento de ida e volta para a África de sacerdotes e sacerdotisas, aprofundando conhecimentos religiosos e trazendo objetos necessários aos cultos, também neste período.

De acordo com Lody (1987), na relação memória milenar e grandes transformações, os modelos africanos encontram sustentação na história oral, forte e predominante em que regras e papéis de homens e mulheres são geralmente determinados pelos cargos e funções, que vão do ser agricultor, artesão ou sacerdote a ser um alafim (rei), por exemplo. A produção cultural realiza uma eficaz aliança entre os planos sagrado e humano. Conforme este autor, o candomblé é “uma congregação de sobrevivências étnicas da África” (LODY, 1987, p. 8). A palavra candomblé é originária do termo Kandombile, que significa culto e oração. A religiosidade tem uma centralidade na vida do africano tanto no aspecto material como nos seus múltiplos microssistemas de poder, tanto temporais como religiosos. Uma força vital é transmitida de maneira permanente denominada de axé, seja na cultura material, na música, na dança, no canto, no gesto, na preparação de alimentos. A energia da natureza e os reis e heróis divinizados são os aspectos mais importantes do plano do sagrado, cotidiano na vida dos africanos. A presença destes aspectos está em todos os espaços da vida destes homens e mulheres, tanto na natureza quanto na matéria construída, nas atividades lúdicas, nos relacionamentos familiares e amorosos, constituindo cultural e religiosamente a essência destes seres. Os terreiros de candomblé tiveram importância como focos de resistência cultural, com ativa participação até mesmo como resistência armada, nas rebeliões e nos quilombos, assinala Augras (1983).

Os candomblés se dividiram posteriormente por “nações”. De acordo com Carneiro (1991), os negros bantos da Bahia parecem ter esquecido os seus próprios orixás, tendo absorvido os do povo nagô, criando os candomblés de caboclo. Só restaram alguns como Zambi e outros poucos originários de Congo e Angola e a designação calunga. Não tendo orixás próprios a adorar, conforme Carneiro (1991), os africanos de origem banto adaptaram às suas práticas religiosas os orixás dos cultos jêjes-nagôs. O autor fala sobre os candomblés de caboclo, na Bahia, como resultado da fusão da mitologia dos negros bantos, já sobre influência forte dos jeje-nagôs e malês, com a mitologia dos índios da América portuguesa. Segundo ele, existem diferenças marcantes entre os candomblés puramente bantos e os

mesclados por influências ameríndias. Lody (1987) alerta sobre a exclusão dos bantos, em geral, da própria literatura, o que é inexplicável dada à sua contribuição para a constituição da civilização brasileira. Além disso, as poucas referências são feitas com alguma inferioridade.

De acordo com Pereira (2005), a inter-relação de tradições bantos e iorubás gerou um quadro múltiplo para a realidade sócio-cultural dos afro-brasileiros, uma vez que através do intercâmbio de elementos sagrados foram organizadas maneiras próprias de vida e percepção do mundo. Ainda segundo o autor, o modelo iorubá sofreu influência da herança banto na construção de um universo afro-brasileiro, na medida em que se modifica e também é modificado por ele, expressando a reelaboração de um modelo religioso. Isso pode ser constatado em várias casas de candomblé da região fluminense, formando as linhas dos candomblés Angola.

Referindo-se a Pernambuco, Augras (1983) fala sobre inúmeras casas de santo denominados de Xangôs. Em Recife, o primeiro templo teria surgido no centro da cidade, em meados do século XIX, no Pátio do Terço, sendo alvo de perseguições constantes. Augras (1983) revela o encontro de uma solução “conciliatória”. Para receberem licença da Secretaria de Segurança Pública os templos foram inscritos no Serviço de Higiene Mental da Assistência aos Psicopatas. Ser enquadrado com psicopata era melhor que ser tratado como marginal.

Por volta da segunda década do século XX, surge a umbanda, período este favorável devido aos modernistas apregoarem o retorno às raízes, expressão da cultura nacional, e ressaltarem os índios, os negros e mestiços. Neste contexto, Silva (1994) explica que as religiões afro tornaram-se conteúdo indispensável para a compreensão do processo de construção da cultura popular. Conforme este autor, kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar suas práticas com elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, passando a defender publicamente esta mistura, com intuito de que se tornasse reconhecida e aceita com status de nova religião. As origens afro-brasileiras da umbanda, portanto, remontam ao culto às entidades africanas, aos cultos de caboclos, santos do catolicismo popular e influências do kardecismo europeu.

Augras (1983) ressalta que a umbanda é uma religião marcada essencialmente pelo sincretismo, pois as divindades e ritos não somente se justapõem, como no candomblé, mas fundem-se, transformando e reconstruindo um

culto no qual santos católicos, espíritos do kardecismo, caboclos, pretos velhos, crianças brancas e figuras marginais, como exus e pomba-giras, convivem e reconstroem todo um universo religioso novo, mais parecido com o que seus adeptos atribuem à realidade brasileira.

3 - AS AFRICANAS NO BRASIL

As mulheres africanas que chegaram ao Brasil escravizadas eram muito diferentes em seus costumes e formas de vida. Isso ficou bem destacado nas formas que desenvolveram para sua sobrevivência. Aqui chegando desenvolveram-se com destaque no comércio de rua, costume oriundo das terras africanas nos quais as mulheres eram reconhecidas como grandes comerciantes e negociantes.

Mulheres da região centro-oriental da África, mbundu, foram identificadas, segundo Brazil e Schumacher (2007) como as primeiras feirantes do Brasil. Originárias de Luanda, Angola, já realizavam negócios nos comércios de rua, vendendo suas iguarias em tabuleiros.

As africanas fadigadas e sem alimentação adequada, sofriam de todos os tipos de maus tratos durante as viagens, eram vítimas de ataques de ratos, de piolhos, de sarna. Muitas vezes vinham a falecer de escorbuto, sarampo, bexiga e diarreia. Por vezes as essas mulheres era permitido sair dos porões e permanecer nos convés, local no qual, frequentemente, sofriam abuso sexual dos marinheiros. (BRAZIL e SCHUMACHER, 2007).

Durante todo o período escravista as mulheres africanas e suas descendentes escravizadas trabalhavam em serviços diversos, desde o trabalho doméstico e de amas de leite, até o trato com a terra, primeiramente na produção de cana de açúcar, posteriormente no cultivo do café. Abusos sexuais eram frequentes. As que trabalhavam na casa grande eram constantemente vítimas de estupro. (BRAZIL e SCHUMACHER, 2007).

Na atualidade a violência contra a mulher negra ainda permanece. Elas lideram as estatísticas de mulheres vítimas de violência doméstica, são as maiores vítimas de feminicídio (assassinato por motivos de gênero), e também sofrem violência sexual, de parceiros e terceiros. Também são vítimas de assédio dos patrões, principalmente no serviço doméstico, no qual os patrões ainda se comportam como os senhores da antiga casa grande que acreditavam que as mulheres negras estavam disponíveis sexualmente por serem sua propriedade.

No início do século XIX, houve um aumento do processo de urbanização das cidades, esse cenário facilitou a emergência do comércio de rua. Por isso, as negras escravizadas passaram então a trabalhar como vendedoras ambulantes de produtos variados. (BRAZIL e SCHUMACHER, 2007).

Neste período, porém, havia uma grande demanda de trabalho de agricultura e pecuária de subsistência. Isto possibilitava às cativas possuírem pequenas propriedades no interior das fazendas. (BRAZIL e SCHUMAHER, 2007).

Já nas senzalas, por meio da tradição da oralidade, as mulheres repassavam o conhecimento oral de técnicas e cura por meio de ervas medicinais, realização de partos, assim como as benzeções e conhecimento de práticas religiosas. (BRAZIL e SCHUMAHER, 2007).

O trabalho urbano das cativas proporcionava muitos benefícios para os seus proprietários, permitindo-lhes uma renda semanal oriunda de seu trabalho. Muitas delas além de dar aos senhores a quantia requisitada pelo trabalho ainda conseguiam acumular valores que lhes possibilitassem comprar sua alforria, assim como a de filhos e companheiros. Além de trabalharem como vendedoras pelas ruas da cidade, algumas eram também forçadas a se prostituírem. (BRAZIL e SCHUMAHER, 2007).

Muito destaque tiveram as mulheres escravizadas que trabalhavam como quitandeiras, ganhadeiras ou vendedeiras.

