



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, ESTADO E CONSTITUIÇÃO
DOUTORADO ACADÊMICO

Rafael dos Reis Aguiar

"Se não fosse orixá eu não estava de pé!" - Violência política de gênero, racismo religioso e cuidado nas encruzilhadas democráticas no Brasil: re-*Orí*-entações prefigurativas a partir de movimentos LGBTQIA+ de Candomblé

Brasília,
2025.

Rafael dos Reis Aguiar

"Se não fosse orixá eu não estava de pé!" - Violência política de gênero, racismo religioso e cuidado nas encruzilhadas democráticas no Brasil: re-*Ori*-entações prefigurativas a partir de movimentos LGBTQIA+ de Candomblé

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília como pré-requisito para obtenção do título de Doutor.

Linha de pesquisa: Constituição e Democracia.

Sublinha: Narrativas, história constitucional e construção da estatalidade.

Orientador: Prof. Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro

Coorientadora: Profa. Dra. Mariana Prandini Fraga Assis.

**Brasília, DF
2025**

Rafael dos Reis Aguiar

"Se não fosse orixá eu não estava de pé!" - Violência política de gênero, racismo religioso e cuidado nas encruzilhadas democráticas no Brasil: re-*Ori*-entações prefigurativas a partir de movimentos LGBTQIA+ de Candomblé

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – PPGD/UnB, como requisito para obtenção do Título de Doutor em Direito.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro, Universidade de Brasília

Coorientadora: _____

Dra. Mariana Prandini Fraga Assis, Universidade Federal de Goiás

1ª Examinadora: _____

Dra. Janaína Lima Penalva da Silva, Universidade de Brasília

2ª Examinadora: _____

Dra. Bárbara Natália Lages Lobo, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

3º Examinador: _____

Dr. Alexandre Gustavo Melo Franco Bahia, Universidade Federal de Minas Gerais

4ª Examinadora: _____

Dra. Eneá de Stutz e Almeida, Universidade de Brasília

À minha família, pela presença sempre.
À toda espiritualidade que me permitiu estar aqui, de pé, hoje.
Nzambi Uákuatesá!

AGRADECIMENTOS

A escrita de uma tese de doutorado, senão em relação a todo e qualquer processo criativo, expõe, desde o início, as fragilidades do sujeito ou sujeita que se propõe a apresentar a sua leitura de mundo. O processo de reflexão constante sobre a realidade expõe sonhos, frustrações, limites, falhas, medos e deficiências, características estas que, para este pesquisador, foram extremamente difíceis de serem enfrentadas. Mas, como me ensina *MPambu Nzila*, cada caminho sem saída, cada volta, cada percalço, é caminho. E foram em razão dos encontros ao longo desses 5 anos de caminhada que esse trabalho foi possível.

Agradeço a toda espiritualidade que esteve, que está e que seguirá comigo em cada passo dado até e a partir daqui. Aos meus Nkissis, aos meus guias espirituais, em especial ao meu *kafoto* e meus catiços – que só eles sabem a barra que seguraram para mim – à minha família de santo, a toda à comunidade de Candomblé Kongo-Angola, a qual eu pertença, meu *Nzambi Uákuatesá!*

Agradeço à minha família carnal, ao meu pai Antônio, minha mãe Tânia, e às minhas irmãs Paula, Isabela e Clara, pelo suporte incondicional, por me desafiarem a ser o melhor de mim e por serem melhor que um pelotão de soldados, no que diz respeito ao meu cuidado. Às minhas sobrinhas Lara (*in memoriam*), Paulinha, Lelê e Afonsinho. É uma alegria ser o tio legal de vocês. Amo vocês!

Ao meu melhor amigo, confidente, colega de pós-graduação e irmão de vida, Marcelo Holanda, pelas lições, pelas loucuras, e mais importante, por ser um lembrete constante de que viemos nessa Terra para insubordinar. Conte comigo, meu amigo.

Aos meus empregadores ao longo de todos esses anos de pesquisa. Ao Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP), trabalho sem o qual minha vinda para Brasília não seria possível, em razão do sucateamento histórico das carreiras científicas no Brasil, bem como por ter sido a instituição que primeiro me oportunizou a docência.

Meu mais terno e caloroso abraço de agradecimento à Gabinetona BH, mandato coletivo do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), na pessoa da gigantesca vereadora de Belo Horizonte, Cida Falabella, pela acolhida e por me oportunizar a chance de fazer política de cuidado na minha cidade, com as mulheres, com as crianças, com o povo de terreiro, com as LGBTQIA+. Gu Bones, Mariana Maioline, Fê Cosso, Nielzitcho, Michas Lorrane, Clara Cirqueira, dentre inúmeras outras estrelas, essa tese reflete o que aprendi

com vocês. Obrigado!

À Secretaria Nacional dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+/Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, na pessoa da Secretária Nacional, Sr.^a Symmy Larrat, a qual agradeço por essa aposta no meu trabalho e na luta que venho me empenhando a compor na promoção e defesa dos direitos das pessoas LGBTQIA+ do Brasil.

Ao amigo e referência de luta, Maicon Chaves, presidente do Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual e Identidade de Gênero de Minas Gerais (CELLOS-MG). Obrigado pela confiança nas trincheiras.

Ao movimento social Afuana LGBTI, na pessoa da companheira Mukaíla Manika, pela abertura, pelas lições, pela escuta e pelo caminho. Mutalambô tem, sim, flecha certa! A benção.

À Universidade de Brasília, na pessoa do meu orientador Prof. Dr. Douglas Antônio Pinheiro Rocha e ao corpo técnico do PPGD/UnB na pessoa da querida Euzilene.

A todas as pesquisadoras e os pesquisadores que contribuíram para que eu chegasse aqui, com garra, na pessoa da minha coorientadora, Prof.^a Mariana Prandini Assis.

Essa tese é produto de uma pesquisa que lutou para continuar mesmo em um contexto de emergência político-sanitária, em razão da pandemia de COVID-19, momento em que o Brasil perdeu, para o negacionismo político, mais de 700 mil brasileiros. Produto do esforço deste pesquisador em seguir com seu trabalho acadêmico, ao tempo em que buscava resistir à crise econômica que assolava o Brasil, a presente tese é só mais um exemplo de como as carreiras científicas no país precisam de valorização e reconhecimento, e não de perseguição, injustiça e enfraquecimento. Por essa razão, agradeço o financiamento do Programa de Excelência Acadêmica PROEX/CAPES entre os anos 2021 e 2024. O trabalho do pesquisador brasileiro deve, antes de tudo, ser reconhecido e valorizado.

A Kizamoxi *rya Nzazi*. Você sempre disse que, “só de raiva”, chegaria lá. Agora é bola para a frente. Avante!

*“Mûntu yê zîngu kiându i madièdie ye n’zûngi a Nzila” ou “A vida de um ser humano é
um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor”
A Ku Menekene Usoba Nzazi! Kiuá Nzazi!*

RESUMO

Esta tese investiga a interseção entre racismo religioso, violência política de gênero e a negação da representatividade de pessoas LGBTQIA+ nos espaços de poder, com foco na politização dos terreiros como locus de resistência ao cristofascismo brasileiro. A partir de uma abordagem afrocêntrica e prefigurativa, propõe a epistemologia oxunista, fundamentada no cuidado como princípio político e na ressignificação das estruturas jurídicas e institucionais por meio das categorias de axé. O estudo parte da análise da violência constitutiva do Estado moderno e sua atualização no cristofascismo, evidenciando como a instrumentalização da religião neopentecostal reforça hierarquias discriminatórias. Em contraposição, apresenta o cuidado político como estratégia de infiltração e rearticulação do fazer político ocidental, centrado nas categorias fundamentadas nas práticas de terreiros de Candomblé. As reflexões teóricas são enriquecidas por entrevistas com lideranças trans negras de movimentos sociais, cujas trajetórias ilustram formas concretas de resistência à exclusão sistêmica. Ao deslocar o foco da crítica para a construção de alternativas epistêmicas, a pesquisa reivindica uma lógica política enraizada na ancestralidade e na interdependência. Assim, defende a necessidade de um paradigma jurídico e institucional que supere a colonialidade da modernidade ocidental, garantindo a cidadania participativa de corpos dissidentes e a subversão das estruturas que perpetuam sua marginalização.

Palavra-chave: Violência política; Racismo religioso; Epistemologia afrodiaspórica; LGBTQIA+.

ABSTRACT

This thesis investigates the intersection of religious racism, political gender violence, and the denial of LGBTQIA+ representativity in spaces of power, focusing on the politicization of terreiros as a locus of resistance against Brazilian christofascism. Adopting an Afrocentric and prefigurative approach, it proposes the Oxunist epistemology, grounded in care as a political principle and in the reconfiguration of legal and institutional structures through axé categories. The study begins with an analysis of the constitutive violence of the modern state and its contemporary manifestations in christofascism, highlighting how the instrumentalization of Neo-Pentecostal religion reinforces exclusionary hierarchies. In contrast, it presents political care as a strategy of infiltration and 2 rearticulation of Western political structures, centered on categories rooted in the practices of Candomblé terreiros. Theoretical reflections are enriched by interviews with Black trans leaders from social movements, whose trajectories illustrate concrete forms of resistance against systemic exclusion. By shifting the focus of critique toward the construction of epistemic alternatives, this research advocates for a political logic rooted in ancestry and interdependence. It thus argues for the necessity of a juridical and institutional paradigm that transcends the colonality of Western modernity, ensuring the participatory citizenship of dissident bodies.

Keywords: Political violence; Religious racism; Afro-diasporic epistemology; LGBTQIA+.

SUMÁRIO

Introdução

	12
Um movimento LGBTQIA+ de Terreiro? Sobre a necessidade do reconhecimento de uma luta política das dissidências sexuais e de gênero dentro das comunidades tradicionais de axé	18

Capítulo 1 - Crítica contra a ontologia política da violência na constituição do Estado ocidental: cristofascismo, racismo religioso e violência política por denegação no Brasil

1.1 Benjamin, Arendt e Weber contra a naturalização das desigualdades estruturais: considerações sobre as interações entre Estado, política e violência na produção epistêmica de grupos vulnerabilizados	29
1.2 Estado, política e a não violência por Judith Butler: a biopolítica das precariedades e desrealização ontológica das vivências dissidentes	53
1.3 O cristofascismo <i>à brasileira</i> como tecnologia governamental: as negritudes LGBTQIA+ de terreiro na mira da epistemologia política da aniquilação do bolsonarismo	65
1.4 Racismo religioso e violência política por denegação: identificando sintomas de dispositivos cristofascistas <i>à brasileira</i> na violência contra comunidades LGBTQIA+ de axé	72
1.5 Considerações preliminares de encerramento: um convite	87

Capítulo 2 - Epistemologias de terreiro: contribuições contracoloniais prefigurando um Direito e um Estado outro

2.1 Mulherismo afrodiaspórico como <i>giro prefigurativo do Direito</i> : Oxunismo, Oyalogia e as lições epistemológicas da filosofia políticas dos orixás para a produção de ontologias políticas outras	96
2.2 Quem são as subjetividades que caminham conosco na pesquisa? Compromissos afrocentrados e o mulherismo de axé	105
2.3 Deslocar o paradigma jus-estatal para onde? Pensar soberania ontológica na democracia representativa <i>virada no santo</i>	112
2.4 <i>Orí</i> e o <i>ethos</i> matripotente e a forma político-espiritual de produção de humanidade: buscando a sentidos para constituição jurídica da cidadania na filosofia política dos orixás	115
2.5 Articulando formas de saber-fazer: a encruzilhada como lugar-entre de produção de saberes nascidos dos terreiros	127
2.6 O terreiro e a agência espiritual negra: caminhos ancestrais para uma subjetivação a partir dos saberes contracoloniais de axé	132
2.7 Considerações de encerramento	141

Capítulo 3 - O Cuidado no centro do político: re-Ori-entações afrocentradas e feministas para os fundamentos da democracia ocidental

144

3.1 Caminhos conceituais para o cuidado: analítica do cuidado político ante a precarização das vidas negras LGBTQIA+ de axé e a busca por uma democracia sensível

3.1.1 O cuidado como responsabilizar-se: cuidado como necessidade e a carência de soberania ontológica

148

3.1.2 Cuidado político, artilharias de terreiro e as encruzilhadas das cadeias de precariedade: arapucas biopolíticas e a ética do cuidado contra a racionalidade neoliberal

161

3.2 O *ethos* matripotente, oxunismo e a descolonização do Cuidado: contribuições dos mulherismos críticos na forja de ferramentas de embate político-epistêmico contra a transfobia racial

3.2.1 Transgredir a norma, preservar o humbê, transmitir o cuidado: a epistemologia política de um movimento LGBTQIA+ de Candomblé em resistência ao racismo LGBTQIAfóbico

221

3.3 Considerações de encerramento: Cuidado político, uma categoria afrocentrada para disputar o caminho do Estado Democrático de Direito

248

Conclusão

252

Referências

262

INTRODUÇÃO

A presente tese de doutorado nasce da inquietação deste muzenza-pesquisador, ou senão pesquisador-muzenza, em compreender não somente o seu lugar no mundo da vida, mas também no mundo ancestral e no mundo do direito. Se ver cruzado por marcadores sociais dissidentes da heteronormatividade e mesmo assim se encontrar em uma religião, após desertar dos imperativos judaico-cristãos e ali, no meio do invisível, encontrar acolhimento, é a verdadeira força motriz que produziu esse trabalho. Tudo aqui é um esforço político. Para além do esforço teórico, esse trabalho é uma investida contra todo enquadramento discriminatórios que exclui do acesso ao igual respeito e consideração em razão da sua diferença, em razão da sua fissura. É pela fissura do Direito e do Estado que buscamos propor uma epistemologia afrodiaspórica apta a contribuir para uma ciência jurídica comprometida com o cuidado político prometido pelo Estado Democrático de Direito inaugurado com o advento da Constituição da República de 1988.

Não trabalharemos categorias nesta introdução, por considerar o texto já demasiadamente carregador destas, mas sim perpassarei por cada um dos capítulos, oportunizando a você, pessoa leitora, que caminhe comigo, nas estradas de Nzila, e se permita prefigurar um mundo e um Estado, quem sabe, um pouco mais solidário, especialmente para aquelas subjetividades pertencentes a grupos mais vulnerabilizados.

No Capítulo I, trabalharemos com a ideia de que a violência é elemento constitutivo do Estado Moderno e, portanto, configura-se como uma problemática central na teoria política contemporânea. A forma como o poder se manifesta e se perpetua por meio da institucionalização da violência revela dinâmicas estruturantes de exclusão e dominação. A partir da leitura crítica de autores como Walter Benjamin, Hannah Arendt e Max Weber, é possível identificar os mecanismos que naturalizam e justificam a violência estatal, bem como as possibilidades de resistência e transformação do paradigma político vigente. No entanto, é fundamental tensionar essas perspectivas ocidentais com epistemologias decoloniais, feministas e afrodiaspóricas, que evidenciam a interseccionalidade das opressões e propõem alternativas à racionalidade política discriminatórias.

Benjamin, em sua análise sobre a violência, expõe a relação intrínseca entre direito e força, demonstrando que a ordem jurídica moderna não apenas é fundada sobre a violência, mas também a perpetua sob a justificativa da legalidade. Sua distinção entre

violência mítica e violência divina permite uma crítica radical à legitimação do poder estatal, questionando se a transformação política pode ocorrer sem reproduzir os mesmos mecanismos violentos que sustentam a dominação. Para Benjamin, o desafio está em romper com a lógica da violência fundadora e conservadora do direito, criando horizontes de justiça que não dependam da coerção.

Arendt, por outro lado, diferencia poder e violência, enfatizando que a política deve ser fundamentada na ação coletiva, no diálogo e na construção do espaço público. Em sua visão, a violência emerge quando o poder se enfraquece, tornando-se um sintoma da falência das relações democráticas. A centralização da violência pelo Estado, especialmente em regimes autoritários, compromete a pluralidade e a liberdade, corroendo as bases da cidadania política. Ao destacar a incompatibilidade entre violência e política, Arendt oferece uma crítica contundente às formas de dominação que silenciavam vozes dissidentes e restringem a participação democrática.

Weber, ao conceber o Estado como a entidade que detém o monopólio legítimo da violência, levanta questões sobre os limites éticos da ação governamental. Suas distinções entre ética da convicção e ética da responsabilidade possibilitam um debate sobre os critérios que justificam o uso da força pelo Estado. No entanto, propõe-se aqui que a ética do cuidado pode funcionar como um elo entre essas duas abordagens, ao introduzir uma perspectiva relacional que prioriza a interdependência e a proteção das vidas vulnerabilizadas. Essa inserção permite uma reavaliação dos fundamentos éticos da política, deslocando o foco do controle estatal para a promoção de justiça relacional e solidariedade.

Judith Butler, por sua vez, amplia essa reflexão ao demonstrar que a violência de Estado não apenas regula e normatiza corpos e subjetividades, mas também condiciona a própria estrutura social. Sua análise sobre a precariedade como elemento distribuído de forma desigual evidencia a necessidade de repensar a cidadania política sob um viés que incorpore a vulnerabilidade como critério de justiça. Ao problematizar a governamentalidade neoliberal, Butler propõe uma ética da não-violência que não se limita à abstenção do uso da força, mas se constitui como um compromisso ativo com a transformação das estruturas que perpetuam a exclusão.

A partir dessas interlocuções teóricas, esta tese buscará demonstrar que a violência estatal não é um fenômeno isolado ou excepcional, mas um mecanismo estruturante das relações de poder. A aceitação de sua presença no espaço público representa uma contradição ontológica do próprio Estado Moderno ocidental, que se sustenta sobre os

princípios de liberdade e igualdade, ao mesmo tempo em que perpetua desigualdades estruturais. Assim, a análise das formas de resistência e das possibilidades de refundação do político a partir de uma ética da interdependência torna-se fundamental para imaginar uma nova configuração da cidadania, mais compatível com os ideais democráticos e comprometida com a erradicação da violência institucionalizada.

A presença sistemática e legitimada da violência no espaço público constitui uma contradição ontológica: enquanto os princípios de liberdade e igualdade deveriam orientar a ação estatal, o próprio aparato do Estado se fundamenta na imposição de medidas coercitivas que, paradoxalmente, reproduzem e aprofundam desigualdades estruturais. Dessa forma, torna-se imprescindível analisar as formas de resistência e as possibilidades de refundação do político a partir de uma ética da interdependência, que promova a reconfiguração da cidadania em consonância com os ideais democráticos e o comprometimento com a erradicação da violência institucionalizada.

Para tanto, o primeiro capítulo aprofundará a crítica ao paradigma da violência constitutiva do Estado, examinando suas manifestações no contexto do Sul Global e suas imbricações com fenômenos como o cristofascismo, o racismo religioso e a violência política por denegação. Essa investigação não apenas visa elucidar as dinâmicas de exclusão e opressão que estruturam as hierarquias sociais contemporâneas, mas também oferecer subsídios teóricos para a proposição de alternativas que redefinam os alicerces do contrato social, orientando a prática política para um modelo mais inclusivo e emancipatório.

No Capítulo II, por sua vez, propomos uma análise aprofundada das contribuições político-epistêmicas oriundas dos terreiros de religiões de matriz afrodiaspórica, especialmente dos terreiros de Candomblé, articulando-os como espaços de resistência, ressignificação e transformação das estruturas hegemônicas do Estado moderno. A partir da crítica aos paradigmas ocidentais – que historicamente naturalizaram a violência e a exclusão por meio da racialização, da hierarquização de gênero e da negação das espiritualidades não cristãs – a pesquisa busca evidenciar como os saberes de axé e as práticas ritualísticas dos terreiros constituem um substrato epistemológico alternativo. Esse corpo de saberes, fundamentado em tradições ancestrais e contrários às lógicas cisheteroracistas de dominação, não apenas possibilita a reconfiguração dos modos de existir, mas também inaugura uma legalidade prefigurativa marcada pela performatividade democrática.

Ao reapropriarem rituais e significados que foram historicamente negados, os

terreiros operam como catalisadores da agência, promovendo a autodefinição e a emancipação dos sujeitos que, sob o jugo das estruturas coloniais, foram relegados à marginalidade. Essa dinâmica se configura como um "agir como se" que, mesmo diante das imposições normativas, viabiliza o "agir apesar disso" e o "agir de qualquer maneira", permitindo a constituição de identidades políticas capazes de imaginar e materializar novos horizontes institucionais. Assim, as práticas prefigurativas presentes nos saberes de axé antecipam uma ordem jurídica e social alternativa, na qual a lógica do cuidado comunitário e da reciprocidade se impõe como instrumento de resistência e de reorientação dos dispositivos de poder.

A violência colonial, entendida como um projeto contínuo de dominação que ultrapassa a esfera física para atingir os domínios psíquico e espiritual, permanece como paradigma epistemológico que organiza as relações sociais, políticas e jurídicas. Essa violência não se limita à depredação ou à intolerância religiosa, mas inscreve-se em um complexo de dispositivos que visam desestruturar os saberes contracoloniais e negar a autoridade de sujeitos marginalizados, sobretudo de pessoas negras, trans e LGBTQIA+ de axé, mesmo quando estes alcançam espaços institucionais. A resistência manifestada nos terreiros evidencia, assim, a necessidade de uma reorientação do Direito e da democracia, que passe a reconhecer e valorizar os modos de ser e agir alternativos, fundamentados em uma ética do cuidado e em práticas coletivas de ressignificação.

Além disso, a incorporação de metodologias prefigurativas – que fundem as dimensões do "agir como se", do "agir apesar disso" e do "agir de qualquer maneira" – torna possível a emergência de uma nova forma de governamentalidade, na qual os saberes ancestrais e a experiência de vida nos terreiros convergem para a construção de imaginários e futuros plurais. Nesse sentido, os terreiros não são apenas espaços de resistência contra a opressão, mas também laboratórios de inovação política, onde a produção de novos sentidos e a materialização de uma legalidade prefigurativa apontam para a possibilidade de um Estado e de um Direito transformadores.

Em síntese, esta introdução delinea os principais argumentos que fundamentam a proposta deste capítulo: a necessidade de repensar os paradigmas da violência e da exclusão a partir das epistemologias de terreiro, e o potencial transformador dos saberes de axé na reconfiguração das relações de poder. A análise crítica dos dispositivos coloniais, a valorização das práticas prefigurativas e a aposta em um cuidado político-epistêmico renovador constituem os pilares que serão aprofundados no Capítulo II, onde se buscará articular de forma mais detalhada as implicações dessas práticas para a

construção de um novo modelo de democracia e de juridicidade afrodiaspórica.

Em seguida, o Capítulo III propõe uma reavaliação crítica do cuidado enquanto princípio ontológico e epistemológico, articulando perspectivas feministas e afrocentradas para desafiar a dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto e, assim, repensar os fundamentos do Estado democrático de Direito. Ao reconhecer que a existência humana é intrinsecamente marcada pela vulnerabilidade e pela interdependência, propõe-se compreender o cuidado não como um gesto isolado ou meramente assistencial, mas como um imperativo ético que se consubstancia na responsabilidade contínua de proteger e promover a vida – tanto a nível individual quanto coletivo. Esse entendimento do cuidado, ao deslocar o foco da lógica neoliberal produtivista e individualista, revela-se capaz de reconfigurar os modos de governança e a própria organização política, abrindo caminho para uma cidadania que valorize as condições reais de inclusão e proteção dos sujeitos historicamente marginalizados.

Nesse contexto, os terreiros de Candomblé emergem como espaços privilegiados de (auto)cuidado e resistência política, onde o cuidado se manifesta de forma ancestral e multifacetada. Práticas ritualísticas – como o ebó, os banhos de ervas e o cumprimento das obrigações aos orixás – transcendem a dimensão meramente espiritual, funcionando como mecanismos de preservação da identidade, de fortalecimento comunitário e de resistência contra as violências estruturais. Estas práticas revelam uma ética do cuidado que se fundamenta na reciprocidade e na corresponsabilidade, elementos que rompem com a lógica de dominação típica dos discursos hegemônicos e que, ao mesmo tempo, valorizam os saberes tradicionais e a interconexão entre corpo, mente e espírito.

Para aprofundar essa análise, a presente pesquisa incorpora a epistemologia oxunista como ferramenta interpretativa, ampliando o olhar sobre o cuidado enquanto experiência e saber ancestral. A epistemologia oxunista – fundamentada nos atributos político, mágicos e discursivos, presentes na simbologia associados a Oxum em seus itãs – convida a repensar o cuidado como um processo transformador, em que a sensibilidade, o amor e a capacidade de regeneração se interligam à prática ritual e à vivência comunitária. Nesta perspectiva, Oxum, enquanto deidade que representa a mulheridade, a matripotência, a prosperidade e a renovação, serve como paradigma para a compreensão de um cuidado que não apenas protege, mas também potencializa a vida, convertendo a fragilidade em força e resiliência. Ao reconhecer as dimensões afetivas e espirituais do cuidado, a epistemologia oxunista oferece um contraponto crítico à racionalidade instrumental da modernidade ocidental, propondo uma nova arquitetura de subjetividades

e de relações políticas fundamentadas na interdependência e na responsabilidade mútua.

Propomos, portanto, uma análise crítica que articula a ética do cuidado com o conceito de matripotência, a fim de reconfigurar os fundamentos epistemológicos e políticos que historicamente sustentam estruturas hierarquizadas. Partindo da premissa de que o cuidado transcende o mero assistencialismo para se constituir em um imperativo ético que revela a interdependência e a vulnerabilidade inerentes à existência, esta investigação incorpora a matripotência como expressão da potência maternal. Nesse sentido, o conceito de matripotência – entendido como a força transformadora originária da dimensão materna e dos saberes ancestrais – contrapõe as lógicas individualistas e competitivas do neoliberalismo, ao enfatizar a reciprocidade, a corresponsabilidade e a valorização dos vínculos afetivos e comunitários. Ao integrar essas perspectivas, a tese defende que a reconceitualização dos vínculos sociais e políticos passa necessariamente pelo reconhecimento da dimensão materna enquanto força emancipadora, capaz de subverter narrativas dominantes que naturalizam a exclusão e a dominação.

A articulação entre a ética do cuidado e a matripotência prefigura, assim, a construção de uma ressemantização do paradigma de estatalidade contemporâneo, no qual a transformação das práticas estatais e sociais se funda no respeito à vulnerabilidade compartilhada e na promoção de uma cidadania terreirizada. Essa abordagem, que conjuga afetividade e responsabilidade ética, inaugura novos caminhos para a formulação de políticas públicas e para a reestruturação das relações de poder, contribuindo para uma ordem normativa mais inclusiva.

Ao articular esses referenciais teóricos, o presente estudo denuncia as limitações dos paradigmas liberais e neoliberais na abordagem das experiências de grupos historicamente vulnerabilizados – entre eles, as comunidades negras, os povos indígenas e as populações LGBTQIA+ – cujas vivências são frequentemente reduzidas a meros casos de violência ou precarização. A centralidade do cuidado, enquanto prática que se fundamenta na responsabilização ética e na interconexão dos saberes ancestrais, revela-se, portanto, como um elemento transformador capaz de reorientar os discursos políticos e constitucionais, ampliando o acesso à justiça social e promovendo a efetiva inclusão dos sujeitos marginalizados.

Em síntese, esta introdução estabelece os argumentos centrais que orientam a presente pesquisa: a necessidade de reconfigurar os fundamentos do agir político por meio de uma ética do cuidado que valorize a interdependência, a vulnerabilidade e a corresponsabilidade; o papel dos terreiros de Candomblé como espaços de resistência e

de (auto)cuidado; e a relevância da epistemologia oxunista para a construção de uma nova matriz de governança e de subjetividade, que desnaturaliza a dominação e resgata os saberes ancestrais como fundamentos da vida. A partir desta base teórica, o Capítulo III aprofundará a análise da articulação entre cuidado e política, demonstrando como a incorporação desses princípios pode contribuir para a transformação das práticas estatais e a superação das desigualdades estruturais, reafirmando o compromisso com uma democracia verdadeiramente inclusiva e emancipatória.

Um movimento LGBTQIA+ de Terreiro? Sobre a necessidade do reconhecimento de uma luta política das dissidências sexuais e de gênero dentro das comunidades tradicionais de axé

Tal como será detalhado mais a frente neste trabalho, nosso esforço de pesquisa contou com a participação ativa de sujeitos e sujeitas de pesquisa com as quais a construção das nossas categorias se deu. A busca por uma intersecção entre o movimento LGBTQIA+ e os movimentos de comunidades tradicionais de terreiro encontrou um campo frutífero para produção de artilharias teóricas, quando nos deparamos pelas reivindicações por reconhecimento da pluralidade de identidade de gênero e orientação sexual dentro dos Candomblés, especialmente nos últimos 30 anos.

Especificamente sobre a história de repressão contra os movimentos sociais LGBTQIA+ organizados, a tese de Renan Honório Quinalha, “Contra a moral e os bons costumes: A política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)” (2017), revela como a ditadura civil-militar brasileira operou um sistema repressivo que, além de perseguir dissidências políticas, implementou um rígido controle sobre os corpos e as sexualidades dissidentes. A repressão ao movimento LGBTQIA+ foi estruturada em múltiplas frentes, incluindo a criminalização da homossexualidade, a censura da produção cultural e a vigilância sobre espaços de sociabilidade. Entretanto, a violência exercida contra travestis e pessoas transsexuais assumiu contornos ainda mais brutais, evidenciando a interseção entre a repressão de gênero e a política de controle social.

O regime militar, ao associar a diversidade sexual a uma suposta ameaça à moral e aos bons costumes, reforçou práticas institucionais que visavam eliminar as expressões de gênero não normativas do espaço público. Travestis e mulheres trans, que já eram alvos históricos da violência estatal, foram intensamente perseguidas durante a ditadura, sendo submetidas a um regime de criminalização e marginalização sistemática. As forças

de segurança realizavam batidas policiais em locais de encontro da população LGBTQIA+, aplicando leis de "vadiagem" e "atos obscenos" para justificar detenções arbitrárias. Muitas travestis foram encarceradas sem justificativa legal formal e sofreram torturas físicas e psicológicas dentro dos presídios e delegacias.

Como aponta Quinalha (2017, p. 194), operações como a "Operação Limpeza" tinham o objetivo explícito de remover travestis das ruas, promovendo sua invisibilização e impedindo sua circulação nos espaços urbanos. O controle sobre os corpos trans também se manifestou na restrição ao acesso a procedimentos médicos e à proibição do uso de nomes sociais, negando a essas pessoas a possibilidade de autodeterminação. A recusa em reconhecer a identidade de gênero de travestis e mulheres trans por parte das autoridades não apenas impedia sua inclusão no mercado de trabalho formal, mas também legitimava sua perseguição pelas forças de segurança. Assim, muitas foram forçadas à prostituição como única alternativa de sobrevivência, tornando-se alvos constantes da repressão policial.

Além disso, os prontuários policiais e a vigilância estatal documentavam extensivamente suas atividades, reforçando sua criminalização e impossibilitando qualquer possibilidade de ascensão social ou proteção legal. A repressão também se estendeu ao campo cultural e midiático. A ditadura militar censurava qualquer representação que fugisse das normas sexuais e de gênero heteronormativas, impedindo a existência de narrativas que questionassem a moralidade hegemônica. Travestis e mulheres trans eram caricaturadas como figuras grotescas ou degeneradas na mídia, reforçando sua marginalização social. A exclusão dessas identidades dos espaços de representatividade pública contribuiu para a construção de um imaginário coletivo que associava suas existências à criminalidade, ao desvio moral e à ameaça à família tradicional.

Como afirma Quinalha (2017, p. 294), essa estratégia foi essencial para despolitizar as vivências trans e impedir a formação de redes de resistência que pudessem articular demandas por direitos e reconhecimento. A política sexual da ditadura, ao estruturar a repressão contra travestis e mulheres trans, não apenas impediu sua participação na esfera pública, mas também contribuiu para a construção de um modelo de exclusão que persiste na contemporaneidade. A criminalização das identidades trans, a violência institucionalizada e a negação de direitos básicos moldaram um contexto de precarização que perdura até os dias atuais, evidenciando a continuidade da lógica repressiva do Estado. Dessa forma, a repressão exercida pelo regime militar não apenas

marcou um período histórico de intensificação da violência contra corpos dissidentes, mas consolidou padrões de discriminação que ainda estruturam a marginalização das pessoas trans no Brasil.

Durante o Estado Novo (1937-1945), as Comunidades Tradicionais de Terreiro, por sua vez, também enfrentavam as investidas da ditadura civil-militar contra a sua liberdade religiosa. A dissertação “A Repressão Policial às Religiões de Matriz Afro-Brasileiras no Estado Novo (1937-1945)”, de Nathália Fernandes de Oliveira, evidencia como o Estado Novo estruturou mecanismos institucionais para reprimir as religiões afro-brasileiras, em especial o Candomblé, no contexto de construção de uma identidade nacional. A repressão policial e a criminalização dessas práticas religiosas foram legitimadas por um discurso oficial que associava as manifestações culturais negras ao atraso e à desordem, reafirmando a hegemonia de um projeto de modernização discriminatórias.

No período entre 1937 e 1945, as forças de segurança atuaram diretamente na perseguição aos terreiros, amparadas pelo Código Penal de 1890 e, posteriormente, pelo Código Penal de 1942, que tipificavam como crime práticas religiosas associadas à "magia" e ao "curandeirismo". Como demonstra Oliveira (2015), a repressão sistemática era justificada por uma política de controle social que via nos terreiros um foco de resistência cultural e um obstáculo ao projeto de unificação identitária promovido pelo regime estadonovista. Essa lógica se inseria em uma estratégia mais ampla de silenciamento das expressões culturais de matriz africana, deslegitimando-as enquanto formas legítimas de religiosidade e reduzindo-as a práticas supersticiosas ou fraudulentas.

A atuação da Polícia Civil do Distrito Federal nesse período, por exemplo, evidencia como o Estado empregou a repressão religiosa como um instrumento de controle da população negra e mestiça. Como aponta Oliveira (2015), a especialização da Polícia Civil em investigações contra casas de Candomblé e Umbanda resultou na apreensão sistemática de objetos sagrados e na destruição de espaços de culto. O Museu da Polícia Civil chegou a instituir uma coleção denominada "Museu da Magia Negra", composta por artefatos religiosos confiscados em operações policiais, evidenciando o esforço institucional de catalogação e controle dessas práticas. Esse processo revela que a repressão não se limitava a um aspecto punitivo, mas também operava na tentativa de reconfigurar a cultura religiosa afro-brasileira, disciplinando-a dentro de padrões aceitáveis pela lógica colonialista do Estado.

O discurso de mestiçagem promovido pelo Estado Novo, longe de representar uma

valorização das culturas negras e em diáspora, funcionava como um mecanismo de apagamento e assimilação forçada, no qual apenas determinados elementos das tradições afro-brasileiras eram incorporados ao imaginário nacional, enquanto suas práticas autênticas eram marginalizadas. Assim, a repressão aos terreiros não apenas restringia a liberdade religiosa, mas também reafirmava as hierarquias raciais e culturais que estruturavam a sociedade brasileira. A violência estatal contra o Candomblé, portanto, deve ser compreendida não apenas como um episódio isolado de intolerância religiosa, mas como parte de um projeto sistemático de controle e disciplinarização da população negra, que encontrou na repressão religiosa um dos seus principais instrumentos de dominação.

A pesquisa de Oliveira (2015) evidencia como essa repressão histórica se insere em um padrão contínuo de perseguição, que se mantém atualizado por meio de novos mecanismos institucionais e ideológicos. Ainda hoje, a violência contra os terreiros e a criminalização das religiões afro-brasileiras são perpetuadas por discursos que associam essas práticas à marginalidade e à ilegalidade, demonstrando que a repressão exercida pelo Estado Novo deixou marcas profundas que ressoam na contemporaneidade. O reconhecimento desse histórico repressivo é fundamental para compreender os desafios enfrentados pelos povos de terreiro na luta por liberdade religiosa e cidadania plena no Brasil.

Durante o regime militar, a repressão aos terreiros de Candomblé demonstrou-se não apenas como um aparato de controle policial, mas como uma intervenção direta sobre os símbolos e práticas culturais que sustentavam a identidade dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Conforme relatado pela Agência Brasil (2024)¹, o regime invadiu esses espaços sagrados, destruindo peças que funcionavam como elementos de proteção e representatividade dos saberes ancestrais. Contou Mãe Meninazinha d'Oxum à Agência Brasil, em entrevista no terreiro Ilê Omolu Oxum, em São João de Meriti, na Baixada Fluminense. Rio de Janeiro (RJ):

Entravam nos terreiros, quebravam o Sagrado. A polícia quebrava. Muitas peças estavam na polícia como prova de crime, como se a gente professar uma religião fosse crime. Nós éramos criminosos por ser de candomblé e por ser de umbanda e outros segmentos da África.

¹ AGÊNCIA BRASIL. **Ditadura invadiu terreiros e destruiu peças sagradas do candomblé.** Agência Brasil, 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-04/ditadura-invadiu-terreiros-e-destruiu-pecas-sagradas-do-candomble#:~:text=%E2%80%9CEntavam%20nos%20terreiros%2C%20quebravam%20o,segmentos%20da%20%C3%81frica%E2%80%9D%2C%20afirmou>. Acesso em: 3 mar. 2025.

(AGÊNCIA BRASIL, 2024)

Essa ação física e simbólica integrava uma estratégia mais ampla de imposição de uma identidade nacional homogênea, que visava a marginalização das manifestações culturais consideradas incompatíveis com os ideais oficiais do Estado. Ao aniquilar os artefatos sagrados e subverter os espaços de culto, o regime não apenas reprimia a liberdade religiosa, mas também buscava desarticular a transmissão intergeracional de conhecimentos e práticas de resistência, fundamentais para a manutenção da memória e da cidadania desses grupos. Tal repressão evidencia, assim, como o aparato estatal atuou para silenciar as expressões culturais e reforçar hierarquias históricas, contribuindo para a exclusão dos praticantes de religiões de matriz africana dos espaços públicos e decisórios.

As intervenções repressivas do Estado, sobretudo durante o período do Estado Novo, deixaram marcas profundas na organização e na imaginação das comunidades de terreiro. Historicamente, medidas como a censura e a perseguição policial foram empregadas para criminalizar os rituais e as manifestações culturais do Candomblé, resultando na marginalização dessas tradições e na dificuldade de construir uma identidade política coletiva. Dessa forma, as lideranças candomblecistas enfrentam o desafio de romper com um legado de exclusão que, por décadas, limitou a participação plena de seus membros nos espaços de poder formal. A consolidação de um movimento social autônomo que represente os interesses dos terreiros exige a articulação de recursos culturais e políticos que possam integrar as demandas comunitárias de maneira legítima.

Esse percurso é complexo, pois requer a conciliação entre a preservação dos saberes e práticas ancestrais e os critérios impostos pelos mecanismos institucionais de participação, frequentemente marcados por preconceitos e pela desvalorização dos conhecimentos afro-brasileiros. Nesse contexto, torna-se imprescindível o desenvolvimento de estratégias que promovam redes de solidariedade e a cooperação intersetorial, estabelecendo parcerias com outros movimentos sociais e organizações de direitos humanos para ampliar a visibilidade e o impacto das reivindicações dessas comunidades. Ademais, a superação dos obstáculos decorrentes da repressão histórica demanda a ruptura com os paradigmas discriminatórios que persistem nos espaços decisórios. O movimento emergente das comunidades de terreiro não busca apenas o reconhecimento de suas tradições e a validação de seus saberes, mas também a efetivação de uma cidadania plena que lhes permita participar ativamente dos processos

democráticos. Assim, a integração entre resistência cultural e ação política é fundamental para a construção de um novo modelo de governança, orientado para a promoção da diversidade e da equidade, e para a ampliação dos direitos coletivos desses grupos. Sobre esse novo imperativo de agenciamento de pautas plurais de políticas de terreiros, reconhecendo a interseccionalidade da luta pela liberdade religiosa, vejamos:

As formas crescentes de mobilização dos terreiros em torno de agendas políticas coletivas para a busca de seus direitos têm ampliado um léxico de diferentes categorias – intolerância, racismo e genocídio – como parte de estratégias de interação com as práticas estatais, que ainda seguem negando o direito à identidade étnico-religiosa. As políticas dos “terreiros” que emergem no enfrentamento à histórica negação de direitos não são propriamente uma novidade, porque a história de resistência dos religiosos atravessa séculos, mas hoje elas se tornam mais explícitas. Foram construídas a partir de alianças entre os próprios religiosos (orientadas por suas linhagens iniciáticas) para, em seguida, buscar parcerias com organizações públicas e/ou movimentos sociais. Estruturam-se tendo como eixo a luta por reconhecimento de sua diversidade étnico-racial-religiosa e dos pertencimentos sociopolíticos de sujeitos marginalizados, constituindo-se num ativismo religioso específico, que não está preocupado com a inserção de suas crenças e valores religiosos na normatividade jurídica ou nas políticas públicas, mas em cobrar do Estado o seu direito de existir e denunciar que a motivação dos agressores está diretamente relacionada com seus preconceitos, sendo amplificados pelo acirramento de ideologias que glorificam a supremacia de um grupo específico (os “brancos”), que parecem ressurgir com ares saudosistas do passado colonial, que felizmente já ficou para trás. (MIRANDA, 2021, p.45-46)

A mobilização dos terreiros na busca por direitos revela uma trajetória histórica de resistência e afirmação da identidade étnico-religiosa que, embora enraizada em séculos de lutas, torna-se cada vez mais explícita nas formas contemporâneas de ativismo. Conforme observado por Miranda (2021), as estratégias adotadas pelas comunidades de terreiro ampliam um léxico que incorpora termos como intolerância, racismo e genocídio, empregando-os como instrumentos de denúncia e interação com práticas estatais que negam o direito à expressão de suas tradições ancestrais. Essa articulação não se restringe à defesa dos saberes e práticas ancestrais, mas busca, de forma coletiva, estabelecer parcerias com organizações públicas – organizações estas lidas muitas vezes com desconfiança em razão do histórico de perpetuação de racismo religioso - e movimentos sociais, visando transformar a marginalização histórica em um espaço de reivindicação política e de reconhecimento da luta por igualdade.

Além disso, a construção de políticas pelos próprios terreiros – articuladas por meio de alianças baseadas em linhagens iniciáticas e mobilizadas em torno de demandas

por inclusão sociopolítica – demonstra uma resposta multifacetada à repressão. Essa atuação coletiva propõe uma reconfiguração dos espaços decisórios, desafiando a estrutura estatal que, historicamente, perpetuou a exclusão por meio de mecanismos que deslegitimaram os saberes afro-brasileiros e negaram o direito à cidadania plena. Assim, o ativismo dos terreiros emerge como uma forma de resistência que não se limita à contestação do legado repressivo, mas que busca efetivar a participação desses grupos em processos democráticos, contribuindo para a transformação das hierarquias históricas e a ampliação dos direitos coletivos.

Vale destacar que recentemente o Decreto nº 12.278/2024 instituiu a Política Nacional dos Povos de Terreiro (BRASIL, 2024). Com esse instrumento de valor histórico para as comunidades tradicionais de terreiro, estas alcançaram uma conquista ancestral ao ver seus direitos culturais e sua identidade reconhecidos oficialmente pelo Estado. Esse instrumento normativo estabelece diretrizes para a proteção, promoção e participação política desses grupos, articulando medidas que ampliam o acesso a espaços decisórios e fortalecem a autonomia das práticas religiosas e culturais afro-brasileiras. Nesse contexto, observa-se que a abertura promovida por essa política também favorece a inclusão de minorias que historicamente enfrentaram marginalização, como as pessoas LGBTQIA+ inseridas nos terreiros. Ao reconhecer a pluralidade das identidades e a interseccionalidade das lutas, o decreto evidencia a necessidade de uma abordagem integradora, capaz de combater a negação dos direitos e contribuir para a construção de uma cidadania plena e diversa.

No que tange às conquistas históricas do movimento LGBTQIA+, a criação da Secretaria Nacional dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ em 2023 pelo governo Lula marca um avanço institucional sem precedentes no Brasil, sobretudo em um contexto histórico de resistência e mobilização dos movimentos LGBTQIA+. Essa iniciativa, consubstanciada no art. 2º, inciso I, alínea "e", do Decreto nº 11.341, de 1º de janeiro de 2023, representa a primeira vez que um órgão do segundo escalão do Governo Federal é destinado exclusivamente à promoção, proteção e defesa dos direitos dessa população. Tal marco evidencia o reconhecimento governamental da urgência em reverter práticas de exclusão e violência que historicamente afetaram pessoas LGBTQIA+. Essa conquista não pode ser vista isoladamente, mas sim como o resultado de longas décadas de lutas e reivindicações que ampliaram a agenda política dos grupos marginalizados.

A criação da secretaria reflete tanto a pressão incessante dos movimentos sociais quanto a necessidade de superar barreiras institucionais que, por meio de práticas

discriminatórias, restringiram o acesso dessas pessoas aos espaços decisórios. Ao instituir competências específicas para a defesa dos direitos LGBTQIA+, o governo estabelece um mecanismo de transformação que possibilita a reconstrução de políticas públicas voltadas para a efetivação da cidadania plena. Além disso, a institucionalização desse órgão abre novas possibilidades para o enfrentamento sistemático das violações dos direitos humanos, ao promover a integração de ações intersetoriais que articulam a proteção legal, a promoção de igualdade e a inclusão nos mais variados espaços de participação política.

Em última análise, a referida secretaria não só fortalece a capacidade de mobilização e de denúncia dos grupos LGBTQIA+, mas também simboliza um ponto de inflexão na política de direitos no Brasil, ao reconhecer oficialmente a importância da diversidade e a necessidade de um Estado que garanta a plena cidadania para todos os seus cidadãos. Dessa forma, a criação da Secretaria Nacional dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ representa uma vitória histórica para os movimentos sociais, evidenciando uma transformação na maneira como o Estado se relaciona com as demandas de inclusão e proteção de minorias. Essa mudança não apenas rompe com a tradição de exclusão, mas também consolida a participação de pessoas LGBTQIA+ em espaços decisórios, contribuindo significativamente para a promoção de uma sociedade mais equitativa e plural.

Dessa maneira, torna-se fundamental reconhecer a interseccionalidade entre as pautas de terreiro e LGBTQIA+, entendendo que ambas compartilham um histórico de marginalização e resistência diante das estruturas normativas que restringem seu acesso à cidadania plena. Essa articulação não apenas fortalece as reivindicações específicas de cada movimento, mas também amplia seu escopo de atuação ao construir estratégias coletivas contra dispositivos de exclusão historicamente consolidados.

Ao promover alianças entre esses grupos, potencializa-se a capacidade de incidência política e a formulação de políticas públicas que contemplem de maneira mais abrangente as demandas por direitos e reconhecimento. Assim, a convergência dessas lutas não se trata apenas de uma resposta às violências estruturais que ambas enfrentam, mas de uma estratégia essencial para ampliar a representatividade e garantir maior acesso aos espaços institucionais de poder. Integrar essas agendas em um projeto comum de transformação social, portanto, não é apenas um imperativo ético e político, mas um passo fundamental para a consolidação de uma democracia que não distribua inteligibilidade política, social e jurídica de forma diferencial entre membros/as de uma mesma

comunidade política em luta.

Diante desse panorama, este trabalho convida à reflexão sobre os terreiros não apenas como espaços de resistência, mas como laboratórios de produção de novos paradigmas políticos, jurídicos e epistêmicos, reconhecendo a capacidade de agência política de subjetividades-em-insurgência, como as pessoas LGBTQIA+ negras. Ao longo da pesquisa, serão exploradas as maneiras pelas quais os saberes de axé desafiam as lógicas coloniais, antecipam novas formas de legalidade e performam alternativas institucionais que ressignificam os modos de existir e de se fazer política. Esses espaços, ao tensionarem a normatividade estatal, operam dentro de uma racionalidade política própria, na qual justiça, cuidado, autonomia e comunidade se interseccionam para sustentar uma governamentalidade alternativa.

A análise proposta não se limita a denunciar as violências impostas pela colonialidade e pelo racismo religioso, mas busca evidenciar como os terreiros atuam na construção de futuros possíveis, onde novas configurações de poder, justiça e democracia emergem a partir das epistemologias contracoloniais. Assim, ao avançarmos para os próximos capítulos, aprofundaremos as conexões entre os terreiros, a política prefigurativa e as práticas de não violência, demonstrando como essas dinâmicas oferecem caminhos concretos para a superação das estruturas discriminatórias do Estado cristofascista moderno e para a refundação da cidadania política a partir de uma ética da interdependência e do cuidado.

CAPÍTULO 1

Crítica contra a ontologia política da violência na constituição do Estado ocidental: cristofascismo, racismo religioso e violência política por denegação no Brasil

Este capítulo aborda a violência como constitutiva do Estado Moderno, compreendida como elemento estrutural e fundacional que, ao longo da história, legitima práticas de opressão, de exclusão e de subjugação de corpos e territórios. Essa análise será situada no contexto do Sul Global, espaço marcado pela persistência de relações coloniais que perpetuam desigualdades históricas e desumanizadoras na contemporaneidade.

Os caminhos da nossa artilharia teórica perpassarão determinados autores, como Max Weber, Hannah Arendt e Walter Benjamin, por entendê-los centrais para compreender a epistemologia política da violência estatal no pensamento ocidental. Weber define o Estado como detentor do monopólio legítimo da violência, enquanto Arendt distingue violência e poder, ao criticar seu uso para substituir a política. Benjamin, por sua vez, problematiza a legitimação da violência pelo direito, e diferencia violência fundadora e conservadora do poder estatal. A escolha desses autores permite explorar como a epistemologia ocidental naturaliza ou critica superficialmente a violência institucional, sem propor refundações estruturais, o que abre espaço para mobilizar saberes e epistemologias outras, como as afrodiaspóricas e feministas, que tensionam essas perspectivas hegemônicas.

Particularmente, em um exercício de localização epistêmica da pauta, será explorado o conceito de cristofascismo, conforme desenvolvido por Fábio Py (2020), enquanto expressão contemporânea dessa violência constitutiva. O cristofascismo, entendido como a instrumentalização de narrativas cristãs para justificar práticas autoritárias, evidencia-se como fenômeno que atualiza e reforça a lógica de dominação inerente ao Estado ocidental.

Aprofundando a análise, serão destacados dois aspectos centrais do dispositivo cristofascista: o racismo religioso e a violência política de gênero. O racismo religioso emerge como a desumanização de práticas espirituais e tradições religiosas que não se alinham ao cristianismo hegemônico, o que reforça uma hierarquização religiosa que marginaliza e violenta religiões afrodiaspóricas, indígenas e outras expressões de fé não cristãs. Por sua vez, a violência política de gênero se manifesta na subjugação das mulheridades e dissidências sexuais, frequentemente instrumentalizada por discursos

religiosos para sustentar papéis sociais fixos e hierarquizados, ou biológicos na perspectiva oyewumiana a qual nos filiamos.

Dessa forma, argumentamos que o dispositivo cristofascista atua como um catalisador e amplificador de violências histórico-interseccionais, pois ele articula colonialidade, fundamentalismo religioso e poder político para reforçar dinâmicas de dominação no Sul Global. Esse mecanismo não apenas perpetua hierarquias raciais e epistemológicas, mas também intensifica processos de exclusão e supressão de saberes dissidentes, visto que consolida estruturas opressivas que sustentam a marginalização de grupos subalternizados, como pessoas LGBTQIA+, especialmente transsexuais e travestis.

Nesse exercício desconstrutivo de ontologia política, realizaremos uma leitura sobre a produção das relações sociais a partir das dinâmicas de poder, enfrentaremos tensões epistemológicas que compõem o cerne do pensamento político ocidental, para apontar um caminho crítico que perpassa autores clássicos e atravessa contemporâneos. Será mesmo a forma de organização estatal no Ocidente dependente da dita violência legítima, instauradora e mantenedora de ordens sociopolíticas, como nos alude Walter Benjamin? Quais as bases da violência que se fundam na imbricação entre o “real” e o “político” enquanto alicerces justificadores do exercício do poder?

Para tanto, autores como Max Weber, Hannah Arendt e Walter Benjamin respondem algumas questões relevantes, como: qual o lugar da violência no exercício da governamentalidade estatal em tempos de constitucionalismo democrático? O que constitui a legitimidade dos atos de Estado, senão da própria política, quando estes cerceiam direitos fundamentais e humanos ou reafirmam posições discriminatórias? Existem formas legítimas de repensar a Política e o Estado a partir de uma lógica mais inclusiva e garantidoras de direitos?

O capítulo buscará levantar caminhos não violentos para a realização do Estado e da política estatal, identificando o cristofascismo como dispositivo denegador que instrumentaliza essa violência em prol da empresa colonial. Para tanto, são fundamentais as elaborações de Max Weber, Hannah Arendt e Walter Benjamin acerca das posições da política, da violência e cidadania política em suas construções teóricas. A expectativa, após esse capítulo, é identificar fragilidades, distanciamentos e possíveis contribuições para a construção de um movimento de refundação afrocentrada da cidadania política no Brasil.

1.6 Benjamin, Arendt e Weber contra a naturalização das desigualdades estruturais: considerações sobre as interações entre Estado, política e violência na produção epistêmica de grupos vulnerabilizados

A relação entre Estado, política e violência constitui um tema central no pensamento político ocidental, que tenta desvelar as formas pelas quais o poder se manifesta, é legitimado e se torna um mecanismo de dominação contemporâneo. A violência, em sua dimensão estrutural, emerge não apenas como um instrumento pontual de coerção mas como elemento constitutivo do próprio Estado Moderno, pois compõe suas estratégias governamentais e, por meio delas, sustenta desigualdades e hierarquias sociais que marcam profundamente a experiência histórica dos grupos vulnerabilizados.

Nesse sentido, a análise das interações entre Estado, política e violência exige um olhar crítico que abarque suas dimensões epistemológicas e estruturais, que, portanto, reconheça os mecanismos pelos quais a violência se torna naturalizada no ordenamento jurídico e político. É nesse contexto que as reflexões de Walter Benjamin, Hannah Arendt e Max Weber oferecem contribuições indispensáveis para compreender a busca pela compreensão teórica da legitimidade da violência estatal e, em seguida, suas implicações para a produção de desigualdades estruturais.

Walter Benjamin, em seu ensaio “Para uma Crítica da Violência” (2003), realiza uma crítica substancial às bases jurídicas que legitimam a violência estatal, porque desafia a dicotomia tradicional entre violência legítima e ilegítima. Para Benjamin, a violência não se configura apenas como um meio instrumental para a aplicação da lei mas como o próprio fundamento de sua constituição, o que revela a intrínseca interdependência entre direito e força.

A violência, nesse contexto, não só se limita a sustentar a ordem jurídica mas também molda as condições de exclusão e opressão, operando ao naturalizar e consolidar hierarquias sociais sob o disfarce da legalidade. Ao propor a distinção entre violência mítica, que instaura e perpetua o direito, e violência divina, que rompe com essa lógica, Benjamin proporciona um espaço para que possamos tecer uma crítica radical à legitimidade do poder estatal, principalmente no que tange à sua função de manutenção de desigualdades estruturais, violência institucionalizada e dominação sistêmica. Benjamin sugere que a violência divina, longe de ser uma força destrutiva sem mais, pode possuir uma potência redentora, capaz de iniciar uma transformação radical na sociedade.

Nesse quadro, a violência revolucionária assume um papel central, não apenas como uma reação a um sistema opressor mas como uma força criadora que rompe com as estruturas históricas existentes, possibilitando a construção de uma nova ordem *ex nihilo*. A violência, portanto, não é um simples mecanismo de destruição, mas uma catalisadora da transformação social, que, ao interpelar as fundações do poder estabelecido, abre caminho para a reconfiguração das relações sociais e políticas.

Em sua obra “Sobre o Conceito de História” (2020), Benjamin expõe a violência não apenas como um fenômeno social ou político episódico mas como um conceito fundamentalmente relacionado à gênese, preservação e possível subversão da ordem política e social. A violência, para Benjamin, pode ser compreendida sob duas perspectivas complementares: como uma força conservadora, que mantém a ordem existente e reforça as relações de poder – a dimensão “mantenedora” da violência –, e como uma força criadora, capaz de romper com as estruturas de dominação e inaugurar uma nova ordem – a dimensão “instauradora” da violência.

Esta tensão entre conservação e criação, preservação e destruição revela a ambiguidade e a complexidade da violência como um elemento estruturante das instituições de Estado, dado que questiona suas próprias bases de legitimidade dentro do aparato estatal. O que se torna evidente, a partir da análise benjaminiana, é que a violência está profundamente entrelaçada com as dinâmicas de poder, senão com o próprio exercício do poder político, sendo simultaneamente condição e consequência da manutenção das hierarquias sociais e das formas de opressão estrutural. A crítica benjaminiana à violência, portanto, não se limita a um exame da ação política imediata mas se estende a uma reflexão sobre as fundações morais e jurídicas que sustentam o Estado e suas práticas de poder. Vejamos:

A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. Pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. Esfera de tais relações é designada pelos conceitos de direito e justiça. Quanto ao primeiro, é evidente que a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins. A violência, inicialmente, só pode ser procurada na esfera dos meios, não na dos fins. Posto isso, temos mais dados para a crítica da violência do que talvez pareça. Pois se a violência é um meio, pode parecer que já existe um critério para sua crítica. Tal critério se impõe com a pergunta, se a violência é, em determinados casos, um meio para fins justos ou injustos. Sua crítica, portanto, estará implícita num sistema de fins justos. (Benjamin, 2003, p. 1)

Na busca por estabelecer uma crítica ao papel essencial da violência na organização sociopolítica ocidental, surgem pontos de discussão que são cruciais para a nossa argumentação. Uma questão relevante é se a conformidade com o Direito — entendido como um sistema procedimentalmente estabelecido, conforme pontuado por Weber — pode ser considerada um critério legítimo para aferir a validade da violência, como se o próprio Direito fosse intrinsecamente justo, à semelhança do que é proposto pelo Direito Natural. Nesse sentido, então, estaria o Direito Positivo isento de qualquer relação com a violência?

Dado que o Direito, ao autorizar o uso da força, constitui-se em parte da violência, é necessário refletir sobre as condições políticas, sociais e epistêmicas que permitem sua instrumentalização, ocupação e ressignificação, com o objetivo de refundá-lo em sua própria gênese. Conforme mencionamos anteriormente, segundo o pensamento de Benjamin, uma distinção fundamental é feita entre dois tipos de violência: a violência legal e a violência revolucionária. A violência legal está vinculada ao poder estabelecido, à lei e à ordem vigente, muitas vezes buscando preservar e legitimar a estrutura existente por meio da coerção e da força. Em contraste, a violência revolucionária é entendida como uma força disruptiva, que visa romper com o *status quo* e instaurar novas formas de organização social e política. Portanto a violência não é apenas um ato físico ou uma mera ferramenta para a realização de objetivos políticos; ela é um fenômeno profundamente imbricado na narrativa histórica e na formação do Estado Moderno. A história, nesse sentido, é marcada por um ciclo contínuo de violência, que se perpetua com a manutenção das estruturas de poder. A verdadeira transformação histórica, portanto, exige uma compreensão crítica dessa dinâmica violenta, um entendimento que reconheça que a mudança genuína só se torna possível ao se questionar e confrontar as formas estabelecidas de poder e coerção tidas como legítimas pela epistemologia política liberal.

É importante tal ponto para compreendermos, inicialmente, o próprio processo de constituição da modernidade ocidental: a sua face oculta, qual seja, “diferença colonial” (Rojas, Restrepo, 2010). Ao analisarmos a narrativa sobre a construção geopolítica do mundo pelos marcos decoloniais, o discurso em torno da potência superlativa euroamericana ao longo do desenvolvimento do capitalismo do século XV e adiante, temos o evidente apagamento dos processos de violência étnico-racial, de gênero e de orientação sexual, os quais, historicamente, produziram as subalternidades contemporâneas que obstam grupos vulnerabilizados de atingirem instâncias de poder.

O processo colonial continua a produzir e perpetuar desigualdades e hierarquias estruturais. Conforme apontado pelos autores mencionados, a lógica de classificação no capitalismo mundial colonial/moderno é sustentada pelos vetores trabalho, raça e gênero, vetores estes que ampliaremos logo mais. Aníbal Quijano e Maria Lugones, entre outros teóricos de perspectivas decoloniais, destacam que essas categorias foram historicamente construídas e instrumentalizadas para legitimar a dominação e a exploração, configurando-se como pilares fundamentais da modernidade colonial. A compreensão dessas dinâmicas é essencial para a crítica das relações de poder que ainda estruturam a sociedade contemporânea e para o avanço de resistências decoloniais.

Não se deve esquecer que esta classificação e hierarquia [baseadas no trabalho, raça e gênero] não se deu simplesmente como 'representação' na forma de pensar de alguns (*a la* Lévi-Strauss), mas estava entrelaçado com práticas de 'normalização' de indivíduos e regulação de populações (já eram formas de governo implantadas em tecnologias de salvação das almas, da civilização da população ou de setores em desenvolvimento das nações). As diferenças coloniais foram construídas pelo pensamento hegemônico em diferentes momentos, marcando a falta e os excessos de populações não europeias, e agora americanas, que eram necessários corrigir. Portanto, a diferença colonial não é a verificação de um fato pré-existente, mas a elaboração de um sistema de distinção e hierarquia que classifica as populações por suas deficiências ou excessos, bem como uma série de tecnologias para o seu governo. (Rojas, Restrepo, 2010, p. 132-133)

Nota-se, portanto, que a condição de possibilidade para o ingresso do Sul Global – posição político-epistêmica na qual o Brasil se encontra – na modernidade capitalista foi a subalternização pela violência colonial de mulheres, indígenas e, mais adiante, pessoas africanas escravizadas. O distanciamento de grupos hierarquizados das instâncias de poder e de representação política, por sua vez, segue acontecendo, como se os espaços de experiência nas colônias de exploração ainda fossem regidos, ainda fossem um produto do *continuum* de violência colonial permanente sob o qual estaríamos fixados em nossos horizontes de expectativas. Nesse sentido, a violência instauradora e mantenedora benjaminiana encontram espaço útil no instrumental crítico que procuramos desenvolver aqui, oportunizando um debate insubordinado ao movimento de naturalização histórica causada pelo apostrofo do autor na violência, e não na resistência, na oposição a ela.

Como já sustentei em Aguiar (2020): o biopoder teve, na sua forma mais rudimentar, como expressão de sua racionalidade, o que chamamos atualmente de colonialidade, pois invadiu, explorou, hierarquizou, violou, mutilou as civilizações

latino-americanas e africanas a partir do século XV e, a partir da articulação de saberes-poderes, instituiu uma forma imperial de governança global a partir da dicotomia centro-periferia. Tal como afirma Aimé Césaire³, martinicano anticolonialista, o nazismo só se constituiu como um fenômeno-paradigma de reprovabilidade universal, porque sua dinâmica genocida investiu esforços de aniquilamento maioritariamente contraocidentais.

A análise de Benjamin sobre a violência nos leva a questionar a legitimidade dos atos violentos e a forma como a violência está imbricada nas narrativas que contamos sobre a nossa própria história. Isso ressalta a necessidade de visibilizar os processos de uso da força por parte do Estado, ou por parte daqueles autorizados pela institucionalidade a exercê-lo. Tal movimento é de grande valia para a compreensão da necessidade de investirmos esforços para realizar desnaturalizações de processos hierarquizantes imbricados nas relações sociais contemporâneas, como o racismo, a misoginia e a LGBTfobia.

A partir dessa perspectiva, Benjamin nos convida a refletir sobre a relação entre violência, poder e história, e a considerar como essas forças moldam e transformam a realidade social. A violência, para ele, é tanto uma força criadora quanto destrutiva, dependendo do contexto e do objetivo.

A função do poder- violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (Gewalt), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome do poder (Macht). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (Macht) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito. (Benjamin, 2003, p. 6)

A crítica de Walter Benjamin ao direito natural, por exemplo, enquanto teoria jurídica que fundamenta a existência de direitos universais e imutáveis baseados na razão humana ou na moralidade, é essencial para a construção de uma crítica à metafísica dos direitos humanos. Para Benjamin, o direito natural frequentemente opera como uma fachada ideológica, destinada a perpetuar a ordem social existente e a legitimar a violência que a sustenta. O direito natural e as instituições jurídicas tradicionais frequentemente atuam como mecanismos que ocultam e legitimam a violência estrutural

subjacente à manutenção da ordem social.

Essa violência não é acidental, mas intrínseca à lógica jurídica, uma vez que o autor evidencia que o direito depende de atos de força tanto para sua fundação quanto para sua preservação. O direito natural, ao se apresentar como uma teoria universal baseada na razão ou na moralidade, tende a ocultar as condições históricas e políticas que sustentam a dominação, naturalizando desigualdades estruturais sob o pretexto de uma justiça transcendente. Nesse contexto, as instituições jurídicas desempenham um papel essencial na perpetuação de hierarquias sociais, ao disfarçar a violência fundadora e conservadora do direito sob a aparência de legalidade.

A crítica ao direito natural exige a desmistificação dessa lógica, evidenciando como as promessas de universalidade e justiça servem à legitimação de mecanismos de dominação. Essa reflexão não apenas revela os limites das estruturas jurídicas tradicionais, mas também aponta para a necessidade de construir formas alternativas de justiça que rompam com a instrumentalização da violência em prol da manutenção da ordem vigente. Como Benjamin (2003, p. 1) afirma, “O direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o ‘direito’ do ser humano de locomover seu corpo até um determinado ponto desejado.

Essa reflexão abre caminho para uma crítica das metafísicas de gênero hierarquizantes que o direito natural frequentemente reforça, pois naturaliza e calcifica os papéis sociais atribuídos aos corpos biológicos. Ao considerar que o direito natural fundamenta certos direitos em uma natureza “universal” e “inalienável”, o discurso jurídico acaba por invisibilizar as formas de opressão e exclusão que emergem de suas próprias estruturas, especialmente no que tange às normatividades de gênero. A rigidez das categorias de sexo e gênero, promovidas e reforçadas por uma leitura metafísica do direito natural, perpetua desigualdades e limitações impostas aos corpos e às identidades, encerrando-os em binarismos rígidos que marginalizam e consolidam a violência estrutural, ao invisibilizar possibilidades de ressignificação e transformação das relações sociais.

Benjamin argumenta que o Direito, em suas formas institucionais, frequentemente se baseia na violência “legal” ou “conservadora”, ou seja, aquela exercida para garantir a continuidade das estruturas de poder e das normas estabelecidas. A função do Direito, neste contexto, é legitimar e regular a violência que sustenta a ordem social, transformando-a em um sistema de regras e normas que são percebidas como legítimas e

necessárias para a estabilidade.

O direito natural, então, encontraria problemas, porque é frequentemente usado para justificar e legitimar a ordem social existente, convivendo com a violência que fundamenta e sustenta essa ordem, invisibilizando-a. Benjamin entende o direito natural como uma construção teórica que tenta universalizar e racionalizar uma ordem social marcada por relações de poder baseadas em desigualdades e violência estrutural e estruturante. Dessa forma, sua crítica ao direito natural se concentra na ideia de que a teoria não reconhece adequadamente o papel da violência na preservação da ordem social.

À tese, defendida pelo direito natural, do poder como dado da natureza, se opõe diametralmente a concepção do direito positivo, que considera o poder como algo que se criou historicamente. Se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. (Benjamin, 2003, p.1)

A crítica de Benjamin ao direito natural evidencia sua preocupação com a maneira pela qual as instituições jurídicas podem ocultar a violência estrutural, dificultando a transformação genuína da ordem social. Nesse contexto, podemos identificar o que denominamos como "antinomia benjaminiana", na qual "o direito natural visa, pela justiça dos fins, 'legitimar' os meios; o direito positivo visa 'garantir' a justiça dos fins pela legitimidade dos meios" (Benjamin, 2003, p. 2).

Ambos os regimes, em sua essência, estão permeados por uma violência invisibilizada, mas apenas para aqueles que não a experimentam diretamente. Enquanto o direito positivo ignora a natureza incondicional dos objetivos, o direito natural negligencia as condições que moldam os meios para alcançar esses fins. No entanto, a teoria do direito positivo pode ser adotada provisoriamente como uma base hipotética no início da investigação, visto que ela estabelece uma distinção essencial entre diferentes formas de poder, independentemente da aplicação prática desses poderes.

A crítica de Walter Benjamin à violência de Estado revela ganhos significativos para o campo da filosofia política e da teoria crítica, especialmente ao desnaturalizar as práticas de violência como formas legítimas de governança e questionar os fundamentos das instituições jurídicas que perpetuam a opressão. Ao denunciar a relação intrínseca entre direito e violência, Benjamin expõe como a ordem jurídica moderna, ao se constituir por meio de violência fundadora e conservadora, legitima hierarquias sociais e práticas de exclusão sob o manto da legalidade. Essa análise desestabiliza a crença em uma

moralidade universal essencializada, frequentemente associada a discursos naturalizantes sobre gênero, raça e sexualidades, que mascaram processos históricos de dominação e assujeitamento.

Ao apontar os limites tanto do direito natural quanto do direito positivo, Benjamin oferece um espaço crítico para repensar os alicerces da modernidade ocidental e do paradigma estatal vigente, destacando a necessidade de romper com os determinismos biológicos que fundamentam desigualdades estruturais. Sua crítica permite avançar para uma reflexão sobre a violência não como algo inevitável ou inerente ao poder, mas como uma construção histórica que pode e deve ser contestada.

Por fim, Benjamin nos convida a imaginar formas alternativas de organização sociopolítica baseadas na não violência, que não apenas rejeitam a instrumentalização do poder, mas também visam refundar a ordem política a partir de princípios que rompam com as lógicas discriminatórias do Estado Moderno. Esse chamado à ação abre caminhos para resistências decoloniais, feministas e antirracistas, ao prefigurar uma teoria democrática que transcenda os marcos jurídicos hegemônicos e priorize a emancipação coletiva e a transformação radical da sociedade com base nas lutas políticas.

Hannah Arendt, por sua vez, em obras centrais como “A Condição Humana” (2016) e “Sobre a Violência” (2022), realiza uma análise inovadora, ao diferenciar conceitos fundamentais, como poder, autoridade, força e violência. Para Arendt, essas categorias não são sinônimas, como frequentemente se pressupõe, mas expressam fenômenos distintos com implicações políticas e sociais específicas.

O poder, na visão da autora, é construído coletivamente e emerge da ação conjunta e da palavra em um espaço público. Esse espaço, que simboliza a arena da política, é o lugar onde aqueles dotados de cidadania se reúnem, dialogam e agem em condições de liberdade e igualdade, reafirmando sua capacidade de moldar coletivamente o mundo compartilhado. Em contrapartida, a violência é essencialmente instrumental e alheia à lógica do poder, funcionando somente como salvaguarda para eventual descarrilhamento democrático. Ela não é uma manifestação da força coletiva, mas um recurso empregado para alcançar objetivos específicos, sendo, portanto, limitada em sua essência.

Para Arendt, a violência não possui autonomia nem criatividade; ao contrário, ela é intrinsecamente destrutiva e antagônica à política, pois interrompe o diálogo, a disputa e a interação plural que caracterizam o espaço público. Enquanto o poder precisa da cooperação e da continuidade para existir, a violência se fundamenta na coerção e no silenciamento, corroendo as bases da liberdade e da pluralidade, elementos indispensáveis

para a prática política.

Arendt também analisa como a centralização da violência no Estado, desvinculada de relações legítimas de poder, tende a minar as estruturas democráticas e corroer o espaço público. Nesse contexto, ela identifica o perigo de regimes que priorizam a violência como instrumento de controle social. Quando o Estado se torna o detentor exclusivo dos meios de violência e faz uso deles como ferramenta primordial de governança, ele não apenas subverte a política, mas também cria condições para o surgimento de formas de opressão que eliminam a capacidade dos cidadãos de participarem do espaço público como iguais. A autora alerta que a violência estatal, além de coercitiva, é também epistêmica, pois molda subjetividades marginalizadas e silencia vozes dissidentes, para instaurar uma cultura de dominação e exclusão que compromete a pluralidade e a liberdade.

