

QUANDO UMA CATEGORIA ANALÍTICA ENTRA NO XIRÊ: PENSANDO GÊNERO A PARTIR DO CANDOMBLÉ¹

Almerson Cerqueira Passos²

RESUMO

A construção do gênero enquanto categoria analítica possibilitou uma oferta teórico-metodológica importante para pensar o processo de tomada de consciência frente às ideologias do cisheteropatriarcado capitalista. Por outro lado, a noção interpelada e disseminada para pensar o feminismo durante muito tempo, a partir da vida das mulheres europeias, não nos possibilitou olhar para as outras experiências e saberes situados que eram produzidos principalmente pelas mulheres africanas, amefricanas e ameríndias. Nessa encruzilhada epistêmica, as narrativas de pessoas praticantes do Candomblé sobre as temáticas de gênero, sexualidade e poder nos abastece de um conjunto imensurável de experiências de diversos corpos que trans(e)tam nesses espaços e fissuram o caráter universalista do conceito de gênero para pensar as relações sociais. O presente trabalho pretende fazer uma breve reflexão dessa categoria no Candomblé a partir das contribuições de Oyèronké Oyewùmí, trazendo para debate o gênero e os contrapontos baseados nas dinâmicas da matrilinearidade e do transe de *Orixás*.

Palavras-chave: Gênero, Feminismo, Candomblé, Matrilinearidade, *Orixás*.

INTRODUÇÃO

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

¹ Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, cerqueira@hotmail.com

Em relação ao Brasil, tomando como base o conceito de nações, cada Estado sofreu influência de estruturas sociais trazidas pelos/as negros/as de diferentes partes da África, pois outras nações Yoruba são encontradas no território nacional. São Luis do Maranhão, Recife, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Bahia, Rio de Janeiro, dentre outras, são exemplos de lugares que cultuam o Candomblé (BASTIDES, 1961). Com o passar do tempo, foi possível traçar um processo de historicização dessas práticas religiosas a partir de processos de fusão nas suas relações com nações diversas, deixando-se também penetrar por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a *macumba*.

Entretanto, algumas questões se fazem presentes nessas minhas incursões que já levam 22 anos dentro de um terreiro de Candomblé. Desde criança, tenho vivenciado essa organização social e aprendido, diariamente, os princípios e funcionamento dessa religião que se fundamenta pela oralidade e sabedoria de suas mais velhas. As cosmovisões e histórias de *Orixás* nos dão uma dimensão da construção social pensada a partir de sociedades africanas, possibilitando uma compreensão sobre os corpos e seus papéis sociais através de outras encruzilhadas epistêmicas. A existência de organizações diferentes do que se tem pensado em relação à formação da humanidade, como a importância da categoria senioridade/idade relativa para a compreensão das relações sociais, como também o processo de possessão/transe de *Orixás* nos rituais de terreiros formam inúmeros questionamentos quando utilizamos a categoria gênero como substrato universal radicalizado pelos ventos do Norte Global.

Escuto com frequência discursos que denotam um sentimento de estranheza por parte das pessoas em relação ao transe de *Orixás* ditos femininos em corpos masculinos e vice-versa, ainda que esse último em menor grau. Assim, por mais que o Candomblé tenha a sua matriz em África, essa herança ancestral sofreu consideráveis mudanças com os atravessamentos do colonialismo. Da mesma maneira como o racismo, que pressupõe a superiorização de uma raça sob a outra, a construção teórica do conceito de gênero (SCOTT, 1990) também demanda uma genealogia, um corpo epistêmico marcado e uma disputa de narrativas consubstanciada pela matriz colonial. Penso, através dessa construção, que o Candomblé também é estruturado por dispositivos coloniais uma vez sujeitos/as são moldados/as em meio a esse projeto político e ideológico. Mesmo que tal prática religiosa seja uma prova de ligação e resistências ancestrais, a “ocidentalização” nesse espaço seria

inevitável, e tal sentimento de estranheza sobre determinados transe e corpos, na perspectiva de gênero, pode ser resultado desse sistema.

Parece que culto ao Candomblé revela encruzilhadas epistêmicas quem apontam os limites da categoria gênero, principalmente quando a sua universalidade aparece como uma proposta inexorável para entender as relações humanas. Até que ponto compreender o gênero como uma categoria útil (e universal) para pensar as relações de poder é uma estratégia política e epistêmica justa? Com base nessas questões, o presente trabalho pretende fazer uma breve historicização dos estudos de gênero no contexto das epistemologias feministas, tecendo reflexões dessa categoria no Candomblé a partir das contribuições de Oyèronké Oyewùmí (2017). Diante desse lugar, algumas análises parecem materializar o corpo desse trabalho, trazendo para debate o gênero e os contrapontos baseados nas dinâmicas da matrilinearidade e do transe de *Orixás*.