De origem quimbundo, o termo kitanda significa mercado, lugar de mercado ou feira e é, também, amplamente utilizado por outros povos de tradição banta. Em muitas sociedades africanas, a responsabilidade pela subsistência e o comércio de gêneros de primeira necessidade foram, desde os mais remotos tempos, encargos femininos. [...] Deste outro lado do Atlântico, assim como em Lisboa, as mulheres africanas ajudaram a estruturar e reorganizar sociedade que entre si articulavam estratégias de resistências, instalaram negócios e estabeleceram continuamente redes de comunicação entre os três continentes. No Brasil, adaptaram seus produtos de acordo com as ofertas e interesses locais e conquistaram, na prática, o controle do chamado comércio a retalho. Aqui também dispunham das mais variadas mercadorias em suas quitandas. ... Sempre que possível trajavam vestes e adereços de acordo com as etnias. Portavam turbantes, saias, batas e túnicas coloridas e permanentemente usavam os célebres panos da costa, que quando não soltos nos ombros, serviam para carregar os filhos às costas. Os conhecidos balangandãs e pencas, para além das satisfações estéticas, significavam, a cada berloque agregado, um passo a mais nas suas conquistas sociais.

As vendedeiras constituíam um grupo bastante heterogêneo que no dia-a-dia circulava e se apropriava dos espaços urbanos, quase sempre criando rimas e equilibrando magistralmente seus tabuleiros, gamelas e cestos sobre a cabeça. As, mulheres livres e libertas, presenças mais numerosas no vai-e-vem deste comércio, experimentavam uma situação diferente daquela dos escravizados, pois não sofriam interferências em seus negócios e os resultados dos produtos comercializados eram unicamente seus. (BRAZIL e SCHUMAHER, 2007, p. 61, 62).

As especificidades na participação destas mulheres no mercado de trabalho possibilitaram, não só que essas pudessem promover geração de renda para suas famílias, mas que a concepção das mesmas de seu lugar no espaço social fosse diferenciado. O espaço público sempre foi ocupado e transitado por estas mulheres, porém nem sempre de forma igualitária. A ocupação de tais territórios foi uma conquista. Em Juiz de Fora, por exemplo, os registros indicam que, até o início da segunda metade do século XX, haviam ruas nas quais os(as) negros(as) não podiam transitar, revelando um “*apartheid*” não regulamentado sob a forma de lei, mas que era do conhecimento de todos. “A rua Halfeld, da Av. Rio Branco até a Batista de Oliveira, só era freqüentada pelos brancos; dessa até a Av. Getúlio Vargas, só pelos negros.” (Oliveira, 2000, p. 79). Essa ocupação do espaço de forma diferenciada é visível nas religiões de matriz africana.

Para melhor compreender como as mulheres se mobilizaram no sentido de conquistar direitos, ampliaram sua participação social e ocuparam o espaço público discutiremos no próximo tópico as articulações entre raça e gênero.

4 – GÊNERO, FEMINISMO E FEMINISMO NEGRO

Gênero é uma categoria que, a princípio, compreenderia a diferença entre homem e mulher. Porém as características corporais não podem ser aglutinadas as diferenças sexuais. Pois masculino e feminino não estão colados aos corpos sexuados, mas sim são construídos socialmente.

O conceito de binarismo de gênero promove uma visão estreita reduzindo a categoria de gênero a somente homem e mulher, masculino e feminino. Não oportunizando mais possibilidades. Através deste binarismo são impostas situações que tentam determinar o comportamento de homens e mulheres dizendo o que podem e o que não podem fazer, como devem sentir e pensar. Na verdade é como se gênero fosse uma categoria fixa e imutável. (MATTOS, 2014).

As hierarquias de gênero são visíveis na nossa sociedade, de base patriarcal, na qual as mulheres estão sempre em categorias inferiores socialmente, sendo que há ênfase é maior no que diz respeito às mulheres negras e pobres. Há vários exemplos de valorização do masculino em relação ao feminino, não só em relação ao trabalho, mas também ao fato de se considerar que as mulheres são frágeis e mais sensíveis, tendo um claro marcador de inferioridade nestes adjetivos. (MATTOS, 2014).

Estes fatores acabam por construir uma relação desigual entre homens e mulheres fazendo com que as últimas estejam sempre abaixo na pirâmide social. As desigualdades existem não somente entre homens e mulheres, mas entre mulheres negras e brancas, pobres e ricas, mulheres hetero, mulheres trans e mulheres lésbicas. Os desdobramentos são diversos. (MATTOS, 2014).

O feminismo luta contra as formas opressão que sofrem as mulheres. É um movimento muito plural. Existem três fases do movimento feminista, conhecidas como ondas (MATTOS, 2014).

A primeira onda do feminismo, se inicia nos Estados Unidos no século XIX, e tem como marco a luta por direitos civis. As mulheres reivindicavam igualdade de direitos em relação aos homens. Tinham como foco o sufrágio universal. (MATTOS, 2014).

A segunda onda do feminismo, aconteceu por volta da metade do século XX. Tem como marco a ampliação dos direitos, avançando dos direitos civis para os direitos sociais, e a luta contra a discriminação. Uma autora de destaque neste

período é Simone de Beauvoir com sua obra “O Segundo Sexo”, Beauvoir declara que “não se nasce mulher, torna-se”. Esta afirmação abre um importante debate sobre a construção social do gênero. As feminista deste período, reivindicavam que as desigualdades vivenciadas tanto na vida pessoal, quanto social e política precisavam ser combatidas, pois todas são articuladas entre si. (MATTOS, 2014).

A terceira onda do feminismo teve início a partir da década de 80, no século XX. É neste momento surge a crítica de que o movimento feminista precisa repensar o conceito de universalidade do feminino. Questiona-se que a mulher que o movimento feminista representava era branca e social e economicamente privilegiada. Mulheres negras, de periferia, lésbicas, transexuais não eram contempladas. (MATTOS, 2014). Destaque deste período é a autora Kimberly Crenshaw, precursora do feminismo negro, assim como as feministas negras Bell Hooks, Gloria Anzaldua, Audre Lorde, Ângela Davis e no Brasil Lélia Gonzales, Sueli Carneiro, Matilde Ribeiro, Luiza Bairros, Edna Roland e Nilza Iraci.

O século XX é marcado pelo uso do termo gênero. Tal termo surge para afirmar que o feminino não está atrelado ao sexo biológico. Gênero, então, passa a ser compreendido como “uma categoria social imposta sobre um corpo sexo.” (MATTOS, 2014, p. 3).

Seguindo essa lógica, em vez de teorias que concebem o sujeito de antemão, precisa-se de teorias que se proponham a pensar como o sujeito é constituído e como diferenças e hierarquias são construídas e legitimadas nessas relações de poder. (Mariano, 2005, p. 493)

Apesar do movimento feminista possuir uma diversidade de conceitos, perspectivas e práticas, suas ações são voltadas para o enfrentamento de desigualdades de sexo e gênero. O feminismo interseccional, baseado nos debates do feminismo negro, coloca em evidência as condições de privilégio na qual se encontram as mulheres brancas que pertencem às classes sociais mais abastadas. A principal pauta desse segmento do feminismo é que os espaços de fala são diferenciados, alguns mais autorizados, ouvidos e reconhecidos que outros.

Os estudos do feminismo interseccional vem ao encontro das experiências das mulheres negras no candomblé. Pois, são mulheres que exercem cargos de poder, não tem o casamento como prioridade, não abrem mão de sua autonomia e liberdade. Contudo, mulheres que tem uma especificidade que tem de sua trajetória

histórica muito diferenciada e por isso não cabem no modelo anterior de mulher universal.

As mulheres negras entraram no mercado de trabalho, ganharam às ruas, e sua autonomia muito antes das demais. No Candomblé demonstram liderança, se submetem apenas ao seu orixá, não tem o casamento nem o amor romântico como prioridade na vida, mas sim seu compromisso sacerdotal. Em seu espaço religioso, vivem o feminismo na prática e sua experiência vem ao encontro das discussões do feminismo negro. Seu conhecimento e sua sabedoria no cotidiano do sacerdócio são importantes estratégias de resistência.

Conforme citado anteriormente, o denominado “feminismo negro” ganha destaque com a terceira onda do feminismo, na década de 80, no século XX. A ideia emerge a partir da constatação de mulheres negras, ativistas do movimento feminista, que não se viam representadas com a visão universalista de mulher do feminismo branco. Essas mulheres pontuavam que havia diferenças entre ser mulher branca e ser mulher negra. Elas também apontavam para o fato de que o movimento negro era sexista, promovendo tratamento desigual entre homens e mulheres negros(as).

