

EDIÇÃO COMEMORATIVA DE 23 ANOS



MULHER NEGRA

Caderno IV

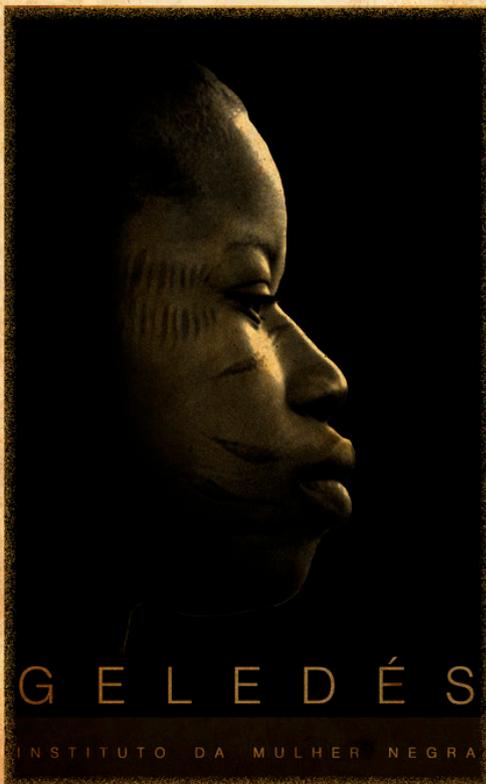
Cadernos Geledés
Edição comemorativa de 23 anos
Publicado em 1993



Nota

**Em comemoração ao 23º aniversário do
Geledés Instituto da Mulher Negra**

**Relançamos a coleção esgotada dos Cadernos Geledés.
O conteúdo original foi preservado conforme publicado em
1993.**



GELEDÉS
INSTITUTO DA MULHER NEGRA

23 anos

Lutando contra o
racismo, sexismo
e todas as formas de discriminação

30 de abril de 1988

www.geledes.org.br

MULHER NEGRA

A série Cadernos Geledés consiste num conjunto de publicações resultado da ação política do Geledés – Instituto da Mulher Negra.

Com estes cadernos pretende-se divulgar as informações, reflexões, estudos e propostas relativas às questões da saúde da mulher negra e dos direitos de cidadania da população negra em geral e da mulher negra em particular. Estes temas são os objetos fundamentais dos Programas que estruturam esta entidade: o Programa de Direitos Humanos e Igualdade Racial e o Programa de Saúde da Mulher Negra.

Esperamos que estas publicações possam contribuir para o avanço do encaminhamento político da questão racial no Brasil.

Geledés – Instituto da Mulher Negra

Programa de Comunicação

novembro de 1993

Edição Geral: Nilza Iraci Silva

Composição/Fotolito

Impressão: Andreotti Propaganda e Marketing Ltda.

Capa: Mário Espinosa

Ilustrações: Centro de la Tribuna Internacional de la Mujer, 1988.

Cadernos Geledés é uma publicação de Geledés – Instituto da Mulher Negra
Praça Carlos Gomes, 67 – 5º andar – Cj. M – Cep 01501-040 – Liberdade – São Paulo – SP
Fone (011) 35.3869 – Fax: (011) 36.9901

É permitida a reprodução total ou em parte, desde que citada a fonte.

Primavera/1993



MULHER NEGRA

Índice

| | |
|---|-----------|
| Identidade Feminina | 9 |
| A Organização Nacional das Mulheres Negras e as Perspectivas Políticas | 13 |
| O Poder Feminino no Culto aos Orixás* | 19 |
| Resposta da Sociedade Civil à Violência Racial e de Gênero | 37 |

Apresentação

Neste número 4 dos Cadernos Geledés, resolvemos publicar três textos escritos por Sueli Carneiro de 1984 a 1988, juntamente com um texto inédito.

O mais antigo deles, *O Poder Feminino no Culto aos Orixás*, escrito em parceria com Cristiane Abdon Cury, representou uma tentativa de compreender os modelos femininos presentes na mitologia iorubana, passíveis de se constituir em fonte de inspiração para as mulheres concretas que enfrentam no seu dia a dia problemas semelhantes aos das suas ancestrais mitológicas: problemas em relação à maternidade, à fertilidade ou infertilidade, à cumplicidade e parceria, bem como à desconfiança e traição entre mulheres; às relações de cooperação, competição e disputa com o poder masculino.

Este primeiro texto representava naquele momento da trajetória de Sueli, seu esforço para produzir um marco referencial para um possível feminismo negro, que se alimente de e revitalize os elementos de uma cultura ancestral.

Em *Identidade Feminina*, Sueli dialoga com o movimento feminista, questionando a idéia de uma identidade feminina homogênea para todas as mulheres. Ao falar da diversidade das mulheres, ela avança na formulação de referenciais para a compreensão e atuação das mulheres negras brasileiras.

Em 1988, ano da criação de Geledés e da realização do 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras, Sueli analisa a necessidade de organização e as possíveis tendências políticas existentes no Movimento de Mulheres Negras no texto *Organização Nacional das Mulheres Negras: Desafios e Perspectivas*.

A decisão de republicar tais textos foi tomada a partir de nossa avaliação de que permanecem vivos e atuais na medida em que não foram superados, e podem ainda continuar alimentando novas gerações do crescente Movimento de Mulheres Negras no Brasil.

Finalmente, em Resposta da Sociedade *Civil à Violência Racial e de Gênero* (texto inédito), Sueli analisa as formas de organização desenvolvidas pelo Movimento Negro e pelo Movimento Feminista, apontando para a necessidade de criatividade organizativa do nosso Movimento.

Identidade Feminina

*“... a identidade feminina é
hoje, antes de tudo,
um projeto em construção...”*

A identidade é, antes de tudo, resultado de um processo histórico-cultural. Nascemos com uma definição biológica, ou seja, homens ou mulheres. Ou nascemos com uma definição racial: brancos ou negros. E sobre essas definições sexuais e raciais, se construirá uma identidade social para esses diferentes indivíduos, homens, mulheres, brancos e negros. E essa identidade social será construída a partir de elementos históricos, culturais, religiosos, e psicológicos.

Isso tudo não seria problema se a diferença não fosse tida e vivida como inferioridade na cultura ocidental, o que implica em dizer que a identidade é também algo que se constrói em oposição a alguma coisa, pressupondo portanto, o outro.

Nesse sentido, a identidade feminina se explicitará na sua diferenciação em relação ao masculino.

Portanto, seja uma visão biológica, que define a mulher como inferior ao homem do ponto de vista da força física, seja numa visão religiosa que identifica a mulher como subproduto do homem; já que foi construída da costela de Adão; seja do ponto de vista cultural, que define um campo específico para a atividade feminina, e outro privilegiado para a atividade masculina, todos esses argumentos, na maioria pseudo-científicos, prestam-se a construir uma identidade negativa para a mulher, e assim justificar os diversos níveis de subordinação e opressão a que as mulheres estão submetidas e promover, nelas, a aceitação de um papel subordinado socialmente.

Os primeiros passos do Movimento Feminista no Brasil e no mundo expressaria a intensa revolta a esse processo de opressão e, como todo movimento de contestação, se constitui na recusa de todos os estereótipos tradicionais existentes sobre a mulher: contra o mito da fragilidade, contra o confinamento da mulher ao espaço doméstico; contra a limitação da mulher a mero agente reprodutor da espécie. E o rompimento com esses modelos nos situava mais próximas do modelo da masculinidade.

A evolução do movimento de mulheres nos levou ao resgate desta dimensão feminina irrecusável: somos mulheres!

Temos útero e não pênis. Procriamos. Somos mulheres e pensamos. Somos mulheres e estudamos. Somos mulheres e trabalhamos. Somos seres plenos de potencialidades, exercendo uma cidadania de segunda classe.

* Texto publicado no CACE Informativo – boletim do Centro de Assessoramento e Coord. Empresarial (CACE), ano II, n. 6, p. 11, 1989.

Então, o que é ser mulher hoje?

Entendo que a identidade feminina é hoje, antes de tudo, um projeto em construção que passa, de um lado, pela desmontagem destes modelos introjetados de rainha do lar, do destino inexorável da maternidade, da restrição ao espaço doméstico familiar e o resgate de potencialidades abafadas ao longo de séculos de domínio pela ideologia machista e patriarcal.

Mas, por outro lado, a identidade feminina enquanto projeto em construção, é fundamentalmente o esforço de construção da plena cidadania para mulheres.

E essa nova consciência feminina tem organizado as mulheres em torno de diversas bandeiras de luta.

Portanto, se é verdade que homens e mulheres podem desempenhar as mesmas funções ao nível do mercado de trabalho, há que se lutar para que homens e mulheres tenham salários iguais para funções iguais, e assegurar também às mulheres o acesso às ocupações superiores no mercado de trabalho.

Se é verdadeiro que homens e mulheres podem desempenhar as mesmas funções há que se lutar para que a educação formal ministrada pelas escolas não mais reproduza os estereótipos que direcionam as meninas apenas para as atividades consideradas femininas, introduzindo nos livros didáticos e demais instrumentos pedagógicos, tanto a crítica a esses modelos como propostas de tratamento igualitário a homens e mulheres.

Se é verdadeiro que a diferença não significa desvantagem, vamos questionar enquanto mães, professoras etc., o nosso papel de reprodutoras da ideologia discriminatória contra a mulher.

Se é verdade que a diferença biológica determina características diferenciadas ao nível da saúde para o homem e a mulher, há que se lutar por um programa de atenção integral à saúde da mulher em todas as fases de sua vida, pois os diversos ciclos vividos pela mulher da puberdade à terceira idade, exigem tratamento diferenciado.

Se é verdadeiro que ter ou não ter filhos deve ser uma escolha da mulher e do casal, este direito tem que ser conquistado exigindo-se do Estado que ele ofereça à mulher os diversos métodos de contracepção com informação adequada sobre cada um deles, e não se permita mais os descabros das esterilizações massivas de mulheres, as cesarianas desnecessárias, e os abortos clandestinos responsáveis pela morte de um número incomensurável de mulheres.

Se é verdadeiro que a mulher tem o direito de ter o controle sobre sua própria reprodução, há que se atuar sobre o sistema público de saúde que vê a mulher, particularmente as das classes populares, como incapazes e ignorantes para usar os diversos métodos contraceptivos existentes, induzindo-as à utilização de métodos que as mantém passivas diante do sistema de saúde como as laqueaduras, os dius, entre outros.

Se é verdadeiro que a subordinação da mulher ao homem tem permitido a este o exercício da violência contra a mulher impunemente, há que se lutar para que cada vez mais a violência doméstica, o espancamento, o estupro, deixem de ser um problema de âmbito privado e se torne um problema social e cultural diante do qual a sociedade deva se posicionar e punir.

Portanto, a identidade feminina, enquanto projeto em construção, depende hoje da aquisição deste conjunto de direitos capazes de garantir às mulheres o exercício de uma plena cidadania.

Porém, será que este conjunto de direitos será capaz de garantir plena cidadania a todas as mulheres brasileiras?

Será que através deles promoveremos a construção de uma identidade unívoca às mulheres? Ou melhor, será que a identidade feminina, historicamente determinada, é a mesma para todas as mulheres?

Afinal, que cara tem as mulheres deste país?

Quando falamos do mito da fragilidade feminina que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando?

Nós mulheres negras fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas este mito, porque nunca foram tratadas como frágeis.

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas como vendedoras, quituteiras, prostitutas etc.; mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!

Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados.

Hoje empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação.

Quando falamos em romper com o mito da rinha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando?

As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como as anti-musas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca.

Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher?

Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destinam a seguinte frase:

“Exige-se boa aparência”.

Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando?

Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originária de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, este também um alienígena para a nossa cultura.

Fazemos parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde na sua especificidade, porque o mito da democracia racial presente em todos nós torna desnecessária a coleta da cor dos pacientes nos formulários da rede de saúde, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados de outros países, que as mulheres brancas e negras apresentam diferenças significativas em termos de saúde.

Fazemos parte de um contingente populacional que foi objeto de atenção especial do ex-governador de São Paulo, Paulo Salim Maluf, cuja assessoria elaborou proposta de esterilização massiva das mulheres negras, a partir do argumento de que se o crescimento da população negra não fosse controlado, no ano 2.000 eles seriam maioria absoluta e poderiam disputar o controle do poder político no país.