Gênero nas oferendas³ analíticas dos Feminismos: mulheres, debates e intersecções

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

Essa ideologia da superioridade do homem em detrimento da mulher é histórica. O papel do cristianismo na formação identitária das mulheres, no núcleo familiar, carrega uma série de violações e interdições para o exercício da sua cidadania. Os mitos e pensamentos sobre a mulher enquanto seres selvagens, carnis e frágeis atravessaram séculos, permanecendo vivo no Ocidente, principalmente nas sociedades onde a raça, a classe e o gênero se articulam e são responsáveis pela construção da base social, a exemplo dos países da latinoamérica. Glória Anzaldúa (2004) aponta que aos homens foram destinados todos os

³ No universo sagrado do candomblé a comida é um elemento essencial. As determinações do que deve ser oferecido aos Orixás em forma de oferendas está presente em suas histórias míticas, trazendo suas prescrições alimentares e também referências ao que não pode ser oferecido, ou seja, as interdições alimentares. Desta forma, os relatos sobre a história dos Orixás apresentam elementos importantes para a compreensão de toda a estrutura ritualística do candomblé, principalmente no que diz respeito à definição das oferendas (AGUIAR, 2012, p. 160).

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

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

Segundo Andrea Nye (1995), a luta pelo direito ao voto foi fundamental para a construção da primeira onda das atividades feministas no século XIX, assim como outras reivindicações que também foram pautas nas agendas feministas da época, como direito de propriedade, liberdade sexual e a reforma do casamento, trazendo para o bojo de seu projeto político a luta pela igualdade de direitos e a conquista do sufrágio. Entretanto, a universalidade do feminismo moldou a unidade ontológica mulher e disseminou uma produção de narrativas localizadas e interpeladas pelo paradigma eurocêntrico. Supunha-se que a centralidade na vida dessas mulheres, brancas, europeias, burguesas e heterossexuais estaria definindo a política identitária de todas as outras uma vez que o berço da civilização humana tinha, supostamente, apenas uma origem e uma geopolítica.

Nesse processo histórico, Luiza Bairros (1995) explicita que as mudanças ocorridas nos movimentos de mulheres culminaram em diversas epistemologias feministas, cada uma propondo conceitos para definir uma coletividade e seus respectivos interesses, a partir da construção de uma organização política independente. Cabe lembrar que a busca pela emancipação política dos feminismos ditos hegemônicos foi de grande valia para potencializar o surgimento de diversas lutas frente à ordem de gênero patriarcal e suas

reatualizações durante séculos, contudo, se mostraram incipientes quando questionamos, dentro da conjuntura desses feminismos, o que une todas as mulheres.

As condições históricas responsáveis pela coisificação dos negros, principalmente as mulheres negras, foram estruturadas em um contexto de dominação e apropriação desses corpos. Segundo Cherrié Moraga e Gloria Anzaldúa (1981), a Coletiva do *Rio Combahee* marca o processo de construção do primeiro grupo de feministas negras que estiveram juntas desde 1974, com o objetivo maior de lutar contra as opressões racial, sexual, heterossexual e de classe, uma vez que esses sistemas de opressões emergem nos intercruzamentos simultâneos, resultando em condições de vida desumanas à população não branca, majoritariamente mulheres negras.

No entanto, acreditar que o feminismo nasce da luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres na Revolução Francesa é um tanto angustiante, pois, como nos revela Ochy Curiel (2009, p. 1), “*esta visión evidencia una relación saber-poder y tiene que ver con el nacimiento del sistema mundo moderno en el momento que Europa se constituye como dominio sobre el resto del mundo*”. A noção interpelada e disseminada para pensar o feminismo durante muito tempo, a partir da vida das mulheres europeias, não nos possibilitou olhar para as outras experiências e saberes situados que eram produzidos, principalmente pelas mulheres africanas, amefricanas e ameríndias. Esse panorama propiciou a emergência de um processo de radicalização contra a realidade imposta, a partir de uma localidade, de uma vivência ao fissurar a lógica “homem, heterossexual, branco, cristão, militar, capitalista, europeu”, articulada com outros sistemas de opressão coloniais, resultantes de uma situação prototípica de violência contra as mulheres do terceiro mundo (CARDOSO, 2012).