A terceira onda do feminismo critica a representação de uma mulher universal, branca, de classe média, de alta escolaridade, heterossexual e cisgênero. Essa realidade silenciava e invisibilizava às mulheres negras, de periferia, lésbicas e transexuais.

Mulheres negras possuem demandas diferenciadas das demais, fazendo com que somente a questão de gênero seja insuficiente para contemplá-las em suas idiossincrasias. (CARNEIRO, 2003).

Devido ao fato de ocuparem a última posição na pirâmide social, as mulheres negras só alcançam homens e mulheres brancos(as), por meio de um inesperado salto nessa escala, pois as desigualdades de raça e de gênero recaem duplamente sobre elas. A sociedade brasileira, marcada entre o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento promove uma escala de opressão, violência, dominação e exploração para com as mulheres negras. Para essas últimas, a negação de sua história, a falta de reconhecimento de sua trajetória de protagonismo e de sua memória ancestral, é mais um sinal da diferença entre os feminismos. (CARNEIRO, 2003).

“Nessa perspectiva, a afirmação das mulheres negras enquanto sujeitos políticos de direitos traz uma constituição identitária relacionada às condições objetivas/materiais de vida, ao reconhecimento social e às relações que constroem no âmbito do movimento e com o Estado”. (PRADO, RODRIGUES, 2010, p. 453).

Partindo desse enfrentamento, as mulheres negras, passam a se reconhecer como sujeitos políticos de direitos e batalham pelo reconhecimento do Estado da necessidade de políticas públicas específicas para elas. Saem em luta pelo reconhecimento de suas demandas, enfrentando a sua invisibilidade tanto no movimento negro como no movimento feminista e buscando oportunidades de ocupar espaços de poder na sociedade. (PRADO, RODRIGUES, 2010)

A dominação racial estabelece ao racialmente dominado o lugar da desonra, o lugar de objeto do desejo do outro. O racismo e o sexismo se reforçam mutuamente, na medida em que ocorre uma potencialização entre a dominação racial/étnica e a dominação de gênero e faz com que grupos racialmente dominados estejam como que circulando por territórios de outrem (Anjos, 2004). Esse processo confina as mulheres negras ao patamar inferior do sistema de dominação/exploração, ou na expressão de Rita Maria: *mulher negra não tem valor mesmo prá nada...* Nos discursos das mulheres, ficou patente o quanto as discriminações de gênero e raça se potencializam nas práticas cotidianas. Assim, as piadas que as mulheres são obrigadas a ouvir, não são apenas racistas, mas também sexistas. (Oliveira, Meneghel, Bernardes, 2009, p. 271).

O feminismo agora faz diferentes leituras de opressão, criticando a noção de gênero. Mulheres negras, lésbicas, trabalhadoras de países em desenvolvimento, reagem dizendo que as diversas formas de opressão não podem ser universalizadas e nem hierarquizadas, tal como bem ressalta Audre Lorde.

Eu simplesmente não acredito que um aspecto de mim pode possivelmente lucrar da opressão de qualquer outra parte de minha identidade. Eu sei que meu povo não pode possivelmente lucrar da opressão de qualquer outro grupo que deseje o direito a existência pacífica. Ao invés disso, nós diminuimos nós mesmas por negar a outros o que nós vertemos sangue para obter para nossas crianças. E aquelas crianças precisam aprender que elas não têm que se tornar iguais umas as outras de forma a trabalhar juntas por um futuro que elas irão compartilhar. (LORDE, 2014a, p. 05).

Audre Lorde (2014b), importante feminista negra, defende a necessidade de romper o silêncio, pois essa ruptura quebra a ilusão de que o silêncio nos protege, ao contrário nos condena ao isolamento. Enquanto que o falar promove a aproximação.

Eu ia morrer cedo, tivesse falado ou não. Meus silêncios não tinham me protegido. Tampouco protegerá a vocês. Mas cada palavra que tinha dito, cada tentativa que tinha feito de falar as verdades que ainda persigo, me aproximou de outras mulheres, e juntas examinamos as palavras adequadas para o mundo em que acreditamos, nos sobrepondo a nossas diferenças. E foi a preocupação e o cuidado de todas essas mulheres que me deu forças e me permitiu analisar a essência de minha vida. As mulheres que me ajudaram durante essa etapa foram negras e brancas, velhas e jovens, lésbicas, bissexuais e heterossexuais, mas todas compartilhamos a luta da tirania do silêncio. Todas elas me deram a força e a companhia sem as quais não teria sobrevivido intacta. Nessas semanas de medo agudo na guerra todas lutamos, sutilmente ou não, conscientemente ou não, contra as forças da morte- compreendi que eu não era só uma vítima, mas também uma guerreira (LORDE, 2014b, p. 22.).

Audre Lorde (2014b), nos fala sobre o medo que de sair do ato do silêncio para o ato da linguagem. Temos medo de falar e de nos revelar, medo dos perigos que essa exposição pode nos trazer, censura, julgamento, destruição. O silêncio nos ilude com a promoção de conforto quando apenas desvia o olhar do medo, mas no fundo, continuamos amedrontadas e oprimidas, mas assim nunca poderemos viver verdadeiramente.

A linguagem é fundamental e possui poder. Poder de unir e de separar, poder de libertar e de oprimir. Para tanto precisa ser exercitada com verdade, para que essa verdade nos torne visível como negras. Tal visibilidade pode nos fortalecer tanto quanto pode nos fragilizar. (LORDE, 2014b).

Podemos aprender a trabalhar e a falar apesar do medo, da mesma maneira que aprendemos a trabalhar e a falar apesar de cansadas. Fomos educadas para respeitar mais ao medo do que a nossa necessidade de linguagem e definição, mas se esperamos em silêncio que chegue a coragem, o peso do silêncio vai nos afogar. (LORDE, 2014b, p. 25).

Não devemos lutar exclusivamente pela tolerância à diferença, mas, sim lutar pela necessidade da diferença, na qual há uma polaridade necessária. Das forças diferentes, reconhecidas e equivalentes é que emergirá o poder de se procurar novas formas de ser e estar no mundo e assim transformá-lo, buscando a confiança para agir, mesmo sem permissão. (LORDE, 2014b, p. 25).

Mulheres aprendem a ignorar as diferenças entre elas, ou a vê-las como motivo de desconfiança ou separação. Não são ensinadas a ver as diferenças como forças para mudança. Devemos valorizar a comunidade, mas não podemos permitir

que ela nos afaste umas das outras por conta de nossas diferenças, não devemos querer apagá-las nem mesmo permitir que nos iludam com a inexistência delas. (LORDE, 2014b).

Muitas de nós estamos distantes do eu a sociedade define como aceitáveis, porque “foram forjadas nos caldeirões da diferença” (LORDE, 2014b). Nós pobres, lésbicas, negras, idosas, sabemos que para sobreviver precisamos aprender a estar sozinhas, a ser impopular, a ser insultada e a nos unir a causa daquelas que, assim como nós, são excluídas das estruturas, e procurar um lugar na qual todas possamos desabrochar. É descobrir como podemos nos apropriar de nossas diferenças e a transformá-las em força. “Pois as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa-grande. Elas podem nos permitir a temporariamente vencê-lo no seu próprio jogo, mas elas nunca nos permitirão trazer à tona mudança genuína.” (LORDE, 2014c).

Para as mulheres que ainda pensam na casa-grande como sua única base de sustentação, essa constatação é uma ameaça. Mas nós precisamos aprender que “Em nosso mundo, dividir e conquistar tem que se tornar definir e empoderar.” (LORDE, 2014c).

Bell Hooks (1995) faz uma discussão a respeito da dificuldade de ser mulher negra e intelectual em uma sociedade machista, classista e racista. Inteligência sim, mas interesse por leitura e reflexão crítica não eram características valorizadas em mulheres, especialmente negras, ao contrário muitas eram punidas por isso.

Aprendendo cedo que se premiavam as boas notas enquanto o pensamento independente era visto com desconfiança eu sabia a importância de ser inteligente mas não inteligente demais. Ser demasiado inteligente era sinônimo de intelectualidade e isso era motivo de preocupação, sobretudo se se tratasse de uma mulher. Para uma criança inteligente nas comunidades negras de classe inferior e pobres fazer perguntas demais falar de ideias que diferiam da visão do mundo predominante na comunidade dizer coisas que os negros adultos relegavam ao reino do indizível era um convite ao castigo e até ao abuso. (Bell Hooks, 1995, 465, 466).