Em sua análise crítica sobre a interseção entre política e violência, Arendt explora os perigos do uso abusivo do Direito moderno em contextos totalitários. A partir de sua própria experiência, ela observa como regimes totalitários utilizam a lei como ferramenta de legitimação da violência, não para proteger direitos ou garantir a liberdade, mas para institucionalizar práticas de controle e exclusão. Nesse sentido, a política, que deveria estar intrinsecamente vinculada à liberdade e à capacidade de ação e interação entre cidadãos iguais, é desvirtuada e substituída por mecanismos que restringem a pluralidade e consolidam relações de dominação.

Hannah Arendt, como elaboramos, concebe a violência como um fenômeno instrumental, isto é, um meio utilizado para atingir determinados fins, seja por parte de uma autoridade constituída seja por atores revolucionários que buscam transformar ou restabelecer uma ordem social. Essa definição insere a violência em uma lógica de funcionalidade, desvinculando-a de categorias como poder e autoridade, às quais, embora frequentemente associada, Arendt distingue de forma rigorosa. Para ela, o poder é uma manifestação coletiva que surge do agir em conjunto no espaço público, enquanto a violência emerge como um substituto do poder em situações de colapso da autoridade e do diálogo. Nesse contexto, a violência pode ser entendida como uma prática que opera fora do âmbito do diálogo e da argumentação racional, que são elementos fundamentais para a construção do espaço público e do debate político. Ao invés de se manifestar por meio da linguagem ou da persuasão, que permitem o engajamento entre indivíduos e a formulação de consensos, a violência se impõe como uma força bruta que elimina a possibilidade de interação comunicativa e substitui a negociação pela coerção. Dessa

forma, a violência interrompe o processo discursivo que sustenta a política, instaurando uma lógica de imposição que inviabiliza o exercício pleno da cidadania e a formação de um espaço público democrático.

A política, para Arendt, não se define, portanto, pela dominação, mas pela interação plural e pela capacidade humana de agir coletivamente em um espaço público. Esse espaço público é caracterizado como o locus onde a liberdade se manifesta por meio da deliberação e da ação conjunta, que proporciona o fundamento do poder político legítimo.

Nesse sentido, a política é essencialmente discursiva e fundada na pluralidade, que é a condição humana de coexistir em meio às diferenças. O espaço público não é apenas físico, mas simbólico e relacional, configurando-se como o lugar da aparição pública – categoria que ampliaremos a discussão a partir de Judith Butler mais à frente neste trabalho – e do reconhecimento mútuo entre os cidadãos. A violência, por sua vez, opera como antítese, como negação, tanto do espaço público quanto da política. Ao interromper o diálogo e substituir a persuasão pela coerção, a violência destrói as bases sobre as quais o poder político é construído e mantido. No pensamento arendtiano, a violência não pode fundar uma nova ordem ou sustentar um espaço público legítimo. Assim, enquanto o poder requer cooperação e continuidade, a violência é efêmera, sustentando-se apenas pela destruição e pelo uso de instrumentos que, paradoxalmente, denunciam sua fragilidade.

A relação entre política, espaço público e violência, em Arendt, é, portanto, intrinsecamente antagônica. A violência surge como uma manifestação do fracasso da política, ocorrendo em contextos de esvaziamento do espaço público e da perda do poder coletivo. Contudo Arendt também reconhece que a violência pode desempenhar um papel instrumental em contextos revolucionários, especialmente na ruptura com regimes tirânicos. No entanto, ela enfatiza que, para que uma nova ordem política emerga, a violência deve ceder lugar ao diálogo e à ação política no espaço público, pois apenas essas práticas podem sustentar a liberdade e a legitimidade.

Em suma, Arendt estabelece uma visão dialética entre política, espaço público e violência, na qual a política se realiza no espaço público por meio do diálogo e da ação coletiva, enquanto a violência representa o oposto dessa dinâmica, configurando-se como uma força instrumental que dissolve as condições fundamentais para a existência de uma esfera pública ativa e plural. Essa articulação fornece uma base teórica robusta para compreender os desafios contemporâneos relacionados à manutenção do espaço público

em contextos marcados pela violência e pelo autoritarismo.

A prevalência da violência no âmbito estatal inaugura um ambiente de tirania, a forma mais extrema de antipolítica. A tirania ,é o oposto absoluto do ideal político, pois elimina qualquer possibilidade de ação coletiva e reduz os cidadãos a meros súditos ou objetos de controle. Nesse cenário, a violência torna-se não apenas um instrumento, mas o próprio fundamento da governança, substituindo o poder legítimo por um domínio coercitivo que é incapaz de criar ou sustentar uma ordem pública legítima. Ao desconstruir essas dinâmicas, Arendt sublinha que a verdadeira política não pode existir sem um espaço público efetivamente igualitário, onde a pluralidade e a liberdade sejam preservadas. Assim, a autora nos alerta para a fragilidade das instituições democráticas frente à ascensão de regimes que substituem o poder pela violência, ao comprometerem os alicerces da vida política e a própria condição humana.

Essa abordagem arendtiana, ao diferenciar de forma rigorosa o poder da violência, oferece uma base teórica sólida para compreender os desafios contemporâneos relacionados ao enfraquecimento do espaço público e à ascensão de práticas políticas autoritárias. Ao destacar o papel da violência estatal na destruição da liberdade e da pluralidade, Arendt nos instiga a refletir sobre a urgência de proteger e revitalizar o espaço público como a arena central para a ação política e o exercício da cidadania.

Especificamente sobre o emprego do Direito em regimes totalitários, por sua vez, ele frequentemente serve como um instrumento de legitimação da opressão, quando as normas jurídicas são manipuladas para silenciar dissensos e justificar práticas autoritárias. Assim, as aparências de legalidade encobrem a violação das liberdades fundamentais. Arendt alerta que, embora o Direito possua uma função estruturante na sociedade, sua aplicação pode se desvirtuar em contextos em que a liberdade política é ameaçada.

Essa distorção evidencia que a mera existência de normas jurídicas não assegura a justiça ou a liberdade. Quando o Direito é instrumentalizado para reforçar a desigualdade e a subjugação, ele se transforma em uma ferramenta antipolítica, afastando a sociedade de um espaço genuinamente democrático. A crítica de Arendt enfatiza a necessidade de resgatar o Direito como um campo de liberdade e não como um mecanismo de controle, reafirmando a urgência de uma prática política que promova a interação, a deliberação e a ação coletiva como fundamentos da verdadeira liberdade. Em suma, o direito não pode conviver em regimes de ausência de liberdade, pois é a negação de seu próprio fundamento, que é o “político”. Sobre isso , afirma Ana Paula Repolês:

Ocorre que, como bem sabia Arendt, a aniquilação do espaço comum iniciada com a atomização da sociedade de massas e potencializada com os regimes totalitários é concomitante com a eliminação dos parâmetros normativos que são configuradores do político, pois sem a mediação do Direito, enquanto liberdade e igualdade, só há poder que devora a si mesmo. Ressalte-se, todavia, que é a dimensão principiológica e simbólica do Direito que é automaticamente negada por um regime totalitário e que nos possibilita considerá-los como a perpetuação da exceção, haja vista que eventuais criações de leis positivas não conferem legitimidade aos regimes de terror, o que nos permite concluir que se não existe política tal como Arendt a concebe, tampouco há Direito nos regimes totalitários. (Repolês, 2007, p. 242)

De toda sorte, nota-se a existência, então, de uma incompatibilidade primordial entre a política e a violência, isso pois práticas estatais voltadas para o silenciamento e para a neutralização das expressões públicas nos espaços de constituição da *pólis*, definidos como espaços públicos por essência, configurariam uma contradição incontornável. Se a política é essencialmente o exercício das liberdades públicas, a violência exerce um papel degenerativo no elo sociocontratual entre Estado e sociedade civil. Sobre isso, vejamos:

As guerras e as revoluções não parecem ser concebíveis fora do âmbito da violência, no entanto, esta não as determina inteiramente. A mudez e o silêncio caracterizam a violência e onde esta domina, como nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis, mas tudo e todos se devem calar. A violência torna-se um fenômeno marginal no domínio do político também por causa deste seu silêncio. H. Arendt vê em Aristóteles este distanciamento entre política e violência expresso na definição dupla do homem – um ser político e um ser dotado de fala – duas dimensões que se complementam mutuamente, referindo-se ambas à mesma experiência de vida na *pólis* grega. (Roque, 2009, p. 174)

É possível afirmar que a relação entre poder e violência é pedra angular para compreender a concepção política arendtiana e suas implicações. A autora distingue entre poder e violência, considerando as categorias como fenômenos distintos que, embora possam interagir, têm naturezas diferentes. Para ela, o poder é uma força coletiva que emerge da ação conjunta e da cooperação entre os indivíduos em um espaço político. É o que possibilita a criação e manutenção de uma esfera pública onde as pessoas podem agir e deliberar em liberdade sendo assim, a partir desse movimento relacional, que se insurgiria a democracia. Nesse formato, fala Ana Sofia Roque:

Sempre que os seres humanos se reúnem sob a forma do discurso e da ação constitui-se o espaço da aparência pelo que esta constituição antecede as várias formas possíveis de organização da esfera pública. Na verdade, esse espaço permanece sempre como potencial e é o poder

que o mantém, o espaço da aparência, mantendo também a existência da esfera pública. O poder não pode ser armazenado e mantido em reserva, como os instrumentos de violência (aliás, poder e violência opõem-se de modo contraditório) pois aquele só existe na sua efectivação [...]. (Roque, 2009, p. 178-179)

A violência, na perspectiva de Arendt, é essencialmente um instrumento coercitivo, empregado para dominar ou forçar a conformidade, e não para construir ou sustentar relações legítimas. Ela argumenta que a violência é antitética ao verdadeiro poder, uma vez que não se fundamenta na cooperação, no consenso ou na legitimidade, mas na imposição e na destruição. Essa característica faz da violência não uma expressão do poder, mas um sintoma de sua ausência. Para a autora, a violência frequentemente emerge como uma resposta à perda ou ao enfraquecimento do poder legítimo, evidenciando a falência do diálogo e da interação plural que sustentam o espaço político.

Além disso, ressalta que a violência possui uma natureza destrutiva, capaz de corroer tanto o espaço público quanto a liberdade que lhe dá sustentação. Quando utilizada, a violência interrompe o diálogo, rompe os laços de cooperação e impede a manifestação da pluralidade – elementos indispensáveis à política. Assim, sua aparição não representa uma extensão do poder, mas, sim, um indicador de que as bases de legitimidade e a capacidade de ação coletiva foram comprometidas. Em última análise, a violência é sintomática do colapso das condições que tornam possível a vida política e a preservação de um espaço público democrático.

Para nós, só importa aqui o fato de entendermos liberdade como algo político, e não como o objetivo mais elevado dos meios políticos, e que pressão e violência sempre foram, na verdade, meios para proteger o espaço político, ou para fundá-lo e ampliá-lo — mas sem serem políticos em si como tal, São fenômenos marginais que pertencem ao fenômeno da coisa política e, por causa disso, não são ela." (Arendt, 2002, p. 23)

Arendt observa que a violência tem o potencial de corroer as estruturas políticas e a liberdade, pois, ao contrário do poder, que é sustentado pela participação e pelo reconhecimento mútuo, a violência atua de forma destrutiva e opressiva. Enquanto o poder se constrói e se sustenta através da ação coletiva e da legitimidade, a violência é um fenômeno coercitivo que mina a própria base do poder e da liberdade política e, por isso, só deve ser utilizada para preservá-las.

Além disso, Arendt reflete sobre a evolução histórica da política e a sua relação com a força. Ela observa que, desde a invenção das armas atômicas, o medo de destruição

e a esperança de eliminar a política tornaram-se centrais no pensamento moderno. A política, portanto, deve ser entendida não apenas como uma prática, mas como um espaço de criação e manutenção de um mundo comum, onde a pluralidade dos indivíduos é reconhecida e celebrada. Em última análise, Arendt vê a política como um campo essencial para a liberdade e a ação humana, de onde o mundo emerge e se sustenta através das relações entre os homens, de tal forma que o exercício da violência se constituiria como expressão aniquiladora, nulificadora, da política ontologizada na liberdade:

Além disso e na mais estreita relação com isso, a violência estende-se aqui não apenas ao produzido que, por seu lado, também surgiu através da força e que, por conseguinte, pode ser construído de novo por meio de um esforço poderoso, mas sim a uma realidade política-histórica alojada nesse mundo produzido, que, como não foi produzida, tampouco pode ser restaurada de novo. Quando um povo perde a liberdade estatal, perde sua realidade política, mesmo que consiga sobreviver fisicamente. (Arendt, 2002, p. 37)

Embora o poder seja essencial para qualquer forma de governo, o nosso esforço argumentativo é no sentido de sustentar que a violência não o é. O poder, para Hannah Arendt, não necessita de justificativa, pois é intrínseco à própria existência das comunidades políticas. O que ele requer, no entanto, é legitimidade. Essa legitimidade emerge do ato de união e ação conjunta entre os indivíduos, que se comprometem mutuamente a construir e sustentar uma ordem comum. Diferentemente de ações isoladas ou subsequentes, é no momento dessa união inicial que o poder adquire sua base legítima.

Tal visão apresenta ressonâncias com a ideia do contrato social, embora ela a ressignifique ao enfatizar o aspecto relacional e dinâmico do poder político. A justificativa, por sua vez, está sempre orientada para um objetivo futuro. Nesse sentido, Arendt admite que a violência pode ser justificada em determinados contextos, mas nunca considerada legítima sob uma perspectiva política¹.

Esse espaço público é essencial, pois é nele que os indivíduos se reúnem para deliberar, agir em conjunto e manifestar sua pluralidade em condições de igualdade. Livre da coerção e do domínio, o espaço público constitui o ambiente necessário para a realização da liberdade e para o florescimento das relações políticas. A política, segundo Arendt, tem uma natureza essencialmente relacional, exigindo não apenas interação, mas também consenso e cooperação entre os participantes. O poder, portanto, nasce da capacidade de agir em conjunto e de estabelecer um compromisso mútuo em prol de objetivos compartilhados.

Sua legitimidade está diretamente vinculada a essa colaboração, e não a qualquer forma de imposição ou coerção. Por outro lado, a violência, ao ser empregada, corrompe a base sobre a qual o poder político se sustenta, minando tanto a liberdade quanto a capacidade de ação conjunta. Para Arendt, a política genuína ocorre em uma conjuntura em que ação coletiva, igualdade e ausência de violência são condições indispensáveis. Apenas nesse ambiente é possível alcançar a liberdade e construir um mundo compartilhado, no qual a pluralidade dos cidadãos possa se manifestar.

O esforço argumentativo aqui apresentado oferece um instrumental teórico valioso para compreender as dinâmicas entre política e violência no contexto contemporâneo. A distinção rigorosa entre poder, construído na ação coletiva e no diálogo em espaços públicos, e violência, entendida como força instrumental destrutiva, evidencia a incompatibilidade fundamental entre ambos no âmbito da política. Essa perspectiva contribui para questionar qualquer tentativa de naturalizar a convivência democrática entre política e violência, pois a última rompe as bases da liberdade, da pluralidade e do reconhecimento mútuo, condições indispensáveis para a cidadania plena.

Sob uma ótica decolonial sobre a filosofia arendtiana, a presença da violência no espaço público assume uma dimensão ainda mais problemática, ao operar como um mecanismo de exclusão e silenciamento de grupos historicamente marginalizados por marcadores como raça, gênero e sexualidade. Essa violência estrutural mina a possibilidade de reconhecimento e participação desses sujeitos, inviabilizando a igualdade que fundamenta o contrato social e o próprio ideal de cidadania política. Assim, a aceitação ou normalização dessa convivência representa uma contradição ontológica do Estado Moderno ocidental, que se afirma sob os princípios de liberdade e igualdade, mas perpetua relações de dominação que negam essas mesmas condições.

Portanto a contribuição dessa reflexão é dupla: ela não apenas reforça a necessidade de preservar o espaço público como lugar do diálogo e da pluralidade mas também denuncia a falácia de um modelo democrático que tolera a violência contra corpos e vozes vulnerabilizados. Nesse sentido, a crítica decolonial complementa e amplia o arcabouço teórico apresentado, pois indica que a superação dessa contradição exige não apenas a contenção da violência, mas a reconfiguração do espaço público com permeabilidade para lutas outras que não aquelas cifradas com marcadores sociais de privilégios.

Seguindo nosso caminho pelas produções teóricas do cânone político ocidentocêntrico, deparamo-nos com Max Weber, que em seu célebre ensaio "A Política

como Vocação", oferece a definição clássica de política como o uso legítimo da violência física por parte do Estado dentro de um território. Para Weber, a legitimidade dessa violência decorre da crença na autoridade estatal, a qual pode ser fundamentada na tradição, no carisma ou na racionalidade legal-burocrática. Embora Weber reconheça a violência como um atributo essencial do Estado Moderno, ele também sublinha a necessidade de uma  tica política que busque equilibrar os princípios normativos e os resultados práticos da ação estatal.

Sua distinção entre a  tica de convicção, que prioriza a adesão a valores incondicionais, e a  tica de responsabilidade, que considera as consequências práticas das ações políticas, oferece um quadro teórico para compreender as tensões éticas que permeiam o exercício da violência estatal. Contudo Weber também nos provoca a refletir sobre os limites dessa legitimidade, especialmente quando o uso da violência estatal reforça desigualdades e perpetua a exclusão de grupos sociais marginalizados. Ao faz lo, proporciona-nos uma base para uma crítica às formas de violência institucionalizadas, particularmente aquelas que operam na manutenção de ordens sociais desiguais, propondo limites para o seu exercício . Nosso esforço é que esses limites precedam, objetivamente, sua abolição permanente.

A preocupação de Weber com o Estado é uma constante em sua obra, e um de seus objetivos centrais é compreender as estruturas e dinâmicas do poder estatal, assim como a legitimidade do governo e as implicações da administração pública burocrática na sociedade moderna. Em sua análise, a política se define, de forma concisa, como "apenas a liderança, ou a influência sobre a liderança, de uma associação política, e, daí hoje, de um Estado" (Weber, 2006, p. 37). Isso implica que a instrumentalidade do sistema burocrático não é apenas atravessada pela racionalidade procedimental, mas também pelas disputas que envolvem os aparelhos estatais e o uso legitimado da fôrça (Weber, 2006, p. 37).

A coesão das associações políticas, segundo Weber, é garantida pela violência, que se manifesta exclusivamente por meio da institucionalidade estatal e de seus mandat rios de forma legítima. O Estado, portanto, é a única entidade que det m o direito exclusivo de usar a fôrça para assegurar a ordem e a segurança dentro de um território, estando submisso a uma racionalidade fundamentada em regras e procedimentos formais.

No pensamento weberiano, o "estado-maior administrativo" refere-se   estrutura burocrática que sustenta o funcionamento eficiente e racional do Estado. A função desse "estado-maior" vai além da execução e administração das políticas governamentais, sendo

fundamental para a estabilidade do funcionamento do Estado, independentemente das mudanças políticas ou de liderança. A burocracia, nesse contexto, desempenha um papel crucial na manutenção da estabilidade ao assegurar o distanciamento necessário das ações finalísticas governamentais, de modo que a administração pública continue a operar de acordo com os procedimentos e regulamentos estabelecidos, garantindo imparcialidade e racionalidade organizacional.

Assim, a burocracia não apenas facilita o exercício do poder, mas também contribui para a perpetuação das formas de poder estatal, reforçando a existência de critérios de legitimidade da violência estatal ao assegurar sua aplicação conforme as normas estabelecidas. Relações estas que condicionarão as expressões autorizativas do uso legítimo da força:

Toda empresa de dominação que reclame continuidade administrativa exige, de um lado, que a atividade dos súditos se oriente em função da obediência devida aos senhores que pretendem ser os detentores da força legítima e exige, de outro lado e em virtude daquela obediência, controle dos bens materiais que, em dado caso, se tornem necessários para aplicação da força física. Dito em outras palavras, a dominação organizada necessita, por um lado, de um estado-maior administrativo e, por outro lado, necessita dos meios materiais de gestão. (Weber, 2006, p. 39-40)

O Estado Moderno é, de fato, a entidade política que retira dos indivíduos o direito de usar a violência para resolver seus próprios conflitos, independentemente da natureza ou do conteúdo desses conflitos. Na sociedade moderna, nenhum outro grupo ou comunidade tem a prerrogativa inata de usar a violência para resolver disputas interpessoais, relações entre cidadãos ou entre cidadãos e o Estado.

De acordo com essa perspectiva, quando Max Weber menciona a violência física legítima, ele parece não estar sugerindo que qualquer tipo de violência é justificável simplesmente porque é executada em nome do Estado. Existem limites para essa violência evidentes para a violência autorizada, que estão em parte determinados pelos objetivos da ação política. São aceitas duas situações: primeiro, o uso da força para repelir agressões externas e garantir a independência do estado soberano; segundo o uso da força para evitar a fragmentação interna de uma comunidade política ameaçada por conflitos internos e guerra civil.

Sua aposta é que os procedimentos salvaguardam o uso da forma de uma utilização ilegítima e, portanto, a operacionalidade do Estado consistiria em um indício de segurança

para os cidadãos, permanentemente organizados sob o pendão da possibilidade do uso da força:

Se não existissem instituições sociais que conhecessem o uso da violência, então o conceito de 'Estado' seria eliminado, e surgiria uma situação que poderíamos designar como 'anarquia', no sentido específico da palavra. É claro que a força não é, certamente, o meio normal, nem único, do Estado - ninguém o afirma - mas um meio específico ao Estado. Hoje, as relações entre o Estado e a violência são especialmente íntimas. (Weber, 2006, p. 37)

No contexto no qual se encontrava, início do século XX, a compreensão de Estado Moderno que vigia era baseada na concepção de uma comunidade política que, dentro das fronteiras de um território específico — sendo o território um componente fundamental do Estado —, reivindica o monopólio sobre o uso legítimo da força física. Nesse sentido, o uso estatal da violência é alocado na posição de elemento privilegiado para a Teoria do Estado Weberiana:

É, com efeito, próprio de nossa época o não reconhecer, em relação a qualquer outro grupo ou aos indivíduos, o direito de fazer uso da violência, a não ser nos casos em que o Estado o tolere: o Estado se transforma, portanto, na única fonte do “direito” à violência. Por política entenderemos, conseqüentemente, o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado. (Weber, 2006, p. 37-38)

Para Weber, assim como em todos os agrupamentos políticos que o precederam historicamente, o Estado é concebido como um complexo sistema racional de dominação, no qual um grupo de indivíduos exerce controle sobre outros por meio do uso da violência legitimada. Esse exercício de poder depende da aceitação contínua, por parte dos indivíduos submetidos, da autoridade reivindicada pelos dominadores. Tal perspectiva encontra eco nas teorias contratualistas do século XVIII, segundo as quais os indivíduos, ao constituírem um ente abstrato voltado à proteção de seus direitos básicos, abdicam de parte de sua liberdade em troca de garantias fundamentais para a preservação da vida. Essa preservação abrange tanto a dimensão biológica, referente à sobrevivência individual, quanto a dimensão política, relacionada à construção de espaços de poder e participação na coletividade.

Desse modo, ao reconhecer a legitimidade da dominação estatal, emerge a necessidade de limites éticos que orientem a ação governamental, tema amplamente

explorado por Weber em suas reflexões sobre as éticas da convicção e da responsabilidade, categorias nas quais sustentaremos uma rearticulação, a fim de nos auxiliar no movimento político-teórico o qual essa tese pretende.

A construção teórica de Max Weber, ao delinear as distinções entre a ética de convicção e a ética de responsabilidade, abre um terreno fértil para a inserção de novas perspectivas éticas, como a ética do cuidado, que pode funcionar como um elo transversal entre essas duas abordagens. A ética de convicção valoriza a adesão intransigente a princípios e valores morais, priorizando a pureza ética e a sinceridade individual, independentemente das consequências práticas. Por outro lado, a ética de responsabilidade incorpora a avaliação dos resultados das ações, demandando que os agentes considerem as implicações e os impactos de suas decisões no mundo real.

Ambas as éticas são centrais para o entendimento da política e da moralidade, mas apresentam limitações ao serem analisadas isoladamente: a ética de convicção pode levar à negligência das consequências práticas, enquanto a ética de responsabilidade, ao focar nos resultados, pode relativizar os princípios morais. É nesse espaço de tensão entre convicção e responsabilidade que a ética do cuidado pode emergir como uma alternativa integradora, que não apenas equilibra esses polos, mas reorienta a prática ética a partir de uma perspectiva relacional.

Diferentemente das abordagens tradicionais, que frequentemente partem de uma lógica individualista e abstrata, a ética do cuidado prioriza as relações de interdependência, reconhecendo a vulnerabilidade e a precariedade como condições ontológicas compartilhadas. Essa perspectiva insere uma dimensão que falta tanto à ética de convicção quanto à de responsabilidade: a centralidade do outro enquanto sujeito de cuidado, cuja dignidade e necessidades específicas devem orientar as decisões éticas.

Ao considerar a ética do cuidado como um elo transversal, é possível repensar a relação entre princípios e consequências a partir de uma lógica relacional. A ética de convicção, ao ser permeada pelo cuidado, pode deixar de ser uma adesão rígida a valores abstratos e passar a incorporar o compromisso com a preservação e a proteção das vidas concretas envolvidas nas decisões. Da mesma forma, a ética de responsabilidade, quando atravessada pela perspectiva do cuidado, transcende a simples avaliação dos impactos para incluir um compromisso mais profundo com a justiça relacional e com a promoção do bem-estar coletivo, especialmente de grupos vulnerabilizados.

Em outras palavras, a ética do cuidado traz uma dimensão qualitativa para a análise dos resultados das ações, ao enfatizar não apenas o que funciona, mas o que

preserva e sustenta a vida em suas múltiplas dimensões. Além disso, ao propor uma ética fundamentada na interdependência e na corresponsabilidade, a ética do cuidado dialoga diretamente com o pensamento político, oferecendo uma lente crítica para repensar estruturas que privilegiam o individualismo ou a eficiência em detrimento da solidariedade.

Como Weber sugere que os políticos devem articular convicção e responsabilidade para alcançar uma prática política equilibrada, a ética do cuidado pode ser empregada como uma ferramenta metodológica que viabiliza essa articulação, reorientando a política em direção à promoção do cuidado mútuo e da justiça relacional. Nesse contexto, a ética do cuidado não se limita a complementar as éticas weberianas, mas também apresenta uma proposta transformadora ao priorizar a construção de comunidades baseadas na reciprocidade e na valorização das relações que sustentam a vida. Assim, ao emergir como uma alternativa integradora entre as éticas da convicção e da responsabilidade, a ética do cuidado não apenas responde às limitações de ambas, mas também expande o horizonte da prática ética. Mais do que um simples ponto de equilíbrio entre princípios e consequências, ela propõe uma reorientação profunda da moralidade e da política, fundamentada na interdependência, no compromisso com o outro e na construção de uma ética relacional que aborda de maneira sensível as vulnerabilidades humanas e os desafios contemporâneos.

Esses conceitos, portanto, são fundamentais para entender a visão de Weber sobre a moralidade na política e a complexidade das tomadas de decisão. A ética de convicção e a ética de responsabilidade refletem diferentes abordagens para lidar com questões morais e práticas no contexto da governança e da liderança, bem como para compreender sua construção teórica acerca dos limites à violência legítima do Estado.

A nenhuma ética é dado ignorar o seguinte ponto: para alcançar fins “bons”, vemo-nos, com frequência, compelidos a recorrer, de uma parte, a meios desonestos ou, pelo menos, perigosos, e compelidos, de outra parte, a contar com a possibilidade e mesmo a eventualidade de consequências desagradáveis, e nenhuma ética pode dizer-nos a que momento e em que medida um fim moralmente bom justifica os meios e as consequências moralmente perigosos. O instrumento decisivo da política é a violência. Pode-se ter ideia de até onde estender, do ponto de vista ético, a tensão entre meios e fim, quando se considera a bem conhecida atitude dos socialistas revolucionários da corrente Zimmerwald. Já durante a guerra, eles se haviam declarado favoráveis a um princípio que se pode exprimir, de maneira contundente, nos termos seguintes: “Postos a escolher entre mais alguns anos de guerra seguidos de uma revolução e a paz imediata não seguida de uma

revolução, escolhemos a primeira alternativa: mais alguns anos de guerra!” (Weber, 2006, p. 77)

Portanto, o uso da violência pelo Estado deve estar estritamente alinhado com as leis e regulamentos estabelecidos, para o autor. A violência não pode ser empregada de maneira arbitrária ou fora dos limites legais definidos, assegurando que o Estado atue dentro de um sistema jurídico definido, bem como ser legitimado e justificado diante da sociedade. Os atos de violência devem ter uma base clara de necessidade e eficácia, com a justificativa sendo comunicada e aceita pela população para garantir a legitimidade do uso da força. Inclusive, em outras palavras, a perda do controle exclusivo da violência pelo Estado estaria enfraquecendo os princípios básicos da soberania que são próprios do Estado-nação.

Apesar do entendimento recorrente que Weber defenderia uma violência governamental como essencial aos aparelhos estatais, é preciso qualificar tal afirmação. Suas ideias sobre a legitimidade política e a relação entre poder e ética apresentam uma análise sofisticada do funcionamento do Estado e da sociedade. Weber argumenta que a ordem política não pode ser reduzida a meras considerações instrumentais ou econômicas, como frequentemente ocorre no liberalismo. Em vez disso, ele defende que uma autoridade política legítima deve fundamentar-se em máximas éticas e convicções substantivas que conferem significado e justificativa à sua atuação.

O que o liberalismo parece não perceber, segundo Weber, é que uma ordem política legítima depende de algumas máximas éticas e substantivas que fazem com que a lealdade à autoridade política pareça normativamente correta, como um dever emergindo de uma convicção particular de que esta autoridade é exemplar e, portanto, obrigatório e vinculativo. É por isso que, nesta segunda versão, suprimida, o político transcende uma definição puramente formal e instrumental baseado no monopólio dos meios legítimos de violência para incluir considerações axiológicas e convicções substantivas que determinam o que é um uso legítimo do poder e o que não o é. (Kalyvas, 2009, p. 40)

Weber destaca que a legitimidade de uma autoridade política transcende a simples capacidade de exercer controle por meio do monopólio da violência. Para que essa autoridade seja considerada aceitável e vinculativa, é essencial que se baseie em princípios que ressoem com a moralidade e as expectativas sociais. Essas máximas éticas funcionam como um contrato social não formal, onde a lealdade à autoridade não surge apenas da coerção, mas da convicção de que ela é exemplar e deve ser respeitada. Dessa forma, a política não é apenas um campo de disputa de poder, mas um espaço onde valores

e significados éticos são fundamentais.

O que é específico do Estado – e da política de forma mais ampla – não é apenas a violência, mas também a significados subterrâneos que se escondem abaixo do uso de tal violência e da relação comando-obediência que ela sustenta. Se a violência deve ser legítima para que o Estado moderno persista, então as práticas simbólicas e cognitivas que criam esta legitimidade também devem ser de interesse primordial na compreensão do político." (Kalyvas, 2009, p. 41)

Andreas Kalyvas observa que, segundo Weber, a política não pode ser reduzida a uma definição puramente formal e instrumental, que frequentemente se alinha a uma lógica de mercado. Essa visão ignora as dimensões axiológicas que moldam a vida social e política. O liberalismo, ao priorizar a eficiência e a maximização de interesses individuais, falha em reconhecer que a ordem social requer um compromisso com valores coletivos que vão além do mero cálculo econômico, o que reverbera também na formação das identidades políticas. Afirma o autor: "As identidades políticas parecem mais produtos culturais e menos dados objetivos e económicos" (Kalyvas, 2009, p. 43).

Weber propõe que a esfera política deve incluir considerações de valor e significado, ressaltando que a racionalidade de valor é essencial para a legitimidade. Essa abordagem implica que as decisões políticas devem estar alinhadas com princípios que façam sentido para a sociedade, promovendo uma conexão mais profunda entre governantes e governados, reconhecendo a estes a capacidade de se agenciarem politicamente a partir de valores éticos comuns.

Contra a inclinação marxista que assume o domínio dos interesses económicos puros e impede a operação de considerações políticas ou outras considerações não económicas, Weber afirmou que a formação de subjetividades coletivas só é possível com a presença de representações simbólicas e quadros interpretativos gerais que transformam os agentes económicos em atores políticos conscientes, capazes de agir em conjunto, de acordo com princípios substantivos e normas axiológicas. Assim, o político é o local onde as identidades políticas são forjadas e os indivíduos adquirem a capacidade de ascender acima dos estreitos interesses de classe, para adotar uma perspectiva avaliativa e ética mais ampla e para agir em conjunto. (Kalyvas, 2009, p. 44)

Em síntese, a defesa da perspectiva de Max Weber reside na sua capacidade de elucidar a complexidade da legitimidade política, que não pode ser reduzida a aspectos meramente instrumentais ou económicos. Ao enfatizar a importância das máximas éticas e da racionalidade de valor, Andreas Kalyvas nos convida a uma compreensão mais

profunda na leitura weberiana acerca do papel do Estado e da responsabilidade das autoridades.

Com base no diálogo crítico de Weber com o marxismo, o político pode ser redefinido como o campo central onde as subjetividades coletivas são construídas e os atores lutam pela determinação da visão de mundo dominante que permitirá aos indivíduos se identificarem com coletividades maiores, distinguíveis de outras de acordo com seus valores substantivos. , ethos, estilos de vida e inimigos. Esta identificação permite que os indivíduos atuem em conjunto em conformidade com certos princípios partilhados, um sentido mútuo de justiça, objectivos políticos partilhados e adversários comuns e lutem juntos pela satisfação do seu sentido de dignidade e honra relativamente livre de considerações prudenciais ou instrumentais. de conveniência. Esta passagem de um conglomerado desordenado de indivíduos concorrentes e egoístas, com necessidades económicas distintas e antagónicas, para um membro de uma comunidade ético-política mais ampla, aponta para a dimensão simbólica e constitutiva da política. (Kalyvas, 2009, p. 45)

Essa abordagem sugere que uma sociedade verdadeiramente funcional depende da articulação de valores éticos, evidentemente em disputa, que promovam a coesão social e a lealdade à autoridade política, transformando a política em um espaço de significado, moralidade e responsabilidade coletiva. A partir dessa visão, é possível, a partir de Weber, instrumentalizar sua teoria em um exercício imaginativo em torno de uma ordem social que não apenas edificada no exercício do controle, mas que também oportunize uma nova ontologia política do estado fundada em um outro parâmetro para além da violência e mais compatível com os fundamentos do constitucionalismo democrático.

A análise crítica de Walter Benjamin, Hannah Arendt e Max Weber sobre as relações entre Estado, violência e política oferece um panorama teórico robusto para repensarmos as práticas políticas contemporâneas e as estruturas de poder que as sustentam. Benjamin, em sua reflexão sobre a violência, desafia a naturalização da violência estatal, destacando sua intrínseca ligação com a fundação e a manutenção da ordem jurídica. Sua crítica nos convoca a insurgir contra as formas de violência que se apresentam como naturais ou necessárias, oferecendo, assim, uma possibilidade de renovação radical do campo político, em que o questionamento das bases de legitimidade do poder possa abrir espaço para novas formas de organização social não-excludentes.

Por outro lado, a contribuição de Arendt à teoria política evidencia a necessidade de um espaço público democrático livre de violências políticas, defendendo uma cidadania que não apenas resista, mas que não seja alvo permanente da opressão e da exclusão,

promovendo a ação política como um exercício de liberdade e de compromisso com o bem comum. A sua visão sobre cidadania política enquanto participação política incondicionada, centrada na ação coletiva e na pluralidade de vozes, proporciona uma visão radical importante para a construção de um espaço público de aparecimento, como coloca a autora, fundamentalmente não violento.

Por fim, Max Weber, ao analisar as éticas da convicção e da responsabilidade, fornece um quadro essencial para compreender a justificação da ação estatal, particularmente no que se refere à violência monopolizada. A ética da convicção defende a ação política guiada por princípios absolutos, enquanto a ética da responsabilidade enfoca a consideração das consequências das ações políticas. No entanto, o uso dessas éticas como critérios para legitimar a ação estatal, especialmente quando envolve o exercício da violência, suscita questões sobre a legitimidade e as consequências sociais desse poder.

A partir de uma perspectiva crítica, proponho que a ética do cuidado possa servir como um elo entre essas duas abordagens, oferecendo uma base para avaliar as ações estatais com foco na precariedade ontológica universal, ou seja, que atinge a todas as pessoas, contudo vulnerabilizando algumas mais que outras. Ao posicionar a ética do cuidado como esse ponto de convergência, é possível estabelecer um critério crítico para a justificação da ação estatal, que não apenas leva em consideração a legitimidade procedimental do uso da violência, mas também os impactos dessa ação nas relações sociais e na integridade dos grupos vulnerabilizados. Assim, ao articular essas três perspectivas, propomos uma reflexão crítica sobre as formas de violência autorizada que atravessam as instituições políticas, ao mesmo tempo em que buscamos alternativas que, por meio do cuidado e da participação democrática, possam reconfigurar as relações de poder e abrir caminho para uma compreensão de que essa violência também é racista, misógina, e LGBTQIAfóbica.

A violência estatal não apenas organiza as relações de poder mas também se inscreve como uma matriz epistêmica que molda a produção de subjetividades vulnerabilizadas, particularmente no contexto do Sul Global. As reflexões de Benjamin, Arendt e Weber são cruciais para entender como a violência, ao ser legitimada pelo Estado, transforma-se em um mecanismo de exclusão que estrutura as hierarquias sociais, mantendo grupos racializados, LGBTQIA+ e outros corpos dissidentes em posições de vulnerabilidade ontológica e política. Assim, o objetivo desta seção é articular as contribuições desses autores, evidenciando como suas análises podem informar uma

crítica à violência (i)legítima e à naturalização das opressões, enquanto destaca a urgência de repensar essas questões a partir das experiências e resistências dos povos do Sul Global.

1.2 Estado, política e a não violência por Judith Butler: a biopolítica das precariedades e desrealização ontológica das vivências dissidentes

A reflexão sobre a violência na formação e manutenção do Estado Moderno ocidental revela a complexidade de suas raízes e consequências. Judith Butler, filósofa política e teórica de gênero, oferece uma perspectiva dissidente que contribui para nosso uso instrumental sobre a visão hegemônica acerca da violência que encontramos em Benjamin, Arendt e Weber, pois enfatiza sua relação intrínseca com questões de vulnerabilidade, normatividade e a construção de identidades sociais.

Butler argumenta que a violência não é apenas um ato isolado, mas, sim, uma manifestação de estruturas constituídas por relações de poder que definem quem é considerado "vivo" e quem é relegado à condição de "não vivo". Essa distinção tem implicações profundas na maneira como a institucionalidade opera, pois a violência estatal muitas vezes se justifica pela necessidade de proteger a vida, enquanto simultaneamente determina quais vidas são dignas de proteção e quais são descartáveis. Como afirma a autora sobre o papel da distribuição diferencial de estima social enquanto condição do exercício da violência estatal: “Essa forma de diferenciação entre populações valiosas e não valiosas não é apenas o resultado de conflitos violentos; ela também dá condição epistemológica para o próprio conflito” (Butler, 2017, p. 30).

A violência de Estado, entendida como um fenômeno sistêmico e interconectado, é um conceito que abrange não apenas atos de repressão explícita, mas também mecanismos sub-reptícios de controle e normatização. A partir da perspectiva de Judith Butler, podemos considerar a violência de Estado como prática intrínseca ao contexto neoliberal biopolítico, onde o poder se manifesta em práticas que regulam a vida e a morte, moldando identidades e hierarquias sociais, o que, por sua vez, “condiciona as questões normativas que colocamos acerca da vida” (Butler, 2018a, p. 51).

Destacamos aqui a natureza sistêmica, estrutural, da violência que pretendemos destituir. Essa violência encontra sua gênese nos processos históricos de desigualação social com base na constituição de marcadores sociais como privilegiados ao tempo que aloca outros em posição de potencialização de suas precariedades. O cotidiano, por

consequente, sustentado pela manutenção das estruturas de opressão e das lógicas de conhecimento discriminatórias, ocupam-se de emular o efeito performativo de naturalização da violência racista, misógina e LGBTQIAfóbica da microfísica do social às institucionalidades. Sobre tal perspectiva, nos ensina Luis Felipe Miguel:

É necessário entender que a violência sistêmica e estrutural é em si mesma violência, na medida em que impede formas de ação e acesso a bens e espaços, por meio da coerção física ou da ameaça de seu uso. Seus efeitos são talvez menos espetaculares, mas certamente mais disseminados, profundos e duradouros. (Miguel, 2015, p. 33)

A referida forma de governamentalidade estatal pela violência frequentemente vista como uma extensão, uma capilarização do poder governamental, que utiliza a força não apenas para manter a ordem, mas também para moldar a condição da reprodução e manutenção da vida em sociedade. Essa violência se expressa em diversas formas: desde a brutalidade policial e as guerras até políticas de austeridade que resultam em marginalização e morte lenta de populações vulneráveis. Nesse sentido, ela é uma prática que permeia instituições ocidentais e se manifesta nas políticas públicas, na legislação e na cultura.

A abordagem biopolítica, conforme desenvolvida por Michel Foucault e ressignificada por Butler, sugere que o poder moderno não se limita a reprimir, mas também a apreender, docilizar, normatizar e regular a vida das populações. O Estado impõe leis e define quais vidas são dignas de proteção e quais são sacrificáveis. Nesse contexto, a violência de Estado se torna uma forma de governamentalidade, em que a vida é administrada e categoricamente distribuída entre aqueles que têm valor e aqueles que não têm, conforme afirma a autora:

Chamo de biopolítica os poderes que organizam a vida, incluindo aqueles que expõem diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si. Ao perguntar como conduzir minha vida já estou negociando com essas formas de poder. (Butler, 2018a, p. 2016)

Butler enfatiza que essa forma de governamentalidade pela violência é sempre interseccional, e opera mobilizando, articulando em lógicas de gradativas de precarização, diversos marcadores sociais que incidem sobre as corporalidades. As formas de opressão jamais atuam isoladamente; raça, gênero, identidade/expressão de

gênero, classe e sexualidade interagem e influenciam a experiência da violência. Por exemplo, as comunidades racializadas frequentemente enfrentam uma forma exacerbada de violência de Estado, seja por meio da discriminação racial nas políticas de segurança pública ou pela marginalização em serviços de saúde e educação. Essa interconexão revela que a violência de Estado não afeta todos de maneira uniforme, mas é amplificada por desigualdades sociais já cristalizadas.

Os mecanismos de disseminação operados pela microfísica da violência não se manifestam apenas em eventos de repressão ostensiva, mas, sobretudo, em pequenas violações sistemáticas que corroem, de maneira insidiosa, direitos formalmente instituídos. Essa lógica de infiltração se traduz na denegação cotidiana de acessos, na limitação progressiva de garantias e na produção de um estado de vulnerabilidade permanente para determinados grupos sociais.

A violência estrutural é camuflada por sua conformidade às regras; é naturalizada por sua presença permanente na tessitura das relações sociais; é invisibilizada porque, ao contrário da violência aberta, não aparece como uma ruptura da normalidade. Em particular, a violência estrutural tem beneficiários, mas não tem necessariamente perpetradores particularizáveis. (Miguel, 2015, p. 33)

A gradualidade dessas infrações não apenas fragiliza o reconhecimento jurídico e político da cidadania, mas também compromete suas dimensões social e econômica, esvaziando o próprio sentido de pertencimento à esfera pública. Assim, ao incidir seletivamente sobre corpos racializados, dissidências de gênero e segmentos historicamente marginalizados, essa dinâmica institui formas difusas de precarização que, em vez de suprimirem direitos de maneira abrupta, desgastam-nos continuamente, tornando sua supressão socialmente tolerável e juridicamente justificável.

Nesse sentido, as categorias butlerianas parecem ser categorias úteis para pensar as formas de resistência e denúncia contra a violência estatal, entendida aqui, a partir de Judith Butler, como aquele exercício do poder que “explora” o “laço primordial” da interdependência ontológica, esse “modo primário no qual estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros” (Butler, 2019, p. 48). A condição primeira de interdependência tensiona os pressupostos de inteligibilidade atribuídos à noção geral abstrata de vida autônoma, independente, livre e igual, chancelada pelo neoliberalismo, na busca de propor uma nova forma de relacionalidade ética que tenha o reconhecimento das alteridades como um pressuposto inafastável da minha própria existência individual.

Na investida de deslocar os sentidos hegemônicos dos primados iluministas da

igualdade, liberdade e fraternidade, Butler repensa a ontologia corporal da autossuficiência liberal para erigir um novo paradigma para as vidas humanas: a vulnerabilidade. A partir da relação do corpo com as inscrições sociais que recaem sobre ele, há todo um condicionamento entorno da suscetibilidade deste à morte. Conforme elabora a autora a partir da sua “nova ontologia”, o ser em sua individualidade:

[...] é um ser que está sempre entregue aos outros, as normas, as organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. [...] o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho, e o desejo – que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis (Butler, 2018a, p. 15-16)

A condição de vulnerabilidade atinge os corpos biológicos de forma universal. Do início da vida até o seu desenvolvimento, os corpos encontram-se condicionados por fatores biológicos, econômicos, sociais, subjetivos e políticos que podem extingui-los, inclusive por razões contingenciais. Existe aí a condição precária que exploraremos posteriormente. Outra condição que Butler identifica como universal é a condição de dependência entre as vidas humanas. Cada indivíduo é ontologicamente dependente do outro para sua constituição como sujeito. Esse processo de socialização evidencia a interação com o Outro como constitutiva do meu próprio eu, sendo o Outro, portanto, indissociável da minha própria afirmação enquanto sujeito.

O sujeito vulnerável em relação ao Outro deve então ocupar a centralidade da ação política, em detrimento do sujeito iluminista, supostamente autônomo, independente, absoluto. Esse deslocamento de paradigma de agência viabiliza a movimentação das resistências plurais contingenciais, uma vez que, entre as diversas articulações políticas (movimentos negros, LGBTQIA+, feministas, dos povos originários etc.), todas encontram-se submetidas à precariedade, tornando essa susceptibilidade política à morte um eixo integrador de agenciamento, uma condição de possibilidade, que incita a articulação em potencial de todos os segmentos interessados de que a violência cesse: “a precariedade não é efeito de determinada estratégia, mas, sim, a condição generalizada para toda e qualquer estratégia” (Butler, 2018a, p. 258) e que se pretenda eficaz.

Para a autora, sob determinados regimes de poder, alguns grupos são mais visados que outros, sofrendo mais com a inexistência de formas públicas de apoio e sustento de sua “vivibilidade”, em formas variáveis possíveis. A crítica vai ao cerne da problemática

sobre as escolhas em políticas de governo e de estado, pela manutenção de enquadramentos, lógicas de conhecimento ou cativéis narrativos mais ou menos discriminatórias. Isso, pois, uma vez que o caráter biopolítico da precarização pressupõe um gerenciamento das condições que integram o regime de inteligibilidade hegemônico, distribui-se “a vulnerabilidade de forma desigual, de tal modo que ‘populações vulneráveis’ se estabeleçam dentro de um discurso e de uma política” (Butler, 2018, p. 157), que viabilizem essa mesma gestão.

Esse gerenciamento das condições de inteligibilidade das vidas será entendido por Butler como um processo entendido como “violência da desrealização” (Butler, 2019, p. 54), pela afirmação da noção normativa de humano que enseja qualificações diferenciais. Os enquadramentos geram certo embaçamento da tradução social e políticas das vidas como não passíveis de luto, pois existe toda uma política epistêmica que as situam em uma zona espectral de negação. Uma vez ali alocada, não há possibilidade de se reconhecer violência, pois a integridade dessa vida já não integra as condições de inteligibilidade que traduzem a vida em questão: “a desrealização do ‘Outro’ significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral” (Butler, 2019, p. 54).

As vidas que dissidem do humano normativo são alvos prioritários da violência estrutural edificada nas dinâmicas da diferença colonial e coordenadas por um antropocentrismo biopolítico que as “desrealiza” e, portando, inviabiliza o trabalho de luto sobre suas perdas, pois delimita as fronteiras da inteligibilidade humana a um ponto em que essas mesmas vidas não passíveis de luto jamais conseguirão alcançar. Por meio desse processo, a violência sobre vidas dissidentes alcança certo estatuto jurídico de legitimidade, uma vez que seu objeto de incidência, na realidade enquadrada, constitui ameaça às vidas “reais” da comunidade biopoliticamente selecionada, as vidas inteligíveis compreendidas como vidas dignas de investimento e proteção. Contribui com essa perspectiva Luis Felipe Miguel:

A violência estrutural ou sistêmica, vinculada às formas de dominação e opressão vigentes, é deixada de lado e não é marcada como um desvio em relação às maneiras consideradas aceitáveis do fazer político. Mas seus efeitos materiais são tão claros quanto os da violência aberta. (Miguel, 2015, p. 33)

Como afirma Butler, a precariedade ultrapassa, senão atravessa, as questões específicas de grupos sociais, pois a categoria lida com o condicionamento político,

social, econômico e biológico que incide sobre as vidas cognoscíveis como vidas passíveis de serem vividas, sendo muitas vezes marcadas por uma aceitabilidade conivente por parte das autoridades instituídas. Esse condicionamento, para além do aspecto dado pelo suporte infraestrutural do Estado, pressupõe a dimensão do social, uma vez que somos vinculados corporal e subjetivamente uns aos outros. A utilização das categorias teórico-políticas da “interdependência” e “precariedade” insurge um novo imperativo de relacionalidade ética, que torna as alteridades a medida de todas as nossas ações individuais, uma vez que, ao prejudicá-las, prejudicamos nossa própria condição humana.

Diante dessa configuração, a análise da violência de Estado deve também considerar as práticas de resistência que emergem dessa dinâmica. Butler argumenta que reconhecer a vulnerabilidade compartilhada pode abrir espaço para formas coletivas de luta que desafiem as estruturas opressivas. A resistência não se limita à confrontação direta, mas envolve a criação de redes de apoio, solidariedade e ações que visam dismantlar as narrativas de desumanização.

A violência de Estado, então, apresenta-se como um fenômeno multifacetado que reflete e reforça as hierarquias sociais. A análise crítica de Butler nos instiga a repensar não apenas a natureza da violência mas também as possibilidades de resistência e transformação social. Reconhecer a violência como uma prática sistêmica nos convida a um compromisso coletivo com a justiça epistêmica e a dignidade humana, pois desafia as lógicas de exclusão e vulnerabilidade que perpetuam a opressão.

A partir dessa perspectiva, a violência se torna uma ferramenta de normatização que perpetua desigualdades e justifica a opressão de grupos marginalizados. A teoria de Butler provoca uma reflexão crítica sobre como o Estado Moderno se sustenta por meio de práticas de exclusão e controle, revelando a intersecção entre gênero, raça e classe. Assim, a análise da violência não deve se restringir apenas aos atos de agressão física, mas deve incluir a violência simbólica e estrutural que molda as relações sociais e as dinâmicas de poder.

Essa abordagem convida a uma reavaliação do papel do Estado e das instituições sociais na produção da violência, propondo uma busca por alternativas que reconheçam a vulnerabilidade humana como um elemento central na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Portanto, ao analisar a violência através da lente da teoria de Butler, somos instigados a questionar as narrativas dominantes e a imaginar formas de resistência que desafiem as estruturas opressivas que sustentam o Estado Moderno, dentre

tais estruturas o próprio Direito. A autora, analisando a perspectiva de Walter Benjamin sobre o direito positivo, reforça que é preciso se afastar essa concepção para então compreender os usos da violência para autopreservação da ordem jurídica:

O direito legitima a violência cometida em seu nome, e a violência se torna o modo de o direito se impor e se legitimar. O círculo se quebra quando o sujeito arranca as amarras do direito, ou as vê subitamente removidas ou desfeitas, ou quando a multidão toma o lugar do sujeito e se recusa a exercer as exigências do direito, confrontando-se com outro mandamento cuja força é decididamente não despótica. O indivíduo que luta com o mandamento se assemelha à população que elege uma greve geral proletária, uma vez ambos recusam a coerção e, nessa recusa, exercem uma liberdade deliberativa que sozinha serve como base da ação humana. (Butler, 2017, p. 96)

A crítica de Judith Butler à autopreservação do direito na ordem jurídico-política ocidental oferece um contraponto significativo à perspectiva de Max Weber sobre a legitimidade da violência estatal. Enquanto Weber enxerga a violência como um instrumento essencial para a manutenção da ordem social, Butler analisa as implicações éticas dessa violência, questionando a sua legitimidade quando utilizada em nome da segurança e do controle.

A crítica de Butler a essa perspectiva enfatiza que a legitimidade da violência estatal frequentemente serve para justificar práticas opressivas e desumanizantes. Ela argumenta que a violência de Estado não se restringe à manutenção da ordem, mas também é um mecanismo de controle que perpetua a distribuição desigual de precariedades sociais, definindo quais vidas são dignas de proteção e quais são consideradas descartáveis. Nesse sentido, a violência, apresentada como um ato de autopreservação, revela-se, na verdade, uma forma de desumanização, de “desrealização”², especialmente em relação a grupos vulnerabilizados.

A dependência ocidental de uma governamentalidade que recorre à violência se manifesta em diversas áreas, desde políticas de segurança pública até intervenções militares. Essa abordagem, que prioriza a ordem acima de tudo, ignora as complexidades da vulnerabilidade humana e a realidade de opressão que afeta diferentes grupos sociais.

² Do início da vida até o seu desenvolvimento, os corpos encontram-se condicionados por fatores biológicos, econômicos, sociais, subjetivos e políticos que podem extingui-los inclusive por razões contingenciais. Tais fatores, para a autora, condicionam as possibilidades de inteligibilidade social que, por sua vez, produzem a ontologia política do corpo ao qual tais fatores se referem. Nesse viés, a autora aponta um processo de “desrealização” daquelas subjetividades alocadas em uma posição soco epistêmica mais suscetível à morte, à doença e à violência. Tem-se aí a “condição precária” para Judith Butler. Para um aprofundamento do conceito, veja: BUTLER, Judith. **Vida Precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução: Andréas Lieber. Revisão: Carla Rodrigues. Editora Autêntica, 2019. 1ª ed. 189 p.

Butler destaca que essa forma de governança não apenas falha em proteger a vida, mas também a compromete ao reforçar um sistema que legitima a violência contra os mais vulneráveis, perpetuando ciclos de sofrimento e exclusão.

O tensionamento entre as perspectivas de Weber e Butler suscita questionamentos importantes sobre a ética do uso da violência na governamentalidade moderna. Enquanto Weber defende a necessidade da violência para garantir a ordem, Butler desafia essa ideia, sugerindo que a verdadeira autopreservação deve envolver uma crítica à própria legitimidade da violência. Para ela, a construção de uma ordem social justa requer uma transformação das discursividades sobre segurança, priorizando a dignidade e a vida de todos os indivíduos, não apenas daqueles que se enquadram nas normas estabelecidas.

Dessa forma, a crítica de Butler à legitimidade da violência estatal propõe uma reavaliação profunda do papel do Estado e da governamentalidade contemporânea. A interseção entre suas ideias sobre a ética da governança moderna e a urgência de buscar formas alternativas de organização social que não se baseiem no controle e na repressão, mas na empatia política, na inclusão e no reconhecimento da vulnerabilidade humana faz um importante convite à filosofia jurídica contemporânea. Essa reflexão é indispensável para um exercício de imaginário político no qual novas formas de resistência e a construção de sociedades mais justas e equitativas, onde a segurança não se construa à custa da dignidade de nenhum ser humano.

Cabe dizer se haveria espaço para uma “ética da não violência” (Butler, 2021) nas teorias do Estado e do Direito para refundá-las. Judith Butler define a ética da não violência como uma dupla escolha; ética e política, que afirma que todas as subjetividades são dotadas do mesmo estatuto de estima e valor. Ela argumenta que a não violência não é uma prática passiva ou individualista, mas está alinhada com uma luta mais ampla por igualdade social. Adotar a violência como *modus operandi* governamental seria um ataque às relações sociais fundadas na interdependência que nos constituem, visto que o outro é condição de possibilidade da minha própria existência: “A violência contra o outro é, em última instância, uma violência contra si mesmo, pois nega a interdependência fundamental que estrutura a vida social” (BUTLER, 2021, p. 23).

A não violência, portanto, parece articular-se profundamente com a ética do cuidado que propomos analisar neste trabalho como um modo de fazer político que resiste às formas estruturais de precarização e exclusão. Conforme desenvolveremos no outro capítulo, o cuidado, nesse sentido, não se reduz a uma dimensão privada ou assistencialista, mas constitui uma prática política ativa que reconhece a interdependência

ontológica entre os sujeitos e reivindica a responsabilidade coletiva na sustentação das vidas e da comunidade. A não violência, portanto, é o modo de fazer da ética do cuidado. Vejamos:

Não se trata de uma postura individualista ou isolada, mas de um compromisso coletivo com a transformação das estruturas que perpetuam a precariedade e a violência. A ética da não-violência não deve ser confundida com passividade ou resignação, pois implica uma resistência ativa às formas de dominação que degradam a vida. Tal ética exige que reconheçamos a interdependência fundamental entre os seres humanos e que recusemos a lógica da destruição, reafirmando, em seu lugar, um princípio de coabitação e igualdade radical. (Butler, 2021, p. 67)

Ao situar a não violência no cerne das relações sociais, o cuidado emula tal imperativo e emerge como contraponto às lógicas de violência normatizada e normalizada pelo Estado e pelo mercado, reposicionando a política para além das formas tradicionais de dominação. Assim, ao recusar a instrumentalização do outro como meio para fins individualistas, a ética do cuidado, imbricada com o compromisso político da não violência, sustenta uma cidadania política pautada na vulnerabilidade compartilhada e na afirmação radical da igualdade, assentada na luta e nos territórios, deslocando as formas hegemônicas de exercício do poder para outras formações e reconfigurando a própria ideia de convivência democrática.

Como afirma Butler ao refletir sobre o conceito de Estado-nação, “os estados são locais de poder, mas não são tudo o que há em termos de poder” (2018b, p. 14). Em sua composição o poder jurídico e militar são requisitos objetivos fundamentais, contudo a produção de critérios para atribuir a noção de pertencimento nacional “sob a rubrica de cidadão” (2018, p. 14) parece ocupar um espaço privilegiado na formulação jurídico-política do Estado. Por meio da seleção dos corpos, valores e formas de vida que permitirão o elo jurídico entre o indivíduo e a estatalidade. A biopolítica de precarização das vidas parece servir a essa racionalidade governamental, na medida em que, no processo de produção da nação enquanto uma comunidade homogênea, seleciona as vidas vivíveis a partir de uma tradução que observa critérios especificados comuns.

Para Butler essas diversas dimensões de atuação do poder que sustentam o Estado-nação, ao mesmo tempo que se preocupam com a afirmação dos direitos dos seus cidadãos, preocupa-se também com um exercício do poder que “instrumentaliza os critérios de cidadania para produzir e paralisar uma população em sua expropriação” (2018b, p.43). A partir desta constatação devemos pensar as reivindicações por direitos,

inclusive aquele mais primordial, o direito a ter direitos.

A partir de Hannah Arendt, Butler passa a pensar as possibilidades de (sobre)vivência das vidas externalizadas ao enquadramento normativo da cidadania política. A partir de um exercício performativo do aparecimento do espaço público, há um dano político-epistêmico causado pela transgressão do direito estatal, direito este que regula e qualifica hierarquicamente quem pode e quem não pode aparecer. Ao “produzir uma fenda na esfera do aparecimento” (Butler, 2018a, p. 58) do espaço público, o espaço com potencial contestatório e codificado a partir de critérios discriminatórios, tais vidas precarizadas desestabilizariam esse regime político-epistêmico, infiltrando-o e reivindicando humanidade. Humanidade esta não alinhada ao “humano universal”, mas, sim, uma humanidade centrada na condição precária, que é radicalmente igualitária para todos/as/es.

Nessa trama complexa da biopolítica moderna global, tecnologias de política epistêmica ocultam, no cerne liberal dos direitos humanos e da democracia moderna ocidental hegemônica, o seu caráter racial, ao construir categoricamente uma abstração representacional universalizada de “humano” e outra, a inumana, a abjeta. Ignorando a pluralidade de saberes e formas de vida, bem como a autodeterminação dos povos, os processos neoliberais de modernização das vidas perpetuam a expropriação de vidas nas margens epistêmico-territoriais do mundo moderno.

Aproximando o arcabouço teórico com nosso desafio de pesquisa, fundamental apontar que, diante do cenário de violência e racismo religioso que assola os terreiros de religiões de matriz africana no Brasil, torna-se evidente que uma política comprometida com uma ontologia da aniquilação se manifesta na perpetuação da marginalização das vidas LGBTQIA+, especialmente das pessoas transsexuais e travestis negras de axé.

O cerne liberal dos direitos humanos oculta seu caráter racial ao construir um “humano” universalizado e, simultaneamente, relegar corpos dissidentes à posição de abjeção, ao estabelecer critérios de justificação para produzir exclusão e extermínio. Por exemplo, a intensificação da destruição dos terreiros associada à violência física e simbólica contra seus adeptos, especialmente nos anos de governo bolsonarista, não é um fenômeno isolado, mas um desdobramento da modernidade colonial, que expropria não apenas territórios sagrados e também os corpos que os vivificam³.

³ Para um detalhamento dessa afirmação, consultar: G1. **Disque 100 “Direitos Humanos” registra aumento de denúncias de intolerância religiosa em 2022**. G1, 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em: 30 jan. 2025.

A destruição de símbolos religiosos e a violência cotidiana contra terreiros demonstram como o projeto colonial de modernidade continua a operar na erradicação de formas de vida que desafiam sua lógica hegemônica. Violenta-se o simbólico para desumanizar o corpo-a-ser violentado em seguida.



Em cima, a ialorixá Mãe Baiana (2023) em seu terreiro, no Paranoá (DF); embaixo, ela no mesmo terreiro em 2015, destruído por um incêndio criminoso. Pillar Pedreira/Agência Senado e Valter Campanato/Agência Brasil. Fonte: Agência Senado.

O terreiro Ylê Axé Oyá Bagan, localizado no Núcleo Rural Córrego Tamanduá,

no Paranoá, pertencente à Mãe Baiana⁴, destruído em 2015, bem como a⁵, em Brasília, em 2021, são exemplos emblemáticos desse processo, utilizados aqui somente para exemplificação. A negligência do poder público diante desses ataques evidencia que o Estado não apenas falha na proteção dessas comunidades, mas, muitas vezes, legitima essas violências ao omitir respostas concretas para sua erradicação.

Ademais, a invisibilização e a violência contra travestis e pessoas trans negras de axé demonstram como a biopolítica neoliberal sustenta a negação sistemática de suas existências, negando-lhes direitos fundamentais e perpetuando sua vulnerabilidade. Assim, a luta contra o racismo religioso e a transfobia deve ser compreendida como parte do enfrentamento à colonialidade institucional que cotidianamente convivemos, reivindicando a autodeterminação dessas comunidades e o reconhecimento de suas epistemologias como formas legítimas de existência e resistência.

1.3 O cristofascismo à brasileira como tecnologia governamental: as negritudes LGBTQIA+ de terreiro na mira da epistemologia política da aniquilação do bolsonarismo

Na presente seção nos debruçaremos sobre uma tecnologia governamental de violência chamado “cristofascismo brasileiro” (Py, 2020), buscando trazer nuances mais localizadas do problema erigido no capítulo de forma mais localizada no tempo e no espaço. Consideramos que o avanço da extrema-direita sobre a aparelhagem democrática, em especial a partir das eleições de 2018, impulsionaram aquilo que nomearemos de epistemologia política da aniquilação. Tal forma de saber-poder, conceituado a partir de autorias que trabalharemos a seguir, opera atualizando os termos do colonialismo imperial que vincula religião e dominação política, a fim de produzir uma forma governamental autoritária.

A hipótese sobre a qual nos debruçaremos entende que o conceito de cristofascismo é empregado para descrever uma tecnologia governamental de violência

⁴ A reportagem sobre o caso pode ser consultada em AGÊNCIA BRASIL. **Terreiro de candomblé é incendiado no Paranoá**. 2015. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/terreiro-de-candomble-e-incendiado-no-paranoa#:~:text=Um%20terreiro%20de%20candombl%C3%A9%20foi,casa%2C%20mas%20ningu%C3%A9m%20ficou%20ferido>. Acesso em: 30 jan. 2025.

⁵ A notícia sobre o fato pode ser encontrada em BRASIL DE FATO. **Estátua de Ogum destruída em Brasília reforça ataques a religiões de matriz africana**. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br>. Acesso em: 30 jan. 2025.

que articula de maneira insidiosa elementos da religião com práticas políticas autoritárias, configurando uma epistemologia política da aniquilação, saberes estes subjacentes à violência moderna/colonial.

Essa epistemologia, que se fortaleceu com o avanço da extrema-direita pós-2018, representa um saber-poder que atualiza mecanismos do colonialismo imperial ao vincular de forma intrínseca a dominação política a narrativas religiosas. Nesse contexto, o cristofascismo não se limita a ser uma ideologia ou uma estratégia retórica, mas funciona como um dispositivo governamental que legitima e operacionaliza a exclusão e a violência contra grupos considerados dissidentes, ao mesmo tempo em que recria, em um novo tempo e espaço, as lógicas de conhecimento opressivas herdadas do passado colonial. Por definição, portanto, Fábio nos ensina que:

O cristofascismo brasileiro será uma teologia do poder autoritário de traços fascistas no Sul. Portanto, o termo cristofascismo se liga ao que Walter Benjamin descreve como fascismo. Para Benjamin, a barbárie fascista não representa uma regressão civilizacional, mas está contida nas próprias condições de reprodução da nossa civilização liberal-burguesa. Para o autor, a ação fascista se beneficia das concepções conservadoras sobre a moral, a família e o progresso, transformando o todo nacional em um estado de exceção efetivo. Assim, o dispositivo autoritário do bolsonarismo se projeta a partir da associação ao religioso, para defender uma concepção simplificada de família para a eliminação de seus adversários, bem como os indesejáveis, neste caso, aqueles que não se adequam ao projeto moral de nação estabelecido. (Py, 2020, p. 28)

No cerne do cristofascismo, há a instrumentalização da religião neopentecostal como um mecanismo de legitimação da ação estatal autoritária, instrumentalização esta que se enverniza de direitos fundamentais como “liberdade religiosa”, “liberdade de crença”, “liberdade de expressão” para perpetuarem graves violações de direitos humanos contra LGBTQIA+ de terreiro, tidas como “anticristos políticos” por exemplo. Essa instrumentalização se manifesta na utilização de simbologias e narrativas messiânicas, que apresentam determinados líderes políticos como “enviados divinos” e consolidam uma dicotomia entre o “bem” e o “mal”. Esses discursos produzem uma identidade política capaz de mobilizar massas neopentecostais em defesa de uma ordem moral rígida e que serve de base para práticas de exclusão e violência sistemática.

Assim, o cristofascismo opera na construção de uma narrativa que justifica a supressão de direitos e a aniquilação simbólica e física de corpos que desafiam as normatividades hegemônicas, em especial aqueles historicamente marginalizados. Ao atualizar os termos do colonialismo imperial, o cristofascismo reafirma a centralidade do

saber-poder autoritário como ferramenta de dominação e simultaneamente se apropria das institucionalidades democráticas para capilarizar sua microfísica cancerosa.

Esse saber-poder se caracteriza pela articulação entre gramáticas do discurso religioso e a política, criando um ambiente em que a autoridade do Estado é reforçada por uma moralidade – lida aqui como normatividade – que se apresenta como universal, mas que, na prática, exclui e desumaniza alteridades. A partir dessa perspectiva, a extremidade da violência estatal encontra respaldo na legitimação simbólica conferida pela tradição cristã, cuja dimensão moral é reinterpretada para servir aos interesses de um projeto político autoritário que busca o controle e a homogeneização social. Dessa forma, o cristofascismo emerge como uma categoria analítica que permite compreender as nuances de uma governamentalidade violenta e discriminatórias, na qual a religião se transforma em um instrumento estratégico de dominação ao tempo que se sustenta na defesa de uma estatalidade laica.

Ao vincular a fé à construção de um discurso político radical, essa tecnologia governamental de violência não só perpetua legados coloniais de expropriação e marginalização, mas também inaugura novas formas de autoritarismo que se articulam com a erosão dos espaços democráticos, como veremos mais a frente quando elaborarmos sobre a relação entre setores religiosos e o bolsonarismo.

Ora, o conceito de cristofascismo, originalmente cunhado pela teóloga alemã Dorothee Sölle⁶ na década de 1970, descreve a instrumentalização da religião cristã para justificar práticas políticas autoritárias e medidas jurídicas discriminatórias. No contexto brasileiro contemporâneo, essa noção se manifesta na aliança entre setores do cristianismo conservador e movimentos políticos de extrema-direita, que mobilizam a fé das bases neopentecostais como baluarte para promover discursos de ódio, intolerância e

⁶ Dorothee Sölle introduziu e problematizou o conceito de cristofascismo em seu livro *Aggression and Praise*, publicado em 1977. Nesse trabalho, Sölle analisa criticamente como a apropriação perversa dos símbolos e discursos cristãos pode servir para legitimar práticas autoritárias e repressivas, estabelecendo uma conexão perigosa entre a teologia e o poder fascista. Ao utilizar o termo “cristofascismo”, a autora evidencia o potencial da religião — quando desvirtuada por agendas políticas autoritárias — de se transformar num instrumento de dominação e controle, desfigurando a mensagem original do cristianismo e contribuindo para a consolidação de estruturas de poder excludentes. Essa análise permanece relevante para compreender os mecanismos pelos quais discursos religiosos podem ser mobilizados para a manutenção de regimes que, sob o manto da moralidade cristã, promovem a negação de direitos e a exclusão de minorias políticas. Para um aprofundamento da perspectiva da autora sobre a categoria que trabalharemos, sugerimos a seguinte leitura: SÖLLE, Dorothee. **Aggression and Praise: Christology and the Politics of Consciousness**. New York: Harper & Row, 1977.

marginalização de grupos vulneráveis, como LGBTQIA+, povo originários e pessoas de religiões de matriz africana.

Magali do Nascimento Cunha destaca que, assim como ocorreu durante o Terceiro Reich, onde igrejas cristãs legitimaram a ascensão do nazismo, há, no Brasil, uma aliança entre lideranças evangélicas e setores políticos conservadores, que defendem um projeto de poder baseado em um moralismo cristão discriminatórias (Cunha, 2018). Esse movimento se caracteriza pelo apoio, muitas vezes incondicional, às políticas de repressão, pela negação de direitos humanos e pelo fortalecimento de uma narrativa messiânica em torno de líderes políticos, apresentados como "enviados de Deus" para combater inimigos imaginários, como mencionamos anteriormente: “anticristos políticos”.

Essa dinâmica revela um processo de captura do discurso religioso para fins políticos, distorcendo os fundamentos do cristianismo, que originalmente propõe princípios de justiça social e acolhimento. No Brasil, esse fenômeno se expressa na legitimação de práticas autoritárias, na demonização de adversários políticos e na construção de um projeto de sociedade que busca eliminar a diversidade em nome de uma suposta "ordem moral cristã", em uma efetiva presentificação do ímpeto colonial do recente passado brasileiro.

A partir desse movimento, o cristofascismo se torna uma ameaça à democracia, pois transforma a fé em um instrumento de controle ideológico e legitima políticas de exclusão e violência contra minorias, como pode ser facilmente exemplificado pelo apoio político de financeiro de igrejas aos atentados terroristas na Praça dos Três Poderes em 8 de janeiro de 2023. Em reportagem publicada pelo *Le Monde Diplomatique* Brasil⁷, é analisada a participação de grupos evangélicos nos atos terroristas, em Brasília. O texto destaca que, embora líderes religiosos influentes, como Silas Malafaia, não tenham convocado diretamente seus fiéis para os ataques, diversos pastores incentivaram a adesão às manifestações, enquadrando-as em uma narrativa de "guerra espiritual" contra o governo democraticamente eleito.