Por isso, discutir sobre quem são as mulheres do feminismo, que gênero é esse que se materializa em universalidade e para quem elas estão produzindo projetos políticos de emancipação tem sido o debate central das feministas decoloniais, uma vez que indígenas e amefricanas não estão representadas nem na categoria universal de “mulher”, nem nas categorias índio e negro. É nessa tessitura teórica que o conceito de interseccionalidade aparece nas discussões das feministas decoloniais, trazendo para o plano principal do debate que não é possível fazer uma interseccionalidade dessas categorias, de forma que não existe “mulher negra”, nem “mulher índia” (AKOTIRENE, 2018). Essas tramas teóricas vão possibilitar que o feminismo seja revisitado constantemente, exigindo outros posicionamentos acerca de um projeto feminista que seja representativo, principalmente às especificidades relativas à raça e classe, demandando olhares, saberes situados que sejam capazes de construir

um feminismo potente, plural, diverso, solidário e capaz de construir conceitos analíticos que façam leituras complexas sobre a modernidade e colonialidade no que tange ao gênero.

Nessas problematizações teóricas, María Lugones (2014, p. 942), em uma de suas produções, citando Oyeronke Oyewumi (1997), dirá que “[...] o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas”. Sendo assim, a crítica que a autora aponta é a necessidade de construir novos olhares para o feminismo a partir das experiências das mulheres, afastando-se de um modo de dizer universal ao se aproximar dos protagonismos locais e das diversas realidades que compõem essas histórias, esses corpos.

O gênero no Candomblé: tecendo outros olhares

As narrativas de pessoas praticantes do Candomblé sobre as temáticas de gênero, sexualidade e poder nos abastece de um conjunto imensurável de experiências de diversos corpos que trans(e)tam nesses espaços. Com isso, o presente estudo não tem o objetivo de exaurir as reflexões que permeiam as identidades de gênero e sexuais nos terreiros uma vez que cada lugar funciona com inúmeras particularidades, e as encruzilhadas epistêmicas que estarei tecendo representa um lugar, mais um olhar que se inter-relaciona com as minhas incursões enquanto filho de santo e pesquisador. Inevitavelmente, questões são forjadas para construir avenidas identitárias possíveis que norteiam as minhas inquietações, desejos, como também limites epistêmicos. A escolha pelo transe de *Orixás* é mais uma possibilidade dentre inúmeras outras para discutirmos a categoria gênero, onde as contribuições de Oyèronké Oyewùmí (2017) me possibilitam realizar travessias constantes nesse Atlântico para pensar o Candomblé enquanto instituição desmanteladora de oferendas analíticas do Norte Global.

Assim, inicio essa reflexão anunciando o *xirê*⁴ para construir uma proposta norteadora e localizando o meu olhar investigativo. Nesse lugar espiralar, busco compreender lógicas que fogem às determinações do colonialismo epistêmico, mesmo que seja quase que impossível não ser contaminado/a por ele. No *xirê*, aprendemos com as mais velhas/os que o tempo não segue um caminho linear, de início e fim, com cosmovisões baseadas em uma perspectiva binária de pensar a vida. Contudo, é uma tarefa árdua e difícil quando a cultura é constituída

⁴ O ritual se inicia com o rufar dos tambores em uma percussão chamada Ahamunha, toque de entrada e que simboliza a saudação à casa e aos presentes, em seguida e com uma roda já definida e organizada hierarquicamente (dos mais velhos para os mais novos) inicia-se o canto para o Orixá Ogun, senhor dos caminhos e de sua abertura. Na sequência são cantadas e dançadas cantigas de todos os quinze principais Orixás cultuados no Brasil (ALVES, 2017, p. 21).

por aparatos coloniais, pois sofremos constantemente com os seus rasgos, e com o Candomblé não seria diferente.

Por um lado, a influência das matrizes africanas nos revela hábitos, costumes e organizações distintas daquilo que se convencionou a chamar de única verdade; por outro, a “ocidentalização” do Candomblé, a partir dos estudos de gênero, parece ter alimentado as narrativas e mitos sobre as sexualidades de *Orixás* no território brasileiro. Dessa maneira, o debate sobre a universalidade do conceito de gênero para entender as relações sociais globais aparece como uma possibilidade de empreender algumas análises sobre corpos nas comunidades de terreiro, pensando a matrilinearidade e o transe ancestral (BERNARDO, 2005).