Estas colocações têm por objetivo apontar que o “pressuposto que afirma a identidade feminina como um campo de significações particulares, incorre no risco de não considerar a complexidade das relações sociais. Tal complexidade implica na existência de totalidade feminina e masculina insensatas de diferenciação”.

As mulheres negras advêm de uma experiência histórica diferenciada, e o discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta da diferença qualitativa da opressão sofrida pelas mulheres negras e o efeito que ela teve e tem ainda na identidade das mulheres negras.

A ausência desta compreensão tem determinado que no geral as conquistas do movimento de mulheres tendem a beneficiar as mulheres brancas como consequência da discriminação racial que pesa sobre as negras. De maneira semelhante, as poucas conquistas do movimento negro tendem a privilegiar o homem negro como consequência da discriminação sexual que pesa sobre as mulheres negras.

Como foi dito anteriormente, a identidade feminina é hoje um projeto em construção que depende do rompimento com velhos modelos impostos à mulher, que depende da construção da plena cidadania à mulher pela garantia de seus direitos fundamentais.

E o rompimento com esses velhos modelos passa, também, pela rejeição da prática da discriminação racial que institui a mulher branca como o modelo privilegiado de mulher.

E a construção da plena cidadania para as mulheres brasileiras passa também pela rejeição aos mecanismos de discriminação racial como a boa aparência, que garantem o acesso privilegiado ao mercado de trabalho para as mulheres brancas; passa pela exigência da coletado quesito cor nos formulários e prontuários dos pacientes, para termos o direito de saber do que adoecemos e do que morremos; passa pela exigência de que nos censos se colem sistematicamente o quesito cor, porque temos o direito de saber quanto somos e como vivemos; passa pela luta pela aplicação do princípio constitucional que torna crime a prática da discriminação racial.

Passa, enfim, pela luta por uma sociedade multicultural e plurirracial, onde a diferença seja tida e vivida como equivalência e não mais como inferioridade.

A Organização Nacional das Mulheres Negras e as Perspectivas Políticas

*“Acusadas de olharem
o próprio umbigo,
as mulheres negras responderam que esta
é uma boa maneira de começar a olhar o próprio corpo...”*

1988 foi um ano de particular importância para as mulheres negras brasileiras, dado o grau de mobilização e discussão que a sua temática ensejou na sociedade, conduzindo tanto a um avanço no seu processo organizativo como indicando as diferentes visões político-ideológicas que já atravessam o emergente Movimento de Mulheres Negras.

Assistimos em 1988 a uma ampla mobilização de mulheres negras em torno de suas questões específicas consubstanciadas nos diversos Encontros Estaduais de Mulheres Negras, realizados em estados como: Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santos, Goiás, Maranhão, Paraná, Rio de Janeiro e Distrito Federal, sendo que onde não foi possível a realização de encontros estaduais ocorreram outras iniciativas sobre a questão da mulher negra na forma de debates, seminários, jornadas etc., como foi o caso do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Sergipe, Pará, Paraíba, Alagoas e Amazonas.

Portanto, na maioria dos estados brasileiros, desenvolveu-se algum tipo de reflexão sobre a mulher negra e todas estas atividades convergiram para o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, ocorrido de 02 a 04 de dezembro de 1988 em Valença, no Estado do Rio de Janeiro, com a participação de 450 mulheres negras, representando 17 estados do país, contando ainda com a presença de várias militantes do Movimento de Mulheres e representantes de outros países como Estados Unidos, Equador e Canadá.

É certo que muito desta mobilização foi motivado pela importância política do ano de 1988 para os negros brasileiros, data do Centenário da Abolição da Escravatura, que exigiu de toda a militância negra do país um forte posicionamento no sentido de denunciar as precárias condições de vida da população negra no Brasil, após 100 anos da Abolição, opondo, portanto, a possíveis propostas comemorativas da data, ações de denúncia e reflexão crítica sobre o negro.

Porém o Centenário da Abolição constituiu-se principalmente no momento político propício para as mulheres negras expressarem com maior visibilidade um processo que vem sendo gestado há alguns anos, que é a sua crescente mobilização e organização na defesa de seus interesses específicos, o que é resultado da ação política de diversos grupos autônomos e institucionais, como o Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo, o Nzinga Coletivo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro, o Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista, a Casa Dandara de Belo Horizonte, o Grupo Mãe Andresa do Centro de Cultura Negra do Maranhão, o Grupo de Mulheres Negras do Cedenpa - Centro de

Defesa do Negro do Pará, os grupos de mulheres do Movimento Negro Unificado, as mulheres das Comissões de Negro do PT, a Comissão de Mulheres Negras do Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo, o Programa da Mulher Negra do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, as Conselheiras Negras dos diversos Conselhos da Mulher e Conselhos do Negro, e mulheres negras dos Movimentos de Favelas do Rio de Janeiro. No interior dessas entidades, comissões ou grupos, vêm sendo construído um movimento específico, cuja originalidade reside no fato dele surgir determinado pela ação política de dois outros movimentos sociais, o Movimento Negro e o Movimento Feminista, e buscar redefinir a ação política destes dois movimentos em função da especificidade que o inspira: o ser negra.

Assim, o Movimento de Mulheres Negras nasce marcado pela contradição que advém da necessidade de demarcar uma identidade política em relação a esses dois movimentos sociais de cujas temáticas e propostas gerais também partilha e que, em última instância, determinam a sua existência e ambigüidades. Estas condições impõem a discussão sobre os fatores que justificam a necessidade de organização política das mulheres negras, a partir de suas especificidades, e ainda investigar no que estas especificidades consistem.

A necessidade existencial e política que impulsiona o esforço organizativo das mulheres negras evidencia os limites da ação política destes dois movimentos sociais que são suas matrizes geradoras. Isto implica que a afirmação política de um Movimento de Mulheres Negras ou a configuração da mulher negra como uma nova força política significa, ao mesmo tempo, a afirmação de uma crítica política a esses dois movimentos. Crítica esta decorrente do caráter subordinado que a questão mulher negra tem tido na pauta de reivindicações ou nas propostas gerais encaminhadas tanto pelo Movimento Negro como pelo Movimento Feminista, atitude que vem se modificando nos últimos anos em virtude da cobrança cada vez mais efetiva das mulheres negras. Na medida em que não se sentiam contempladas nas propostas do movimento feminista, desenvolveu-se em expressivas parcelas de militantes negras uma atitude de certa rejeição das teses deste movimento.

A conseqüência desta leitura feita pelas mulheres negras sobre a prática política dos movimentos em questão tem sido a busca de um novo posicionamento político que tem por sentido estratégico o redimensionamento da questão da mulher negra a partir de uma perspectiva própria. A fala da militante Alzira Rufino nos oferece um exemplo do contexto da qual emerge o Movimento de Mulheres Negras e uma das respostas existentes a ela: “Durante o 9º Encontro Feminista em PE (set./87), nós do Coletivo cobramos do movimento de mulheres esse racismo que ainda permeia as relações entre as mulheres brancas e de outras etnias. Sob outro aspecto, o machismo, podemos fazer a mesma crítica ao movimento negro, onde a mulher negra não tem espaço para a sua especificidade, vista ainda como tarefaira, a que deve ficar calada e invisível.

Nós, do Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista, não abrimos mão da nossa postura feminista, apoiadas na tradição das orixás que nos legaram uma outra dimensão de mulher: a liberdade que não reconhece no homem o seu senhor; a ousadia que não se acomoda na fragilidade dita feminina, a sensualidade sem culpa, tão natural como a dança e o ritmo que a mulher negra leva à perfeição”.

Esta constatação básica da insuficiência com que o tema mulher negra é tratado pelo Movimento

1 Alzira Rufino, in Nzinga, Informativo, n. 5, ano IV, p. 8.

Negro e o Movimento Feminista é o elemento determinante para que a problemática da mulher negra se constitua em plataforma específica de ação política. Embora todos os grupos de mulheres negras partilhem desta crítica, ela não é suficiente para engendrar a unidade em termos de estratégia de luta, desdobrando-se em diferentes perspectivas. Identificamos algumas posições políticas que de forma mais acentuada atravessam hoje o emergente Movimento de Mulheres Negras no Brasil.

A primeira é aquela que, embora reconheça a importância e gravidade da questão da mulher negra na sociedade brasileira, entende que esta é uma temática que representa, antes de tudo, mais um dos aspectos da opressão e marginalização social do negro e, enquanto tal, deve ser tratada de forma associada ou subordinada 'a agenda do Movimento Negro, conforme proposta defendida por algumas militantes negras em plenária do I Encontro Nacional de Mulheres Negras. Diante da inexistência de consenso em torno desta questão, foi aprovada uma proposta que buscou contemplar as divergências, o que foi traduzido na seguinte formulação: "Fazer (...) uma articulação entre a realização dos encontros regionais e um possível encontro nacional do movimento negro com a realização dos encontros regionais e os encontros nacionais de mulheres negras; que isto seja articulado e não subordinado²" (grifo nosso).

Nesta visão que professa a subordinação da questão da mulher negra ao calendário de lutas do movimento negro é latente a preocupação de que a ação política das mulheres negras venha a promover a quebra de uma suposta unidade na luta geral do negro pela possível dispersão de quadros militantes em outro espaço de ação política. Exprime ainda o temor pelo estabelecimento de competições entre negros, homens e mulheres por espaços políticos e sociais, o que talvez seja elemento explicativo das várias investidas de algumas lideranças masculinas negras para tutelar o Movimento de Mulheres Negras através de mecanismos de controle que vão desde as tentativas de enquadramento ideológico do Movimento de Mulheres Negras, passando por várias formas de desqualificação da importância política do mesmo. Esta preocupação se revela tão mais crucial nesta perspectiva quando consideramos que é muito forte a presença das mulheres negras como suporte da maioria das entidades negras do país. Todavia, esta participação não se traduz em ocupação de espaços políticos ou visibilidade política na mesma proporção em que ocorre com os homens negros, o que é fruto da própria situação social e cultural da mulher que a condiciona a aceitar um lugar subordinado dentro de uma organização, embora respondendo por tarefas fundamentais para a mesma.

As palavras de Wania Sant'Anna ilustram a reação que esta tese de subordinação da organização das mulheres negras ao Movimento Negro provoca em outros setores de militância feminina negra, sinalizando ao mesmo tempo para uma outra visão: "Evidentemente não poderiam faltar críticas quanto ao caráter divisionista desta organização, oriundas sobretudo do movimento negro organizado. Acusadas de olharem o próprio umbigo, as mulheres responderam que esta é uma boa maneira de começar a olhar o próprio corpo e suas entranhas e, quem sabe, fazer surgir daí uma novíssima sociedade sem discriminação de espécie alguma³".

Esta segunda visão expressa o entendimento de que o Movimento de Mulheres Negras deve assumir um caráter cada vez mais feminista, com autonomia em relação ao Movimento Negro, reconhecendo como o faz ainda Wania Sant'Anna, que "A despeito do movimento de mulheres

2 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras - Propostas aprovadas.

3 Sant'Anna, Wania - Mulheres Negras na Rua, in Mujer/Fempres, coletânea, 1988

constituir-se hoje em um importante segmento do movimento social organizado no Brasil, há muito sobre temas específicos ligados à mulher a ser debatido e incorporado a este movimento. Entre esses temas: a mulher negra⁴”.

A terceira visão defende a intrínseca articulação da questão da mulher negra com determinada posição ideológica que entende a organização das mulheres negras como um aspecto da necessidade de organização dos diferentes setores sociais oprimidos, organização esta situada na perspectiva da luta de classes e voltada, conseqüentemente, para a transformação radical da sociedade. Malgrado a concordância da maioria dos grupos com esta idéia básica, ressentem-se pelo fato de que a prática política que se estabelece a partir desta visão tem como objetivo, antes de tudo, impor ao Movimento de Mulheres Negras a hegemonia de determinadas posições político-partidárias a despeito delas refletirem ou não o acúmulo de discussão, o nível de mobilização e organização das mulheres negras brasileiras.

Nesta visão a questão da mulher negra adquire um sentido tático na estratégia geral de transformação social.

Este caráter instrumental que é dado à temática da mulher negra limita o surgimento dos novos conteúdos que a sua discussão introduz na questão geral da mulher e do negro, sendo que é precisamente através da definição destes novos conteúdos e sua transformação em novas bandeiras de luta que se justifica a própria organização das mulheres negras.