Ouvimos muito que a prática intelectual nos afasta de nossa comunidade, mas ao contrário, ela nos permite compreender a realidade na qual vivemos, e assim permite uma participação mais plena na comunidade e na família. Os líderes negros

nos mostraram o quanto o trabalho intelectual é parte necessária para a luta contra a opressão e a exploração. (BELL HOOKS,1995).

Trabalho intelectual significa transgredir fronteiras, pensar criativamente e permitir que as ideias vão em qualquer direção. Porém, no caso das mulheres negras, este é um exercício difícil.

O sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela esta neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva. (BELL HOOKS,1995, p. 468).

As mulheres negras, mais do que quaisquer outras, são qualificadas como um corpo sem mente. Isso ocorre ao longo da história, desde a colonização, na qual os corpos femininos negros eram usados para reprodução de novos escravos, mão de obra escrava, ama de leite dos filhos dos senhores e, também, eram alvos de estupro. Para justificar todos esses abusos o branco representava a mulher negra como inferior intelectualmente, desqualificada, selvagem e altamente dotada para o sexo. A aceitação deste tipo de representação permanece.

Além disso, existe a crença de que as mulheres negras são cuidadoras e devem servir a todos. Por isso todos se comportam em relação a elas como se elas obrigatoriamente devessem atender esta expectativa. Tanto o branco senhor ou patrão, como os negros filhos e maridos. (BELL HOOKS,1995).

Mulheres negras aprendem que o trabalho doméstico tem que ser prioritário ao trabalho mental. Esse fator dificulta a formação de intelectuais negras que sempre tem que deixar o trabalho mental para segundo plano, e esse é sempre desvalorizado. A produção intelectual precisa um isolamento, um tempo sozinha para ler, para refletir e para escrever. Mas em relação às negras, essa necessidade não é respeitada. Um tempo sozinha é visto como egoísmo, abandono a comunidade e à família. (BELL HOOKS,1995).

Entre as pensadoras negras que trabalham como acadêmicas muitas com quem falei achavam que seu anseio por dedicar tempo e energia ao trabalho intelectual não podia ser plenamente satisfeito porque se viam eternamente fazendo malabarismos com múltiplas exigências. Queixando-se com toda razão de que lhes faltava tempo para seguir o trabalho intelectual

livre e plenamente também manifestavam receio de que um empenho demasiado apaixonado em metas intelectuais as isolasse de uma atividade relacional significativa. Contudo não pareciam ávidas por questionar os motivos pelos quais tanto relutam ou em alguns casos são simplesmente incapazes em reivindicar o trabalho intelectual como digno de atenção básica. Para a maioria das alunas e essa experiência universitária que mais bem exemplifica o caráter individualista do pensamento e do trabalho intelectual. A gente escreve sozinha em geral passando muito tempo isolada. Muitas vezes é difícil manter um senso de compromisso com a comunidade. As negras que foram socializadas para desvalorizar ou se sentir culpadas em relação ao tempo passado longe dos outros às vezes não conseguem reivindicar ou criar espaço para a escrita solitária. Isso se aplica especialmente as negras que são mães (BELL HOOKS, 1995, p. 471).

Em muitas das famílias negras tradicionais, as mães trabalham fora, e passam para as filhas a responsabilidade das tarefas domésticas e de cuidar de todos os outros. Sendo assim, tempo para si mesma era algo quase inexistente. Já os homens, mesmo que não houvesse espaço em casa para tal, podiam sair em busca de um espaço solitário, ir a bares, sentar-se só em uma mesa, parar em uma esquina, subir em telhados, contemplar o universo, refletir sobre a vida. Já para as mulheres só depois de terminado todo o trabalho doméstico podiam se dar ao luxo de ter momentos sozinhas. Isso tornava o tempo muito curto, além do fato do cansaço muitas vezes não permitir uma reflexão de qualidade. Tempo sozinha é tempo roubado, da família, dos filhos, da casa, da comunidade, de algo ou alguém sempre, nunca de si mesma. Para que seja possível a proliferação de intelectuais negras a muito trabalho a fazer descolonizar as mentes, romper com a estrutura sexista/racista do papel da mulher. (BELL HOOKS, 1995).

Na verdade as negras que lutam para fortalecer e aprofundar nosso comprometimento com o trabalho intelectual sabem que temos de enfrentar o problema do isolamento, nosso medo dele, medo de que nos aliene da comunidade e iniba a busca completa de trabalho intelectual. No patriarcado os homens sempre tiveram a liberdade de se isolar da família e da comunidade exercer trabalho autônomo e reingressar no mundo relacional quando quisessem independente de seu status de classe. É a imagem de uma figura masculina não feminina em busca de solidão para exercer o trabalho mental que é comum nos meios de comunicação. Esse mundo patriarcal que apóia e endossa o reingresso do homem na família e na comunidade após algum tempo afastado pune muitas vezes as mulheres pela escolha de um trabalho autônomo. Estudos recentes (como *The Second Shift* (Segundo turno) que examinam a natureza de gênero dos afazeres domésticos indicam que as mulheres que trabalham fora continuam a fazer a maior parte do trabalho doméstico. Assim, antes que a intelectual negra isolada possa reingressar numa comunidade relacional, é provável que primeiro tenha de assumir a responsabilidade por uma variedade de afazeres domésticos. É claro que, acadêmicas e intelectuais negras, muitas vezes não podem exigir o tempo necessário para exercer

sozinhas seu trabalho.[...] As negras criadas em famílias sexistas não eram postas em situações onde pudessem ficar sozinha.
(BELL HOOKS, 1995, p. 473).

Matilde Ribeiro (2008), ressalta o quanto é importante a participação política das mulheres, que da mesma maneira na discussão de Hooks, também não são socializadas para tal função. Sua atuação em processos políticos importantes da comunidade ainda é pequena.

Em 1999, Matilde Ribeiro concluiu a pesquisa *Dimensões de gênero e raça no Orçamento Participativo em Santo André 1997-1999*, que envolveu 22 conselheiras do Orçamento Participativo “ OP. No que se refere à questão de gênero, foi apontado: as diferenças em relação à vida da mulher e do homem foram demarcadas pelas conselheiras, o que reafirmava o lugar social desfavorecido para as mulheres na estrutura organizativa do OP. Na justificativa das mulheres sobre o impedimento para sua participação, aparecem questões como: dificuldade de se manifestar em público, incompatibilidade dos horários de reuniões com os horários impostos pela vida doméstica e pelo trabalho, além da falta de familiaridade com a vida política, embora tivessem participação em movimentos sociais e políticos, em alguns casos ocupando funções de coordenação e/ou direção.²⁵ (RIBEIRO, 2008, p 992).

Mais uma vez é sinalizado que a vida doméstica impede as mulheres de encontrarem espaço para si mesmas. Aparentando que somente a elas cabe a responsabilidade desse trabalho, e que ele vem sempre em primeiro lugar. Mas aquelas que se envolvem de fato no processo político começam a despertar para estas questões e a questionar esse papel.

As mulheres negras que participam dos processos políticos sabem que não mais devem cumprir o papel de “mãe preta”. Começam a compreender a construção histórica das desigualdades, que se baseiam em diferenciados modelos de hierarquização estabelecidos pelas relações de gênero e raça. Esse processo promove exclusão, perpetuando o machismo e o racismo. (RIBEIRO, 2008).

Com base em todas essas discussões nos preocupa muito que todo esse histórico de dificuldades e enfrentamento, por parecer solitário, seja causa de adoecimento para as mulheres negras, nesse sentido. Giane Almeida (2012), discute como o exercício de compartilhamento das memórias são importantes nesse processo de construção da identidade das mulheres negras.

É de grande importância o exercício das memórias coletivas. Quando as mulheres negras têm oportunidade de compartilhar experiências comuns de sua vida e se dão conta de que não estão sozinhas, que as suas dificuldades, questionamentos, dúvidas são compartilhadas por outras, elas constroem redes de afeto e solidariedade (ALMEIDA, 2009).

Então, as feministas negras apontam saídas diversas para as situações de opressão sofridas pelas mulheres negras, num mundo machista/racista. Mas sabemos que é necessário trazer essas discussões para os espaços cotidianos de nossa vida por isso a proposta deste trabalho é investigar como o feminismo negro se conecta ao cotidiano de yalorixás.