Desde criança, fui familiarizado com a realidade Yorubá. Aprendi que *Orixás* eram divindades sobrenaturais, seres que detinham segredos, mistérios e poder que se materializavam em alguma parte da natureza. Entretanto, entender a organização e história de *Orixás* significava também incorporar tecnologias discursivas que gendravam e sexualizavam essas divindades. Então, o feminino e o masculino se tornaram categorias importantes para compreender essa lógica ancestral uma vez que *Ogum* é homem, guerreiro, impulsivo, o dono das estradas, *Orixá* do ferro, da criação, e *Oxum* é mulher, dona das águas profundas dos rios, que materializa o amor e a fertilidade, astuta e sedutora. A construção imagética de *Orixás* no Brasil perpassa, ainda hoje, uma hegemonia do sistema sexo/gênero (RUBIN, 1994) onde os mitos, de alguma maneira, corrompem parte da historiografia.

Segundo Oyèronké Oyewùmí (2017), as incursões coloniais trouxeram uma concepção marcada dos corpos, isto é, a noção de um corpo macho e um corpo fêmea entendida enquanto um processo transversal. Entretanto, em algumas sociedades africanas, principalmente contextos pré-coloniais, a organização social dos grupos não estava submetida aos atravessamentos de uma oferta analítica materializada em dois sexos. Com isso, não quero dizer que os processos epistêmicos para compreender a historiografia da humanidade deva abster-se da categoria gênero, mas pensar que o principal objetivo político do colonialismo empoderava os homens, estabelecendo encruzilhadas hierárquicas resultantes da maneira como o poder estava estruturado e para quem estava destinado.

Nesse cenário tenso e turbulento, é preciso desaguar inúmeros apagamentos feitos por teóricas feministas em relação aos estudos de gênero quando as experiências de mulheres não brancas, principalmente africanas, não foram legitimadas. Como pensar nas categorias masculina e feminina enquanto sistemas quase que exclusivos de nomeação de toda e

qualquer sociedade no mundo? Aqui, nesta avenida teórica, lacunas identitárias não foram consideradas, porque outros corpos não importavam (BAIROS, 1995). Nas comunidades de terreiro, por mais que homens estejam em postos de liderança/sacerdócio, a historicização e construção do Candomblé no Brasil se dá com o protagonismo de mulheres negras, reconhecendo, com anuncia Teresinha Bernardo (2005), que essa religião de matriz africana é uma herança de organizações matrilineares. Mãe Menininha do *Gantois*, Makota Valdina, Mãe Stella de *Oxossi*, dentre tantas outras, são representações desse barco ancestral potente que revela diferentes perspectivas de pensar as relações, como também fissurar a construção hegemônica de pensar o gênero apenas como um sistema de subordinação/dominação.

É nesse momento que convido a categoria gênero a dançar o *xirê* ao som dos tambores analíticos e dos *Adjás*⁵ epistêmicos para discutirmos a temática do transe no Candomblé. Desde pequeno, convivo com debates, estranhamentos e preconceitos quando pessoas do sexo masculino eram iniciadas para *Orixás* ditas femininas, como também o inverso, mesmo que em menor intensidade. Algumas produções teórico-etnográficas (DOS SANTOS, 2008; RIOS, 2011; BIRMAN, 1991) revelam os atravessamentos que alguns terreiros de axé enfrentam no processo de aceitação dessas pessoas, assim como a violência sofrida. Em uma sociedade racista, sexista e cisheteronormativa, é difícil escapar às ideologias opressoras no que tange ao gênero e à sexualidade.

Algumas Mães e Pais de Santo se veem em grandes dificuldades de iniciar, por exemplo, um homem para *Oxum*. Além disso, os desdobramentos desse processo também coloca os/as sujeitos/as em uma situação de constantes questionamentos quanto à sua orientação sexual, mostrando que o sistema sexo/gênero ainda opera como uma forte engrenagem discursiva colonial. Nos Candomblés, muito embora as “suas portas” estejam sempre abertas para todas as pessoas, os atravessamentos da cisheteronormatividade continuam dilacerando corpos dissidentes, gerando sofrimento psíquico imensurável principalmente com questões relacionadas à transexualidade. Com isso, não quero trazer uma densa discussão sobre a temática, porque não se configura o objetivo desse trabalho, entretanto, pensando o Candomblé como dispositivo empírico dessas vivências, e *Orixás* como resultado de uma realidade para além do gênero, pois o corpo sexualizado não é critério para a posse dessas