Vale destaque aqui a entrevista com Fábio Py, na qual o professor elabora como os grupos neopentecostais, especialmente sob a liderança de figuras como Bolsonaro, têm consolidado sua influência na política brasileira, tendo sido, contudo, produto de uma

⁷ Para acesso à íntegra da reportagem, veja: LE MONDE DIPLOMATIQUE BRASIL. **Os evangélicos e o apoio ao terrorismo. Serão responsabilizados?** Disponível em: <https://diplomatique.org.br/os-evangelicos-e-o-apoio-ao-terrorismo-serao-responsabilizados/>. Acesso em: 1.º fev. 2025.

aliança recente iniciada em 2016 e cancelada em 2018, “onde Bolsonaro, levado por Marco Feliciano, participou pessoalmente, dando as mãos, finalmente, para Edir Macêdo. Macêdo pregou nessa celebração, contando com 200 lideranças pentecostais importantes do Brasil” (Py, 2021). O bolsonarismo e os neopentecostais passam, então, a compartilhar um projeto nacional conservador, que visa fortalecer valores cristãos em uma perspectiva moralista e politicamente autocrática. A aliança entre o governo, quando de sua eleição, e essas igrejas surge não apenas da afinidade ideológica, mas também do apoio político mútuo, permitindo aos neopentecostais uma plataforma privilegiada para promover uma agenda que transcende a religião e afeta diretamente as políticas públicas do país.

Ademais, investigações conduzidas pela Polícia Federal revelaram que algumas igrejas evangélicas também desempenharam um papel significativo na organização e no financiamento dos atos terroristas antidemocráticos de 2023⁸. Depoimentos de indivíduos detidos indicam que instituições religiosas de diversos estados brasileiros financiaram o transporte de manifestantes, organizando caravanas para a capital federal. Por exemplo, Sirlei Siqueira, de Sinop (MT), afirmou ter viajado em uma excursão organizada pela Igreja Presbiteriana Renovada, enquanto Jamil Vanderlino, da mesma cidade, mencionou que o ônibus foi financiado por uma igreja evangélica, embora não tenha especificado qual. Além disso, Ademir Almeida da Silva, de Maceió (AL), relatou que recebia apoio financeiro mensal do pastor Adiel Brandão de Almeida, da Igreja Batista, para se manter mobilizado em Brasília. Esses depoimentos sugerem uma articulação direta entre certas lideranças religiosas e os eventos golpistas, levantando questões sobre o envolvimento de instituições religiosas em atividades políticas extremistas, articulações essas sobre as quais nos debruçaremos a seguir.

Ricardo Evandro Martins, em entrevista, discute como o messianismo político no Brasil está relacionado a uma forma de teologia política e ao cristofascismo. Ele explica que, sob a ótica messiânica, líderes políticos como Jair Bolsonaro utilizam a fé cristã de forma instrumental, como uma ferramenta para construir uma narrativa política, marcada por um antagonismo permanente entre o “bem” e o “mal”, sendo este último personificado no “anticristo”; em nossa leitura um “anticristo político”; compreendido como uma anti-identidade cívica, cujo fundamento de existência seria a destruição do projeto político

⁸ Para a íntegra da reportagem, consultar: CARTA CAPITAL. **Igrejas mobilizaram golpistas e financiaram ônibus para 8 de janeiro, revela site.** Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/igrejas-mobilizaram-golpistas-e-financiaram-onibus-para-8-de-janeiro-revela-site/>. Acesso em: 1.º fev. 2025.

bolsocristão:

Experenciamos um momento de verdadeira expressão de um messianismo político, construído sobre um imaginário escatológico, em que há um adversário a ser combatido, um anticristo, com sua falsa imagem de salvador das moralidades pública e privada. (Martins, 2022)

Essa perspectiva configura uma teologia política enquanto saber governamental que instrumentaliza a religião para justificar políticas autoritárias, defendendo uma moral conservadora e excluindo grupos vulnerabilizados insurgentes. O cristofascismo, então, emerge como um importante campo a ser explorado tanto científica quanto politicamente, ao fundir elementos do cristianismo com uma agenda política opressiva e impactar nos modos de existir do espaço público democrático.

Na política ontológica da extrema-direita brasileira, a figura do "anticristo político" é erguida como o inimigo existencial, cuja eliminação se apresenta como condição indispensável para a restauração do país sob a égide de uma ordem moral autoritária, aquém do Estado Democrático de Direito. Essa retórica marcadamente ideológica designa, de forma sistemática, os grupos vulnerabilizados insurgentes – em particular, as pessoas LGBTQIA+ (destacando-se transsexuais e travestis) e os devotos de religiões de matriz africana, como o Candomblé – como ameaças cívico-espirituais da nação “de bem”. Esses grupos, por representarem modos de existência e identidades que desafiam a normatividade cisheteropatriarcal e a visão hegemônica do cristianismo instrumentalizado, são submetidos a um processo de desrealização, já elaborado aqui a partir de Judith Butler.

Esse processo consiste na denegação tanto de sua plena existência – seus corpos, saberes, cultura, organizações sociais e políticas – quanto de seu reconhecimento no imaginário coletivo, o que fragiliza seu enquadramento enquanto sujeitos/sujeitas/sujeitos de direitos, e cria condições para uma aniquilação, tanto simbólica quanto material, progressiva e estrutural. Dessa forma, a desrealização não é o produto, mas o mecanismo que pavimenta o caminho para a aniquilação⁹, reforçando um projeto político-epistêmico autoritário que busca homogeneizar a sociedade por meio de uma moralidade absolutizante e, como dano colateral desse projeto nacional, exterminar grupos vulnerabilizados insurgentes.

O conceito de cristofascismo, portanto, envolve a fusão entre elementos do

⁹ Entende-se aqui por “aniquilação” sua definição literal enquanto verbo transitivo direto que significa “reduzir a nada, destruir completamente; exterminar”.

cristianismo conservador e uma agenda política autoritária. No Brasil, essa relação se concretiza no apoio a políticas que defendem uma moral cristã rígida, com um forte impulso para marginalizar grupos vulnerabilizados insurgentes a fim de aniquilá-los, de professores às pessoas LGBTQIA+. O cristofascismo no contexto brasileiro, então utiliza a religião como base para justificar práticas políticas repressivas, alinhadas ao governo de Bolsonaro, que promulga uma visão messiânica e polarizada, visando a preservação de um "padrão de vida cristão tradicional".

Em última instância, a epistemologia política cristofascista revela como a interseção entre teologia política, messianismo e práticas de dominação pode ser mobilizada para a implementação de um regime que visa a aniquilação epistemológica e física das vivências dissidentes, cristalizando um modelo de relação de poder que se alimenta tanto da tradição religiosa quanto da estratégia política autoritária e que utiliza do aparelho democrático instituído para degenerá-lo de forma endógena, centrifugando garantias fundamentais como dano colateral dessa “nova” governamentalidade .

O cristofascismo, ao instrumentalizar a religião para justificar políticas discriminatórias e moralmente repressivas, impõe impactos diretos e violentos sobre as vidas LGBTQIA+, especialmente de travestis negras de axé. Esse fenômeno se manifesta na perseguição sistemática às religiões de matriz africana, na criminalização das identidades dissidentes e na marginalização de corpos que desafiam a norma cisheteropatriarcal cristã.

Travestis negras de axé, que já enfrentam múltiplas interseccionalidades de opressão – transfobia, racismo e intolerância religiosa –, tornam-se alvos privilegiados dessa ideologia, sofrendo desde violências simbólicas e institucionais até agressões físicas e assassinatos. O discurso cristofascista, ao construir narrativas de demonização sobre essas existências, legitima a negação de direitos básicos, a exclusão social e a violência letal, aprofundando um ciclo de extermínio que reforça a necropolítica persecutória contra corpos dissidentes e racializados no Brasil.

Na próxima seção, aproveitaremos do pressuposto aqui trabalhado de que o cristofascismo se configura como uma epistemologia política para explorarmos os modos como essa se articula racismo religioso e violência política de gênero em dispositivos para negar a cidadania política às travestis negras de axé. Ao instrumentalizar uma narrativa moralista e discriminatórias, que associa a fé cristã a uma ordem cisheteropatriarcal a ser defendida, esse fenômeno não apenas naturaliza violências contra identidades dissidentes, mas também as afasta dos espaços públicos e de representação.

A perseguição sistemática às religiões de matriz africana, religiões marcadas pelo cuidado àqueles que ocupam as margens da sociedade moderna/colonial, reforça a lógica de (des)politização da capacidade de agência, intensificando a invisibilidade e a estigmatização dessas mulheres. Dessa forma, na próxima seção, investiremos esforço argumentativo para abrir caminhos que evidenciem como o discurso cristofascista legitima práticas de negação de direitos e violência letal, reproduzindo um ciclo de extermínio colonial simbólico e material que impede a plena participação política das travestis negras de axé, consolidando um sistema de necropolítica que, dentre seus inúmeros efeitos, afasta esses corpos dos espaços de poder e de representação democrática.

1.4 Racismo religioso¹⁰ e violência política por denegação: identificando sintomas de dispositivos cristofascistas à brasileira na violência contra comunidades LGBTQIA+ de axé

Conforme apresentamos na seção anterior, o cristofascismo opera no Brasil como uma epistemologia política da aniquilação, pois articula o discurso religioso neopentecostal com uma agenda autoritária de extrema-direita. Nessa dinâmica, o extremismo religioso surge como combustível à violência contra grupos vulnerabilizados insurgentes. No contexto do bolsonarismo, essas narrativas encontram incitação permanente, mobilizando massas religiosas extremistas e grupos antidemocráticos, especialmente contra pessoas LGBTQIA+, negras e de terreiro. Sobre esse movimento, vejamos o que nos conta Fábio Py:

A artimanha construída pela cúpula do presidente cristofascista o desenha numa cristologia profana, apontando-o como messias, servo sofredor, ungido e eleito da nação. Faz isso para reagrupar as forças a

¹⁰ Optamos metodologicamente pelo uso da categoria racismo religioso em detrimento de intolerância religiosa, uma vez que esta última é frequentemente associada a uma concepção liberal de viés cristão, que tende a camuflar as dinâmicas estruturais do racismo no Brasil. Enquanto a intolerância religiosa sugere um conflito de crenças passível de mediação, o racismo religioso evidencia a desigualdade sistêmica e histórica que subalterniza as religiões de matriz africana, negando-lhes reconhecimento e proteção efetiva. A disseminação da categoria racismo religioso está diretamente relacionada à atuação de uma rede nacional de mobilizações dos terreiros em defesa de sua liberdade de culto, que busca dialogar com religiosos, gestores e operadores na formulação de políticas públicas que não naturalizem a violência extrema causada pelo fundamentalismo religioso. Esse apagamento sistemático, característico do racismo estrutural, se traduz na ausência de medidas concretas para coibir as violações, mesmo diante da existência de legislação e denúncias recorrentes.

fim de manter, a duras chicotadas, a implementação de medidas ultraliberais que hoje entregam à morte os mais vulneráveis. (Py, 2020, p. 33)

Nessa ótica, estabeleceremos como foco da análise as formas governamentais pelas quais o cristofascismo brasileiro, exemplificado aqui pelo bolsonarismo, estrutura sua frente de atuação. A aniquilação epistêmica manifesta-se através de um mecanismo estratégico que se vale da lógica do epistemicídio, conforme delineado por Sueli Carneiro. Essa lógica consiste na sistemática negação e deslegitimação dos saberes produzidos por grupos historicamente marginalizados, particularmente aqueles cujas tradições e epistemologias desafiam as narrativas dominantes do poder autoritário, em uma investida de desrealização dessas subjetividades e comunidades.

Ao se integrar aos dispositivos de racialidade nas operações biopolíticas de gestão da vida, o epistemicídio torna-se uma ferramenta de exclusão que não apenas submete mas também anula as formas de conhecimento oriundas de práticas culturais e históricas alternativas. Assim, a aniquilação epistêmica no âmbito cristofascista transcende a violência física ou simbólica, operando na esfera do saber para reafirmar hierarquias e legitimar práticas que perpetuam a marginalização e o apagamento dos sujeitos subalternos.

Sueli Carneiro, forja com esforço *ogúnico*, a categoria epistemicídio, bebendo das fontes da corrente teórica conhecida como Epistemologias do Sul, a fim de identificar, no contexto racista brasileira, o modo como as relações de poder operavam para produzir seus efeitos nefastos. Segundo a teórica, define-se o epistemicídio como “um processo sistemático de deslegitimação dos saberes” (Carneiro, 2005, p. 96) e epistemologias produzidos por grupos marginalizados, atuando como um dos mecanismos mais potentes e persistentes de dominação étnica e racial.

Em outras palavras, o epistemicídio consiste na negação contínua da validade dos conhecimentos elaborados pelos grupos subalternizados, impedindo que seus membros sejam reconhecidos como legítimos produtores de saber. Essa prática política tem suas raízes na violência colonial e representa um legado da colonialidade, que, por meio de uma violência invisibilizadora, desvaloriza as diversas formas de conhecimento que emergem das experiências e tradições dos oprimidos. Como reconhece a autora, sua dinâmica evidencia “[...] o *modus operandi* do empreendimento colonial, da visão civilizatória que o informou, e que alcançará a sua formulação plena no racismo do século XIX.” (Carneiro, 2005, p. 97). Essa operação é particularmente evidenciada na

marginalização de comunidades LGBTQIA+ negras, cujos saberes e vivências são sistematicamente excluídos do campo epistemológico, contribuindo para a manutenção de uma estrutura de poder hierarquizada que sustenta a cadeia de privilégios das branquitudes cisheterossexuais.

Insurge, porém, a necessidade de produzirmos uma categorização própria, que posicione tal conceito dentro de uma artilharia teórica apta a lidar com a complexidade das relações de poder que mobilizam marcadores sociais como raça, gênero e sexualidade para promover dano na matriz de inteligibilidade que, por sua vez, condiciona o acesso à cidadania política no Brasil. O racismo denegatório, expressão primordial do que compreendemos como trauma colonial, opera suas operações tentaculares capilarizando seu maquinário de destruição para esferas da própria institucionalidade democrática, e nosso desafio, e compromisso, é promover danos a essa gramática que dá o tom as todas as demais opressões. Sobre essa ferramenta em específico, vejamos:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (Carneiro, 2005, p. 97-98)

A lógica do epistemicídio evidencia a produção persistente da indigência cultural, um mecanismo pelo qual se ataca as bases epistemológicas e culturais dos grupos vulnerabilizados insurgentes. Nesse sentido, a indigência cultural não se resume à mera desqualificação dos saberes, mas implica um ataque profundo à ancestralidade e à identidade coletiva de uma comunidade. Nos contextos dos terreiros de Candomblé, esse processo assume dimensões existenciais, ou seja, profundamente ontológicas, pois o conhecimento transmitido por gerações – articulado em rituais, mitologias e práticas de culto – configura o elo vital que sustenta a própria vida e a continuidade da tradição.

Ao negar o acesso à educação de qualidade, promover a inferiorização intelectual e deslegitimar o conhecimento produzido pelas negritudes, o epistemicídio desestrutura não só a produção de saberes não ocidentais, mas também a capacidade de resistência e renovação das comunidades, fragilizando os fundamentos culturais que garantem sua continuidade histórica. Assim, o ataque às bases culturais representa uma forma de

violência que transcende a esfera meramente simbólica, configurando-se como uma prática de dominação que apaga os vínculos ancestrais e compromete o direito à própria existência dessas comunidades.

Operando na distribuição diferencial de precariedades da biopolítica butleriana, a epistemologia política da aniquilação encontra no epistemicídio uma relação quase que simbiótica, considerando que esse mecanismo não apenas desqualifica os saberes produzidos pelos grupos racializados, generificados etc., mas também intensifica as camadas de vulnerabilidade que recaem sobre esses sujeitos dentro de um sistema que privilegia certas formas de conhecimento em detrimento de outras.

Ao negar a legitimidade das epistemologias alternativas, o epistemicídio reforça a desumanização que subjaz as desigualdades estruturais, tornando os saberes e práticas culturais daqueles que se encontram historicamente marginalizados cada vez mais precários. Dessa forma, a violência simbólica exercida por esse aparato de poder atua como instrumento de controle, eliminando os alicerces culturais e ancestrais que possibilitariam a resistência e a regeneração das comunidades afetadas, produzindo efeitos não somente materiais, mas também estruturais. Assim, a relação entre epistemicídio e a aniquilação epistêmica revela uma dinâmica na qual o ataque às bases do conhecimento se integra à lógica da biopolítica, promovendo a exclusão e o esvaziamento existencial de grupos selecionados, o que, por sua vez, perpetua a dominação biopolítica de forma sistêmica:

Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio, nas suas vinculações com as racialidades, realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular. (Carneiro, 2005, p. 98)

A biopolítica, enquanto instrumento de administração das vidas, exerce um processo de anulação e desrealização daquelas subjetividades que se afastam, ou contradizem, os ditamos dos parâmetros normativos impostos pela modernidade colonial. Nesse contexto, a violência perpetrada contra grupos produzidos como "irreais" – aqueles que não se conformam com os critérios hegemônicos de existência e valor por terem sofrido com a destruição das condições de possibilidade de seu reconhecimento como cidadão pela violência colonial – torna-se um dano colateral aparentemente secundário

ao progresso civilizatório pretendido pelo projeto ocidental.

Essa marginalização, no entanto, revela uma contradição intrínseca: o progresso do humanismo, da democracia e dos direitos humanos que impulsionam o desenvolvimento moderno está, simultaneamente, fundamentado na exclusão e na supressão de identidades plurais, cujos saberes e modos de ser são relegados a um status de inexistência e, portanto, suscetíveis ao tornar-se-nada. Assim, a biopolítica não apenas regula a vida, mas também investe esforços de legitimação da eliminação de alteridades, reforçando uma lógica de conhecimento baseada na dominação que, ao naturalizar a violência contra aqueles considerados não pertencentes, evidencia os limites e as contradições do projeto civilizatório colonial e, por conseguinte, do próprio projeto democrático liberal.

Assim como nos apresenta Michel Foucault, com as novas formatações adotadas pelo capitalismo pós-revolução industrial, as tecnologias governamentais disciplinares ocupam sub-repticiamente as estruturas humanizadas das institucionalidades modernas, ao tempo que capilariza seus modos de fazer do social ao institucional. Modos de fazer estes que produzem e reproduzem as lógicas de conhecimento organizacionais modernas/coloniais, dentre elas, a gramática do racismo. Nesse sentido nos aponta o pensamento de Sueli Carneiro sobre a relação entre o dispositivo da racionalidade – essa tecnologia de governamentalidade racial – e o epistemicídio como um elemento constitutivo do dispositivo biopolítico de racialidade. Vejamos:

Se um dispositivo é concebido por Foucault como um dispositivo de poder das sociedades disciplinares, no caso do dispositivo de racialidade além de sua função eletiva ou subalternizadora dos seres humanos segundo a raça, uma nova estratégia de poder pôde somar-se ou a ele acoplar-se (apoiando-se em dispositivos de poder anteriores à sua emergência), re-significando-o, instrumentalizando-o segundo essa nova estratégia ou nova tecnologia de poder sobre a racialidade. (Carneiro, 2005, p. 72)

A hierarquização pela raça e a distribuição diferencial de acesso às infraestruturas sustentadoras da vida e da própria cidadania política são estruturais e estruturantes de uma cadeia de precarizações denegatórias que dão a tônica de todo o acesso a direitos no Brasil. Tais cadeias condicionarão as possibilidades de se deter inteligibilidade social e política nos espaços da democracia liberal, vinculando papéis sociais aos elementos biológicos operativos, vinculação esta que garantirá o assujeitamento, senão a assimilação, às normativas de raça, e, por conseguinte, gênero e sexualidade.

Nosso pressuposto é o de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a supremacia racial ensejam nas sociedades racializadas. (Carneiro, 2005, p. 39)

Nosso pressuposto teórico aqui apresentado sustenta que a noção de dispositivo da racialidade permite apreender a heterogeneidade de práticas geradas pelo racismo e pela supremacia racial, constitutiva de sistemas de privilégios em prol da branquitude em sociedades racializadas, funcionando como instrumento para articular e legitimar relações de poder que condicionam as possibilidades de inteligibilidade social e política nos espaços da democracia liberal.

Nesse contexto, nossa hipótese é de que o dispositivo da racialidade é mobilizado em prol do extremismo religioso no âmbito do cristofascismo, servindo de fundamento para a produção e reprodução do racismo religioso, dentre outras violências. Essa mobilização opera por meio da positivação de determinismos biológicos tanto na sociedade quanto no Estado, o que, por sua vez, assegura a manutenção da subordinação de comunidades que não se enquadram nos padrões hegemônicos de raça, gênero e sexualidade. Assim, as comunidades de terreiro, que expressam epistemologias próprias, são sistematicamente marginalizadas e deslegitimadas, sofrendo violências autorizadas, tanto simbólica quanto material, que perpetua um quadro de dominação inerente ao projeto moderno/colonial. Sobre a produção do extremismo religioso pelo cristofascismo, vejamos:

O que pretendo é compreender em que circunstâncias o extremismo abrange narrativas e ações com vistas à construção de agendas políticas, alimentadas por dogmas religiosos, que resultam em um ativismo segundo o qual os indivíduos intencionalmente cometerão violência em nome de sua crença. (MIRANDA, 2021, p. 43)

A pergunta que devemos nos debruçar nesse instante é: como, então, o racismo religioso é mobilizado pelo dispositivo cristofascista? Compreendemos que, dentro das operações constitutivas do dispositivo cristofascista, o racismo religioso opera como um mecanismo central para a manutenção e reprodução das hierarquias socioculturais que historicamente têm subordinado social, politicamente e epistemologicamente os saberes e as práticas das comunidades afrorreligiosas.

Essa dinâmica se articula por meio da naturalização performativa de normatividades que associam a legitimidade dos discursos religiosos aos parâmetros

biológicos— como sexo, raça, sexualidade — e identitários definidos pela supremacia racial, restringindo a expressão e o reconhecimento dos saberes originários das tradições africanas. Ao mesmo tempo, a adoção de narrativas messiânicas e de uma teologia política autoritária serve para conferir uma aparência de legitimidade a políticas discriminatórias que, sob o manto da proteção da ordem moral, justificam a eliminação do Outro enquanto sujeitos de conhecimento. Assim, o racismo religioso não atua de maneira isolada, mas se insere num complexo articulado com o extremismo religioso, em que os discursos de pureza e de defesa da tradição se traduzem em práticas que visam tanto a deslegitimação epistemológica quanto a marginalização física de comunidades tradicionais de matriz africana, especialmente os Candomblés.

Vale frisar que a presente tese sustenta que o recrudescimento da violência contra os terreiros de religiões de matriz africana no Brasil deve ser compreendido como um fenômeno intrinsecamente ligado à ascensão cristofascista e à governança criminosa que insurge desse regime governamental, na qual o extremismo neopentecostal desempenha papel central na consolidação de um projeto de dominação territorial e cultural.

Conforme apontado por Miranda *et al.* (2022), analisando o contexto do Rio de Janeiro, os ataques a terreiros passaram de conflitos localizados para uma prática sistemática de coerção, sustentada pela aliança entre grupos criminosos e lideranças religiosas evangélico-pentecostais. Essa governança cristofascista, operada por traficantes e milicianos autodeclarados evangélicos, associa imperativos teológicos e doutrinários a um modelo político expansionista que reconfigura as dinâmicas do poder nos territórios populares, resultando na destruição de templos, na expulsão forçada de líderes religiosos e na imposição da hegemonia cristã nesses espaços.

Essa articulação entre religião e dominação territorial revela um modelo de "governança criminal com Deus", no qual a violência contra religiões afro-brasileiras se torna um dispositivo estratégico de controle social. Segundo Miranda *et al.* (2022), a destruição de terreiros não é apenas uma manifestação de intolerância religiosa, mas uma "prática de demonstração de força e autoridade" (Miranda *et al.*, 2022, p. 630) dos grupos criminosos que, ao eliminar fisicamente esses espaços sagrados, reconfiguram simbolicamente o território como domínio do fundamentalismo cristão:

A governança criminal operada pelos ‘traficrentes’ e ‘milicrentes’ [...] misturam imperativos teológicos e doutrinários com um projeto político de nação, que impacta diretamente os modos de vida das populações, em especial as tradicionais de matrizes africanas." (Miranda *et al.*, 2022, p. 623)

Esse fenômeno, conforme trabalhado pelas autoras, se intensifica com a espetacularização das agressões, nas quais vídeos de humilhação pública de líderes religiosos e demolição de terreiros são amplamente divulgados, funcionando como propaganda de terror e reforço do poder bélico e moral dos agressores.

A instrumentalização do racismo religioso no dispositivo cristofascista se traduz, assim, em um projeto político que busca erradicar a pluralidade religiosa em nome de uma nação homogênea e moralmente purificada. Os ataques sistemáticos aos terreiros e a criminalização das religiões afro-brasileiras não são apenas manifestações isoladas de fanatismo, mas estratégias deliberadas que visam consolidar um modelo de governança inclusive econômica que combina fundamentalismo religioso, dominação armada e exclusão racial.

O desenvolvimento de um sistema político-econômico subjacente às perseguições aos terreiros está associado à ideia de domínio territorial e de uma governança específica que se espalhou a partir das favelas e periferias das grandes cidades. (Miranda *et al.*, 2022, p. 621)

A perseguição religiosa, nesse sentido, não se dá apenas pela conversão forçada, mas pela erradicação dos símbolos, práticas e espaços de culto afro-brasileiros, reproduzindo, em um novo ciclo de colonialidade, a supressão das epistemologias negras e indígenas, bem como a repressão armada de pessoas LGBTQIA+, especialmente transsexuais e travestis “para punir aqueles que estariam em desacordo com a interpretação bíblica.” (Miranda, 2021, p. 43). Dessa maneira, a violência contra os terreiros, fomentada pelo discurso neopentecostal e pelo cristofascismo, revela-se como um elemento estruturante da política de exclusão vigente no Brasil contemporâneo devendo, por obrigação constitucional, ser combatido.

Além disso, essa operação de poder contribui para a construção de uma narrativa que associa a identidade religiosa a critérios de raça e gênero, configurando um sistema de dominação que reproduz e perpetua os danos históricos da colonização. Nesse cenário, os ataques às bases culturais – que incluem desde a destruição dos terreiros até a exclusão dos afroreligiosos dos espaços públicos de representação – não são meros incidentes isolados, mas parte de uma estratégia deliberada de negação do direito ao conhecimento e à existência plena dos grupos subalternizados, estratégia esta que já nos filiamos a uma definição conceitual:

O discurso cristofascista se manifesta na construção de agendas políticas que, alimentadas por dogmas religiosos, resultam em atos

violentos contra os terreiros e seus religiosos, reforçando assim um sistema de discriminação que denominamos de racismo religioso. (Miranda, 2021, p. 37)

Dessa forma, o racismo religioso atua de maneira integradora no dispositivo cristofascista, sendo um instrumento epistemicida que transforma a luta por liberdade de culto e reconhecimento identitário em um campo de disputa onde os saberes alternativos são sistematicamente silenciados e subordinados à narrativa hegemônica, consolidando um legado de opressão que se reflete na própria estrutura da modernidade colonial.

O cristofascismo configura-se como uma forma de instrumentalização da religião para legitimar práticas autoritárias e discriminatórias, onde a fé cristã é moldada em uma narrativa que produz politicamente um grupo social como “anticristo político”, identidade abstrata mobilizadora de antagonismos sociais. Nessa lógica, figuras políticas se apresentam como emissárias de uma vontade divina que, sob o pretexto de restaurar uma ordem moral e tradicional, legitimam a marginalização e a violência contra aqueles que não se enquadram nesse ideal, sobretudo minorias étnico-raciais, sexuais e de gênero, bem como grupos de religiões de matriz africana.

Esse mesmo mecanismo discursivo que estrutura o cristofascismo está intrinsecamente relacionado ao fenômeno do racismo religioso, que se manifesta quando a linguagem e os símbolos religiosos são utilizados para naturalizar hierarquias raciais e justificar a exclusão dos saberes e práticas das comunidades afrodiaspóricas. Ao operar como um dispositivo biopolítico que atua, com sua epistemologia política da aniquilação por meio do epistemicídio, o cristofascismo contribui para a construção de um paradigma em que o conhecimento e as tradições dos grupos subalternizados são desqualificados ao ponto de serem eliminados, sendo este movimento condicionante para a manutenção dos privilégios da cisheterobranquitude neopentefascista.

A referida estratégia, que envolve a demonização de grupos vulnerabilizados insurgentes – seja na forma de uma “guerra dos Deuses” ou de narrativas que associam a degeneração moral às práticas afro-brasileiras –, reforça a naturalização da discriminação e a manutenção de privilégios para as instituições políticas e atores alinhados com o fundamentalismo cristão/neopentecostal. Assim, o racismo religioso, entendido como a incorporação de elementos do racismo estrutural ao discurso religioso, emerge não apenas como um reflexo das tensões entre diferentes tradições de fé, mas como uma ferramenta político-epistêmica de aniquilação que contribui para a exclusão sistemática e para a negação dos direitos daqueles que lutam por liberdade de culto e reconhecimento

identitário de suas comunidades tradicionais com autodeterminação.

Essa convergência entre cristofascismo e racismo religioso evidencia como a esfera religiosa pode ser mobilizada para perpetuar desigualdades históricas, resplandecendo ao ponto da cegueira as práticas de violência e a deslegitimação dos saberes das comunidades tradicionais de terreiro.

Feitas tais considerações acerca da relação do cristofascismo com o racismo religioso, avançaremos para enfrentar outra forma de violência mobilizada por este dispositivo: a violência política por denegação, conceito que desenvolveremos adiante.

A violência política de gênero tem sido objeto de crescente atenção legislativa no Brasil, refletindo a necessidade de mecanismos jurídicos que protejam e garantam a participação das mulheres nos espaços de poder. A legislação mais recente sobre o tema, a Lei n.º 14.192/2021, define a violência política de gênero como “toda ação, conduta ou omissão com a finalidade de impedir, obstaculizar ou restringir os direitos políticos da mulher”. Além disso, prevê medidas para coibir práticas discriminatórias, como a disseminação de discursos misóginos e agressões direcionadas a candidatas e parlamentares. Vejamos a definição dada por cartilha advinda do Ministério Público do Estado de Minas Gerais. Esta se destaca por trazer interpretação constitucionalmente adequada, ao incluir mulheridades trans em seu escopo de proteção:

A violência política contra as mulheres pode ser manifestada por ações ou omissões, de forma direta ou por meio de terceiros, que visem ou causem danos ou sofrimento a uma ou várias mulheres com o propósito de anular, impedir, depreciar ou dificultar o gozo e o exercício dos seus direitos políticos, pelo simples fato de ser mulher. No conceito, deve-se entender a mulher como gênero e não como sexo biológico, incluindo as transgênero. Também não se deve excluir nenhuma raça, etnia ou outro fator que seja limitador da proteção (MPMG, 2022, p. 3)

Essa legislação também altera o Código Eleitoral, estabelecendo punições para a divulgação de informações falsas que prejudiquem mulheres na política e tipificando novos crimes eleitorais, como o assédio e a perseguição a candidatas ou detentoras de mandato (CMBH, 2024, p. 5). Embora a Lei n.º 14.192/2021 represente um avanço na criminalização da violência política de gênero, há inúmeros desafios quanto à sua implementação e efetivação.

Segundo estudo técnico realizado pela Câmara Municipal de Belo Horizonte (CMBH, 2024), a legislação apresenta lacunas, como a ausência do termo “gênero” em sua definição, restringindo sua aplicabilidade a mulheres cisgênero e deixando em aberto

a proteção de mulheres trans (CMBH, 2024, p. 7), em exemplo escancarado da omissão inconstitucional do Estado brasileiro em criar mecanismos de enfrentamento à violência contra pessoas LGBTQIA+, entendimento cancelado pelo Supremo Tribunal Federal na ADO n.º 26 e MI n.º 4733/2019¹¹.

Outro ponto crítico é a falta de um rol exemplificativo de condutas que configuram violência política, o que dificulta sua caracterização e aplicação no sistema judiciário. Além disso, há limitações no escopo da lei, que não abarca formas indiretas de violência política, como boicotes institucionais, exclusão de debates e desqualificação sistemática da atuação política feminina (CMBH, 2024, p. 8).

Em contraste, algumas legislações estaduais, como a Lei Estadual n.º 24.446/2023, de Minas Gerais, avançam ao conceituar a violência política de gênero de maneira mais ampla, incluindo a participação das mulheres em manifestações, partidos políticos e associações, e não apenas no processo eleitoral (CMBH, 2024, p. 9). A legislação mineira também destaca a interseccionalidade, reconhecendo a sobreposição de opressões que mulheres negras, indígenas e LGBTQIA+ enfrentam na política, e listando explicitamente as condutas que configuram violência política de gênero, como ameaças, intimidações e discriminação baseada em gravidez e licença-maternidade (CMBH, 2024, p. 10).

A necessidade de aprimoramento da legislação federal também é evidenciada por recentes decisões judiciais que demonstram a dificuldade de enquadramento da violência política de gênero nas normas existentes. Casos como o julgamento da Ação Penal Eleitoral n.º 0600025-73.2022.6.26.0029, em que um vereador de São Paulo agrediu fisicamente uma colega durante uma sessão legislativa, mostram como a justiça ainda

¹¹ A decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) na Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) n.º 26 e no Mandado de Injunção (MI) n.º 4733, em 2019, representou um avanço significativo na proteção jurídica da população LGBTQIA+ no Brasil. A Corte reconheceu a omissão do Congresso Nacional em legislar sobre a criminalização da LGBTfobia e determinou que a homofobia e a transfobia sejam equiparadas ao crime de racismo, previsto na Lei n.º 7.716/1989. O julgamento baseou-se na interpretação de que a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero configura uma forma de racismo social, uma vez que atinge um grupo vulnerável de maneira sistemática. Dessa forma, até que o Legislativo edite uma norma específica sobre o tema, atos de LGBTfobia serão punidos com as mesmas sanções aplicáveis aos crimes de racismo, os quais são imprescritíveis e inafiançáveis. Ademais, a decisão reforçou a necessidade de proteção da dignidade humana, um princípio fundamental da Constituição Federal, e garantiu que práticas discriminatórias fossem coibidas com maior rigor. Contudo, o STF destacou que a decisão não inviabiliza a liberdade religiosa, desde que manifestações no contexto religioso não incitem ódio ou discriminação contra pessoas LGBTQIA+. Portanto, ao suprir a inércia legislativa, o STF garantiu a efetividade dos direitos fundamentais e fortaleceu a proteção contra a discriminação. A decisão reafirmou o compromisso do Estado brasileiro com a promoção da igualdade e com a tutela de minorias historicamente marginalizadas, sem, contudo, apresentar uma orientação jurídica sobre como proceduralizar os efeitos estruturais da LGBTQIAfobia.

hesita em aplicar o artigo 326-B do Código Eleitoral, muitas vezes exigindo comprovação explícita de que a violência teve como objetivo impedir o exercício do mandato, desconsiderando o impacto cumulativo, senão interseccional, dessas práticas.

Diante desse cenário, torna-se imperativo que os avanços legislativos não se restrinjam à criminalização da violência política de gênero, mas avancem na implementação de mecanismos institucionais que garantam a participação segura e igualitária de todas as mulheres na política, incluindo mulheres trans, travestis e transsexuais. A ausência explícita dessas identidades nas normativas vigentes evidencia um hiato legal que permite a perpetuação de exclusões e violências estruturais, reforçando barreiras históricas que limitam o acesso dessas mulheres aos espaços de representação.

A ampliação do escopo normativo, com a tipificação de violências simbólicas e institucionais que afetam desproporcionalmente mulheres LGBTQIA+, é fundamental para assegurar que a proteção legal seja efetiva e abrangente. Além disso, a formulação de políticas públicas que contemplem a realidade específica das candidatas trans e travestis, prevenindo desde a deslegitimação de suas identidades políticas até a violência interseccional, é um passo essencial para a construção de um ambiente democrático sob o imperativo da cidadania política em um contexto de constitucionalismo democrático. Vale o seguinte destaque feito em cartilha pelo Ministério Público Federal para o impacto da violência política contra grupos vulnerabilizados insurgentes:

As práticas de violência em face das comunidades negra, quilombola e LGBTQIA+ costumam ser motivadas ou vir acompanhadas de racismo e de preconceito. Ideias equivocadas e preconceituosas sobre as capacidades das pessoas com deficiência e indígenas, por igual, são propulsoras para a violação de seus direitos políticos. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2022, p. 4)

É evidente que as lideranças LGBTQIA+ enfrentam desafios múltiplos para sua atuação política, desafios estes que se estendem além do âmbito eleitoral. A violência política direcionada a esses/as sujeitos/as, seus territórios, sua epistemologia, manifesta-se tanto por meio de ataques e intimidações em períodos de campanha quanto por práticas de exclusão e marginalização fora do período eleitoral que permeiam o acesso a espaços de participação política direta, inclusive atingindo seus próprios territórios nos quais a luta política se fortalece e a comunidade ancestral se reconhece. Essa violência se traduz em agressões físicas, verbais, digitais e ações - como acontece com a destruição de terreiros e assassinatos massivo de mulheres trans - que restringem de forma empírica a

participação efetiva dessas subjetividades nos processos decisórios, mantendo hierarquias baseadas em normativas cis-heteropatriarcais.

A análise abrangente da violência política contra pessoas LGBTQIA+ revela que essas práticas operam em diversos níveis, desde a limitação do direito à representação e à participação plena nos espaços de poder até a imposição de barreiras que dificultam a formação de redes de proteção para enfrentamento à violência. Ao ampliar o debate para incluir contextos que vão além do ciclo eleitoral – como o assédio policial nos territórios, a discriminação em instituições governamentais e a violência simbólica difundida pelos meios de comunicação – torna-se possível identificar as dimensões estruturais que perpetuam hierarquizações.

A articulação entre violência política e cristofascismo pode ser compreendida a partir de uma abordagem teórica que, mais uma vez, reconhece a necessidade de se integrar os estudos das relações entre Estado, religião e poder. Nesse sentido, o cristofascismo não se reduz a uma mera estratégia retórica ou a um alinhamento ideológico pontual, mas se configura como um dispositivo governamental que operacionaliza a violência moderna/colonial contra grupos historicamente vulnerabilizados, porém em estado de insurgência social, política e econômica.

Essa articulação evidencia como a fé cristã, instrumentalizada por correntes neopentecostais e por lideranças políticas autoritárias, serve de base para a construção de uma narrativa que legitima a repressão de dissonâncias e a manutenção de uma ordem social fundamentada em uma normatividade discriminatórias. Ao demonstrar que a barbárie fascista não se apresenta como um retrocesso civilizacional, mas como uma força interna que emerge das próprias contradições da modernidade liberal-burguesa, evidenciamos que a ação fascista se beneficia das concepções conservadoras que valorizam uma moralidade rígida, a família tradicional e uma ideia distorcida de progresso, elementos esses que se reiteram na lógica do cristofascismo.

Ao associar valores religiosos a uma agenda política autoritária, o cristofascismo reconfigura o espaço público, impondo uma normatividade que exclui e marginaliza aqueles que não se encaixam em seu imaginário moral. A partir de uma perspectiva foucaultiana, refirma-se o cristofascismo como mais uma tecnologia governamental que articula saberes e práticas de poder com o intuito de disciplinar corpos e subjetividades. Essa articulação se manifesta na produção de discursos que, ao invocar a “liberdade religiosa” e a “liberdade de expressão”, mascaram um processo de biopolítica que visa a eliminação simbólica e material dos chamados “inimigos” do Estado autoritário. Tal

mecanismo de dominação é exercido por meio da criação de uma identidade política baseada na moralidade supostamente universal, que na prática se torna um instrumento de exclusão e de violência contra minorias, como as pessoas LGBTQIA+, os praticantes de religiões de matriz africana e outros grupos que desafiam a normatividade cis-heteropatriarcal.

A desrealização desses grupos e a produção do anticristo político promove a violência política como um elemento intrínseco a esse dispositivo, manifestando-se na denegação da cidadania política desses grupos em insurgência, a fim de, por razões de manutenção da segurança dos privilégios da cis-heterobranquitude, despolitizar as lutas históricas desses grupos, sua legitimidade participativa e, por decorrência disso, seu direito à agência política na arena pública democrática. Esse dispositivo atua na esfera política despolitizando os conflitos e as reivindicações desses grupos, desarmando o potencial de mobilização e contestação que emerge da diversidade identitária e de suas práticas históricas de resistência.

A epistemologia política da aniquilação que fundamenta o cristofascismo exerce violência política contra sujeitas/sujeitos dissidentes-em-insurgência, recusando sua capacidade de agenciamento político individual e coletivo. Ao fazê-lo, denega-se politização a toda uma luta com potencial de fazer ruir toda a lógica de conhecimento do empreendimento moderno/colonial subjacente à democracia liberal. Essa negação da politização implica em um apagamento, uma aniquilação, um *tornar-nada*, dos saberes e das experiências que desestabilizam a hegemonia do regime de valores dominante, comprometendo a própria base epistemológica que poderia abrir caminho para uma renovação prefigurativa dos paradigmas democráticos. Dessa forma, a violência política articulada pelo cristofascismo opera não só na esfera simbólica, mas também profundamente na materialidade das relações de poder, ao reprimir a emergência de alternativas que questionem as estruturas de dominação e que possam promover uma transformação real na participação política dos grupos vulnerabilizados em insurgência.

Para construirmos a categoria violência política por denegação, adotaremos a perspectiva afrocentrada de Lélia Gonzalez em sua definição de “racismo por denegação” (González, 2020). A intelectual, autora, ativista, professora, filósofa e antropóloga brasileira define o “racismo por denegação” como um mecanismo característico da sociedade brasileira que opera pela negação do racismo ao mesmo tempo em que o reproduz estruturalmente. Diferente de formas explícitas de discriminação racial, esse modelo se manifesta pela sutileza da exclusão, da desqualificação e da marginalização da

população negra, sustentando a falsa ideia de uma democracia racial enquanto perpetua desigualdades e hierarquias sociais, negando acessos a bens e direitos para as comunidades negras.

Para Gonzalez, essa forma de racismo se estrutura na recusa sistemática do reconhecimento da presença e das contribuições dos povos negros na construção da sociedade brasileira, garantindo a manutenção do privilégio branco ao deslegitimar as demandas e reivindicações antirracistas. O racismo por denegação configura, portanto, uma forma sutil que muito nos ensina sobre as manifestações da violência política afligida contra representações de grupos vulnerabilizados insurgentes.

Nesse sentido, as práticas de denegação, ao se infiltrarem no dispositivo da racialidade, não se limitam a mascarar ou minimizar os efeitos da violência contra minorias raciais, mas também atuam de maneira a restringir a participação de indivíduos de grupos marginalizados em espaços de poder, como cargos de alta gestão, concursos públicos e cargos eletivos. Ao deslegitimar e invisibilizar os saberes e as demandas dos sujeitos/as negros/as e afroreligiosos, tais práticas criam barreiras que se traduzem em processos seletivos e políticas institucionais discriminatórias, mantendo toda uma estrutura de poder que perpetua controle social e privilégio para a cis-heterobranquitude.

Assim, utilizamos do racismo por denegação de González de modo a evidenciar que este, enquanto gramática moderna/colonial das discriminações, não só oculta a violência através de estratégias sub-reptícias que operam na esfera epistemológica, mas também transforma essa invisibilidade em um mecanismo de exclusão material, impedindo que subjetividades com história política alcancem posições decisórias e, conseqüentemente, influenciem as agendas políticas e econômicas que moldam o funcionamento do Estado.

A violência política por denegação, portanto, pode ser definida como o conjunto de práticas sistemáticas e multidimensionais, articuladas por meio de mecanismos epistemológicos e institucionais, que visam negar e restringir o acesso dos grupos historicamente vulnerabilizados e insurgentes aos espaços de decisão e aos direitos políticos plenos. Inspirada na abordagem epistemológica de Lélia González—para quem o racismo por denegação funciona como um dispositivo de ocultação das desigualdades estruturais—essa forma de violência transcende a mera repressão simbólica, operando de forma racionalizada e interseccional para impedir que sujeitos marginalizados alcancem cargos de alta gestão, concursos públicos e posições eletivas.

Em outras palavras, a violência política por denegação manifesta-se na

implementação de estratégias que não só deslegitimam as práticas e os saberes desses grupos, mas que também, por meio da exclusão sistemática dos mecanismos formais de participação, reafirmam hierarquias históricas e perpetuam a marginalização das lutas ancoradas nestas subjetividades no âmbito dos processos democráticos.

Questionamos então: como a epistemologia política da aniquilação do cristofascismo, afeta as pessoas LGBTQIA+ e os povos de terreiro? A resposta é: articulando racismo religioso e violência política por denegação para minar as condições de possibilidade de exercício da cidadania política por parte de travestis e transexuais negras de axé produzindo-as politicamente como anticristos políticos.

O epistemicídio funciona como um mecanismo biopolítico de desrealização, que nega a validade dos saberes comunitários e das práticas ancestrais de resistência produzidos por grupos historicamente marginalizados por meio da produção dessas subjetividades como irreais para então, apreendê-las na verdade do discurso religioso. Essa apreensão discursiva e domesticação identitária constitui um componente central do dispositivo cristofascista uma vez que sua lógica de antagonismo pressupõe a instrumentalização de um anticristo político.

1.5 Considerações preliminares de encerramento: um convite

Em síntese, o cristofascismo emerge como um mecanismo de instrumentalização da religião, neopentecostal no caso brasileiro, para a legitimação de práticas autoritárias e discriminatórias, operando a partir de uma narrativa que define certos grupos sociais como o "anticristo político". Essa construção discursiva mobiliza antagonismos sociais ao permitir que figuras políticas se apresentem como portadoras de uma vontade divina, incumbidas de restaurar uma ordem moral tradicional. Sob esse pretexto, o cristofascismo justifica a marginalização e a violência contra aqueles que não se enquadram no ideal hegemônico, afetando sobretudo minorias étnico-raciais, sexuais e de gênero, bem como grupos de religiões de matriz africana. Assim, ao deslegitimar epistemologicamente os saberes não brancos/não cis/não heterossexuais e restringir o acesso desses grupos aos espaços de poder, o cristofascismo consolida cadeias de precariedade, hegemonia racial e privilégios que sistematicamente impedem a participação plena e igualitária na esfera política.

Ademais, buscamos evidenciar que a articulação entre o extremismo religioso e o dispositivo da racialidade configura um mecanismo biopolítico que impulsiona a

perseguição e a destruição de pessoas de Candomblé que buscam exercer sua cidadania política nos espaços públicos. Esse aparato opera por meio da deslegitimação dos saberes e práticas afro-brasileiras, transformando a presença dessas comunidades em um campo de conflito onde a reivindicação de direitos se converte em ameaça à ordem estabelecida.

Ao mobilizar narrativas que associam a autenticidade cultural dos Candomblés a uma oposição radical aos valores ocidentocêntricos, o extremismo religioso neopentecostal investe esforços para legitimar práticas de violência simbólica e material que visam excluir esses atores e atrizes dos processos decisórios e dos espaços de visibilidade política. Assim, a combinação entre a retórica extremista e a lógica do dispositivo da racialidade não apenas perpetua a marginalização histórica dos povos de Candomblé, mas também consolida um modelo de violência autorizada que é sustentado pela epistemologia política da aniquilação, pedra angular do cristofascismo brasileiro.

Por fim, apontamos que a violência política por denegação articula o "racismo por denegação" ao transformar barreiras simbólicas e epistemológicas em obstáculos concretos para o acesso de pessoas LGBTQIA+ negras e de axé às instâncias decisórias, evidenciadas na contraposição entre tempo de existência dessas comunidades de resistência na história brasileira e a sua inegável sub-representação nas instâncias de poder. Esse mecanismo opera por meio da deslegitimação sistemática dos saberes e das práticas culturais dessas comunidades, negando-lhes também acesso à matriz de inteligibilidade que produzem a cidadania política necessária para participar em igualdade, efetivamente dos espaços de poder.

Ao se fundamentar em uma lógica que associa legitimidade política a identidades normativas, a violência política por denegação impede que essas populações se insiram nos processos decisórios, naturalizando assim hierarquias raciais, de gênero e desejo - históricas - de exclusão. Dessa forma, a negação de acesso não se restringe a atos de violência isolados, mas se consolida em um dispositivo de dominação que perpetua de forma autorizada a marginalização e silencia os clamores, cânticos e zuelas daquelas que buscam efetivar sua cidadania histórica. Portanto, o enfrentamento desse fenômeno exige a reconfiguração das práticas institucionais de acesso o direito a ter direitos.

Ao examinar as contribuições de Benjamin, Arendt e Weber, observa-se que cada autoria articula a interação entre Estado, política e violência de maneiras complementares e críticas. Enquanto Benjamin revela que a violência não apenas sustenta o direito, mas o constitui como estrutura de dominação e exclusão, Arendt enfatiza como a instrumentalização da violência pelo Estado Moderno compromete a liberdade política e

silencia grupos historicamente marginalizados. Já Weber, ao definir o Estado pelo monopólio legítimo da violência, oferece ferramentas para compreender os mecanismos de legitimação dessa violência e os desafios éticos de seu uso na administração política. Juntos, esses pensadores canônicos da teoria política ocidental fornecem um arcabouço teórico indispensável para analisar como a violência estatal não apenas organiza as relações de poder, mas também reproduz desigualdades estruturais que atingem especialmente os grupos racializados, LGBTQIA+ e aqueles pertencentes às religiões afro-diaspóricas.

A violência estatal, ao ser reiteradamente legitimada dentro da racionalidade jurídica ocidental, perpetua uma lógica de conhecimento discriminatórias que posiciona determinadas sujeitas/sujeitos históricos em um regime de vulnerabilidade ontológica permanente, conforme veremos no capítulo adiante. As categorias tradicionais da cidadania liberal-democrática se mostram insuficientes para garantir a participação equitativa de todos os cidadãos, uma vez que foram construídas dentro de um modelo político que naturaliza hierarquias como barreiras de acesso a direitos. Nesse sentido, a violência de Estado opera como um dispositivo regulador que estrutura a política institucional de modo a regulamentar as desigualdades como se fossem dano colateral da democracia, ao invés de combatê-las estruturalmente, tal como determina seus próprios imperativos.

A exclusão de corpos dissidentes dos espaços de tomada de decisão não é um efeito colateral, mas uma função intrínseca do ordenamento político tal como concebido na modernidade ocidental. Diante desse cenário, torna-se imperativo questionar não apenas a maneira como a violência é exercida pelo Estado, mas também os próprios paradigmas que sustentam essa lógica e a nossa filiação acrítica a esta forma de construir o paradigma do Estado Democrático de Direito.

A crise da política contemporânea exige mais do que ajustes dentro do modelo atual, requer uma reconfiguração profunda das práticas institucionais e do próprio entendimento sobre governança e justiça. Como demonstrado pelas análises de Benjamin, Arendt e Weber, a violência não é um mecanismo isolado, mas um eixo central que organiza a vida política no Ocidente. Enfrentar esse fenômeno demanda um deslocamento epistemológico e a formulação de novas abordagens que não apenas diagnostiquem as estruturas de exclusão, mas também proponham alternativas viáveis para sua superação.

O arsenal trazido por Judith Butler, então, assume a análise e contribui para a crítica à violência estatal, ao evidenciar como a precariedade ontológica de certos corpos

é socialmente distribuída de forma desigual, tornando algumas vidas passíveis de luto e reconhecimento, enquanto outras são sistematicamente desrealizadas. Sua análise da vulnerabilidade, interdependência e produção normativa da vida reforça a compreensão de que a violência estatal não é apenas física, mas também epistêmica e social, ao definir quem pode ou não ser inteligível dentro da esfera pública. No contexto deste capítulo, a perspectiva butleriana amplia a análise ao demonstrar como o Estado não apenas exerce a violência como mecanismo de controle, mas também estrutura regimes epistêmicos de exclusão por meio da regulação dos corpos, dos gêneros e das existências dissidentes.

Assim, a incorporação de sua teoria fortalece a argumentação ao deslocar o debate da mera crítica à repressão estatal para um questionamento mais profundo das bases normativas que sustentam as desigualdades estruturais, abrindo espaço para pensar alternativas políticas que considerem o cuidado e a proteção das vidas precarizadas como elementos centrais na reconfiguração da política e do sistema de justiça, especialmente quando enfrentamos a epistemologia política da aniquilação advinda do cristofascismo à brasileira.

Nesse sentido, a noção de cuidado político, conforme veremos no capítulo a seguir, surge como uma possibilidade de deslocamento dos fundamentos da violência estatal, permitindo a construção de instrumental político que priorize a proteção e o reconhecimento da cidadania política de sujeitos historicamente vulnerabilizados. O enfrentamento das desigualdades estruturais exige um modelo de governança que não apenas reconheça a pluralidade de saberes-fazeres, mas que garanta uma redistribuição real do poder, efetivando paridade participativa para grupos sistematicamente excluídos dos espaços institucionais.

Para além da mera ampliação do direito à participação, é necessário repensar os próprios fundamentos da política, deslocando-os da lógica da coerção para uma lógica de cuidado e interdependência. Essa mudança de paradigma não apenas questiona a naturalização da violência, mas propõe uma nova forma de organização sociopolítica, na qual o reconhecimento da vulnerabilidade ontológica seja o ponto de partida para a formulação de políticas públicas no âmbito da representação política e para a reconstrução dos fundamentos do tecido democrático, tão esgarçados pelo ainda latente bolsonarismo brasileiro.

Esse deslocamento paradigmático não é um desafio meramente teórico, mas um imperativo ético que se impõe diante da indulgência de um modelo estatal que, ao longo da história, legitimou a exclusão, a criminalização e a violência contra determinados

corpos e identidades. Dessa forma, o debate sobre a violência estatal não pode ser dissociado do compromisso com a construção de alternativas políticas que prefigurem formas sociais outras de agenciamento, reconhecimento e proteção, deslocando-se da estrutura repressiva para um modelo que tenha no cuidado político sua base fundadora.

A transição para um Estado que reconheça a interdependência e a proteção como princípios estruturantes não é apenas desejável, mas necessária para a superação das desigualdades históricas e para a construção de uma democracia verdadeiramente plural sob pena de recairmos uma vez mais no racismo por denegação denunciado por Lélia Gonzalez.

CAPÍTULO 2

Epistemologias de terreiro: contribuições contracoloniais prefigurando um Direito e um Estado outro

Neste capítulo, levantaremos as contribuições político-epistêmicas advindas dos terreiros de religiões de matriz afrodiaspórica, a fim de avançar na discussão acerca do lugar que a epistemologia de terreiro ocupa ao se opor politicamente à violência como governamentalidade estatal. Conforme elaboramos no capítulo anterior, autores como Benjamin, Arendt, Weber, e Butler, dentre outros, buscaram compreender, de certa forma acomodar, a utilização da violência dentro da constituição do Estado ocidental. Não de forma confortável, é preciso ser dito. Se retomarmos as contribuições teóricas trilhadas no capítulo passado, todas dispõem também de um arsenal crítico voltado à não estabilização da violência como força de exercício incondicional de poder. Butler, por sua vez, é incisiva em posicionar a violência em antagonismo à própria ontologia dos indivíduos, uma vez que sua precariedade seria produto e meio para exercício de dinâmicas de poder desiguais e, portanto, antijurídicas.

A seguir, filiar-nos-emos ao instrumental pós-colonial, decolonial e anticolonial, a fim de prosseguir como o processo de desestabilização do paradigma ocidentocêntrico¹² da violência no Sul Global, trazendo experiências, artilharias e arapucas epistemológicas, a fim de entrecruzar saberes aliados, mesmo que contingencialmente, e prefigurar caminhos outros àquele que a Ciência Jurídica invisibiliza para perpetuar desigualdades, especialmente no contexto brasileiro.

A violência colonial é constitutiva das relações sociais no Brasil. A invenção discursiva do Sul Global subjetivou a hierarquização gênero-racial nas formas organizacionais, tanto em escala social quanto em escala jurídico-política. Isso, pois, o colonialismo, que marca o sequestro dos modos de vida não ocidentais, também instaura uma nova compreensão universalista de progresso, nomeada “modernidade”. Além de uma investida econômica do frágil imperialismo ibérico, no Brasil, as invasões coloniais

¹² O ocidentocentrismo, segundo Oyewumi (2021), é a imposição de perspectivas ocidentais como universais, desconsiderando outras formas de organização social e conhecimento. A autora critica especialmente a aplicação de categorias ocidentais, como gênero, a sociedades africanas, argumentando que essas noções foram introduzidas pelo colonialismo, apagando estruturas locais.

do século XV fizeram aqui um laboratório de tecnologias sociais de assujeitamento, aprimorando-se, portanto, de forma barbárica, os dispositivos necropolíticos organizados pelo agenciamento entre “processos de desumanização” e “industrialização da morte” (Mbembe, 2018, p. 21), colocados em prática aperfeiçoados na invasão colonial do continente africano e na escravização norte-americana durante os séculos XVIII e XIX.

A organização social pelo estabelecimento de uma gramática racial hierarquizante incorporou dentro do seu léxico outras definições úteis para a gestão “bio-lógica” (Oyewumi, 2021, p. 15-16) da colônia, como gênero, classe, orientação sexual, religião e etnia. Esse movimento inaugurou toda uma “lógica de conhecimento” (uâû 2021, p. 384) que, uma vez naturalizada pelo cotidiano, passou a constituir-se a condição de possibilidade para a inteligibilidade social de subjetividades, vivências e sociabilidades. Esse prisma é, por conseguinte, a fonte primordial donde os demais feixes de opressão irradia, interseccionando-se e simulando um comportamento isolado de violências cotidianas, quando sua práxis é evidentemente estrutural, sistemática e generalizada. Como afirma o autor com a malandragem ontológica de suas pedagogias da encruzilhada:

O colonialismo produziu violências indelévels em todos nós, porém, o seu projeto de ser um paradigma hegemônico monocultural e monorracionalista apresenta fissuras, fraturas expostas, hemorragias, sangrias desatadas. Mesmo tendo as sabedorias dos grupos tidos como subalternos operado golpes de forma astuta nas estruturas coloniais, o intenso investimento na formação dessa engrenagem moderna fez com que, até os dias de hoje, permaneça a dimensão do contínuo colonial. (Rufino 2019, p. 39).

Mais que um evento histórico do passado, o colonialismo ainda se expressa como paradigma epistemológico fixado como um horizonte narrativo-interpretativo que dá o sentido, baliza o comportamento social, político, econômico e jurídico da agência contemporânea. O fenômeno colonização foi subjetivado de com tamanha incursão que atualmente nos deparamos com complexos dispositivos sobre os quais devemos nos debruçar com paciência e irresignação, a fim de desvendar suas entrelinhas, desertar de suas práticas de poder e forjar, em verdadeiro *esforço ogúnico*, um esforço que caminha "pelas práticas africanas forjadas no próprio enfrentamento colonial" (Flor do Nascimento, 2021, p. 387). Propondo novas ferramentas que incorporem a *reorientação zuelada*¹³ por Audre Lorde: “Pois as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. Elas podem possibilitar que os vençamos em seu próprio jogo durante certo

¹³ Por “zuela” nos referimos ao nome banto que designa as cantigas utilizadas nos rituais do terreiro, especialmente aqueles de tradição Congo-Angola.

tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica” (Lorde, 2019, p. 137).

Nessa perspectiva, a pesquisa pretende estabelecer uma crítica jurídico-política à democracia representativa partir do problema da contemporaneidade da violência colonial, rastreando a relação desta com os marcos de raça, gênero, sexualidade e espiritualidade através da práxis interseccional. Mais do que um mapeamento dos desafios enfrentados por representantes políticos de grupos vulnerabilizados na política institucional, o capítulo percorrerá as discussões que articulam terreiro, política e cuidado, visando oportunizar a centralidade de saberes nascidos na atuação de agentes sociais negros/as, dissidentes de gênero e de axé na disputa pelos institutos formais da função legislativa do Direito.

O fato de a violência colonial operar na dinâmica de “dispositivo da racialidade” (Carneiro, 2005, 2023) será estruturante em nossa crítica ao racismo interseccional enquanto um processo subjetivação necrocorporal. Isso, pois, contribuindo nos termos da construção jurídica do conceito de “racismo”, viabiliza-se uma reanálise das estratégias defesa de direitos e de agenciamento coletivo na luta política. Nesse movimento, nossa aposta é de que insurja uma nova ressemantização performativa do Direito e do Estado como uma ferramenta emancipatória que assenta corpos-que-ancoram-sujeitas em posição de protagonismo político, em detrimento do seu uso pelo colonizador a partir do cínico dilema “branquear ou desaparecer” (Streva, 2020, p. 96).

Se Fanon nos convida a compreender a violência colonial como um gatilho para uma outra reordenação de forças, inclusive em oposição revolucionária ao imperialismo racial que anonimiza as vidas pretas, sua artilharia teórica faz outro convite: ao humanismo revolucionário (Streva, 2020, p. 103) que abandone o humanismo euroamericano moderno/colonial. Ou seja, a uma nova ordem sociopolítica e jurídica de distribuição de inteligibilidades sociais que buscam o desentranhamento do racismo colonial eurocêntrico do cerne estruturado e estruturante da compreensão de quem pode ser humano na modernidade do capitalismo racial:

Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade. A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado. A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem em algum lugar. Consiste, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização. Mas, eu, homem de cor, na medida em que me é possível existir absolutamente, não tenho o

direito de me enquadrar em um mundo de reparações retroativas. Eu, homem de cor, só quero uma coisa: que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. (Fanon, 2008, p. 190-191)

Isso, pois, como já preconizado por autores afropessimistas, a modernidade é constituída sobre um antagonismo universal, uma metafísica racial que posiciona politicamente e ontologicamente vidas em posições diferenciadas e valorização biossocial. Como afirma de forma brilhante o autor, a construção da fronteira entre vida e morte sociais só se fez possível pela experiência do terror racial imposta às pessoas negras. O externo constitutivo que edifica a compreensão do *self* é o “não sou negro”. Como se um livramento existencial que garantisse um direito divino ao privilégio da vida humana. Essa denegação produz não somente uma racionalidade universal, mas a cristalização da *antinegitude* como um valor a ser defendido no Ocidente, e, portanto, fomentado pela institucionalidade, pelo mercado e pela branquitude social. Na modernidade ocidental capitalista, a oposição – a negação - ao humano não é o inumano, e sim o negro:

Os negros estabelecem esse limite [da autocompreensão como humano] para as pessoas brancas e para todos os demais. Os negros dão mesmo à mais degradada posição um senso de humanidade possível, pois somos o lócus da impossibilidade humana. Independente do que os outros possam perder, eles jamais serão negros. Isso é um pensamento reconfortante. A chama do calor humano. (Wilderson, 2021, p. 252)

A discussão posta nos impõe um olhar e uma prática encruzilhada com metodologias periféricas no campo da epistemologia jurídica para compreender que, se existem dispositivos históricos que sustentam a degeneração de direitos em consequência da degeneração da própria humanidade de pessoas, dessa investida, recai resistência. Sobre as práticas de cuidado recaem as nossas esperanças. A aposta em outro dispositivo, ancestral, matripolítico, intersubjetivo, transcultural, transcorporal, rizomático alenta a asfixia colonial a qual convivemos na modernidade à brasileira. O cuidado estrutura esse dispositivo de resistência, capilarizando-se em dinâmicas estratégicas e contingenciais em prol da manutenção das vidas não excluídas do humanismo jurídico cisheterobranco ocidental. Protagonizado majoritariamente pelas mulheridades, as práticas de cuidado nos conduzem a um caminho dissidente àquele balizado pela cultura ocidental individualista, o que, por sua vez, já o atribui um estatuto de infiltração no edifício moderno/colonial:

Mulheres que estão em luta, muitas vezes, direcionam o cuidado para a

coletividade. O sentido social de sua existência se dá através do papel que elas desempenham dessa forma. E assim, cuidado, suas práticas delimitam um lugar social. Ao mesmo tempo, o cuidado realizado no território garante um lugar na sua própria existência. (Etinerâncias, 2021, p. 24)

Os dispositivos de cuidado localizados nos saberes nascidos dos terreiros, então, serão mobilizados, a fim de identificar no *corpus* de pesquisa categorias que emulam a experiência matropolítica, mesmo que de forma incipiente. O Direito, para além de sua função na governança que gere a distribuição de prerrogativas fundamentais, é um mecanismo performativo que naturaliza multidimensionalmente desigualdades históricas. Através de operações microfísicas, precariza garantias, reforça identidades disciplinares e fortalece suas próprias estruturas de controle bio-lógico. Portanto, pensar de forma crítica, insubordinada, os fundamentos democráticos do Direito moderno parece ser o caminho adequado para a reorientação afrodiaspórica pretendida pela tese.

Recalcular rotas, evidenciar as arapucas, “encruzilhar” (Rufino, 2019, p. 17-18) categorias jurídicas e despachar os carregos coloniais são somente algumas suspeitas de rasuras, cisuras que teremos que enfrentar para sobrepor as normativas discriminatórias que necrosam nossas possibilidades de sociabilidade equitativa no contemporâneo brasileiro.

2.1 Mulherismo afrodiaspórico como *giro prefigurativo do Direito: Oxunismo, Oyalogia*¹⁴ e as lições epistemológicas da filosofia políticas dos orixás para a produção de ontologias políticas outras

Nessa seção buscaremos levantar contribuições dos estudos de gênero de base afrocentrada, concentrando-nos majoritariamente em Oyeronké Oyewumi e suas propagadoras, para avançar no debate do cuidado na ótica afrocentrada como fundamento disruptivo e constitutivo de uma nova governamentalidade não violenta.

Para tanto, utilizaremos também do instrumental presente na filosofia política dos orixás,, a fim de verificar o quanto estes constituem um arsenal útil para o reconhecimento jurídico da luta política de movimentos sociais contra a violência estatal advindas de

¹⁴ A categoria oyalogia é uma referência ao arcabouço axiológico e normativo trazido pela divindade de origem iorubá Oyá, ou Iansã, regente das guerras, das resistências de mulheres contra a subordinação, da ancestralidade, do fogo, dos ventos e dos raios. A íntegra da referência pode ser encontrada aqui: SALAMI, Minna. **Oyalogy** – a poetic approach to African feminism. Disponível em: <https://msafropolitan.com/2015/05/oyalogy.html>. Acesso em: em 20 fev. 2023.

grupos vulnerabilizados. Esse exercício de re-semantização parte dos limites já apontados por Weber, Arendt, Benjamin e Butler, para reorientar, reassentar, a partir da diáspora¹⁵, o cuidado como pedra angular do Estado constitucional democrático. Ao fazê-lo, prefigurando e performatizando os sentidos sobre as corporalidades, apoia-se em uma nova fundamentação para a governamentalidade sustentada por outro imaginário político que não o liberal.

A epistemóloga nigeriana Oyeronké Oyewumi, em sua compreensão sobre mulheridades no marco ocidental, identifica que a corporalidade é central para a organização social. Isso pois, tal “somatocentralidade” (2021, p. 30) é pedra angular sobre a qual se erga a vinculação de papéis sociais aos papéis biológicos. Diagnóstico este que recai sobre as formas de produção de saberes, senão sobre o próprio pensamento científico euroamericana. Se na filosofia ocidental o *cogito* cartesiano tem uma posicionalidade externa ao objeto que contempla, mantendo-se isento, racional, objetivo em relação a ele, infere-se que a anulação corporal é condição de possibilidade de toda cosmopercepção¹⁶ erguida sobre essa lógica.

O corpo anulado é conduzido para seu horizonte de expectativas, sendo a ele atribuído um conjunto de experiências essenciais fornecidas pelo mesmo conhecimento científico biologizante que o assujeita. Tal fixação é problemática pois, primeiramente, visa uma organização totalizante em detrimento da pluralidade de expressões subjetivas contidas em um indivíduo; em segundo lugar, exerce uma violência ético-política ao colonizar as vidas com uma racionalidade monodimensional balizada pelos pressupostos

¹⁵ A categoria “diáspora” aqui é compreendida não somente como um evento histórico advindo do processo de escravização dos povos de África pelo empreendimento colonial europeu, mas também uma grande usina, um grande laboratório de experiências de resistência à violência moderna, cujo produto subjetivo é presente na contemporaneidade e ainda mobilizado. Nesse sentido, citamos: "Portanto, entendemos que a diáspora forja esses novos (velhos) sujeitos e seus processos de ressignificação, apresentando sujeitos assentados no Iroko, mas fluídos pelo Atlântico negro. A diáspora não é apenas sinônimo da imigração à força, mas também uma redefinição identitária, ou seja, a construção de novas formas de ser, agir e pensar no mundo. Os castigos físicos e o sofrimento fizeram parte da vida de homens e mulheres escravizados. Mas as lutas diárias, os novos elos afetivos, os vínculos familiares, também" (Ramos, 2019, p. 15)

¹⁶ Oyeronké Oyewumi tensiona o cânone ocidentocêntrico que privilegia a visão em detrimento de outros sentidos: "A cosmovisão implica num privilégio da visão sobre os demais sentidos e produz um pensamento que funciona de modo imagético/corporal, o qual a autora questiona, denuncia e não valida como universal." (Rocha, 2023p. 5). Para a autora nigeriana, como elabora Aline Rocha, a categoria “cosmopercepção” aproxima-se mais da complexidade da realidade de uma análise, isso pois versa sobre uma conjunção de sentidos/sentimentos/percepções, e não somente a análise imagética/estética/superficial: "Dessa forma, cosmopercepção é inclusiva porque aciona os demais sentidos e nos possibilita compreender a totalidade e percepção dos modos de ser, e construir conhecimentos com e sobre sociedades não ocidentais. Entretanto, cosmopercepção não é reconhecida pela episteme cultural hegemônica que colocou a cosmovisão como paradigma hegemônico de como ensinar filosofia, compreender todo (o) mundo e (pr)escrever Outros." (Rocha, 2023, p. 10). Por essa razão, utilizaremos, doravante, cosmopercepção, a fim de promover um exercício de contrahegemonia.

da norma social vigente. No contexto ocidental, a baliza de inteligibilidade social foi e segue sendo o discurso biológico.

Afirma a nigeriana que: “o determinismo biológico é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona”, momento em que apresentará aquilo que compreenderemos como “raciocínio corporal” (Oyewumi, 2021. p. 32) e a corporificação “bio-lógica” (Oyewumi, 2021. p. 38) de categoriais sociais para fins de gestão colonial. Essa leitura, envernizada pelo universalismo europeu, impôs nos contextos colonizados, do brasileiro ao nigeriano, a percepção androcêntrica de que somente mulheres cifradas como a marca biológica do sexo feminino – doravante chamadas de anafêmeas – detém corpo. Aos anamachos, restou a mente, o *cogito*, a capacidade de discernimento racional e tomada de decisões. Baseado nessa questão, a pesquisa feminista ocidental investiu esforços para problematizar divisões dicotômicas que promovem desigualdade, como *público X privado, político X doméstico, homem X mulher, desejo pelo outro X desejo por um igual*, movimento este com grande importância para os movimentos feministas de reivindicação de cidadania igualitária.

Nesse digladiar político-epistêmico permanente, parte da epistemologia feminista ocidental estruturou uma ordem bio-ontológica reforçando a diferença de gênero como biologicamente determinada. Se a bio-lógica edifica categorias sociais, como o gênero e a raça, com “tijolos biológicos” (Oyewumi, 2021. p. 39), a racionalização corporal produz normatividades nas quais vincula essencialmente papéis sociais a papéis biológicos. Nessa conjunção de forças, de saberes-poderes, temos a cartografia do “dispositivo da racialidade” (Carneiro, 2005; 2023) e a instauração do racismo como gramática universal das opressões. O racismo, nesse viés, é meio e finalidade do paradigma corporal universal que realiza operações de manutenção do complexo cis-androcentrismo branco e heterossexual – doravante nomeado de matriz colonial – por meio de violência em prol da manutenção dos privilégios garantidos pela posição de hegemonia normativa.