5 - AS YABÁS E O FEMINISMO

As mulheres africanas quando aqui chegaram, em relação às mulheres européias que aqui estavam, possuíam, como já ressaltamos, formas diferenciadas de condutas. Tal fato pode ser identificado nos mitos religiosos de origem ioruba, pelas deusas, as Orixás femininas conhecidas como yabás. Nas religiões cristãs o feminino é primeiramente representado pela figura de Maria, a mãe de Jesus, cuja a principal função teria sido dar a luz ao filho de Deus, Jesus. As demais seriam as santas da Igreja católica, todas figuras passivas e pacíficas.

No universo iorubá, a representação das divindades femininas são, em sua maioria de mulheres guerreiras, batalhadoras, socialmente organizadas. As relações afetivas não são monogâmicas. As mães não necessariamente cuidam dos filhos, algumas vão para a guerra e os deixam para outras cuidarem. Com certeza uma visão muito diferenciada da visão convencional da sociedade patriarcal.

Esta é uma representação muito diferenciada de representações convencionais de mulheres da sociedade patriarcal. Entretanto, o reconhecimento dessa diferença não significa negar que na cultura africana essas representações coexistam com essencialismos e assimetrias:

A exemplo de todas as culturas produzidas pela humanidade, a africana apresenta, em sua mitologia, modelos exemplares de explicação da necessidade de controlar a mulher. Nesse caso a dominação sobre ela é justificada por sua voracidade, sua intolerância e seus excessos, qualidades que lhe são atribuídas como naturais. (CARNEIRO E CURY, 2008, p. 119).

De acordo com Augras (2000), as divindades iorubanas representam esse poder feminino diferenciado. Que é sintetizado pelo termo *Awon Iyá wa*, “nossas mães”. As Grandes Mães Ancestrais, são homenageadas na celebração do festival Geledes. O Festival é uma celebração que, segundo a mitologia iorubana, era inicialmente um culto secreto de mulheres que foi apropriado pelos homens, cujo objetivo é aplacar a ira das mães e trazer a fecundidade aos campos. As yabás, orixás femininos, também simbolizam formas diferenciadas de poder na mitologia, a exemplo de seus mitos, como veremos a seguir.

Nanã dominava os Egungun (espíritos dos ancestrais). Era velha e muito sábia. As mulheres a procuravam para se queixar de seus maridos e ela enviava seus Eguns para assustá-los em punição. Os orixás, foram reclamar com Olodumare que envia Oxalá para acalmá-la, eles se unem. Nanã passa então, a não punir mais os homens da mesma maneira. Quando as mulheres vão se queixar, ela passa a ouvir os dois lados. Oxalá decide tirar dela o domínio dos Egungun. Engana a eles vestindo-se como Nanã, ordena-lhes que obedeçam Oxalá, roubando assim dela o comando sobre eles. (AUGRAS, 2000).

Mais uma vez é visível o poder feminino e a necessidade de se “roubar” o poder das mulheres, por ser uma ameaça aos homens. Nanã representa aquela que defende as mulheres, que as protege de abusos por parte dos homens, uma justiceira. Sob a influência de Oxalá, passa a ser a conciliadora, a que ouve a ambos os lados para julgar o caso. De ambas as formas apoia as mulheres. Mas Oxalá, usando de subterfúgio, se apropria de seu poder.

Obá é uma guerreira muito forte, ela havia desafiado e vencido na luta Oxalá, Xangô e Orunmilá. Ogum desafiou Obá para uma luta, na qual quando ela estava por vencer escorregou em uma pasta de quiabo que Ogum havia preparado para que ela caísse e perdesse. Ogum venceu a luta, mas não pela afirmação de seu poder nem de sua força, e sim pelo subterfúgio da trapaça (VERGER, 2002).

De acordo com Verger (2002), as filhas de Obá tendem a ser feministas, pois Obá representa a mulher que não aceita a superioridade masculina e desafia os homens para a luta. Ela não se intimida diante das dificuldades e de um suposto poder superior ao seu, não aceita o papel dado às mulheres de serem mais fracas que os homens, confrontando-os de igual para igual.

Iansã a guerreira, orixá dos ventos e das tempestades, consegue tirar de Ossaim o controle absoluto sobre as folhas. Com seu vento espalha todas as folhas, permitindo que todos os orixás possam ter as suas próprias folhas. Guerreira, é parceira de Xangô nas batalhas rainha fundadora da sociedade secreta dos Egungun (culto aos ancestrais masculinos) na terra. (AUGRAS, 2000).

No começo do mundo, a mulher intimidava o homem desse tempo, e o manjava com o dedo mindinho. É por isso que Oya (conhecida mais comumente nos cultos afro-brasileiros sob o nome de Iyãsan) foi a primeira a inventar o segredo ou a maçonaria dos Egungun, sob todos seus aspectos. Assim, quando as mulheres queriam humilhar seus maridos, reuniam-se numa encruzilhada sob a direção de Iyãsan. Ela já estava ali com um grande macaco que tinha domado, preparado com roupas

apropriadas ao pé do tronco de igi, árvore, para ele fazer o que fosse determinado por Iyãsan por meio de uma vara que ela segurava na mão conhecida com o nome de isan. Depois da cerimônia especial, o macaco aparecia e desempenhava o seu papel seguindo as ordens de Iyãsan. Isso se passava diante dos homens que fugiam aterrorizados por causa dessa aparição. Finalmente, um dia, os homens resolveram tomar providências para acabar com a vergonha de viverem continuamente sob o domínio das mulheres. Decidiram então ir a Orunmilá (Deus do Oráculo de Ifá) a fim de consultar Ifá para saber o que poderiam fazer para remediar uma tal situação. Depois de ter consultado o oráculo, Orunmilá lhes explicou tudo o que estava acontecendo e o que deveriam fazer. Em seguida, ele mandou Ogum fazer uma oferenda, um ebó, compreendendo galos, uma roupa velha, uma espada, um chapéu usado, na encruzilhada, ao pé da referida árvore, antes que as mulheres se reunissem. Dito e feito. Ogum chegou bem cedo à encruzilhada e fez o preceito com os galos de acordo com o que Orunmilá ordenou. Em seguida, ele pôs a roupa, o chapéu e pegou a espada na mão. Mais tarde, durante o dia, quando as mulheres chegaram e se reuniram para celebrar os rituais habituais, de repente viram aparecer uma forma terrificante. A aparição era tão terrível que a principal das mulheres, isto é, a que estava à frente, Iyãsan, foi a primeira a fugir. Graças à força e ao poder que tinha, ela desapareceu para sempre da face da terra. Assim, depois dessa época, os homens dominaram as mulheres e são senhores absolutos do culto. Proibiram e proibem sempre às mulheres penetrar no segredo de toda a sociedade de tipo maçônico. Mas, segundo o provérbio, “é a exceção que faz a regra”, os raros exemplos de sociedades secretas nas quais eram autorizadas a participar em território Yorubá continuaram a existir em circunstâncias especiais. Isto explica por que Iyãsan-Oya é adorada e venerada por todos na qualidade de rainha e fundadora da Sociedade Secreta dos Egungun na terra. (SANTOS, 1986, p. 122,123)

Outro mito conta como Iansã contrariando Xangô, acaba por se apropriar do poder do fogo com ele, descobrindo seu segredo. Ele não tendo escolha, vive com sua mulher dividindo com ela o poder do fogo.

Conta a lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e nariz. Oíá, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder. (VERGER, 2002, p.169).

Iansã é a Orixá que representa a mulher que, vai à luta, e não concorda em que o homem monopolize o poder sozinho. Não aceita os desígnios de uma sociedade patriarcal na qual as mulheres, passivamente, devem aceitar o homem como uma figura superior e com mais poder, assim como fez com orixá Ossaim e dividiu com todos os outros o seu poder sobre as folhas e ervas, com Xangô também divide o poder do fogo.

Oxum já possui um perfil diferente das demais que são guerreiras, seu talento é a astúcia ao invés da força. É a responsável não por confronto diretos com os Orixás masculinos, mas sim por utilizar estratégias mais indiretas de alcançar o que quer.

“Quando todos os Orixás chegaram à terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estérteis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumare e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembleias. Olodumare perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumare explicou-lhes então que sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fecundidade nenhum dos seus empreendimentos poderiam dar certo. De volta à terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados. (VERGER, 2002, p. 174).