No entanto, a ação política desenvolvida neste caso restringe-se, na maioria das vezes, ao esforço de organizar as mulheres negras com bases apenas na reiteração exaustiva de princípios ideológicos gerais, adequados a qualquer situação de opressão, sem refletir uma identidade política para as mulheres negras, o que se depreende de colocações do seguinte tipo: “Nossa organização depende da compreensão de que estamos dentro da questão específica, porém ela nos serve como instrumento de luta para avançarmos em um plano maior que é a libertação de todos os setores explorados e oprimidos da sociedade...⁵”.

Por fim, uma quarta visão busca uma síntese complexa que é conceber o Movimento de Mulheres Negras como um movimento de massa e, portanto, comportando diferentes visões político-ideológicas, cujo caráter unitário deva ser dado pelas bandeiras de luta consensuais. Um movimento necessariamente articulado com o Movimento Negro e com o Movimento de Mulheres, na medida em que a especificidade de ser mulher negra implica politicamente em carregar as bandeiras de luta destes dois movimentos, reinterpretadas a partir da visão deste elemento sintetizador destas duas temáticas que é a mulher negra, o que lhe permite sensibilizar o Movimento Negro para as contradições decorrentes da discriminação sexual e introduzir na reflexão e prática política do Movimento de Mulheres as contradições decorrentes da discriminação racial.

Para o Movimento Negro isto equivale a reconhecer e agir politicamente contra as desigualdades existentes, mesmo entre homens e mulheres negras, em função do sexismo, porque os dados estatísticos disponíveis demonstram que “(...) o homem negro, a despeito do racismo e da discriminação racial, ao ser comparado à mulher, apresenta vantagens relativas que só podem ser atribuídas à sua condição sexual, isto é, a partir da análise de alguns indicadores sociais, evidencia-

4 Idem, p. 19.

5 Documento do III Encontro Estadual de Mulheres Negras - Capital - São Paulo, p. 19.

se que nascer homem negro, em termos de oportunidades sociais, é menos desastroso do que nascer mulher negra (...). O caráter da desigualdade baseada na diferenciação de sexo se acentua quando se considera que as diferenças existentes entre homens e mulheres negras, a nível de instrução..., são irrelevantes para justificar as diferenças presentes entre ambos quanto à auferição de renda”⁶.

Para o Movimento de Mulheres significa reconhecer e agir politicamente contra as desigualdades existentes entre mulheres brancas e negras em função do racismo porque “(...) se a divisão sexual do trabalho configurou papéis à mulher que o Movimento Feminista busca questionar e redefinir, a divisão racial do trabalho instaura papéis e funções diferenciadas no interior do grupo feminino onde a avaliação dos custos e benefícios auferidos expressa os níveis diferenciados de exploração e opressão que cabe a mulheres dos diferentes grupos raciais”⁷.

Portanto, nesta quarta visão acredita-se que a ação política das mulheres negras se traduz na dupla militância nestes dois movimentos, porque somos mulheres e negras e, enquanto tal, cabe-nos sensibilizar estes movimentos para que assumam na sua prática política que o racismo e o sexismo são elementos estruturantes e não periféricos na definição de qualquer projeto de sociedade justa e igualitária.

Porém, para que esta dupla militância seja conseqüente em seus objetivos, impõe-se outra, a organização independente das mulheres negras e sua constituição em força política capaz de dialogar em condições de igualdade com o Movimento Negro e o Movimento de Mulher em particular, e os demais setores progressistas da sociedade para com eles construir o projeto de “uma sociedade mais feminina e mais negra” como propõe a militante Kátia de Mello e Silva. As diversas visões colocadas acima constituem-se muito mais em tendências latentes ou embrionárias do que posições políticas consolidadas no Movimento de Mulheres Negras, não sendo portanto possível atribuir a nenhuma delas hegemonia política neste momento. Elas se consolidarão ou não na medida em que estiverem em consonância com as reais necessidades organizativas das mulheres negras que serão ditadas pelo seu grau de mobilização e acúmulo de discussão.

Neste sentido, este artigo tem antes de tudo um caráter exploratório no qual se busca decodificar os principais discursos correntes atualmente no Movimento de Mulheres Negras. A tipologia esquemática aqui utilizada não pretende dar conta de um processo que se acha em curso. Ela tenta apenas apreender, em cada um desses discursos, o seu sentido mais original, sem contudo esquecer que a despeito dessas diferenças de enfoque, em muitas situações, as posições se entrecruzam, se contaminam ou adquirem convergência em termos de objetivos gerais.

O esforço ainda que prematuro de delinear estas diferentes posições permite demonstrar a potencialidade e vitalidade deste emergente Movimento de Mulheres Negras e também demarcar a influência que o Movimento Negro, o Movimento de Mulheres, os partidos políticos, a igreja e outras instituições sociais têm tido na definição de propostas de encaminhamento político da questão da Mulher Negra.

De qualquer um dos pontos de vista em questão, entendemos que a luta se encaminha sempre na direção da construção da plena cidadania para as mulheres negras brasileiras, o que além

6 Carneiro, Sueli & Thereza Santos, “Mulher Negra”, Ed. Nobel/CECF, São Paulo, 1985, p. 30/31.

7 Idem, p. 44.

da defesa dos direitos constitucionalmente conquistados pelos Movimentos de Mulheres significa, também, a luta contra os mecanismos de discriminação racial no mercado de trabalho, como por exemplo o eufemismo “boa aparência”, posto que: “A mulher negra não participa no processo produtivo em igualdade de condições com homens brancos, negros, amarelos e mulheres brancas e amarelas, situando-se assim na base da hierarquia social, penalizada em relação a oportunidades e mobilidade na estrutura ocupacional⁸” .

Neste sentido torna-se imperativo para as mulheres negras uma atenção especial ao inciso da nova Constituição que prevê: “proteção do mercado de trabalho da mulher, mediante incentivos específicos, nos termos da lei⁹”. (grifo nosso).

Uma interpretação possível deste dispositivo constitucional é concebê-lo como um instrumento legal que abre a possibilidade para a reivindicação de definição de políticas governamentais e incentivos à iniciativa privada que viabilizem a promoção de grupos sociais marginalizados. Ou seja, o desenvolvimento de ações compensatórias que visem a eliminação das desvantagens historicamente acumuladas por estes grupos em função das estratégias de discriminação racial, capacitando-os portanto para a competição no mercado de trabalho em igualdade de condições com os demais grupos sociais.

A luta das mulheres negras passa ainda pela exigência da coleta e análise do quesito cor em todos os recenseamentos oficiais, porque temos o direito de saber quantos somos e como vivemos; porque a forma pela qual o item cor é tratado nas estatísticas oficiais revela o esforço de escamotear as desigualdades existentes entre os grupos raciais na sociedade brasileira através da “entrada e saída arbitrária do quesito cor dos recenseamentos oficiais e do número insignificante de tabulações que a partir deles são divulgadas quando este quesito é recolhido⁹”.

Passa através da luta pela aplicação do princípio constitucional que torna crime a prática da discriminação racial. Passa através da luta pela legalização do aborto, cuja ilegalidade penaliza em maior grau as mulheres das classes populares. Passa também através da luta pela erradicação das péssimas condições de vida que na maioria dos casos obrigam as mulheres a recorrerem ao aborto, embora sabendo-se que motivos de outra natureza podem também intervir nesta decisão. Portanto, passa através da luta pela criação de condições de vida que garantam à mulher ou ao casal poderem assumir a quantidade de filhos que optarem ter, o que significa luta por habitação, saúde, saneamento básico e educação anti-racista e anti-sexista, condições básicas para que se possa romper com o círculo vicioso que confina a população negra em geral e a mulher negra, em particular, nos subterrâneos da sociedade brasileira.

Passa finalmente “pela luta por uma sociedade multirracial e pluricultural, onde a diferença seja tida e vivida como equivalência e não mais como inferioridade¹⁰”.

8 Idem, p. 50

Capítulo II, artigo 7º, inciso XX.

9 Ibidem, p. 2

10 Sueli Carneiro in “Identidade Feminina” - CACE Informativo – boletim do Centro de Assessoramento e Coord. Empresarial 9CACE), ano II, n. 6, p. 11, 1989.

O Poder Feminino no Culto aos Orixás*

*“Dobrem os joelhos para a mulher,
a mulher nos pôs no mundo;
por isso nós somos seres humanos.
A mulher é a inteligência da terra.
Dobrem os joelhos para a mulher”.*

ADVERTÊNCIA:

Este artigo diz respeito a uma pesquisa realizada com filhas de santo em Candomblés em São Paulo, no período de 1980 a 1982, com apoio da Fundação Carlos Chagas, através do “II Concurso de dotações para pesquisas sobre a mulher”.

Sendo um texto com mais de dez anos, ele não se beneficia das pesquisas mais recentes desenvolvidas sobre a questão das relações de gênero no Candomblé.

Acreditamos porém que com sua publicação possamos estimular ainda mais outros pesquisadores, em especial mulheres negras, a aprofundarem estudos sobre a visão mítica da mulher expressa nos cultos afro-brasileiros, o que se constitui em importante elemento no resgate da identidade feminina negra.

As autoras

“Três orixás descem para a terra. Ogun, o guerreiro, está na frente para abrir o caminho. Obarixá, que tem o poder de fazer todas as coisas, segue na segunda posição; Odu, a única mulher do grupo, é a última. Ela volta e vai se queixar a Olodumaré: ‘os dois primeiros receberam o poder de guerra e da criação, e ela, Odu, nada recebeu em troca’.

Olodumaré lhe diz: ‘Você será iyá won, mãe deles eternamente; você sustentará o mundo’. Ele lhe dá o poder de eyé, o pássaro; ele lhe dá a cabaça de eleiyé, proprietária do pássaro.

Olodumaré lhe pergunta como ela vai utilizar os pássaros e sua força. Odu responde que matará aqueles que não a escutarem; que ela dará dinheiro e filhos àqueles que o pedirem, mas se as pessoas depois se mostrarem impertinentes com ela, ela lhes tomará suas dádivas.

Olodumaré lhe diz: ‘Está bem, mas utilize com calma o poder que eu te dei’. Se ela o utilizasse com violência, ele o retomaria, e lhe repete: ‘Você será iyá won, a mãe de todos os homens; eles deverão te prevenir, você Odu, todas as coisas que eles queiram fazer’. Olodumaré deu o poder às mulheres: o homem sozinho não poderia fazer nada com a ausência das mulheres.

Nestes tempos, Odu entra nos lugares mais secretos do culto de Egun, de Oró e de vários orixás.

Há! Agba, a velha exagerou, ela se recusa a fazer as oferendas prescritas por Ifá, de escutar os conselhos, de agir com calma e prudência.

Obarixá vem e diz, Hen! É a ela que Olodumaré tinha confiado o mundo; esta mulher enérgica veio tomar de suas mãos. Ela chega nos lugares mais secretos de Egun, de Oró e de outros orixás, onde ele, Obarixá, não ousa entrar.

Obarixá vai consultar Orunmilá (Ifá) e faz a oferenda de caracóis e de um chicote que lhe é indicado. Orunmilá lhe diz que o mundo se tornará seu, mas que ele deve ser paciente. ‘A mulher vai exagerar, ela se tornará sua serva, Obarixá, ela virá se submeter a você’.

Odu possuía o poder neste tempo; todas as coisas que ela dizia se realizavam. Ela diz a Obarixá que os dois, ele e ela, deviam morar juntos, no mesmo lugar.

Obarixá faz o culto de sua cabaça com o caracol neste lugar. Ele bebe água (contida na concha) do caracol e oferece a Odu. Eles comem da carne do caracol. O humor de Odu se acalma. Ela declara jamais ter comido algo tão bom.

Obarixá diz a Odu que ele não lhe escondeu nenhum de seus segredos, mas que ela, por sua vez, o de seu poder. Odu mostra a Obarixá o segredo da roupa de Egun. Eles adoram juntos Egun. Odu veste a roupa, mas ela fala com voz normal, ela não sabe falar com a voz rouca dos ará órun, as pessoas do céus, os mortos. Eles voltam para casa. Obarixá volta sozinho ao lugar de adoração, modifica a roupa de Egun, a veste, toma o chicote de sua oferenda na mão. Ele sai na rua com a roupa e fala com voz rouca de Egun. Todos ficam com medo. Odu, ela mesma, apavorada, mas ela reconhece a roupa e sabem assim que Obarixá está dentro. Ela envia seu pássaro a pousar nos braços de Egun. Todas as coisas que Egun diz, expressa o poder do pássaro.