⁵ Adjá, Adjarin, Ajá, Àjà do Yoruba é um instrumento sagrado e sem substituição nos rituais do Candomblé. É uma sineta de metal, feito em bronze ou metal dourado ou prateado. É comum vermos nas rodas de Candomblé, pessoas mais velhas de santo, tocar esse instrumento que tanto pode ser de uma, duas, três ou quatro campânulas, enquanto dançam para *Orixás*.

divindades, como compreender as limitações analíticas desse conceito pensando outras categorias possíveis de entendimento de realidade sociais com geopolíticas distintas?

Quando investigamos a organização social dos povos Yorubá, principalmente no período pré-colonial, veremos um mosaico identitário para além de um sistema sexo/gênero, que foi condicionado a uma narrativa biologizante para conceber os corpos. Oyèronké Oyewùmí (2017) nos revela que várias comunidades africanas não se organizam seguindo uma lógica binária e de gênero. Existe uma pluralidade identitária que desestrutura as categorias homem/mulher, mesmo que esses conceitos sejam entendidos como um dos principais êxitos do colonialismo.

O que me parece, tomando a minha experiência enquanto filho de santo, é que pouco importa para essas divindades africanas se aquele corpo é macho, fêmea, homem, mulher, e até mesmo negro ou branco. No *xirê*, é possível enxergar inúmeras combinações de transes possíveis, onde a *performance* de *Orixás* anuncia outras configurações, outros repertórios para pensar estruturas sociais diferentes que vão para além de um único eixo analítico (BUTLER, 2017). Problematizações como essas merecem destaques para tecermos outras e diferentes oferendas analíticas uma vez que diversas organizações sociais africanas não se estruturam com base no gênero, muito menos pela categoria homem, mulher e suas possíveis hierarquizações.

Compreender essas cosmologias fomentará uma noção de que o gênero goza de uma suposta hegemonia epistêmica e isso o coloca enquanto uma categoria que tem sido indispensável para a compreensão das dinâmicas relacionais no Ocidente. Herdamos uma encruzilhada colonial que se estruturou pela ideia de opostos, uma suposição binária, estabelecendo pólos distintos e hierarquizações dilacerantes. Trata-se de uma dualidade que anuncia relações de dominação e controle, poder e submissão, que desemboca frequentemente numa ideologia sustentada pela sexualização dos corpos. É nessa perspectiva crítica que Oyèronké Oyewùmí (2017) vai apontar outros olhares possíveis para além do gênero a partir de experiências de povos Yorubá, (re) posicionando e resgatando categorias nativas. Para ela, pesquisadores/as e teóricos/as entoaram uma atemporalidade e universalidade do conceito de gênero sem considerar outras organizações sociais. Dessa forma, compreender as dinâmicas de comunidades em África com ferramentas ocidentais acarretou um processo de invisibilização e esquitejo epistêmicos sem precedentes.

Compreender o *xirê* como espaço de profusões e fissuras epistemológicas nos oferece possibilidades de compreensão para pensar que a senioridade ou idade relativa estrutura o

Candomblé, que os processos hierárquicos se dão pelo “respeito às mais velhas/os”. Nesse movimento espiralar, as Iyás e os Babás iniciam os rituais precedidas/os dos mais novos, seus filhos e filhas. O poder, nas comunidades de terreiro, é manejado pela sabedoria oral e ancestral representadas por aqueles/as que passaram pelo processo de aprendizados ritualísticos e iniciáticos através do tempo. Portanto, no Candomblé passamos a compreender a sua organização quando internalizamos a máxima que “antiguidade é posto”, e não o gênero, mesmo que os dispositivos coloniais atravesse essa a dinâmica.

Tecendo considerações...

O presente trabalho teve por objetivo principal tecer análises acerca do conceito de gênero a partir de outro olhar, de uma cosmologia que pensa o tempo como pressuposto espiralar, com recursividades epistêmicas que apontam perspectivas diferentes das que estamos acostumados/as a vivenciar. Ainda que seja uma breve reflexão crítica sobre a hegemonia de categorias circunscritas no Norte Global, e as lacunas teóricas existentes, compreender o gênero, suas intersecções e tessituras com o Candomblé se torna um desafio instigante. Primeiro, porque atravessa uma experiência que se passa e que nos passa, nos acontece; segundo, a herança das/os nossas/os ancestrais reacende a esperança de que outras encruzilhadas são possíveis, como também devem ter um caráter insurgente para pensar a produção de conhecimento através das nossas trajetórias.