A incidência daquilo que Lélia González chama de “divisão racial do espaço” (González, 2008, p. 29) enquanto segregação com “acentuada polarização, extremamente desvantajosa para a população negra” é um dos efeitos-produtos do dispositivo da racialidade. Tal dicotomia biologizante opera através do discurso científico de superioridade genética para hierarquizar racialmente e alocar a branquitude em espaço paradigmático nas mais diversas áreas, da política às relações de trabalho. Nessa toada, Lélia chama o movimento feminista em sua responsabilidade histórica em relação à desigualdade de gênero também sob a ótica da questão racial:

Apesar dos aspectos positivos em nossos contatos com o movimento de mulheres, as contradições e ambiguidades permanecem, uma vez que, enquanto originário do movimento de mulheres ocidental, o movimento de mulheres brasileiro não deixa de reproduzir o ‘imperialismo cultural’ daquele. (González, 2008, p. 40)

A divisão racial do espaço de González deve, evidentemente, ser estendida para além do espaço geográfico. Quando a socióloga apresenta tal categoria, quer de fato manejá-la dentro da discussão epistemológica sobre as linhas segmentares que encerram determinadas pautas como “de mulheres” ou “de pessoas negras”, o que fica evidente em sua “Carta-Denúncia” presente no apêndice do texto trabalhado:

A dimensão racial impõe-nos uma inferiorização ainda maior, já que sofremos como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade sexual. Na verdade, ocupamos o polo oposto ao da dominação, representado pela figura do homem branco e burguês. Por isso mesmo constituímos o setor mais oprimido e explorado da sociedade brasileira. (González, 2008, p. 44)

Nesse viés, a luta das feministas afrodiaspóricas em muito impulsionam os pressupostos e reivindicações da epistemologia feminista quando aponta em seus imperativos a reprodução de tecnologias ocidentalcêntrica de divisão étnico-racial. Esse correr-gira nos pensamentos de luta é fundamental para que não utilizemos de arapucas do senhorio para defender vidas assujeitadas, ainda mais quando ocupamos espaços privilegiados de fala, visibilidade e utilização de meios de acesso aos mecanismos de equalização social, por exemplo o sistema de justiça e o sistema democrático representativo.

Como afirma Oyewumi, “o raciocínio corporal é uma abordagem cultural” com origem facilmente localizadas no pensamento europeu. Contudo, sua capilarização ainda se perde de vista, considerando que impregna, se conjuga como o imperialismo parasitário euramericano. O racionalismo ocidentalcêntrico inventou “versões africanas de coisas ocidentais” (Oyewumi, 2021, p. 51). Essa reiterada invenção dos outros ensejou a globalização de problemas de gênero tipicamente brancos e cisheterocentrados que se encontram dentro de pautas protagonizadas pelos movimentos de mulheres e LGBTQIA+:

Como o gênero é preeminentemente um constructo cultural, não pode ser teorizado em um vácuo cultural, como muitas das pessoas dedicadas à pesquisa tendem a fazer. [...] O quadro de referenciais de uma cultura

deve ser identificado e descrito segundo seus próprios termos antes que se possa fazer o tipo de alegações gratuitas que estão sendo feitas sobre o patriarcado e outras mazelas sociais. (Oyewumi, 2021. p. 53)

Sob quais bases faço essa crítica ao pensamento jusfeminista? Qual meu compromisso enquanto homem cis na afirmação da justiça afrodiaspórica de gênero? Me baseio nas leituras do feminismo negro crítico, feminismo decolonial e especialmente do mulherismo *africana*¹⁷ para, como o eruíxim de Oyá e a filosofia política dos orixás, elaborar, conduzir, direcionar os carregos coloniais que se aglomeram, se atualizam e se perpetuam hereditariamente no desenvolvimento democrático do mundo moderno ocidental no qual me encontro cidadão e agente de perpetuação de saberes ancestrais afrobrasileiros que muito têm a contribuir para avanços éticos. Nessa perspectiva vale mencionar:

Em relação ao processo cultural, a religião afro-brasileira é linha de frente e dinamizadora de um ethos, indicadora de comportamentos, hábitos, enfim, de uma maneira de ser. Estabelecendo e proporcionando uma ética própria, vem imprimindo formas de relações sociais, estipulando meios próprios de organização e hierarquias, estimulando vida comunal e estabelecendo padrões estéticos próprios e formas específicas de comunicação ou acesso ao riquíssimo sistema simbólico – pleno de conhecimentos e sabedoria – que vai caracterizar a pedagogia negra iniciática. (Theodoro, 2008, p. 83)

Guiados pelos ventos de Oyá, - aquela que conduz a transição dos espíritos para a ancestralidade - enveredaremos com cuidado e respeito – pisando de levinho - dentro dos saberes de terreiro para levantar aprendizagens de sociabilidade e ensinamentos de vivibilidade que não perpassem necessariamente a submissão radical à construção de um aparelho estatal como “máquina de guerra” (Mbembe, 2018, p. 58) em prol do empreendimento colonial desumanizador. Insurge desse território político-espiritual uma gama de saberes que se articulam em prol da manutenção das tradições de matriz africana e dizem sobre a resistência das vivências afrodiaspóricas, encruzilhando espiritualidade como um vetor de agenciamento sociopolítico.

Temos aqui a incorporação da agência espiritual negra como campo de desenvolvimento, especificamente as expressões de axé, isso pois a expressão espiritual afrodiaspórica “é uma forma de resistência à fragmentação da existência do homem

¹⁷ Por “africana” compreenderemos, como Elisa Larkin Nascimento, “tudo aquilo que diz respeito ao conjunto formado pela África e sua diáspora” (Nascimento, 2009, p. 33), razão pela qual no título da seção fala-se em mulherismo afrodiaspórico e ao final dela temos a especificação do mulherismo estudo, qual seja, o *africana*.

brasileiro, seja no plano concreto, seja no plano ideal da explicação ontológica” (Carneiro, Cury, 2008, p. 97).

Oyá em Oyó, região da Nigéria, por muito tempo deu nome a um dos principais rios do país: o rio Níger, e, na diáspora, foi atribuída o arquétipo da mulher guerreira, consorte preferida de Xangô, e baluarte do processo de civilização do mundo. Para fins de categorização, a noção de *giro oyalógico* aqui trazida visa trazer “a função civilizatória dos orixás” (Poli, 2019, p. 192) para a discussão do Direito e da Política. Isso pois, o iruquerê da ayabá guerreira lhe foi dado por Omulu-Obaluaê, o rei do mundo dos mortos, após a guerreira salvá-lo, acolhê-lo em sua precariedade física, conforme narra o itã abaixo:

Certa vez houve uma festa com todas as divindades presentes. Omulu-Obaluaê chegou vestindo seu capucho de palha. Ninguém o podia reconhecer sob o disfarce e nenhuma mulher quis dançar com ele. Só Oiá, corajosa, atirou-se na sua dança que provocava o vento. E o vento de Oiá levantou as palhas e descobriu o corpo de Obaluaê. Para a surpresa geral, era um belo homem. O povo o acalmou por sua beleza. Obaluaê ficou mais que contente com a festa, ficou grato. E, em recompensa, dividiu com ela seu reino. Fez de Oiá a rainha dos mortos, Rainha que é Oiá Igbalé, a condutora de eguns. Oyá então dançou e dançou de alegria. Para mostrar a todos seus poderes sobre os mortos, quando ela dança agora, agita no ar o iruquerê, o espanta-mosca com que afasta os eguns para o outro mundo. Rainha Oiá Igbalé, a condutora dos espíritos. Rainha que foi sempre a grande paixão de Omulu. (Prandi, 2021, p. 308)

O itã de Oyá acima é de extrema importância para o desenvolvimento da nossa artilharia epistêmica contra a violência política por denegação e suas bases coloniais, pois ela situa a ayabá dentro de uma narrativa que denota inclusive a preponderância de seu axé em relação a um de seus companheiros principais, Xangô, orixá da Justiça. O itã conota esse poder no instante em que aloca a ayabá numa relação de cuidado com a morte corporificada, com a precariedade material humana, sintetizada em Omulu-Obaluaê. Narram itãs que Xangô, obá de Oyó, guerreiro da Justiça e companheiro de Obá, Oyá e Oxum, encontra no corpo frio, no corpo morto, sua maior *quizila*, ou seja, sua maior aversão.

Oyá, sem medo da morte, acolhe o corpo putrefato de Omulu-Obaluaê e com seus ventos revela-lhe a beleza incandescente, sendo ali digna de receber, enquanto guerreira misericordiosa, o dever de encaminhar os corpos precários, tidos como mortos, rumo ao *Orún/Céu ioruba*, conduzindo com o seu iruquerê os espíritos ancestrais rumo ao progresso espiritual. Oyá acolhe os precarizados, os expostos à doença e à morte, defende-

os como “mãe de 9 filhos”¹⁸ e os conduz ao progresso, seja em *Aiyê*, seja no *Orún*.

Oyá, enquanto aquela que cuida daqueles que já se foram, daqueles inumanos, daqueles que transitaram para a espectralidade ancestral, corporifica a ambiguidade daquela-que-cuida da precariedade biológica à identidade espiritual da comunidade. A leitura que se pretende se dá a partir das dimensões político-espirituais do cuidado que transitam da guerra ao pós-morte, invocando a orixalidade para “tornar-se uma possibilidade de leitura da resistência dessa diáspora, que, apesar de todos os pesares, se movimenta e permanece” (Njeri, 2022, p. 251).

Leituras da diáspora enquanto uma grande travessia, através da *kalunga grande* durante os três séculos de escravização indígena e africana no Brasil, nos remetem à transição de uma zona de ser, em África, e a zona do não ser, na América Colonial. A travessia transatlântica, então nos convida a pensar sobre a mulheridade ancestral de Oyá. Seria a ayabá a mãe da diáspora? Será ela a condutora das vidas-em-diáspora através dessa “fratura ontológica” (Njeri, 2022, p. 251) imposta pela empresa colonial? Se observarmos a noção de vida, de vitalidade, de axé, sob o enegrecimento do afrocentrismo, de fato nos situamos em um grande cemitério, uma zona de morte. A colônia é império de Iku-Morte e, diante da desolação, a qualidade “Ìgbàlè”, que significa – pequena mata, lugar sagrado – tem a conotação de “A Floresta Sagrada dos Egúngun” ou “O Bosque Sagrado dos Ancestrais” posiciona novamente Oyá como aquela que cuida. Mesmo na desolação de *Maafa*, ou seja, na “continuada forma de experienciar a vida fundada no sequestro, na escravização, na opressão racial e na constante luta contra algum tentáculo do monstro do genocídio negro” (Njeri, 2022, p. 252), a ayabá exerce o cuidado no trânsito e na elaboração do trauma colonial.

Portanto, invocar o mulherismo de axé como giro oyalógico é reconhecer a potência da alegoria de Oyá na construção política e identitária das afromulheridades e, ao fazê-lo, fortalecer epistemicamente a capacidade de agência dessas situadas sociopoliticamente nas margens das zonas do ser, reconhecendo a capacidade destas de se organizarem taticamente – através de dispositivos ancestrais de resistência coletiva - contra as máquinas de guerra do empreendimento colonial e guerrear contra o capitalismo racial, que produz globalmente vidas não brancas como vidas desumanas.

A raça branca, reconhecida como a mais poderosa militarística e economicamente, essencialmente controla, dirige e administra, por

¹⁸ A referência aqui advém de um outro nome dado à Oyá, qual seja “Iansã”, significar no iorubá “mãe de nove”.

meio da estrutura do capitalismo, os recursos do mundo, incluindo as energias dos povos. No entanto, como uma instituição europeia estruturada para manter os interesses de desenvolvimento ocidentais, pode também ser definida como supremacia branca.” (Dove, 1998, p. 5)

O compromisso com um pensamento afrodiaspórico, então, deve estabelecer formas encruzilhadas de fazer política e pesquisa, por exemplo: reconhecendo a validade de experiências africanas e em diáspora, des-essencializando categorias políticas identitárias ocidentais e se abrindo para aquelas nascidas do axé, criando mecanismos de paridade participativa para movimentos sociais de grupos vulnerabilizados, reconhecendo seu papel na economia política e sexual do trabalho, além de fortalecer a pluralidade cultural do continente africano sem a imposição de uma unidade virtual. Sobre a homogeneização europeia sobre a pluriversalidade africana, Nah Dove nos alerta:

Unidade cultural é um conceito permite que se compreenda como os europeus colaboraram, apesar das diferenças étnicas ou nacionais, para impor sua supremacia sobre no mundo. Ao mesmo tempo, pode-se entender como as pessoas Africanas foram capazes de sobreviver a essa imposição e agir continuamente para libertar-se dela. (Dove, 1998, p. 7)

A não repetição dessas arapucas epistêmicas é um primeiro passo importante para uma prática de pesquisa que se propõe afrocêntrica. O esforço de produção de saberes deve ir sempre no sentido de ampliar a vocalização de agentes de conhecimento sem hierarquizá-los a partir de um cânone arbitrariamente imposto ao método. Como afirma o professor Flor do Nascimento (2021, p. 387):

[...] não se trata apenas de não utilizar, como se necessárias fossem, as categorias ocidentais, mas de perceber que as maneiras como percebemos as experiências que investigamos podem também reproduzir um *ethos* epistêmico que opera no silêncio da universalidade, apagando as lógicas de conhecimento das sociedades em torno das quais investigamos.

Neste sentido, com o avançar da pesquisa, percorrerei autorias do pensamento político feminista fazendo relações com o problema de pesquisa erigido, qual seja, as formas de violência colonial incrustada na violência estatal, estruturantes do dispositivo da racialidade, como negação à livre representatividade nos espaços de poder e de tomada de decisão, elementos estes sobre os quais se assenta a democracia liberal ocidental.

Questões importantes devem, então, ser colocadas: quais são os compromissos

assumidos pela função democrática do Direito comprometida com o cuidado? Compreendendo que se trata de um trabalho no campo sociojurídico - em que consiste uma prática do direito centrada no cuidado afrocentrado? Como essa prática se distingue de práticas jurídicas hegemônicas? Que aberturas e possibilidades ela promove? Uma vez que me parece impossível nesse instante ler as experiências de luta política dessas mulheridades do ponto de vista do cânone cisheteromachista ocidental, invocar (novos) imaginários afrocentrados é um poderoso ebó epistemológico de descarrego, nesse sentido de exercer uma localização territorial das categorias, Oyewumi nos adverte:

A dificuldade da aplicação de conceitos feministas para expressar e analisar as realidades africanas é o desafio central dos estudos de gênero africanos. O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. (Oyewumi, 2004, p. 8)

Propor, portanto, um giro prefigurativo no Direito consiste em mobilizar esquemas de pensamento, formas de fazer e visões de mundo de grupos, comunidades, movimentos sociais e colocar tais epistemologias em condição de igualdade, “*como se*” o fossem. Observando a metodologia dada pelas teorias prefigurativas da Política e do Direito, estabelecemos caminho alternativo, dissidente, disruptivo daquele hegemônico, já naturalizado. O que, por sua vez, traz à tona uma gama de novas variáveis, novas experiências e expectativas para o ser-fazer humano. Por definição da Prof.^a Harsha Walia¹⁹:

A prefiguração é a ideia que temos de construir as nossas culturas de movimento e as nossas instituições legais no modelo de mundo que procuramos criar. Para mim, a prefiguração é principalmente uma ética organizadora decorrente de comunidades de cuidados feministas e de justiça para pessoas trans e deficientes. Toda a lógica do capitalismo e do colonialismo, além de ser extrativista e exploradora, consiste em romper modos de vida comuns, em romper os laços com a terra, especialmente para as comunidades indígenas, em excluir o parentesco como um processo político e, em vez disso, gerar processos competitivos, individualistas, formas otimizadas de se relacionar uns

¹⁹Disponível em: <https://manifold.umn.edu/read/prefiguring-border-justice-interview-with-harsha-walia/section/96855cdc-5a01-45cd-9f1f-fc54b4ea6289>. Acesso em: 10 dez. 2023.

com os outros. A prefiguração, então, é uma ética comunitária: tudo o que penso e digo não vem de mim como um organizador ou escritor individual, mas como uma pessoa numa constelação de camaradas e mentores. (Walia, 2020)

A metodologia paradigma para a construções no nosso *antifuturo* será aquela indicada pelo Prof. Sameer M. Ashar e sua pedagogia da prefiguração: a análise social partilhada, a imaginação radical e o envolvimento dialógico com grupos de clientes (2023, p 872). Abordaremos de forma individualizada cada uma das etapas mais à frente na seção dedicada à metodologia. Neste momento, mister pontuar que o giro prefigurativo do Direito é um esforço teórico de compreensão, jamais de sistematização, de um fenômeno que já acontece entre comunidades vulnerabilizadas pela violência colonial. Repensar marcos de produção de juridicidade jamais terá como condição a supressão de uma ordem constitucional democrática em vigor, mas sim fazer dela um território onde os rios ensinam lições, o fogo transforma estruturas, o vento impõe autoridade, as folhas são preservadas para a cura e a ancestralidade é coautora, no presente, da construção de novos futuros possíveis.

Logo, suspeita-se que as contribuições dos imperativos mulheristas devem ser considerados mais do que como se um desdobramento de uma hermenêutica comprometida com a subalternidade, mas sim um modo ancestral de construir um futuro político.

2.2 Quem são as subjetividades que caminham conosco na pesquisa? Compromissos afrocentrados e o mulherismo de axé

A pesquisa convida para a gira as mulheridades, negras e de axé, com todo seu pajubá e suas mirongas, marias e demais pombogiras para o sacudimento epistêmico que inicia. Neste trabalho que mais poderia ser um ebó, pretendo performar rituais linguísticos de desvio, rastrear os fluxos de axé e mapear mecanismos de autodefesa, a fim de cartografar as estratégias que intermediam sua relação com o Estado, especialmente no contexto dos processos eleitorais colonizados pela extrema-direita teocrática.

O pressuposto de pesquisa segue sendo a historicidade da categoria de gênero, de modo que as diferenças entre homens e mulheres sejam situadas nas práticas sociais reiteradas e não em razões trans-históricas essencialistas. O imperativo trazido pelo mulherismo *africana* rompe com lugares de estabilidade identitária por considerar que tal fixação aloca mulheres africanas e em diáspora como “vítimas desesperadas”, o que, por

sua vez, “rouba-lhes agência” e “leva a uma desvalorização das experiências africanas de resistência” (Oyewumi, 2023, p. 20). Localizando tal discussão no contexto do eleitoral majoritariamente focado no legislativo brasileiro, insurge como pergunta quais são as implicações dessa essencialização de gênero e raça na produção da cidadania democrática, e até mesmo o próprio processo político-histórico de identidade de gênero.

Nesse instante, o paradigma da afrocentricidade estabelece um novo Norte para nossa reorientação política: mais ao Sul. Idealizado pelo intelectual negro Molefi K. Asante, a partir da conscientização científica de Cheikh Anta Diop, o pensamento afrocêntrico teve como marco de difusão o ano de 1986, e tem como baluarte de suas lutas o fim do etnocentrismo ocidental e das distorções nas epistemes que produzem saberes sobre os mundos afrodiaspóricos.

Portanto, quando pretendo situar as sujeitas e sujeitos dessa pesquisa, apresento de antemão meu compromisso político-científico com o reconhecimento das vidas e saberes de travestis, transsexuais e mulheridades negras. O afrocentrismo nos impele a propor um modelo de fazer pesquisa e política próprios, considerando que “para articular uma cultura política afirmativa, verifica-se a importância dos valores africanos de referência e identidade; para recuperar e articulá-los, seria necessária uma orientação afrocentrada na pesquisa e no pensamento” (Nascimento, 2009, p. 55).

Assim, quando, por exemplo, apresento Benny Briolly, vereadora, não pretendo distanciá-la de Benny, a mulher de axé, ou de Benny, filha, irmã e companheira. Compreendemos Benny como “cavalo-de-santo” de sua ancestralidade, sendo, portanto, porta-voz de legiões que falam através de si através de agenciamentos político-afetivos. Ampliando o imaginário jurídico-político por dentro, está guardada a porteira político-metodológica que Oyeronké nos situa: “o processo de identidade de gênero necessariamente incorpora a resistência” (Oyewumi, 2023, p. 27).

A partir desse processo pessoal permanente de aprendizagem, somente delimitado pela metodologia de pesquisa, pretendo contribuir com os estudos de gênero ao Sul Global a partir da periferia, local onde os cis aliados devem se posicionar. Faço-me cavalo de minhas irmãs e irmãos subalternizados, das LGBTQIA+ que vieram antes de mim, para que, das formas que me forem possíveis, se expressem através deste texto e incorporem cada vez mais no “CIS-tema de justiça” (York, Gomes, Colling, 2022) contemporâneo.

A escolha teórico-metodológica pelo mulherismo de axé, além de um encontro advindo do compromisso afrocêntrico, se justifica pela centralidade das expressões de

gênero feminilizadas na organização social do candomblé, dentre outras culturas de terreiro, que visa reviver a forma organizacional de reinos africanos com o objetivo de, segundo Sueli Carneiro e Cristiane Cury, “reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural africana e garantir a sobrevivência étnica” (2008, p. 122). Nessa perspectiva, mais do que a posição restritiva de uma anafêmeas biologicamente determinada, a senioridade na trajetória espiritual é o eixo balizador da hierarquia de axé: o chamado *rumbê de santo*. Não é possível, nem politicamente e nem epistemologicamente, analisar a complexidade proposta através de marcos teóricos estritamente dogmáticos, canônicos, ocidentais. É preciso ir além. É preciso ir através.

Essa cultura político-espiritual da senioridade instiga a pesquisa a compreender as expressões matripotentes no axé como um espaço de aprendizagem para a própria cultura jurídica. Isso, pois, o matriarcado enquanto autoridade-de-quem-cuida nas comunidades de candomblé, por exemplo, não se constitui externamente à história, à sociabilidade, senão à própria ancestralidade da comunidade regida e legitimadas por aquela cosmopercepção:

Com efeito, as iyalorixás têm sob seu poder um contingente significativo de pessoas, que a elas estão submetidas por 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 do candomblé. Isso se deve aos mistérios que a iyalorixá domina e manipula, constituintes do seu poder religioso, político e social para a comunidade. As iyalorixás são as grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as forças da natureza e sabem manipulá-las para a solução de problemas da existência concreta e espiritual dos indivíduos que estão sob sua guarda; nisso reside o substrato místico no qual o poder do pai-de-santo ou da mãe-de-santo se assenta. (Carneiro, Cury, 2008, p. 124)

Muito além que qualquer essencialismo de gênero – vetor organizacional da cultura ocidental – a senioridade não é aferida por critérios meramente biológicos, e sim pelo caminhar espiritual dos indivíduos medido em “obrigações”. É através da contagem obrigacional que a régua da aprendizagem ritualística baliza a atribuição e o reconhecimento comunitário de autoridade, sendo, inclusive, seu critério de legitimidade.

O ensinar e aprender, e a inserção sociocomunitária das pessoas mais novas, *orienta-se* pelos valores transmitidos pelas pessoas mais velhas, cuja sabedoria costura os tecidos das personalidades e relações sociais. [...] Ser sênior é assumir a responsabilidade coletiva sobre quem nasce

depois, ciente de que a pessoa mais velha só existe – situacionalmente e relativamente – em função da mais nova e vice-versa. (Rocha, 2023, p. 19-20)

Por isso, não é difícil encontrar nos terreiros das mais variadas nações a existência de pessoas na faixa etária da infância sendo reverenciadas, sendo lhes pedida a benção, por exemplo. Tal movimento pode denotar que aquele que tem a benção solicitada é mais “velho no santo”, ou seja, tem mais tempo de iniciação, de “feito no santo”, que o que pede a benção. Em resposta, algumas vezes, os mais velhos no santo tendem a pedir a benção de volta, situando o noviço, *yawó* no Ketu ou *muzenza* de Angola, em igualdade relativa à anciã.

Portanto, realizar um mapeamento dos saberes dentre as vivências das mulheridades de axé visa absorver as desigualdades de gênero para, a partir dos enredos religiosos, reposicionar arquétipos generificados – as *ayabás*, ou orixás mulheres, ou *oborós*, ou orixás homens – em posições de autoridade relativa, inclusive reconhecendo caráter não binário a importantes orixás, como Exu, Oxumaré e Logunedé e Oxalá. Ao acolher essa dinâmica transgressora das lógicas ocidentais de conhecimento, lógicas estas que dão o sentido biodeterminista de gênero, as religiões de matriz africana operam numa des-essencialização das estruturas organizacionais baseadas no gênero para, a partir de uma *cabaça axiológica*, mobilizar novos sentidos sociais para a modernidade entre *Orum/Céu* e *Ayé/Terra*.

Outro ponto relevante daquilo que compreendemos como mulherismo de axé é a precariedade relativa de todas as posições hierárquicas. Nos terreiros, nenhum protagonismo é absoluto entre os atores e atrizes. Até mesmo entre os orixás tem-se sobreposições de prevalências em alguns momentos rituais. Nesse momento, diferentemente da política institucional que absolutiza os corpos que incorporam a representação democrática, no axé há uma humanização perpétua do sagrado, territorializando divindades na simplicidade das roças e expondo com maestria a precariedade de toda e qualquer autoridade – do Céu a Terra. Sobre esse sistema representacional, Sueli e Cristiane afirmam:

Esse sistema de representações opera e equaciona o tempo todo com o conflito. Compreende sua multiplicidade, nas contradições, em 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 transgredem. As roças de candomblé vivem segundo essa dinâmica. Nelas, ora se vive em conformidade com o código, ora ele é infringido. Isso não é uma inadequação ao sistema de representações, pois em seus mitos a

transgressão está inscrita, assim como a punição e sua superação. [...] 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 essa moralidade gera. (Carneiro, Cury, 2008, p. 138-139)

Nesse sentido, posso afirmar que fui escolhido pelas mulheridades de axé para aprender com elas esse *rumbê* social que, em decorrência da violência colonial como horizonte de sociabilidade, asfixia tecnologias ancestrais úteis para a reorientação a qual a pesquisa pretende enveredar. A autoridade para dizer sobre si, para narrar a própria história, assenta-se e floresce nos terreiros e abro minha gira para encontrar, trocar, servir de cavalo-de-santo, para essas ciências-menores dotadas de tamanha potência:

Os terreiros foram a assembleia de questionamentos da conflitualidade política e de inspiração da negritude brasileira. Zonas autônomas e plurais para dissolver o poder da branquitude, espaços de indeterminação das identidades e de deslegitimação do mundo absoluto do Senhor e do Deus único. Fórum tanto de transição como de enraizamento. Terreno fértil para recriar a emancipação social e cultural, mas também para redimensionar a esfera da individualidade e a cosmovisão animista africanizada. O candomblé envagina e canibaliza, incorpora e transgenifica. A continuidade metafísica entre o ser e a natureza na cosmologia dos orixás pressupõe não uma identidade substancial, conservadora e fixa, mas uma afinidade relacional e processual – um trânsito entre diferentes possibilidades de articulação entre sexo, gênero, orientação sexual, erotismo, prazer corporal, cuidados sociais e cuidados para com a natureza. (Gomes, 2022, p. 108)

O terreiro é o território através do qual aquilo que transcendência da corporalidade capilariza, se concretiza, desafiando a política sepulcral de colonização ontológica do Ocidente brancocishetero para impor uma nova realidade de agenciamento. Realidade esta que performa a soberania ontológica dos povos de axé ao receberem seus orixás, seus inquices, seus catiços e encantados no Ayé/Terra e contarem com eles, muito mais do que com o Direito e o Estado, para a gestão de suas vidas.

A escolha por adentrar no cruzo do fenômeno religioso com o político se deu também por considerar que existem metafísicas, senão, *metaontologias* úteis para as requalificações aqui procuradas. Com a saudação “Laroyê, Exu Mulher”, por exemplo, iniciamos esse xirê epistemológico chamando as sinhás que tudo podem para virem na frente, abrindo os caminhos com astúcia e sortilégio, para que possamos enveredar com esquinas, calungas, encruzilhadas ainda não desvendadas. No axé, as pombogiras incorporam toda a capacidade de agência da subjetividade humana ao parodiar, debochar,

esculhambar as performatividade normativas de gênero, se recusando ao lugar da docilização imposta pela violência colonial patriarcal.

Nos terreiros, Dona Menina, Dona Gargatilha, Rosa Negra, Rosa Caveira, Dona Rainha e todas as demais sinhás performam uma heresia corporal que “se apropria dos elementos da tradição colonial, para criar possibilidades em meio às impossibilidades que esta lógica hegemônica promove” (Cabral, 2022, p. 30) o que fica evidenciado em alguns trechos dos três pontos de pombogira, invocações cantadas ao som ritmado das *ngomas*/atabaques, elencados abaixo:

Pombagira é mulher de Sete Maridos!
Pombagira é mulher de Sete Maridos,
Mas não mexa com ela!
Pombagira é um perigo! Ela é Pombagira, a Rainha da
Encruzilhada,
Que enfrenta seus inimigos
Com uma forte gargalhada.

Abre essa cova quero ver tremer
Abre essa cova quero ver balancear
Maria Padilha das almas o cemitério e o seu lugar
E no buraco que a Padilha mora
E no buraco que ela vai gira.
Gira na roda mulata faceira, gira gira a noite inteira como é
lindo o seu bailar
Quando ela chega o povo se levanta, pra saudar quem vem de
Ganga Padilha Exu Mulher..
Moça bonita, que comanda a encruzilhada, solta a sua
gargalhada e consegue o que quer
Olha a gira girê....

Arreda homem que aí vem mulher!
Arreda homem que aí vem mulher!
Ela é a pombagira, a rainha do cabaré.
Sete saias vêm na frente prá dizer quem ela é.
Ela é a pombagira, a rainha do cabaré.

A irresignação ao espaço doméstico, à submissão ao homem, à Igreja, à injustiça social fez com que, em vida, tais entidades sofressem com as medidas da Inquisição do Santo Ofício, da traição e do moralismo, o que as levou à morte. Contudo, em um movimento de encantamento, tais transmulheridades romperam os grilhões do sepulcro para cumprirem missão civilizatória em Terra através de suas “heresias pombogíricas” (Cabral, 2022, p. 31). Está identificado outro importante problema desta pesquisa: como os saberes de axé podem contribuir nas estratégias de realização política pelo movimento LGBTQIA+ de terreiro? Pode o axé fornecer um sentido mais inclusivo de cidadania política e justiça de gênero?

Além da inauguração de uma nova forma de expressão ritual pela sacralização das

experiências marginais terrenas; como a malandra, a prostituta, a comerciante, a cigana de rua; o culto às pombogiras insere na linguagem religiosa a obstinação imposta pela desigualdade social mundana. Ao fazê-lo, questiona os limites éticos e morais de uma sociedade moderna marcada pelo controle dos corpos em detrimento da promoção da justiça social, dentre outros valores liberais modernos. Nesse sentido tem-se que a divindade profana de Exu Mulher expressa uma outra gramática corporal, baseada em valores radicalmente humanos, dentre eles, a contradição ontológica:

A síntese do proibido, o culto ao não permissível, o apelo sexual, a erotização exacerbada do mito, contribuem para uma popularização cada vez maior, fixando seus fundamentos religiosos na complexidade estrutural dos terreiros afro-brasileiros, numa ampla permissividade ao novo. [...] Em sua leitura, a marginalidade empreende força social e religiosa. Sua duplicidade e cumplicidade com a ordem num estabelecimento formal do culto cria ao mesmo tempo seus próprios comprometimentos rituais. É, na realidade, uma mística marginal, que se normatiza na ocupação do seu universo de culto. Projeta-se nos padrões de uma nova ética e de um novo conjunto litúrgico. (Lody, 1995, p. 84-85)

Nessa vereda, para construirmos o sentido pretendido com a categoria mulherismo de axé, bebo do arcabouço crítico produzido por Clenora Hudson-Weems, dentre outras autoras, para compreender outras nuances, olhar por outros pontos da encruzilhada de saberes que compõem a luta das mulheridades e, assim, pensar outros futuros possíveis. O trabalho de Weems é de extrema relevância para os marcos do pensamento afrocentrados pois tem como condição de possibilidade o fato de que os feminismos, ocidental branco e até mesmo o negro, não investem esforço teórico para, efetivamente, pensar os problemas das pessoas *Africana* com igual respeito e reconhecimento. A terminologia “mulherismo Africana” situa o problema do racismo como gramática, como chave de leitura, para compreender as demais opressões. Contudo, ao fazê-lo, situa a raça como uma identidade cultural – uma tecnologia ancestral - de resistência baseada na ancestralidade e no pertencimento com África.

Já o mulherismo encontra fundamento no épico discurso de Sojourner Truth, “*E não sou eu uma mulher*”, em 1851, proferido encontro onde eram discutidos os direitos políticos das mulheres, em principal das mulheres brancas. Com brilhantismo, a ativista e escritora questiona as mulheres brancas acerca da sua própria feminilidade, do seu reconhecimento perante as demais mulheres como sujeita dotada de capacidade de agência, com problemas mais profundos que o problema do voto e como arquivo vivo da

complacência escravista dos movimentos de mulheres brancas que se beneficiaram o apartheid racial nos EUA do séc. XIX.

A terminologia de Hudson-Weems evidencia também a crítica ao determinismo biológico que impregna as epistemologias feministas ocidentais. O radical do termo feminismo remete a uma categoria de atribuição do sexo, ou seja, determinada pelo corpo biológico. Por mais que alguns saberes feministas utilizem dessa deixa para encabeçar processos de subversão político-discursivos, a autora sustenta que a luta pelo radical “mulher” parece ser mais adequada para tratarmos de seres humanos. De fato, “mulher” traz consigo todo o peso de sua semântica sociocultural, evidenciando seus avanços e limitações historicamente determinados.

Nesse sentido, reafirmando o conceito dentro do paradigma afrocentrado, afirma a mulherista norte-americana:

O Mulherismo Africana é uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de descendência Africana. Fundamenta-se em nossa cultura e, portanto, concentra-se necessariamente nas experiências, lutas, necessidades e desejos únicos das mulheres Africana. (Hudson - Weems, 2020, p. 44)

A desconfiança da linguagem do colonizador é uma estratégia de resistência histórica dos povos racializados. Se o conhecimento é uma ferramenta que viabiliza o exercício de poderes governamentais, utilizar-se das definições da gestão colonial parece-me contraditório com a insurgência contra as formas organizacionais do racismo. Gênero, raça, orientação sexual etc., então, devem ser lidos como inscrições descritivo-normativas úteis ao exercício de autoridade, inclusive política. Portanto, que eu possa contar com a assistência das minhas mais velhas para vocalizar o sagrado *ilá* que clama por vidas passíveis de serem vividas e contribuir para a ampliação dos saberes mulheristas nas intersecções entre direito e política.

2.3 Deslocar o paradigma jus-estatal para onde? Pensar soberania ontológica na democracia representativa *virada no santo*

O desafio nesta sessão será de promover uma "terreirização da universidade, um sacudimento dos estilos de pensamento jurídico" (Hoshino, 2020, p. 348), pensamento este marcado pelo carrego colonial e suas tecnologias de assujeitamento. Temos como pressuposto que, historicamente, os marcadores sociais de gênero, sexualidade e raça se

reproduzem como vetores de governamentalidade importantes para a organização ocidental. Especificamente no Brasil, a mobilização social de pânico morais (Rubin, 1993, p. 109) sobre os referidos marcadores tornou-se um importante campo de estudo, considerando seus usos e efeitos políticos nas democracias constitucionais.

Um dos efeitos mais evidentes desses discursos é produção de antagonismos, no caso, entre pluralismo ético e concepções morais unitárias. Uma massa neopentecostal heterogênea no Legislativo Federal, por exemplo, tem se mobilizado para capilarizar para as searas estaduais e municipais em uma evidente cruzada antigênero. Utilizam de conceitos com significados abstratos como “ideologia de gênero” e “em defesa da família” para mobilizarem-se contra avanços advindos das lutas dos movimentos negros, LGBTQIA+ e feministas durante e após as lutas pela redemocratização na América Latina.

Conforme pontua Birollet *al.*, o contexto da pauta por gênero se deu em três frentes de disputa a partir da década de 1980: de compreensão das desigualdades, aqui muito marcada pelas reivindicações dos movimentos feministas da década de 1970; o controle da sexualidade e, por fim, o próprio processo de ressignificação dos sentidos de cidadania e direitos humanos (2020, p. 16). Na efervescência de avanços importantes para mulheres, homossexuais e pessoas pretas, a reatividade dos grupos conservadores fulminou por diversas frentes, partindo de um protagonismo da Igreja Católica na década de 1990, com a expedição de diversos documentos em defesa dos formatos heteronormativos e patriarcais de família, do sexo matrimonial e da reprodução.

Os documentos católicos mencionados estabeleceram as bases epistemológicas das campanhas contra a igualdade de gênero e a diversidade sexual que ganharia as ruas e parlamentos na segunda década do século XXI, seguindo-se a movimentações no âmbito do Judiciário, nas quais já assumiam a forma de politização reativa. (Birollet *et al.*, 2020, p. 22)

Segundo Birollet *et al.*, é em 2010 que de fato a “ideologia de gênero” enquanto um pânico moral se capilarizou como estratégia política eficaz. A crença virtual que a esquerda faria parte de uma grande seita conversora de gênero, produzindo crianças travestigêneras foi disseminada tanto nas intersecções dos campos religioso e político. Nessa equação, o pânico moral de gênero cumpriu a função narrada por Gayle Rubin: “Após passar o furor, alguns grupos eróticos terão sido dizimados, e o Estado terá ampliado seu poder para novas áreas do comportamento erótico” (Rubin, 1993, p. 109). Inicialmente pensado pela antropóloga para a sexualidade, existem indícios que no

gênero, a forma de atuação é análoga.

É importante retomar o argumento de que o recurso à ‘ideologia de gênero’ como estratégia política tem sido uma forma de incidir sobre processos políticos mesmo quando o que está em questão não são diretrizes públicas específicas. (Biroli *et al.*, 2020, p. 23)

Quando nos voltamos para os danos causados por tais investidas neoconservadoras, a pesquisa se posiciona no centro da encruzilhada político-epistêmica que nos encontramos para escolher uma direção a ser seguida. Poderia este muzenza-pesquisador enveredar para a análise das diversas tentativas de aprovação de legislações federais protetivas a mulheres negras LGBTQIA+, ou senão, enveredar para a análise dos discursos da extrema-direita neoconservadora marcados pelo racismo e pela LGBTfobia patriarcal. Contudo, essa pesquisa se coloca no campo acadêmico como um “ebó epistemológico” (Rufino, 2019, p. 88, ou seja, uma oferenda ou sacrifício voltado ao descarrego dos traumas coloniais do corpo político e um avivamento deste a partir do agenciamento de novos saberes que exercem novos poderes. O produto : a deserção ao edifício representativo cisheteropatricolonial e libertação das subjetividades políticas para novos presentes políticos marcados por desvios ontológicos.

Portanto, antes de despacharmos de fato essa pesquisa, precisamos compreender qual a gama de elementos ela visará transgredir. A pesquisa, por conseguinte, caminhará por analisar não os aparelhos superestruturais de imposição das estratificações coloniais, mas sim as operações, as infantarias e artilharias que subjetividades resistem às investidas do dispositivo moderno/colonial constituintes do processo eleitoral representativo, especialmente aqueles armamentos ancestrais oriundos da relação entre raça, gênero, sexualidades e terreiros. São os terreiros espaços pedagógicos para a democracia sexo-gênero-racial?

Especificamente, buscarei compreender eventuais atuações matripolíticas de movimentos sociais negros, LGBTQIAP+, de terreiro, trazendo uma perspectiva de radicalização política da ética do cuidado como elemento da prática travestigênere de encruzilhar categorias democracia. O cuidado também é travesti. Diante das investidas institucionais neoconservadoras nos demais poderes republicanos, no Poder Legislativo, a politização radical da ética do cuidado se expressa através de *contra*legislações que buscam reumanizar, reestruturar e reencantar as vidas dissidentes através do reconhecimento de sua unicidade, de sua interdependência e de sua agência na

composição da vida política. Reimaginar, mais que possível, é emergencial.

Pensar a democracia nos moldes ocidentais *virada no santo* consiste, então, em romper com a dicotomia corpo-território, pensando a realização de uma práxis democratizante incorporada de éticas do cuidado nascidas dos saberes dos territórios de santo. Esse *ethos* presente nos nzos e ilês tem como protagonistas aquelas pessoas que cuidam, condição significativa basilar da matropolítica oyewumiana do maternar, sem vinculações biológicas ou metafísicas de gênero essencialistas.

2.4 Orí e o *ethos* matripotente e a forma político-espiritual de produção de humanidade: buscando a sentidos para constituição jurídica da cidadania na filosofia política dos orixás

Quando o Ocidente erige como paradigma civilizacional o Estado Democrático de Direito, assumimos um compromisso com o cânone da compreensão político-filosófica que subjaz o sentido contemporâneo desse modelo estatal. Através da normatização de um robusto arcabouço axiológico, valores culturais foram universalizados e instituídos pelo discurso jurídico como verdade governamental. Liberdade, igualdade e fraternidade chegaram ao Direito como abstrações programáticas que deveriam idealmente balizar a atuação estatal subordinada ao constitucionalismo democrático. Nessa toada, a cidadania enquanto elo jurídico-político entre os indivíduos e seus Estados também operam dentro do espectro da abstração programática.

Diante dessa condição, a pesquisa me impõe analisar a codificação dos elos que agenciam a abstração chamada “democracia representativa” e que, por sua vez, observam toda uma ritualística que dará a condição de possibilidade para que um indivíduo ingresse na institucionalidade. Nossa suspeita é que parte desse ritual é a constituição da subjetividade sob o signo dos marcadores sociais da raça, gênero e sexualidade, oportunidade em que processos mais ou menos subalternizadores operaram para condicionar a sua manutenção no referido espaço de poder. Investidos de tais marcadores, os indivíduos encontram-se assujeitados - dignificados ou subalternizados - da esfera de participação da arena pública, o que, em larga escala, constituirá a classe política de uma nação.

Tal crítica à democracia representativa revela uma contradição fundamental: a promessa de igualdade e inclusão que a democracia deveria garantir é frequentemente subvertida por estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a subalternidade. Ao

considerar as marcações de gênero, raça e classe, como mencionado, observa-se que grupos historicamente marginalizados — mulheres, negros, LGBTQIA+, e moradores de periferias — são vistos como "ingovernáveis", o que justifica a imposição do controle estatal sobre suas vidas.

Conforme aponta Carla Rodrigues, esse diagnóstico aponta para a indistinção entre quem pode governar e quem deve ser governado como um princípio essencial da democracia. No entanto, nas democracias representativas contemporâneas, essa indistinção é frequentemente violada, resultando em um sistema onde a governança é monopolizada por elites que se apoderam do saber e do capital. Assim, a ideia de um "bem comum" torna-se uma justificativa para a manutenção do status quo, em vez de um chamado à ação para uma inclusão real.

As democracias, então, se transformam em oligarquias que utilizam discursos técnicos e políticos para legitimar sua exclusão. A narrativa de eficiência na gestão pública, por exemplo, muitas vezes serve para ocultar a falta de diversidade nas esferas de decisão, enquanto a necessidade de alternância no poder frequentemente não se traduz em mudança significativa para aqueles que continuam à margem. As promessas de aprimoramento democrático — seja através de modelos deliberativos, agonísticos ou diretos — muitas vezes falham em abordar a raiz da exclusão.

Nessa ontologia corporal, passa a ser preciso pensar de que forma a democracia vem sendo mobilizada a fim de manter a separação entre corpos que merecem viver e corpos que merecem morrer, considerando que os corpos de mulheres, gays, lésbicas, jovens negros, pessoas trans, são corpos marcados e expostos à violência de Estado - seja direta, no número de autos de resistência da polícia militar em caso de morte de jovens negros; seja indireta, na violência perpetrada no aparelho estatal contra mulheres vítimas de estupro ou na falta de atendimento a mulheres em situação vulnerável por complicações em casos de aborto inseguro.

Articular o reconhecimento da vulnerabilidade dos corpos com o problema da democracia (radical) é minha estratégia de entrelaçar o debate sobre a ampliação de direitos que acredito estar presente no que se pretende ser um governo democrático. Dito em outras palavras, a sustentação do conceito de democracia, com todas as suas complexidades, é uma forma de operar a democracia, torcê-la, retorcê-la, a fim de enfrentar seus paradoxos, ponto em comum na reflexão dos autores que mobilizo aqui. (Rodrigues, 2017, p. 32)

Defender a democracia, portanto, é uma luta por uma organização social que reconheça e promova os direitos de todos, reconhecendo politicamente e juridicamente suas circunstâncias pessoais. Isso implica um desafio radical às estruturas de poder com bases metafísicas liberais que perpetuam a desigualdade e a opressão, exigindo não

apenas uma reforma nas práticas democráticas, mas uma reimaginação completa do que significa governar e ser governado. A verdadeira democracia deve ser um espaço onde todos têm voz e poder, e não apenas aqueles que já possuem privilégios sociais, econômicos ou intelectuais. Essa é a essência de uma democracia que não apenas sobrevive, mas floresce em justiça e igualdade.

O conceito “matriz de inteligibilidade” (Butler, 2003, p. 216) será útil aqui. A matriz nada mais é que um regime de organização político-discursiva das identidades de gênero e de sexualidade, que atribui significados diferenciais a determinados tipos de corpos, tendo como condição inafastável a hierarquização em relação a outros. O gerenciamento das condições de inteligibilidade das vidas será entendido por Butler como “violência da desrealização” (Butler, 2019, p. 54) pela afirmação da noção normativa de humano que enseja qualificações diferenciais: o humano real, passível de proteção jurídica e digno de participação política tem que cumprir os requisitos.

Lógicas de conhecimento, nesse sentido, geram certo embaçamento da tradução social e políticas das vidas como não passíveis de vida política, pois existe toda uma arquitetura epistêmica que as situam na zona espectral de denegação. Uma vez ali alocada, não possibilidade de se reconhecer violência pois a integridade dessa vida já não integra as condições de inteligibilidade que traduzem a vida em questão: “a desrealização do ‘Outro’ significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral” (Butler, 2019, p. 54). As vidas que dissidem do humano normativo são coordenadas por um antropocentrismo biopolítico – racista, misógino e homotransfóbico – que as “desrealiza” e, portando, inviabiliza a constituição ritual da candidatura política. Somente humanos podem acessar espaços públicos e gozar do privilégio da disputa eleitoral:

A presença de candidatos em lugares públicos, ao longo de suas campanhas, marca um rito político significativo que tem por intenção agregar ao candidato não apenas apoio, mas também colocá-lo como um representante legítimo de determinados agrupamentos coletivos. Aqui, seu corpo presentificado é uma metáfora que vai encarnar a própria vontade dos eleitores de se verem representados. Por conta disso, cada candidato procurará aparecer num meio do qual se vê como representante em potencial. Nesse contexto, busca uma agenda de contato face a face, em que suas bases de apoio e aquilo que se diz dele pelos grupos que lhe conferem crédito, possam ser estendidas aos demais votantes de uma localidade. (Procópio, 2014, p. 92)

Tal crítica chega em um momento delicado na história do Brasil. Após um mandato marcado pela depreciação das instituições democráticas, Jair Bolsonaro

subjugou-se ao voto democrático e, legitimamente, perdeu as eleições para o atual presidente Luís Inácio Lula da Silva. Tal fator é relevante para nossa leitura pois não se pretende aqui uma abdicação dos instrumentos de participação popular de concretização de direitos fundamentais dados pela Constituição da República de 1988. A noção de *reorientação* não pressupõe um rompimento radical a-histórico, com efeitos *ex nihilo*, apto a inaugurar uma nova organização social e política a partir de uma nova organização jurídica. Muito pelo contrário.

A *reorientação* é um movimento que considera a realidade histórica como sua prática constitutiva do contemporâneo, reafirmando as lutas por direitos fundamentais que nos antecederam por compreender que estas fazem parte do nosso destino enquanto barco navegante das águas da civilização e de um progresso lido de forma afrocentrado.

Nesse sentido, encontramos na categoria “matripotência” (2016) de Oyeronké Oyewumi uma narrativa política que se alinha ao *ethos* afrocentrado, conforme desenvolveremos adiante. Oyewumi assenta na categoria socioespiritual iorubana “Ìyá”, através da retomada dos saberes ancestrais pré-coloniais em Oyo, a radicalidade de sua epistemologia política a partir do instante em incorpora como *Ìyá* primordial – *Ìrúnmolè* - Oxum, a grande senhora pro/cocriadora da religião tradicional iorubá, como o fundamento primordial de organização social e política na Iorubalândia pré-colonial:

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O *ethos* matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. (Oyewumi, 2016, p. 3)

Como veremos ao longo do desenvolvimento deste trabalho, a categoria *Ìyá* não se vincula a qualquer binarismo biodeterminista ou expectativa ocidentalcêntrica de papel biossocial para a maternidade. O que Oyeronké reativa é uma tecnologia ancestral de produção política de semânticas sociais marginalizadas a partir de cosmopercepções afrocentradas tanto para denunciar os processos discursivos que produzem desigualdade a partir de diferenças para fins governamentais, quanto para *ori*-entar rupturas ao cânone ocidentocêntrico que assentam imaginários possíveis para comunidades políticas patriarcais:

Vale ressaltar que não podemos evocar Oxum sem descolonizar imaginários coloniais que foram construídos –também em experiências diaspóricas iorubás no Brasil –em torno da mãe, divindade do conhecimento e da cocrição/procriação. Um dos exemplos que ilustra esse ponto é o fato de Oxum ser (d)escrita como mulher. O fato de Oxum ter sido –e ser –(d)escrita historicamente e socialmente com marcas de gênero em cosmologia e instituições iorubás responde a modelos generificados colocados pela colonização e representa um valor patriarcal, moderno colonial que impôs a imagem de mulher a uma divindade que não é mulher.(Rocha, 2023, p. 4)

O Oxunismo, formato político e acadêmico no qual o ativismo da filósofa se expressa e que adotaremos como parte do nosso arsenal teórico, promove um deslocamento das estruturas saber-poder ocidentais que produzem sentidos bio-lógicos de existência a partir do determinismo social de anamachos/anafêmeas. Para tanto, invoca a capacidade de “*agencIyá*” (Rocha, 2023, p. 13) das leituras de mundos que se recusem à fixação das mulheridades em predestinações sociais subalternizadas por raça, classe, gênero, ou qualquer razão ocidental que seja. Sobre a centralidade de Iyá no terreiro e sua função político-espiritual, também nos fala Muniz Sodré, posicionando aquela-que-cuida como aquela-que-alimenta carnal e espiritual, ressaltando a sacralizada que a comida, a comida de santo, têm na religião candomblecista. Vejamos:

Cabe iyalaxé (“mãe do axé”), que coincide com a iyalorixá (“mãe” ou zeladora dos orixás) conduzir a liturgia (a experiência ritualística e iniciática) responsável pela realimentação e distribuição do axé. Descreve Juana Elbein: “Recebe-se o axé das mãos e o hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas”. Esse relacionamento com a força é tornado possível por uma concepção pluralista de espaço que o terreiro acolhe, mas que é também característica das culturas de *Arkhé* [culturas que ritualizam origem e destino] em geral. (Sodré, 2019, p. 92)

A importância espiritual da comida no Candomblé é evidenciada na centralidade das comidas de santo, que operam como instrumentos de mediação entre os orixás e seus filhos, promovendo a troca de axé. Esses alimentos possuem uma função que vai além da nutrição física, pois são elementos fundamentais na manutenção do equilíbrio espiritual e da conexão entre a comunidade e o sagrado. Cada orixá possui alimentos específicos que lhes são oferecidos conforme mitologias e interdições próprias, estabelecendo relações simbólicas profundas entre os fiéis e suas divindades. Nesse contexto, as Iyá também são as autoridades responsáveis pela cozinha sagrada nos terreiros,

desempenham um papel central na realimentação tanto física quanto espiritual da comunidade. Como guardiãs do axé, elas asseguram que os alimentos sejam preparados seguindo os preceitos ritualísticos adequados, garantindo que o poder sagrado dos alimentos seja corretamente ativado e transmitido. A prática alimentar nos terreiros não se limita ao ato de cozinhar e oferecer, mas envolve um conjunto de saberes ancestrais que sustentam a saúde espiritual do terreiro e de seus integrantes. Dessa maneira, a comida torna-se uma tecnologia ancestral de cuidado, cura e reafirmação da coletividade, reforçando os laços entre os praticantes e suas divindades.

Iyá, por ser potência, devir, que se corporifica, acaba por espelhar-se imagem e semelhança em formas outras de organização social, sem que esta se edifique em dicotomias que privilegiem manutenção de instituições cisheteropatriarcais brancas reprodutoras de privilégios.

Oxunismo é um conceito filosófico cuja supremacia da matripotência nos possibilita agenciá-las coletivamente relações societárias não depredatórias. Portanto, oxunismo implica em defesa da maternidade, da sociedade, da comunidade, das pessoas, das crianças etc. É um ativismo que prioriza iyá e sua prole, e isso é inclusivo porque todo mundo nasce de iyá e é essa compreensão que precisamos escavar e dessujeitar em nossos esforços de descolonização do conhecimento e de restauração humana. (Rocha, 2023, p. 12)

Para tanto, a nigeriana revisita o humanismo ocidental generificado, fundamento do Estado Democrático de Direito, propondo um retorno à noção de *Ori*, que adotaremos ao longo do trabalho, para, a partir daí, re-*ori*-entar (ROCHA, 2023), redesignar, reestabelecer sentidos eventualmente mais inclusivos sobre o que constitui humanidade e o que entendemos como humano:

Talvez o lugar para começar esta exposição de ideias e imaginação iorubás sobre Ìyá seja *Ori* e o conceito relacionado de *Àkùnlẹ̀yàn*, porque nos leva diretamente à procriação, destacando a relação entre Ìyá e sua prole e, consequentemente, à humanidade, dado que todos os seres humanos nascem de Ìyá. A ideia de que Ìyá é uma categoria não-generificada não deve ser difícil de entender se partirmos da premissa de que o conceito emana de uma episteme diferente daquelas euroestadunidenses universalizadas e repletamente generificadas. (Oyewumi, 2016, p. 3)

Melhor do que definirmos “o que é *Ori*?” devemos nos questionar “quem é *Ori*?”. Narra um itã uma fábula político-espiritual brasileira sobre os orixás, que Orunmilá, orixá da sabedoria suprema e conhecedor dos segredos do jogo de Ifá, um dia reuniu todos os orixás em sua casa e questionou a todas e todos com a seguinte pergunta: “Quem dentre

os orixás pode acompanhar seu devoto numa longa viagem além dos mares e não voltar mais?” (Prandi, 2021, p. 476). No mesmo instante, os orixás masculinos, *oborôs*, bem como os orixás femininos, *ayabás*, ao mesmo tempo em que se disponibilizavam, apresentavam empecilhos sobre a impossibilidade do retorno aos seus reinos. Depois de ouvir Xangô, Oyá, Oxalá, Exu e Oxum apresentarem suas impossibilidades, Orunmilá consultou o jogo de búzios que o respondeu prontamente: “a única resposta é ... o Ori. Somente Ori pode acompanhar seu devoto numa viagem sem volta além dos mares” (Prandi, 2021, p. 480).

Ori, portanto, antes de qualquer orixá guerreiro/a, é aquele que, independentemente aonde for, acompanhará seus filhos. Isso pois, na cosmopercepção iorubana, todo humano tem um Ori, correspondente à cabeça, assim, todos tem em si uma divindade que o acompanha desde antes de sua experiência terrena, sendo responsável pela realização da vocação socioespiritual de cada sujeito. Nessa toada, Oyeronké Oyewumi afirma:

Nesta cosmologia, a tarefa mais importante que humanos enfrentam em sua forma pré-terrena é escolher um orí no Orum (outra dimensão do mundo), antes de fazer a viagem para a Terra. Em questões relativas à vida humana, há uma preocupação em escolher o orí adequado a fim de ter um bom destino na terra. Em Ifá, também aprendemos que Orí é uma divindade de pleno direito. Orí é, assim, uma divindade pessoal. (Oyewumi, 2016, p. 3)

Surge então uma nova estrada nas já problemáticas encruzilhadas do Estado Democrático de Direito. A epistemologia oyewumiana sobre quais os significantes da “humanidade” é radicalmente avessa à política ontológica sobre os indivíduos. O convite da reorientação afrocentrada caminha justamente por presentificar e localizar o sentido ancestral de humanidade com a máxima “todos têm uma mãe” – não em uma perspectiva essencialmente generificada mas sim fundamentada na ancestralidade do cuidado - para, então, desertar de formas sócio-organizacionais que hierarquizam indivíduos e distribuem diferencialmente direitos, por exemplo, direitos políticos.

O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social.

O papel da maternidade ou dos cuidados maternos não se limita às mães ou mulheres, mesmo nas condições contemporâneas. [...] Os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos Africanos durante o prolongado e contínuo holocausto. A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. No entanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternos no processo de reprodução sejam fundamentais para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal. (Dove, 1998, p. 8)

Se todas/os vem de Iyá, não existe condição terrena superveniente que desumanize uma vida, por qualquer razão que seja: "Os laços entre Iyá e uma prole particular são vistos como fortes e de uma ordem diferente de qualquer outro tipo de vínculo. A díade Iyá-prole é percebida como antecedente da aparição terrena da criança e, portanto, antecede o casamento e todas as outras relações familiares" (Oyewumi, 2016, p. 5). Portanto, encontra-se aqui a aposta dessa pesquisa: é possível reorientar a compreensão jurídica brasileira, produzida a partir do cânone ocidental, para um caminho diferente, balizado pelo cuidado? A aposta é que sim, uma vez que "somente o Ori pode acompanhar para sempre seu devoto a qualquer lugar" (Prandi, 2021, p. 481).

A noção de "transcporalidade" (Strongmann, 2008) se revela uma artilharia no levante que buscamos realizar aqui, justamente pois nos provoca a pensar os limites sociais colocados ao corpo de forma insubordinada, se negando à castração normativa que a epistemologia moderna-colonial nos impõe. Aprendendo com a gramática político-espiritual do Vodun haitiano, o autor enfrenta o peso da metafísica ocidental sobre a corporalidade enquanto um invólucro hermético cuja função seria aprisionar a alma unitária dentro de si. A dicotomia cartesiana sujeito-objeto é a base para uma era de *giras fechadas e corpos desencantados*: "por meio de seu raciocínio, Descartes cristaliza a noção de um 'eu' dentro de um corpo, estabelecendo esse 'eu' como interno, unitário e inseparável do corpo." (Strongmann, 2008, p. 6).

O saber-fazer transcporal desafia os limites normativos impostos aos corpos pelo determinismo bio-lógico da modernidade colonial, recusando a fixidez epistemológica que os reduz a meros invólucros físicos apartados de dimensões espirituais e políticas. Ao se insurgir contra a concepção cartesiana que cristaliza um "eu" interno e unitário, inseparável do corpo, essa perspectiva reivindica uma compreensão relacional e dinâmica da corporeidade, na qual os corpos não são entidades fechadas, mas atravessados por fluxos ancestrais, espirituais e históricos. Essa abordagem desestabiliza

a ideia ocidental de um corpo encerrado em si mesmo, abrindo espaço para uma compreensão mais ampla dos modos de existir que não se restringem à lógica binária entre sujeito e objeto.

Essa insurgência epistemológica encontra ressonância nas tradições afro-diaspóricas, onde o corpo não é apenas matéria, mas um território em constante negociação com forças invisíveis, ancestrais e comunitárias que promoverão cuidado em espectro multidimensional. A tradição, nesse contexto, não é um peso imobilizante, mas uma força viva que atravessa os corpos e os reinscreve no fluxo histórico e espiritual. Como aponta Sodré (2019, p. 97), a tradição nos cultos afro-brasileiros se manifesta por meio da possessão e do transe iniciático, desafiando a lógica ocidental de um corpo desencantado e fixo, reafirmando seu encantamento através dos fundamentos da tradição:

A tradição é uma exigência incontestável que “possui” o grupo e que se expressa muitas vezes – o caso dos cultos negros é um bom exemplo – na forma da possessão ou do transe iniciativo. A ligação com a esperança, com o futuro (a outra vertente da Arkhé) assenta-se no relacionamento ético e cósmico com o passado. (Sodré, 2019, p. 97)

Nessas práticas, a corporalidade não é um mero receptáculo de uma subjetividade isolada, mas um veículo ativo de transformação e comunicação com outras temporalidades. A possessão ritualística expressa um diálogo contínuo entre passado, presente e futuro, em que a ligação ética e cósmica com a ancestralidade orienta não apenas a identidade individual, mas também os modos coletivos de existência. A transcorporeidade, portanto, não apenas refuta a dicotomia cartesiana, mas reinscreve os corpos na dinâmica do pertencimento comunitário e na agência política dos povos negros, descolonizando a própria concepção de materialidade e espiritualidade. Ao considerar a transcorporeidade como ferramenta epistemológica, insere-se um novo eixo para compreender os processos de resistência e reinscrição dos corpos dissidentes. Se o projeto moderno-colonial impôs um desencantamento dos corpos e dos espaços, regulando-os sob normas biopolíticas que delimitam a inteligibilidade social, as epistemologias de terreiro e suas práticas rituais reivindicam uma outra forma de existência.

O corpo em transe, o corpo em gira, o corpo que se torna território de múltiplas temporalidades refaz a lógica da presença e da ausência, deslocando as fronteiras da identidade para além da fixidez nas normativas raciais, de gênero e sexualidade. Dessa forma, o saber afrocentrado não apenas ressignifica a política da corporeidade, mas também propõe novas bases para a organização dos laços sociais, nos quais o cuidado, a

ancestralidade e a ética comunitária são pilares fundamentais em detrimento da hierarquia com base no gênero e na edificação de privilégios.

O produto de tal metafísica corporal é a essencialização das funções biológicas como destino ontológico. A partir do instante em que dicotomizamos funções com base em um “eu” imutável, a-histórico, apolítico e a-social, relações que poder que atravessam tais corpos como as mais variadas finalidades tornam-se imperceptíveis e, logo, naturalizadas. O produto dessa operação são as diversas violências escalares operacionalizadas por marcadores sociais de raça e gênero, por exemplo.

O corpo para a epistemologia ocidental é o corpo racionalizado, desterritorializado, homogêneo, unitário, desencarnado, desencantado. Um inquestionável sepulcro buscando sentido de sua existência, sua ontologia, em experiências clandestinas de subjetivação viabilizadas pela agência. Agência esta que busca formas de desencarne, de encantamento, de incorporação, de ancestralidade. Um corpo *com gira fechada* é o corpo fechado em si mesmo, sem contato equitativo com as forças do meio ao qual se relaciona, sejam físicas, sejam espirituais.

A corporalidade sepulcral é a cifra da modernidade necropolítica. Isso pois o corpo des-subjetivado é aquele corpo incapaz de oferecer resistência, de produzir sentidos alternativos, de transgredir processos históricos de violência naturalizada, permanecendo refém da distribuição diferencial de inteligibilidades sociais. O corpo, muito aquém da sua inventividade potencial, é uma clausura epistêmica de sufocamento das linhas de fuga e, portanto, uma desativação – mesmo que temporária – dos dispositivos de resistência. O sepulcro é arapuca colonial da modernidade no Antropoceno.

Herança da cultura ocidental, a modernidade foi o empreendimento acelerado de dominação do mundo e de extorsão da espiritualidade (e magia) humana. Submetido a um processo da racionalização e de tecnificação, tudo foi reduzido ao cálculo, ao discurso, à espetacularização. Os impactos antropogênicos nos sistemas de vida, ar, água e terra, são agora visíveis e mensuráveis. (Gomes, 2022, p. 107)

Se a política extrativista da modernidade consome a vida, o corpo, o espírito tal como expropria recursos naturais, insurge a necessidade de agenciamento sobrenatural, espiritual, para, além da morte-em-vida antropogênica, pensarmos linhas de fuga, ebós político-epistêmicos e novos xirês de reencantamento da realidade. Teremos que ser malandros como Seu Zé Pelintra e Dona Maria Navalha, catiços das ruas, agentes e produtos da identidade subalternizada da Lapa. Uma “pelintração” (Haddock-lobo, 2022, p. 104) da organização moderna/colonial diz respeito a uma “adaptação transgressora”

que desajusta, esculhamba, que leva na ginga os assujeitamentos para, entre a vida e a morte, sambar *no sapatinho* da passabilidade rumo às trincheiras onde a vida é passível de ser vivida.

Sejam nas ruas, seja na política. Nesse sentido, a noção de “navalhamento dos conceitos” (Haddock-lobo, 2022, p. 109) convida novamente à malandragem dos “desconceitos”, da essencialização estratégica, do “nunca partir direto para o ataque” (Haddock-lobo, 2022, p. 110) ao tempo em que promove infiltrações, sabotagens na engrenagem moderna-colonial que constitui a máquina de guerra estatal.

Quando pensamos nas dicotomias ocidentais corpo *versus* alma, sujeito *versus* objeto, estabelecemos um novo alinhamento com a antiga concepção ocidentalcêntrica baseada em uma unidade do “eu” virtual, não condizente com as infindáveis capacidades da subjetividade. Quando olhamos para a cultura de axé, a possessão do corpo material por forças da natureza e da ancestralidade colocamos em risco a posição hegemônica da posição individualidade do sujeito ocidental e passamos a navegar nas águas da relacionalidade, da interdependência, da contingência e, portanto, da precariedade.

O transe que condiciona a possessão foi historicamente demonizado pela Igreja Católica, muitas vezes sob o argumento de uma suposta inviabilidade espiritual de algo tão sagrado como Deus se aproximar da profanidade do humano-pecador. Quando pensamentos nas comunidades de axé, o profano e o sagrado vivem em perpétua correlação, em uma dança cujo ritmo é determinado pelos atabaques e não por autoritarismo ontológico. Do pecado, a possessão foi, então, patologizada, calcificando um saber sobre o sujeito encerrado em si mesmo e inapto às interações que escapem à racionalidade científica, seja ela bíblica ou médica:

A suposta racionalização progressiva das práticas religiosas e intelectuais dos gregos, o combate efetuado pela Igreja Católica contra todos aqueles que se arriscam a um contato não-intermediado com o sagrado e a medicalização das práticas espíritas são apenas algumas das faces dessa exclusão global que o Ocidente tem imposto àqueles que buscam a experiência direta do sagrado tendo como único intermediário seus próprios corpos. (Goldman, 1985, p. 22)

Essa formatação atomizada de pessoa viabilizou a produção do conceito de sujeito de direitos presente de forma ativa na ciência jurídica moderna e contemporânea. Aquele indivíduo apto ao enquadramento dentro da subjetividade jurídica autorizada é aquele que se encontra em cadeias lineares de vivência e socialidade nos quesitos raça, gênero,

sexualidade, por exemplo. Qualquer manifestação de desvio ou transgressão dessas linearidades inviabiliza *prima facie* a atribuição imediata de direitos fundamentais, passando a efetividade destes para a seara da apreciação jurisdicional.

As experiências de incorporação nos axés, então, possuem um importante viés transgressor dessa noção sociojurídica da unicidade, autonomia, autossuficiência dos sujeitos, isso pois, nos terreiros, o ato da descida do santo vem justamente da humildade, do reconhecimento da sua própria incapacidade de resolver problemas da vida comum e da necessidade de uma força externa, que apesar de ancestral, se faz presente nos elementos da natureza como o fogo, os ventos, as matas, as pedreiras, as tempestades, etc.

Em oposição à corporalidade sepulcral, pedra angular para a semântica da cidadania presente na ciência jurídica hoje, a transcorporalidade nos será útil para legitimarmos os atravessamentos entre política, espiritualidade e o direito tanto nas operações de exclusão quanto nas resistências. Questiona-se aqui quais são as possíveis implicações para o gênero em um sistema jurídico-político em que o eu pode ser substituído – mesmo que de forma precária - por uma subjetividade de outro gênero, raça, étnica ou classe? Um de seus efeitos é o reconhecimento da inversão das normas de gênero como parte da cosmopercepção vodunista. O outro é o escape à necropolítica colonial como uma indústria de “mortos-em-vida” (Strongmann, 2008, p. 21), ou o que chamarei de zumbis sociais.

Nesse sentido, a transcorporalidade é um relevante componente dos dispositivos ancestrais de resistência em defesa da nossa soberania ontológica pois:

Ao contrário da ideia ocidental de um eu unitário que é fixado dentro do corpo, a tradição religiosa filosófica da diáspora africana concebe o corpo como uma concavidade sustentando um eu que é removível, externo e múltiplo. Permitindo uma gama mais ampla de subjetividades do que o modelo ocidental mais rígido, o discurso modular de personalidade da diáspora africana torna-se um veículo para a articulação de identidades não conformes que geralmente são constrangidas pelo heteropatriarcado normativo. (Strongmann, 2008, p. 27)

Por fim, ou melhor... para começarmos, fundante é compreendermos o compromisso com as *desconceitualizações* desde já, uma vez que a preocupação do presente trabalho não perpassa a entrega do léxico das resistências pretas, travestis e de axé nas mãos do colonizador-acadêmico. Usaremos deste trabalho para falar o que queremos que seja dito, a partir do que já foi ensinado, do que já foi aprendido, a partir do posto, da experimentação, da contingência do cotidiano.

Tem-se aqui também o início de uma caminhada sobre a concepção mais adequada para os fins aos quais a pesquisa se pretende, ou seja, da busca pela concepção mais adequada para a organização sociojurídica da política institucional a partir da senioridade situada nas encruzilhadas da democracia brasileira. Será um movimento de refundação das institucionalidades, da Política, do Direito sob a égide doutra releitura do Estado de Direito, qual seja a partir do cuidado político, necessário? Cuidado este que se faz em rede, que circula e agencia, como *axé*, que é atravessado por marcadores sociais, que reconhece a necessidade orgânica da ancestralidade para a progressão, *futurabilidade*, dos sujeitos e sujeitas? Dinamizar barricadas, cultuar orixás, erguer mulheridades e deixar o povo preto viver. Essa é a encruzilhada da qual partimos e da qual não se espera perder de vista ao longo da caminhada.

2.5 Articulando Formas de Saber-azer: a encruzilhada como lugar-entre de produção de saberes nascidos dos terreiros

A metodologia da presente pesquisa é assentada no compromisso prefigurativo (Ashar, 2023; Cohen e Morgan, 2023 *et al.*) e ético-espiritual do respeito à *lei do santé* e das normativas fundacionais do pensamento científico autorizado. Portanto, a noção de cruzo será zuelada sempre que for da vontade de Exu, divindade dos caminhos, dos mercados e das encruzilhadas, como garantia deste pesquisador-muzenza que a pesquisa não recairá no lugar confortável das pesquisas jurídicas, qual seja, nas decisões judiciais, legislações, produções acadêmicas etc., que instrumentalizam a luta contra a transfobia racial em processos de hierarquização de vidas. Se *axé* é movimento e Exu reina na dinâmica, na comunicação, nas trocas, nos inícios e reinícios, não há rua sem saída para *elu*, muito menos negócio que não compense. Portanto, a noção metodológica do cruzo, doravante, a metodologia cruzada, deve ser compreendida como “esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada” (Rufino, 2019, p. 37).

Para aquelas pessoas que não conhecem as tradições de terreiro, a encruzilhada já é dotada de uma mística própria. Lugar de magia em diversas culturas, o atravessamento de um caminho por outro conota a contingencialidades das jornadas que trilhamos em busca de nosso desenvolvimento espiritual. A filosofia da encruzilhada traz consigo o (des) equilíbrio entre aqui que é e aquilo que está, entre o que foi e o que será. O que é imanente e o que efêmero. Aporias importantes para interpretarmos os esquemas de resistência e violência aos quais nos propomos. Sobre isso, Luciana Ramos avança:

A Encruza, portanto, é uma construção epistemológica, do lugar onde

há os embates na ressemantização dos direitos, o habitat, onde os *habitus* jurídico é convocado a enegrecer-se, para construção de equidades jurisdicionais e respostas mais adequadas para concretização da razão de ser do estado democrático de direito brasileiro, (Ramos, 2019, p. 34)

A partir de uma perspectiva afrocentrada, a jurista destaca a importância da encruzilhada como um espaço de resistência e reinterpretação das práticas e conceitos jurídicos tradicionais. A encruza, muitas vezes associada a um lugar de encontro e interseção de diferentes culturas, representa um campo onde se confrontam as narrativas e as demandas de grupos historicamente marginalizados, especialmente as comunidades afro-brasileiras. A ideia de "ressemantização dos direitos" implica uma necessidade de revisitar e redefinir o que significa justiça e direitos dentro de um contexto que não ignora, mas reconhece as experiências e as lutas das populações negras.

O "habitat" mencionado é, portanto, um espaço onde as normas jurídicas precisam ser questionadas e adaptadas para refletir as realidades e as necessidades dessas comunidades. A convocação do "habitus jurídico a enegrecer-se" sugere que o sistema jurídico, tradicionalmente eurocêntrico, deve incorporar saberes e práticas afro-brasileiras, promovendo uma visão de justiça que seja mais inclusiva e equitativa. Essa transformação é fundamental para que o Estado Democrático de Direito no Brasil cumpra sua função de garantir direitos para todos, incluindo com status de coautoria a diversidade cultural e as particularidades sociais de cada grupo na formação das normas sociais que regem o ocidente.