Na volta de Obarixá para perto de Odu, ela lhe diz que a roupa lhe convém melhor que a ela. Quando ele sai, todas as pessoas gritam: aí está Egun, ali está Egun! Ele joga o chicote no chão, eles têm medo, a honra é dele. As mulheres não entraram nunca mais na roupa de Egun. Agora é o homem que leva Egun. Mas ninguém deve zombar da mulher porque ela nos pôs no mundo. Os homens não podem fazer nada sobre a terra, se eles não obtiverem das mãos das mulheres.

Obarixá canta:

*Dobrem os joelhos para a mulher,
a mulher nos pôs no mundo
por isso nós somos seres humanos.
A mulher é a inteligência da terra.
Dobrem os joelhos para a mulher.¹*

A exemplo de todas as culturas produzidas pela humanidade, a cultura africana nos apresenta, em sua mitologia, modelos exemplares de explicação da necessidade de controlar a mulher. A dominação sobre ela será justificada neste caso pela sua voracidade, intolerância e excessos, qualidades que lhes são atribuídas como “naturais”.

No homem é identificada a ponderação, a paciência, a razão, a capacidade de produzir cultura e construir a história. Por isso não é permitido à mulher conhecer os mistérios do jogo de adivinhação de Ifá, que representam a história e o destino do povo yorubá. Igualmente ela não poderá participar dos mistérios de Egun, pois este representa a ancestralidade masculina, a linhagem e a continuidade do clã.

Na África, quando nasce uma criança, se pergunta: “Nasceu o dono da casa ou a estrangeira?”. Assim, a mulher está situada do lado da natureza ‘selvagem’ e não da paisagem humanizada, do tempo e do espaço anteriores ao homem, das ‘coisas’ e das ‘pessoas’, das alianças mais do que das relações regulamentadas pelo parentesco, e pela descendência, da agressão insidiosa e não do apelo à decisão dos ancestrais²”.

O equilíbrio de forças entre os sexos está sempre presente nos mitos; há neles o reconhecimento, do ponto de vista do homem, da necessidade de controlar a mulher, não porque ela seja inferior, subproduto dele, mas sim porque tem potencialidades e características capazes de submetê-lo. Para cada atributo masculino encontramos um equivalente feminino e, ainda, homens e mulheres participam das qualidades inerentes à “natureza humana”; homens e mulheres sabem que se equivalem física e psicologicamente.

Balandier identifica nestes mitos um traço comum das culturas da África Negra. Diz ele: “Mas

1 VERGER, Pierre – Grandeur et Decadence da Culte de Iyamy Osorônga, p. 151-152

2 BALANDIER, Georges – Antropológicas, p. 29.

as relações entre sexos se caracterizam, essencialmente, pelo antagonismo e pela desconfiança: a luta entre homens e mulheres é um combate sem tréguas, em que cada defeito do adversário é imediatamente utilizado, em que cada homem não pode ter confiança em nenhuma mulher, e em que cada mulher teme qualquer homem, zombando dele³.

Essa disputa se expressa também no fato de que na África os homens e mulheres se organizavam em torno de sociedades secretas do tipo “maçônico”. As sociedades das Geledés e a sociedade de Oró são exemplos de organizações femininas e masculinas, respectivamente.

O universo místico nagô, do qual o candomblé é remanescente, se estrutura como várias outras mitologias no princípio da sexualidade. É da interação dinâmica e conflituosa entre pares de contrários que tudo é gerado. Assim, a terra (aiyé) e o além (órun) funcionam segundo essa dinâmica, expressados pelo homem e pela mulher: ele enquanto princípio genitor masculino, ligado ao órun, e ela como a terra grande, ventre reprodutor, princípio genitor feminino.

Essa união, que é a garantia da continuidade de tudo, não se dá harmonicamente, e os conflitos que são relatados nos mitos expressam sempre a luta entre os poderes masculino versus feminino em disputa pelo controle do mundo.

Discutir, portanto, a mulher no candomblé nos remete imediatamente às figuras míticas femininas que, entendemos, compõem um perfil da compreensão que o sistema mítico do candomblé possui da condição feminina.

As Iyá mi, ancestrais míticos femininos, são a representação máxima do poder feminino. Para Ullrich Beier, iyá mi “representa os poderes místicos da mulher no seu aspecto mais perigoso e destrutivo... O grande poder místico da mulher utilizado originalmente de forma criativa para o trabalho do solo, etc., pode ser transformado em arma destrutiva. Portanto, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e lhe dar compensações pela perda de sua posição política”⁴.

Elas são também chamadas de Ajé, que em yorubá significa bruxa ou feiticeira; porém, “as ajé não são realmente bruxas; são as avós, as mães em cólera e sem sua boa vontade, a vida não poderia continuar, sem elas as sociedades se desintegrariam”⁵.

Das ajés, a mais temida é Iyá mi Oxorongá. “Pronunciando-se o nome deste orixá, a pessoa que estiver sentada deve se levantar, e quem estiver de pé fará uma reverência, por tratar-se de um orixá terrível a quem se deve respeito. Pássaro africano, Oxorongá emite um grito horrível, de onde provém seu nome. O símbolo deste orixá é a coruja dos augúrios e presságios. Iyá mi Oxorongá é a dona da barriga, e não há quem resista a seus ebós fatais. O ojiji é o pior de seus feitiços. Ela é bruxa e pássaro”⁶.

É nesta perspectiva que Mariano Carneiro da Cunha, estudando as Iyá mi, considera que o

3 BALANDIER, Georges – op. cit., p. 35.

4 VERGER, Pierre, op. cit., p. 151

5 Idem, ibidem.

6 MAGALHÃES, Elyette G. de – Orixás da Bahia, p. 87

*Ancestrais míticos masculinos.

**Sociedade secreta feminina.

fato delas não serem cultuadas nos modelos dos ancestrais masculinos, se deve ao fato do medo que delas se têm, e por seus poderes não serem controláveis a ponto de se cultuá-las em um culto organizado, com os dedicados aos Babá Eguns*, do qual o candomblé de Egun de Itaparica é exemplo. Sabe-se, no entanto, que “na Bahia os descendentes dos habitantes de Ketu, para lá transportados nos últimos séculos, faziam, ainda há poucos anos, a festa das Geledé**, todos os anos, a 8 de dezembro, em Boa Viagem. A festa era presidida por Maria Júlia Figueiredo, uma das Iyalorixás do candomblé do Engenho Velho que tinha o título de Iyalode-Erelu, aquela que dirige as “bruxas” e lhes distribui os pássaros, potência/poder dos ajés”.

Acreditamos residir fundamentalmente no mistério da concepção da vida a associação da mulher ao segredo, ao temor do desconhecido, à natureza selvagem, às profundezas das águas e suas turbulências, à terra, ventre fecundo onde tudo nasce e para onde tudo retorna, e ao fogo sensual que conduz ao encontro.

Os orixás femininos cultuados no candomblé como Oxum, Iemanjá, Nanã, Obá, Ewá e Iansã, representam os aspectos socializados das Iyá mi. São suas remanescentes, mas já se situam no limiar da civilização, embora o mesmo receio expresso em relação às Iyá mi se verifique em relação às orixás femininas citadas, quando invocadas nos seus aspectos negativos que remontam imediatamente às mulheres primordiais.

Os aspectos “anti-sociais” das orixás femininas são temíveis por todo povo de santo. A ira de Oxum pode provocar o desencadeamento dos aspectos contrários às suas qualidades. Dessa forma, enquanto provedora de filhos, quando irada pode trazer a esterilidade e os abortos sucessivos, as enchentes, os males do amor. Iemanjá igualmente representa no seu aspecto perigoso a ira do mar, a esterilidade e a loucura. Nanã, uma das deusas mais temidas, pode trazer consigo a morte precoce e trágica. Iansã pode desencadear a ira dos espíritos dos mortos que estão sob seu domínio, os raios e as grandes confusões. Ewá e Obá? Delas pouco se sabe, mas muito se teme... Dizem alguns sacerdotes que Ewá quando incorporada deve permanecer amarrada, pois quando na sua forma animal pode provocar feridas que levariam sete anos para serem curadas.

Assim, questões básicas como maternidade, sexualidade e moralidade são redefinidas a partir desse novo sistema de representações.

Cada orixá representa uma força ou elemento da natureza, um papel na divisão social e sexual do trabalho, e como desdobramento disto, a este papel estão associadas características emocionais, de temperamento, de volição e de ordem sexual.

Oxum

Oxum é um orixá que habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda ligação com a gestação. É a Oxum que se pede filhos, é sob sua proteção que eles se desenvolvem nos úteros das mulheres. Por essa razão, as principais oferendas que lhe são oferecidas se compõem basicamente de ovos, simbolizando os fetos que estão sob sua guarda. Sua “oferendas”, em geral, são entregues nos rios, fontes, regatos e cachoeiras.

Segundo os mitos, é mãe zelosa de Logun, orixá andrógino, que herda todos os atributos dos pais (Oxossi e Oxum). Entre os símbolos rituais de Oxum está o abebê⁸, que simboliza a sua relação com a beleza, a faceirice, qualidade que lhe são próprias. Diz-se que na África, às mulheres filhas de Oxum são oferecidos os maiores dotes, pois sua identificação com o ouro é garantia de riqueza para seus pretendentes, também por serem comumente as mulheres mais belas, e a continuação do clã estar nela assegurada. Oxum é garantia de filhos perfeitos e sadios.

Toda essa caracterização de Oxum compõem também um biotipo psicológico; assim como as águas quando calmas, é de temperamento aparentemente dócil e meigo, sensualmente misteriosa, esperta e, dizem alguns, traiçoeira. Um de seus mitos relata como através de todas as suas artimanhas ela consegue ser a única mulher a conhecer os segredos do jogo da adivinhação, os búzios; estes lhe são dados por Exu, entidade das mais controvertidas do candomblé, a quem é atribuída toda a comunicação entre os homens e os deuses. Porém, nem Exu escapa ao fascínio de Oxum e, segundo os mitos, ela é um dos poucos orixás que consegue controlá-lo.

Deusa do amor, terceira esposa de Xangô, quando vivia na terra, dizem Ter sido sua preferida. Vaidosa e de temperamento voluptuoso, usou de todas as artimanhas para prendê-lo, tanto que, por meio de sutilezas, fez a sua rival, Obá, cortar a orelha e cozinhá-la, dizendo-lhe que com isso o agradaria. Sua cor é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados. Quando dança, espalha o ouro e espelha-se no seu abebê, sendo seus movimentos muito faceiros.

Se a civilização ocidental propõe à mulher um estereótipo feminino calcado na docilidade e submissão, o candomblé tem sua contrapartida em Oxum (a mais bela iyabá, a mulher por excelência). Também à mulher ocidental não é permitido a violação desta moralidade sem cair em desgraça: “Ela é puta ou santa”. Vigem Maria ou Maria Madalena (essa última só encontra redenção ao abdicar de sua sexualidade). Oxum não. Oxum é bela, meiga e faceira; porém, também sensual, esperta e traiçoeira. Ela encanta os homens e os submete.

Iansã

De temperamento forte, intrépida, voluntariosa e sensual, Iansã é uma deusa guerreira. Ela luta ao lado de Xangô, seu marido, e domina os espíritos dos mortos (os Eguns). Deusa do fogo e das tempestades, assim como Xangô tem domínio sobre os trovões, ela controla os raios. Seus símbolos rituais são a espada e o eiru (arma com que Iansã espanta os Eguns) e sua cor é o vermelho vibrante. Dança agitando os braços distendidos, simulando desencadear os elementos naturais e afastar os Eguns dos seres vivos. Um de seus mitos relata:

“No começo do mundo, a mulher intimidava o homem desse tempo, e o manjava com o dedo mindinho. É por isso que Oyá (conhecida mais comumente nos cultos afro-brasileiros sob o nome de Iyãnsan) foi a primeira a inventar o segredo ou a maçonaria dos Egungun, sob todos os seus aspectos. Assim, quando as mulheres queriam humilhar seus maridos, reuniam-se numa encruzilhada sob a direção de Iyãnsan. Ela já estava ali com um grande macaco que tinha domado, preparado com roupas apropriadas ao pé de um tronco de igi (árvore), para fazer o que fosse determinado por Iyãnsan 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 seu papel segundo as

ordens de Iyãnsan. Isso se passava diante dos homens que fugiam aterrorizados por causa desta 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 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 eles deveriam fazer. Em seguida, ele mandou Ogun fazer uma oferenda, ebó, compreendendo galos, uma roupa, uma espada, um chapéu usado, na encruzilhada, ao pé da referida árvore, antes que as mulheres se reunissem. Dito e feito. Ogun chegou bem cedo à encruzilhada e fez o preceito com 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 ritos habituais, de repente, viram aparecer uma forma terrificante. A aparição era tão terrível que a principal das mulheres, isto é, que estava à frente, Iyãnsan, 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 as mulheres penetrar no segredo de toda sociedade de tipo maçônico. Mas, segundo o provérbio, 'é a exceção que faz a regra'; os raros exemplos de sociedades secretas às quais eram autorizadas a participar em território yorubá continuaram a existir em circunstâncias especiais. Isto se explica por que Iyãnsan-Oiyá é adorada e venerada por todos na qualidade de Rainha e Fundadora da Sociedade Secreta dos Egungun na terra⁹.