Se a categoria gênero serviu para questionar o processo histórico da humanidade pensando as estruturas sociopolíticas responsáveis pela díade dominação/subordinação, por outro lado, diversos contextos e organizações sociais não foram contemplados nas agendas dos feminismos. A suposta insegurança na produção desse trabalho é também refletida pelas interdições e opressões que tentaram apagar constantemente de onde viemos e como os nossas/os mais velhas/os pensaram o mundo.

Conceber o Candomblé, especificamente o *xirê*, como engrenagens críticas da categoria gênero são muito mais um convite a desbravar outras possibilidades epistemológicas do que anunciar constatações. É mais uma oportunidade de resignificar os conceitos, atribuindo importância às oferendas que alimentam às nossas Orí-entações e dão sentido às nossas experiências. Portanto, pensar o Candomblé como um possível caminho cognoscível implica na responsabilidade que temos com os nossos antepassados, deslocando as pontes do

colonialismo e fissurando a hegemonia da produção de conhecimento, uma vez que as palavras são os ventos que sopram em nossos ouvidos as encruzilhadas do mundo.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia de. **Os orixás, o imaginário e a comida no candomblé**. *Itabaiana: gepiadde*, Ano 6, Volume 11 | jan-jun de 2012. Disponível em: < <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/1834/1620>>. Acessado em 27 de julho de 2019.

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte - MG: Letramento: Justificando, 2018.

ALVES, Fernando Cardoso Rezende. **Xirê: o ritual como performance entre a cultura e o corpo**. Universidade Federal de Uberlândia (*Trabalho de Conclusão de Curso*), 2017. Disponível em: < <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/20756/1/Xir%C3%AARitualPerformance.pdf>>. Acessado em 01 de agosto de 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionam. In: **Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras (obra colectiva)**. Traficantes de Sueños: Madrid, 2004, p. 71-80.

BAIROS, Luiza. “Nossos Feminismos Revisitados”. **Estudos Feministas**, Vol. 3, n.2, 1995, PP.:458-463. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>>. Acessado em 15 de julho de 2019.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Companhia Editora Nacional São Paulo, 1961.

BERNARDO, Teresinha. **O candomblé e o poder feminino**. *Revista Estudos da Religião*, Nº 2, pp. 1-21, 2005. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf>. Acessado em 23 de julho de 2019.

BIRMAN, Patrícia. **Relações de gênero, possessão e sexualidade**. *Revista de Saúde Coletiva*, vol. 1, n.2, 1991. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/physis/v1n2/03.pdf>>. Acessado em 01 de agosto de 2019.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 15ª ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A black feminist statement. In: **MORAGA, Cherrié; ANZALDÚA, Gloria (Eds.).** *This bridge called my back: writings by radical women of color.* Berkeley, CA: Bookpeople (Kitchen Table), 1981, p. 210-218.

CURIEL, Ochy. **Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe.** Organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, *Universidad de Buenos Aires*, 2009. Disponível em: < http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf>. Acessado em 23 de julho de 2019.

DE BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos.** Tradução Sérgio Milliet.- 3. ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

DOS SANTOS, Milton Silva. **Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?** *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.145-156, jun. 2008. Disponível em: < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/444>>. Acessado em 1 de agosto de 2019.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas.** V. 23, N. 03, 2014, p.935-952. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>. Acessado em 23 de julho de 2019.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995. (*Liberté, Egalité et Fraternité: liberalismo e direitos das mulheres*, cap. II, p. 18-49).

OYĚWŪMÍ, Oyeronké. **La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género,** Bogotá (Colombia), Editorial en la frontera, 2017.

RIOS, Luís Felipe. **“LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife.** *Revista Polis e Psique*, vol. 1, n. 3, 2011. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/view/31540>>. Acessado em 02 de agosto de 2019.

RUBIN, Gayle. **Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade.** Tradução de Felipe Bruno Martins Fernandes e revisão de Miriam Pillar Grossi. Do original RUBIN, G. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* [1984]. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle e HALPERIN, David. (eds.) **The Lesbian and Gay Studies Reader.** Nova York, Routledge, 1994.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica.** *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul-dez.,1990, p. 5-22. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acessado em 20 de julho de 2019.