Em síntese, a partir de uma perspectiva afrocentrada, a utilização político-metodológica da encruzilhada busca uma reconfiguração das estruturas legais, enfatizando a importância de um direito que dialogue com as histórias e as lutas das subjetividades de terreiro através de um "processo de reconhecimento do processo social instituinte de novas juridicidades" (Ramos, 2019, p. 35)

A boca-que-tudo-come que é Exu impõe a uma antropofagia do que lhe é dado, que entra de uma forma, é mastigado, dilacerado, transformado e entregue de outra forma completamente diferente. Exu é aquele que “nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade” (Rufino, 2019, p. 38), razão pela qual desde já aloco o conhecimento aqui produzido como precário, como relacional, como subjetivo e como nutritivo às novas reorientações que, eventualmente, o incendeiem se seus usos forem afastados do compromisso anticolonial que lhe deu origem.

Outra implicação dessa forma metodológica é a noção de que toda escolha feita,

todo caminho escolhido, implica na abdicação de inúmeros outros. Aquele que caminha tem em si seus compromissos morais, políticos e sociais – sua agência – e não é a pretensão deste trabalho invisibilizar a deste pesquisador-muzenza. Portanto, cada movimento realizado será identificado, apontando seus ganhos que justificaram as escolhas feitas e revelando as possíveis perdas advindas do próprio ato de escolher.

Caminharemos por estradas ambíguas, da filosofia à pedagogia, dos saberes feministas aos mulheristas, do conhecimento de axé à antropologia para dobrar o coro do atabaque em razão da chegada das sujeitas que caminharão conosco na pesquisa. Nessa “ontologira” (Haddock-lobo, 2022, p. 28), buscaremos reconfigurar a distribuição diferencial das inteligibilidades sociais para cruzar sagrado e profano, sujeito e objeto, corpo e espírito, numa mudança semântica radical dos pilares sobre os quais alocamos, no ocidente, a democracia representativa.

Pilares estes como a raça, o gênero e a lei, pensando modos de corporificar a representação política e dinamizar os fluxos das redes de agenciamento entre terreiros e o Estado. Pensar a produção jurídica sobre os corpos e a mística jurídica que nos *gira* em sujeitos de direito parece um caminho apropriado para pensar de forma encruzilhada os agenciamentos espirituais negros e a disputa pela institucionalidade, especificamente as experiências presentes no Poder Legislativo, através de politização dos corpos e a ritualização jurídica que torna tais vivências e sociabilidades mais ou menos passíveis de inteligibilidade social. Podem corpos dissidentes representar na política? Ou melhor: podem corpos dissidentes possuírem, incorporarem – para além de metafísicas representacionais – a agência política de uma coletividade? Sobre isso, temos que:

[...] seria mais apropriado, sem dúvida, dizer que a possessão está intrinsecamente ligada com a ‘noção de pessoa’ adotada pelo grupo que a pratica. Isto significa que, além de uma certa concepção de ritual, o transe exige, para ser justamente compreendido, uma determinada teoria sobre a ‘noção de pessoa’. Deste modo, creio ser possível sustentar que a possessão é um fenômeno complexo, situado como que no cruzamento de um duplo eixo, um de origem nitidamente sociológica, o outro ligado a níveis mais ‘individuais’. Talvez esteja aqui uma das raízes das incompreensões teóricas de que foi vítima o êxtase religioso, na medida em que as explicações que tentam dele dar conta costumam dissociar estes dois eixos, tratando exclusivamente de um deles ou, quando ambos são encarados, adotando uma perspectiva mecanicista e atomizante. Para evitar estes problemas é preciso sustentar, creio, que a possessão só revela sua estrutura profunda ao ser tratada simultaneamente sob o duplo ponto de vista de uma ‘teoria da construção da pessoa’ e de uma ‘teoria do ritual’. (Goldman, 1985, p. 30)

O desafio metodológico também perpassa a produção de uma *contrateologia* política para a epistemologia jurídica, componente importante para enfrentarmos epistmeologia política de aniquilação do cristofascismo à brasileira. Se Schmitt (1922) afirmava que “todos os conceitos significativos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”, promover uma descolonização do Direito e do Estado deve caminhar pelo reconhecimento da violência constitutiva desse processo histórico, bem como a capacidade de agência daqueles sujeitos envolvidos na sua dialética, ou seja, aqueles que tensiona, apresentam oposição, resistem e obstruem o necroempreendimento moderno/colonial. Isso pois, invocar os saberes advindos das epistemologias de terreiro para disputarem a arena pública moderna ocidental é requalificar toda uma lógica de pertencimento e autoridade monopolizada pelos modos de operação sustentados pela matriz colonial de pensamento:

A linguagem religiosa e os discursos teológicos vivem da tensão entre sentidos setoriais/transitivos e sentidos decisivos/intransitivos. Não somos ilhas; somos porosos/as; somos uma teia de relações com a heterogeneidade das alteridades que compõem o mundo histórico que existimos. Toda teologia e toda linguagem religiosa irrompem dessa relacionalidade e dessa historicidade e decidem o decisivo: o sentido da finitude que é nossa. (Cabral, 2022, p. 27)

Reforçando nossa expectativa de balizar a construção da tese a partir de três momentos, consecutivos e interdependentes: a análise social partilhada, a imaginação radical e o envolvimento dialógico com grupos de envolvidos (Ashar, 2023, p. 872), avançaremos a construção da referida tríade, a fim de posicionar o cuidado no centro do debate da relação indivíduo-institucionalidade. Ou seja, o cuidado no centro do debate da cidadania.

Como afirma o autor, “[...] a profundidade dos problemas que enfrentamos exige uma redistribuição de poder e uma reimaginação dos arranjos institucionais” (Ashar, 2023, p. 872), razão pela qual ampliar o imaginário acerca das lutas é medida sem qual não conseguimos compreender a complexidade dos problemas que enfrentamos, bem como dificilmente elaboraremos ferramentas de resistência que contemplem a integralidade de variáveis presentes na violência colonial contemporânea.

O capítulo se propõe a sustentar a relevância de construir um “outro Direito” a partir de práticas afrocentradas, especialmente no contexto das lideranças políticas transmulheristas de axé. Essa abordagem perpassa não somente a valorização das

experiências culturais e sociais dessas comunidades, enfatizando a necessidade de uma legalidade que emergja de suas vivências, em vez de ser imposta de fora. A noção de capacidade jusgenerativa nos é útil nesse instante pois sugere que tais práticas político-espirituais, frequentemente marginalizadas, têm o potencial de criar formas de entender, aplicar e produzir o Direito. Nesse sentido, as tecnologias ancestrais—que incluem saberes, rituais e formas de organização comunitária— tornam-se chaves de leitura fundamentais para a construção de um sentido de democracia mais inclusiva, que reconheça e valorize a diversidade de identidades.

Com transgredir, performatizar, prefigurar buscamos traduzir um movimento ativo, em que as comunidades não apenas reagem às normas existentes, mas também criam formas de ser e viver que desafiam as estruturas de poder dominantes. Essa dinâmica é crucial para a formação de uma democracia ontológica, que busca reconfigurar as relações sociais, reconhecendo a pluralidade de existências e suas interconexões.

Além disso, a aspiração por um regime de distribuição de inteligibilidades mais solidário não se restringe à ampliação formal do acesso à justiça, mas exige uma transformação profunda nos processos de produção do conhecimento e na construção das categorias que definem o que significa viver em sociedade. O conceito de inteligibilidade, conforme desenvolvido por Judith Butler, refere-se não apenas ao reconhecimento social de determinados sujeitos, mas também às condições normativas que determinam quais vidas são passíveis de existência digna e quais são relegadas à marginalidade ou à invisibilidade política. Nesse sentido, a democratização da justiça não pode ocorrer sem uma reestruturação epistêmica que questione as matrizes de reconhecimento vigentes e proponha novas formas de inscrição dos sujeitos no espaço público. Isso implica repensar as narrativas e os saberes que moldam a realidade jurídica, deslocando o foco de uma abordagem universalista para uma perspectiva situada, que leve em consideração as diferentes formas de vulnerabilidade e os contextos históricos e sociais que as produzem.

A crítica à violência estrutural do Estado deve, portanto, ser acompanhada pela reivindicação de um novo paradigma político e jurídico que não apenas reconheça a diversidade, mas que a incorpore como princípio fundamental na formulação de políticas públicas estruturantes e no funcionamento estruturais das instituições. Esse deslocamento exige uma inclusão genuína, não assimilacionista, na qual os grupos historicamente marginalizados não sejam apenas objetos de proteção, mas protagonistas na construção de um ordenamento social que respeite suas especificidades e demandas. Portanto, a transformação da justiça e da política requer mais do que a expansão do reconhecimento

formal; demanda uma revisão crítica dos critérios que regulam a inclusão e a exclusão na vida pública, ampliando as possibilidades de existência para aqueles que foram sistematicamente desrealizados. Esse processo não se trata apenas de reparar desigualdades históricas, mas de reconfigurar as bases da convivência social, criando espaços nos quais diferentes formas de vida possam ser plenamente reconhecidas e sustentadas.

Assim, a pesquisa proposta não se limita ao âmbito acadêmico; ela se configura como um movimento em direção a uma justiça que faça sentido e atenda às necessidades de todos, buscando uma sociedade mais equitativa que assuma a responsabilidade pelos compromissos constitucionais assumidos em 1988.

2.6 O terreiro e a agência espiritual negra: caminhos ancestrais para uma subjetivação a partir dos saberes contracoloniais de axé

A seção anterior buscou evidenciar como a metodologia adotada – fundamentada no compromisso prefigurativo e na ética do cuidado ancorada nos saberes contracoloniais de terreiro – permite reexaminar os paradigmas tradicionais da produção dos sujeitos de direito. Ao integrar a noção de "cruzo" e a mística da encruzilhada, a abordagem aqui proposta estabelece um diálogo entre os saberes ancestrais e os desafios contemporâneos, sobretudo no que tange à violência colonial que historicamente marginaliza os discursos dos grupos subalternizados. Essa articulação metodológica não apenas fundamenta a crítica à epistemologia dominante, mas também abre espaço para a discussão de caminhos prefigurativos, os quais possibilitam a reconfiguração dos arranjos jurídicos e políticos, promovendo a emergência de uma outra semântica jurídica que incorpore a pluralidade e a diversidade das inteligibilidades sociais na afirmação de direitos fundamentais.

Adiante, seguiremos nossa caminhada apresentando o terreiro de Candomblé, esse espaço sagrado de cura e resistência ancestral, como um quilombo contemporâneo, um laboratório ancestral de produção de subjetividades, vivências e saberes de resistência ao empreendimento moderno/colonial. O terreiro de Candomblé se configura, assim, como um espaço eminentemente político, onde a resistência afrocentrada se articula com a mobilização contemporânea para a construção de novos modos de ser e conviver. Ao presentificar a experiência de aquilombamento, o terreiro transcende a dimensão meramente ritualística e religiosa, operando como um território de intensa reconfiguração, senão desobediência, das relações de poder coloniais.

Nesse ambiente, os saberes de cuidado coletivo e as práticas de insubordinação ao cisheterorracismo são articulados para desafiar os modelos hegemônicos da racionalidade biopolítica moderna/colonial, permitindo que as comunidades tradicionais afroreligiosas reivindiquem sua autonomia e sabotem os discursos dominantes. Por meio da transmissão experimentada dos saberes ancestrais, da vivência compartilhada e do compromisso com a cura e o acolhimento, o terreiro se torna um palco de ação política, onde a tradição se reinventa para promover a inclusão e a emancipação dos sujeitos, contribuindo para uma experimentação transformativa das estruturas sociais e institucionais. Sobre o terreiro enquanto um território mítico-político, Muniz Sodré nos aponta:

O saber mítico que constituía o ethos da africanidade no Brasil adquiria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Assim, os espaços que se ‘refaziam’ tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. (Sodré, 2019, p. 65)

A relação entre o mítico e o político revela como os espaços sagrados, especialmente os terreiros de Candomblé, atuam simultaneamente como territórios de resistência espiritual e articulação político-comunitária ao imperialismo colonial judaico-cristão. Nesse contexto, o saber mítico que permeia as histórias e práticas dos orixás vai além da simples transmissão de narrativas sagradas, constituindo uma forma robusta de organização e afirmação da vida social e política das comunidades tradicionais negras de terreiro. Nos itãs dos orixás, as lições civilizatórias se entrelaçam com princípios éticos e sociais que orientam a convivência e as relações de poder, promovendo valores como respeito à senioridade, justiça e solidariedade.

Por exemplo, nas narrativas de Exu – divindade que governa as encruzilhadas e simboliza a multiplicidade de caminhos –, encontram-se ensinamentos que enfatizam a flexibilidade, o diálogo e a negociação das normas comunitárias diante dos desafios impostos tanto pela ancestralidade quanto pelo legado do controle colonial. De maneira semelhante, orixás como Oxum, energia associada à maternagem e ao cuidado, ensinam sobre resiliência, abnegação política e generosidade, princípios essenciais para a construção de uma cidadania até mesmo nos marcos ocidentais.

O Candomblé, ao resgatar e reinterpretar esse saber mítico, transforma-o em uma potente ferramenta política, capaz de fortalecer o arcabouço de valores afrocentrados que fundamentam a identidade coletiva e a autonomia das comunidades tradicionais afro-brasileiras, contribuindo para a ressignificação das relações de poder em um contexto

historicamente marcado pela resistência às imposições coloniais de hierarquização racial, vejamos:

A historiografia mostra que, desde meados do século XIX, na trilha das repercussões da revolta dos malês em 1835, criou-se, na maior parte do país, um grande medo ou uma suspeição racial contra os africanos libertos. Imaginavam-se perigosos, temiam-se as diferenças culturais, como se evidencia nas declarações de um chefe de Polícia a propósito dos libertos: 'Possuindo uma linguagem, costumes e até religião diferente do brasileiro e, pelo último acontecimento, declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição, antes devendo -se reputar estrangeiros de Nações com que o Brasil não se acha ligado, por algum tratado, podem sem injustiça serem expulsos, quando suspeitos ou perigosos'. Advogava-se mesmo a deportação em massa de negros para a África. (Sodré, 2019, p. 67)

Pelo trecho acima é possível depreender que, a partir da Revolta dos Malês em 1835, as instituições modernas passaram a incitar a produção de discursos que configuravam as comunidades negras como ameaças à ordem social e política, fundamentando uma narrativa de degeneração moral desses sujeitos e sujeitas. Essa construção discursiva mobilizava a moralidade branca, que – presente nas institucionalidades - se autoconstituía como detentora de uma posição superior, para sustentar o terror racial e justificar medidas extremas, como a deportação em massa de negros para a África. Ao atribuir aos africanos libertos características culturalmente "diferentes" – seja na linguagem, nos costumes ou na religião –, os discursos oficiais consolidavam a ideia de que tais diferenças não poderiam coexistir com a identidade nacional, transformando os negros em "estrangeiros" e, por conseguinte, em alvos legítimos da exclusão social e perseguição política. Esse aparato discursivo não apenas marginalizou os negros libertos, mas também serviu como instrumento para buscar legitimar a manutenção da disciplina do sistema escravagista imperial mesmo após a abolição.

A mobilização da branquitude moral, pautada na defesa de uma suposta pureza cultural, reforçava a ideia de que as comunidades negras eram inerentemente degeneradas e, portanto, incapazes de contribuir para a consolidação de um projeto político moderno. Assim, o discurso institucional convergia para a exclusão e a criminalização do outro, transformando a diferença em sinônimo de perigo e justificando a imposição de medidas repressivas. Essa lógica, que historicamente se (con)funde à violência colonial, perpetua até hoje os resquícios de um racismo estrutural que ainda afeta as relações sociais e

políticas no país: “Estava em questão, portanto, a cidadania brasileira – a princípio, em termos reais (força militar e leis discriminatórias) e, depois, em termos imaginários (discursos, doutrinas, opiniões) que as classes dirigentes procuravam negar ao elemento negro.” (Sodré, 2019, p. 67)

O terror racial é um instrumento político-epistêmico necropolítico importante através do qual a lógica colonial mobiliza como instrumento de desencantamento – ou seja, como um mecanismo que suprime a multiplicidade de significados e possibilidades de existência, considerando que a supressão de vidas e saberes é empregada para consolidar a hegemonia branca e marginalizar corpos e subjetividades não conformes aos padrões normativos. Em contraposição, a presente pesquisa propõe uma reconfiguração das inteligibilidades sociais por meio das epistemologias de terreiro, que se fundamentam no cuidado ancestral e na valorização das práticas de resistência cultural.

Ao territorializar a ciência jurídica em um novo alicerce²⁰ – que se distancie da violência enquanto meio de legitimação e, em vez disso, privilegie o acolhimento, a inclusão e a transmissão dos saberes ancestrais – este estudo busca romper com a lógica do desencantamento imposto pelo legado colonial, abrindo caminho para uma ciência jurídica que reconheça - com afirmação de seus direitos fundamentais - e celebre a diversidade dos sujeitos e sujeitas. O terreiro é a refundação cotidiana dos laços comunitários de África, e através dos entrelaçamentos míticos – muito baseados na origem diaspórica das ancestralidades – produzia-se um novo agenciamento subjetivo-territorial que prefigurava África. Uma nova identidade política transcendental, ao mesmo tempo que extremamente fundamentada, aterrada, no território ressignificado.

Os terreiros também expressam uma importante dimensão que responde bem ao contexto de abandono, por parte do Estado e das classes privilegiadas pelo sistema escravagista, das pessoas livres pós-abolição. Marcadas pela expropriação de sua cultura, seu território, suas famílias, suas propriedades, o terreiro enquanto um elemento de propriedade das comunidades negras era bem potente. Pelo terreiro a negritude pode se reassentar após a diáspora, chorar seus mortos, sacralizá-los, e refundar sua comunidade

²⁰ Sobre a urgência de pensar um modo de produzir a realidade “como se em África”, compreendemos como um movimento prefigurativo afrocentrado, o qual se exemplifica na própria existência dos terreiros de Candomblé, que se instituem como “pequena África” em sua tradição: “Voltar às origens, valorizar a África, constituir uma ‘pureza’ (um padrão ritualístico original, definido, idêntico a si mesmo) eram táticas de construção de identidade étnico-grupal. Mas eram, principalmente, trunfos para o relacionamento, a aliança, a cooptação ou sedução de elementos externos à comunidade negra com poder de trânsito no universo branco do Poder, capazes de dar alguma proteção aos cultos, bastante perseguidos nas primeiras décadas desde século”. (Sodré, 2019, p. 68)

política a partir dos saberes e vivências que surgiam ali.

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstituir as linhagens era um ato político de repatrimonialização²¹. O culto aos ancestrais de linhagem (eguns) e dos princípios cósmicos originários (orixá) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um ‘território’ com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitiria relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução, pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global. O sagrado sempre presidiu a origem de qualquer ordem. [...] Por meio do sagrado, os negros refaziam, em terra brasileira, uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era um grupo construído, reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras dos terreiros. (Sodré, 2019, p. 72)

Os terreiros de Candomblé emergiram no Brasil pós-abolição, portanto, como espaços fundamentais para o reassentamento da população negra, não apenas no sentido territorial, mas sobretudo no que tange à reconstrução de laços comunitários, espirituais e políticos. Diferentemente da concepção de propriedade defendida pelo Direito Liberal, que se fundamenta na lógica individualista da acumulação privada, os terreiros estruturam-se por uma perspectiva coletiva, onde a posse e o uso do espaço são compartilhados pela comunidade e organizados sob princípios de reciprocidade, ancestralidade e axé. Essa perspectiva comunitária da propriedade faz do terreiro um território de resistência, no qual os saberes afrocentrados – a tradição – são transmitidos e preservados, garantindo a continuidade das práticas culturais, religiosas e políticas das populações negras diante da exclusão estrutural imposta pelo Estado e pela sociedade brasileira pós-escravocrata.

A concepção de propriedade no terreiro transcende a materialidade do espaço físico e se inscreve em uma lógica de pertencimento coletivo, na qual cada membro da comunidade desempenha um papel fundamental na manutenção e na reprodução dos saberes e das relações sociais ali estabelecidas. O terreiro não pertence a um indivíduo

²¹ A dimensão patrimonial é de grande relevância para a concepção de Muniz Sodré sobre a constituição jurídico-política dos terreiros uma vez que, para o autor, esta possibilidade de transmissão de uma pessoa a uma outra herdeira importa na territorialização do espaço. Isso pois, através da transmissão de bens teríamos a produção de uma “linhagem”. Sobre isso, citamos: “De fato, por trás da transmissão de bens (econômicos e simbólicos) operada por esse grupo patrimonial chamado ‘família’, encontra-se a ‘linhagem’, ou seja, o conjunto das relações de ascendência e descendência regido por uma ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente. Patrimônio é algo que remete à coletividade, ao anti-individualismo. Mesmo na Modernidade ocidental, a noção permanece em vigor, a transmissão patrimonial, embora beneficiando indivíduos concretizados numa família real, inclui tanto o morto (o ancestral) quanto os ainda não nascidos (a geração futura).” (Sodré, 2019, p. 71)

isoladamente, mas à coletividade que o sustenta e que, por meio dele, reafirma sua identidade e sua autonomia diante da violência histórica da diáspora. Assim, os terreiros tornam-se elos de coligação entre diferentes negritudes, possibilitando o agenciamento de redes de solidariedade e estratégias de sobrevivência que se contrapõem à fragmentação imposta pela lógica colonial.

Nesse sentido, os terreiros não apenas reconstroem as subjetividades negras *desrealizadas* pelo imperialismo cognitivo colonial em sua dimensão espiritual, mas também operam como territórios políticos que reúnem forças para reivindicar direitos e desafiar as estruturas de exclusão racial, promovendo a reorganização da vida negra em uma sociedade marcada pela persistência do racismo e da desigualdade. A força dos terreiros como territórios comunitários evidencia a limitação do Direito Liberal em compreender formas de propriedade que não se pautam pela individualização e mercantilização dos bens.

Ao invés de serem concebidos como patrimônios privados, é fundamental frisar que os terreiros são espaços de herança coletiva²², transmitidos entre gerações e ressignificados constantemente a partir das necessidades e experiências da comunidade. Essa dinâmica rompe com a ideia de propriedade como exclusão — onde apenas um sujeito pode deter direitos sobre um bem — e reafirma uma lógica de partilha e pertencimento, na qual a coletividade não apenas usufrui do espaço, mas também o constrói, protege e transforma. Dessa maneira, os terreiros tornam-se não apenas refúgios espirituais, mas também estruturas sociopolíticas fundamentais para a resistência negra, articulando-se como territórios vivos de memória, luta e reconstrução de futuros possíveis.

Nos terreiros, a tradição se manifesta como um conjunto dinâmico de regras e princípios simbólicos que estruturam a vida coletiva sem a necessidade de um projeto universal, mas sim pela força do consenso e da vivência compartilhada. Esses espaços, constituídos como territórios de resistência e recriação cultural, assentam não apenas os

²² Terreiros tradicionais, como o Terreiro Casa Branca, são reconhecidos pelo Estado devido à sua importância histórica, cultural e religiosa para as comunidades negras e para o patrimônio afro-brasileiro. Em 2023, o Terreiro Casa Branca recebeu oficialmente o título de propriedade, garantindo sua proteção jurídica e reafirmando seu valor coletivo como território de resistência e salvaguarda das tradições de matriz africana. Além disso, será construído um memorial no local, reforçando sua centralidade na preservação da memória e dos saberes ancestrais. O reconhecimento estatal desses espaços evidencia a necessidade de políticas públicas voltadas para sua proteção contra ameaças de especulação imobiliária, intolerância religiosa e outras formas de violação de direitos. Disponível em: <http://www.agenciadenoticias.salvador.ba.gov.br/index.php/en/49-geral/25591-terreiro-casa-branca-recebe-titulo-de-propriedade-e-ganhara-memoria>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ritos religiosos, mas também formas de organização social que coordenam grupos negros na diáspora escravizada. Tal como se depreender com (Sodré, 2019, p. 94), tradição nos terreiros não se impõe por uma essência transcendente, mas se sustenta na prática cotidiana, na oralidade e no compromisso comunitário, garantindo a continuidade dos saberes ancestrais em um contexto epistemicida de opressão e apagamento sistemáticos.

A própria permanência do terreiro enquanto território tradicional negro reafirma uma lógica que se contrapõe à colonialidade, fundamentando-se em relações de pertencimento e aliança, em que a coletividade – marcadamente heterogênea - se reconhece como guardiã e agente ativa na transmissão e renovação das tradições, tão negadas pelo que Muniz Sodré (2005) chama de “semicídio” enquanto um apagamento de palavras, ideias e sentidos em detrimento de outras hierarquizadas enquanto superiores pelo projeto de dominação colonial. Em suma, quando não se “apaga” as pessoas (genocídio), apagam-se suas culturas, linguagens, modos de ser e palavras (Sodré, 2005, p.7).

Questionamos, então, como se pode agir em um contexto de oposição massacrante por parte da máquina cisheteroracista colonial? Nos cabendo agora a discussão sobre agência.

A noção de agência, na perspectiva sociológica ocidental, deve ser entendida como a capacidade dos indivíduos de agir e transformar suas condições de existência, mesmo quando suas ações se desenvolvem dentro de estruturas normativas rígidas e relações de poder violentas que impõem limites e condicionam possibilidades de (sobre)vivência. Compreendemos, tal como preconiza Mahmood (2019), que a agência não se resume a uma mera resistência contra formas opressoras de poder, mas sim um processo complexo de constituição do sujeito, que se articula por meio da interação entre a vontade de agir e as possibilidades estruturais do contexto social e político em que o indivíduo está inserido. Assim, a sujeição às normas sociais não representa, necessariamente, a ausência de agência; pelo contrário, ela configura um processo dinâmico pelo qual os sujeitos se formam, negociam – tal como a epistemologia de Exu nos ensina - e, eventualmente, transformam as condições impostas pela realidade em que vivem.

Nesse sentido, os saberes contracoloniais oriundos dos terreiros de matriz africana exemplificam a potencialidade dessa capacidade de ação. Os terreiros não apenas funcionam como espaços de prática religiosa e ritualística, mas também se consolidam como forja de tecnologias de resistência ao dispositivo da racialidade, linhas de fuga e

produção de conhecimento ancestral, nos quais as comunidades negras, bem como pessoas transexuais e travestis, encontram recursos epistemológicos para a (re)construção de suas subjetividades em face das investidas de aniquilamento por parte do cristofascismo moderno/colonial.

O Candomblé se configura como uma experiência de política prefigurativa, onde as práticas rituais e os saberes de axé não apenas contestam as os efeitos sociais das lógicas dominantes invisibilizadoras, mas também prefiguram uma juridicidade alternativa, caracterizada pela sua performatividade democrática radical. Nesse contexto, as metodologias prefigurativas – que fundem as qualidades de agir "como se", agir "apesar disso" e agir "de qualquer maneira e no caso" – constituem um substrato epistemológico capaz de fomentar a emergência de novos imaginários e de futuros possíveis. Ao integrar essas práticas, o Candomblé articula uma identidade de sujeito que, ao mesmo tempo que imagina e projeta uma realidade alternativa, contribui para a materialização de um quadro institucional distinto, no qual a ação coletiva se reconstrói em bases de solidariedade, reciprocidade e resistência. Dessa forma, a prática prefigurativa em terreiros transcende a mera resistência, promovendo uma reconfiguração ontológica e política que possibilita a emergência de uma legalidade prefigurativa, que “desafia a temporalidade linear” (Cohen, Morgan, 2022, p. 1.701), e a construção de uma democracia que se inaugura a partir dos saberes ancestrais e contracoloniais, tal como nos ensinam Amy J. Cohen and Bronwen Morgan (2022, p. 1.068)

Mas essas recomendações [práticas políticas prefigurativas] são oferecidas como parte de um emaranhado consciente mais amplo que desmorona futuros em práticas do tempo presente, que, por sua vez, dependem da qualidade das relações sociais que os membros tecem juntos, inclusive com participantes não humanos.

Em face do colonialismo, aqui compreendido como uma engenharia de poder que, inicialmente, opera na manipulação dos limites da fisicalidade, mas que, de forma insidiosa e contínua, expande suas ações para destruir múltiplas esferas da existência humana, abrangendo desde o domínio do corpo e da subjetividade até a subjugação do espiritual, identificamos que a linguagem é investida como um dos principais instrumentos desse poder, pois ela não só transmite significados, mas também molda identidades e reproduz hierarquias.

Ao impor narrativas que desvalorizam e reconfiguram os saberes tradicionais de axé, o sistema moderni/colonial busca não apenas controlar o espaço físico, mas também

reescrever a experiência do ser, contribuindo para a desestruturação das subjetividades que se alimentam de saberes contracoloniais ao tempo que, através da continuidade cotidiana da tradição, também alimentam a própria tradição garantindo sua continuidade.

A recente destruição de terreiros, por exemplo, deve ser entendida como um complexo de violências integradas que vai muito além de atos isolados de depredação ou intolerância. Tais espaços sagrados, que historicamente se configuraram como núcleos de resistência e produção de vida, são alvos dessa violência que visa conter e *desrealizar* os ecossistemas produtores de existência. Essa ação de erradicação atua de maneira a desarticular os mecanismos pelos quais os terreiros reconstituem e transmitem saberes ancestrais, tornando-se, assim, um instrumento de apagamento cultural e espiritual. Ao destruir esses espaços, o poder colonial procura não apenas suprimir uma manifestação cultural, mas eliminar as possibilidades de emergência de formas alternativas de ser e de fazer política.

Assim, do ponto de vista ontológico, da radicalidade da experiência do ser, os terreiros se inscrevem como tempo/espacos de remontagem de existências que foram assaltadas pelo terror colonial. Do ponto de vista, político, epistemológico e pedagógico os terreiros cumprem também remontagens de identidades, saberes, gramáticas e suas respectivas formas de ensinoaprendizagem. (Rufino *et al.*, 2019, p. 232)

Nesses territórios, a experiência do ser é reconstituída através de práticas ritualísticas e de saberes que resgatam a integralidade dos sujeitos, permitindo a reconstrução de identidades fragmentadas e a reparação de danos históricos. Politicamente, epistemologicamente e pedagogicamente, os terreiros cumprem a função de ressignificar identidades, de rearticular gramáticas de conhecimento e de promover formas de ensino-aprendizagem com base na hierarquia, no *humbê* e na tradição, que desafiam as narrativas hegemônicas. Assim, eles se configuram não apenas como locais de resistência, mas como verdadeiros laboratórios de transformação e emancipação, onde os saberes contracoloniais atuam na potencialização da agência de pessoas negras, transexuais e travestis, oferecendo instrumentos para a construção de futuros políticos menos violentos e mais passíveis de serem vividos.

Esses saberes, enraizados em tradições ancestrais e opostos às lógicas coloniais de dominação cisheteroracista, permitem a reconfiguração dos modos de existência e a emergência de práticas prefigurativas que antecipam uma legalidade alternativa. Ao reapropriarem rituais e significados historicamente negados, os terreiros atuam como catalisadores da agência, promovendo a autodefinição e a emancipação dos sujeitos

marginalizados. Esse processo, que transcende a resistência passiva, configura um "agir como se", o qual, mesmo diante das limitações impostas, viabiliza formas de atuação que se manifestam como "agir apesar disso" e "agir de qualquer maneira". Essas modalidades de ação culminam na constituição de uma identidade subjetiva capaz de imaginar e materializar novas possibilidades institucionais e coletivas.

Dessa forma, as práticas de Candomblé configuram uma estratégia prefigurativa de ação política na qual o reencontro com saberes contracoloniais fomenta a construção de quadros jurídicos e democráticos alternativos, desafiando os paradigmas hegemônicos estabelecidos pelo Estado moderno. Os terreiros, portanto, se transformam em espaços epistemológicos dinâmicos onde a transmissão de conhecimento, articulada ao cuidado comunitário, reestrutura as relações de poder e abre horizontes para futuros plurais e emancipatórios. Ao articular tradição, prefiguração e ação política, o Candomblé se revela como um laboratório de resistência e inovação ancestral, promovendo uma nova governamentalidade baseada na inclusão e na valorização dos saberes *de axé, do axé e para o axé*, que, historicamente, desafiaram e continuam a transformar os sistemas de dominação que incluem as institucionalidades democráticas ocidentais.

Em última análise, a agência, conforme articulada pelos saberes de terreiro, revela-se não como uma simples postura de contestação ou resistência, mas como uma forma robusta de ação que permite aos indivíduos transformarem sua realidade. Essa capacidade de agir é moldada tanto por normas e estruturas sociais quanto pelos processos de negociação e ressignificação dos saberes ancestrais, demonstrando que, mesmo em contextos marcados por intensas desigualdades, os sujeitos podem construir formas de autonomia e empoderamento político e epistêmico. Dessa maneira, os saberes contracoloniais dos terreiros não apenas ampliam as possibilidades de ação dos indivíduos, mas também contribuem para a criação de novos horizontes de subjetivação social em oposição às epistemologias políticas de aniquilamento que aqui nos opomos.

2.7 Considerações de encerramento

Este capítulo buscou evidenciar as epistemologias de terreiro como ferramentas fundamentais para a desestabilização do paradigma ocidentocêntrico da violência e da exclusão, especialmente no contexto da democracia representativa. Partindo de uma crítica às formas como o colonialismo estruturou relações de poder por meio da racialização, da hierarquização de gênero e da negação de espiritualidades não cristãs,

demonstrou-se como os terreiros de religiões afro-diaspóricas operam não apenas como espaços de resistência cultural, mas como territórios de reconstrução política e epistêmica.

Os terreiros são espaços que articulam resistência e produção de saberes, atuando como centros de formação de subjetividades dissidentes e de estratégias políticas que se contrapõem às lógicas normativas impostas pela colonialidade. Essa característica torna-os alvo recorrente de violência sistemática, que não se limita a ataques físicos, mas se estende à negação de sua legitimidade enquanto espaços de produção de conhecimento e formas alternativas de organização social. Ao longo da história, os saberes ali gestados foram constantemente marginalizados, seja pelo discurso religioso hegemônico, seja pelo aparato estatal que insistentemente os posiciona como elementos destoantes da ordem jurídica e política moderna. No entanto, essa marginalização não impediu que os terreiros se consolidassem como espaços de reconstrução de identidades negras, LGBTQIA+ e periféricas, reafirmando a importância das epistemologias de axé para a formulação de práticas emancipatórias.

Ao compreender a destruição de terreiros como um complexo de violências articuladas, percebe-se que tais atos não podem ser reduzidos à intolerância religiosa, mas devem ser lidos dentro de um projeto colonial contínuo que busca inviabilizar formas de existência que escapam à lógica do Estado-nação liberal. O ataque às epistemologias de terreiro, portanto, não se dá apenas na dimensão física, mas também no campo simbólico, onde a narrativa colonial tenta deslegitimar seus saberes e interditar sua presença no espaço público. Entretanto, a resistência dos terreiros não se dá apenas pela manutenção de suas práticas ancestrais, mas também pela produção de novas formas de luta e articulação política que tensionam a estrutura colonial do Estado, reivindicando espaços institucionais para a presença de corpos historicamente marginalizados.

Dessa forma, os saberes de axé operam como tecnologias de sobrevivência e como práticas contracoloniais que possibilitam a reorientação do Direito e da democracia. As epistemologias de terreiro, enraizadas em um modelo de organização social baseado na coletividade e na reciprocidade, oferecem um contraponto à lógica individualista da governamentalidade moderna, que exclui e precariza determinados corpos e modos de vida. O cuidado, central nessas práticas, emerge como um princípio político que desafia a estrutura patriarcal e racializada da política ocidental, propondo formas alternativas de governança baseadas na interdependência e na proteção da vida.

Além disso, os terreiros desempenham um papel essencial na articulação de redes

comunitárias de resistência, que vão além da esfera espiritual e alcançam dimensões políticas, educacionais e econômicas. Nesse sentido, a epistemologia de terreiro não se limita a uma crítica externa ao Direito e à política institucional, mas propõe novas formas de organização social, fundadas em um compromisso radical com a justiça social e a reparação histórica. A centralidade do axé como fundamento das relações de poder nos terreiros também desafia a concepção ocidental de autoridade, deslocando-a de um modelo verticalizado e coercitivo para um sistema baseado na experiência, na ancestralidade e na coletividade.

Portanto, os terreiros, enquanto espaços de remontagem ontológica e política, oferecem contribuições fundamentais para a superação das formas coloniais de governamentalidade. Seu potencial de reinvenção das relações sociais, do cuidado como ética política e da espiritualidade como campo de agência reafirma a necessidade de considerar suas epistemologias como centrais para a construção de um outro Estado e de um outro Direito, que não apenas reconheça a diversidade de saberes, mas que também seja capaz de reorganizar suas próprias estruturas a partir desses referenciais. A luta pela valorização e proteção dos saberes de axé não é apenas uma questão de preservação cultural, mas um passo essencial para a reconfiguração de um modelo de sociedade verdadeiramente democrática e plural.

CAPÍTULO 3

O Cuidado no centro do político: re-*Ori*-entações afrocentradas e feministas para os fundamentos da democracia ocidental

O presente capítulo se debruçará sobre a categoria “cuidado” a partir de diversas perspectivas teóricas, a fim de compreender suas possíveis contribuições para releituras, ressemantizações ou ressignificações dos fundamentos político-epistêmicos da democracia e do constitucionalismo moderno ocidental. A compreensão liberal dos imperativos da igualdade, liberdade e fraternidade – atualizados pela racionalidade neoliberal contemporânea – parecem se mostrar insuficientes enquanto chaves-de-leitura para compreensão das experiências políticas de grupos vulnerabilizados. Isso, pois, tais experiências são marcadas pela violência, tanto por parte das institucionalidades, quanto por parte das dinâmicas sociais que invisibilizam e desrealizam ontologicamente tais existências através de profundos processos marcados pelo racismo, pela homofobia, pela transfobia, dentre outras violências estruturais.

Suspeita-se que, se a história da democracia política ocidental erigiu como seu grande mito fundador as revoluções liberais do século XVIII, quando nos deparamos com as experiências insurrecionais brasileiras, especialmente aquelas contra o empreendimento colonial como foi o caso da Revolta dos Malês, no século XIX, há um certo distanciamento entre ideal e realidade prática. O racismo, o machismo, a transfobia, a homofobia, dentro as inúmeras outras formas hierarquizantes de relações de poder se constituem como pedra angular da produção político-ontológica do cidadão, e, por conseguintes, pessoas pretas, pardas, LGBTQIA+, indígenas, acabam por se verem em uma caminhada permanente em direção à cidadania plena, enquanto um eterno devir.

Pois, ora, o presente capítulo buscará trazer novas bases – estas de cunho crítico – para analisar o tripé liberal da liberdade, igualdade, fraternidades, encruzilhando tal discussão com os desafios político-epistêmicos de pensarmos a matriz representativa moderna construída sobre estas mesmas bases que, através de dispositivos

governamentais autodefensivos, reduz a experiências de lideranças de grupos minoritários a casos fatídicos de violência letal, quando não, à violências políticas não letais, a fim de produzir a percepção dos espaços de poder como espaços de desconforto permanente para tais grupos.

O desafio aqui proposto é de constante (re)afirmação do princípio constitucional do cuidado como elemento intrínseco ao paradigma do Estado democrático de Direito, sendo tal princípio essencial para a reconfiguração das relações de poder que atravessam as institucionalidades para reproduzir dinâmicas que ainda permeiam as estruturas sociais e políticas. O cuidado, ao se desviar da concepção meramente assistencialista, emerge primeiro como um princípio ético fundamental capaz de viabilizar uma democratização sensível às precariedades ontológicas e, portanto, comprometida com reorientações inclusivas. Trata-se de uma ética que reconhece as vulnerabilidades inerentes a indivíduos e grupos marginalizados, propondo não apenas a atenção às suas necessidades imediatas, mas também a reparação integral de suas desigualdades estruturais que desrealizam o pleno exercício da cidadania.

Ao integrar o cuidado nas bases políticas e epistêmicas do Estado, cria-se a possibilidade de uma arquitetura político-constitucional que não apenas reafirme a dignidade humana enquanto uma salvaguarda sagrada dos direitos individuais, mas também assegure a dignidade em uma perspectiva coletiva, comunitária, democrática, fundada na emergência de se defender os direitos de populações historicamente vulnerabilizadas, como negras, LGBTQIA+, indígenas, entre outras, cujas existências, sociabilidades e lideranças são frequentemente deslegitimadas pelas violências estruturais sobre as quais se edificam nossa sociedade.

A intersecção do cuidado com os princípios liberais de liberdade, igualdade e fraternidade pode, assim, servir para uma reinterpretação crítica, tensa, insubordinada, insurrecional desses valores, ampliando seu alcance para além da mera proteção dos direitos individuais. Essa articulação permite que a reflexão sobre liberdade, igualdade e fraternidade seja transposta para uma dimensão relacional, reconhecendo as desigualdades sociais e buscando a construção espaços políticos outros, como o terreiro, por exemplo.

Nesse contexto, o cuidado emerge como uma prática política que visa *prima facie* desnaturalizar as condições de opressão e exclusão ainda presentes nas práticas estatais e nas estruturas sociais. Ele aponta para a necessidade de proposições normativas, políticas públicas hermenêuticas judiciais que ultrapassem o reconhecimento formal da cidadania,

priorizando, em sua concretização, a inclusão real dos indivíduos, em especial daqueles que se encontram em situações de vulnerabilidade social.

O princípio constitucional do cuidado, portanto, incita a uma leitura do vínculo jurídico-político entre indivíduos e estados a partir daquilo que chamarei de cidadania fundamentada²³, por pressupor *Ori*, o caminho pessoal que um indivíduo tem a percorrer em prol de seu crescimento e de sua comunidade; *Humbê*, a educação hierárquica baseada na senioridade dos que detêm os saberes primordiais e tecnologias ancestrais de cuidado; e por fim, *Orô*. O termo orô, que pode ser traduzido como "rito" ou "cerimônia", assume um papel central nas práticas do Candomblé, funcionando como um elemento estruturante na dinâmica religiosa afro-brasileira. No contexto do Candomblé, o Orô de Orixá refere-se a um conjunto de rituais específicos realizados em reverência a um Orixá, com o objetivo de fortalecer os laços entre os adeptos e suas divindades, a fim de que o axé desse Orixá se aproxime, encarnem incorpore e se torne vivo através daquele yawó, neófito de iniciação, e passe a cuidar de sua vida para todo o sempre a partir daquele momento.

Como veremos de forma mais aprofundada à frente, esses rituais, enquanto processos simbólicos e espirituais, não se limitam a atos de devoção, mas constituem práticas de renovação espiritual, purificação e reafirmação da fé, funcionando como importantes mecanismos de resistência cultural e política. Sob uma perspectiva afrocentrada, o Orô é mais do que uma prática religiosa; ele é uma expressão de uma cosmologia que reafirma a centralidade das forças naturais e ancestrais na construção da identidade e da experiência coletiva de grupos historicamente marginalizados, propondo uma compreensão de poder e sacralidade que transcende as lógicas coloniais e eurocêntricas. Assim, os rituais do Candomblé, ao fortalecerem a conexão com os Orixás,

²³ A noção de cidadania fundamentada utiliza da noção de “fundamento” presente no léxico litúrgico dos Candomblés e trazem consigo pressupostos importantes para o desenvolvimento do trabalho. Os fundamentos do Candomblé são a espinha dorsal da religião. Eles não apenas guiam os rituais, mas também proporcionam uma estrutura estável, territorializada, legitimada para a prática espiritual. Esses fundamentos incluem conceitos como axé, categoria que designa a força vital em movimento presente em todas as coisas; orixás e as orixalidade, enquanto valores associados às forças da natureza que edificam a arquitetura civilizatória da religião, bem como o eguns, estes espíritos ancestrais, e erês, manifestações da pureza e intermediadores dos orixás. A noção de hierarquia e, portanto – *humbê* – é fundamental para a noção de fundamento, pois, esta, no Candomblé, se baseia na senioridade dos pais e mães de santo liderando as cerimônias e se responsabilizando pelo cuidado com os orixás em cada *orí* de seus filhos e demais membros da comunidade de terreiro. Ademais, são estas autoridades responsáveis pela manutenção dos segredos da religião – dos fundamentos - sendo uma questão de respeito e proteção, visando preservar e transmitir a energia sagrada com a devida reverência. Os rituais, *orôs*, longe de se limitarem a meras performances, funcionam como linguagens, ou seja, portas de entrada para a conexão com os orixás, divindades que representam forças naturais e ancestrais divinizados, cujas energias oferecem benefícios espirituais, cura e orientação. Os rituais são fontes de renovação espiritual. Através de cânticos, danças, oferendas e sacrifícios, os praticantes do Candomblé buscam equilíbrio, harmonia e purificação.

não apenas revitalizam as energias espirituais, mas também oferecem um modelo de resistência política e de afirmação de uma cosmovisão que se articula de forma crítica e emancipatória dentro do contexto das dinâmicas sociais e políticas contemporâneas marcadas pela violência de Estado racista e LGBTfóbica.

Assim, o que se sustenta aqui é que o Estado democrático de direito deve ser repensado em seus próprios fundamentos, para que sua atuação não se restrinja a uma cidadania de superfície, mas se traduza em condições materiais, simbólicas e afetivas de uma vivência digna e igualitária, especialmente para as subjetividades LGBTQIA+ de terreiro.

A incorporação do cuidado ao cerne do Estado democrático de Direito configura uma renovação do conceito de justiça social, ao deslocá-lo da mera distribuição formal de direitos para a construção efetiva de condições que possibilitem a inclusão e a proteção de indivíduos e grupos marginalizados. Nesse sentido, o cuidado não se limita a um princípio abstrato, mas torna-se uma realidade concreta que contribui para a superação das violências estruturais que ainda se perpetuam nas diversas esferas da sociedade, o que demanda um olhar atento à matriz representativa das democracias ocidentais.

O princípio do cuidado, ao reconhecer a interdependência e a fragilidade humana, não somente oferece uma *re-ori-entação* para a bio-lógica (OYEWUMI, 2021) da exclusão e da violência, permitindo que o Estado, ao integrar este princípio em suas práticas políticas e institucionais, promova uma justiça que, além de ser inclusiva, seja também reparadora; mas também impõe que as institucionalidades submetidas ao regime constitucional democrático oportunize ativamente formas de participação nas instâncias de poder, impondo uma postura negativa, no sentido do Estado abster-se de incentivar elites políticas gênero-raciais; mas também positivas, no sentido de promover similaridade, aproximação, correspondência entre cidadãos e as decisões públicas. Em última instância, o cuidado político se traduz em um reconhecimento da precariedade dos seus cidadãos em suas dimensões mais vulneráveis.

Portanto, o presente capítulo caminhará primeiramente por se enveredar em meandros teóricos sobre cuidado, práticas de cuidado e políticas de cuidado, a fim de elaborar um marco conceitual útil de cuidado político que contribua na epistemologia política do Direito e na ontologia jurídica do Estado no âmbito da não violência contra pessoal LGBTQIA+ negras de Candomblé. Em seguida, apresentaremos a fundamentação mágico-política do que entendo como “cidadania fundamentada”, apresentando a necessidade de sacudirmos os carregos coloniais da filosofia política

ocidental – manifestados na contemporaneidade através da racionalidade neoliberal – e re-ori-entarmos nossa moralidade política rumo ao reconhecimento da precariedade ontológica como pedra angular da dignidade da pessoa humana, da liberdade, da igualdade e fraternidade. Por fim, apresentarei exercício prefigurativo de reconhecimento do cuidado político como fundamento maior do Estado e do Direito, posicionando a violência, especialmente a racial e a LGBTfóbica, como intoleráveis à convivência democrática contemporânea, sob pena de extinção desta última.

3.1 Caminhos conceituais para o cuidado: analítica do cuidado político ante a precarização das vidas negras LGBTQIA+ de axé e a busca por uma democracia sensível

3.1.1 O cuidado como responsabilizar-se: cuidado como necessidade e a carência de soberania ontológica

Na introdução ao presente capítulo abracei o desafio de fundamentar as práticas de estado e de governo em no paradigma do cuidado, utilizando de bases teóricas feministas e afrocentradas para propor avanços de não-violência no uso do direito.

A necessidade existencial de cuidar e ser cuidado é compreendida com algumas correntes teóricas como condição sem a qual não é possível desenvolver a vida orgânica. Sobre as razões ontológicas do cuidado, é possível afirmar que a necessidade de ser cuidado advém da condição primordial, relacional, ancestral da exposição humana à doença e à morte, condições essas que traduzo como vulnerabilidade.

As razões ontológicas do cuidado são intrinsecamente ligadas à vulnerabilidade humana, pois esta última constitui uma condição fundamental do existir e do ser no mundo, seja ela material, seja ele político, seja ele espiritual. O ser humano, por sua natureza finita e relacional, está continuamente exposto a contingências que ameaçam sua integridade física, emocional e espiritual. A vulnerabilidade, nesse sentido, não deve ser compreendida apenas como uma fragilidade a ser superada, mas como uma abertura constitutiva que demanda o estabelecimento de laços de interdependência e responsabilidade mútua.

O cuidado, então, emerge como a resposta ética e existencial a essa exposição contínua, promovendo a proteção, o amparo e a sustentação da vida em sua precariedade inerente. Assim, a relação ontológica entre cuidado e vulnerabilidade fundamenta uma

ética da reciprocidade, onde cada ato de cuidado reafirma a interconectividade dos seres e a necessidade de preservar a dignidade e o bem-estar do outro como expressão da própria humanidade compartilhada. Esse vínculo entre vulnerabilidade e cuidado ressalta que a existência humana é, antes de tudo, uma coexistência constitutiva, interdimensional e integradora que exige atenção ativa e compaixão política diante das fragilidades que permeiam a vida.: “Existe uma necessidade de bem e uma necessidade de defender-se do sofrimento: o cuidado é a resposta necessária a tais necessidades” (MORTARI, 2018, p. 7).

Insurge o seguinte questionamento: seria o cuidado uma categoria em oposição à precariedade ou complementar a ela? O cuidado, longe de ser uma categoria em oposição à precariedade, deve ser compreendido como uma dimensão complementar e indissociável dela. A precariedade é uma condição ontológica da existência humana, manifestada na nossa permanente vulnerabilidade ao sofrimento, à doença e à morte, características inevitáveis da vida finita. O cuidado surge, portanto, não para negar ou eliminar a precariedade, mas como uma prática que reconhece e responde às necessidades emergentes dessa condição. Ao cuidar, não se trata de erradicar a vulnerabilidade, mas de construir formas de sustentação e amparo que possibilitem a vida digna e relacional, mesmo em meio à fragilidade. Nesse sentido, cuidado e precariedade são expressões que coexistem em uma relação dialética, onde o cuidado atua como uma resposta ética e, portanto, política, que democratiza a experiência da vulnerabilidade, transformando-a em espaço de solidariedade, interdependência e criação de vínculos contingenciais, ou como nos preconiza Hannah Arendt, milagrosos.

A complementaridade entre essas categorias não apenas reconhece a inevitabilidade da precariedade, mas também sublinha a centralidade do cuidado como uma força capaz de ressignificar as fragilidades, ressemantizar as relações protagonizadas pela violência, e promover o florescimento humano em meio às condições adversas da existência, ampliando a definição de humanidade para além das lógicas de conhecimento antropogênicas que o produzem sobre bases Ocidentais:

Essa relação com a existência através do cuidado é algo essencial e necessário, porque, desde o nascimento até o momento final da vida, o ser humano, enquanto existente, encontra-se na condição de dever ocupar-se de si, dos outros e das coisas. (Mortari, 2018, p. 8).

As práticas de cuidado reduzem distanciamentos políticos produzidos nas relações

sociais, afetando a dimensão da violência no trato com as alteridades através de produção de empatia, inclusive política: “Se cuidamos de algumas coisas, será a experiências dessas coisas e o modo de estar em relação com elas que dará estrutura à nossa essência. Se cuidamos de certas pessoas, o que acontece nessa troca relacional com o outro se torna parte de nós. Nesse sentido, é possível falar do cuidado em termos de uma fábrica do ser” (Mortari, 2018, p. 9)

Sob o paradigma do cuidado, as demais categorias que dizem sobre a manutenção das vidas devem ser lidas sob uma ótica territorializada, aterrada, assentada na concretude das relações de poder que produzem efetivamente o sentido do estar marcado por esses vetores de poder. Compreendendo a interrelacionalidade das existências temos como pressuposto constitutivo das formas organizacionais de existir em sociedade que os elementos ali dispostos se coligam, a fim de produzir determinado sentido. Determinado existir, determinado saber que fundamentará a matriz de inteligibilidade para todo o resto existencial, minando qualquer possibilidade de autonomia política, individualidade pura ou existência imperativa que se possa pretender:

O cuidar pode ser definido como trabalho do viver e do existir, pois aquela carência de ser que torna necessário o cuidado jamais encontra uma solução. Nunca chega o momento no qual adquirimos uma condição de soberania sobre o ser; de nenhum modo conseguimos nos apoderar verdadeiramente da nossa condição. E exatamente porque a debilidade do ser-aí – que é carente de ser – constitui a condição humana, o trabalho do cuidar não dá folga, não permite interrupção: é um trabalho que preenche cada instante. (Mortari, 2018, p. 9)

As bases ontológicas; aquelas bases que dizem sobre a natureza da realidade; e epistemológicas; aquelas que versam sobre os saberes acerca dessa realidade; do cuidado tensionam as lógicas de conhecimento baseadas na dicotomia cartesiana do sujeito e objeto, uma vez que:

O cuidado é ontologicamente essencial: protege a vida e cultiva as possibilidades de ser. O bom cuidar mantém o ser imerso naquilo que é bom. E é bom que dá forma à matriz geradora do nosso viver e que estrutura o estrato de ser que nos faz estar firmes entre as coisas e os outros. Praticar o cuidado é, por conseguinte, colocar-se em contato com o coração da vida (Mortari, 2018, p. 10)

O cuidado, como prática relacional que se reproduz em diversas esferas (política, sociedade, religiosidade) e categoria ética fundamental, tensiona as bases ontológicas do

neoliberalismo individualista ao desestabilizar os alicerces da soberania ontológica que sustentam essa ideologia.

O neoliberalismo, por sua vez, configura o sujeito como uma entidade autônoma, racional e voltada para a maximização de interesses próprios, inserida em um paradigma onde a competitividade, o mérito puro e a eficiência orientam tanto as relações sociais quanto as políticas públicas. Esse modelo pressupõe uma soberania ontológica, isto é, uma concepção do existir e do saber fundada na autonomia absoluta e na primazia do indivíduo sobre o coletivo, minando qualquer reconhecimento das condições relacionais e estruturais da vida. O cuidado, em contraste, evidencia a vulnerabilidade e a interdependência como traços constitutivos da existência humana, incluindo em algumas epistemologias como as afrocentradas até mesmo elementos de pós-vida, deslocando a autonomia para uma perspectiva relativa e contextual. A partir dessa visão, a agência individual não é um atributo isolado, mas uma construção sustentada por redes de suporte afetivo, material e comunitário.

O tensionamento promovido pelo cuidado desarticula o ideal de autonomia soberana ao afirmar que a sobrevivência e o bem-estar humano dependem de práticas contínuas de atenção, solidariedade e reciprocidade.

Nesse sentido, o cuidado revela as limitações do projeto neoliberal que atinge ao Direito e ao Estado, desafiando suas narrativas de meritocracia e autoeficácia, que desconsideram as condições desiguais e contingentes que moldam as trajetórias individuais. Além disso, ao deslocar o foco da competição para a cooperação e do interesse individual para o compromisso coletivo, o cuidado enquanto paradigma propõe um horizonte político alternativo, no qual a dignidade e a justiça social emergem como imperativos centrais de autossustentação.

Essa crítica à soberania ontológica do neoliberalismo não apenas problematiza as premissas sobre as quais se fundamenta a racionalidade neoliberal, mas também abre caminho para a construção de políticas públicas e estruturas sociais baseadas no reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada, da política nascida de experiências de resistência à marginalização e da interdependência como fundamentos essenciais da vida humana. Ou seja, todas as pessoas precisam de cuidado, tal como todas possuem Orí.

Traçar, portanto, uma “análise do cuidado” é fundamental para revelar as dinâmicas invisibilizadas de poder que moldam e sustentam as relações de cuidado e, por consequência, as precarizações sociais e políticas que emergem de sua desvalorização e marginalização. Inspirando-se na abordagem foucaultiana, que desloca a análise do poder

de uma concepção jurídica ou institucional para um campo relacional e difuso, a *analítica do cuidado* exige que investiguemos como o cuidado é exercido, distribuído e controlado em práticas cotidianas, normas culturais e políticas públicas.

O cuidado, frequentemente relegado ao domínio privado e associado às responsabilidades femininas ou comunitárias, é desprovido de reconhecimento formal e econômico, perpetuando estruturas de desigualdade que mantêm invisíveis tanto os sujeitos que cuidam quanto as condições precárias em que essa atividade é realizada. Assim como Foucault demonstra que o poder circula nas relações e que sua análise deve focar nos mecanismos microfísicos que produzem e reproduzem desigualdades, a analítica do cuidado permite desvelar como políticas neoliberais e dinâmicas de gênero, classe e raça determinam quem cuida e sob quais condições:

De fato, as experiências ontológicas fundamentais, aquelas que compõem o tecido do cotidiano, são as coisas mais óbvias e, exatamente por isso, estamos longe de já ter desenvolvido uma teoria interpretativa delas capaz de enunciar o seu significado originário. Daí a necessidade de se traçar uma analítica do cuidado (Mortari, 2018, p. 10)

A invisibilidade do cuidado reflete e reforça uma despolitização da vulnerabilidade, ocultando as dependências estruturais que permeiam a vida em sociedade e normalizando a exploração daqueles cuja existência é essencial para a manutenção da coletividade. Ao tornar visíveis essas relações, a analítica do cuidado não apenas denuncia a precarização de cuidadores e sujeitos vulneráveis, mas também redefine os fundamentos éticos e políticos da organização social, propondo um modelo baseado no reconhecimento da interdependência humana e na redistribuição justa do trabalho e dos recursos necessários para sustentar a vida. Em última análise, essa abordagem abre caminho para novas formas de resistência e transformação social, ao posicionar o cuidado como um campo estratégico para a disputa de poder e a construção de uma sociedade comprometida com a não violência.

Pensar as práticas de cuidado a partir de uma analítica do cuidado implica deslocar a atenção da busca por uma suposta essência universal e fixa do cuidado para a compreensão de suas manifestações históricas, culturais e ancestrais. Nos terreiros de Candomblé, o cuidado assume formas complexas e multifacetadas que articulam dimensões espirituais, comunitárias e materiais da vida, configurando uma ética relacional que resiste às lógicas individualistas e neoliberais. Nessas práticas ancestrais, o cuidado não é um ato instrumental, mas uma expressão de reciprocidade,

responsabilidade coletiva e pertencimento, sustentada por saberes tradicionais e cosmologias que reconhecem a interdependência de todos os seres e a sacralidade das relações humanas e não humanas.

A centralidade do cuidado nos rituais e na organização comunitária e política dos terreiros evidencia como essas práticas constroem redes de solidariedade, reparam vulnerabilidades e reafirmam identidades em contextos marcados pela colonialidade e pela exclusão social. Ao deslocar a análise para essas manifestações vivas e situadas, a analítica do cuidado revela não apenas formas alternativas e resistentes de sustentar a vida, mas também questiona os pressupostos eurocêntricos e universalizantes que frequentemente orientam os discursos dominantes sobre cuidado.

Assim, o reconhecimento das práticas de cuidado nos terreiros de Candomblé como saberes com relevância institucional possibilita a construção de um horizonte ético-político comprometido com a pluralidade de experiências humanas e com a justiça social, reconhecendo a potência emancipatória dos saberes ancestrais e das práticas comunitárias que subvertem a invisibilidade e a precarização sistemática do cuidado. Para Luigina Mortari, a categoria “cuidado” pode ser conceituada a partir da experiência cotidiana, ou seja, “cuidar é tornar-se responsável por algo ou alguém, preocupar-se, empenhar-se, dedicar-se a alguma coisa” (Mortari, 2018, p. 11), ou seja, cuidar é se responsabilizar.

As razões ontológicas do cuidado também subjazem saberes no âmbito da autodefesa e da autoproteção enquanto derivadas da condição constitutiva de vulnerabilidade que caracteriza a existência humana e da necessidade imperativa de preservar a própria vida diante de riscos, contingências e incertezas. Cuidar de si, nesse contexto, transcende a mera autopreservação instintiva e se configura como uma prática ético-política de responsabilidade relacional, na qual a proteção pessoal é inseparável da construção de condições materiais, sociais e simbólicas que garantam a dignidade e o bem-estar. A prática do cuidado consigo mesmo envolve o reconhecimento da própria finitude e a atenção às necessidades integradas do corpo, da mente e do espírito, implicando ações de autoproteção que incluem tanto a gestão de riscos individuais quanto a busca por ambientes e redes de apoio que promovam resiliência e segurança coletiva, afinal é sabido que “Existe uma necessidade de bem e uma necessidade de defender-se do sofrimento: o cuidado é a resposta necessária a tais necessidades” (Mortari, 2018, p. 7).

Nesse sentido, o autocuidado não se reduz à lógica neoliberal da performance e do investimento no “eu” como capital, mas aponta para uma prática emancipatória de

reconhecimento das interdependências que fundamentam a existência humana. Do ponto de vista ontológico, a autodefesa e a autoproteção orientadas pelo cuidado deslocam a noção de segurança individualista, baseada no isolamento ou na dominação, para um paradigma de proteção que privilegia a criação de relações solidárias, sustentáveis e justas.

O cuidado consigo mesmo emerge, então, como um ato de responsabilização ativa pelo próprio ser, reconhecendo que a vida humana é sustentada por redes ecológicas, sociais e institucionais que influenciam as condições de existência. Nessa perspectiva, práticas de autoproteção vão além da simples reação a ameaças externas, incorporando uma ética que prioriza a promoção contínua da saúde, da dignidade e da justiça. Portanto, o cuidado com a própria vida não pode ser entendido como um ato isolado ou autocentrado, mas como uma prática profundamente enraizada na interdependência, o que implica uma responsabilidade compartilhada pelo bem-estar coletivo. A partir dessa concepção, o cuidado consigo adquire um valor ontológico fundamental, posicionando-se como uma condição necessária para sustentar a vida humana em sua complexidade e plenitude. Segundo Mortari(2018, p. 8), “Essa relação com a existência através do cuidado é algo essencial e necessário, porque, desde o nascimento até o momento final da vida, o ser humano, enquanto existente, encontra-se na condição de dever ocupar-se de si, dos outros e das coisas”.

Compreender a ontologia fundamental do cuidado como responsabilização sugere sua centralidade não apenas para a manutenção da existência individual, mas também para a (re)constituição das relações sociais e a configuração das dimensões políticas da vida. O cuidado como já abordamos, não se limita a um gesto voluntário ou moral, mas é uma prática estruturante que permeia e sustenta as interações humanas, organizando a vida em comunidade e definindo os modos pelos quais sociedades lidam com a vulnerabilidade, a dependência e a interdependência. Desde o nascimento, a experiência humana é marcada pela necessidade de ser cuidado, o que estabelece laços que moldam subjetividades e coletividades. O reconhecimento de que todos os seres estão ontologicamente vinculados pela condição de precisar e oferecer cuidado desafia as noções modernas de autonomia radical e autossuficiência, deslocando o eixo das relações sociais para uma ética da corresponsabilidade e da reciprocidade.

Essa perspectiva tem profundas implicações políticas, pois coloca o cuidado no centro das estruturas que definem a justiça, a cidadania e a distribuição de recursos e direitos fundamentais. A ausência ou a precarização do cuidado, frequentemente

invisibilizada nas políticas neoliberais, revela a marginalização de grupos historicamente responsáveis por sua prática, como mulheres, comunidades racializadas e populações economicamente vulneráveis. Ao reivindicar o cuidado como um princípio organizador da vida pública, afirma-se a necessidade de políticas que reconheçam e valorizem a interdependência como um traço inalienável da existência humana. Portanto, a compreensão do cuidado como dimensão ontológica não apenas informa a construção de relações sociais pautadas no reconhecimento mútuo e na solidariedade, mas também fundamenta um projeto político que se orienta pela justiça social, pela dignidade humana e pela sustentabilidade das condições de vida. Em última análise, essa visão redefine o próprio sentido do agir político, reposicionando o cuidado como prática transformadora que entrelaça ética, poder e responsabilidade em uma teia contínua de sustentação da vida comum.

Se cuidamos de algumas coisas, será a experiência dessas coisas e o modo de estar em relação com elas que dará estrutura à nossa essência. Se cuidamos de certas pessoas, o que acontece nessa troca relacional com o outro se torna parte de nós. Nesse sentido, é possível falar do cuidado em termos de uma fábrica do ser” (Mortari, 2018, p. 9)

Aqui, o cuidado é visto não apenas como um atributo ou uma prática, mas como um processo permanente que estrutura a subjetividade e fortalece as redes relacionais que sustentam o ser. Sob o paradigma do cuidado, as categorias relacionadas à manutenção da vida devem ser interpretadas a partir de uma perspectiva territorializada, considerando as relações de poder que moldam essas práticas. Nesse sentido, do cuidado enquanto *continuum* existencial permanente, Mortari(2018) ressalta:

O cuidar pode ser definido como trabalho do viver e do existir, pois aquela carência de ser que torna necessário o cuidado jamais encontra uma solução. Nunca chega o momento no qual adquirimos uma condição de soberania sobre o ser; de nenhum modo conseguimos nos apoderar verdadeiramente da nossa condição. E exatamente porque a debilidade do ser-aí – que é carente de ser – constitui a condição humana, o trabalho do cuidar não dá folga, não permite interrupção: é um trabalho que preenche cada instante (Mortari, 2018, p. 9)

Pensar as práticas de cuidado implica tensionar criticamente a dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto, pois o cuidado, em sua essência ontológica, não se manifesta como uma relação de dominação ou controle, ou como uma racionalidade instrumental, mas como uma interação recíproca e dinâmica que sustenta a vida e cultiva

as possibilidades de ser.

A fragmentação dualista proposta pelo pensamento cartesiano — ao separar razão e emoção, mente e corpo, sujeito e mundo — obscurece as interdependências constitutivas da existência e invisibiliza as dimensões relacionais e afetivas que tornam possível a continuidade do viver. Em oposição a essa separação, o cuidado emerge como uma prática fundadora, estruturando modos de relação que não apenas preservam a vida, mas promovem seu florescimento ao manter o ser imerso naquilo que é bom — o conjunto de relações, condições e afetos que possibilitam o crescimento e a realização das potencialidades humanas. O "bom" cuidar, nesse contexto, não se refere a um valor moral absoluto, mas àquilo que configura a matriz geradora do viver, fundamentando o estrato ontológico do ser e permitindo que este permaneça firme nas relações com os outros e com o mundo.

Praticar o cuidado, portanto, é colocar-se em contato direto com o “coração da vida” (Mortari, 2018, p. 10), reconhecendo que existir é, desde sempre, um processo de interdependência e vulnerabilidade compartilhada. O cuidado não é uma ação contingente ou instrumental; ao contrário, ele se apresenta como uma condição fundante da existência humana, em que o cultivo das possibilidades do ser requer um compromisso contínuo com a proteção e a promoção do bem-estar relacional. Superar a dicotomia sujeito-objeto permite compreender que o cuidado não pode ser reduzido a uma prática técnica ou individualizada, mas é uma dimensão ontológica e ética que atravessa e estrutura o tecido social, definindo as condições de sustentação e transformação da vida.

Nesse sentido, o cuidado reconfigura os fundamentos do agir político, pois desloca o centro das preocupações da lógica produtivista e individualista para a preservação da interconexão vital que constitui a base da convivência humana. Ao situar o cuidado no centro das relações sociais e políticas, torna-se possível afirmar uma ética voltada para o reconhecimento da vulnerabilidade como elemento inerente à condição humana e, a partir disso, construir um horizonte emancipatório fundado na solidariedade, na justiça social e no respeito à interdependência que define o ser.

Como elaboramos em capítulo anterior, em Hannah Arendt, o agir político é a expressão máxima da liberdade humana e ocorre no espaço público por meio da palavra e da ação, configurando-se como a prática que revela a pluralidade e inaugura novas possibilidades de mundo. Ao deslocar a política de uma lógica instrumental ou produtivista para uma esfera onde a existência compartilhada se constitui por meio da interação e do discurso, Arendt sublinha o caráter relacional da vida pública, rejeitando a

subordinação do político às necessidades econômicas e funcionais da vida material. Essa perspectiva arendtiana encontra, de certa forma, ressonância na centralidade ontológica do cuidado, que redefine as bases do agir político ao priorizar a interdependência e o reconhecimento da vulnerabilidade como condições fundamentais para a existência humana e a convivência social.

O cuidado, ao reconfigurar as preocupações políticas para além do produtivismo e do individualismo, estabelece uma ética que sustenta a pluralidade e a liberdade inerentes ao agir político conforme proposto por Arendt. Enquanto a autora defende que a política se realiza na criação de um mundo comum onde os sujeitos se manifestam em sua singularidade e constroem realidades compartilhadas, a ética do cuidado amplia esse horizonte ao reconhecer que a própria manutenção desse mundo depende de práticas contínuas de proteção, reparação e cultivo das condições materiais e relacionais da vida. Assim, o cuidado não apenas preserva a existência, mas também cria e sustenta o espaço político no qual o agir se torna possível, fundamentando-se em uma política de corresponsabilidade que contrasta com a atomização promovida pelas dinâmicas neoliberais contemporâneas.

Ao integrar o cuidado ao agir político, como proposto por Arendt, evidencia-se uma concepção de política orientada pela solidariedade, pela justiça social e pela sustentação da vida comunitária. Essa perspectiva desafia os pressupostos individualistas que relegam o cuidado ao domínio privado e invisibilizam sua relevância, afirmando, em seu lugar, uma prática política voltada à preservação e renovação contínuas do mundo humano. A ética do cuidado, ao reconhecer a fragilidade e a interdependência como traços ontológicos centrais da existência, posiciona o agir político como um compromisso com a dignidade, o respeito mútuo e a criação de formas de vida que valorizem a sobrevivência recíproca. Nesse sentido, o cuidado se torna não apenas um princípio ético, mas um fundamento político que sustenta a capacidade de ação coletiva e a construção de horizontes emancipatórios ancorados no reconhecimento de que toda vida depende de relações de cuidado e responsabilidade compartilhada.

Essa dimensão ontológica sublinha que todas as pessoas, enquanto vulneráveis e relacionais, precisam de cuidado, assim como todas possuem Orí na cosmologia iorubá, ligando as dimensões ancestrais às práticas cotidianas. A analítica do cuidado deve incorporar não apenas as manifestações universais do cuidado, mas também suas formas ancestrais e territoriais, como aquelas presentes nos terreiros de Candomblé. Aqui, o cuidado não é apenas uma resposta à vulnerabilidade, mas um ato de responsabilizar-se

pelo outro e pelo mundo, em um gesto que é simultaneamente ético e político. Nesse sentido, afirma a autora: “cuidar é tornar-se responsável por algo ou alguém, preocupar-se, empenhar-se, dedicar-se a alguma coisa” (Mortari, 2018, p. 11).

Exemplificando tal definição, vale o destaque à Resolução n.º 715, de 20 de julho de 2023, do Conselho Nacional de Saúde (CNS)²⁴, que reconhece os espaços de religiões de matriz afro-brasileira como complementares ao Sistema Único de Saúde (SUS), sublinha a potência desses territórios na promoção de saúde integral. Ao tratar os terreiros, barracões e casas de religião como "a primeira porta de entrada para os que mais precisam" e como "espaços de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social e alimentar", a resolução resgata o protagonismo de práticas que integram saberes tradicionais, espiritualidade e cuidado comunitário.