O povo de santo diz que com as filhas de Iansã ninguém pode, elas são temidas e respeitadas. Os mitos falam de Iansã e Xangô..., Iansã e Ogun..., de Iansã e Oxossi... ela é ardente... Se a sociedade patriarcal não comporta a insubordinação feminina, ela é mitificada no candomblé, Iansã e Obá são sua expressão.

Obá

Obá é uma iyabá guerreira, que tem por armas um escudo e uma espada. É uma das mulheres de Xangô. Sua cor é o rosa, e quando dança, protege a orelha que não tem. Conta o mito:

“Obá era um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Ela desafiara e vencera na luta, sucessivamente, Oxalá, Xangô e Orunmilá. Chegada a vez de Ogun, aconselhado por um Babaladô, ele preparou uma oferenda de espigas de milho e quiabo. Amassou tudo num pilão, obtendo uma pasta escorregadia, que espalhou pelo chão, no lugar onde aconteceria a luta. Chegando o momento, Obá que fora atraída até o lugar previsto, escorregou sobre a mistura; aproveitando-se Ogun para derrubá-la e possuí-la no ato¹⁰”.

“O arquétipo de Obá é o das mulheres valorosas e incompreendidas. Suas tendências um pouco viris fazem-na freqüentemente voltar-se para o feminismo ativo”.¹⁰

À Obá é atribuída a chefia da Sociedade Secreta Feminina Geledé, existente na África, e que alguns dizem ter existido no Brasil.

9 SANTOS, Joana Elbein dos – Os nagô e a morte, pp. 122-123

10 VERGER, Pierre, op. cit., p. 187.

Iemanjá

Se a sociedade patriarcal reduz a sexualidade feminina apenas à procriação, as deusas africanas são mães e amante. Iemanjá, mãe dos orixás, enfeitiça os homens e os atrai ao seu grande ventre (o mar). Ela os devora porque é de temperamento apaixonado e instável, ciumento e possessivo, ela é o mar, calmo e plácido, violento e destruidor. Ela rejeita os filhos, ela os ama com furor.

Iemanjá, assim como Oxum, é um orixá ligado às águas. No Brasil é associada fundamentalmente às águas do mar. Em alguns mitos, é do rompimento dos seus seios que nascem todos os orixás, daí sua estreita ligação com a fecundidade. Em outro, ela é violentada por seu filho Orungã, e deste incesto, nascem os orixás.

Nanã

Se a sociedade patriarcal não assumiu o conflito entre os sexos e as anomalias sociais, o candomblé os absorve. Os homens não devem participar dos mistérios de Nanã. Nanã não gosta de homens é praticamente assexuada. Ela foi rejeitada por Oxalá, por gerar seres “anormais”. Gerou Omulú, que carrega todas as doenças epidérmicas e contagiosas e Oxumaré, um príncipe belo que se transmuta na serpente mítica, o arco-íris, o símbolo de ligação entre o céu e a terra e da continuidade das coisas.

Deusa das águas paradas, lagoa onde está todo o profundo mistério do mundo, Nanã é o orixá feminino mais velho e a divindade mais antiga das águas. Nanã é o mistério da vida e da morte, por isso protege os órgãos reprodutores da mulher.

Para além de uma caracterização feminina está presente, no candomblé, a percepção de infinitas potencialidades humanas. Elas se expressam no resto do Panteon, representadas pelos demais orixás, pelos Erês e pelos Caboclos, que qualquer iniciado, homem ou mulher, poderá pertencer ou “carregar”.

A existência de orixás essencialmente femininos, de orixás essencialmente masculinos e de orixás ambivalentes ou andróginos, expressa uma compreensão profunda da própria sexualidade humana. Os indivíduos concretos serão percebidos do ponto de vista de seus caracteres psíquicos básicos, de sua ação concreta sobre o real e através de múltiplas possibilidades de combinações desses caracteres.

Assim, uma Iyalorixá nos relatou como o “seu Ogun” resolveu um dos casos mais difíceis com o qual ela se defrontou. Um caso que envolvia justiça, onde o indivíduo em questão estava perdido.

O Ogun da Iyalorixá incorporou e disse: “Se para a lei dos homens já não havia solução, para a lei dele sim”. Mandou que se fizesse determinados ebós^{11*} e que a pessoa em risco saísse ilesa e “coberta por suas vestes”. Efetivamente, o caso se resolveu e pudemos ler cartas dos interessados agradecendo o favor recebido.

Note-se ainda que o orixá desta Iyalorixá não é Ogun. Ogun é seu orixá secundário; portanto,

o iniciado pode lançar mão de outras forças em caso de necessidade, além daquela de seu orixá básico. Quanto maior o tempo de iniciação e a quantidade de obrigações feitas, maior a capacidade de atualizar e vivenciar todas as suas potencialidades. As diferentes modalidades de incorporação expressam isso.

Desde a incorporação dos Erês (espíritos infantis) até os Caboclos, passando por diferentes orixás, está aberto um leque de vivência e de manipulação de recursos interiores do indivíduo que outros canais dificilmente propiciam. No caso da Iyalorixá citada anteriormente, embora seja uma mulher, filha de orixá feminino, bonita e jovem, lutando com dificuldade para sobreviver e criar seus filhos, diante de situações extremadas, transmuta-se em Ogun, a representação máxima da virilidade e masculinidade no candomblé, que nas palavras do escritor angolano Pepetela, foi chamado de “o Prometeu Africano”.

Esse aspecto violento de Ogun verifica-se numa de suas cantigas principais de louvação:

*“Ogun pa lele pa (Ogun mata com força)
Ogun pa ojare (Ogun mata tendes razão)
Ogun pa koropa (Ogun mata completamente mata)”*

¹²Desta forma, escudadas nos orixás femininos, as sacerdotisas usam e abusam das chamadas artimanhas femininas. Escudadas nos orixás masculinos, nos caboclos, etc., elas se equiparam à virilidade masculina. Em qualquer dos casos, o candomblé abre um campo de vivência de papéis que tradicionalmente lhes são negados.

O conflito constantemente vivido entre aquilo que é socialmente imposto se ritualiza o tempo todo. Entre aquilo que se deve ser e a possibilidade de não ser ou sê-lo de outras maneiras, reside toda a dinâmica que enriquece essas mulheres e as impulsiona constantemente.

Apoiadas nestes mitos, elas se consideram fortes e corajosas. Acreditam que devem a força e a coragem para enfrentar os problemas da vida aos seus orixás. Esta crença está sempre presente, pois, em geral, a iniciação surge como limite de um processo penoso de vida.

Parece que todas foram levadas à iniciação por “coação do orixá”. Este sempre faz com que a vida se torne quase insuportável e assim as faz sentir a “necessidade” da feitura, após o que, lenta ou às vezes bruscamente, a teia de problemas na qual elas estavam prisioneiras passa a se desfazer. Os relatos sobre a fase pré iniciativa ilustram isso:

Uma filha de santo nos contou dos lapsos de memória que a acometiam, fazendo com que se perdesse nos lugares que lhe eram mais familiares; outra, que tinha acessos de fúria incompreensíveis durante os quais quebrava tudo o que lhe rodeava e batia com a cabeça nas paredes; outras aludem que sofriam de doenças diversas, sobre as quais nunca obtinham um diagnóstico médico exato, ou então os exames a que se submetiam nada acusavam, embora o sofrimento delas fosse grande.

Mãe Tolokê (Iyalorixá da cidade de Santos) nos ofereceu um dos depoimentos mais curiosos:

fora interna durante vários anos em colégio de freiras e, por volta de 10 anos, o pai a retirou do internato. “... e eu escutei, na primeira semana que eu estava em casa, um som de atabaque, mas era longe. Aquilo veio me buscar na minha cama. Aí eu disse: que é que é esse samba? Para mim era samba, porque eu nunca tinha visto, né? E saí, abri a porta da cozinha, que era aquelas trancas de pau antigo, de pé no chão, e lá vou eu atrás daquele som, aquele som me levava... e lá vai eu sem medo nenhum... e sei que eu cheguei o dia já estava raiando... soube chegar, mas não sabia voltar”.

Essa cena se repetiu várias vezes até que, por volta dos 12 anos, encontrando-se em uma festa de lansã, foi convidada a dançar para homenagear este orixá. Então, diz ela: “Daí eu não vi mais nada, e quando acordei eu estava ‘feita’ no santo”.

O que se pode depreender é que o contato imediato com as entidades proporciona uma mudança significativa na vivência dessas mulheres. Diante do transe da inter-relação pessoa-entidade, elas adquirem nova postura frente ao mundo.

Em todos os casos, elas demonstram uma sensação de segurança e maior força para se defrontar com os problemas da sociedade envolvente. Por isso, quando interpelada sobre a maneira de ser mulher de candomblé, uma filha de Ogun nos disse: “Veja, eu sou assim muito prá luta, muito prá frente, eu sou de enfrentar qualquer negócio, eu sou o homem e a mulher da minha família. Tenho uma casa prá cuidar, tenho uma mãe doente e duas filhas. Prá mim não tem gordo, nem magro, prá isso eu já sou bastante grande. O candomblé traz apoio à mulher, traz igualdade. Pelo menos no candomblé, nós, as mulheres, estamos numa boa. O orixá é aquilo que está lá bem no fundo da gente e que o candomblé traz prá fora”.^{13*}

Quando interpelada sobre as relações homem-mulher do ponto de vista do candomblé, a filha de Oxumaré nos disse: “Eu vejo. Eu vejo o seguinte: que a mulher de candomblé, ela é mais homem, vamos dizer assim, ela não se subestima em termos do homem e a mulher de outra religião, ainda sim. Elas ainda estão naquela de homem estar acima e eu estou um pouquinho mais abaixo, eu vou chegar lá, e a mulher de candomblé não, a maioria já pensa nós estamos lá, nós estamos juntos... Eu acho que justamente pelo fato de no candomblé existir muita mulher, muitos cargos femininos, a presença da mulher é muito mais marcante, muito mais tradicional... ela se confronta mais porque é um fato: ela dentro do candomblé, ela convive com o homem ali, páreo a páreo, e de maneira geral, eu acho que ela se sobressai, de maneira geral. Então, aquilo ela leva adiante, se ela se sobressai lá, por que ela não vai se sobressair da porta prá fora? Eu acredito até que os homens acham que isso acontece pelo fato deles serem minoria dentro do candomblé, mas não é não, não é mesmo. Agora, se bem que a gente poderia dizer o seguinte: só o fato deles serem minoria, é sinal que a mulher tem mais capacidade dentro da seita, é sinal que a mulher está acima do homem dentro do candomblé, só pelo fato deles serem minoria”.

A compreensão dessa auto-imagem nos remete necessariamente à história da mulher negra e de seu posicionamento frente à realidade da sociedade brasileira, principalmente após a “Abolição da Escravatura”. A “libertação” dos escravos trouxe para o negro uma nova forma de constrangimento social, em especial ao homem negro. Libertos, eles se viram absolutamente alijados da nova ordem econômica que emerge com a decadência do ciclo do açúcar, da extração do ouro, etc. O processo de industrialização que se inicia vai basear-se fundamentalmente na mão de obra imigrante, seja

pela ideologia de branqueamento da sociedade brasileira, que toma grande fôlego nesta época, em função do grande contingente da população negra do país.

Ao homem negro, despreparado e marginalizado do processo de industrialização nascente, restam as tarefas sociais mais humilhantes e a marginalidade. Neste contexto, a mulher negra tomará para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições sub-humanas em que a escravidão/"libertação" deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência que o homem negro. Elas foram para as cozinhas das patroas brancas, foram para os mercados vender quitutes, desenvolveram todas as estratégias de sobrevivência; assim criaram seus filhos carnais, seus filhos de santo, abriram seus candomblés, adoraram seus deuses, contaram, dançaram e cozinham para eles.