Oxum rege pela fecundidade, poder extremamente reverenciado pelos africanos de origem iorubá, o poder feminino gerador da vida. Diante de tal poder Oxalá se curvou. Oxalá, mesmo possuindo quizila com o sangue, se comove perante uma oferenda a ele oferecida por uma sacerdotisa de Oxum. Omo Osun foi vítima de um feitiço que fez com que, no momento em que tinha que erguer-se para saudar Oxalá, seu corpo fica preso ao assento. Ela faz tanta força que parte de seu corpo fica colado no assento e o sangue jorra sobre os paramentos de Oxalá. Envergonhada ela foge e é acolhida por Oxum em sua casa. Oxalá vai a te a casa de Oxum e reconhece sacrifício de Omu Osun. O sangue da sacerdotisa representa o sangue menstrual que simboliza a fertilidade de todas as mulheres. Oxalá transforma o sangue em um pássaro de penas vermelhas. Então, se curva perante Oxum, e passa usar para sempre uma pena do pássaro para celebrar esse dia, a esta pena denomina “ekodidé”. (AUGRAS, 2000).

Vemos como este mito subverte os demais, nos quais os homens tentam tirar o poder das mulheres, neste um homem reconhece o poder da mesma. Oxalá se curva reverenciando o poder da vida a qual todos os homens devem às mulheres que o geraram e reconhece este fato como um poder e não como uma obrigação como acontece na sociedade patriarcal.

Em todas essas orixás, identificamos pressupostos do feminismo. O que também ter a ver com as mulheres africanas que aqui chegaram. O primeiro ponto que se destaca e que já chega ao Brasil com as mulheres iorubás e bantos é a sua relação com o corpo. Estas africanas se relacionavam com seus corpos, enquanto às europeias não podiam entrar em contato com o seu nem no banho. A exposição do corpo não era para elas representação de proibição como pecado e nem necessariamente relacionada à sedução. Contudo os seus senhores, usaram esta diversidade como justificativa para abusos, como já falamos em outro tópico.

Essa apropriação de seu próprio corpo se reflete também em sua sexualidade, na qual as mulheres africanas possuíam uma concepção diferenciada. A liberdade sexual é cultivado nos próprios deuses, como o caso de Exu, que rege a sexualidade. As orixás femininas tem suas histórias com relações amorosas e sexuais com um ou mais orixás. Elas se separam e se casam novamente . Como no caso de Oxum e Yansã, que foram casadas com Oxóssi, Ogum e Xangô, e Obá que foi mulher dos dois últimos.

Augras (2000), descreve o depoimentos de uma sacerdotisa de Candomblé, Carmem, uma filha de Ogum. Ela relata que, quando criança nunca gostou de ficar em casa, brincando de bonecas, mas gostava de ir para a rua e brincar com os garotos. Após a idade adulta seus relatos incluem o fato de que sempre que se sentia ultrajada, ai para enfrentamento com homens, inclusive no braço

Na sacerdotisa Carmem, assim como na orixá Obá, identificamos a sua força física. Contradizendo a crença de que homens são mais fortes e mulheres mais frágeis. Obá era tão forte, ou mais, do que os homens com os quais ela lutara. Assim como Carmem.

Carmem, nunca admitiu ser desrespeitada por nenhum homem e também nunca recuou diante de desafios. Sempre foi atraída pelo mundo masculino, mas não por identificar-se como um homem, mas por conta da sua recusa em aceitar os binarismos de gênero do tipo, “menina brinca de boneca, de casinha e menino brinca de carrinho, de bola”. Carmem vai para a rua e brinca com as brincadeiras que eram denominadas masculinas, mas que podem também ser de meninas sim, e ela contraria isso. Carmem assim como Obá, enfrenta os homens no braço. Não aceita uma superioridade deles e nem ser submetida aquilo que não concorda.

Como podemos ver no modelo de tradição africana de origem iorubá, é retratada uma tentativa dos homens de dominar as mulheres. Entretanto não por

conta de uma suposta inferioridade delas, mas sim por terem potencial para tornarem-nos submissos, pois possuem características equivalentes. (CARNEIRO, CURY 2008).

Numa sociedade marcada pelo patriarcalismo observamos que a emergência e manutenção do candomblé, deu-se na mão das mulheres. No período do pós-abolição, o homem negro é quase totalmente excluído do mercado de trabalho sendo levado a atribuições humilhantes ou à marginalidade. Caberá então à mulher negra a tarefa de sustentar a família e preservar as tradições, principalmente as religiosas. As mulheres negras vão então para as casas de família trabalhar, vão para as ruas vender seus quitutes. Assim criaram seus filhos carnais e de santo (filhos de santo são os praticantes do candomblé que estão abaixo da yalorixá na hierarquia sacerdotal, a ela chamam de mãe). (CARNEIRO, CURY 2008, p. 122), Esta foi a forma de resistência contra o sistema racista e machista, de preservar sua memória, sua cultura, suas tradições que o sistema escravista colonial tentou destruir e que essas mulheres guerreiras perpetuaram nas suas práticas rituais.

O patriarcalismo diz que aos homens cabe o papel de ser provedor. Mas as mulheres negras vêm dando contraponto a isso há séculos. Pois desde o período escravista, vem buscando maneiras de, por meio do trabalho, não somente comprar sua alforria, de companheiros e filhos, como também depois disso, vem mantendo a eles como arrimo de família. Ainda hoje sabemos que a maioria das mulheres negras trabalham e sustentam seus filhos sozinhas.

Toda esta autonomia que nos é representada pelas mulheres negras e pelas orixás vão ao encontro das principais características das mulheres do candomblé. A religião tem muita influência sobre o cotidiano delas.

Ruth Landes (2002), já em 1939, denominava a participação de mulheres negras no candomblé de “matriarcado baiano” e afirmou que essas mulheres negras “Eram seres humanos bem desenvolvidos na época em que o feminismo levantava voz, pela primeira vez no Brasil.” (LANDES , 2002, p. 87).

Esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. 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. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas. 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. (LANDES, 2002, p. 321)

Na pesquisa de Cristiane Amaral Barros (2006) sobre imagens do feminino na Umbanda ela relata que no cristianismo a figura da mulher está sempre associada à docilidade, resignação, maternidade e subserviência, nunca à contestação. Ou ela é princesa e/ou santa, ou é bruxa e/ou vagabunda.

No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento em uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Nesse lugar, as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas mais tradicionais brasileiras a organização socioreligiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a *mãe-de-santo* ou Iyalorixá (iyá=mãe). (SILVA, 2010, p. 131).

No Estado africano a participação das mulheres na política e na economia era de destaque. A participação da mulher negra tanto na estrutura familiar como na religiosa é fundamental para a sobrevivência de um legado de memória, tradição e identidade cultural da população afrodescendente no Brasil. (SILVA, 2010).

Patrícia Birman (1995), faz uma relação entre a importância do feminino no candomblé com a participação de mulheres e homens homossexuais. A possessão estaria relacionada ao gênero feminino e não pela mulher definida pelo sexo biológico.

Essas alternativas aparecem simultaneamente articuladas ao candomblé, no sentido que destaquei, e, também a uma particular construção dos gêneros que se faz possível através da possessão na modalidade candomblecista. Para compreender essas questões é preciso, contudo superar uma primeira e mais séria dificuldade. Esta diz respeito à noção dominante de distinção entre os sexos. Como se, ainda hoje a antropologia continuasse permanentemente se defrontando com o registro biológico na elaboração de distinções entre os gêneros, dispensando compreendê-los numa perspectiva relativizadora. Foi Peter Fry quem primeiro chamou atenção e tentou analisar essa questão no candomblé. Com efeito a presença de homens e mulheres envolvendo acusações de "homossexualidade", tanto feminina quanto masculina (principalmente esta última), coloca imediatamente em questão aquilo do que se fala quando se faz uma referência ao gênero; é o gênero que o pesquisador atribui, de acordo com seus critérios classificatórios? É o que a sociedade inclusiva

elabora em termos da sua definição de gênero? É o código dominante da sociedade? (BIRMAN, 1995p. 59)

Também Landes (2002) aborda a discussão sobre a participação dos homossexuais no culto, relatando que, naquele período, homens que se deixavam “cavalgar” pelo orixá, na verdade seriam os homossexuais. Retomando o argumento de Patrícia Birman (1995) sobre as questões de gênero na Umbanda e Candomblé.