Esse reconhecimento é um passo importante para um SUS, senão toda a aparelhagem pública de direitos fundamentais, que dialogue com a pluralidade cultural do Brasil, integrando formas de cuidado baseadas em saberes ancestrais na sua racionalidade governamental que transcendem a medicalização e valorizam a relação com o sagrado, a ancestralidade e a comunidade. O terreiro de Candomblé, como espaço sagrado e comunitário, configura-se também como uma instância de autocuidado, um local onde as práticas de cuidado transcendem as dimensões espirituais e religiosas, abrangendo o cuidado do corpo, da mente e da alma. Nesse ambiente, o cuidado não é apenas um ato ritualístico ou espiritual, mas uma prática que reafirma o pertencimento e a resistência de grupos frequentemente vulnerabilizados, como comunidades negras e periféricas, historicamente marginalizadas pelo racismo estrutural e pela invisibilidade política. As práticas de cuidado no terreiro — seja através de um *ebó* para proteger ou reequilibrar, de banhos de ervas para restaurar a energia vital, ou do cumprimento de obrigações aos orixás — são formas de cuidado que articulam proteção, cura e resistência, operando não apenas no nível individual, mas também coletivo e comunitário.

²⁴ Sobre a resolução recaíram diversas controvérsias e desinformações, razão pela qual colaciono trecho abaixo:“(Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casas de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direitos, à discriminação religiosa, dentre outras.” (p. 12). A íntegra da resolução encontra-se em: BRASIL. **Resolução n.º 715, de 20 de julho de 2023, do Conselho Nacional de Saúde (CNS)**. Disponível em: <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/acao-informacao/legislacao/resolucoes/2023/resolucao-no-715.pdf>. Acesso em: 18 dez.2024.

No Candomblé, o cuidado realizado no terreiro está intrinsecamente ligado à ideia de autocuidado, entendida como a responsabilidade pela própria vida e bem-estar, mas também como a preservação das tradições e dos saberes ancestrais que, ao longo da história, foram alvos de tentativa de apagamento. O *ebó*, por exemplo, não é apenas um rito de proteção pessoal, mas uma prática de cuidado que reforça a identidade e a autonomia frente às forças externas que buscam subjugar ou desestabilizar a vida dos indivíduos e das comunidades. Os banhos ritualísticos de ervas funcionam como uma forma de conexão e fortalecimento com a natureza, reafirmando a interdependência entre os corpos humanos e o ambiente, enquanto o cumprimento das obrigações espirituais fortalece os vínculos coletivos e reafirma o compromisso com a manutenção da ordem cósmica e social, essencial para a sobrevivência e dignidade.

Dessa maneira, o terreiro de Candomblé se configura não apenas como um espaço de cuidado espiritual, mas também como um potente espaço de resistência política. Ele oferece um refúgio de fortalecimento e autoafirmação para indivíduos e comunidades que vivem à margem das estruturas dominantes de poder, proporcionando uma prática de autocuidado que é também uma estratégia de resistência diante da opressão histórica. Ao garantir a preservação das suas tradições e da sua própria forma de organização social e espiritual, o terreiro se torna uma arena de resistência política, onde o cuidado com o corpo e a alma é inseparável da luta pela dignidade, pela liberdade e pelo reconhecimento dos direitos dos grupos marginalizados.

No Candomblé, o cuidado é intrinsecamente ligado à noção de responsabilidade, entendida como o compromisso de zelar pela vida, pelo bem-estar e pela continuidade das relações, tanto individuais quanto coletivas. O cuidado, nesse contexto, não se restringe a um gesto de auxílio pontual, mas se estabelece como uma responsabilidade contínua e compartilhada, que atravessa as relações espirituais, sociais e culturais. Essa responsabilidade é evidenciada nas práticas ritualísticas do terreiro, como o *ebó* e os banhos de ervas, que não só visam a proteção e cura de indivíduos, mas também o fortalecimento da comunidade como um todo. Cada ato de cuidado realizado no terreiro — seja em forma de oferenda aos orixás, cumprimento de obrigações ou atenção às necessidades espirituais dos membros — é uma responsabilidade coletiva que reafirma a interdependência entre os indivíduos, suas ancestralidades e o universo. A responsabilidade no Candomblé, portanto, envolve não apenas o cuidado com o corpo e o espírito, mas também com a preservação das tradições e a resistência a forças que buscam desestabilizar a dignidade e a identidade dos grupos marginalizados.

Nesse sentido, o cuidado se configura como um dever ético e político que transcende o indivíduo, sendo um compromisso com a justiça, com a solidariedade e com a construção de uma rede de apoio e proteção mútua, essencial para a sobrevivência e fortalecimento de uma comunidade que se vê, muitas vezes, em posição de vulnerabilidade frente à sociedade dominante.

O terreiro de Candomblé, como instância de (auto)cuidado, reafirma seu papel fundamental enquanto espaço de resistência política e cultural. Ele atualiza a ideia de cuidado ao vincular as práticas de proteção e restauração da vida não apenas à preservação do bem-estar individual, mas à afirmação de um projeto coletivo de justiça, solidariedade e autonomia, que reconhece as vulnerabilidades sociais e políticas, ao mesmo tempo em que resiste ativamente a elas.

Os terreiros de Candomblé são espaços profundamente políticos, onde o cuidado se manifesta como princípio estruturante de suas práticas espirituais e comunitárias. A concepção de cuidado nos terreiros não se restringe a uma resposta instrumental à vulnerabilidade, mas assume uma dimensão ética e política que afirma a interdependência e a relacionalidade humana, em sintonia com a cosmologia iorubá e os saberes ancestrais afro-diaspóricos.

Nesses espaços, o cuidado com os yawos (iniciados), com as entidades espirituais e com os orixás não apenas sustenta a continuidade das tradições religiosas, mas também se configura como um ato político de resistência contra as violências coloniais e estruturais que atravessam corpos negros, LGBTQIA+ e de matriz africana.

O cuidado nos terreiros opera como prática institucional que articula responsabilidade e reciprocidade. O processo de iniciação, por exemplo, envolve uma rede de cuidados que compreende o zelo físico, emocional e espiritual pelo yawo, garantindo sua preparação para a vida religiosa e sua inserção na comunidade. Esse cuidado é extensivo às entidades espirituais e aos orixás, em rituais que expressam gratidão, manutenção de alianças ancestrais e a preservação do equilíbrio cósmico e coletivo. Assim, o cuidado nos terreiros transcende o indivíduo, reafirmando a conexão contínua entre o humano, o divino e o território sagrado, com base em uma ética de corresponsabilidade que refuta a soberania ontológica do sujeito moderno e afirma a relacionalidade como condição existencial fundamental.

Nesse sentido, o cuidado de terreiro deve ser compreendido como uma prática ancestral de sobrevivência e resistência frente às violências estruturais, como o racismo, a transfobia e a intolerância religiosa. A recusa da separação colonial entre corpo e

espírito, público e privado, política e cuidado transforma os terreiros em espaços de contestação à colonialidade do poder e de criação de novas formas de governança comunitária, baseadas em solidariedade, respeito à pluralidade e valorização do saber ancestral. O reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada e da necessidade de cuidado mútuo, profundamente enraizado nas práticas de terreiro, apresenta-se, assim, como uma alternativa radical e descolonizadora, onde a preservação da vida e a dignidade humana são atos cotidianos de resistência e reinvenção política.

3.1.2 Cuidado político, artilharias de terreiro e as encruzilhadas das cadeias de precariedade: arapucas biopolíticas e a ética do cuidado contra a racionalidade neoliberal

Nesta seção abordaremos os entrecruzamentos do cuidado político com as cadeias de precariedade produzidas pela biopolítica moderna/colonial, sustentando a insurgência da ética do cuidado como um instrumento, uma linha de fuga, um ebó epistemológico voltado à deserção da racionalidade neoliberal enquanto modelo de gestão governamental. A relação entre capital humano, mercado e o lugar do cuidado inscreve-se na lógica de dominação característica da biopolítica moderna/colonial, onde a vida humana é subordinada à acumulação capitalista e à gestão eficiente de recursos humanos, estatais, políticos etc.

Michel Foucault observa que “o capital humano deve frutificar como condição *sine qua non* do mercado” (Brugère, 2023, p. 53), destacando como o ser humano é instrumentalizado como um ativo produtivo, cujo valor é medido pelo seu potencial de gerar lucro e competitividade. Nessa racionalidade neoliberal, o cuidado, tradicionalmente associado à esfera do doméstico e do feminino, é transformado em um recurso mercantilizável, reduzido a um meio para a otimização do capital humano. O cuidado, nesse contexto, deixa de ser uma prática ética e relacional centrada no bem-estar coletivo e se torna um serviço precarizado, desprovido de reconhecimento político e social adequado.

Sustentamos que a ética do cuidado, ao confrontar essa lógica, propõe uma insurgência epistemológica ao deslocar o cuidado da lógica utilitária para uma ontologia que reconhece a vulnerabilidade e a interdependência como fundamentos das relações humanas, resistindo à redução da vida a mero valor econômico e reivindicando uma governamentalidade voltada à afirmação dos direitos fundamentais e à justiça social.

A lógica neoliberal, ao absorver o cuidado como recurso, o transforma em capital instrumentalizado para a reprodução das relações de mercado. Conforme observa Brugère, “o cuidado se torna um capital a ser aumentado a serviço do capitalismo” (2023, p. 53). Nesse contexto, a atividade de cuidado é reconfigurada em função de sua utilidade, do seu valor econômico. Profissões vinculadas ao cuidado, como cuidadoras e trabalhadoras domésticas, são precarizadas e desvalorizadas, uma vez que o sistema capitalista privilegia a maximização de lucros sobre o bem-estar humano. O reconhecimento da precariedade inerente ao trabalho de cuidado mostra como a biopolítica converte a dependência em um mecanismo de exploração, perpetuando desigualdades de gênero, raça e classe.

Michel Foucault, ao abordar os conceitos de cuidado de si e controle, explora a relação entre poder, subjetividade e práticas de autogoverno²⁵. Em suas análises, ele sugere que o cuidado de si, originado no pensamento filosófico greco-romano, é uma prática ética fundamental, na qual os indivíduos exercem um controle sobre si mesmos por meio da reflexão, disciplina e cultivo da alma. No entanto, Foucault contrasta isso com os mecanismos de controle social que emergem em sociedades modernas, onde instituições como escolas, prisões e hospitais impõem normas e regulam comportamentos, produzindo sujeitos disciplinados. O cuidado de si, nesse contexto, pode ser visto como uma resistência às formas de dominação que operam através do biopoder, uma vez que o autoconhecimento e a autonomia se tornam ferramentas para questionar e subverter o controle externo. Assim, o cuidado enquanto controle em Foucault envolve uma tensão entre a liberdade individual e os dispositivos de poder que moldam a conduta humana.

Para além do cuidado-enquanto-controle enunciado por Foucault, a autora propõe uma outra leitura: “[...] identificar no cuidado a emergência de uma nova problemática: a da vulnerabilidade, de que a ética do cuidado, associada a outros dispositivos teóricos, poderá mostrar novos esquemas antropológicos e sociais priorizados” (Brugère, 2023, p. 54). Ou seja, é preciso engajar esforços teóricos e políticos para compreendermos na ontologia política que subjaz a produção das subjetividades jurídicas a “fragilidade fundamental” (Brugère, 2023, p. 54) no âmago dessa identidade, e não os marcos liberais de constituição dos sujeitos de direito.

²⁵ A desenvolvimento aprofundado das referidas categorias podem ser encontrados em *A História da Sexualidade* e *O Governo de Si e dos Outros*.

Se nos filiarmos à crítica ao neoliberalismo, ela nos revela como esse modelo econômico-político impacta profundamente a produção de subjetividades jurídicas, ao deslocar os fundamentos da identidade jurídica do campo coletivo e emancipatório para uma lógica individualista e mercadológica. Sob a égide neoliberal, os sujeitos de direito são moldados não como cidadãos plenos, com direitos sociais e políticos garantidos pelo Estado, mas como empresários de si mesmos, definidos por sua capacidade de competir no mercado e assumir riscos individuais (Dardot; Laval, 2016). Essa configuração reduz o cidadão a um consumidor e o transforma em um agente responsável por seu próprio sucesso ou fracasso, obscurecendo as estruturas sistêmicas de desigualdade que condicionam as oportunidades. Tal perspectiva enfraquece as noções de solidariedade e justiça social ao subordinar direitos fundamentais às dinâmicas de eficiência econômica e flexibilidade do mercado.

Assim, o aprofundamento, a exploração da fragilidade fundamental²⁶ que a identidade jurídica neoliberal busca cancelar não deriva apenas de contradições internas à própria subjetividade jurídica, mas da instrumentalização dessa subjetividade em benefício do capital, tornando-a vulnerável e precária diante das crises econômicas e das políticas de austeridade. Portanto, ao propor uma discussão sobre cuidado necessariamente perpassaremos pela crítica ao neoliberalismo uma vez que a referida categoria exige um engajamento político e teórico que transcenda os limites liberais tradicionais do que é agência, reconhecendo a necessidade de reconstruir uma ontologia política que valorize os sujeitos de direito como agentes coletivos localizados, com direitos não subordinados às lógicas de mercado precarizantes.

Incidir nos esquemas de inteligibilidade produzidas pelo mercado, quando o fazemos a partir do cuidado, denota um posicionamento atento sobre os processos de naturalização da violência cotidiana que não somente atuam na ampliação da precariedade ontológica, mas também que exploram desta para os mais variados fins mercadológicos. Mostra-se central, portanto, nos debruçarmos sobre os usos da vulnerabilidade e interdependência pelo Estado, pelo mercado e pela sociedade de privilégios como um todo, a fim de cartografar possíveis usos insurgentes da categoria. Nos convida a pensar

²⁶ Conforme desenvolveremos adiantar, compreendemos que a fragilidade fundamental é uma característica presente na própria ontologia política dos sujeitos, contudo, nossa defesa é que o neoliberalismo explora, expropria, aprofunda as dinâmicas de poder que produzem vulnerabilidades para fins de manutenção e expansão da normatividade neoliberal. Sobre isso, Brugère afirma: “É preciso ressaltar que a própria ética do cuidado utiliza frequentemente esse conceito como evidente, sem defini-lo, a não ser quando postula uma nova realidade antropológica: na realidade somos todos vulneráveis.” (2023, p. 56)

a autora:

Reconsiderar a vulnerabilidade e a forma como ela é tratada equivale a propor novos modos de funcionamento das economias de mercado, mais preocupados com a felicidade e com uma repartição mais justa das riquezas. A ética do cuidado pode dar conta dessa questão ao propor uma concepção do laço social baseada no reconhecimento das situações de dependência. (Brugère, 2023, p. 55)

A categoria de cuidado político surge, portanto, como uma reorientação essencial diante da precarização dos direitos sociais e da intensificação da violência estatal, especialmente no que tange ao racismo estrutural e às legislações antitrans globalmente propostas que afetam diretamente mulheres e minorias sexuais e de gênero. Em um contexto de desmonte do Estado de bem-estar social, impulsionado pelo neoliberalismo, o cuidado político propõe uma forma de resistência centrada no reconhecimento das necessidades de proteção e liberdade dessas populações marginalizadas.

Nesse sentido, o cuidado transcende a assistência e o afeto, sendo reconfigurado como um direito fundamental a ser garantido pelo Estado, bem como uma forma de governamentalidade alinhada aos fundamentos do constitucionalismo democrático. Ao contrário da lógica neoliberal, que subordina questões de saúde e bem-estar às dinâmicas de mercado, o cuidado político busca resgatar uma dimensão coletiva e estruturante, voltada não apenas à sobrevivência, mas à dignidade e à autonomia de mulheres e minorias raciais, sexuais e de gênero.

Essa abordagem do cuidado está ancorada em um questionamento profundo das premissas do liberalismo, que privilegiam a autonomia individual e a livre escolha, visando promover lógicas sociais alternativas à lógica mercantil dominante. O cuidado político propõe romper com os enquadramentos que naturalizam a degeneração de direitos e identidades a relações de consumo, defendendo uma transformação das estruturas sociais que reconheça com igual valor e consideração as especificidades de cada grupo.

Em vez de uma abordagem punitiva ou normativa, busca-se um Estado que seja garantidor de direitos coletivos e promotor da justiça social, reconhecendo as desigualdades raciais, de classe e de gênero como questões estruturais que devem ser enfrentadas de forma política e institucional. Assim, o cuidado político não se limita à proteção, mas articula liberdade e agência, propondo, senão prefigurando, uma reformulação radical na constituição do espaço público enquanto arena democrática, através de práticas que promovam a igualdade e (re)construam o reconhecimento jurídico

das identidades e demandas de mulheres e minorias raciais, de gênero e sexuais.

Reconhecer que somos física e psiquicamente vulneráveis, dependentes uns dos outros, permitiu imaginar de uma outra forma nosso destino comum e, sobretudo, valorizar nossos espaços de privação e de interdependência. Colocar o ‘cuidar’ como protagonista equivale a revelar o quanto estamos sempre implicados em vidas que não são as nossas e com as quais devemos viver, sem colocá-las em perigo ou sob controle, mas ao contrário, tentando constituir seu mundo, o que significa dar livre acesso a outras aspirações normativas, a outras formas de vida. (Brugère, 2023, p. 55-56)

Nota-se que diversos saberes de Estado têm se ocupado de apresentar uma definição prática do que é vulnerabilidade a fim de melhor geri-la. A definição de vulnerabilidade no contexto da legislação brasileira, por exemplo, está intimamente relacionada à necessidade de proteção de pessoas ou grupos que se encontram em situação de desvantagem ou fragilidade em relação a outros sujeitos de direito. Esse conceito está presente em diversos ramos do ordenamento jurídico e orienta a criação de normas que buscam equilibrar relações jurídicas desiguais. A vulnerabilidade pode ser entendida como uma condição de fragilidade inerente ou circunstancial, reconhecida pelo direito para justificar medidas protetivas e garantir a efetivação de direitos fundamentais.

No Código de Defesa do Consumidor (CDC), a vulnerabilidade é um princípio estruturante das relações de consumo. O artigo 4º, inciso I, estabelece que o consumidor é a parte vulnerável, justificando a adoção de normas protetivas e a possibilidade de inversão do ônus da prova em favor do consumidor hipossuficiente (art. 6º, VIII). A vulnerabilidade, neste caso, pode ser classificada em técnica, econômica e jurídica, refletindo a assimetria de conhecimento e poder entre consumidor e fornecedor. De maneira semelhante, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) reconhece a vulnerabilidade de crianças e adolescentes em razão de sua condição peculiar de desenvolvimento, assegurando-lhes proteção integral e prioridade absoluta em todos os âmbitos (art. 1º e art. 3º). O Estatuto do Idoso (Lei nº 10.741/2003) também define os idosos como sujeitos vulneráveis, considerando suas necessidades especiais em decorrência do envelhecimento e garantindo-lhes proteção prioritária.

No campo dos direitos humanos, a vulnerabilidade jurídica está associada à condição de indivíduos e grupos que enfrentam desigualdades estruturais, discriminação e exclusão social. Juridicamente, esse conceito implica o reconhecimento de que certos segmentos populacionais, como mulheres, populações negras, povos indígenas, pessoas com deficiência e comunidades LGBTQIA+, necessitam de medidas afirmativas e

proteção especial para garantir seus direitos fundamentais.

A Constituição Federal de 1988 assegura os princípios da dignidade da pessoa humana, da igualdade material e da não discriminação como fundamentos para tais proteções. Legislações como a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006) e a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Lei nº 13.146/2015) reforçam essa compreensão ao prever mecanismos específicos para assegurar a proteção de direitos e a superação de desigualdades históricas. No direito do trabalho, a vulnerabilidade do trabalhador em relação ao empregador é um princípio fundamental que justifica a existência de normas que limitam a autonomia privada e garantem direitos indisponíveis. A legislação trabalhista presume a desigualdade de poder econômico e jurídico entre as partes, assegurando a proteção contra despedidas arbitrárias e outras formas de exploração.

Em síntese, a vulnerabilidade, segundo a legislação brasileira, é um conceito que reconhece a fragilidade de certos sujeitos ou grupos, orientando a criação de mecanismos protetivos para garantir a equidade e a efetivação de direitos, em consonância com os princípios constitucionais de igualdade e dignidade, sem, contudo, apresentar avanços normativos de abrangência estrutural, a fim de erradicar a razão de ser dessa vulnerabilidade. A crítica à definição de vulnerabilidade jurídica no contexto da legislação brasileira evidencia, portando, uma limitação estrutural que persiste, apesar dos esforços para garantir mecanismos protetivos abstratos a grupos e sujeitos marginalizados. Embora a legislação reconheça a fragilidade de certas populações, o conceito de vulnerabilidade permanece superficial, sem uma abordagem efetivamente transformadora. No entanto, esses mecanismos legais não avançam no sentido de enfrentar as causas profundas dessa fragilidade, limitando-se a oferecer proteção sem alterar as condições que geram a vulnerabilidade em primeiro lugar.

Essa falta de medidas com incidência estrutural impede um enfrentamento real das desigualdades sociais, raciais, de gênero e econômicas que impulsiona a expansão da vulnerabilidade. A legislação se restringe a fornecer respostas pontuais, muitas vezes individuais, sem promover uma transformação das estruturas que perpetuam essas desigualdades. A fragilidade de que se trata não é um estado temporário ou circunstancial, mas o reflexo de um sistema jurídico e social que naturaliza as condições de desigualdade, sem buscar modificá-las. A vulnerabilidade jurídica, assim, é abordada como uma questão de "acréscimo" de direitos, em vez de um problema a ser resolvido por meio de políticas estatais transformadoras que possam, efetivamente, reverter as bases da desigualdade estrutural.

Portanto, a crítica à definição atual de vulnerabilidade jurídica aponta para a necessidade de uma reforma normativa que vá além da simples adaptação à condição de fragilidade existente. É preciso adotar uma abordagem estrutural, voltada para a erradicação das causas profundas da vulnerabilidade através da refundação das bases da epistemologia jurídica. Isso envolve a implementação de ações estatais que não apenas garantam direitos de forma imediata, mas que promovam mudanças substanciais nas condições sociais e econômicas dos grupos vulneráveis. Somente por meio de um enfrentamento das estruturas de opressão, como o racismo institucional e a desigualdade de gênero e classe, será possível superar as condições que tornam a vulnerabilidade uma característica recorrente e sistêmica.

Nesse sentido apostamos nos usos políticos do cuidado, ou no cuidado político como re-Ori-entador da atividade estatal, conforme desenvolveremos adiante, inclusive no que diz respeito ao reconhecimento da precariedade ontológicas que nós, vidas orgânicas, necessariamente nos encontramos sujeitas e sujeitos. Existe uma concepção de humanidade que é produzida pelas relações de poder, contudo, o que propomos é um aprofundamento desta a partir da “orôridade”, categoria afrocentrada que versa sobre a necessidade de refundação individual dos sujeitos a partir da sua (re)sacralização, ou seja, da finalização de um vínculo epistêmico como o humanismo biopolítico e a constituição de uma nova existência, ainda em vida, a partir da cosmopercepção²⁷ afrocentrada de humanidade no axé. Uma humanidade edificada no reconhecimento da necessidade universal de cuidado e do reconhecimento da orixalidade – enquanto saberes advindos das experiências ancestrais – como elo de potencialização da vida, e não de exploração da fragilidade fundamental.

Definir o humano como capaz de se preocupar com os outros que estão em estado de necessidade é reconhecer uma vulnerabilidade fundamental, em contraposição a crença em um indivíduo todo-poderoso, independente e desvinculado das relações sociais que se

²⁷ A categoria "cosmopercepção", proposta por Oyěwùmí, refere-se à ideia de que as formas de concepção, compreensão e interpretação da realidade são moldadas não apenas pelo sentido da visão, mas por uma multiplicidade de sentidos e experiências sensoriais. Ao questionar o conceito de "cosmovisão", a autora critica a centralização da visão como sentido privilegiado, que resulta na construção de um pensamento predominantemente imagético e corporal, especialmente centrado em corpos sexuais e racializados. Conforme nos aponta Rocha(2023) proposta de "cosmopercepção" amplia a compreensão do mundo ao reconhecer a pluralidade de formas sensoriais e cognitivas que influenciam a percepção e a construção do conhecimento, desafiando a ideia de uma visão universal e unívoca.

caracterizam pela ajuda mútua ou por uma interdependência responsável. (Brugère, 2023, p. 57)

A orôridade convida a humanidade ao retorno para o primordial, a repensar e corrigir sua fundamentação, para que essa possa trilhar o caminho re-Orí-entado pelo cuidado e pela não-violência. A categoria de orôridade, é necessariamente associada ao conceito de cuidado, uma vez que propõe uma re-Orí-entação radical da semântica da humanidade.

Orôridade, entendida como a necessidade de uma humanidade "virada no santo", convida a uma refundação ontológica do ser humano, que se distancia das lógicas biopolíticas dominantes e se reconstitui a partir de um fundamento ético enraizado no cuidado. Em vez de seguir a trajetória marcada pela biopolítica – que reduz o humano a um ente manipulável, regido pela gestão da vida e da morte, pela normatização e pelo controle –, orôridade propõe uma concepção de humanidade afrocentrada, que se baseia em uma relação de reciprocidade, cuidado e respeito pela vida, pela ancestralidade e pelas forças que sustentam a existência.

Essa refundação ontológica, que a orôridade sugere, não é um retorno nostálgico ao passado, mas a instauração de um arcabouço de valores que fortaleçam e amplifiquem a capacidade de agência crítica do presente, que busca restaurar a centralidade do cuidado nas relações humanas. O cuidado, nesse contexto, é entendido não apenas como uma ação de proteção ou assistência, mas como um princípio estruturante da convivência solidária e da política, que resgata a dignidade e a sacralidade da vida.

A "virada no santo", proposta pela orôridade, representa um movimento em direção a uma ética do cuidado, em que a vida humana não é tratada como objeto de exploração ou controle, mas como um dom a ser cultivado, protegido e respeitado. A orôridade, assim, nos convida a repensar as formas de viver e de se relacionar, prefigurando uma ruptura com os paradigmas socioestatais que sustentam a dominação, e oferecendo uma nova possibilidade de existência, baseada na interdependência e no reconhecimento mútuo.

Em vez de ser regida pelas lógicas de conhecimento da biopolítica moderna/colonial, a humanidade re-Orí-entada pela orôridade é conduzida pelo cuidado, que se coloca como princípio fundamental de uma política de justiça, solidariedade e não violência. Esse processo de refundação ontológica, então, é uma forma de resistência e refundação a um modelo de vida ocidentocêntrico que desumaniza, e uma proposta de

reconstrução das relações sociais e políticas a partir da centralidade do cuidado, da espiritualidade afrocentrada e do respeito à vida em todas as suas formas.

Os outros, em sua diversidade, passam a ocupar não mais uma posição isolada, individual, absorva em sua própria conjuntura. Os outros, na lógica do cuidado inaugurado pela refundação através da orôridade passam a ser agentes de cuidado componentes de uma rede complexa de atores, atrizes, deste e doutro plano que compõem o cotidiano do candomblé, fazendo toda a gama ritualística acontecer regularmente.

No Candomblé, a lógica do cuidado fundamentada na orôridade estabelece um modelo relacional baseado na interdependência profunda entre os diversos agentes que compõem a experiência religiosa e comunitária. Esse modelo rompe com a concepção liberal de vulnerabilidade, onde a relação se dá de forma assimétrica, com um sujeito cuidador respondendo às necessidades de um sujeito vulnerável. Na perspectiva da orôridade, o cuidado não se reduz a um ato individualizado ou unilateral, mas emerge de uma rede complexa de interações em que cada participante ocupa um lugar ativo e indispensável para o funcionamento harmonioso do coletivo.

Nesse sistema, todos os seres – humanos, ancestrais, Orixás e forças da natureza – estão intrinsecamente conectados e participam do cuidado como expressão de uma dinâmica relacional de reciprocidade e corresponsabilidade. A interdependência presente no cuidado orientado pela orôridade não reconhece o outro apenas como destinatário de proteção, mas como agente pleno que contribui para o equilíbrio e a continuidade da vida e da tradição. No cotidiano ritualístico do Candomblé, os rituais de *orô*, que fortalecem os laços espirituais com os Orixás, só se realizam plenamente pela participação conjunta de uma multiplicidade de atores, desde os iniciados (*yawós*), que recebem o cuidado e o retribuem, até os sacerdotes e sacerdotisas que organizam e conduzem os rituais, e as próprias divindades, que, ao incorporarem suas energias nos corpos humanos, tornam vivo o *axé*.

Cada componente dessa trama de agenciamentos atua de maneira interdependente, criando um fluxo contínuo de cuidado e fortalecimento mútuo, reafirmando que nenhuma existência é autônoma ou autossuficiente. Esse entendimento da interdependência desafia as lógicas individualistas e utilitaristas que governam as concepções modernas de cuidado e responsabilidade.

A orôridade, ao valorizar a interconectividade de todas as formas de vida, incluindo aqui a ancestralidade, propõe uma refundação ontológica que reposiciona o humano dentro de um ecossistema mais amplo de relações, onde o cuidado é

simultaneamente um ato espiritual e ético. Nesse sentido, a alteridade não é uma condição passiva de fragilidade, mas uma fonte ativa de reciprocidade e renovação dos saberes. A interdependência torna-se, então, a base para um cuidado que não é meramente reativo ou paternalista, mas constituinte de um tecido social e cosmoperceptivo fundado na corresponsabilidade e no compromisso coletivo com o bem-estar das vivências que compõe aquele terreiro.

Ademais, apesar da centralidade da interdependência que caracteriza a organização da sociabilidade nas epistemologias de terreiro, o Candomblé é uma religião fortemente hierarquizada, o que pode parecer, à primeira vista, em aparente tensão com a lógica de cuidado relacional promovida pela orôridade.

A hierarquia no Candomblé não é, contudo, um reflexo de relações de poder arbitrárias ou de dominação externas, mas uma estrutura de ordenamento ritual e espiritual que garante a transmissão do conhecimento, a continuidade das tradições ancestrais e a preservação do *axé*. Cada posição na hierarquia – desde os iniciados (*yawós*) até os sacerdotes e sacerdotisas (*babalorixás* e *ialorixás*) – cumpre uma função específica dentro da dinâmica coletiva, obedecendo a princípios que regulam a aprendizagem, a responsabilidade e a prática do cuidado em diferentes níveis. Essa organização hierárquica não se opõe à interdependência; pelo contrário, ela a sustenta, assegurando que o fluxo de cuidado e proteção se realize de forma ordenada e harmônica, com cada participante consciente de seu papel e de suas responsabilidades no equilíbrio e na manutenção da comunidade e da conexão com os Orixás.

A categoria *humbê*, no Candomblé, refere-se à educação de *axé*, um processo pedagógico profundamente vinculado ao território e à participação ativa nas funções cotidianas dos terreiros e roças de Candomblé. Diferente de modelos teóricos e abstratos de aprendizado, o *humbê* é uma forma de conhecimento experiencial, adquirida pela vivência direta e pela ação dentro do espaço sagrado, onde o saber se constrói em comunhão com os rituais, as práticas de cuidado e o cotidiano compartilhado.

Essa educação valorativa se fundamenta na prática contínua, em que o conhecimento se manifesta no fazer e no cuidar, conforme as exigências rituais e comunitárias. O critério de legitimidade do *humbê* é a senioridade, entendida não como um simples marcador de tempo cronológico, mas como a maior idade de santo ou de feitura, que confere autoridade ritual e responsabilidade sobre a transmissão dos saberes ancestrais.

O *humbê* valoriza a experiência acumulada ao longo dos anos de iniciação e

prática religiosa, atribuindo aos mais velhos de santo – aquelas e aqueles dotados dos saberes para cuidar - a posição de guias e educadores responsáveis por transmitir as tecnologias espirituais e os saberes de cuidado que sustentam o *axé*. Nesse contexto, a hierarquia pedagógica não se baseia meramente na imposição de poder, mas na relação de respeito e reciprocidade fundamental, em que o aprendizado ocorre através da observação, da escuta atenta e da participação direta nas tarefas que garantem a vitalidade da comunidade e a preservação da tradição.

A educação de *axé* incorporada no *humbê* evidencia uma relação intrínseca entre território, ação e saber, tornando o espaço do terreiro e da roça lugares de formação integral, onde cada gesto e cada prática ritual reafirmam o compromisso ético com o cuidado, a proteção e a renovação das energias espirituais comprometidas com o avanço civilizatório tanto dos membros quando da própria comunidade.

A categoria *humbê* refere-se a uma forma de educação hierárquica presente no Candomblé, baseada no respeito à senioridade daqueles que detêm os saberes primordiais e as tecnologias ancestrais de cuidado. Diferente de uma hierarquia coercitiva ou autoritária, o *humbê* estrutura-se como uma pedagogia do cuidado e da transmissão de conhecimento, onde a experiência, a vivência ritual e a profundidade dos ensinamentos espirituais legitimam a posição dos mais velhos dentro da comunidade. No contexto do terreiro, a senioridade implica responsabilidade e compromisso ético com a preservação do *axé* e a orientação daqueles que estão em estágios iniciais de aprendizado. O processo educativo fundado no *humbê* envolve a prática, a escuta e a observação contínua, proporcionando aos mais novos um caminho de iniciação em que o conhecimento é incorporado por meio da vivência direta e do exemplo. Essa pedagogia ritualiza o cuidado como um ato intergeracional, onde a sabedoria ancestral não é apenas preservada, mas continuamente renovada e transmitida.

Assim, o *humbê* não apenas reforça a hierarquia como uma estrutura funcional e necessária, mas a ressignifica como um sistema de cuidado coletivo, no qual cada integrante, ao ocupar sua posição, torna-se saber-poder ancestral que garante a continuidade do conhecimento e da proteção espiritual no terreiro.

Uma questão central ao se abordar a hierarquia nas religiões de matriz africana é a necessidade de diferenciá-la dos usos e significados atribuídos pelas institucionalidades ocidentais, historicamente moldadas pela lógica da modernidade/colonialidade e marcadas pela violência estrutural. Nas instituições ocidentais modernas, a hierarquia é frequentemente mobilizada como um mecanismo de legitimação da subjugação,

estabelecendo relações assimétricas de poder que justificam a exploração e a desumanização com base em critérios de raça, gênero, classe e sexualidade. Essa hierarquia serve à manutenção de sistemas de controle que reforçam desigualdades e perpetuam dinâmicas de exclusão, em que a autoridade não é construída sobre laços de reciprocidade ou compromisso ético, mas sobre a imposição de domínio e obediência.

Por contraste, no Candomblé, a hierarquia desempenha uma função ontológica profundamente distinta, vinculada à preservação do *axé* e à transmissão de saberes ancestrais. Longe de ser um instrumento de opressão, a hierarquia nos terreiros é estruturada com base no respeito à orixalidade, na interdependência e na corresponsabilidade. A senioridade, medida pelo tempo de iniciação e pela experiência no cumprimento das funções rituais, confere não apenas autoridade espiritual, mas também a obrigação de cuidar, ensinar e proteger os mais novos. Essa relação hierárquica, portanto, não se configura como dominação, mas como uma forma de ordenamento coletivo orientada pelo cuidado e pelo fortalecimento das conexões espirituais e comunitárias. Assim, enquanto as hierarquias modernas ocidentais instrumentalizam as aparelhagens de exercício legítimo do poder para perpetuar violência autorizada e sustentar cadeias de precarização, as hierarquias no Candomblé ressignificam o poder como serviço, responsabilidade e parte de uma cosmovisão anticolonial comprometida com a proteção dos fundamentos da religião:

A humbê também é resistência porque postula o respeito aos membros mais velhos de uma comunidade, grandes árvores de conhecimentos. Enquanto memórias vivas, os mais velhos são responsáveis pela educação grupal que protegerá a tradição do apagamento. Eles compartilham folhas com os mais novos, a partir de palavras e da sua agência no espaço do terreiro, conhecimentos ancestrais que eles mesmos adquiriram por contexto, ao longo do tempo, frutos da experiência, da prática cotidiana e ação coletiva. Nessa perspectiva, a educação de *axé* e o valor civilizatório da senioridade são dois importantes fatores que condicionam a composição hierárquica dos membros de um terreiro. Essa hierarquia se baseia na relação entre o saber e o poder, subscrevendo códigos de conduta no espaço religioso tão intimamente que, por meio do trabalho de campo, pude dimensionar a conexão espacial entre um terreiro e os comportamentos de seus membros. Desse modo, o sagrado e o segredo se confundem muito, pois no cerne da questão está o poder sobre o saber. (Santos, 2023, p. 13)

Embora as hierarquias no Candomblé e no Estado moderno ocidental possuam fundamentos e finalidades distintas, é importante reconhecer que, em ambos os contextos, essas estruturas podem degenerar em formas de dominação. No Estado, essa degeneração

frequentemente ocorre quando a autoridade é exercida de maneira abusiva, legitimando desigualdades e perpetuando a violência estrutural sob o pretexto de ordem e segurança. No terreiro, a degeneração da hierarquia pode se manifestar quando o exercício da senioridade deixa de ser guiado pelos princípios éticos de cuidado e corresponsabilidade, transformando-se em imposição arbitrária de poder ou controle pessoal.

No entanto, o que deve permanecer central ao pensar as hierarquias em ambas as institucionalidades é a necessidade de uma retomada constante de seus fundamentos originários. No Estado, isso implica revisitar os princípios constitucionais de igualdade, dignidade e justiça social, enquanto no Candomblé, a base do ordenamento hierárquico reside na manutenção do *axé* e no compromisso com o cuidado coletivo e a transmissão respeitosa dos saberes ancestrais.

A vigilância ética sobre o exercício das hierarquias, portanto, não é apenas uma necessidade pragmática, mas um imperativo ontológico e político para evitar que a relação de autoridade se transforme em relação de poder opressivo, tanto nas esferas religiosas quanto nas políticas. Ademais, a vulnerabilidade deve ser critério relevante para o balizamento das ações, tanto no Estado, quando nos terreiros, uma vez que é essa a pedra angular sobre a qual se erguerão os saberes e práticas de cuidado que defendo enquanto paradigma tanto para o Estado, quanto para o Direito, valendo, portanto, permanente atenção:

A vulnerabilidade sempre torna possível o abuso de poder na medida em que a capacidade de resposta não se estabelece dentro de uma reciprocidade entre iguais. Estabelecer uma relação moral com os mais vulneráveis equivale a introduzir a perspectiva do respeito, considerando a posição do outro tal como ele a expressa e não supondo que o outro é exatamente idêntico a mim. (Brugère, 2023, p. 59)

É fundamental, portanto, dirigir uma análise crítica às formas de organização que exercem dominação, especialmente quando estas reproduzem e incorporam os traumas coloniais que atravessam o presente, como o racismo, a transfobia e o machismo. Tais dinâmicas de poder estão intrinsecamente vinculadas às estruturas da biopolítica moderna/colonial, que não apenas regulam corpos e populações, mas também perpetuam sistemas de exclusão por meio da iterabilidade e citacionalidade²⁸ de desigualdades

²⁸ Na teoria da performatividade de Judith Butler, as categorias iterabilidade e citacionalidade desempenham papéis fundamentais para explicar como os discursos e práticas de gênero são continuamente (re)produzidos e reforçados. Butler tensiona a ideia de que o gênero é uma expressão essencial, propondo que ele é performativo, ou seja, constituído por repetição de atos discursivos e corporais. Essas categorias

históricas, produzindo a percepção social como se tais fossem naturais, essenciais, inatas.

Esse mecanismo de repetição performativa reforça cadeias de vulnerabilidade, nas quais indivíduos e grupos marginalizados são continuamente expostos a novas formas de precarização, enquanto sua capacidade de resposta e resistência permanece condicionada por relações de poder assimétricas. A vulnerabilidade, nessas condições, torna-se uma condição explorada em vez de protegida, pois o reconhecimento moral do outro não se dá em uma relação de reciprocidade, mas é mediado por pressupostos que negam a diferença e a singularidade das experiências vividas.

Esquecemos que certas vidas passam, mais que outras, pela experiência da vulnerabilidade e deixamos outros, menos poderosos, menos reconhecidos, o cuidado de responder a suas necessidades, criando assim na sociedade, cadeias de vulnerabilidade que são também cadeias de precariedade social. (Brugère, 2023, p. 60)

Superar esse ciclo de dominação requer uma reorientação ética e política baseada no cuidado relacional e no respeito à alteridade, de modo que as formas de organização sejam reconfiguradas para considerar a posição do outro conforme ele a expressa, promovendo uma justiça epistêmica que não naturaliza a desigualdade, mas a desarticula como um legado colonial ainda operante no tecido social contemporâneo, especialmente quando analisamos a epistemologia jurídica ocidental.

O direito liberal, em sua formulação predominante, apresenta uma falha estrutural ao assumir que todos os indivíduos são sujeitos autônomos e responsáveis por suas condições, sem considerar as dinâmicas sociais, históricas e políticas que moldam suas

estão no centro da compreensão de como essa performatividade ocorre. Iterabilidade refere-se à capacidade de um enunciado ou prática ser repetida em diferentes contextos, mantendo um significado reconhecível, mas também potencialmente se transformando a cada nova repetição. A iterabilidade implica que o poder performativo de qualquer discurso ou ação depende de sua repetição contínua dentro de normas sociais preexistentes. No caso do gênero, a identidade de gênero não é um imperativo fixo, mas algo que só se torna inteligível por meio de atos reiterados que, ao longo do tempo, criam a aparência de uma essência naturalizada. Citacionalidade, por sua vez, é a ideia de que qualquer ato performativo ou expressão de gênero cita ou referencia normas anteriores, funcionando como uma repetição de discursos que já circulam socialmente. Cada ato de gênero não é original ou autônomo, mas reitera e referencia discursos normativos já estabelecidos sobre o que é considerado masculino ou feminino, reforçando, assim, o poder dessas normas. No entanto, essa citacionalidade também abre espaço para a subversão, já que qualquer repetição nunca é uma cópia perfeita e, portanto, contém a possibilidade de deslocamento e transformação das normas. Em suma, a performatividade em Butler é constituída pela iterabilidade, que sustenta a repetição dos atos performativos, e pela citacionalidade, que liga cada ato às normas pré-existentes. Juntas, essas categorias explicam como identidades de gênero são produzidas e reforçadas, mas também como podem ser desestabilizadas por performances que desafiem ou ressignifiquem os discursos normativos. Para um aprofundamento maior dos usos das categorias da autora, verificar: BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. 22ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

existências. Consoante à crítica de Bregère (2023), esse modelo reducionista, ao enfatizar a autonomia individual, desconsidera os contextos de vulnerabilidade profundamente enraizados em traumas históricos e sociais, como o racismo, a transfobia e o machismo. O sujeito de direito liberal é, assim, uma abstração que ignora as fissuras sociais que impactam a capacidade de agência de indivíduos pertencentes a grupos marginalizados, desconsiderando as desigualdades estruturais que limitam ou anulam suas oportunidades de exercício efetivo de direitos. No campo jurídico, essa visão se traduz na falácia de que todos os indivíduos têm as mesmas oportunidades para exercer seus direitos, sem a devida atenção às barreiras materiais e simbólicas que grupos historicamente oprimidos enfrentam, como resultado de processos de exclusão sistêmica.

São vidas que podem facilmente ser aniquiladas pelo exercício da violência ou do poder, ainda mais porque o liberalismo moral e político funciona como um elemento fortemente identitário, uma vez que nos ensinou a imaginar todo ser humano - independentemente de sua situação – como um sujeito sempre autônomo e já aceito por todos os outros como responsável por sua presente condição. (Brugère, 2023, p. 60)

A teoria jurídica liberal democrática, ao buscar promover uma igualdade abstrata, falha em problematizar as relações de poder que permeiam, constituem e sustentam as sociedades ao tempo em que desigualdades estruturais. A igualdade que propaga é uma igualdade formal, que desconsidera as relações de poder difusas e imbricadas que geram efeitos sociais desiguais, impedindo, assim, a realização de uma justiça substancial. A concepção liberal de justiça, fundamentada em regras e dispositivos racionais de direitos, ignora as complexidades da subjetividade e da vulnerabilidade dos indivíduos, que necessitam de um reconhecimento político e social que vá além da simples igualdade formal de tratamento.

Nessa linha, a crítica ao contratualismo social liberal e as teorias que se desenvolvem a partir dele – especialmente à teoria rawlsiana – se revela essencial. O contrato original, concebido como um princípio universal para a organização das sociedades, abstrai as realidades históricas e culturais específicas que definem as dinâmicas de exclusão em diferentes contextos. Ao tentar aplicar princípios de justiça em um espaço comum homogêneo, o liberalismo falha ao não reconhecer a pluralidade de experiências e a estrutura desigual que condiciona as possibilidades materiais de vida de diferentes sujeitos. Afirmar a autora que:

A filosofia política de Rawls encontrou sua realização em um pensamento jurídico, uma teoria da justiça que somente considera o humano em uma sociedade enquanto sujeito de direito, e em um duplo grau: um sujeito para o direito e um sujeito que tem direitos. (Brugère, 2023, p. 63)

O véu da ignorância da posição original parece não considerar a facticidade das relações sociais que são marcadas por sentidos e dinâmicas, historicamente operadas, e que produzem hierarquização e desigualdade como dano colateral da estabilidade das próprias instituições democráticas, o que impacta diretamente a materialidade do que significa ser ou estar sujeito de direitos fundamentais.

Essa noção de subjetividade jurídica retira seus elementos constitutivos da produção do sujeito liberal que é virtualmente concebido em plena autonomia, individualidade e independência, além de político e socialmente condicionado, senão autorizado, a integrar o sistema formal de participação política e a sociedade de forma geral. O que, por sua vez, desconsidera a precariedade ontológica à qual estão todas as formas vida orgânica submetidas.

Para Rawls, portanto, condições sociopolíticas de possibilidade de exercício de cidadania são relegadas ao infrapolítico e infrassocial – camadas de menor relevância –, uma vez que o cidadão, na percepção do teórico, é dotado de liberdade e igualdade inatas, o que é aproveitado pelas cadeias de precariedade: “A vulnerabilidade na forma como se manifesta na dependência, tem suas raízes em relações assimétricas entre pessoas dependentes e pessoas que se ocupam desses indivíduos dependentes.” (Brugère, 2023, p. 64).

A ideia de um contrato social universal, ao desconsiderar os efeitos históricos da violência colonial, das hierarquias de classe e das políticas de exclusão, perpetua, na prática, a marginalização daquelas cujas vidas são marcadas por vulnerabilidades estruturais. Assim, urge repensar essa concepção de justiça à luz de uma perspectiva que não só reconheça, mas também enfrente as desigualdades estruturais, propondo uma justiça anticolonial que, por meio do reconhecimento da diferença e da vulnerabilidade, transforme as relações de poder. Isso exige a construção de novas epistemologias, que rompam com as armadilhas biopolíticas do liberalismo, e a incorporação do cuidado político como uma chave para a reconciliação das relações sociais e para a efetivação dos direitos.

A compreensão da subjetividade jurídica precisa ser repensada de maneira que se

leve em consideração sua imbricação com as condições sociais, históricas e políticas dos indivíduos. A perda de inteligibilidade social e a limitada capacidade de agência de certos grupos são consequências diretas da falta de reconhecimento jurídico e político das subjetividades desses indivíduos, que, frequentemente, pertencem a grupos politicamente vulnerabilizados e marcados por traumas sociais, como pessoas trans, pessoas negras e pessoas de axé.

Essas vulnerabilidades, muitas vezes invisibilizadas pela perspectiva liberal, são fundamentais para a constituição das condições de possibilidade de existência dos sujeitos de direito. O modelo (neo)liberal, ao desconsiderar essas fissuras estruturais, impõe uma visão homogênea de sujeito, sem atentar para as dinâmicas que estruturam as desigualdades e as relações de poder em jogo. Nesse sentido, o cuidado político emerge como uma prática fundamental, voltada não apenas para a proteção de indivíduos em situação de vulnerabilidade, mas também para o reconhecimento dessas vulnerabilidades como elementos estruturantes das subjetividades jurídicas, demandando uma nova forma de olhar e tratar as dinâmicas de poder, especialmente no que tange a concretização dos direitos de cidadania.

Ao focar exclusivamente em categorias formais de igualdade, a epistemologia jurídica moderna/colonial deliberadamente ignora a natureza difusa das relações de poder, que operam de maneira invisível, mas profunda, nas dinâmicas sociais, gerando efeitos desiguais e perpetuando a marginalização de determinados grupos por meio de uma distribuição seletiva de precariedades.

Assim, a construção de um sujeito de direito abstrato e universal, como proposto pelo liberalismo, perde de vista a complexidade e as especificidades das realidades vividas por indivíduos cujas vidas são atravessadas por experiências de opressão, exclusão e violência histórica. Para uma efetiva construção de subjetividades jurídicas constitucionais que realmente respeitem a diversidade e a complexidade das experiências humanas, é fundamental adotar uma perspectiva normativa que reconheça a territorialização e a historicidade dessas subjetividades, bem como os impactos profundos das desigualdades estruturais que condicionam a capacidade de agência e o exercício pleno dos direitos.

A construção histórica da epistemologia jurídica, se pensarmos que esta estrutura é estruturada pelo Direito e pelo Estado, se baseia fortemente no protagonismo da moral universalista da filosofia kantiana. Pensamento este que não se baseia na realidade fática, produzindo como critério de legitimidade a posição distante, aparentemente

desinteressada, desterritorializada na tomada de decisão pública, o que não necessariamente se vincula a uma preocupação com questões de justiça social. Nessa perspectiva, nota-se que seu imperativo: “[...] esconde relações de poder que fabricam um ‘outro’: as mulheres e todos aqueles, escravos, migrantes ou assemelhados, que se tornam periféricos por uma divisão que associa ‘ponto de vista moral’ e participação a uma esfera pública homogênea ou estável” (Brugère, 2023, p. 64)

Nessa toada, compreendendo a insuficiência da epistemologia jurídica liberal para enfrentar os desafios aqui propostos, quais sejam, o de reconfigurar político-epistemicamente as condições de possibilidade de se alcançar o status de cidadania política plena por parte de grupos fixados pela biopolítica em cadeias de precariedade, a ética do cuidado mostra-se um regime jurídico-axiológico interessante para prefigurarmos formas alternativas de organização da participação política democrática.

Isso, pois, a ética do cuidado se filia radicalmente a um movimento necessariamente de insurgência, de resistência, senão deserção, das estruturas jurídicas que afirmam isonomia, sem, contudo, preocuparem-se em garantir a universalização territorializada desta nos contextos sociais. Contra uma teoria da justiça abstrata, absoluta, universalizada em ignorância às configurações históricas das desiguais relações de poder, a ética do cuidado radicaliza – se volta às raízes - a igualdade e se coloca em posição crítica às construções morais universais, como uma justiça abstrata, direitos flutuantes e desigualdades naturalizadas.

Uma teoria da justiça comprometida com a realização da democracia constitucional transformativa e com o enfrentamento direto às desigualdades precisa ser territorializada, vinculada às espacialidades nas quais a resistência à violência se concretiza e as relações de poder são (re)produzidas. A abstração que caracteriza o modelo liberal de justiça ignora as configurações históricas e geográficas da opressão, tratando a igualdade como um princípio universal descontextualizado, aplicável independentemente das condições materiais e simbólicas que condicionam as vidas dos sujeitos. Esse enquadramento abstrato, ao desconsiderar as especificidades dos territórios nos quais as violações de direitos ocorrem, resulta em uma justiça distante das experiências concretas dos indivíduos, reforçando as estruturas de marginalização. Assim, a teoria jurídica ocidental, ao pretender-se neutra e universal, negligencia a todo um arcabouço de experiências e os marcadores de vulnerabilidade social, perpetuando sub-repticiamente as desigualdades que afirma combater.

A ética do cuidado, em contraste, oferece uma base epistemológica radicalmente

insurgente, que se posiciona criticamente contra as construções morais universais absolutas, tais como a justiça como equidade descontextualizada ou os direitos descolados das condições históricas de sua efetivação. O cuidado político, ao voltar-se às raízes das desigualdades e à materialidade das relações sociais, exige uma justiça ancorada nas realidades territoriais e nas geografias da violência²⁹.

Em contextos marcados por racismo estrutural, transfobia e misoginia, os territórios assumem não apenas dimensões físicas, mas também simbólicas e afetivas, configurando espaços de reprodução ou resistência às opressões. Uma justiça territorializada reconhece as especificidades dessas espacialidades e articula mecanismos de reparação que dialogam diretamente com as demandas concretas dos sujeitos subalternizados. Nesse sentido, superar a perspectiva universalista ocidentocêntrica implica adotar uma teoria da justiça que considere a territorialidade tanto como um elemento constitutivo das desigualdades e, conseqüentemente, das soluções que buscam sua erradicação, quanto espacialidade na qual a capacidade de agência das comunidades subalternizadas se (re)organiza para resistir à violência.

Essa abordagem crítica demanda também uma deserção das categorias jurídicas hegemônicas que reforçam o individualismo liberal e desarticulam as interdependências sociais. A territorialização da justiça³⁰ não é meramente uma questão de proximidade física ou localização, mas uma proposta ontológica que desloca o eixo de poder das epistemologias jurídicas modernas, que tratam o sujeito de direito como uma entidade autônoma, para uma compreensão relacional, enraizada na interdependência e na complexidade das estruturas sociais. Esse movimento permite a construção de respostas normativas que considerem a pluralidade de vulnerabilidades inscritas nas espacialidades sociais e políticas. Em suma, uma justiça territorializada e fundamentada no cuidado radicaliza o conceito de igualdade, transformando a ética jurídica em uma prática situada que desestabiliza as hierarquias de poder e promove a reparação e a emancipação de forma contextualizada e efetiva, avançando um pouco mais para além do limite

²⁹ Para uma melhor compreensão da geografia da violência no Brasil sugiro a leitura da seguinte referência: CHAGAS, Clay Anderson Nunes; SILVA, Marcelle Peres da; VIEIRA, Denise Carla de Melo (org.). **Geografia da violência: produção do espaço, território e segurança pública**. Belém: GAPTA/UFPA, 2018. Disponível em: <https://portaldolivroaberto.uepa.br/handle/riuepa/107>. Acesso em: 22 jan. 2025.

³⁰ Com territorialização da justiça entende-se como a filiação das instituições estatais, especialmente às da justiça, à categoria da justiça epistêmica, movimento este que trabalho de forma mais específica e aprofundada em: AGUIAR, Rafael. As variáveis geo-históricas como categorias úteis na compreensão de exclusões jurídicas: o giro espaço-temporal e o compromisso com a justiça epistêmica. **Revista de Direito da Faculdade Guanambi**, Guanambi, v. 8, n. 01, p. e315, 2021. DOI: 10.29293/rdfg.v8i01.315. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/RDFG/article/view/13954>. Acesso em: 22 jan. 2025.

calcificado pela moral kantiana. Nesse sentido, corrobora Fabienne Brugère:

Assim a moral não mais permite o encontro com os outros em uma vida social voltada para a troca benevolente. Ela se limita a uma consideração sobre a justificação das condutas morais. A questão moral se torna a dos julgamentos morais formulados de um ponto de vista distanciado e desinteressado, tendo como plano de fundo um laço social que se precisa controlar e regular. (Brugère, 2023, p. 66)

Feitas tais considerações, precisamos avançar no levantamento de instrumentais que interrompam o efeito performativo das desigualdades e nos permita um olhar que de fato veja as diferenciações produzidas pela hierarquização moderna/colonial. Os processos discriminatórios, com o avançar da modernidade, foram pressionados a retornar à “casa de máquinas”³¹ das instituições, o que, por lado, é uma conquista na luta por igualdade, por outro, impõe aos movimentos sociais a reorganização das suas artilharias, a fim de que não acabem integralmente sujeitados pelas discursividades assimilacionistas do direito liberal.

Nesse sentido, uma teoria do cuidado exige o redirecionamento das práticas e dos mecanismos jurídicos para responder às desigualdades concretas e aos efeitos de dominação socialmente incorporados, promovendo uma reconfiguração institucional orientada por critérios de justiça situados e comprometidos com a transformação das bases que sustentam as vulnerabilidades sistêmicas. Contribui, nesse sentido, Bregère:

A partir da referência à vulnerabilidade, todo o espírito de uma crítica ao liberalismo em seu fundamento moral é reativado; as teorias liberais

³¹ A categoria “casa de máquinas da Constituição”, formulada por Roberto Gargarella, descreve as estruturas institucionais responsáveis pela distribuição e organização do poder político em uma ordem constitucional. Segundo o autor, mesmo em constituições que ampliam a proteção de direitos fundamentais, as estruturas decisórias frequentemente permanecem intactas, preservando hierarquias e centralizações que dificultam a democratização do poder e a transformação social. Esse conceito estabelece uma relação direta com a ética do cuidado, que direciona o foco para as bases estruturais que produzem e reproduzem desigualdades. Enquanto a casa de máquinas diz respeito à arquitetura institucional que molda as relações de poder, nossa menção se dá em razão por compreender que a ética do cuidado desafia a neutralidade dessa arquitetura ao exigir a revisão das relações de vulnerabilidade e interdependência que ela legitima ou ignora. A ética do cuidado, portanto, demanda a reorganização das instituições políticas para que estas sejam capazes de responder às necessidades concretas de grupos historicamente marginalizados, promovendo a distribuição justa do poder e a construção de mecanismos institucionais que considerem os contextos sociais específicos. Ao relacionar essas categorias, o que se revela é a necessidade de revisitar permanentemente as bases institucionais constitutivas, a fim de garantir que os direitos reconhecidos formalmente sejam efetivos e que a justiça seja situada, relacional e atenta às dinâmicas estruturais de desigualdade. Para uma leitura aprofundada, vide GARGARELLA, Roberto. **La Sala de Máquinas de la Constitución: Dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

se mostram incapazes de compreender os novos movimentos sociais (feminismo, defesa de novos direitos sexuais ou cívicos, luta contra as discriminações) e as novas formas de incertezas que desde então afetam as vidas comuns, particularmente no que concerne ao mundo do trabalho e às vidas afetivas. Também não conseguem pensar individualidades e coletivos cujas narrativas estão enraizadas em situações precisas de dominação, situações que tornam impossível uma expressão política capaz de funcionar enquanto participação em um Estado de Direito. (Brugère, 2023, p. 67)

A vulnerabilidade, por sua vez, entendida em sua dimensão coletiva, revela-se como uma condição produzida e mantida pelas relações de poder que investem sistematicamente na subalternização de determinados grupos sociais. Essas relações, ao se materializarem em estruturas políticas, econômicas e culturais, configuram sujeitos cuja experiência de subjugação se enraíza em múltiplas dimensões da vida social, incluindo o trabalho, a afetividade e o acesso à cidadania plena.

A subalternidade, nesse contexto, emerge como uma condição ontológica imposta a subjetividades que, mesmo inseridas formalmente no arcabouço de direitos liberais, são estruturalmente impedidas de participar das esferas decisórias do poder político e jurídico. Esse impedimento não se dá apenas pela exclusão explícita, mas pela incapacidade institucional de reconhecer narrativas que não se conformam às categorias abstratas de igualdade e autonomia promovidas pelo liberalismo. Assim, os dispositivos de poder, como o dispositivo da racialidade por exemplo, mantêm essas subjetividades em um estado de vulnerabilidade permanente, como se em um *continuum* de precarizações, no qual a participação política efetiva e o acesso às instâncias de reconhecimento são permanentemente denegados.

O cuidado, portanto, não é somente interpessoal; diz respeito fundamentalmente a nosso mundo em sua essência, à possibilidade de sua doação. Nesse sentido, é pertinente conferir à ética do cuidado uma consistência ontológica. Na realidade, uma ontologia do cuidado se baseia em uma crítica a todas as formas de poder, sejam elas naturais ou fabricadas pelo homem, em favor de tudo que merece proteção, atenção e que sempre corre o risco do apagamento e da desapareição. Esse mundo precisa de uma ética porque traz consigo um grande número de possibilidades de viver de uma outra forma, com outras normas que não as que o poder instaurado do capitalismo faz aceitar. (Brugère, 2023, p. 69)

Para além de proteger vulnerabilidades reconhecidas, a transformação das estruturas jurídicas requer uma crítica radical às condições que produzem e perpetuam a subalternidade, vinculando justiça e cuidado a um compromisso com a redistribuição de

poder e a prefiguração da erradicação das raízes estruturais da desigualdade. Observando tais inquietações, questiono: o que as teorias mulheristas, dentre elas as epistemologias feministas podem ensinar no que tange aos saberes-poderes constitutivos desse contexto moderno/colonial ao qual somos assujeitados?

As teorias mulheristas e as epistemologias feministas oferecem um arsenal de contribuições fundamentais para a compreensão dos saberes-poderes que constituem e sustentam o estado de violência permanente nas sociedades contemporâneas. Essas perspectivas críticas desafiam as construções modernas de sujeito e sujeitas e de direito, apontando para as maneiras pelas quais as relações de poder estruturais — marcadas por colonialidade, racismo, patriarcado e cisheteronormatividade — moldam as condições de vulnerabilidade e subjugação de grupos historicamente marginalizados.

Ao questionarem a lógica universalista e abstrata do liberalismo, que ignora as dinâmicas situadas de dominação, essas teorias desvelam como o direito e as instituições de poder reforçam desigualdades ao legitimarem uma ordem política baseada na autonomia individual desvinculada de contextos relacionais e materiais.

Mulheristas e feministas nos ensinam a olhar criticamente para as bases epistêmicas do Estado moderno, revelando que a violência de Estado não é um desvio, mas uma continuidade de práticas biopolíticas e necropolíticas naturalizadas. Elas sublinham a necessidade de uma re-Orí-entação ética fundamentada no cuidado e na responsabilidade coletiva, que desafia a hierarquia dominante ao centrar os saberes das mulheres trans, negras, indígenas e de outros grupos subalternizados como epistemologias insurgentes.

Tais saberes propõem modos alternativos de organização social e política, prefiguram experiências de organização política efetivamente democráticas, focados na redistribuição de poder e na construção de instituições enraizadas nas experiências de resistência e nas demandas por justiça concreta, territorializada e relacional. Desse modo, ao deslocarem a crítica para as estruturas de produção da desigualdade e do controle, essas epistemologias oferecem caminhos para dismantelar o paradigma de violência e exclusão que permeia o Estado contemporâneo, desestabilizando as compreensões cristalizadas do que compreendido como impessoal ao do pessoal ou do interpessoal.

Fazer do feminismo o lugar de uma crítica da dependência que permite colocar a questão das igualdades — mais do que a da igualdade — é conceber o projeto de uma sociedade entendida por suas práticas horizontais, mais do que através de um eixo vertical e posições hierárquicas. Além disso, é necessário incluir o mundo da dependência

nas relações da justiça e, assim, colocar a questão da viabilidade das relações previstas contra as práticas de dominação. (Brugère, 2023, p. 76)

A ética do cuidado, portanto, ao se estabelecer como uma teoria crítica no campo da epistemologia jurídica, oferece um arsenal conceitual e político para enfrentar a marginalização sistemática de grupos vulnerabilizados. Em contraste com as concepções tradicionais de justiça baseadas na autonomia individual e na igualdade formal, a ética do cuidado desloca o foco para a responsabilidade relacional, a interdependência e a necessidade de atenção às condições materiais e sociais que produzem vulnerabilidades. A marginalização dos cuidados e das práticas associadas à proteção dos mais vulneráveis não é acidental, mas estrutural, sendo sustentada por uma lógica liberal que separa a esfera pública da privada e invisibiliza os trabalhos que garantem a manutenção da vida — frequentemente desempenhados por mulheres, pessoas racializadas e outras subjetividades subalternizadas.

Nesse contexto, a ética do cuidado denuncia os mecanismos institucionais que naturalizam a exclusão e reforçam a desigualdade, questionando as categorias jurídicas que ignoram as configurações históricas e relacionais das vulnerabilidades. Ao reorientar o direito e a política para reconhecer a interconexão entre sujeitos e a responsabilidade coletiva pela criação de condições equitativas de existência, a ética do cuidado oferece uma crítica radical à neutralidade das normas jurídicas e ao universalismo abstrato que permeia as teorias da justiça modernas. Trata-se de uma abordagem que exige a revisão das bases fundacionais das instituições para que possam responder efetivamente às necessidades dos mais vulneráveis, deslocando-se da mera criação de direitos formais para a garantia de condições concretas de não-violência e dignidade. Assim, a ética do cuidado se posiciona como um instrumento transformador que combate não apenas as expressões pontuais da marginalização, mas as próprias estruturas de poder que produzem e perpetuam desigualdades sistêmicas.

O cuidado, enquanto prática ancestral, emerge das experiências históricas das mulheres negras nos terreiros, espaços onde, ao longo dos séculos, foram desenvolvidas e aprimoradas tecnologias de proteção e sustentação da vida comunitária. As práticas de cuidado protagonizadas por mulheres cis e trans, bem como por pessoas LBTQIA+, reorientam as concepções modernas de vulnerabilidade e dependência, frequentemente mobilizadas em sociedades ocidentais para justificar a exploração e a dominação de grupos racializados e subalternizados.

Nos terreiros, o cuidado não é uma resposta pontual à precariedade, mas um princípio organizador da existência coletiva, fundado na reciprocidade e na corresponsabilidade. Essa ética relacional não apenas reconhece a interdependência como condição ontológica, mas a ressignifica como potência para a construção de solidariedades emancipatórias. Ao rejeitar a lógica individualista e discriminatórias das epistemologias modernas, as práticas de cuidado oriundas das cosmovisões afro-brasileiras prefiguram uma racionalidade radicalmente diferente, que recusa a vulnerabilidade como marca de inferioridade e a assume como base para a universalização concreta da proteção, da justiça e da dignidade através da orixalidade.

As práticas de cuidado ancestral desenvolvidas nos terreiros, especialmente pelas pessoas negras e LGBTQIA+ de terreiro, posicionam-se como uma resistência direta ao modelo neoliberal, que, ao degenerar o sentimento de solidariedade em prol do individualismo, reafirma uma lógica de capital humano subordinada às demandas de mercado. Em contrapartida, os saberes e práticas de cuidado nos terreiros, longe de se submeter à lógica mercantil, reafirmam uma epistemologia radicalmente diferente, que valoriza as relações coletivas, a interdependência e a proteção comunitária como formas de resistência política e espiritual.

Ao enfrentar o racismo, a transfobia e as diversas manifestações da violência colonial, as pessoas negras e LGBTQIA+ nos terreiros não apenas preservam e transmitem conhecimentos ancestrais, mas também reafirmam sua capacidade de agência e forjam ferramentas de resistência contra a expropriação imposta pelo sistema neoliberal³². Essa resistência se dá por meio da criação de espaços de cuidado que não são apenas uma resposta à vulnerabilidade, mas um movimento de fortalecimento identitário, coletivo e político, reapropriando-se da ancestralidade para combater a opressão sistêmica e construir alternativas epistemológicas e práticas de libertação que desafiem as fundações coloniais do conhecimento e do poder.

Por fim, vale o questionamento sobre como, então, gerir politicamente desiguais, a fim de propor alguma experiência de conjunção política organizada? Fabienne Brugère sinaliza no sentido de compreender a ética do cuidado em um sentido plural, “éticas do

³²A necessidade permanente de resistir às estruturas opressivas, especialmente em contextos de racismo, transfobia e violência colonial, tem como efeito colateral o adoecimento mental e físico das pessoas negras e LGBTQIA+ de terreiro. A exposição constante a essas condições de vulnerabilidade e a luta incessante pela preservação de suas identidades e comunidades gera um desgaste profundo, tanto em termos de saúde mental quanto física, refletindo os efeitos de um sistema que demanda resistência contínua sem oferecer as condições mínimas para o bem-estar e a recuperação dessas subjetividades. Questiona-se, portanto, quem cuida de quem cuida?

cuidado”, e reafirmando que o desafio político angular deve seguir sendo uma sociedade igualitária que reconheça a desigualdade territorializada, institucionalizada e corporificada:

A vulnerabilidade destrói o mito segundo o qual, *a priori*, somos cidadãos iguais, raciais e autônomos; coloca novamente em causa ordem teórica que funda a possibilidade de um discurso democrático sobre a política. O problema é, portanto, o de saber como, com as éticas do cuidado, propor uma política democrática e uma sociedade estruturada pela igualdade. (Brugère, 2023, p. 86)

Em face da persistente estrutura de opressão e violência que molda as relações de poder no contexto moderno/colonial e neoliberal, é imperativo que a resistência política se rearticule a partir de uma perspectiva descolonial que reconheça e valorize os saberes e práticas ancestrais. O cuidado político, que transpassa as categorias de orôridade e humbê, oferece um ponto de partida crucial para esta reconfiguração teórica. A orôridade, como uma prática-ritual ancestral que convoca a humanidade ao retorno ao primordial e à fundamentação no cuidado e na não violência, propõe uma nova racionalidade política que rompe com a lógica discriminatórias e exploratória do neoliberalismo. Ao passo que o humbê, como uma educação hierárquica vinculada ao território e à vivência comunitária, revela a necessidade de resgatar as práticas de solidariedade e cuidado coletivo como forças que, ao mesmo tempo, resistem e revitalizam as subjetividades das mulheres negras, LGBTQIA+ e outros grupos marginalizados.

A crítica às arapucas biopolíticas do neoliberalismo, que subjagam os corpos e as vidas dos mais vulneráveis à lógica de conhecimento do mercado, deve ser acompanhada por um movimento de descolonização das categorias políticas e jurídicas que ainda operam sob os pressupostos eurocêntricos e coloniais. O cuidado, enquanto princípio organizador da vida comunitária nos terreiros, nos ensina que as formas de resistência não podem ser pensadas apenas no nível da contestação institucional ou do direito formal, mas devem, de fato, envolver um desmantelamento da própria epistemologia que sustenta essas estruturas.

O trabalho que segue propõe-se a avançar nesta direção, oferecendo uma reflexão sobre a necessidade de descolonizar as práticas políticas de resistência, ressignificando-as a partir de uma epistemologia afrocentrada do cuidado que considere as especificidades históricas, territoriais e culturais das populações estruturalmente oprimidas. Assim, a

ética do cuidado não é apenas uma resposta a um sistema discriminatórias, mas uma estratégia vital para a construção de alternativas emancipadoras que busquem a restauração de sujeitas e sujeitos plenos de direitos.

3.2 O *ethos* matripotente , oxunismo e a descolonização do Cuidado: contribuições dos mulherismos críticos na forja de ferramentas de embate político-epistêmico contra a transfobia racial

Na presente seção abordaremos o cuidado a partir da urgência de sua descolonização, desenvolvendo a noção de matripotência como nova ferramenta político-ontológica para refundar os critérios de legitimidade de construção do espaço público enquanto político, bem como de ressemantização da cidadania política a partir da perspectiva de filósofas, epistemólogas e cientistas sociais negras. Objetiva-se evidenciar onde se encontra o trauma colonial e aqui mesmo reafirmar o reconhecimento das experiências de cuidado como políticas, especialmente aquelas advindas dos terreiros de Candomblé e protagonizadas por pessoas LGBTQIA+ negras, enquanto estratégias, linhas de fuga, ebós epistêmicos contra a violência institucional.

Nosso caminho inicia na obra “A invenção das mulheres” (2021), da epistemóloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí. A obra traz um avanço fundante nos estudos críticos do gênero e, até mesmo sem ser sua pretensão primária, nos estudos raciais e da sexualidade também. O livro, fruto de sua tese doutoral, tem como objeto de estudo a desnaturalização do caráter organizacional do mercado de gênero na sociedade iorubana, sustentando que a utilização do mesmo para fins de hierarquização se sistematizou a partir da invasão colonial e seus reflexos epistemológicos ocidentocêntricos. Nessa seção, pretendo um esforço argumentativo apresentando a crítica oyewumiana e do feminismo decolonial à universalização da categoria “gênero” no sentido dado pelo espectro ocidental e seus efeitos degenerativos quando vincula discursivamente papéis biológicos à papéis sociais, viabilizando uma forma de exercício de poder governamental.

Temos em Oyěwùmí, então, um potente sacudimento das estruturas modernas/coloniais, a fim de desestabilizar suas ferramentas historicamente impostas, porém epistemicamente naturalizadas. Isso pois, até nas escolas críticas, marcadores sociais (gênero, raça, sexualidade etc.) são utilizados não de forma a descolonizá-los de seus usos hierarquizantes, mas sim atualizando seus termos, renegociando demandas intransigíveis e, por meio dessa dinâmica, sustentando as suas manutenções como

fundacionais no ocidente biopolítico moderno.