Parece-nos que essas mulheres traziam para o seu presente imagens sacralizadas de seu passado, evidenciadas na mitologia preservada e na estrutura religiosa que aqui criaram. A mitologia africana apontando insistentemente, através da tradição oral, as estratégias mais diversas de insubordinação – simbólicas ou reais- lhes abre a possibilidade de criar mecanismos de defesa para sobreviver e conservar seus traços culturais de origem, destacando deles, principalmente, os aspectos que responderão às necessidades que a nova realidade lhes impunha.

Pode-se perceber no mito "a expressão de formas de vida, de estruturas de existência, ou seja, de modelos que permitem ao homem inserir-se na realidade; são modelos exemplares de todas as atividades humanas significativas", e alternativas para diferentes circunstâncias da existência¹⁴.

Assim, a organização social do candomblé procurará reviver a estrutura social e hierárquica de reinos africanos (especialmente de Oyó) que a escravidão destruiu; porém, na diáspora esta forma de organização visará reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural e garantir a sobrevivência do grupo e, ainda, a transmutação nos deuses africanos será a fonte de sustentação dessas mulheres para o confronto com uma sociedade hostil. Hoje observa-se a crescente afluência de novos adeptos a esses cultos, oriundos de outros segmentos sociais e raciais.

Comumente, tende-se a interpretar essa penetração de pessoas dos segmentos médios e intelectualizados da sociedade como um meio da ideologia dominante se apropriar e manipular as formas de organizações populares, especialmente as oriundas das culturas negras. Porém, este parece ser o único aspecto relevante na compreensão deste fenômeno por todos aqueles que tendem a desconsiderar o grau de importância que essas formas particulares de organização têm na alteração de comportamentos e se negam a perceber em que medida estas adesões denotam as insatisfações desses segmentos frente aos projetos de vida que lhe são propostos pela ideologia dominante, bem como sua aculturação nesses valores alternativos.

Esse passado de luta, determinação e resistência da mulher negra, marca profundamente o povo de santo, em especial suas mulheres. E essa mulher passou a ser o próprio símbolo da mulher de candomblé, sua auto-imagem, ou talvez, o modelo que as leva a enfrentar as adversidades, sejam de que ordem for.

É isto que faz se auto definirem ainda hoje como “mulheres raçudas, que não têm papas na língua, nem medo de nada”.¹⁵

Ruth Landes, após pesquisa desenvolvida em candomblés baianos, afirma em seu livro “A Cidade das Mulheres”, que era opinião de alguns eruditos da época que os “celebrados valores das mulheres negras”, que constituíram o que ela chamou de “matriarcado baiano”, tenham “funcionado insensivelmente para liberar a posição social das mulheres brancas brasileiras”.¹⁶

Essa tradição de confronto e humilhação dessas mulheres negras e pobres com uma sociedade que lhes explora e discrimina, as estratégias de sobrevivência e resistência por elas engendradas compõem parcela significativa da história do oprimido deste país. O texto a seguir mostra, tendo como exemplo Menininha do Gantois, comportamentos que essa prática gerou:

“Conversei também com o Dr. Nestor Duarte, professor da Faculdade de Direito. Escreveu um livro sobre a história da mulher negra no Brasil e os seus estudos o haviam impressionado profundamente quanto à sua independência e coragem. Conhecia bem as mães e, naturalmente, também Menininha, cuja casa na cidade não ficava muito longe da sua escola. A mulher negra, na sua opinião, era no Brasil uma influência modernizadora e enobrecedora. Economicamente,, tanto na África como durante a escravidão no Brasil, contara consigo mesma e isso se combinava com a sua eminência no candomblé para dar um tom matriarcal à vida familiar entre os pobres. Era um desejável equilíbrio, supunha, para o rude domínio dos homens em toda a vida latina. Observou que as mulheres do candomblé jamais se prostituíam, mesmo quando pobres, que eram livres no amor, mas não o comercializavam. Algumas até tinham educação inferior e as poucas que dispunham de recursos tentavam exercer profissões liberais. Eram seres humanos bem desenvolvidos na época em que o feminismo levantava a voz, pela primeira vez no Brasil”.¹⁷

São desta têmpera as grandes Iyalorixás e as grandes Ebomis*. Com efeito, as Iyalorixás têm sob seu poder um contingente significativo de pessoas, que a ela estão submetidas através de laços religiosos e obrigações rituais que nem a morte interrompe.

Convém apontar desde já que essa autoridade extrapola o plano religioso e estende-se às relações pessoais e a todo projeto de vida do membro de candomblé. Isto se deve aos mistérios que a Iyalorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social para a comunidade.

Elas são as grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as formas de manipulação das forças da natureza. Sabem manipulá-las para solução de problemas da existência concreta e espiritual dos indivíduos que estão sob sua guarda; nisto reside o substrato místico no qual o poder do pai ou da mãe de santo se assenta.

Detentor do axé (força vital), o chefe do terreiro, homem ou mulher, conhece todas as suas manifestações e sabe como lidar com cada uma delas; sabe ainda como reverter essas forças em

15 Palavras de entrevistada.

16 LANDES, Ruth – A Cidade das Mulheres.

17 LANDES, Ruth – A Cidade das Mulheres, p. 87

* Indica iniciadas com mais de sete anos de feitura de santo.

benefícios para sua família de santo e para a sua clientela, da mesma forma que sabe transformá-las em problemas para seus inimigos.

Fica pois evidente que o poder de um pai ou mãe de santo se traduzirá em eficácia na solução de problemas. Quanto mais eficaz for sua ação, maior será seu poder e prestígio junto à sua família de santo. Não é “a conversão de recursos sociais e simbólicos em vantagens econômicas que empresta poder à mãe de santo”¹⁸; esses são conseqüência de relações religiosas estabelecidas com a comunidade. Em todos os casos que conhecemos, as vantagens econômicas e sociais auferidas pelas Iyalorixás ou filhas de santo expressam, antes, troca de favores ou recompensas por favores obtidos. Elas possuem, portanto e, antes de tudo, poder religioso. É ele que está na base dos sucessos sociais que a mãe de santo possa alcançar. Com este poder/saber e, através dele, o pai ou mãe de santo podem talvez atravessar as barreiras de classe e raça e, nesta medida, ele poder ser, também, um instrumento de ascensão social.

Este poder se configura enquanto tal pela crença em sua existência e eficácia. Ele é avalizado pela família de santo e pela clientela da roça que nele acredita e dele depende para a solução dos seus problemas. Portanto, por ser engendrado socialmente (na comunidade), só pode ser entendido como um processo, aumentando ou diminuindo, a depender de sua capacidade de responder às necessidades do grupo que o gera e o sustenta. Nessa medida, adquirir o máximo de conhecimento sobre o culto é desejo de todos os seus membros. Só esse saber propicia o domínio sobre as forças contidas nos elementos naturais, do qual decorre domínio sobre coisas e pessoas.

Leni Silverstein diz a propósito do caso baiano: “Por um lado, tal como sugerido acima, a família pode ser vista como uma fonte de poder, particularmente para as mulheres. É através da manutenção desta família que as mulheres preservam algum senso de autonomia, especialmente dado o crescimento de uma esfera pública separada de produção especializada, administração, comércio, educação, etc., que investe contra a organização dos recursos centrados na família. Isto pode ser interpretado como uma afirmação consciente da diferença cultural. Através da família de santo de candomblé, mulheres, homens e crianças, numa posição subordinada, podem lutar para manter, consolidar e reconstruir as unidades básicas nas quais as crianças possam crescer e ser aculturadas nos valores e relacionamentos independentes e opostos à cultura dominante. Assim, a família de santo, com mulheres como seus pontos focais, se torna crucial para a perpetuação de um sistema alternativo de valores, costumes e culturas”.¹⁹

Nessa perspectiva, as mulheres encontram no candomblé uma nova dimensão da esfera doméstica. As ações que realizam no cotidiano, repetitivas e desvalorizadas socialmente são, no candomblé, ritualizadas e sacralizadas. Assim, a Iyabase, cargo hierárquico feminino, tem por função ritual principal cozinhar para os orixás; a Iyaefun “cria” os iyawôs durante a iniciação e os tutela permanentemente; a Iyamoro se ocupa dos rituais para Exu; as Ekedis cuidam dos orixás e do físico dos filhos de santo, dando-lhes toda a assistência durante a incorporação. Por isso elas são tratadas com respeito e reverências especiais por toda a comunidade, pois Ter um cargo na hierarquia do candomblé implica em prestígio perante as demais roças e mesmo nos ambientes onde esse tipo de culto é valorizado, ou mesmo folclorizado.

18 SILVERSTEIN, Leni – Mãe de Todo Mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia. In: *Religião e Sociedade* n.4, p. 158

19 SILVERSTEIN, Leni, op. cit., p. 160.

O respeito às *lyás* e *Ekedis* (cargos hierárquicos femininos), aos *Ogãs* (cargos hierárquicos masculinos), deve ser observado com rigor pelos demais membros e quando não acontece é motivo de “rixas” e desafetos. Essas saudações, expressas por uma gesticulação muito particular, reafirmam para a comunidade e mostram para as pessoas de fora o status de cada indivíduo para aquela comunidade.

Estas colocações já são indicadoras de que a disputa pelo poder é permanente no seio da comunidade. Acima dessas disputas se encontra o pai ou mãe de santo, quase sempre aquele que delega o poder que está sendo disputado, ou o divide para melhor reinar. O processo de sucessão de um pai ou mãe de santo sempre se configura numa verdadeira guerra pela hegemonia da roça. Com isso, podemos dizer que os cargos hierárquicos são também políticos.

Igualmente, durante a possessão, se revela a outra instância de poder, respeito e reverência devida aos membros da comunidade. Através dela se manifesta o “caráter divino” de cada indivíduo.

Roger Bastide considera “como função latente da possessão, a revanche dos grupos oprimidos: femininos contra os grupos masculinos nas sociedades patriarcais, ou dos estratos inferiores contra os superiores. Cita ainda africanistas que viram uma relação de causa e efeito entre os cultos de possessão e a posição inferior das mulheres na sociedade; é graças a esses cultos que a mulher reage a seu status de dependência para se tornar um ser sagrado superior a seu esposo. Quase sempre nas sociedades patrilineares e patrifocais, a procura pela iniciação corresponde ao desejo de independência e de superioridade da mulher; ela se inscreve na luta dos sexos, por exemplo entre os *yorubás*. Pode-se dizer que uma das funções da possessão é modificar o status social das pessoas inferiorizado pelas normas costumeiras”.²⁰

Se desse ponto de vista o transe expressa a reação da mulher à condição de marginalização, pode-se considerá-lo do ponto de vista mítico como a reafirmação da condição feminina, pois a possessão se associa além disso à fertilidade, fecundidade e à sexualidade. Parece-nos ser esta a razão pela qual somente os indivíduos que são possuídos por *orixás* serem capacitados a “procriar” na linguagem do povo de *candomblé*; isto é, só pode ser pai ou mãe de santo quem “vira no santo”; portanto, as *Ekedis* e *Ogãs* estariam, em tese, excluídos de um processo de sucessão numa casa de *candomblé* pois eles contêm este princípio de esterilidade; eles não incorporam, quer dizer, não contêm a possibilidade de “reprodução” e continuidade da família de santo. Porém, curiosamente, em algumas roças são tratados como mãe ou pai de *orixá*, respectivamente.

Estudiosos como Zempline e M. Gravand reiteram esta hipótese ao identificarem alguns ritos de possessão como “o culto geral de ancestrais maternos, onde a possessão tinha uma função essencialmente religiosa de fertilidade das colheitas, de multiplicação dos rebanhos e da fecundidade das mulheres”.

A identificação profunda entre possessão, fertilidade e feminilidade, se expressa em outro exemplo do mesmo autor, a propósito do casamento religioso entre mulheres da região do Zambeze onde “as mulheres que querem se furtar ao transe se tornam marido de uma outra mulher, e esta entrará em transe em seu lugar”.²¹

20 BASTIDE, Roger – *Le rêve, la transe et la folie*, p. 9.

21 BASTIDE, Roger, *op. cit.*, p. 11.

Evidentemente, o transe ou a possessão nos candomblés brasileiros atingem hoje homens e mulheres, indiferentemente.