Edson Carneiro, parceiro de Ruth Landes (2002), relata para ela em sua pesquisa que na Bahia e no candomblé as mulheres tinham notabilidade. Ele relata “A coisa aqui é outra. É quase tão difícil que um homem chegue a ter renome no candomblé quanto parir”. (LANDES, 2002, p. 76)

Outro fator importante de ser ressaltado é em relação aos casamentos. Landes (2002), destacou em sua pesquisa que a maioria das sacerdotisas não era casada. Por não quererem abrir mão de sua liberdade e autonomia. “Crianças e homens são bem vindos para uma mulher do templo. São a sua família – e ela cuida deles com a mesma boa vontade com que cuida do seu deus. Em troca, exige liberdade para si”. (LANDES, 2002, p. 201).

Na sociedade patriarcal casamento e filhos são determinações na vida das mulheres, nunca escolhas. O feminismo vem, de longa data lutando para mulheres terem o direito a opção de se não casar ou não, de ter ou não filhos, sendo esses últimos dentro ou fora do casamento. Percebemos como esses são princípios que fazem parte da vida das ialorixás. Tanto das citadas por Landes (2002), como as que conheci ao longo de minhas pesquisas de campo. Algumas chegaram a relatar que se separaram por conta dos maridos não aceitarem sua dedicação ao culto que em muito as absorve.

A Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi do Ilê³ Axé Opô Afonjá declara que se iniciou no Candomblé na adolescência, por herança de sua avó. Posteriormente, formou-se em Enfermagem e se especializou em epidemiologia e foi trabalhar como visitadora sanitária. Declara que se casou mas, em seu relato citado abaixo percebemos o papel que o casamento tem em relação a sua religião. (A CIDADE, 2005)

Aí fui, depois deu essa maluquice eu casei,né, depois separei do esposo e fiquei vivendo na minha casa,[...] Eu conciliava, graças a Deus,muito bem o trabalho de enfermagem com o axé. (A CIDADE, 2005).

³ Ilê na língua ioruba significa casa, é o nome dado aos terreiros de candomblé.

Percebemos em seu depoimento dois fatores importantes e que nos remetem ao feminismo. Primeiro ela declara como o casamento para essas sacerdotisas não tem, de forma alguma, uma importância maior que seu sacerdócio. Outro fator é o trabalho, quando ela declara que conciliava bem o trabalho com o axé, já demonstra uma autonomia e independência em um período da história na qual isso era pouco comum para as mulheres. Considerando que ela nasceu em 1925, e tem atualmente 90 anos. Mulher divorciada, que trabalhou fora por mais de 30 anos, até ser nomeada Yalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, em 1975. Relata que sua avó, filha de africanos, que também era sacerdotisa do candomblé, ficou rica negociando peixe no mercado. Demonstrando mais uma vez como as mulheres do candomblé tinham uma forma diferente de se portar socialmente, indo contra os princípios do patriarcalismo. (A CIDADE, 2005)

Tal como nos relata a antropóloga Josildethe Consorte:

“O fatos dos terreiros terem se tornado tão importantes tem profundamente a ver com essa independência conquistada pela mulher. Porque elas mesmas financiavam toda a sua iniciação e tudo que decorria das obrigações contraídas através dessa associação, a tal ponto que a própria relação dessas mulheres com o seus companheiros suas relações estáveis ou não elas eram subsumidas, elas ocupavam lugar secundário em sua vida porque o terreiro vinha primeiro, o terreiro era muito mais importante.” (A CIDADE, 2005).

É importante ressaltar que tudo isso, não significa que o homem seja inferior às mulheres no candomblé e nem subjugado por elas, ele também tem seu papel, o candomblé também precisa do elemento masculino, o babalorixá está em pé de igualdade com o yalorixá, mas o que queremos ressaltar é o espaço que foi conquistado por elas e sua importância para a manutenção dessa religião.

Uma etapa da pesquisa de Landes (2002) é uma entrevista com a Yalorixá Mãe Menininha. A sacerdotisa tinha um companheiro, mas revelou que nunca se casou. A pesquisadora avalia que ela teria perdido muito, pois nas legislação brasileira da época (ano de 1936) a mulher teria que se submeter inteiramente ao marido, fato totalmente incompatível para organização do Candomblé. Mãe Menininha também explica para a autora como ocorrem os processos de sucessão nos templos.

Minha falecida tia – tornou a tocar o chão – herdou o cargo da mãe dela, a grande Júlia – tocou de novo o chão – e Júlia fundou o templo depois de chegar ao Brasil. Primeiro serviu como sacerdotisa no Engenho Velho – mãe e filha serviam juntas...Sabe como é na Europa minha senhora. Nós, as mães, somos como as casas reais, passamos o nosso cargo somente a pessoas da família, em geral a mulheres. – Sacudiu a cabeça e suspirou. – Candomblé é uma grande responsabilidade. Às vezes fico pensando se terei forças pra continuar se tenho o direito de sobrecarregar minhas filhas com ela. (LANDES, 2002, p. 127).

Percebe-se nestas mulheres não apenas uma responsabilidade religiosa com o cumprimento de seu dever, mas também um orgulho de serem quem são. Um empoderamento que em geral não é comum nas mulheres negras, tão massacradas pelas condições de racismo e sexismo que lhe são impostas. As sacerdotisas vivem de cabeça erguida, caminham com a postura de alguém que tem pleno conhecimento de sua importância. Não só no universo religioso, mas na vida.

Em relação ao seu terreiro elas demonstram estar conscientes da importância que tem. Por isso não há como não perceber a diferença das mulheres neste espaço, em relação à participação de mulheres em outros espaços religiosos, nos quais são sempre subalternas aos homens.

Apesar de haverem também homens na direção dos cultos há um fator importante, que sempre me era relatado nos meus trabalhos de campo. Boa parte dos filhos e filhas de santo declarando sua preferência por yalorixás em relação aos babalorixás. Alguns declaram sua não aceitação de homens no comando do sacerdócio. Alegam que homens não podem gerar vida, por isso não seriam capazes de fazer nascer o santo na cabeça dos filhos e filhas. Essa afirmação vem do fato de que, no processo de iniciação ao candomblé, o sacerdote/sacerdotisa é responsável por “fazer nascer” o orixá no ori, na cabeça, do iniciado.

Por parte das yalorixás, nota-se uma postura de respeito e seriedade. Exercem sua autoridade sem necessidade de autoritarismo. Impõe-se por sua postura de autoridade. Tem plena consciência de seu status hierárquico, cada qual exerce seu poder ao seu estilo. As yalorixás com sua conduta só vem a confirmar que o papel das mulheres não é estar em segundo plano, que não se pode aceitar isso. Há uma construção social para que se creia em tal papel secundário das mulheres.

Essas mulheres negras, partem de uma realidade diferenciada da mulher branca. Tem sua origem marcada pela opressão do racismo articulada à desigualdade social. Sobrevivem e mantêm suas tradições passando por processos

de opressão, primeiro por no passado, seu culto ter sido proibido e hoje por ser demonizado. Têm que se afirmar como mulheres negras em um país que viveu o processo de branqueamento e ainda vive o mito da democracia racial e a branquitude. O feminismo negro propõe que estas questões sejam levadas em conta na discussão dos direitos das mulheres. O feminismo negro afirma que devemos considerar a realidade das mulheres do candomblé, que têm uma história de resistências e de lutas totalmente diferenciadas das mulheres brancas, que vem sendo demonstrado ao longo de uma história e uma memória cultural ancestral. (CARNEIRO, 2003).

Através da linguagem da oralidade essas mulheres possibilitam transformaram silêncio em linguagem e ação. Lorde (2014b) nos aconselha que não esperemos em silêncio que nos chegue a coragem, isso elas fizeram e fazem. Usam de sua fala para perpetuar sua tradição e passá-las às suas descendentes.

CONCLUSÃO

A partir deste mergulho teórico na vivência das mulheres do candomblé, é possível considerar que a luta das mulheres negras por espaço, poder, liberdade e oportunidades está longe de terminar. Porém, muito nos inspira saber que esta luta não é de hoje e que há séculos elas combatem com coragem, determinação, força e astúcia.

Nos motiva perceber que desde o solo africano nossas ancestrais já tinham uma postura ativa nas questões relacionadas ao comércio e a espiritualidade. Inspira-nos saber que aqui chegando, mesmo sob a tutela da escravidão, souberam usar de sua astúcia nas frentes de trabalho transformando exploração em oportunidade, sendo escrava de ganho e juntando dinheiro para adquirir sua liberdade, a de seus filhos e filhas e ainda a de seus companheiros.