Como afirma a autora: “o determinismo biológico é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona” (Oyewumi, 2021, p. 32). Essa forma de construção do saber-fazer moderno se edifica em duas categorias úteis para nossa elaboração: a racionalidade corporal e a bio-lógica. A racionalidade corporal, marca da “somatocentralidade ocidental” (Oyewumi, 2021, p. 30) que investe radicalmente no corpo para manutenção de sua hegemonia, diz respeito à vinculação terminante de um papel social específico à uma formatação anatômica/biológica. A bio-lógica, por sua vez, consiste no protagonismo do discurso biológico para a realização do ocidente, sendo esse saber estruturante das “lógicas de conhecimento” (Flor do nascimento, 2021, p. 384) ao tempo que é por ele estruturado. A organização social e a alocação do saber biológico tornam-se cada vez mais indissociáveis uma da outra.

Segundo a epistemóloga nigeriana:

De fato, na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda, uma vez que ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente. Quando categorias sociais como gênero são construídas, novas biologies da diferença podem ser inventadas. Quando as interpretações biológicas são consideradas convincentes, as categorias sociais extraem sua legitimidade e poder da biologia. Em suma, o social e o biológico se retroalimentam. (Oyewumi, 2021, p. 37)

Essa amarração entre o biológico e o social constitui um dos grandes desafios a serem enfrentados pela política e pela academia. Isso pois, a partir da lente foucaultiana acerca das relações de saber-poder, a modernidade lida com um novo paradigma de governamentalidade, a biopolítica, que passa a gerir o âmago das vidas sociais, políticas, culturais pela sua forma mais simplificada: a vida biológica. A biologia, reificada como estatuto de um regime de verdade³³, passa a ditar, com a formação dos Estados modernos/coloniais a ideia de que condições supostamente pré-sociais ditariam o destino dos corpos individuais e coletivos, delimitando-os, enquadrando-os, a tais condições. Condições, valores, normatividades. Toda uma axiologia biológica-moral das vidas é construída em torno da verdade organicista sobre a qual se edificou a política ocidental: “somente uma política que se orienta por leis biológicas e que as considera em suas

³³ Como sustento em AGUIAR, 2020: “Os processos de veridicção, de ‘dizer-a-verdade’, têm importância angular nessa forma de governamentalidade pela manutenção de uma sociedade disciplinar. Pois tal ‘verdade’ produzida a partir das capciosas técnicas de saber-poder será tida como paradigma de inteligibilidade das formas e meios de vivências naquele contexto localizado” (p. 132).

decisões pode valer como objetivamente adequada e legítima” (Lemke, 2018, p. 23).

Lemke afirma que tal perspectiva de biologização da política e politização das vidas adquire viés racista como as experiências nazistas. O biopoder na sua forma mais rudimentar teve como governo central, como racionalidade, o que chamamos hoje de colonialidade, ao invadir, explorar, hierarquizar, violar, mutilar as civilizações latino-americanas e africanas a partir do século XV. Tal como afirma Aimé Césaire³⁴, o nazismo só se constituiu como um fenômeno de reprovabilidade universal pois foi afligido contra pessoas brancas europeias.

A questão da marcação biopolítica pela raça, pelo gênero, pelo sexo e pelo desejo estabilizados foi pressuposto para a hierarquização permanente produzida por meio da subjetivação político-social da diferença colonial. No desenho institucional nazista, a política bioestatal articulava os argumentos biológicos, políticos e racistas para produzirem uma percepção de substancialidade, de verdade, que buscava legitimar o higienismo social a partir das pretensões de sua geopolítica imperialista. O “povo”, instituto da soberania, passa a ser traduzido como população e esta, por sua vez, como “comunidade racialmente homogênea conduzida autoritariamente e estruturada hierarquicamente” (Lemke, 2018, p. 23).

Em sua crítica à modernidade latino-americana, Maria Lugones identifica nesse projeto nacional o principal objeto de suas críticas: a homogeneização que sustenta uma dicotomia hierárquica fundada nos binarismos modernos categoriais. Tal lógica incide sobre todo o pensamento moderno ocidental, que institui o que ela chama de “sistema moderno/colonial de gênero” (Lugones, 2014, p. 935) fundamental para a manutenção do capitalismo e dos modelos identitários hegemônicos sobre “raça”, “classe”, “sexualidade” e “gênero”.

A homogeneização é um efeito pernicioso do empreendimento colonial, pois a atomização das subjetividades não só oculta, mas naturaliza as violências transversais que recaem diferencialmente sobre vidas interseccionais. Vale mencionar também que tais processos reafirmam a posicionalidade central do universal cisheteromascuino branco que ocupa o sentido do que se entende por “neutro” e “impessoal” no Ocidente.

³⁴ [...] apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, absolvem-nos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus; e cultivamos este nazismo; somos responsáveis por ele e ele brota, penetra, goteja, antes de engolir em suas águas avermelhadas a civilização ocidental e cristã por todas as fissuras desta. [...] o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos *coolies* da Índia e aos negros da África (Césaire, 2010, p. 21)

Lugones compreende a dicotomia “humano” *versus* “não humano”, “moderno” *versus* bestial, vida pública *versus* vida privada, como a pedra angular de todo o maquinário moderno de subalternização. Nesse sistema, seriam dotados de gênero, sexualidade e raça somente os europeus “civilizados”. Aos outros, os *alter*, só restaria a bestialidade, a tabula rasa sobre a qual as inscrições somatocêntricas poderiam agir livremente condicionado ao sentido dado colonizador:

O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como sem complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (Lugones, 2014, p. 936)

Em um movimento que entendo como generificação-por-denegação, a bestialização discursiva dos corpos dos colonizados serviu de instrumental em prol do avanço das institucionalidades coloniais. Ao europeu colonizador branco foi entregue a civilidade, o privilégio de ser universalizado. Aos colonizados foi entregue o pecado, a bestialização, a raça, a sexualidade e o gênero, marcadores estes trazidos e reiterados pela violenta missão civilizadora cristã, que reduziu as vivências e sociabilidades plurais à categorização ocidentocêntrica.

Em contribuição à crítica de gênero feita por Oyeronké Oyewumi, Lugones compreende que somente aos colonizadores eram viabilizadas as categorias de “homem” e “mulher”. Aos colonizados a generificação dos irracionais, dos bestializados, se davam na ordem do “macho” e “fêmea”, mantendo a racionalidade binária e esvaziando-a de qualquer diálogo intercultural possível. Se a epistemóloga nigeriana desvela a produção ocidental do gênero pelo pela colonização ocidental, Lugones a antecede e vai além ao afirmar que, no contexto latino-americano, a generificação-por-denegação nas margens veio para solidificar essas categorias identitárias no centro do sistema moderno/colonial. Para se produzir a mulheridade eurodeterminada, a fêmea bestial racializada era pedra angular.

Sexo, sexualidade, gênero e desejo foram violentamente linearizados e formatados de forma a forçosamente terem coerência entre si. Como afirma Lugones, o “dimorfismo sexual converteu-se na base para a compreensão dicotômica do gênero, a característica humana” (Lugones, 2014, p. 937). O determinismo biológico, a bio-lógica e a

racionalidade corporal, advieram da incursão colonial e se reproduziram sistematicamente à medida que o capitalismo modernizador se provou lucrativo para a Europa.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí é extremamente perspicaz ao cartografar no contexto iorubano a atuação da biopolítica moderna/colonial e seu processo formativo de bio-ontologização dos corpos na Nigéria pós-colonial (1800–1960). Processo esse que conjuga de forma linear, estável, individualizante, a bio-lógica ocidental, a racionalização corporal e a universalização do paradigma somatocêntrico que, por sua vez, enquanto lógicas de conhecimento:

[...] dão forma aos modos de produzir conhecimento, mobilizando ferramentas de teorização, esquemas de argumentação, pressuposições em torno de relações entre a teoria e o vivido envolvidas na produção do conhecimento, que determinam as maneiras como o que pensamos se relaciona com a história em toda a sua multiplicidade de aberturas. (Flor do nascimento, 2021, p. 384)

Identifica-se nessa racionalidade homogeneizadora um constante obstáculo para compreender o produto da ação política em sua dimensão radical, ou seja, oportunizando os dissensos e as reivindicações das vivências dissidentes, de modo que a democracia pós-colonial parta delas. Um conflito que sustente a heterogeneidade que, por sua vez, será produtiva no processo de reconstituição do social na promoção da visibilidade das lutas, de novas formas de se organizar e de se relacionar.

Michel Foucault, analisando as estratégias utilizadas pela burguesia para pulverizar os movimentos proletários e impedir uma articulação política investida contra o poder no século XIX, analisa de forma incipiente o caso do processo de colonização. A seu ver, a bestialização dos colonizados foi uma estratégia das oligarquias que financiavam as “missões civilizadoras” para aniquilar qualquer possibilidade de vínculo, de empatia entre colonos e colonizados. A ideia era justamente implodir qualquer possibilidade de reconhecimento de alteridade em prol do projeto capitalista de expansão, exploração, dominação do Sul Global:

As pessoas enviadas para as colônias não recebiam um estatuto de proletário; serviam de quadros, de agentes de vigilância e controle dos colonizados. E era sem dúvida para evitar que entre esses ‘pequenos brancos’ e os colonizados se estabelecesse uma aliança, que teria sido aí tão perigosa quanto a unidade proletária na Europa, que se fornecia a eles uma sólida ideologia racista; ‘atenção, vocês estão vão para o meio de antropófagos’. (Foucault, 2018, p. 106)

Problemas advindos dessa organização biopolítica moderna/colonial são incontáveis: o racismo; que hierarquiza socialmente a diferença racial; e partir dele, a homolesbotransfobia e a misoginia, que hierarquizam socialmente a diferença de gênero ou orientação do desejo; a sorofobia, que por muito tempo entendeu o HIV/AIDS como uma degeneração biológica advinda da degeneração moral dos costumes cisheteronormativos, dentre inúmeras outras patologias sociais historicamente produzidas, porém envernizadas pela veridicção do saber-poder científico ocidental.

O discurso, compreendido como um vasto instrumental de enunciados linguísticos de produção/reprodução de verdades a partir de institucionalidades, serve a essa matriz sobre a qual foi edificada a sociedade moderna. Com o avanço do capitalismo avançaram-se também as institucionalidades interessadas na manutenção da empresa colonial.

Nesse viés, a abstração universalizável de sujeito interessante ao capitalismo e, por indissociabilidade, ao Estado, não importa nenhuma subjetividade, corpo ou vida que não se amolde de forma coerente ao *animus* governamental da modernidade colonial. A colonialidade de gênero produz, e garante a reprodução, de corpos e subjetividades disformes, abjetas, não humanas. Lugones identifica como produto desse processo a “desumanização constitutiva da colonialidade do ser” (Lugones, 2014, p. 938) que gera seres não passíveis de empatia, reconhecimento e, por sua vez, direitos. Empatia e reconhecimento têm como pressupostos a inteligibilidade daqueles sujeitos partícipes do processo de tradução das diferenças e constituição das sociabilidades.

Experiências disformes, marginais, dissidentes às gramáticas sociais dadas, não passam por tal processo de reconhecimento recíproco. Só se reconhece aquilo que se compreende e que se identifica após um processo complexo de significação recíproca. O processo de reconhecimento, então, pressupõe uma gramática, uma linguagem e uma tradução, a fim de que se compreenda uma vida de terceiro não só como equânime à sua própria, mas também como condição de possibilidade dela. Gramática esta tomada à chibata pelo racismo moderno/colonial.

Mais do que produzir sociopoliticamente privilégios sobre marcadores biológicos, a governamentalidade global racista produziu certas vidas humanas como custo, dano colateral ou até mesmo como semi-humanas/inumanas. Afirma a filósofa Aline Rocha sobre a somatocentralidade biopolítica que produz e pereniza aversões a certas formas corporais:

Podemos perceber isso no acesso mais visível da corporalidade negra às políticas da morte: biopoder, biopolítica e necropolítica. De modo que os corpos que passaram pela escravização não têm como esgueirar-se da somatocentralidade para defender-se da somatofobia antinegra. (Rocha, 2019, p. 36)

Cabe agora rastrear os usos desses discursos por instâncias relevantes para a garantia de direitos fundamentais e avaliar a qualidade de seus usos a partir da promessa constitucional de igualdade radical de onde extraímos a validade jurídica de todos os atos normativos posteriores.

Foucault afirma que, na lógica da biopolítica, o poder de “deixar morrer” não consiste em uma manutenção generalizada das formas de vida. O poder de afligir a morte seria um pressuposto para se manter as vidas, sendo pressuposto da biopolítica o processo de diferenciação entre aqueles que terão suas vidas investidas e aqueles que restarão abandonados pela infraestrutura, pelas políticas de saúde, pela regulação da duração das vidas, pelo controle de natalidade e de mortalidade.

Utilizando-se do exemplo do Holocausto no século XX, afirma Foucault afirma que as distribuições de vida e de morte por meio das guerras se davam não mais em nome do soberano a ser legitimado, mas sim da necessidade de sobrevivência daqueles que se aproximavam à abstração representacional delineada pelo antigo significante “povo”, agora “população”: “populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres tornaram-se vitais.

Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras (Foucault, 2017, p. 2008). As gestões biológicas das vidas e das mortes, para Foucault, tiveram início em meados do século XVIII. Todas essas experiências modernas de disciplinarização dos corpos e gestão vital das populações foram primeiramente experimentadas nos corpos racializados durante os processos de invasões coloniais latino-americanos e em vários países do continente africano a partir do século XV.

Na construção eurocentrada da modernidade ocidental, a retórica salvacionista de evangelização, de desenvolvimentismo, de democratização, constituiu uma discursividade estratégica de encobrimento dos processos de abjeção pelos quais foram submetidos os corpos colonizados inscritos com os marcadores de raça e gênero. Os processos de modernização e urbanização euroamericanos, bem como as revoluções industriais no século XVIII só puderam se realizar após séculos de exploração, subjugação e morte nas periferias imperiais/coloniais da economia-mundo capitalista

condicionada a uma humanidade universal supostamente livre, igual e fraterna. Nesse jogo de poder, os processos de subjetivação foram fundamentais para o sucesso do *animus* imperial e igualdade jurídica foi instrumentalizada como verniz para o encobrimento de precarizações em cadeia.

Ademais, mostra -se fundamental tecermos considerações sobre a posição da colonialidade como condição histórica de inteligibilidades sociais, apresentando as subjetivações bio-lógica como colonialidade no marco de gênero no Sul Global. Tem como pressuposto desta afirmação exercício do poder tem viés produtivo que, ao tempo em que sujeita indivíduos produzem-nos como subjetividades, observando dinâmicas de saber-poder. Esse processo de subjetivação caminha por investidas pedagógicas, médicas e jurídicas para aperfeiçoar os detalhes do desejo que desvia os corpos desejantes dos fins do trabalho. Foucault compreende esse processo como constitutivo da modernidade industrial. Ao ver do presente trabalho, aposta-se que essa investida do poder foi antes testada nas modernidades periféricas e que a partir desse teste o poder disciplinar foi levado para o continente europeu, onde foi disseminado de forma menos destrutiva.

Nas modernidades periféricas, o poder disciplinar incorporou a colonialidade como forma de contextualizar a sua dinâmica e exercer-se de forma eficaz. Na análise em tela, a colonialidade de gênero especificamente, uma vez que, através da manutenção do sistema moderno/colonial de gênero, a diferenciação sexual reafirmaria a verdade do sexo e reiteraria os termos do pacto cisheterossocial das sociedades modernas capitalista. As violências recairiam, então, sobre corpos bestializados, abjetos, em defesa da cisheteronormatividade eurocêntrica.

Os corpos inscritos com os marcadores binários de sexo-sexualidade-desejo-gênero passariam a ser por eles produzidos e traduzidos nestes termos, os termos dados pela colonialidade. Determinados corpos valeriam mais que outros, determinadas práticas seriam autorizadas em detrimento de outras, os usos dos corpos seriam programados e as alternativas para usos contra-hegemônicos caberiam intervenção. O corpo e seus usos constituem tanto a fábrica quanto o campo de batalha perpétua entre as subjetividades e a disciplinarização colonial.

[...] os efeitos podem ser produzidos mantendo a cadeia histórica de significados sobre o humano que, aqui, identifico na “colonialidade do ser” como a colonialidade dos corpos por uma linguagem articulada de sexo, gênero e raça. Isso significaria que a “concessão” de humanidades se produziria como o que chamo de distribuição diferencial de humanidade (Gomes, 2019, p. 28)

O poder disciplinar incorpora a colonialidade e passa a ditar a inteligibilidade dos corpos a partir de suas condicionantes raciais, sexuais e de gênero. Reiteram-se, por meio da diferença sexual colonial, as linhas divisórias entre corpos imperiais e corpos colonizados, corpos normais e corpos anormais e, ao fazê-lo características são eleitas como aquelas que identificam os corpos humanos a partir da negação de humanidade às outras anti-identidades: essa é a lógica colonial da cisheteronormatividade, qual seja, reiterar sua própria axiologia autoritária.

Limites são dados aos usos dos corpos a partir dessa operação. Funções sociais são fixadas e o acesso ao poder político é condicionado pelas normatividades históricas constantemente reiteradas do pacto cisheterossocial das masculinidades. A função da colonialidade, portanto, é reiterar os termos da diferença colonial e encontrar, a partir da reiteração dos termos da cisheteronormatividade, as formas de vida passíveis de intervenção as disciplinas. A cisheteronormatividade, produto do sistema moderno/colonial de gênero, dá todo o substrato instrumental para a disciplinarização dos corpos, a depuração dos hábitos, da fixação das fronteiras do corpo.

O contato com o colonizador trouxe aos hábitos sexuais dos indígenas, por exemplo. Com o avançar da invasão portuguesa no Brasil, a culpa, a moralização pelo pecado, a sodomização e a homossexualização do prazer anal, o condicionamento do prazer ao casamento e aos papéis de gênero tornaram parte da nossa realidade. Ou seja, toda uma gama de perdas de experiências públicas que a burguesia europeia, detentora do aparelho financeiro-militar, preferia relegar ao âmbito privado durante o processo colonial. Tal opção pelo enclausuramento do sexo parece constituir os primeiros fundamentos do capitalismo e da globalização.

É possível enxergar nesse processo indícios do acoplamento de técnicas que se consolidarão como dispositivo e que vinculará o reconhecimento de existências como vidas aos usos hegemônicos dos corpos, no trabalho, no sexo, na vida pública, na família etc. O processo de classificação sociorracial, que marcou o contato entre colonizadores e colonizados, também teve papel fundamental na colonização dos corpos. Pela racialização, os povos originários foram produzidos como inferiores e, portanto, dependentes da ação do colonizador para europeizar seus corpos com roupas, seus hábitos com a moral judaico-cristã, sua economia com a aplicação do mercantilismo.

Corpos bestializados demandam intervenção urgente e, tal intervenção justificará toda uma série de medidas de extermínio em prol da constituição, ali, de um novo

continente europeu. Tem-se o protótipo da sociedade moderna ocidental. Nem que trabalho forçado, extermínio, estupro de mulheres indígenas fossem necessários, estariam justificados pela suposta “vontade de Deus”:

[...] a criação de uma matriz normativa de gênero, entendida como uma forma de negativa de humanização a determinados corpos é um produto da colonialidade e tem, em si, um componente racial: a criação da norma do gênero como domesticidade e reprodução como ideal de “cultura”, “civildade”, “racionalidade”, que coloca a branquitude como ideal, que forma um ideal de gênero oposto a práticas, comportamentos, vivências, corpos, experiências “selvagens”, “naturais”, “irracionais”. (Gomes, 2018, p. 78)

Um “Deus” - mobilizado por cristofascistas – que nos dias de hoje ganha outros nomes como direitos humanos, democracia, desenvolvimento para tentar justificar violações sistemáticas e generalizadas de direitos humanos, como no caso do exemplo das investidas neocoloniais de Israel na Palestina e a intervenção bélico-militar norte-americana pró-sionista. Tudo isso sob o manto da retórica democrática ocidental liberal. De toda, forma é preciso encarar o exercício do poder moderno a partir da colonialidade para se desencobrir o seu caráter racializado, generificado e sexualizado. Os autoritarismos contemporâneos também usam de deslocamentos de categorias de diferenciação, seja sexual ou racial, na busca de hegemonia econômica, política e cultural.

Nessa perspectiva, acredita-se que toda forma de autoritarismo na modernidade ocidental traz em si uma face oculta, qual seja, a colonialidade. Democracia e autoritarismo não são formas de Estado flutuantes ou desterritorializadas, mas formas de exercícios de poder cristalizadas em uma forma estatal em constante tensão. Existe uma latência autoritária em cada democracia e em cada regime autoritário existe uma latência democrática. Nessa lógica, se os Estados Modernos se edificaram entre práticas democráticas ou autoritárias, em ambas as formas de exercício de poder o espectro da colonialidade dá as condições históricas de possibilidade para exercício desse mesmo poder. Tendo isso em vista, a aposta deste trabalho é que a forma autoritária de exercício do poder tem como pressuposto indissociável a violência colonial permanente.

Identificar as estratégias utilizadas pelo poder para reafirmar seus termos é uma forma de resistir aos seus efeitos deletérios. No caso da epistemologia jurídica clássica, a reificação de marcadores sociais e a articulação destes na produção tanto de uma identidade quanto de uma anti-identidade cívico-disciplinares justificou a instauração,

ampliação e perpetuação de papéis sociais fixos por meio da mobilização discursiva dessas identidades para fins de gestão das vidas a partir da razão estatal moderna/colonial, a governamentalidade.

Raça, gênero, sexualidade, bem como religião, dentre inúmeras outras classificações são variáveis deslocáveis no jogo econômico-político do poder, o relevante aqui, para além da crítica que se busca realizar, é compreender que o produto dessa diferenciação é a constituição daqueles corpos que terão suas vidas estimuladas, controladas, incitadas e aquelas vidas que restarão relegadas às omissões deliberadas do Estado Moderno/Colonial, seja ele na sua forma monárquica, republicana, autocrática ou democrática.

A colonialidade está para a modernidade na proporção em que o autoritarismo reafirma a democracia. O que quero sugerir aqui é que a colonialidade usa a raça e o sistema sexo/gênero em seu processo de desumanização. Ou seja, nem a raça sozinha promoveu essa forma de inferiorização dos sujeitos, nem o gênero sozinho produz hierarquizações, estereótipos ou relações de dominação: a raça e o racismo, junto à ideia de que alguns sujeitos possuiriam sexo e outros gênero, como quem opõe natureza e cultura, que criaram a ideia de “não-humanos racializados” (Gomes, 2018, p. 78-79).

Acredito que, para ler Foucault e analisar modernidades periferias deve-se necessariamente compreender termos como especificação e individualização a partir dos pressupostos da diferença colonial. É o único modo de não ser ideológico no sentido de encobrir o verdadeiro teor das relações de poder ao Sul do equador. Trazendo uma crítica à formação moderna do sentido que se tem hoje sobre “povo brasileiro”, Camilla Gomes afirma que a não observância desse processo de diferenciação sociorracial ignora aquilo que chamamos aqui de dispositivos disciplinares sobre os quais:

[...] sub-repticiamente se criou uma normatividade não normativa, uma cadeia de significados que está nos textos – jurídicos, políticos, literários – ainda que não expressos e que, talvez justamente por não escritas tenham conseguido ‘passar’ como dados ou naturalizados. (Gomes, 2018, p. 87)

Ainda nessa crítica à produção identitária da epistemologia jurídica a partir de uma representação construída de cidadania patriótica cisheteromasculina, a discursividade que viabiliza a reprodução axiológica da violência é, além de linguagem, de textos e propagandas, uma prática concreta. A identidade cívico-disciplinar da cidadania política se faz, mais do que se fala. E ao conduzir indivíduos e a população a

um sentido unidirecional, ela os produz a partir de seus próprios valores. Mais que mera enunciação linguagem, o discurso foucaultiano mostra-se um aparelho complexo de formação de sentido e produção de inteligibilidade e, por suas próprias formas operacionais, edifica ao tempo em que é edificado “pelos corpos e nos corpos dos que sustentaram tal linguagem e sobre os quais ela foi sustentada. (Gomes, 2018, p. 91).

Pensando a produção científica jurídica contemporânea de forma geral, essa pode ser interpretada como uma grande oficina, corretora de subjetividades a partir de assujeitamentos, de incitações discursivas regidas pela racionalidade de Estado moderna/colonial. A produção subjetiva por meio da disciplinarização dos indisciplinados, normalização dos anormais, docilização dos bestiais, na busca de se ver literal uma representação paradigma é forma de atuação histórica da diferença colonial. O processo de classificação sociorracial colonial se reproduz na constituição permanente do espaço público e, portanto, da cidadania política, também a partir de um paradigma cívico-disciplinar de masculinidades, feminilidades sexualidades e espiritualidades:

[...] principalmente como essas categorias são antes produzidas em conjunto e em relação uma com a outra, como formas de preencher os significados do humano na colonialidade, criando humanos e não-humanos, humanos e menos humanos, em uma distribuição diferencial de humanidade como atribuição de sentido aos corpos por meio das linguagens de raça, sexo e gênero. (Gomes, 2017, p. 9)

Sendo assim, nota-se que as institucionalidades contemporâneas seguem apostando incondicionalmente no exercício do poder disciplinar moderno/colonial pela epistemologia jurídica, ao produzir e reproduzir uma identidade cívico-disciplinar – a cidadania – edificada nos termos da colonialidade enquanto violência colonial permanente, promovendo avanços sutis na afirmação das experiências que aqui buscamos vocalizar.

O controle, a vigilância e a observação para extração do saber parecem ter como finalidade a inserção dos observados em um regime discursivo que viabiliza o exercício de poder, gestão e governamentalidade ditada pela colonialidade, vinculando determinismo biológico e papéis sociais essencializados. Nesse contexto, as experiências de pessoas LGBTQIA+ negras e de terreiro revelam como essa violência disciplinar se atualiza, não apenas por meio da negação de direitos políticos, mas também pela repressão de suas espiritualidades e saberes.

A governamentalidade colonial se manifesta na violência letal e simbólica, no epistemicídio e na marginalização, enquanto a resistência dessas populações desafia a

lógica do controle ao afirmar a pluralidade de existências e epistemologias dissidentes. A disputa por espaços políticos e pela valorização dos saberes afro-diaspóricos e queer emerge, assim, como um ato contínuo de descolonização das bases do Estado Democrático de Direito e a prefiguração de uma reconstrução do comum em direção a um horizonte democrático radical.

Na perspectiva elaborada por Oyewumi os marcadores de gênero, tal como os de raça e sexualidade, visam homogeneizar relações sociais radicalmente localizadas, a fim de melhor compreendê-las, contudo, sem compreendê-las de forma alguma. Identidades construídas sobre esses marcadores acabam, portanto, servindo de veículo para a subjetivação dos saberes ocidentais sem qualquer exercício de espacialização epistêmica. A política de identificação bioestatal, então, angaria os usos desses marcadores para naturalizar/institucionalizar hierarquizações sociais, distribuindo diferencialmente privilégios e desvantagens. Como afirma a epistemóloga nigeriana:

[...] as categorias ocidentais, como o gênero, são globalizadas e implantadas como válidas universalmente, ainda quando outras categorias locais mais importantes podem ter se tornado irrelevantes e, portanto, inconcebíveis. [...] Nas sociedades ocidentais, a senioridade e a ordem de nascimento são fatores importantes na determinação do acesso, oportunidades e identidades pessoais das pessoas; no entanto, essas variáveis não receberam tanta atenção quanto deveriam. (Oyewumi, 2021, p. 129)

Nessa perspectiva, fica evidente que a escolha pela distribuição diferencial de valor passa também pela construção ocidental da teoria social que escolhe seus objetos de estudo, dá as condições de possibilidade para a compreensão de possíveis problemas, além de delimitar possíveis soluções para a questão socialmente problematizada. A teoria feminista, por exemplo, cumpre papel estruturante na fundação das lógicas de conhecimento que viabilizam ou inviabilizam a cognoscibilidade de uma determinada experiência, afinal, “a exportação mundial da teoria feminista, por exemplo, faz parte do processo de promoção de normas e valores ocidentais” (Oyewumi, 2021, p. 130).

Esse ato de gerir inteligibilidades sociais constitui uma outra seara de investimento pela biopolítica moderna/colonial. Pensando em termos de governamentalidade global; que é o modo de operação da empresa colonial visando a constituição do centro-desenvolvido e da periferia-explorada; a circulação do saber-poder discursivo que dá o sentido somatocêntrico da identidade normalizada “mulher” viabiliza toda uma organização socioburocrática em torno dessa lógica. O Estado, a economia, a

sociedade: todos esses agentes atuarão em face das **anfêmeras**, a partir da semântica ocidentocêntrica e, nesse ponto, mister incluir a sociologia jurídica e seu papel determinante na ciência jurídica.

A compreensão do Direito como epistemologia jurídica é fruto da experiência positivista que atinge a área de conhecimento a partir do século XIX. Contudo, o problema contemporâneo da instrumentalização dogmática das técnicas jusgovernamentais já apresentavam contestações relevantes, insurgindo defensores, como Rui Barbosa (1882), de uma superação das metafísicas do Direito (Junior, 2002, p. 14), devendo esta ser superada pela ciência social que nascia *pari passu*. O que se seguiu foi justamente a alocação da sociologia jurídica como a “verdadeira ciência do Direito” (JUNIOR, 2002, p. 14) dentro da educação jurídica.

O Direito e seus operadores diariamente bebem das fontes sociais para concretizar legislações na vida das pessoas sem, contudo, enunciar tal movimento. Protegidos pelo insidioso verniz da “imparcialidade” e “impessoalidade”, decisões públicas cada vez mais utilizam-se de discursos hierarquizantes sem levar com consideração o pernicioso efeito colonial de erosão a garantias fundamentais estabelecidas como prerrogativas universais e que, hoje, passam por operar dentro de esquemas de determinismo biossociais.

Tal movimento se dá também através daquilo que chamo de “judicialização identitária”³⁵ no Brasil e seus efeitos na naturalização de marcadores sociais universais de desigualdade merecem especial atenção, inclusive dentre de setores progressistas, como os movimentos LGBTQIA+, feministas e negros, demandando destes, uns mais que outros, um exercício hermenêutico de localização epistêmica de suas demandas antes que estas alcancem, por exemplo, o Poder Judiciário, lugar de disputa onde se consolidará o entendimento final acerca do que é direito fundamental.

Compreender esses arranjos, essas arapucas biopolíticas, mostra-se essencial para encruzilhar a ciência jurídica colonial, desnaturalizar suas práticas e descolonizar compreensões sobre categorias uteis para a luta antirracista e anti-LGBTfóbica. A encruza é o lugar-fazer onde se travam as disputas entre as lógicas de conhecimento. Levar as questões para lá é viabilizar embates, desnaturalizar essencializações, criar sentidos e traçar novas linhas de fuga e, quem sabe, desse ebó de abertura, insurgir o caminho rumo

³⁵ Categoria que é mais bem elaborada em AGUIAR, R. dos R. A subjetividade jurídica da criminalização da lgbtqia+fobia e a barbárie constituinte na judicialização identitária no Brasil. **Profanações**, [S. l.], v. 9, p. 80–104, 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/4091>. Acesso em: 18 abr. 2022. DOI: 10.24302/prof.v9.4091.

ao "reconhecimento do processo social instituinte de novas juridicidades" (Ramos, 2019, p. 35) que aterre na história, cultura e na própria sociedade os atravessamentos constitutivos de toda subjetividade.

A colonização dos processos de subjetivação, ao tempo em que produzem corpos, organizações sociais e costumes, também impregnam categorias da resistência contra esses mesmos processos. O conceito de cuidado, na tradição moderna ocidental colonial, apresenta uma construção generificada, privatista e racista, que sustenta desigualdades estruturais e hierarquias sociais³⁶. Em sua conotação generificada, o cuidado é associado a um papel essencialmente feminino, concebido como uma responsabilidade naturalizada das mulheres, restringindo-as ao domínio doméstico e às atividades afetivas. Essa concepção reforça a divisão sexual do trabalho, desvalorizando tanto o cuidado como prática quanto as profissões a ele relacionadas, ao passo que posiciona homens como agentes legítimos do espaço público e político. Além disso, a perspectiva privatista sobre o cuidado o circunscreve ao ambiente familiar e íntimo, desonerando o Estado e as instituições sociais da responsabilidade compartilhada pelo bem-estar coletivo, o que perpetua políticas públicas insuficientes ou omissas na promoção do cuidado enquanto direito social.

Ademais, o caráter racista da construção do cuidado emerge da herança colonial que posiciona mulheres negras, indígenas e racializadas como prestadoras subalternas desse serviço. Historicamente, essas mulheres foram vinculadas a trabalhos de cuidado em condições de servidão ou exploração, sendo suas experiências e conhecimentos deslegitimados. A manutenção dessa perspectiva reforça a hierarquia racial e de classe, onde os papéis de prestadoras e beneficiárias do cuidado são determinados por marcadores de raça e posição social.

Dessa forma, o cuidado, concebido de maneira generificada, privatista e racista, não apenas sustenta relações de poder desiguais, mas também marginaliza práticas de cuidado comunitário e coletivas, ao privilegiar um modelo de cidadania individualista e discriminatórias. Reconfigurar o cuidado como um princípio político central exige a superação dessas associações coloniais, reconhecendo-o como prática coletiva, inclusiva

³⁶ Sobre essa afirmação, mister apresentar o seguinte posicionamento de Fabienne Brugère: o cuidado não pode reforçar a dicotomia público e privado. O cuidado não poder se privatista, um privilégio de poucos: "Ao mesmo tempo que todos e todas que praticam o cuidado tornam possível a manutenção do laço de ajuda mútua, de solidariedade e de cuidado, também são condenados ao silêncio, participam pouco das esferas de decisão pública, são mal remunerados ou reduzidos à dedicação gratuita e solitária do espaço privado" (Brugère, 2023, p. 79).

e refundadora de legitimidade das ações estatais e da cidadania democrática. Portanto, investiremos esforços teóricos aqui para descolonizar a categoria cuidado, propondo seu uso na base, no fundamento constituinte do espaço público constitucional-democrático, desvencilhando sua conotação generificada, privatista, racista, para compreendê-lo como potencial refundador de legitimidade das ações estatais e da cidadania política que garanta não violência.

A descolonização do conceito de cuidado é, portanto, uma tarefa necessária para tensionar, infiltrar, sacudir as hierarquias que constituem as operações de poder que estruturam as sociedades contemporâneas como a brasileira. Como mencionamos, a compreensão moderna e ocidentocêntrica de cuidado está historicamente associada a uma lógica de conhecimento de enquadramento generificado, privatista e racista, que o confina ao âmbito íntimo e doméstico, delegando sua prática quase exclusivamente às mulheres, especialmente negras e racializadas, enquanto desonera o Estado e as instituições públicas dessa responsabilidade.

Essa concepção limita o cuidado a uma atividade despolitizada e subalterna, desvinculada da esfera pública e de suas potencialidades prefigurativas. No entanto, resgatar o cuidado como fundamento ético-político e prática coletiva permite encruzilhá-lo entre o íntimo e o comunitário, desafiando dicotomias coloniais que separam indivíduo e comunidade, privado e público, corpo e política. Sob essa perspectiva, o cuidado posiciona o direito ao público, à cidadania, como prática relacional e emancipatória, capaz de refundar a legitimidade das ações estatais e das formas de cidadania, valorizando os saberes ancestrais e comunitários que historicamente resistiram às violências estruturais do racismo, da transfobia e do capitalismo neoliberal.

A categoria "cuidado" atravessa a construção teórica de Aline Rocha (2023) que convida a pensar sobre a necessidade de reflexão crítica sobre as ferramentas conceituais e epistemológicas utilizadas pela filosofia política moderna para pensar as relações sociais. Um exemplo importante é a referência à necessidade de manusear ferramentas conceituais com atenção, considerando que, no marco do cânone ocidental, mecanismos de racismo epistêmico encontram-se em vigor, posicionando saberes oriundos da branquitude e da cisheteronormatividade em posição de privilégio científico, em detrimento de saberes nascidos nas lutas, nos terreiros, nas ruas:

Dito de outro modo, precisamos manusear linguagens teóricas e conceituais a partir de suas realidades sócio-históricas-culturais, no intuito de compreender seu sentido e papel, pois para a autora 'todos os

conceitos trazem consigo suas próprias bagagens culturais e filosóficas, muitas das quais se tornam distorções forâneas quando aplicadas em culturas diferentes das quais derivam' (Oyěwùmí, 1997, p. x-xi). Por isso que nos estudos africanos uma avaliação dos conceitos necessita ser feita. (Rocha, 2023, p. 25)

Tal leitura de cuidado está vinculada à emergência de evitarmos usos coloniais ou colonizados de categorias muitas vezes nascidas nas resistências históricas para compreender a realidade e promover práticas efetivamente descolonizadoras desses saberes que, por sua vez, viabilizarão o exercício de poderes. Isso inclui, necessariamente, a destinação de ferramentas para usos que respeitem e valorizem cosmologias, epistemologias e relações sociais que foram marginalizadas pela hegemonia cisheterobranca e ocidental.

Sobre a necessidade de manusear ferramentas conceituais com atenção, conectando isso à cosmologia iorubá e aos fundamentos não meramente instrumentais das ferramentas: “Precisamos (re)conhecer quais funções nossas ferramentas exercem e não exercem, e manuseá-las com cuidado. A lâmina da espada também educa e se reeduca.” (Rocha, 2023, p. 120). O peso e o respeito às ancestralidades e tradições, especialmente no contexto das epistemologias afro-diaspóricas e da cosmologia iorubá, exigem um manejo consciente das ferramentas conceituais, reconhecendo nelas tanto seu poder formador quanto sua responsabilidade ética.

A metáfora da lâmina da espada que “também educa e se reeduca” (Rocha, 2023, p. 120) conota o caráter dinâmico e relacional do conhecimento ancestral, que carrega em si sabedoria acumulada, mas permanece aberto à transformação e à renovação crítica. Respeitar a tradição não implica uma adesão acrítica aos seus ensinamentos, mas sim um compromisso de dialogar com ela, reinterpretando-a à luz das demandas contemporâneas e das estratégias necessárias para resistir às violências estruturais, como o racismo, o sexismo e a transfobia. Nesse sentido, o pensamento de resistência se enraíza nas práticas ancestrais, mas se projeta como um movimento circular e contínuo de luta e reinvenção, em que o conhecimento é uma arma que deve ser empunhada com atenção e responsabilidade, conectando passado, presente e futuro na construção de horizontes emancipatórios e descolonizadores.

Se buscarmos a tradição iorubá, encontramos o itã de Ajalá e Ori, o qual, com meu permanente pedido de licença à ancestralidade, reproduzo a seguir:

Ajalá modela a cabeça de um homem

Odudua criou o mundo,
 Obatalá criou o ser humano.
 Obatalá fez o homem de lama
 com o corpo, peito, barriga, pernas, pés.
 Modelou as costas, os ombros, os braços e as mãos.
 Deu-lhes ossos, pele e musculatura.
 Fez os machos com pênis
 e as fêmeas com vagina,
 para que um penetrasse o outros
 e assim pudessem se juntar e reproduzir.
 Pôs na criatura coração, fígado e tudo mais,
 inclusive o sangue.
 Olodumare pôs no homem a respiração
 e ele viveu.
 Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça
 e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse
 a obra criadora de Oxalá.
 Assim, é Ajalá quem faz as cabeças dos homens e mulheres.
 Quando alguém está para nascer,
 vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador de cabeças.
 Ajalá faz as cabeças de barro e as cozinhas no forno.
 Se Ajalá está bem, faz cabeças boas.
 Se está bêbado, faz cabeças mal cozidas,
 passadas do ponto, malformadas.
 Cada um escolhe sua cabeça para nascer.
 Cada um escolhe o ori que vai ter na Terra.
 Lá escolhe uma cabeça para si.
 Cada um escolhe seu Orí.
 Deve ser esperto, para escolher cabeça boa.
 Cabeça ruim é destino ruim,
 cabeça boa é riqueza, vitória e prosperidade,
 tudo o que é bom. (Prandi, 2021, p. 470-471)

O itã iorubá sobre Ajalá, o modelador de cabeças, revela de maneira simbólica a centralidade do cuidado no processo de constituição ontológica do ser humano. O ato de modelar a cabeça, ou Orí, não é apenas uma tarefa técnica, mas um gesto criador profundamente relacional e ético, que determina o destino e a prosperidade de cada indivíduo. A presença do cuidado emerge no zelo necessário para moldar cabeças boas e bem-cozidas, representando um compromisso com a qualidade da criação e o destino dos seres humanos.

A menção às consequências de Ajalá estar “bêbado” ou despreparado ao modelar simboliza a falha no exercício responsável do cuidado, resultando em cabeças malformadas e destinos adversos. Ademais, a escolha ativa do Orí por cada indivíduo, que exige sabedoria e atenção, reforça o cuidado como um valor autônomo e relacional, onde a boa escolha demanda discernimento e responsabilidade pessoal. Assim, o itã articula uma visão de cuidado como princípio criativo e político, conectando

espiritualidade, ética e destino no contexto de uma cosmologia em que o ser humano é fundamentalmente relacional e dependente da qualidade do cuidado recebido.

O sentido de "cuidado" que se aprende no referido itã mencionado aqui narra como a negligência, descuido, do orixá Ajàlá em sua tarefa resulta em destinos que não são harmoniosos ou propícios para seus portadores. Essa ideia está diretamente conectada à concepção iorubá de que o destino – *Orí* – é relacional e moldado por uma rede de interações espirituais e sociais. A ausência de cuidado tem consequências profundas para a coletividade: "Ajàlá, por causa de sua falta de cuidado e irresponsabilidade, é o responsável por moldar muito mais cabeças [orí-destino] ruins, do que boas." (Rocha, 2023, p. 79).

Orí, enquanto divindade pessoal e destino escolhido no Orum, oferece uma compreensão profundamente compartilhada, comunitária, coletiva da existência humana, onde o destino não é predeterminado de forma isolada, mas continuamente moldado por interações espirituais, sociais e comunitárias. Essa visão ressignifica a noção de humanidade ao deslocá-la do individualismo cartesiano para uma ontologia relacional e interdependente, na qual cada pessoa é portadora de uma narrativa única que contribui para a coletividade.

A trajetória pessoal, neste contexto, não se limita à autorrealização, mas participa da criação de novas possibilidades para a comunidade, rompendo com hierarquias de poder baseadas em raça, gênero e classe. A única diferenciação legítima é a senioridade, entendida como uma relação situacional e fluida.

Na cosmologia afrocentrada, Orí transcende qualquer categorização fixa, incluindo aquelas associadas a gênero, raça ou outras divisões naturalizadas pela biológica colonial. Como o primeiro Orixá da existência, Orí representa a essência do ser, uma divindade presente em todos os indivíduos, que não se limita a determinismos históricos ou essencialismos. Sua sacralidade está diretamente vinculada à capacidade de agência de cada pessoa, englobando os caminhos e as encruzilhadas de gênero, sexualidade, raça e classe na produção permanente das subjetividades. Essa visão rejeita qualquer fixação identitária e afirma a singularidade de cada trajetória enquanto parte de um tecido comunitário interdependente.

O papel de Orí como divindade central e personalíssima evidencia que a compreensão plena do ser humano só é possível por meio da conexão entre individualidade e coletividade. No ritual de bori, Orí é assentado antes de qualquer outro Orixá, após Exu, pois é através dele que se alcançam a consciência e o transe. Orí não

apenas molda o destino pessoal, mas também consagra o direito à autodeterminação em interação com o corpo social. Essa sacralização da capacidade de agência reafirma a necessidade de práticas de cuidado que sustentem tanto o bem-estar individual quanto o comunitário e compreendam essa epistemologia sagrada da cabeça.

Transpor essa cosmologia para o campo jurídico-político implica questionar as estruturas colonial-modernas que fundamentam desigualdades com base em classificações hierárquicas biodeterminadas. Orí, enquanto categoria ontológica e ética, propõe uma descolonização da subjetividade, ao afirmar que a única diferenciação legítima entre os indivíduos está na senioridade, compreendida de forma precária, situacional e fluida. Esse princípio rejeita as lógicas classificatórias que sustentam as opressões modernas e defende a valorização da diversidade relacional, da precariedade ontológica e da interdependência pelo cuidado como fundamento de uma epistemologia jurídica comprometida com a proteção das vidas mais suscetíveis à morte e à violência.

Portanto, ao se desvincular de categorias fixas e essencializadas, Orí oferece uma visão que reconfigura as noções de poder e existência, articulando agência e coletividade. Esse horizonte epistemológico, ancorado na ética do cuidado e na valorização da interdependência, convoca uma profunda revisão das bases jurídicas e políticas, deslocando-as de fundamentos discriminatórios que legitimam formas violentas de exercício do poder político. Se Orí não se curva às categorias modernas/coloniais de gênero, não há que se falar em destino biológico.

Em Ifá, Orí é reconhecido como uma divindade autônoma, cuja realização plena depende não apenas de escolhas individuais, mas do cuidado mútuo e do suporte comunitário. A ausência de cuidado compromete o destino tanto do indivíduo quanto do corpo coletivo, reforçando a responsabilidade compartilhada pelo bem-estar e a prosperidade comum. Ao contrário da noção ocidental de individualidade isolada, Orí afirma uma narrativa singular que só ganha sentido e prosperidade dentro de uma rede de interdependências. A ausência de cuidado e de reconhecimento dessa relacionalidade compromete tanto o destino pessoal quanto o social, demonstrando que o desenvolvimento humano é indissociável da prática ética do cuidado coletivo.

Transpor essa cosmologia para o campo jurídico-político implica afirmar o cuidado como fundamento ético e princípio estruturante do desenvolvimento humano e social. O reconhecimento jurídico da humanidade, alimentado pela noção política de Orí, requer uma abordagem que não hierarquize narrativas ou destinos, mas que respeite a singularidade relacional de cada existência, considerando a senioridade como única fonte

de diferenciação legítima. Essa perspectiva rejeita a lógica discriminatórias e classificatória da colonialidade, que fundamenta desigualdades em raça, gênero e classe, para afirmar uma ética política baseada na interdependência e na valorização das diversidades.

O cuidado, assim, torna-se uma prática emancipatória e inclusiva, promovendo condições para que todos os Orí possam florescer, indiscriminadamente, em prol do fortalecimento comunitário e da construção de um espaço público não-violento. A centralidade do cuidado enquanto um imperativo permite subverter as estruturas de poder que desumanizam e marginalizam, instaurando uma governamentalidade descolonial que reconhece o valor inalienável de cada Orí como expressão viva do compromisso coletivo com a dignidade, a liberdade e a prosperidade compartilhada.

Seguindo na construção da importância do cuidado, a filósofa Aline Rocha posiciona a categoria cuidado para evidenciar a necessidade de atenção, responsabilidade e ética, seja na construção tanto de ferramentas epistemológicas quanto na realização de tarefas espirituais. Esse conceito se conecta ao tema central da ontologia relacional, em que ações e relações não são isoladas, mas parte de uma rede, de uma cadeia de interdependência primordial que requer compromisso e zelo permanentes.

Assim, afirmar o cuidado como base do direito e da política significa valorizar cada trajetória como portadora de potência criadora e como expressão de compromisso ético com a coletividade. Essa abordagem descolonial desloca o foco do indivíduo abstrato para uma humanidade viva e interconectada, onde a ação de cada Orí contribui para a construção de uma humanidade ontologicamente sustentável. O cuidado, nesse sentido, emerge como força política revolucionária, capaz de reconfigurar os modos de existir, resistir e florescer em sociedade.

Oyeronkè Oyewumi, por sua vez, apresenta a matripotência como uma forma política outra, baseada em configurações afrocentradas, sendo estas não hierarquizantes em relação ao gênero ou a qualquer filiação ao determinismo biológico. Ao questionar *What Gender is Motherhood?* a autora apresenta o *ethos* matripotente enquanto categoria que emerge, a partir das experiências da epistemóloga iorubá, como uma pedra angular para a compreensão do cuidado enquanto imperativo ético e existencial afrocentrado.

Esse conceito desagua na figura simbólica de Oxum, que representa no pensamento oyěwùníniiano uma senioridade primordial e matriz de organização na cosmologia iorubá. Oxum, em sua orixalidade, é associada à capacidade de nutrir, proteger e equilibrar relações comunitárias, tornando o cuidado não apenas uma virtude,

mas uma exigência fundamental para a preservação e harmonia do coletivo.

Destacamos abaixo alguns itãs nos quais Oxum traduz o cuidado enquanto um valor civilizatório universal, sem, contudo, filiar-se a categorias de gênero e sexualidade chanceladas pelo cisheteropatriarcado colonial. O primeiro itã colacionado narra o episódio em que Oxum seduz Iansã, orixá guerreira dos ventos e do fogo, vejamos:

Oxum seduz Iansã

Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta.
Ela era linda, atraente, elegante.
Oxum então pensou: “Vou me deitar com ela”.
Oxum era muito decidida e muito independente.
Oxum resolveu roubar a coroa de Iansã.
E assim, muitas e muitas vezes, passou na frente daquela casa.
Levava uma quartinha de água na cabeça,
e ia cantando, dançando, provocando.
No começo Iansã não se deu conta do assédio,
mas depois acabou por se entregar.
Mas logo Oxum se dispôs à nova conquista
e Iansã a procurou para castigá-la.
Oxum teve de fugir para dentro do rio,
lá se escondeu e lá vive até hoje
(Prandi, 2021, p. 325-326)

A narrativa apresentada destaca a quebra de padrões hegemônicos de sexualidade ao revelar que a ayabá, figura divina da cosmologia iorubá, não restringe a expressão de seu desejo à heterossexualidade compulsória, característica das normativas ocidentais modernas. Oxum, ao desejar Iansã, afirma uma sexualidade fluida e plural, desvinculada das categorias fixas e binárias impostas pela colonialidade. Essa perspectiva cosmológica ressignifica as relações de gênero e sexualidade, ao não as subordinar a regimes de normatividade que deslegitimam formas não heteronormativas de desejo e afeto.

Ao invés disso, a interação entre Oxum e Iansã reflete uma concepção de humanidade e divindade marcada pela liberdade, agência e multiplicidade das expressões de gênero em torno das mulheridades, demonstrando que as ayabás são representações que transcendem os limites impostos pelas narrativas coloniais e patriarcais. Essa abordagem cosmológica afrocentrada evidencia um campo epistemológico de resistência às imposições modernas, afirmando subjetividades que desafiam as normativas ocidentais de sexualidade.

Outro itã que nos ajuda a construir a discursividade do que os saberes de terreiro compreendem e vivem quanto Oxum versa sobre uma vez em que Oxum Navezuarina

cega seus raptos, utilizando de ferramentas mágicas em defesa de outras mulheres de sua comunidade, vejamos:

Oxum Navezuarina cega seus raptos

Um dia houve uma grande guerra entre as tribos.
 Nessa guerra os soldados aprisionaram diversas moças.
 Uma delas era uma virgem chamada Navezuarina.
 Quando os raptos levavam as moças aprisionada,
 Navezuarina invocou sua força mágica
 e fez surgir um intensíssimo clarão.
 O clarão cegou os guerreiros que levavam as prisioneiras.
 Os soldados ficaram perambulando no mato, sem direção.
 Como eles já nada enxergavam,
 elas pensaram em fugir e voltar para sua aldeia.
 Navezuarina, que é outro nome de Oxum,
 pegou uma cuia e preparou uma poção com ervas.
 Ela passou a mistura nos olhos dos guerreiros e eles recobram a visão.
 Agradecidos, soltaram todas as prisioneiras.
 Elas voltaram ao seu lar no país dos nagôs.
 Navezuarina voltou para casa com as amigas,
 voltou em companhia de Dantã e as outras.
 Todas voltaram para sua aldeia,
 onde são sacerdotisas da casa de Queviossô.
 E elas andam juntas até hoje,
 usando sempre roupas cor-de-rosa.
 (Prandi, 2021, p. 326)

O itã de Navezuarina oferece uma potente narrativa para compreender o cuidado como uma prática política fundamentada na proteção comunitária e na ética da não violência, valores que emergem do oxunismo como uma expressão cosmoperceptiva e social do cuidado. No relato, Oxum, sob o nome de Navezuarina, intervém ativamente para proteger as mulheres de sua comunidade, utilizando sua força mágica não apenas para garantir a liberdade das prisioneiras, mas também para criar condições que possibilitem o retorno seguro à aldeia. Essa proteção transcende o ato imediato de resistência e inscreve-se em uma lógica mais ampla de fortalecimento dos laços comunitários e preservação da integridade coletiva.

No entanto, a narrativa vai além da proteção ativa e introduz um elemento essencial da ética do cuidado: a misericórdia. Ao restaurar a visão dos raptos, Navezuarina não apenas rompe o ciclo da violência, mas também prefigura uma possibilidade de reconciliação e transformação. Essa postura misericordiosa é radicalmente contrária às lógicas punitivistas que frequentemente estruturam sistemas políticos e jurídicos coloniais. Em vez de perpetuar a exclusão e a retaliação, a ética de

Oxum oferece uma alternativa restaurativa, que reconhece a possibilidade de mudança e reabilitação mesmo para aqueles que perpetraram violência.

O oxunismo, como prática e filosofia, se fundamenta no cuidado político ao vinculá-lo à noção de interdependência e responsabilidade coletiva. Ao proteger sua comunidade e, simultaneamente, demonstrar compaixão pelos sequestradores, Oxum exemplifica uma ética que não hierarquiza as vidas com base em critérios de violência legítima, mas que atua para sustentar o equilíbrio comunitário e a preservação das vidas mais vulneráveis. Nesse sentido, o itã de Navezuarina posiciona o cuidado como uma prática política prefigurativa transformadora, capaz de enfrentar as condições de vulnerabilidade e precariedade impostas por sistemas de poder desiguais, reafirmando a centralidade da proteção comunitária como um princípio ético de resistência e emancipação.

Ademais, é possível afirmar que a matripotência, enquanto força sustentadora e organizadora das comunidades tradicionais de matriz africana, incorpora, portanto em seu arcabouço valorativo uma ética da não-violência que dialoga profundamente com a resistência. Ao cegar os sequestradores para libertar as mulheres de sua comunidade, Oxum demonstra a capacidade de neutralizar ameaças sem perpetuar ciclos de destruição ou vingança, reafirmando a força estratégica e transformadora do cuidado. No entanto, essa não violência não se traduz em passividade ou submissão, mas em uma resistência ativa que preserva a integridade e a dignidade coletiva. A convivência entre resistência e não-violência na matripotência expressa uma lógica de enfrentamento que recusa a reprodução das violências estruturais, ao mesmo tempo em que protege e reorganiza a vida comunitária. Essa postura ressignifica as noções de poder e justiça, deslocando-as das práticas discriminatórias e punitivistas modernas para práticas restaurativas e emancipadoras. Assim, a matripotência, ancorada na não violência da ética do cuidado, exemplifica o cotidiano dos terreiros de Candomblé no Brasil uma vez que reafirma a necessidade de formas de resistência que promovam a reconstrução de vínculos sociais e a superação das desigualdades, sem abandonar a luta pela preservação e valorização das vidas vulnerabilizadas.

Ademais, o oxunismo convida, em face de contextos desfavoráveis, como aqueles marcados por hierarquizações que produzem violações sistemáticas e generalizadas de direitos fundamentais, a utilizar de estratégias políticas, da mediação, da negociação, em prol de garantir tanto a preservação das vidas individuais, quanto das próprias comunidades. O itã a seguir evidencia a dimensão política de Oxum quando esta deita-se

com Exu para aprender o jogo de búzios³⁷.

Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios

Obatalá, o Senhor do Pano Branco,
aprendeu com Orumilá a arte da adivinhação.
Aprendeu o oráculo dos obis e dos búzios.
A adivinhação com o opelê, contudo,
Orunmilá jamais ensinou para ninguém.
Só os babalaôs podem jogar com o opelê, a cadeia de Ifá.
Mas muitas pessoas queriam aprender com Obatalá
a arte de ler o destino nos búzios.
Obatalá dizia que seu conhecimento
era resultado da confiança que Orunmilá despositara nele
e, portanto, negava-se a passar adiante essa arte.
Entre os que queriam tal conhecimento estava Oxum,
a bonita esposa de Xangô.
Oxum pediu muitas vezes para Obatalá
Ensinar-lhe o conhecimento do Ifá.
Mesmo estando muito atraído pela bela Oxum,
Obatalá recusou-se a ensiná-la.
Um dia Obatalá saiu da cidade
e foi banhar-se num rio próximo.
Deixou sua roupa sobre a moita e foi para a água.
Enquanto Obatalá se banhava,
Exu, sempre atento às chances de desarrumar as coisas,
aproximou-se da margem do rio.
Ele viu as roupas brancas sobre o arbusto e
as reconheceu como sendo de Obatalá.
Pondo as mãos em concha sobre a boca,

³⁷ O jogo de búzios (*merindilogun*) em Ifá é uma prática divinatória de origem africana, amplamente utilizada nas religiões tradicionais yorubás e em suas ramificações no Brasil, como o próprio Candomblé. Este sistema divinatório serve como um meio de comunicação com os *orixás* e outras entidades espirituais, permitindo que os praticantes revelem aspectos do destino (*ori*), orientem sobre questões pessoais, espirituais e materiais, e ofereçam soluções para dilemas e desafios vivenciados pelos indivíduos e pela comunidade. O jogo é conduzido por sacerdotes e sacerdotisas, como os *babalorixás* e *ialorixás*, que, por meio de iniciação, sabedoria ancestral e senioridade, interpretam os sinais transmitidos pelos búzios, conectando essas mensagens ao contexto particular dos consulentes. O jogo de búzios serve para várias finalidades: oferece orientação espiritual, diagnostica desequilíbrios energéticos, auxilia no autoconhecimento e na tomada de decisões, e, principalmente, atua como um meio de alinhamento com as forças espirituais e cósmicas, visando o equilíbrio entre o espiritual e o material.

A vantagem de deter o saber-fazer do jogo de búzios é multifacetada, pois confere ao praticante um poder significativo como mediador entre o mundo espiritual e o humano, assumindo uma posição central dentro da comunidade religiosa. Esse saber se traduz na preservação de um conhecimento ancestral que resiste a imposições externas, como as epistemologias coloniais, e fortalece a autonomia das comunidades em relação às suas próprias formas de ver e interpretar o mundo. Além disso, o domínio do jogo de búzios tem um impacto direto no fortalecimento da coletividade, uma vez que o sacerdote ou sacerdotisa detentor desse saber-fazer desempenha um papel essencial no cuidado comunitário, oferecendo orientação e apoio espiritual. Nesse contexto, o jogo de búzios representa não apenas um recurso de conhecimento espiritual, mas também uma ferramenta de resistência política e cultural, fundamental para a afirmação de uma identidade que prioriza a interdependência, a reciprocidade e o cuidado mútuo.

gritou zombeteiro:
 “O Senhor do Pano Branco ainda é senhor
 Quando está sem roupa?”
 Exu pegou as roupas de Obatalá e foi-se embora.
 Foi dançando alegre e feliz com sua brincadeira.
 Quando Obatalá saiu da água,
 viu-se sem as suas imaculadas vestes brancas.
 Como faria para voltar para a cidade assim?
 Se aquela situação era humilhante para qualquer um,
 que dirá para Obatalá?
 Obatalá andando nu?
 Obatalá ficou ali angustiado,
 sem saber o que fazer.
 Oxum, que vinha andando pela trilha em direção ao rio,
 viu Obatalá naquele estado
 e logo perguntou-lhe o que havia acontecido.
 Ele contou tudo.
 Oxum lhe disse então que iria até Exu
 para trazer as roupas de volta.
 Obatalá avisou que ninguém conseguiria lidar com Exu,
 mas Oxum insistiu que era capaz de dobrar o espertalhão.
 Em troca, porém, ela exigiu os conhecimentos da adivinhação.
 Ele negou e ela insistiu.
 Oxum mostrou que ele não tinha saída.
 Como Obatalá ia andar nu por aí?
 Que vergonha! Que falta de decoro! Um rei nu?
 Obatalá concordou. Fizeram o trato.
 Oxum então foi a procura de Exu
 e finalmente o encontrou numa encruzilhada,
 comendo seus ebós.
 Quando ele a viu, ficou endoidecido por sua beleza
 e, porque Exu é como é,
 tentou imediatamente ter relações sexuais com ela.
 Oxum rejeitou Exu e exigiu as roupas que ele roubara.
 Exu só pensava em deitar-se com Oxum
 e não queria discutir nenhuma outra coisa.
 Até que finalmente eles fizeram um acordo.
 Oxum deitou-se com Exu
 e em troca recebeu as roupas furtadas.
 Voltou para a margem do rio, onde esperava Obatalá.
 Obatalá recebeu as roupas furtadas.
 Voltou para a margem do rio, onde a esperava Obatalá.
 Obatalá recebeu as roupas e as vestiu.
 Então voltou para a cidade,
 e, honrando sua palavra,
 ensinou Oxum a jogar búzios e obis
 Desde então Oxum tem também o segredo do oráculo.
 (Prandi, 2021, 337-339)

Os búzios são mecanismos de saber-fazer que viabilizam o exercício de um saber-poder. A narrativa sobre Oxum e sua negociação com Exu para aprender o jogo de búzios ilustra não apenas a capacidade de agenciamento da ayabá para disputar recursos dentro

de uma dinâmica de poder, mas também a capacidade política de Oxum enquanto figura central no exercício de saberes e poderes dentro das epistemologias de terreiro.

Ao fazer um acordo com Exu, Oxum demonstra uma habilidade estratégica e uma compreensão de sua própria agência e poder, alcançando um saber tradicionalmente reservado aos iniciados do Ifá, representados por Obatalá e Orunmilá. Através de sua astúcia, ela não apenas adquire o conhecimento divinatório que até então era restrito, mas também estabelece um marco na hierarquia de saberes, conquistando o status de detentora do oráculo. Esse saber-poder possibilita a Oxum exercer uma autoridade tanto individual, em sua relação com os outros orixás e com a comunidade, quanto coletiva, na mediação de conflitos e na busca por equilíbrio espiritual e material para sua comunidade. Ao tornar-se a única ayabá com acesso a esse saber ancestral, Oxum fortalece sua posição como líder política e espiritual, ampliando seu papel nas estruturas de cuidado, proteção e orientação dentro da comunidade.

Outro itã que contribui para nossa compreensão acerca do oxunismo enquanto epistemologia política de luta das mulheridades, narra a um importante fato que evidencia a posição de Oxum como *iyá* primordial por sua postura universalizada de cuidado não somente por seus interesses individuais – como o discurso colonial quer produzir –, mas por toda a humanidade.

Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca

Uma vez Olodumare quis castigar os homens.
Então levou as águas da Terra para o Céu.
A terra tornou-se infecunda.
Homens e animais sucumbiam pela sede.
Ifá foi consultado.
Foi dito que se fizesse um ebó.
Com bolos, ovos, linha preta e linha branca,
com uma agulha e com um galo.
Oxum encarregou-se de levar o ebó ao Céu.
No caminho Oxum encontrou Exu
e ofereceu-lhe os fios e a agulha.
Em seguida encontrou Obatalá
e entregou-lhe os ovos.
Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu.
Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças
e repartiu entre elas os bolos que levava.
Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu.
Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu
e tudo voltou a prosperar.
(Prandi, 2021, 339-340)

Sabemos que Oxum, enquanto *Ìrúnmòlè*, razão pela qual sua atuação não se limita ao domínio da espiritualidade individual, mas se estende à esfera política e social, integrando cuidado, sabedoria e liderança política. O conceito de *Ìrúnmòlè*, conforme articulado nas narrativas, revela que estas divindades são intermediárias entre Olodumare, o Criador Supremo, e os seres humanos, desempenhando um papel crucial na transmissão do conhecimento e na orientação moral e ética dos povos. Elas são descritas como seres celestes que, desde os tempos imemoriais, permanecem entre os humanos, compartilhando com eles a sabedoria necessária para garantir o equilíbrio e a harmonia na Terra. Esta relação espiritual, que transcende a separação entre o sagrado e o profano, evidencia uma interdependência fundamental entre o humano e o divino, onde a divindade não apenas cuida, mas também ensina, orienta e transforma.

Oxum, especificamente, é um modelo de liderança que reflete essa dinâmica de sabedoria e cuidado compartilhado. Sua capacidade de agir como protetora e curadora não se limita a uma função meramente assistencial, mas é intrinsecamente ligada ao seu papel como mestra espiritual. Nas narrativas mitológicas, como a de Oxum que, ao salvar a Terra da seca, não apenas age como salvadora, mas também como transmissora de sabedoria através do ebó, é possível observar que sua prática de cuidado vai além da mera intervenção. Ela não só restabelece o equilíbrio natural, mas, por meio dessa ação, ensina à humanidade a importância do respeito, da reciprocidade e da solidariedade, valores estes são fundamentais para o avanço civilizatório da comunidade, tanto na prática religiosa quanto na organização social. O cuidado de Oxum, portanto, pode ser compreendido como uma racionalidade que envolve a proteção primordial da vida e o cultivo da harmonia no coletivo, refletindo uma ética de justiça social que transcende o contexto espiritual e alcança a vida cotidiana.

Essa ética, que se revela no exercício do cuidado, é também a chave para entender a autoridade política de Oxum. A autoridade de Oxum não é derivada de um poder imposto, mas de uma legitimidade construída a partir de sua atuação política e espiritual, fundamentada em sua sabedoria ancestral e no zelo pela coletividade. Ao ser a única *Ìrúnmòlè* capaz de dominar o jogo de búzios, Oxum se torna uma referência de poder, mas não no sentido de um poder vertical ou autoritário. Pelo contrário, sua liderança é marcada pela capacidade de cuidar, de mediar conflitos e de ensinar, princípios que se alinham com uma forma de governança que prioriza a justiça, a equidade e o bem-estar coletivo.

Seu conhecimento sobre o oráculo não é apenas uma habilidade técnica, mas um

saber-poder que lhe confere a capacidade de orientar a comunidade nas tomadas de decisões cruciais para o bem-estar comum. Ao aplicar os ensinamentos de Ifá e utilizar os búzios para revelar os destinos, Oxum ocupa uma posição de autoridade que não é coercitiva, mas que se fundamenta, primeiramente na senioridade – por ser a mais velha -, e, em seguida, na confiança, no respeito e na reciprocidade.

A relação entre Oxum e a Terra, mediada por sua intervenção para trazer as águas de volta ao solo, pode ser entendida também como uma metáfora para a ação política que visa restabelecer o equilíbrio social e ecológico. A metáfora da água, que é essencial para a vida, representa não apenas a fertilidade da Terra, mas também a regeneração dos laços comunitários e a revitalização das relações sociais. Neste sentido, Oxum, ao restituir a água à Terra, realiza uma verdadeira intervenção política, onde seu cuidado é visto como uma ação estratégica para a manutenção da vida e para a construção de uma sociedade que valorize a solidariedade e a justiça. Esse cuidado, portanto, não é passivo, mas ativo e transformador, refletindo uma visão política que integra o bem-estar coletivo à sua liderança.

A autoridade de Oxum também reflete uma forma de governança que respeita outros princípios presentes no *humbê*, como a justiça, harmonia e equilíbrio. Como *Ìrúnmòlè*, ela atua como mediadora entre o divino e o humano, garantindo que os desejos de Olodumare, o Criador Supremo, se cumpram de maneira justa e equilibrada. Sua sabedoria, transmitida através do domínio do oráculo e do cuidado com a humanidade, é uma forma de liderança que se baseia na ética da interdependência. Ao contrário de um modelo de autoridade individualista ou autoritária, a liderança de Oxum propõe um modelo de governança coletiva, no qual a harmonia e o cuidado com os outros são fundamentais. Esse modelo, inspirado no cuidado ancestral de Oxum, representa uma possível alternativa ao atual paradigma de governança, que muitas vezes prioriza o individualismo e a exploração em detrimento do bem-estar coletivo, modelo este que aqui prefiguramos como uma experiência que muito tem a ensinar o Ocidente.

Por fim, fundamental apresentar itã que narra quando Oxum é transformada em pavão e abutre. A referida narrativa, em minha leitura, apresenta o fundamento de legitimidade da *Ìrúnmòlè*, o qual apresentaremos a seguir:

Nos primeiros tempos do mundo,
aconteceu uma rebelião dos orixás contra Olodumare.
Achando que o Senhor Supremo vivia muito distante de tudo,
os orixás decidiram não lhe prestar mais obediência,

Dividindo entre eles mesmos todo o poder do axé,
 pensando até mesmo em destronar Olodumare.
 Quando a notícia da conspiração chegou aos ouvidos de
 Olorum,
 sua reação foi simples e imediata:
 retirou a chuva da Terra e a prendeu no Céu.
 Não tardou para que o Aiê fosse atormentado
 por terrível seca.
 Com a seca veio a fome e com a fome veio a morte.
 Os homens começaram a morrer.
 Logo o ronco das barrigas e a palidez das faces começaram a
 falar mais alto
 que o orgulho dos rebeldes e seus planos de
 levante.
 Unanimamente os orixás decidiram ir a Olodumare
 implorar por perdão, esperando que a chuva caísse de novo
 e que tudo o mais na Terra voltasse ao normal.
 Mas eles tinham um problema: como chegar à inalcançável e distante
 casa do Senhor Supremo?
 Enviaram todas as espécies de pássaros, que voavam para o
 Céu até o total esgotamento, sem sequer se aproximar da casa
 de Olodumare. As esperanças já se diluíam em tanto fracasso.
 A seca e a fome devastavam a Terra e seus habitantes.
 Foi quando Oxum resolveu intervir.
 Transformada num belíssimo pavão,
 ela se prontificou a ir até Olodumare.
 Um tremor de gargalhadas sacudiu a Terra.
 Como aquela criatura pretendia voar até o inalcançável?
 Justamente aquela mimada, vaidosa e fútil ave!
 "Vais acabar te machucando, gracinha", riam os orixás.
 Mas como nada tinham a perder, aceitaram.
 E lá, se foi Oxum-pavão seguindo em direção ao sol,
 voando às alturas do Orum em busca do palácio do Senhor.
 Voando mais alto e mais alto, a ave perdia as forças,
 mas não desanimava de sua inquebrantável determinação.
 O sol foi enegrecendo suas penas, muitas se queimaram.
 As penas da cabeça ficaram ressequidas e quebradiças;
 o pavão tinha queimaduras pelo corpo todo, seu estado era miserável.
 Mas lá ia Oxum voando em direção ao sol.
 Quase morta, chegou às portas do palácio de Olodumare.
 Olodumare se compadeceu da pobre criatura.
 Acolheu-a, deu-lhe água e a alimentou.
 Porque fizera tão impossível jornada,
 ele perguntou ao pavão, que de pavão perdera toda a graça e beleza.
 Agora era uma ave feia, careca e de penas queimadas,
 à qual os homens, quando ela voltou, chamaram de abutre.
 Fizera o sacrifício pelas suas crianças, a humanidade,
 ela explicou ao Ser Supremo.
 Olodumare, penalizado com a pobre ave, deu-lhe a chuva
 para que ela a devolvesse à Terra.
 E nomeou o abutre mensageiro seu,
 pois só ele vence a inalcançável distância em que está Olodumare.
 O abutre então voltou à Terra trazendo a chuva de volta.
 Oxum-abutre trouxe a chuva de volta e com ela a fertilidade do solo e
 os alimentos.

E graças a Oxum a humanidade não pereceu.
(Prandi, 2021, 341-343)

Em síntese, a autoridade de Oxum, fundamentada em seu cuidado, sabedoria e prática de justiça social, não só a coloca como uma das principais divindades no panteão africano, mas também como um modelo de liderança política capaz de inspirar a construção de uma sociedade mais justa e solidária. Através de sua sabedoria, ela não apenas protege, mas também ensina, orienta e transforma, conferindo à sua liderança uma dimensão de responsabilidade ética que vai além da mera gestão do poder, refletindo um compromisso profundo com a prosperidade e o bem-estar de toda a humanidade. Assim, Oxum, como Ìrúnmòlè, não apenas materna a humanidade, mas exerce uma autoridade política que, ao mesmo tempo, reflete o cuidado com a vida, com os seres humanos e com o mundo em que vivemos.

Oxum, em Iorubalândia, é uma das figuras mais significativas dentro do panteão dos orixás, não apenas pela sua ligação com a água e a fertilidade, mas também por sua liderança entre as àjé - tidas como feiticeiras - as entidades que exercem o poder de transformação e regeneração na Terra. As àjé, na cosmovisão iorubá, são forças que atuam no campo espiritual e físico, desempenhando um papel fundamental na criação e manutenção da vida. Oxum, como líder das àjé, se coloca em uma posição central dentro do cosmos iorubá, sendo reconhecida como aquela que detém a sabedoria do cuidado, da proteção e da renovação.