Queremos, no entanto, reiterar ou restabelecer a proximidade que a possessão tem com o caráter feminino, que se verifica ainda no fato de que nas primeiras roças de candomblé a possessão masculina não era permitida, e quando ocorria, era vista com reservas pelos participantes do culto, segundo nos informou o Babaolowô Agenor Miranda.

Por outro lado, este sistema de representações opera e equaciona o tempo todo com o conflito. Compreende o ser na sua multiplicidade, nas suas contradições, nas suas idas e vindas. Os orixás e seus mitos são a expressão dos conflitos nos quais os homens se debatem. Eles amam e odeiam, eles transgridem.

As roças de candomblé vivem segundo essa dinâmica. Nelas, ora se vive em conformidade com o código, ora ele é infringido. Isto não é uma inadequação ao sistema de representações, pois em seus mitos a postergação está inscrita, também a punição e sua superação. Nem mesmo Oxalá, o grande pai mítico, o representante maior de Olorun ou Olodumaré (Deus supremo), está acima dessas contradições. Conta um dos mitos de criação como Oxalá foi encarregado por Olorun de criar o mundo.

Este sai em missão, porém sem cumprir os rituais necessários para a sua execução, especialmente as oferendas para Exu. Irritado com a prepotência de Oxalá, Exu resolve dificultar-lhe a tarefa. Durante sua caminhada, Oxalá passa a sentir uma sede desesperadora. Não encontrando água em parte alguma, resolve beber a seita da palmeira, o que é uma proibição expressa a Oxalá e a todos os seus filhos. Oxalá embebeda-se e dorme durante dias e, quando acordado, sua missão fora cumprida por outro orixá, Odudua. Oxalá retorna a Olorun e ainda reivindica sua condição de pai e criador a que Olorun cede.

Portanto, este sistema de representações, particularmente as mulheres míticas, oferecem às sacerdotisas diferentes vivências que a sociedade patriarcal nega. Os deuses africanos legitimam transgressões que a moral judaico-cristã, institucionalizada, condena; possibilitam ainda a compreensão e o reequacionamento de uma gama de conflitos oriundos da visão maniqueísta que esta mesma moralidade impõe.

Parece-nos, pois, que neste espaço aberto para vivências diferenciadas das propostas socialmente reside fundamentalmente o interesse hoje pelo candomblé por outros segmentos sociais. O candomblé propicia à mulher abrir um espaço de competição com o homem e a sociedade machista, que a rigor não lhe é dado. Apoiada nos orixás, ela justifica uma possível rejeição ao homem, com ele se confronta abertamente e, em alguns casos, afirma sua capacidade de superá-lo. O texto a seguir reforça essa idéia:

“Menininha não se casou legalmente com ele pelas mesmas razões porque as outras mães e sacerdotisas não se casam. Teria perdido muito. De acordo com as leis daquele país católico e latino, a esposa deve submeter-se inteiramente à autoridade do marido. Quão incompatível é isto com as crenças e a organização do candomblé! Quão inconcebível para a dominadora autoridade

feminina! E tão poderosa é a tendência matriarcal em que as mulheres se submetem apenas aos deuses, que os homens, como Amor e Martiniano e o consorte de Menininha, o Dr. Álvaro, nada podem fazer além de enfurecer-se, censurar e brigar com as sacerdotisas que amam”²²

Da mesma forma, a maioria das Iyalorixás que conhecemos em São Paulo são mulheres que vivem e sobrevivem sozinhas, e as que têm marido ou companheiros fixos, não se mostraram submissas ou submetidas à figura masculina. Esta, para o resto da comunidade, tem importância secundária em relação à Iyalorixá. Todas expressam razões diferenciadas para a sua “solidão”, mas têm em comum o traço de independência e tolerância pelos papéis tradicionais que as relações institucionalizadas impõem.

Um dos entrevistados nos relatou a história de uma de suas irmãs de santo, filha de Obaluaiê*, que não conseguia manter casamentos (tentou dois, até desistir), pois seu orixá disse que não admitia “dois chapéus dentro de casa”, e que ela não precisava de homem, já que ele lhe dava “tudo o que ela necessitava”. O entrevistado nos relatou ainda que, enquanto estava casada, essa mulher passou por uma série de privações, chegando a ter que habitar em favelas com seus filhos, entre outros males e que, ao ficar sozinha, conseguiu construir sua própria casa, abrir uma cantina da qual sobrevive e que hoje está muito bem de vida. O entrevistado relata este fato procurando exemplificar como o “cavalo” é vítima dos ciúmes do “santo”.

Outra filha de santo nos contou como reagiu diante da ameaça de morte que lhe fazia o marido: “se você é homem atira, mas não se esqueça que eu sou filha de Ossanha!”, diante do que ele recuou assustado. Contou-nos ainda os percalços que passaram a acometer o marido após esse fato, como problemas de doença, falta de dinheiro, encrencas policiais, entre outros.

Uma filha de Iansã contou-nos como seu Caboclo fez com que seu marido só tivesse sucesso na vida depois de aceitar que ela “trabalhasse” para os orixás; contou ainda como Iansã havia dito que ele rastejaria para reconquistá-la, o que não adiantaria, pois ela não iria querê-lo mais.

A filha de Oxossi explicou-nos que deixou a umbanda pelo candomblé e que se sente mais realizada, pois não depende somente das “entidades” para fazer coisas. No candomblé, diz ela, “é a gente que trabalha”. Isto é, o indivíduo aprende a cuidar do seu orixá, de si mesmo, dos outros e também a se defender. Obteve promoção no emprego uma filha de Obá, intimidando seu chefe com uma descrição dos poderes de seu orixá. Outra nos relatou como sua vida mudou após a iniciação, especialmente no aspecto financeiro, pois foi promovida e conseguiu um cargo de chefia numa instituição pública, e crê que isto se deve à feitura de seu orixá Oxumaré, que está associado, entre outras coisas, à riqueza e à prosperidade.

22 LANDES, Ruth – op. cit.

* Orixá masculino responsável pelas doenças de pele.

São inúmeras as histórias contadas por filhas de santo sobre seus cotidianos, onde, seja pela intervenção direta dos orixás, caboclos ou erês, seja através dos conhecimentos auferidos na prática religiosa que lhes instrumenta a manipular as diferentes situações e problemas que a vida lhes coloca. A força do orixá, o conhecimento das forças contidas nos elementos naturais, os banhos de ervas sagradas, os ebós, etc., o medo que impõe aos leigos essas práticas carregadas de mistério, faz com que elas se sintam investidas de um poder que elas põem à prova em todas as circunstâncias de vida.

A crescente adesão de outros segmentos sociais no candomblé parece coincidir com a crise de valores por que passa a sociedade burguesa patriarcal. A importância da psicanálise, ao colocar questões como repressão sexual, inibição do corpo, complexos de toda a ordem; a revolução dos anos 60, as lutas de emancipação da mulher, a questão homossexual e a questão negra, trazem a necessidade de se repensar os grupos étnicos e segmentos sociais que, por viverem marginalizados socialmente, se organizam segundo outras leis e outros valores que os da “boa sociedade”.

É nesta perspectiva que passam a ser valorizadas, folclorizadas ou apropriadas as organizações e ideologias dos grupos sectarizados. As experiências desenvolvidas pelos negros brasileiros são as que sofrem, por excelência, esse fenômeno. Assim, a sexualidade negra que até pouco tempo era identificada como promiscuidade, as formas de religiosidade negra vista como obscurantismo ou “coisa do diabo”, passam a ser um caminho para aqueles que procuram uma reconciliação do homem com a natureza, um reencontro do homem com seu corpo e sua sexualidade, a busca da vitalidade e do prazer expresso em cantar, dançar, representar a mitologia para a comunidade a qual se pertence e com a qual se divide este lado lúdico da vida.

Assim as mulheres negras, brancas e mestiças exibem hoje suas saias coloridas, seus ojás e batas brancas engomadas durante as festas. Assim elas trabalham, cantam e dançam noite a dentro para os seus orixás; assim elas entendem que apesar de Oxalá ser o grande genitor masculino, ele se curva em adobale (gesto que exprime prostrar-se em sinal de reverência) diante de Oxum, o poder genitor feminino. Elas sabem que apesar de Oxalá só poder usar a cor branca, ele coloca nos cabelos a pena vermelha, o ekodide, em homenagem ao sangue menstrual, símbolo da fertilidade e da concepção.

Então percebem que a dominação masculina não se explica pela sua natureza inferior, mas pelo temor e reconhecimento de suas potencialidades. Descobrem, enfim, que a Virgem Maria e Maria Madalena são forças latentes em cada uma delas, e que não precisam abdicar de sua sexualidade para atingir o reino dos céus. As deusas negras são mães dedicadas e amantes apaixonadas.

Sueli Carneiro*

Cristiane Abdon Cury**

* *Graduada em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP. Vem desenvolvendo trabalhos e pesquisas sobre a família, sobre movimentos negros, religiões afro-brasileiras; mais precisamente o Candomblé, e também sobre o pensamento africano e seus remanescentes no Brasil.*

** *Graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo – USP.*



Resposta da Sociedade Civil à Violência Racial e de Gênero

“A questão racial permanece sendo um dos maiores tabus da sociedade brasileira...”

O movimento de mulheres ressurgiu no Brasil em meados da década de 70, no bojo das lutas empreendidas pela sociedade civil e por democracia e pelo fim da ditadura militar.

Nasce marcado pelo engajamento nas questões políticas e sociais do país mobilizando-se em campanhas pela anistia aos presos políticos, contra a tortura, contra a carestia, por creche, entre outros.

Neste contexto, o pensamento feminista se introduz no Brasil a partir do contato de mulheres exiladas com os movimentos feministas da Europa e dos EUA, trazendo para o Brasil a crítica à desigualdade de gênero. Ocorre a politização do espaço privado. Temas como sexualidade e violência doméstica, se transformam em questões políticas. Esta nova visão coloca propostas de organização das mulheres a partir da perspectiva de gênero na agenda política dos partidos políticos, dos sindicatos e demais instituições sociais.

As contradições de gênero, apontadas pelas feministas, serão apropriadas e recriadas pelas mulheres das classes populares produzindo, cada vez mais, o entrelaçamento entre as questões de gênero com os problemas sociais gerais.

Disto decorre que, ao longo do tempo, os Encontros Feministas passam cada vez mais a incorporar demandas específicas de mulheres pertencentes a diferentes segmentos sociais, trazendo reivindicações específicas como as trabalhadoras rurais, as empregadas domésticas, as mulheres negras, as sindicalistas, etc.

A participação destes diferentes setores vai permitindo o alargamento da compreensão de diferentes facetas da discriminação à mulher na sociedade brasileira e construindo bandeiras de luta e propostas de organização que buscam dar conta da diversidade de questões colocadas pelas mulheres.

Embora todo esse processo não tenha ocorrido sem contradições, ao longo dos últimos 20 anos constituíram-se organizações de mulheres a nível nacional, tendo por principais bandeiras de luta: o combate à violência contra a mulher, pela igualdade no mercado de trabalho, pelo direito à creche, pela descriminalização do aborto, pela regulamentação do emprego doméstico, pela paridade de direitos trabalhistas e previdenciários entre trabalhadores rurais e urbanos, pela igualdade legal no âmbito da família, pelo combate ao racismo, pela implantação do Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher – PAISM.

Deste processo de mobilização e organização das mulheres no Brasil, resultou a realidade de 11 Encontros Feministas, a conquista de vários espaços institucionais como as Delegacias de Defesa da Mulher, os Serviços de Atendimento às Mulheres Vítimas de Violência; os Centros de estudos de relação de gênero instaurados nas principais universidades do país, os Conselhos da condição feminina instituídos a nível municipal, estadual e federal, órgãos governamentais encarregados do desenvolvimento de políticas públicas para a mulher.

Porém, é através da análise das conquistas obtidas pelas mulheres na nova Constituição de 1988 que temos uma dimensão mais global da luta travada pelo movimento de mulheres pela igualdade de direitos e oportunidades no Brasil.

A Constituição de 1988 representou o ápice de um processo de lutas e conquistas que mudaram radicalmente a situação legal e social da mulher brasileira nos últimos 20 anos porque o movimento de mulheres conseguiu incorporar no novo texto constitucional 80% de suas reivindicações.