Saber que em uma sociedade, machista, na qual as mulheres não tinham quase nenhum espaço que não fosse o doméstico, elas, após a abolição, continuaram tomando o espaço da rua para trabalhar como comerciantes. Fator que permitiu, a várias delas, investirem na educação de seus filhos e filhas.

Causa-nos indignação saber daquelas que foram para as casas das mulheres brancas tornando-se suas empregadas domésticas. Pois, essas mesmas mulheres brancas, no movimento feminista diziam que todas as mulheres eram iguais, que a mulher precisava sair do espaço doméstico e ir para a rua, enquanto ela, mulher negra, já havia tomado a rua há tanto tempo e estava no espaço doméstico dessa mulher branca, fazendo o trabalho todo da casa sem direito a ter um lar, residindo na casa da patroa, trabalhando manhã, tarde, noite, finais de semana, feriados, horas incontáveis, sem carteira assinada e sem receber o salário integral, muitas vezes sendo vítima de maus tratos e abusos sexuais.

A mulher negra ouviu que o dia internacional da mulher é comemorado no dia oito de março por causa da morte de operárias em uma fábrica no início do século XX, quando tantas delas já haviam morrido nas senzalas por sobrecarga de trabalho, maus tratos, torturas, desde o século XVI.

As mulheres negras viam as mulheres brancas irem à missa ou ao culto cristão. Enquanto elas, usando o subterfúgio do sincretismo religioso, mantiveram suas práticas religiosas nas senzalas. Posteriormente, camufladas sob a imagem das irmandades das santas católicas, fundaram os primeiros terreiros de candomblé do Brasil. Dando origem a uma dinastia de mulheres yalorixás que, como as rainhas

ancestrais africanas, lideram e conduzem seu povo de santo com firmeza, altivez e disciplina.

As mulheres negras iam aos seus candomblés às escondidas para não serem abordadas pela polícia. Tiveram suas casas fechadas seus santos quebrados, e passado o fato as reabriam novamente.

Numa época onde quase todas as religiões tem líderes masculinos elas se uniram, fundaram e comandaram, nos mais altos postos da hierarquia, várias casas que ainda existem. Conduzidas, ainda na data atual, por mulheres.

Enquanto as mulheres brancas se preparavam para arrumar bons casamentos elas se casavam com seu axé e o priorizavam. Deixando o casamento em segundo plano.

Acompanharam o branqueamento, a (falsa) democracia racial, a banquitude e o racismo. Viram o quanto tudo isso contribuiu para a desvalorização de suas tradições. Para a demonização de seus deuses. Para a intolerância e desrespeito por parte dos que se sentem no direito de ofendê-las e agredi-las por terem uma crença diferente da sua.

Assistiram, no país que as escravizou, e no qual tudo o que é de valor tem ascendência européia, em uma sociedade na qual o poder é exercido por homens brancos, de classe média, cristãos e heterossexuais, seus filhos negros e suas filhas negras esconderam sua crença, por medo de discriminação e represália.

As mulheres negras viveram em uma cultura que tentou lhes ensinar que o prazer era errado, que seu nariz era feio, que seu cabelo era ruim, que seu povo não tinha história. Mas ela soube resistir e hoje sai pelas ruas orgulhosa de seus cabelos crespos, ostentando seu orgulho de ter lutado e sobrevivido a tudo isso, com bravura e força.

Essas mulheres não se deixaram abater. Mantiveram seus terreiros e suas tradições, passam as tradições a suas descendentes. Cantam e dançam para seus orixás. Fazem suas oferendas. Comandam seus candomblés com mãos firmes e, assim como suas ancestrais fizeram no passado, permanecem mantendo nesse país o maior símbolo da tradição ancestral africana no Brasil.

Espero, em trabalhos posteriores, poder aprofundar ainda mais no cotidiano destas valorosas Senhoras, e por meio de um trabalho em campo poder observá-las e ouvir das mesmas o significado de seu diferenciado papel religioso e espiritual e

compreender melhor as representações que essas mulheres negras constroem sobre o feminismo.

Que todas as yabás, Nanã, Iemanjá, Obá, Iansã, Oxum e Ewá, possam continuar a iluminar o caminho dessas Grandes Senhoras. Que a magia das Iá Mis as protejam e fortaleçam na caminhada pela perpetuação dessa tradição, e que todas as ancestrais possam inspirá-las na sua trajetória de guerreiras, mães e grandes protagonistas da história do povo negro nesse país.

REFERÊNCIAS

- A CIDADE das mulheres. Direção Lázaro Faria. Produção: Lázaro Faria. Participação: Mãe Stella de Oxóssi e outros. Roteiro: Cléo Martins. Salvador: X-Filmes, 2005. 1 vídeo-disco NTSC: son., color.(78 min.),
- ALMEIDA, Giane Elisa Sales. **Entre Palavras e Silêncios: Memórias da Educação de Mulheres Negras em Juiz de Fora – 1950/1970**. 2009. 286 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Programa de pós graduação em educação. 2009.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AUGRAS, Monique. De Iya Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.) **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. Cap. 1, p.17- 44.
- BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na umbanda**. 2006. 245f. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. (2002). Branquitude: O Lado oculto do discurso sobre o negro. In: IRAY, Carone. BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.) **Psicologia Social do Racismo**. Petrópolis: Vozes, 2002. Cap 7. p. 147-162.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EDUERJ, 1995.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARNEIRO, Edson. **Religiões Negras e Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.p. 117-144.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n 49, p. 117, 2003.

COMISSÃO DE COMBATE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. **Pré-relatório sobre intolerância religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro, 2015

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983. Prefácio, p. 1-16.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. **Revista brasileira de ciências sociais - RBCS** vol. 14, n. 39, p. 99, fev. 1999.

HOOKS, Bell, Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro Editora UFRJ, 2002.

LODY, R. **Candomblé: Religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LORDE, Audre. **Não há Hierarquias de Opressão**. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/3q9u19p8tjkbk6m/Textos%20escolhidos%20de%20Audre%20Lorde.pdf>> Acesso em 08 de março de 2014a.

LORDE, Audre. **A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação**. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/3q9u19p8tjkbk6m/Textos%20escolhidos%20de%20Audre%20Lorde.pdf>> Acesso em 08 de março de 2014b.

LORDE, Audre. **As ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande**. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/3q9u19p8tjkbk6m/Textos%20escolhidos%20de%20Audre%20Lorde.pdf>> Acesso em 08 de março de 2014c.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.3 n. 3, p. 483, set. 2005.

MARIOSIA, Gilmara Santos. **Negras memórias da princesa de Minas**: Memórias e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

MATTOS, Amana. **Movimento Feminista e a construção social do gênero**. Disponível em < <http://moodle.gdeufmg.com.br/mod/resource/view.php?id=195>>, acesso em 05 de dezembro de 2014.

MAYORGA, Cláudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas de gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 463, maio 2013.

MUNANGA, Kanbengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Brandão, André Augusto. (Org.) **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: EdUFF, 2004. Cap. 1, p.16-34.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. Negros: Famílias solidárias e desafios urbanos. In: BORGES, Célia Maia. (Org.) **Solidariedade e Conflitos**: Histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora. Juiz de Fora: EDUFJF, 2000. p. 54-87.

OLIVEIRA, Maria Luisa Pereira de; Meneguel, Stela Nazareth; Bernardes, Jefferson de Souza. Modos de subjetivação de mulheres negras: efeitos de discriminação racial. **Revista Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 21, n. 2, p. 266, 2009.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios**. Juiz de Fora: Funalfa, Belo Horizonte: Mazza, 2005.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: IRAY, Carone. BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.) **Psicologia Social do Racismo**. Petrópolis: Vozes, 2002. Cap. 3, p. 59-90.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras: uma trajetória de criatividade, determinação e organização. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 987, set. 2008.

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro. **Revista Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, p. 445, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Gilvan Gomes da. **A Lógica da Polícia Militar do Distrito Federal na Construção do Suspeito**. 2009. 187f. Dissertação (Mestrado) Universidade Brasília, Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

SILVA, Marlise Vinagre. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil. **Revista de psicologia UNESP**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 128-131, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

SCHUMACHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. **Mulheres negras no Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional 2007.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002.