No entanto, se de um lado a conquista de direitos constitucionais representam um avanço importante na luta das mulheres, a tradição brasileira de incompatibilidade entre a lei e a prática social aponta para a necessidade de que aumentem os esforços de mobilização e organização das mulheres pela defesa dos direitos arduamente conquistados.

De outro lado, persiste um entulho de legislação discriminatória na legislação ordinária que terá que ser revista para que se regule nos códigos os novos princípios constitucionais.

Esta é uma das mais importantes tarefas políticas colocada para o movimento de mulheres neste momento quando se avizinha a revisão constitucional prevista para 1994 que, nesta conjuntura mais conservadora do Congresso Nacional do que aquela encontrada pelo movimento em 88, coloca em risco as conquistas obtidas.

É neste sentido que está em curso neste momento a elaboração de propostas de revisão dos códigos civil e penal numa ação articulada de militantes feministas da área do direito do Brasil e da América Latina com vistas ao encaminhamento conjunto e apoio mútuo das mulheres do continente latino-americano no sentido de que a revisão destes códigos contemplem as conquistas constitucionais e os interesses gerais das mulheres.

Permanecem ainda como prioridades políticas, a luta pela descriminalização do aborto, a questão da esterilização de mulheres, a luta pela paridade de representação nos partidos políticos e sindicatos, o combate à violência contra a mulher e a implantação de políticas públicas já consensuadas pelos movimentos de mulheres, como por exemplo o PAISM – Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher.

Paralelamente ao Movimento de Mulheres, o Movimento Negro ressurgiu nos anos 70, influenciado pelos movimentos de minorias internacionais, pelos movimentos de libertação das nações africanas, pelos movimentos de direitos civis dos negros norte-americanos.

O assassinato de um trabalhador negro por policiais militares e a discriminação racial sofrida por dois atletas negros em um clube em São Paulo, detonaram um processo que estava sendo gestado há anos, de recuperação da capacidade de manifestação e intervenção política dos negros brasileiros reprimida por vários momentos de autoritarismo desde a extinção da Frente Negra Brasileira, a maior organização política dos negros pós-abolição.

Tendo à frente ativistas, artistas e intelectuais negros, surge em junho de 1978 o MNU – Movimento Negro Unificado, que recoloca o problema racial para a sociedade brasileira, situando o racismo e a discriminação racial como aspectos estruturantes do tipo de dominação imposta pelo sistema capitalista com vistas a manter as desigualdades sociais e raciais.

Por outro lado, para os setores tidos como progressistas ou de esquerda, a visão expressa pelo MNU sinaliza para a impossibilidade de se pensar na construção de uma sociedade justa e igualitária subordinando o problema racial à mera contradição de classes sociais, ou seja, a nova visão política emergente em 78 preconiza que, classe e raça são variáveis sociais que devem ser tratadas conjuntamente em qualquer proposta de sociedade em que esteja em jogo a eliminação das desigualdades sociais, particularmente em sociedades multirraciais como a brasileira.

Tendo por principal eixo de luta o combate à violência policial, o MNU situa a violência sofrida pelo preso comum na mesma dimensão que a tortura sofrida pelos presos políticos, buscando sensibilizar as instituições de direitos humanos para a violência racial presente no cotidiano do povo negro.

A ação do MNU produziu efeito multiplicador na organização de entidades negras a nível nacional, que embora marcadas por diferentes visões políticas vêm empreendendo a desmistificação do mito da democracia racial, ampliando a consciência racial do negro brasileiro, incorporando a questão racial nas propostas partidárias e de governo, conquistando espaços institucionais, elaborando propostas de políticas públicas, transformando as manifestações culturais negras em instrumentos de afirmação étnica e de combate ao racismo.

No entanto, apesar das trajetórias semelhantes, há grande diferença nos resultados obtidos pelo movimento negro comparado com os resultados obtidos pelos movimentos de mulheres. Ao longo destes vinte anos de luta é absolutamente seguro dizer que malgrado o nível de desigualdade sofrido pelas mulheres, a sociedade brasileira mostrou-se ao longo deste processo, muito mais receptiva para absorver a demanda de reivindicações das mulheres, do que a pauta de reivindicações e denúncias do movimento negro. A questão racial permanece sendo um dos maiores tabus da sociedade brasileira e todas as ações desenvolvidas historicamente pelo movimento negro buscam romper a conspiração do silêncio que envolve o racismo e a discriminação racial nesta sociedade.

Isto se manifesta nas dificuldades que o movimento negro tem enfrentado para a incorporação da questão racial pelos agentes políticos, pelas instâncias acadêmicas e pelos agentes financiadores do movimento social.

Por outro lado, o movimento de mulheres desde o seu início pôde contar com um número significativo de mulheres oriundas das classes médias e superiores da sociedade que trouxeram para o movimento o capital político, social e intelectual de sua origem, promovendo o diálogo do movimento de mulheres com importantes setores da sociedade civil, com o movimento feminista internacional, facilitando, portanto, uma maior inserção da temática da mulher na sociedade.

Diferentemente, o movimento negro, na medida em que se amplia, apoia-se numa militância política e acadêmica precárias, sem capital político, social ou econômico, sem tradição de disputa pelo poder, atuando sobre uma população negra prisioneira do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento, enfrentando ainda a resistência ao tema racial mesmo nos setores tidos como progressistas da sociedade.

Estas condições atuaram e atuam ainda de maneira negativa no avanço organizativo dos negros no Brasil, na possibilidade de construção de alianças políticas conseqüentes, na capacidade de dar ampla visibilidade ao problema racial, e buscar apoios e intercâmbios a nível internacional.

Porém, a conquista na nova Constituição do princípio constitucional que estabelece que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão”, situa a questão racial num novo patamar dentro da sociedade brasileira na medida em que este princípio, ao reconhecer a prática do racismo e ao criminalizá-la, questiona a igualdade de direitos e oportunidades tão decantados pelo mito da democracia racial.

A perspectiva que emerge a partir do 1º Encontro Nacional de Entidades Negras, ocorrido em novembro de 1991 é que o movimento negro tem por prioridade política o fortalecimento das organizações negras, a capacitação dos quadros militantes, a definição de bandeiras que apoiem um projeto político que dê conta da totalidade da questão racial.

Na interseção destes dois movimentos assiste-se a emergência de um novo ator social: o Movimento de Mulheres Negras.

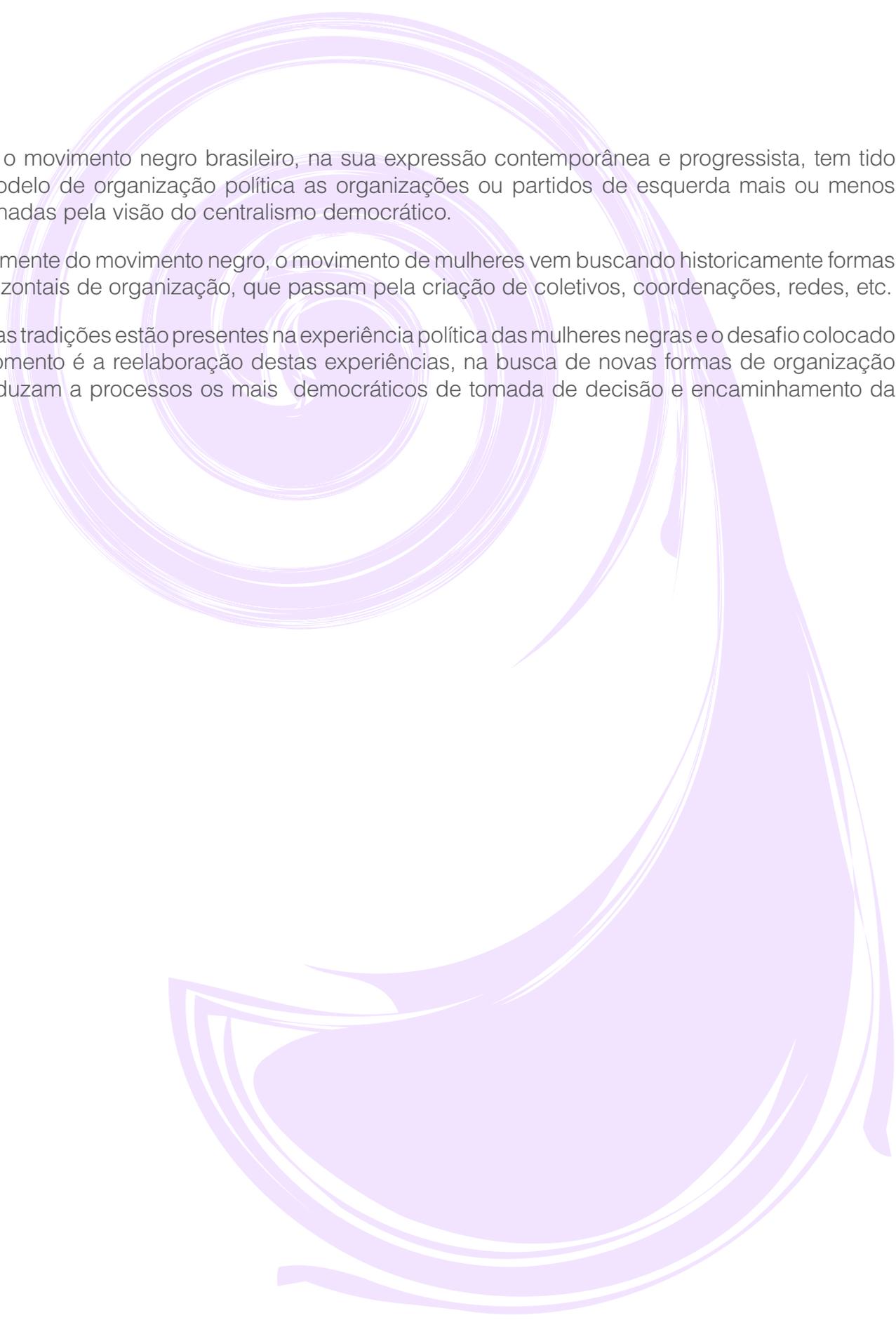
Em 1988, data do Centenário da Abolição da Escravidão, assistimos uma ampla mobilização de mulheres negras em torno de suas questões específicas. O Centenário da Abolição constituiu-se no momento político propício para as mulheres negras expressarem com maior visibilidade, um processo que vem sendo gestado há alguns anos, que é a sua crescente mobilização e organização na defesa de seus interesses. Este processo culmina na realização em dezembro de 1988 do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, com a participação de 460 militantes, representando 17 Estados da União.

A busca da afirmação política da mulher negra decorre da insuficiência com que a questão da mulher negra é tratada tanto no movimento de mulheres quanto no movimento negro. É também ao fato que, malgrado a solidariedade de algumas feministas e militantes negros, a conjugação de racismo e sexismo sobre a mulher negra resulta na prática social no fato que as conquistas dos movimentos de mulheres terminam privilegiando socialmente as mulheres brancas e as conquistas dos movimentos negros tendem a privilegiar os homens negros, mantendo-se para a mulher negra o confinamento nos piores lugares da hierarquia social.

Portanto, impõem-se para as mulheres negras dupla militância, que consiste em assumir as bandeiras gerais do movimento negro e do movimento de mulheres, a partir de sua perspectiva. Porém, para que esta dupla militância seja conseqüente em seus objetivos, impõe-se outra, a organização independente das mulheres negras e sua constituição em força política capaz de dialogar em condições de igualdade com as demais forças do movimento social e demais instituições sociais.

A constituição da mulher negra como um novo ator político exigiu criatividade no sentido de demarcar a identidade política do ser mulher negra diante da questão da mulher e da questão do negro.

As formas de organização a serem engendradas por esse novo ator social para fazerem jus à complexidade colocada por este novo ator social, carecem do mesmo esforço de criatividade, posto que a mera transposição das formas de organização do movimento de mulheres e do movimento negro, talvez não respondam às necessidades das mulheres negras na sua complexidade.



Ou seja, o movimento negro brasileiro, na sua expressão contemporânea e progressista, tem tido como modelo de organização política as organizações ou partidos de esquerda mais ou menos condicionadas pela visão do centralismo democrático.

Diferentemente do movimento negro, o movimento de mulheres vem buscando historicamente formas mais horizontais de organização, que passam pela criação de coletivos, coordenações, redes, etc.

Estas duas tradições estão presentes na experiência política das mulheres negras e o desafio colocado neste momento é a reelaboração destas experiências, na busca de novas formas de organização que conduzam a processos os mais democráticos de tomada de decisão e encaminhamento da luta.