Sua atuação vai além do domínio feminino da fertilidade e do amor, estendendo-se à função política e social, especialmente no que tange a sua relação com a humanidade e com o equilíbrio cósmico. Sua liderança é um exemplo de poder fundamentado na responsabilidade e no cuidado com os outros, refletindo uma postura de governança que se baseia em princípios de justiça, equidade e sacrifício.

A atuação de Oxum, como evidenciado nas narrativas colacionadas, é marcada pela sua abnegação em nome da preservação e do bem-estar da humanidade. O episódio descrito no itã em que Oxum se transforma em pavão para realizar uma jornada até Olodumare, com o objetivo de restaurar a chuva na Terra e evitar a morte pela seca, é um exemplo claro da sua liderança política e espiritual. Nesse contexto, Oxum não apenas exerce um cuidado físico com os seres humanos, mas também se posiciona como uma intermediária entre o divino e o humano, capaz de restaurar a ordem e a harmonia no mundo.

Seu sacrifício pessoal, ao enfrentar a dor e a humilhação para cumprir sua missão,

demonstra a profundidade do seu cuidado radical e a importância de sua função como *Ìyá* primordial. A figura de Oxum transcende a do simples orixá da água, assumindo um papel central na mediação entre os seres humanos e os poderes divinos, o que lhe confere uma legitimidade política que se fundamenta na sua capacidade de cuidado. Esse cuidado radical de Oxum, evidenciado em sua disposição de sacrificar sua beleza e sua integridade física em prol da humanidade, também nos remete a uma leitura de sua autoridade que se distancia dos modelos tradicionais de poder, típicos das religiões ocidentais e das interpretações coloniais das divindades africanas.

A intervenção de Oxum no conflito entre os orixás e Olodumare não pode ser vista apenas como uma simples demonstração de sua generosidade, mas como uma verdadeira forma de liderança política. Sua ação, que visa não apenas salvar a humanidade da destruição, mas também restaurar a ordem cósmica, reflete uma lógica de governança em que a legitimidade se funda no serviço altruísta à coletividade. A transformação de Oxum em pavão e sua resistência diante da dor simbolizam a abnegação necessária para que o bem coletivo prevaleça, o que a coloca em uma posição de autoridade que não se baseia em força ou imposição, mas no exemplo de liderança por cuidado.

Além disso, a demonização de Oxum e das *àjé*, em contextos posteriores, especialmente com a chegada dos missionários cristãos e sua visão colonialista, reflete uma tentativa de deslegitimar e distorcer as práticas espirituais africanas. Na cosmologia iorubá, a *àjé* não é associada ao mal ou à manipulação, como muitas vezes foi interpretada no contexto colonial, mas sim à capacidade de regeneração e transformação positiva. A *àjé* é a força que dá vida e sustenta o equilíbrio natural, sendo um poder que se articula diretamente com a justiça e a harmonia social. Oxum, como líder das *àjé*, incorpora essa dimensão de poder que é radicalmente distinta das formas de poder impostas pela colonialidade. Nesse sentido, a o pensamento oyewumiano afirma ao analisar a transição discursiva nos textos de Daniel O. Fagunwa, autor nigeriano:

[...] Dado o ethos iorubá, uma boa pergunta que surge desses retratos negativos é quando *Ìyá* se tornou “mulher”? Outra questão, que é de preocupação imediata aqui, é sob quais condições é aceitável, para uma pessoa iorubá, chamar os nomes de *Ìyá* e declará-los como maus personificados. Nunca! A descrição de Fagunwa de uma instituição de tal reverência na cultura, de maneira tão dura e inversa leva a perguntar quais eram seus motivos? O quadro de *Ìyá* e *àjé* que ele pinta está certamente fora dos entendimentos tradicionais; e pode ser um dos primeiros casos documentados de traduzir a categoria de *àjé* como bruxa, lembrando a maneira pela qual Exu, uma divindade iorubá, foi transformada e rebatizada como Satanás ou demônio na tradição cristã

local emergente. Mais uma vez, qual foi a intenção de Fagunwa? Ele era ignorante do significado de àjé nas tradições? Provavelmente não porque a mãe de Fagunwa, Osunyomi, nasceu em uma família de pessoas devotas da divindade Oxum [...] (Oyewumi, 2019, p. 36)

Doravante o discurso eurocêntrico, ocidental e colonial tenha investido esforços sobre a demonização da Irunmole Oxum, a resistência local aos seus cultos, encruzilhados pela diáspora, não somente preservaram mais também atualizaram sua base de sua liderança na prática de um cuidado que visa preservar essencialmente a vida, garantir a justiça e promover o bem-estar coletivo, configurando uma forma de governança que se baseia na ética da solidariedade e do sacrifício. Em sua jornada como pavão, Oxum não apenas resgata a chuva, mas ressignifica a própria ideia de liderança e autoridade. Sua postura abnegada é uma forma de resistência à destruição e à morte, um exemplo de poder que se constrói a partir do cuidado e da proteção da coletividade.

Ao invés de ser uma forma de poder autoritário, o cuidado de Oxum reflete uma ética de resistência - presente de forma atualizada em terreiros de Candomblé por todo o Brasil - que é profundamente enraizada na tradição iorubá. Sua figura, longe de ser demonizada, deve ser entendida como um modelo de liderança político-espiritual que coloca o bem coletivo acima das ambições pessoais, sendo um símbolo de poder que emerge da abnegação e do cuidado radical pela humanidade. Oxum, ao resgatar a chuva e devolver a vida à Terra, reafirma sua autoridade não apenas como uma divindade da água, mas como uma verdadeira governante que cuida do mundo e de seu povo.

Oxum, portanto, é o princípio fundamental matripotente da sociedade humana na perspectiva organizacional sociocultural e política iorubá. Tal compreensão é um convite para descolonização dos nossos próprios imaginários uma vez que discurso coloniais presentes no Brasil hoje a produzem com marcadores sociais atribuídos ao feminino de forma acrítica, como uma suposta futilidade, superficialidade, obsessão por relações amorosas e ações inconsequentes. Aline Rocha nos alerta sobre tal arapuca colonial na qual não podemos cair:

Vale ressaltar que não podemos evocar Oxum sem descolonizar imaginários coloniais que foram construídos –também em experiências diaspóricas iorubás no Brasil –em torno da mãe, divindade do conhecimento e da cocriação/procriação. Um dos exemplos que ilustra esse ponto é o fato de Oxum ser (d)escrita como mulher. O fato de Oxum ter sido –e ser –(d)escrita historicamente e socialmente com marcas de gênero em cosmologia e instituições iorubás responde a modelos generificados colocados pela colonização e representa um valor patriarcal, moderno colonial que impôs a imagem de mulher a

uma divindade que não é mulher. (Rocha, 2023, p. 4)

A deserção às investidas generificantes dos discursos coloniais é um pressuposto primário no pensamento de Oyewumi. A crítica da epistemóloga nigeriana às tentativas de captura de papéis sociais pelo determinismo biológico encontra fundamento empírico em sua pesquisa, que aborda o contexto iorubá, região da Nigéria, antes do processo de colonização. Portanto, qualquer vinculação determinista, fixa, estável, limitante de um papel social a um destino biológico não se filia à perspectiva afrocentrada da autora, cuidado este que tanto no Direito, no Estado, quanto na academia devem ter.

Desertar de ferramentas que reproduzem dinâmicas de violência moderna/colonial e, no saber-fazer cotidiano, experimentar de formas não-violentas de sociabilidade e organização política mostra-se, então, fundamentais. Com a função criativa da forja de Ogum, prefiguramos uma reflexão que destaca a importância de uma abordagem ética na utilização de conceitos, especialmente aqueles oriundos de epistemologias coloniais. Assim como Oxum age como guardiã das relações comunitárias, este pesquisador-muzenza deve cuidar para que suas escolhas epistêmicas não perpetuem lógicas de opressão, mas contribuam para o fortalecimento de redes de saberes que favoreçam a descolonização do pensamento e a proteção de saberes estruturalmente marginalizados.

A dimensão ética do cuidado também é explorada na narrativa cosmológica de Ajàlá, ao moldar os destinos – Orí – das pessoas. O descuido-enquanto-negligência de Ajàlá é apresentado como uma falha ética que afeta não apenas o indivíduo, mas a coletividade como um todo. Esse contraste ressalta a força política, de Oxum, senão seu axé, cuja atuação matripotente incorpora o cuidado como um fundamento ancestral para garantir a harmonia relacional e espiritual dentro de sua comunidade.

A matripotência, nesse sentido, é compreendida não apenas como a capacidade de gerar e nutrir, mas também como um compromisso com o zelo pelas redes interdependentes que sustentam a existência coletiva. No contexto da ontologia relacional trazida por Rocha (2023), o cuidado é situado como um princípio organizador fundante que transcende o biológico, englobando dimensões sociais, espirituais e epistemológicas. Nesse sentido, é possível afirmar que a ética do cuidado se manifesta tanto na cosmologia iorubá, por meio das ações de Oxum, *Iyá* primordial, quanto na produção de saberes diaspóricos que se realiza aqui, em que a responsabilidade epistemológica é fundamental para evitar ao máximo a reprodução de lógicas de conhecimento coloniais e prefigurar transformações descolonizadoras na sociedade, no Estado e na política.

Nesse sentido, é possível compreender o cuidado como um elemento fundamental à matripotência. Oxum, enquanto potência primordial (“*Irúnmòlẹ̀*”), representa, prefigura, performatiza o compromisso com a continuidade e a manutenção dos laços comunitários ancestrais, a proteção do projeto político-civilizacional iorubá. Esse compromisso não é meramente uma escolha, mas um paradigma ético para a manutenção da gestão comunitária equitativa e para a geração de novos horizontes epistemológicos e sociais.

É possível traçar uma relação entre as categorias cuidado e matripotência na tese da filósofa brasileira quando esta reconhece a existência de conexão entre práticas de cuidado e a matriz filosófica afrocentrada que valoriza a maternidade enquanto potência criativa e relacional, em oposição à visão biologizante e patriarcal do Ocidente.

O conceito de matripotência, gerido no pensamento de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, desvincula a maternidade do gênero e define-a como uma capacidade social e espiritual compartilhada, cuja base é o cuidado coletivo e comunitário. Segundo a filósofa brasileira, "maternidade reflete fundamentos metafísicos relacionais fluidos e não dicotômicos" (Rocha, 2023, p. 112) e possui uma orientação para o bem comum, onde a maternagem é compreendida como práticas de prover e mantenedor comunitária e espiritual e não uma determinação biológica sobre o social, perspectiva esta que Oyěwùmí, nomeia de bio-lógica.

Essa abordagem ressignifica o cuidado, não como função subalterna vinculada ao espaço privado, mas como prática emancipatória e fundamento político para a vida coletiva. O conceito de matripotência, por sua vez, promove uma ética do cuidado relacional que possibilita a construção de redes de solidariedade e agenciamento coletivo para a transformação social: "Mãe não é apenas aquela que dá à luz; seu papel também é fornecer alimento, cuidados e educação. Há mães nutritivas, mães espirituais e mães protetoras" (Rocha, 2023, p. 112).

A prática do cuidado, nesse contexto, sustenta a capacidade de agência política e o potencial de transformação das subjetividades e das coletividades nas quais estas se territorializam, reforçando o papel das ancestralidades e tradições como fontes vivas de resistência e criação de outros mundos possíveis.

3.2.1 Transgredir a norma, preservar o humbê, transmitir o cuidado: a epistemologia política de um movimento LGBTQIA+ de Candomblé em resistência ao racismo LGBTQIAfóbico

Nesta seção dedicada ao movimento LGBTQIA+ de pessoas de terreiro apresentaremos as contribuições das subjetividades de pesquisa que se engajaram na problemática levantada e empreenderam esforços de compartilhamento de seus caminhos individuais no processo de transição de gênero e descobrimento da sexualidade, quanto as encruzilhadas político-afetivas que surgiram ao longo dessa jornada. Foram realizadas entrevistas com duas pessoas travestis e uma pessoa transmasculina fundadoras de um coletivo voltado especificamente à pauta de gênero, sexualidades e combate ao racismo religioso.

As entrevistas observaram formato semiestruturado e tivemos, enquanto perguntas balizadoras, as seguintes:

1 - O que tem de político nos terreiros de Candomblé e qual o significado desse espaço para pessoas LGBTQIA+?

2 - Existem categorias de axé - entendidas aqui como componentes das epistemologias de terreiro - úteis para pensarmos a experiências política de pessoas LGBTQIA+ negras/es?

3 - A partir das experiências de cada um/a, quais são as contribuições que o terreiro de Candomblé traz para pessoas LGBTQIA+ negras de axé disputarem o ingresso na política institucional (moderna/colonial)?

4 - O candomblé ensina sobre enfrentamento à violência contra pessoas LGBTQIA+?

5 - Gostaria de destacar alguma experiência que melhor exemplificaria as demais respostas?

6 - Você gostaria de compartilhar alguma experiência de racismo religioso? Essa experiência se articulou com alguma manifestação de LGBTfobia?

Mister ressaltar que o método de entrevista, amplamente utilizado em pesquisas qualitativas, apresenta riscos significativos quando aplicado em contextos sensíveis, como o estudo de pessoas LGBTQIA+ negras de axé. Em nossa pesquisa foi essencial considerar as dimensões de proteção física, subjetiva e espiritual dos participantes, uma vez que a exposição de suas experiências e identidades pode colocá-los/las em situações de vulnerabilidade ainda maior. O risco físico está relacionado à possibilidade de violência ou discriminação durante ou após a coleta de dados, especialmente em ambientes hostis ou conservadores. Já o risco subjetivo envolve a revitimização emocional, uma vez que muitas pessoas LGBTQIA+ podem ser forçadas a reviver

experiências de opressão, preconceito ou marginalização, o que pode resultar em impactos psicológicos adversos. Adicionalmente, a proteção espiritual é crucial em contextos em que questões de identidade de gênero e orientação sexual são frequentemente estigmatizadas, sendo necessário preservar a integridade e o respeito pelas crenças e valores pessoais dos/as participantes enquanto candomblecistas.

Diante desses riscos, a decisão de não anexar a íntegra das transcrições das entrevistas se justifica pela necessidade de proteger os dados sensíveis e garantir a confidencialidade, prevenindo exposições que possam comprometer a segurança física, emocional e espiritual dos participantes. A preservação do anonimato e a anonimização dos dados são, portanto, práticas imprescindíveis para assegurar a ética e a integridade da pesquisa, respeitando os direitos e a dignidade das pessoas entrevistadas.

As tensões entre pessoas LGBTQIA+, particularmente pessoas trans, e as tradições do Candomblé são marcadas por conflitos entre a necessidade de manutenção dos dogmas religiosos – da tradição do Candomblé - e as demandas por reconhecimento e respeito às identidades de gênero. Os relatos na dissertação “Identidades trans* em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições”, defendido Programa de Pós-Graduação estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da UFBA por Claudenilson da Silva Dias (Dias, 2017) ilustram desafios enfrentados por pessoas trans nas comunidades-terreiro, como, por exemplo, a imposição de normas de vestuário que não correspondem às suas identidades de gênero. Um exemplo é o relato de Alana (Dias, 2017, p. 53), que narra a discriminação sofrida por preferir vestimentas femininas tradicionais, como saias e batas, em contraste com a aceitação de adornos "exagerados" por membros homossexuais das comunidades. Essa tensão é agravada pela concepção bio-lógica determinista de gênero presente em algumas casas de Candomblé. Por exemplo, homens trans frequentemente enfrentam barreiras em assumir papéis litúrgicos tradicionalmente masculinos, mesmo que sejam iniciados para orixás masculinos, refletindo em determinados contextos uma resistência arraigada em tradições cisnormativas.

Isso exemplifica como a tradição pode operar como um dispositivo de exclusão, negando a agência política e religiosa de corpos que desafiam as normas de gênero. Além disso, a "aceitação irrestrita" do Candomblé muitas vezes é percebida como condicional (Dias, 2017, p. 60). Pessoas trans, no contexto em que estas se encontravam, relatam que a inclusão está frequentemente vinculada à renúncia de elementos fundamentais de suas identidades, em troca de um acolhimento superficial que não contempla suas demandas

por equidade e pertencimento pleno. Esses desafios indicam a necessidade de sensibilização dentro das lideranças religiosas para que diálogos sobre diversidade sejam promovidos, contribuindo para a desconstrução de práticas discriminatórias.

Contudo, a expansão de “micropolíticas de inclusão” (Dias, 2017, p. 61), como as praticadas por lideranças trans em algumas casas de Candomblé apontadas no trabalho, prefiguram caminhos para transformar as relações internas, equilibrando tradição e inovação em prol da justiça de gênero.

Contudo, vale ressaltar que a ritualística do Candomblé, especialmente no contexto da feitura de santo, oferece uma abordagem profundamente simbólica em que a corporeidade e seus elementos internos são mobilizados como parte do fundamento espiritual. Nesse sentido, a organização interna do corpo de uma pessoa, incluindo a presença de órgãos específicos como o útero em homens trans, é considerada não como marcador de determinismo biológico, mas como um elemento passível de cuidado e fortalecimento no contexto ritual.

A relação entre os fundamentos da feitura de santo e os elementos corporais orgânicos é mediada por segredos protegidos entre o yawo e as lideranças espirituais da casa, como babalorixás e iyalorixás, que guardam a confidencialidade do Orô e asseguram a singularidade de cada processo iniciático. Diferentemente da crítica que aponta a reprodução universal de cisnormatividades no Candomblé, essa prática de cuidado no fundamento demonstra a possibilidade de acolhimento de corpos trans em sua complexidade, sem que a existência de ocorrências transfóbicas que essencializem subjetividades a partir características biológicas específicas, que por sua vez, determine o papel social ou litúrgico da pessoa no terreiro.

Ao invés de operar sob uma lógica cisnormativa rígida, o Candomblé, em sua tradição fundamental baseada no cuidado, pode ressignificar a relação entre corpo, gênero e espiritualidade, reconhecendo a pluralidade dos sujeitos, a autoridade dos saberes de axé que sabem responder a essa circunstância, e valorizando as individualidades como parte da comunidade coletiva. Esse reconhecimento demanda, na nossa perspectiva, um esforço contínuo de desconstrução de normas sociais externas que possam interferir nos princípios tradicionais, promovendo uma espiritualidade descolonizadora e inclusiva, capaz de equilibrar tradição e respeito às diversidades. Assim, o fundamento do Candomblé, ao se alinhar à prática do cuidado, reafirma sua capacidade de acolher, respeitar e proteger a singularidade de todos os corpos em conexão com a espiritualidade.

No contexto do Candomblé, a tradição opera como fundamento espiritual e

ritualístico que organiza a prática religiosa, fornecendo as bases para o cuidado, a proteção e a manutenção dos vínculos entre os iniciados, os orixás e a comunidade. Contudo, é fundamental diferenciar a tradição enquanto matriz cultural afro-diaspórica das práticas individuais de autoridades espirituais que, ao reproduzirem lógicas cisnormativas, perpetuam transfobia nos barracões.

Essas atitudes transfóbicas não encontram respaldo nos fundamentos tradicionais da religião, que são, em essência, plurais, comunitários e orientados pelo princípio do acolhimento. A transfobia, nesse caso, não é produto da tradição do Candomblé, mas sim da interiorização de valores coloniais e patriarcais por parte de algumas lideranças. Assim, enquanto a tradição preserva o segredo e o cuidado no trato com a corporeidade e a singularidade de cada iniciado, é a autoridade espiritual, e não o Candomblé como sistema ritual e cosmoperceptivo, que perpetua opressões estruturais ao impor barreiras cisnormativas. Reconhecer essa distinção é essencial para criticar e combater práticas transfóbicas nos terreiros sem reduzir a complexidade e a riqueza do Candomblé às falhas individuais de seus agentes.

Já nos advertia o antropólogo Stanley Tambiah a dimensão performativa do ritual, que, por sua vez, baseia-se na compreensão de que os rituais não são apenas atos simbólicos ou representativos, mas constituem ações com eficácia concreta no mundo social e cosmológico. Inspirado pelas ideias de John Austin sobre os atos de fala, Tambiah propõe que o ritual é uma forma de ação performática, capaz de produzir mudanças e reafirmar ordens sociais e culturais por meio de sua execução formal.

Nesse sentido, o ritual articula uma dimensão formal, que envolve sua estrutura prescrita e elementos codificados, e uma dimensão contextual, que conecta essas práticas a um sistema cosmológico mais amplo, sustentando normas, valores e classificações que ordenam o universo e a vida social. Vejamos o que diz o autor:

O ritual é um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente. Ele é constituído por sequências de palavras e atos padronizadas e ordenadas, frequentemente expressas em diversos meios, cujo conteúdo e arranjo são caracterizados, em graus variados, pela formalidade (convencionalidade), estereotipagem (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual em seus aspectos constitutivos, é performativa nestes três sentido: no sentido austiniano de performativo, em que dizer algo é também fazer algo, como um ato convencional; no sentido bastante diferente de uma performance encenada que utiliza múltiplos meios pelos quais os participantes vivenciam o evento intensamente; e no sentido de valores indiciais – conceito derivado de Peirce – que são vinculados aos e

inferidos pelos atores durante a performance. (Tambiah, 2018, p. 139-140)

No Candomblé, a dimensão performativa dos rituais desempenha um papel central nos processos de subjetivação e na manutenção da tradição. Contudo, a instrumentalização dos marcadores de gênero nos terreiros para reafirmar uma "tradicionalidade virtual" revela uma distorção dessa dimensão performativa. Em vez de refletir a cosmologia inclusiva e relacional da tradição afro-diaspórica, certas práticas conservadoras mobilizam os rituais como dispositivos de exclusão, reforçando normas cisnormativas e perpetuando a transfobia. Essa postura, frequentemente apresentada como uma forma de preservar a tradição, baseia-se em uma performatividade ritualística que prioriza a exclusão e hierarquiza com bases generificadas corpos e identidades, conferindo maior valor simbólico a terreiros que rejeitam a inclusão integral de pessoas trans.

Essa lógica conservadora não apenas subverte o potencial emancipador e plural do Candomblé, mas também inscreve os rituais em um projeto de poder que está mais alinhado às influências coloniais e patriarcais do que aos fundamentos tradicionais. A performatividade do ritual, nesse contexto, é instrumentalizada para legitimar práticas discriminatórias sob a fachada de uma fidelidade à tradição, criando uma dicotomia artificial entre "modernidade inclusiva" e "tradição discriminatórias." No entanto, como demonstrado pela própria essência da ação ritualística, enraizada em uma cosmologia relacional, a exclusão de pessoas trans não encontra fundamento na tradição do Candomblé, mas resulta da ação política de lideranças que reproduzem valores externos ao universo cosmológico da religião.

A partir da construção teórica de Stanley Tambiah sobre a dimensão performativa dos rituais, é possível compreender, por exemplo, como os orixás produzem gênero por meio de práticas ritualísticas no Candomblé. A performatividade ritualística, enquanto ação simbólica e transformadora, articula elementos cosmológicos e sociais para moldar a subjetividade dos praticantes. No Candomblé, os rituais de posseção, incorporando os orixás, não apenas refletem, mas também criam e recriam os significados de masculinidade, feminilidade e outras expressões de gênero. Como observado, "nos terreiros de Candomblé não é uma prerrogativa das mulheres a posseção pelas divindades femininas (yabás): também os homens poderão passar pelo transe das yabás e as mulheres poderão manifestar divindades masculinas" (BOTELHO, 2010, p. 159-160).

Essa plasticidade do gênero no campo ritual demonstra que os orixás não apenas espelham os marcadores de gênero dos praticantes, mas os transformam, conforme o gênero mítico do orixá incorporado.

Com relação à apropriação do saber religioso, os conhecimentos estão divididos entre homens e mulheres, portanto as atribuições de gênero delimitam esses saberes. Algumas das interdições já foram citadas, contudo é preciso dizer que pessoas em particular conseguem por seu reconhecimento burlar essas atribuições. O grau de poder, do tempo de iniciação e o cargo/função de determinadas pessoas permitem que elas possam em momentos específicos desempenhar atividades relacionadas ao sexo oposto, como, por exemplo, algumas mães de santo podem desempenhar os atos votivos das oferendas, assim como tocar os instrumentos de couro e, quando se faz necessário, elas assumem funções masculinas. No caso dos homens, enfeitar um barracão, cozinhar as oferendas, carregar uma esteira poderão vir a ser tarefas na ausência de uma *yabá*. O fato é que os orixás permitem revelar toda essa variância como se o mundo todo fosse, também, composto por ela. Nos terreiros, feminilidade e masculinidade são facultadas aos dois sexos, não são consideradas opositivas e discriminatórias, mas complementares. Talvez esta venha a ser a principal razão da adesão a esses grupos por parte de pessoas que possuem comportamento de gênero diferente do padrão opositivo onde ou se é macho/masculino ou se é fêmea/feminino. Outro lado dessa questão é que a aparente liberalidade de vivência de gênero e/ou erótica dos(as) membros, não retira dos terreiros os jogos de poder entre os sexos e a hierarquização dos gêneros. (Botelho, Stadler, 2012, p. 188-189)

Assim, a performatividade ritualística transcende as fronteiras do corpo biológico e do gênero socialmente atribuído, permitindo que praticantes vivenciem experiências de gênero múltiplas e fluidas, inclusive antagônicas se considerarmos contextos de necessidade, produzindo inclusive “contradições performativas”³⁸ potentes o bastante para se questionar a estabilidade de gênero da religião. Essa flexibilidade ritual cria um espaço simbólico onde masculinidades e feminilidades não são compreendidas como opostas ou discriminatórias, mas como complementares e, por vezes, intercambiáveis.

No entanto, tal fluidez ritualística não se traduz, necessariamente, em uma aceitação plena no cotidiano. Em alguns terreiros mais tradicionais, as performances de gênero podem ser rigidamente regulamentadas, subordinando-se a interpretações normativas que reforcem hierarquias de poder e exclusões de gênero. Apesar disso, a

³⁸ A contradição performativa ocorre quando o conteúdo de uma declaração ou ação contradiz as condições necessárias para que ela tenha sentido ou legitimidade. Em termos simples, é quando algo é feito ou dito de forma que invalida ou entra em conflito com o próprio ato ou com o que se tenta afirmar. Judith Butler aborda o conceito de "contradição performativa" em sua obra **Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo** (2021).

dimensão performativa dos rituais, ao revelar a multiplicidade e a variância de gênero nos atos litúrgicos, desafia as fixações normativas e abre caminho para uma compreensão mais ampla das relações entre corpo, gênero e espiritualidade no contexto da tradição candomblecista. Assim, a performatividade do ritual, especialmente nas liturgias do Candomblé, deve ser resgatada – reafirmando sua posição insurgente contra os imperativos modernos/coloniais - como um instrumento de reconhecimento e produção da pluralidade democrática e da inclusão, em sintonia com os princípios de cuidado, reciprocidade e diversidade que estruturam a religião em seu fundamento primordial.

Feitas tais considerações, desenvolveremos nossas amarrações epistêmicas a a partir dos discursos e narrativas das subjetividades transsexuais e travestis que, em exercício transcóporal, incorporaram-se da tradição para disputá-la e reconhecê-la como um potente instrumental de resistência ao racismo transfóbico colonial e suas atualizações no imperialismo global.

Apesar do contexto de tensões e as incertezas em relação ao tratamento na religião por pessoas trans, é inegável que as tradições de matriz africana promovem uma forma de acolhimento que atrai pessoas LGBTQIA+, especialmente aquelas em contexto de maior vulnerabilidade. Sobre a trajetória, DyNzambi, muzenza transmasculino da Candomblé-Angola, negro, morador do entorno do Distrito Federal, compartilha que, levou tempo para sentir que o terreiro fosse seu lugar:

Pergunta bem difícil de responder na real porque eu levei 7 anos para o iniciar, não é? No candomblé, com 7 anos a gente já é uma pessoa adulta, então levei 7 anos para ser um feto e depois para ser gente, digamos assim, né? Para ser alguém de direitos dentro da religião. Isso faz parte muito do meu caminhar, enfim, sendo filho de Lembá, as coisas são devagar e são do jeito que são, né? (DyNzambi, 2024)

Para pessoas LGBTQIA+, o fato de marcadores sociais dissidentes de gênero e sexualidade ancorarem em seus corpos e desafiarem a matriz de inteligibilidade social cisheteronormativa branca faz com que haja um longo caminho até que seja cultivado um sentimento de pertencimento. Tal caminho reflete inclusive uma dificuldade de compreensão que tais vidas dissidentes também são dotadas de cidadania espiritual no terreiro, possuindo todos os direitos e capacidades que todas as demais pessoas, especialmente pessoas cis, possuem. Sobre isso, o muzenza afirma: “Eu fui percebendo que ali também era o meu lugar, né? Que também a minha espiritualidade era bem-vinda ali, né? E que eu também tinha Santo, né? (DyNzambi, 2024).

Na experiência de DyNzambi o movimento social negro foi fundamental para a construção político-afetiva desse autorreconhecimento enquanto digno de exercer uma cidadania espiritual. Conforme ele relata, a aproximação com a ancestralidade se deu em

grande parte pela sua participação no movimento negro, quando passou a expandir sua militância por compreender que sua existência demandava mais:

Assim, eu sempre fui uma pessoa que teve dificuldades, por exemplo, em me conectar ao movimento negro, por exemplo, na questão de militância, porque a questão de militância das pessoas trans é muito lixado, né? A gente só fala de gênero, o gênero e Gênero, e a gente não vê, é outros movimentos abertos para nossas existências, para além de nossas identidades. Não é que parece que quando a gente é dissidente, a gente tem que só um estudar, trabalhar, dialogar só sobre um eixo, né? E creio que muito da minha demora. assim como no candomblé, também veio por isso, né? Porque o movimento negro é um movimento de pessoas pretas organizadas, eles têm um debate muito mais amplo sobre a religião. (DyNzambi, 2024)

Esse processo de autorreconhecimento possui uma dimensão espiritual e, conforme apresentamos na categoria orôridade, uma dimensão política. A fundamentação ritualística que compõe os processos iniciáticos pressupõem camadas de vulnerabilidade que precisam ser cuidadas, tratadas, reconhecidas e respeitadas. As dimensões da saúde, do trabalho, do amor, da família, da própria espiritualidade serão consideradas para, através de ebós e outras magias, serem purificadas e potencializadas na vida do muzenza. Essa refundação, esse nascer novamente, possui uma filosofia política própria, que o Candomblé, enquanto religião iniciática, carrega consigo: Candomblé é uma religião de iniciação. São várias iniciações e por meio dessa da feitura, me oportunizei a vivenciar a religiosidade de um outro lado, né? (DyNzambi, 2024)

A categoria orôridade dialoga com o ato de *fazer santo* trazendo uma leitura prefigurativa desse (re)nascimento simbólico. Isso pois, quando subjetividades LGBTQIA+ historicamente relegadas pelas institucionalidades ocidentais como cidadã/os de segunda categoria, encontram pertencimento, acolhimento e empoderamento dentro de uma comunidade política, o ato de “fazer santo” inaugura, como se pelo milagre arendtiano, uma nova humanidade e, com ela, uma nova cidadania política legitimada não pelas categorias de gênero, sexualidade ou raça, mas pelo reconhecimento do seu valor pelas autoridades espirituais ali presentes. A orôridade refunda a cidadania política de pessoas LGBTQIA+ a partir da cidadania espiritual legitimada pela orixalidade. Essa refundação da pessoa, de sua própria capacidade de agência, performatiza e prefigura a igualdade prometida, e não cumprida pela democracia liberal, no terreiro. Vejamos:

Eu sou muzenza, como qualquer outro. É, eu acho que isso foi um peso muito grande quando eu me iniciei. Iniciação veio muito ao encontro a

isso. Assim, é um reconhecimento do candomblé enquanto uma ferramenta ancestral de sobrevivência. Para mim, sobrevivência é em vários níveis, né? É físico, mental, espiritual, mas também muito do reconhecimento de um compromisso para comigo mesmo, para com a comunidade, porque eu acho que quando a gente se inicia em uma casa, a gente tem para sempre um laço, né? Só se nasce uma vez." (DyNzambi, 2024)

Quando sustento a orôridade enquanto uma categoria político-espiritual útil à epistemologia ocidentocêntrica sobre Estado e Direito, sustendo conjuntamente à toda ancestralidade que este renascer, reencontrar, reagir, resistir-ritual prefigura uma cidadania efetiva prometida e jamais concedida pela comunidade política liberal. A denegação, na tradição dos Candomblés, não encontra fundamento legítimo, sendo, portanto, incompatível com o direito, garantido por *Ori*, à cidadania espiritual na comunidade de terreiro, comunidade está política em sua gênese e perpetuação.

Me senti convidado a ser parte de uma comunidade de fato, né? Porque quando a gente vai indo bem, a gente não tem muitos laços, embora eu já tinha e muito, mas é bem diferente, né? Os pesos e as responsabilidades são diferentes entre iniciado e não iniciado junto à religião, daí foi bem isso. (DyNzambi, 2024)

A cidadania política, por sua vez, é um horizonte historicamente distante para pessoas LGBTQIA+, especialmente aquelas negras, trans e de axé. Diferentemente das religiões neopentecostais que possuem cursos de formação política para pastores e fiéis, tal movimento de letramento e mobilização, na perspectiva de DyNzambi, não acontece nas tradições religiosas de matriz africana em razão de vários fatores, inclusive em tensão à característica histórica dos terreiros enquanto espaços políticos, vejamos:

Que uma das dificuldades que quando o candomblé enfrenta é ser visto apenas como religiosidade, e não como uma cosmovisão e modo de existência no mundo, né? Assim como os povos originários, indígenas, são vistos, por exemplo, né? O candomblé é historicamente político. A religião retoma muitas das questões dos quilombos e tudo mais e que o candomblé, justamente uma junção de várias pessoas de vários lugares que tinham seus cultos específicos em África e que juntos é decidiram transformar essas práticas religiosas compartilhando. E assim nasceu candomblé, né? Candomblé é uma religião brasileira, não existe fora do Brasil. Não, não tem como desvincular o candomblé da política. (DyNzambi, 2024)

Ao ver do muzenza, as comunidades de Candomblé de todas as nações - Ketu, Angola, Jeje, Efon, dentre outras – encontram dificuldades em um autorreconhecimento

da sua formatação, da sua organização histórica enquanto uma comunidade tradicional. O ingresso no Candomblé, por exemplo, como narrado por DyKayango, ndumbe, negra, travesti, moradora do entorno do Distrito Federal foi o que oportunizou sua formação política. Segundo ela:

Eu gosto de acreditar que o candomblé me tornou uma pessoa mais política. Sempre tive interesse por questões políticas, mas foi dentro do candomblé, especialmente na minha casa, que essa dimensão se aprofundou. Minha casa é muito politizada, lidando com questões raciais, de gênero e outros debates sociais. Isso me levou a direcionar minha formação pessoal para um viés político, com o objetivo de ajudar outras pessoas que, assim como eu, enfrentam desafios semelhantes. Ao me inserir no candomblé, sendo uma pessoa trans, passei a lidar com diversas situações que me fizeram perceber a importância de estar ali também de forma política, defendendo outras pessoas que, talvez, não encontrem um ambiente tão acolhedor, mas que têm o direito de estar dentro da religião da mesma forma que qualquer outra pessoa. Foi nesse sentido que minha atuação política se fortaleceu. (DyKayango, 2024)

O diagnóstico feito por DyNzambi, em minha leitura, dificulta o estabelecimento de um eixo comum de agenciamento e mobilização coletiva internações, inviabilizando a formação de um movimento um pouco mais homogeneizado do que se encontra hoje, evidentemente reconhecendo as particularidades de cada nação nesse processo político. Ou seja, a ausência de uma pauta comum advinda de um reconhecimento identitário racial, histórico e comunitário dificulta o ingresso de representantes, lideranças e pessoas adeptas do Candomblé na esfera de disputa política institucional. Contudo, experiências como a vivida por DyKayango apresentam como, apesar das dificuldades de autorreconhecimento, o terreiro segue um espaço formados, dotado de pedagogias próprias que ensinam, a partir da ancestralidade, formas de resistência e organização política.

Buscando caminhos para diagnosticar a razão dessa dificuldade de autorreconhecimento, o racismo religioso é uma condicionante privilegiada para elaborarmos sobre. O dispositivo da racialidade, (CARNEIRO, 2023) produz a denegação histórica que corpos e experiências LGBTQIA+ negras/os/es, especialmente trans e travestis, produz seus efeitos através da subjetivação racial que mina os parâmetros de inteligibilidade sobre as suas próprias existências. Todos os elementos que compõem as identidades coletivas afrocentradas encontram barreiras de agenciamento advindos do trauma racial que, estrategicamente, tentam obstar formação de resistência. Nesse sentido, aponta a fala de DyNzambi, apontando como o retorno à ancestralidade, que se realizou através da aproximação com o Candomblé, tornou-se artilharia sem a qual não seria

possível desvendar as tramas e retirar o carrego colonial que pesa os corpos políticos LGBTQIA+ negros:

Muitas vezes as pessoas não se dão conta de que o que elas estão fazendo é um ato político. Usa uma conta na rua é um ato político. Postar uma foto é no Instagram é um ato político de. De convidar pessoas é, por exemplo, familiares e amigos que não são da religião para a sua saída de Santo é um ato político, é. Assim, essa prática religiosa oferece várias instâncias em vários níveis de fazer político que muitas das vezes a gente não se dá conta porque não há um debate aberto dentro desses espaços, né? E que eu acho que deveria haver, porque seria uma ótima ferramenta para combater o racismo religioso. [...] Assim, o que a gente faz, o que a gente é, é político, a gente faz política, mas a gente não discute política e acho que é um dos grandes problemas que a gente enfrenta hoje em dia. (DyNzambi, 2024)

Em caminho semelhante destacamos a seguinte fala de DyKayango:

Eu acredito que o candomblé é político desde o momento em que se insere em todos os seus contextos e áreas. Ele é político como um instrumento de resistência, como uma forma de valorização dos saberes ancestrais, tanto africanos quanto indígenas, que surgiram da resistência das pessoas que foram escravizadas e vieram para cá. O candomblé Banto, em particular, carrega essa herança, absorvendo e incorporando costumes políticos ao longo do tempo. De modo geral, ele é político na roupa, na vestimenta, e na estrutura hierárquica, que, em muitos aspectos, se assemelha à administração pública. No entanto, o candomblé, por ser uma religião que sempre esteve à margem, tem mais facilidade para entender e acolher as demandas da comunidade LGBTQIA+. Isso o torna tão importante para as pessoas LGBT, principalmente para gays, lésbicas e, em certa medida, para pessoas trans, pois oferece um espaço onde essas pessoas, muitas vezes marginalizadas, podem se sentir dignas, respeitadas e tratadas como qualquer outra, sem julgamento ou condenação. O candomblé se torna, para muitas pessoas LGBT, uma segunda família — ou até a primeira — proporcionando um senso de humanidade e dignidade, onde elas podem cultivar livremente e ter seus corpos respeitados. Isso faz do candomblé um espaço de acolhimento fundamental para a comunidade. (DyKayango, 2024)

A denegação da cidadania espiritual, considerando ser esta não somente um instrumento de resistência, mas de sobrevivência tal como vimos com a categoria orôridade, é um problema profundo ao promover uma (des)territorialização das subjetividades e refundação dos laços afetivos e comunitários. O impacto desse movimento encontra uma compreensão nas epistemologias de terreiro, especificamente no significado simbólico da relação entre *ntoto* e *cumieira*, fundamentos presentes em todos os terreiros de Candomblé: a *cumieira* fica acima de nós no salão em que dançam

os orixás incorporados, que simboliza o Céu/*Orun*, como o *ntoto* que simboliza a terra/*Ayê*. A presença desses dois elementos conota a importância da permanente conexão entre alicerce, ancestralidade, o arcabouço de experiências passadas, e o futuro, futuro este presentificado nas subjetividades incorporadas no salão ao longo do xirê.

Ressaltada a importância de uma experiência política assentada, a vivência com as espiritualidades traduz o projeto de um futuro ancestral. A orixalidade ensina que a hierarquização por gênero não é fundamento da ancestralidade afrocentrada. Vejamos;

É, por exemplo, Lembá não tem gênero. Eu falo “kosandiô”[cumprimento de inquices femininos], eu não falo makuiu [cumprimento de alguns inquices masculinos], então me benção é feminina, meu Santo não tem gênero, meu Santos usa saia. E meu vunje é sem gênero também. Ele também não tem gênero, não é menino, nem menina. Minha pombagira não tem gênero. Ela pode ser porque ela quiser, né? (DyNzambi, 2024)

De orixás às entidades de rua chamadas de catiços, nossos Exus e Pombogiras ocupam também protagonismo nas negociações das leis do mundo material e do mundo espiritual. A retomada dos saberes pombogíricos que mencionamos no capítulo anterior mostra-se, então, presentes na fala do muzenza:

Eu não sei, eu acho o costume dizer que muito da política de terreiro se faz dentro da cafua, não é. [...] Porque é por meio dessas entidades, digo, por meio dessas consultas, dessas conversas que se dá muito fazer político do candomblé, pelo menos. É, por exemplo, por meio da conversa. Foi com a pombagira do meu pai de Santo que eu entendi que a vivência trans ela é normal, eu entendi que ela é bem quista, que ela é desejada, que ela é bem-vinda dentro do contexto religioso, né? Que meu Santo entende, aceita. Que as transições estão dentro dos caminhos e que elas precisam existir, que elas precisam ser realizadas e que os inquices, estão ali trazendo todo um aparato espiritual para que isso aconteça de maneira saudável, de maneira é digna. (DyNzambi, 2024)

A afirmação sobre a “missão civilizatória” das mulheridades transsexuais e travestis, quando relaciona suas heresias pombogíricas de gênero, destaca um movimento de ruptura e transformação que reverbera na construção de um novo entendimento sobre gênero, política e identidade. Nesse contexto, o trecho citado reflete exatamente essa dinâmica ao evidenciar a importância da conexão com as entidades espirituais no candomblé, especialmente com a figura da Pombagira, como um canal de afirmação e legitimação dessas vivências trans.

Através da “conversa” com as entidades, como a pombagira mencionada no texto,

é possível compreender que as transições de gênero não são apenas aceitas, mas são vistas como parte de um processo espiritual necessário e natural. A relação entre essas mulheres e as entidades espirituais não é meramente de aceitação, mas de um reconhecimento profundo da pluralidade subjetiva que se expressa no contemporâneo, onde as transições não são apenas toleradas, mas vistas como uma expressão legítima de existência que transcende as normas hegemônicas, oferecendo um caminho para a dignidade e o reconhecimento espiritual. Essa "missão civilizatória" então se configura na transgressão das normas sociais e religiosas que buscam impor limitações, permitindo que essas mulheres, por meio de suas práticas e conexões espirituais, cumpram um papel transformador e libertador dentro da comunidade religiosa e além dela.

O processo de coligação entre cidadania política e espiritual, evidenciado nas orôridade das vivências trans no contexto do candomblé, propicia a construção de valores essenciais como cuidado, acolhimento e progresso social. No âmbito dessa prática religiosa, a crença de que os orixás desejam que cada indivíduo viva sua trajetória autêntica e pessoal reflete uma valorização das identidades singulares, especialmente das mulheres trans e travestis, em sua totalidade.

A conexão com as entidades espirituais, como a pombagira, não se limita a um espaço de aceitação espiritual, mas se estende a um processo de legitimação política e social, permitindo o reconhecimento das transições de gênero como parte da jornada - Orí - individual de cada pessoa. Nesse contexto, a espiritualidade atua como um meio de fortalecimento da cidadania, um substrato, um fundamento que, ao proporcionar um ambiente de acolhimento que transcende de forma acolhedora as normas rígidas da sociedade hegemônica, prefigura formas outras de se constituir gênero, raça e orientação sexual nos espaços institucionalizados. Dessa forma, a confluência entre os âmbitos espiritual e político contribui para a refundação de humanismo sobre bases outras que não a da biopolítica, onde o cuidado com o outro e o respeito à ancestralidade se tornam pilares de um progresso coletivo, essencial para a construção de um pertencimento real e transformador: “Então eu digo que muito do fazer político do terreiro nasce dentro do culto.” (DyNzambi, 2024).

Note que a ética afrocentrada presente nas epistemologias de terreiro tem o cuidado como um princípio fundamental que organiza as práticas e relações dentro dessas comunidades. Essa ética está intimamente conectada à crença no destino, em Orí, e em um futuro fundamentado na ancestralidade. A orôridade, conta também com uma dimensão temporal própria das epistemologias de terreiro, uma vez que esta rompe com

a lógica violenta que caracteriza o tempo imposto pela colonialidade, como exemplificado pela cruel expectativa de vida de apenas 35 anos para pessoas trans no Brasil.

Nessas epistemologias, o tempo deixa de ser uma ferramenta de opressão para se tornar um enredo que valoriza trajetórias, promove a construção de caminhos e se volta para o engrandecimento individual e coletivo, sempre ancorado na ancestralidade e na continuidade do cuidado. O futuro, para as subjetividades LGBTQIA+ de terreiro, não é inimigo da jornada, ele é a emancipação, a maioria³⁹:

É muito um encontro de encruzilhada, de reconhecimento espiritual ancestral das potencialidades que se encontram ali, desse horizonte de possibilidades que se encontram ali... sendo ndumbe [pessoa não iniciada], sendo muzenza [pessoa iniciada], sendo cargo. Foram parar ali de alguma forma, porque em Nzilla trouxe, né? É por meio da ancestralidade que a gente se encontra, reencontra, se reconhece. É a partir desses encontros com essas representações dos nossos antepassados e também representantes do nosso futuro, porque eu costumo dizer que a nossa vida já está toda aí e a gente vai descobrindo aos poucos quem a gente vai ser de verdade em algum momento na vida, né? E o nosso futuro está aí, a partir desse culto ancestral. (DyNzambi, 2024).

O Candomblé constitui-se, portanto, como uma manifestação central de resistência sociocultural afrocentrada, configurando-se como um culto ancestral que ressignifica e sacraliza vidas historicamente violadas pelas dinâmicas do racismo, da misoginia e da transfobia, todas elas articuladas à violência colonial. Como espaço de conexão espiritual, o Candomblé transcende os limites da religiosidade ao se afirmar como um *locus* de memória coletiva e de projeção de futuros possíveis, onde a dignidade de corpos negros, de mulheridades, especialmente trans é resgatada e potencializada. Nessa perspectiva, a ancestralidade emerge como princípio orientador que não apenas reconecta o passado ao presente, mas também heroifica e valoriza trajetórias que seriam

³⁹ O odu ejé, popularmente conhecida como a obrigação de sete anos, é um rito de passagem específico no Candomblé que marca a chegada à "maioridade" de axé de um iniciado, um momento aguardado com grande expectativa por muitos. Essa maioria simboliza, dentro da comunidade religiosa (egbé), o reconhecimento de novas responsabilidades para o iniciado. Entre essas responsabilidades, destacam-se o papel de ensinar e orientar os mais novos na rotina do axé, bem como a incumbência de assumir funções específicas na casa de axé, especialmente se o iniciado ocupa um cargo dentro da hierarquia. Apesar de haver elementos comuns, as atribuições exatas podem variar de casa para casa, refletindo a pluralidade das tradições e práticas dentro do Candomblé. Esse processo reforça a centralidade da ética do cuidado, típica das epistemologias de terreiro, em que a transmissão de saberes e a construção coletiva são fundamentais para o engrandecimento individual e comunitário.

sistematicamente invisibilizadas. Ao promover um culto que enaltece vidas profanadas pelas estruturas coloniais, o Candomblé transforma a espiritualidade em um ato político, reafirmando-se como um espaço de resistência contra a colonialidade e suas múltiplas formas de opressão. Como afirma o muzenza: "Seja o governo de direita, esquerda, seja fascismo, enfim, seja o que acontecer, acho que o candomblé sempre vai existir" (DyNzambi, 2024).

A inserção de representações políticas do Candomblé nos espaços decisórios da política democrática representativa enfrenta obstáculos significativos, não apenas pela dificuldade de politizar essa tradição religiosa, mas também devido ao racismo religioso que permeia a sociedade brasileira. O Candomblé, enquanto religião de matriz africana, é alvo constante de discriminação e intolerância, o que se reflete na marginalização de seus praticantes e na resistência à sua participação política. Essa exclusão é ainda mais acentuada quando se trata de candidaturas de travestis negras, que sofrem múltiplas camadas de opressão: racismo, transfobia e intolerância religiosa.

Dados do MonitorA⁴⁰ indicam que, embora as mulheres representassem apenas 15% das candidaturas no segundo turno das eleições de 2024, elas foram alvo de 68,2% dos comentários ofensivos em debates, evidenciando a violência política de gênero. Embora o estudo não detalhe especificamente a violência contra candidaturas de travestis negras, é plausível inferir que essas candidatas enfrentam desafios ainda maiores, devido à interseccionalidade das discriminações que sofrem. A violência política direcionada a essas candidaturas não apenas inviabiliza a participação democrática plena, mas também perpetua a exclusão de vozes fundamentais para a diversidade e representatividade nos espaços de poder.

Vale destacar também as estatísticas trazidas pelo “Monitor da Violência Política de Gênero e Raça”⁴¹, uma ferramenta desenvolvida pelo Instituto Alziras para acompanhar a implementação da Lei de Violência Política de Gênero (Lei n.º

⁴⁰ A íntegra do estudo sobre conteúdo misógino e transfóbico nas eleições pode ser consultada aqui: INTERNETLAB. **MonitorA – observatório de violência política de gênero online**. Disponível em: <https://internetlab.org.br/pt/noticias/mulheres-sao-15-das-candidatas-no-2o-turno-mas-recebem-682-dos-comentarios-ofensivos-em-debates/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

⁴¹ A íntegra do relatório pode ser consultada aqui: INSTITUTO ALZIRAS. **Relatório do Monitor da Violência Política de Gênero e Raça (2021-2023)**. Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <https://www.alziras.org.br/violenciapolitica>. Acesso em: fev. 2025. Vale ressaltar que o relatório não apresenta estatísticas específicas e detalhadas sobre violência política contra mulheres lésbicas ou trans. Ele traz dados mais amplos sobre mulheres negras, indígenas e LGBTQIA+ em geral, mas não segmenta as informações diretamente para essas categorias de orientação sexual ou identidade de gênero. No entanto, destaca que a interseccionalidade de fatores como gênero, raça e sexualidade agrava a vulnerabilidade dessas populações na política.

14.192/2021). Entre 2021 e 2023, a violência política de gênero e raça demonstrou a gravidade da exclusão e marginalização enfrentada por mulheres negras e LGBTQIA+ na política brasileira. De acordo com o Monitor, apenas 12 casos, de um total de 175 representações, foram convertidos em ações penais eleitorais. Desses, 92% dos acusados eram homens, predominantemente brancos (62%). Por outro lado, mulheres negras, que constituem 29% das vítimas registradas, enfrentam as formas mais severas de violência política, marcadas por ataques racistas e misóginos combinados. Esses números refletem a perpetuação de um sistema político discriminatório que, mesmo com legislações como a Lei n.º 14.192/2021, ainda não proporciona proteção adequada a candidatas negras e trans, reforçando os desafios estruturais para sua inclusão e segurança na esfera política.

Ademais, de acordo com um estudo realizado pelo grupo de pesquisa “Ginga”⁴², da Universidade Federal Fluminense (UFF), com base nos dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), das 463.386 candidaturas registradas nas eleições municipais de 2024, 8.731 possuíam um viés religioso. Dessas, apenas 284 (3,3%) estavam associadas a crenças de matriz africana. Esse número representa um aumento em relação aos levantamentos anteriores e reflete uma reação direta ao crescimento da violência contra terreiros. Em 2023, o Brasil registrou 2.124 violações de direitos humanos relacionadas à intolerância religiosa, um aumento de 80% em comparação a 2022, sendo as religiões de matriz africana as mais afetadas. Ademais, vale destacar que dados oficiais do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), o país registrou no “Disk 100 - Direitos Humanos” um total de 2.124 violações de direitos humanos relacionadas à intolerância religiosa ao longo de 2023, 80% a mais que em 2022 (1.184), sendo as religiões de matriz africana as mais afetadas.

Vale destacar que, em movimento de resistência frontal à transfobia colonial que denega a cidadania política de pessoas LGBTQIA+, as eleições municipais de 2024 no Brasil evidenciaram um avanço significativo na representatividade política de pessoas trans e travestis, com a eleição de pelo menos 28 candidaturas para cargos de vereança.⁴³

⁴² A íntegra do trabalho pode ser consultada aqui: **Referência em formato ABNT:** GINGA – Grupo Interdisciplinar de Negros/as da UFF. Disponível em: <https://ginga.uff.br/>. Acesso em: 29 jan. 2025.

⁴³ Para a listagem completa das candidaturas eleitas à vereança em 2024, verificar: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. **Eleições 2024: conheça as candidaturas trans eleitas**. 2024. Disponível em: <https://antrabrazil.org/2024/10/07/trans-eleitas-2024/>. Acesso em: 22 jan.

Embora esse número seja ligeiramente inferior ao de 2020, quando 30 pessoas trans foram eleitas, destaca-se a predominância de mulheres trans e travestis, muitas delas negras, eleitas principalmente em cidades do interior e filiadas a partidos progressistas. Essa conquista reflete a força, coragem e determinação do movimento trans na luta por justiça e igualdade, rompendo com o horizonte de denegação imposto pela transfobia colonial. Contudo, persistem desafios, como a ausência de dados sobre pessoas não binárias e intersexo nos registros do Tribunal Superior Eleitoral, o que demanda esforços contínuos para garantir condições de possibilidade de inclusão e representatividade - cidadania política - de todas as identidades e expressões de gênero no cenário político brasileiro.

De toda sorte, os efeitos subjetivos do dispositivo da racialidade produzem e reforçam toda uma dinâmica de denegação que, como elaboramos, afeta o autorreconhecimento do povo de axé como comunidade política, dificultando agenciamentos coletivos e oportunizando mais espaço para violências. Isso pois, historicamente, a cidadania política das comunidades negras estivera em asfixia pelo aparelho colonial escravista, movimento este que não se encerra com a abolição, mas sim passa a existir por outros meios. Vejamos o que nos diz DyNzambi:

A dificuldade de lançar candidaturas e de se inserir politicamente nos diversos espaços, seja qual for o contexto, está diretamente relacionada à dificuldade de se reconhecer enquanto parte de um povo tradicional. Isso envolve também a compreensão dos lugares históricos de disputa nos quais os povos tradicionais estão inseridos no Brasil. Por exemplo, ao considerar os povos indígenas como povos tradicionais e originários, percebemos que a questão do direito à terra é central, assim como a defesa da identidade e o direito à cidadania. Da mesma forma, os povos tradicionais de terreiro também enfrentam a luta pelo direito à terra. Historicamente, as pessoas negras nunca tiveram direito à terra no Brasil; a abolição não significou o acesso a esse direito. Após a abolição, fomos simplesmente lançados à mercê, sem nenhuma garantia de pertencimento ou acesso à terra, o que reflete uma profunda desigualdade estrutural. (DyNzambi, 2024)

Nessa toada, o racismo religioso ocupa um espaço que demanda uma especial atenção pois este opera como um significativo entrave ao ingresso de pessoas de axé na política, sobretudo quando se trata de pessoas negras LGBTQIA+, que enfrentam múltiplas camadas de violência decorrentes da interseccionalidade entre racismo, LGBTQIA+fobia e intolerância religiosa. A discriminação dirigida às religiões de matriz

africana não apenas marginaliza suas práticas culturais e espirituais, mas também contribui para deslegitimar os corpos e as vozes de seus praticantes na esfera pública.

Eu acredito que o racismo é o principal fator que ainda causa essas dificuldades, pois, se pararmos para refletir, o candomblé sempre foi uma religião criminalizada, proibida, em grande parte, por ser associada às pessoas negras e ao contexto africano de onde surgiu, marcado pela escravidão. A escravidão, embora formalmente abolida, ainda reflete sua estrutura na sociedade, afetando o acesso das pessoas negras aos espaços políticos. Para adentrar esses espaços, é necessário também o acesso a uma educação institucional de qualidade, algo que o racismo impede, limitando o acesso a boas escolas e ao conhecimento necessário. Isso faz com que, para nós, a luta seja sempre mais difícil: alcançar uma universidade, obter um diploma, conquistar um cargo político ou fazer mestrado e doutorado. Ainda são poucas as pessoas de terreiro que conseguem chegar a esses patamares, e muitas delas continuam vivendo exclusivamente da religião, pois não conseguiram acessar outras formas de trabalho ou oportunidades. (DyKayango, 2024)

Nesse mesmo sentido, contribui DyNzambi:

Nós somos muitas vezes vistos dentro desse contexto como figuras arcaicas, o que me remete à ideia de estigmas antigos, como os discursos que associam certas práticas a bruxaria. Nesse imaginário, somos vistos como magos ou encantadores, tentando adentrar a política para promover o mal, para silenciar a nossa fé e as nossas tradições familiares cristãs. Existe uma tentativa de desvirtuar nossos valores políticos e morais, fazendo-nos ser percebidos de maneira negativa, como se nossas práticas e crenças fossem ameaças ao status quo. (DyNzambi, 2024)

Essa dinâmica - marcada pela denegação do acesso às condições de possibilidade de emancipação política, econômica e social - é ainda mais intensa para pessoas negras LGBTQIA+, que carregam em suas trajetórias o peso de serem alvos simultâneos de racismo estrutural, transfobia e misoginia, como evidencia o Monitor da Violência Política de Gênero e Raça (2021-2023). A violência política contra mulheres trans e travestis negras, por exemplo, reforça a exclusão desses grupos ao criar barreiras que dificultam sua participação eleitoral, impactando diretamente a representatividade em instâncias de poder. Essa exclusão reflete não apenas a continuidade de uma sociedade historicamente marcada pela colonialidade, mas também a necessidade de ações interseccionais que enfrentem essas estruturas de opressão, promovendo maior inclusão

e segurança para pessoas de axé, especialmente LGBTQIA+ negras, no cenário político.

Ademias, parece existir uma dificuldade de fala sobre alguns temas, mesmo o candomblé sendo uma religião tão oral. Tal movimento conota uma proteção ao segredo, um fechamento da comunidade para preservação dos seus e um trauma em relação à disputa formal de poder em razão da violência colonial que persegue corpos negros LGBTQIA+:

Acho interessante refletir sobre como uma religião tão oral enfrenta dificuldades em discutir temas como a fala e a diversidade dentro de seus próprios territórios. Esse é, de certa forma, o nosso calcanhar de Aquiles. No entanto, acredito que, apesar disso, há uma certa aceitação sobre essas questões. Muitas das práticas e políticas dentro do candomblé, por exemplo, são tratadas de maneira informal, nos bastidores. Um exemplo disso seria a diferença de cobrança entre um pai de santo que cobra mais caro de um filho de santo e menos de outro, algo que ocorre sem a visibilidade ou regulamentação oficial dentro da comunidade. (DyNzambi, 2024)

DyKayango aponto, por sua vez que, as dificuldades do Candomblé em produzir candidaturas para cargos eletivos estão profundamente enraizadas em fatores históricos e estruturais que atravessam sua trajetória no Brasil. A repressão política, as promessas não cumpridas e a marginalização sistêmica das comunidades de matriz africana criaram uma desconfiança em relação às estruturas institucionais, levando muitos terreiros, especialmente os mais antigos e localizados em áreas rurais, a evitarem o envolvimento com a política formal.

O sincretismo religioso, enquanto fenômeno historicamente articulado pela colonização, apresenta contradições profundas no contexto do racismo religioso e da representação política de pessoas LGBTQIA+ negras de axé. De um lado, ele pode ser compreendido como uma estratégia de resistência e sobrevivência das religiões de matriz africana, que, diante da violência evangelizadora e do apagamento colonial, codificaram seus saberes-poderes-fazerem em práticas que dialogavam simbolicamente com a estrutura cristã imposta pela colonização. Essa codificação permitiu que as comunidades de axé preservassem suas epistemologias ancestrais sob a máscara das alegorias cristãs, assegurando a continuidade de suas práticas espirituais mesmo sob o regime opressor da escravidão e da catequese forçada.

Por outro lado, o sincretismo também se revelou uma ferramenta de embranquecimento colonial, que diluiu a orixalidade e deslegitimou as epistemologias de axé, reinterpretando-as sob uma ótica cristã e eurocêntrica. Essa leitura deslocou os sentidos originais dos saberes africanos, distanciando-os de sua potência ancestral e

reduzindo-os a um discurso assimilável à cultura dominante. Nesse processo, a própria identidade negra e LGBTQIA+ ligada às religiões de matriz africana foi relegada à marginalidade, enquanto o cristianismo consolidava seu papel como hegemônico. Vejamos como a questão é apresentada na fala de DyKayango:

Acredito que o candomblé sempre foi um ato de resistência apenas por existir, mas, ao longo do tempo, ele conseguiu preservar e transmitir toda a sua cultura, apesar dos desafios. Mesmo tendo utilizado diversos mecanismos, como o sincretismo, que associava nossos orixás aos santos católicos para preservar a fé, hoje o candomblé adota outras estratégias. O sincretismo foi uma ferramenta importante no passado, mas atualmente, politicamente, buscamos maneiras diferentes de apoiar nossos jovens, incentivando-os a estudar mais, se politizar e, assim, alcançar novos espaços. Conversamos com nossos mais velhos para entender como eles conseguiram sobreviver e resistir, e aplicamos esses ensinamentos para continuar avançando. Hoje, a resposta ao racismo é mais visível e direta. Embora o racismo sempre tenha existido, atualmente temos mais ferramentas para enfrentá-lo, como a possibilidade de defesa jurídica e o aumento de mecanismos de denúncia. Podemos cobrar mais da segurança pública e, em muitos casos, conseguimos fazer valer nossos direitos de forma mais eficaz. Temos mais representatividade na administração pública, com a criação de secretarias e ministérios voltados para a igualdade racial e para a defesa dos direitos dos povos de terreiro. Além disso, nos últimos 20 anos, houve uma ampliação significativa das formas de denunciar o racismo religioso e de proteger nossas crenças. (DyKayango, 2024)

Essas contradições colocam o sincretismo como um campo ambivalente: ao mesmo tempo em que resistiu à branquitude evangelizadora, ele também se inscreveu nas dinâmicas de colonialidade que continuam a marcar as relações de poder e a exclusão de corpos e subjetividades dissidentes. No cenário contemporâneo, a reafirmação da orixalidade por pessoas LGBTQIA+ negras de axé emerge como um ato político de resistência, reposicionando esses saberes como ferramentas de enfrentamento à hegemonia cristã e ao racismo religioso, ao mesmo tempo em que expõem as feridas abertas pelo sincretismo como parte do legado colonial.

Diferentemente de outras tradições religiosas, como as igrejas evangélicas, que historicamente adotaram uma estratégia de ocupação política visando maior visibilidade e poder, o Candomblé tem se voltado majoritariamente para a resistência cultural e espiritual, sem desenvolver articulações políticas robustas. Essa dinâmica é agravada pelo racismo religioso e pela LGBTQIAfobia, que afetam de forma particular a possibilidade de representatividade para praticantes LGBTQIA+ negros, como mulheres trans e travestis negras, que permanecem invisibilizadas e excluídas do cenário político. Dessa

forma, a ausência de estratégias políticas consolidadas e as interseccionalidades das violências enfrentadas dificultam a inserção de pessoas de axé nas disputas eleitorais, perpetuando o apagamento de suas vozes nos espaços de poder. Vejamos:

Percebo uma grande resistência, especialmente nos terreiros mais antigos, onde a maioria das pessoas é mais velha. Esses grupos tendem a evitar se envolver com espaços políticos institucionais, em parte pela falta de confiança, devido a promessas não cumpridas e à repressão política que sofreram ao longo dos anos. A política, as leis e as estruturas institucionais sempre foram construídas de forma a marginalizar essas comunidades, forçando-as a se recolher para ambientes mais isolados, como as zonas rurais, onde sua voz é pouco ouvida. Isso contrasta com a igreja evangélica, que, ao contrário, teve uma construção política estratégica e visou alcançar o poder desde seu surgimento. Dentro desse contexto, há uma grande pressão interna sobre a necessidade de poder e visibilidade, algo que não tem sido tão presente no candomblé, especialmente para nós, mais novas, que começamos agora a lutar por espaços que antes nos foram negados. Quando olhamos para o cenário político, especialmente no recorte LGBT, vemos a ausência de representatividade de mulheres trans negras, por exemplo, que continuam marginalizadas, tanto na política quanto em outras esferas de poder. (DyKayango, 2024)

A centralidade das experiências travestigêneres negras na política é evidenciada por sua capacidade de transformar as estruturas de poder a partir de escritivências (Evaristo, 2014)⁴⁴ historicamente atravessadas pelo racismo, transfobia e misoginia. Essas mulheres, ao ocuparem espaços políticos, não apenas desafiam os sistemas discriminatórios que as marginalizam, mas também promovem mudanças estruturais que reverberam em suas comunidades. Conforme destacado no trabalho de Fredson Carneiro sobre Erica Malunguinho com a Mandata Quilombo (Carneiro, 2021), essas presenças ressignificam os espaços institucionais, articulando uma política decolonial e

⁴⁴ O conceito de "escritivência", desenvolvido pela escritora brasileira Conceição Evaristo, aparece de forma articulada em sua obra *Olhos d'Água* (2014) e em ensaios e entrevistas subsequentes. A escritivência é uma categoria que define uma escrita profundamente comprometida com as experiências vividas e compartilhadas pelas mulheres negras e suas comunidades. Para Evaristo, a escritivência vai além da literatura autobiográfica, pois insere a subjetividade da autora em um contexto coletivo, transformando histórias pessoais em narrativas representativas de um grupo historicamente marginalizado. De acordo com a autora, "nossas escritivências não podem ser lidas como histórias para adormecer os da casa grande, e sim para acordá-los de seus sonhos injustos". Este conceito reflete uma prática de escrita que resgata memórias, denuncia violências, celebra resistências e promove a ancestralidade como força transformadora. A escritivência, portanto, posiciona-se como uma ferramenta literária e política, capaz de questionar as narrativas hegemônicas e de reinscrever os corpos e vivências negras no espaço literário e cultural, reafirmando sua dignidade e protagonismo.

interseccional que questiona a lógica normativa da democracia representativa e insere pautas que ampliam a justiça social. Para além de um ato de representatividade, a ocupação política por travestis negras é um movimento de transformação coletiva, já que, ao alcançarem cargos de poder, elas levam consigo as demandas de suas comunidades, funcionando como um elo entre o poder institucional e os corpos historicamente marginalizados.

Esse papel transformador nos ensina sobre a potência transformadora da agência espiritual afrocentrada, uma vez que esta conecta-se à noção de que a presença de pessoas travestigêneres negras na política não se limita a abrir portas para indivíduos, mas configura-se como um processo de ruptura e reconstrução do campo político e jurídico. A Mandata Quilombo⁴⁵, por exemplo, desafia não apenas a exclusão material das pessoas negras e LGBTQIA+ do cenário político, mas também os paradigmas epistemológicos que moldam a política tradicional. Ao implementar estratégias que priorizam a escuta coletiva, a construção de redes comunitárias e a introdução de saberes ancestrais no fazer político, essas lideranças criam possibilidades concretas de incluir corpos dissidentes nos debates e decisões legislativas. Assim, a centralidade dessas experiências revela-se essencial para a democratização efetiva da política, marcando a ocupação de espaços institucionais não apenas como resistência, mas como reinvenção de práticas e direitos que resgatem a dignidade de populações sistematicamente excluídas.

Contudo, em entrevista realizada com DyKatendê, egbomi, parlamentar estadual, travesti, negra, a linha entre a passabilidade quando se alcança a esfera de poder institucional segue sendo tênue em relação às pessoas negras LGBTQIA+. Segundo ela:

Ao transitar pela rua, percebo que as modificações corporais que realizei não passam despercebidas, sendo a primeira impressão que muitos formam o estereótipo de "macumbeiro". Um olhar mais atento revela, adicionalmente, minha identidade travesti. Essa interseção de identidades confere-me uma posição singular: enquanto sou reconhecida como autoridade dentro do Candomblé – uma figura que transcende o ritual e que, inclusive, se estende ao âmbito parlamentar –, também experimento, em situações cotidianas, a possibilidade de ser deslegitimada por agentes de segurança, que, na ausência de documentação ou de um reconhecimento imediato, podem tratar-me de forma discriminatória. Tal experiência evidencia as complexas dinâmicas de visibilidade e de poder que permeiam a construção de

⁴⁵ Mister destacar que Erica Malunguinho foi eleita deputada estadual por São Paulo em 2018, assumindo o mandato em 15 de março de 2019. Seu mandato de quatro anos encerrou-se em 14 de março de 2023. Em agosto de 2022, ela anunciou que não concorreria às eleições daquele ano, optando por não buscar a reeleição ou outro cargo eletivo. Após o término de seu mandato, Malunguinho decidiu continuar sua atuação política por meio de outras formas de engajamento, sem ocupar um cargo eletivo.

identidades marginalizadas e reafirma a necessidade de repensar os mecanismos de reconhecimento social e institucional. (DyKatende, 2025)

A experiência de DyKatendê ilustra como, mesmo dentro do aparato institucional, a passabilidade – entendida como a capacidade de ser reconhecida e aceita segundo os parâmetros dominantes – é um fenômeno ambíguo e frágil. As exigências para conformação às expectativas institucionais impõem uma dinâmica de controle que, ao mesmo tempo em que possibilita o acesso ao poder, perpetua a vulnerabilidade dos corpos trans e negros. Essa violência política por denegação se manifesta por meio de estratégias discursivas e práticas institucionais que visam deslegitimar a autoridade de pessoas LGBTQIA+ negras de axé, mesmo quando estas atingem posições de destaque. Em tais casos, o poder hegemônico recusa reconhecer a complexidade e a legitimidade de suas experiências, insistindo em enquadrá-las dentro de padrões discriminatórias que minam sua autoridade. Assim, a representação política, longe de constituir uma emancipação plena, configura-se como um campo de lutas simbólicas e práticas, no qual a identidade do sujeito é continuamente reconstituída e defendida em meio a contradições intensificadas pela violência política por denegação.

Esse mecanismo de exclusão não se limita a restringir o acesso, mas também atua como instrumento de controle que impõe questionamentos e desqualificações constantes sobre a legitimidade desses sujeitos, restringindo sua capacidade de influenciar políticas públicas de forma efetiva. Essa realidade evidencia a necessidade de ampliar os espaços de debate e transformação, de modo a consolidar uma forma de representação que transcenda o mero ingresso formal e que, efetivamente, reconheça e valorize as especificidades interseccionais das pessoas marginalizadas. Dessa forma, a luta pela efetivação da autoridade e da autonomia política de pessoas LGBTQIA+ negras de axé torna-se um imperativo para a construção de um sistema representativo que verdadeiramente incorpore a diversidade e combata as práticas discriminatórias herdadas do legado colonial.

As epistemologias de terreiro configuram-se, portanto, como epistemologias de autodefesa, articulando estratégias de proteção, resistência e resiliência frente às múltiplas violências impostas pela empresa moderna/colonial. Esse esforço "ogúnico", em referência ao orixá Ogum, guerreiro e estrategista, manifesta-se no enfrentamento às estruturas de colonialidade que tentam continuamente apagar corpos, saberes e espiritualidades negras. Operando na interseção entre espiritualidade, cultura e política,

essas epistemologias não apenas preservam práticas ancestrais, mas as transformam em instrumentos de luta e cuidado, ressignificando a existência de comunidades negras em um mundo estruturado pela opressão. Sobre tal elemento, afirma DyKayango:

Dentro do contexto religioso do candomblé, aprendi muito sobre resistência e combate, não apenas em uma dimensão individual, mas também em uma perspectiva mais ampla. As epistemologias presentes nas histórias dos orixás e nos itans ensinam que todos eles são figuras combativas, sempre dispostos a se defender quando atacados. Além disso, há uma diversidade de expressões dentro dessa religião, como orixás que não possuem um gênero ou uma expressão de gênero definidos, o que amplia a compreensão sobre identidade e resistência. Mesmo diante de processos de desumanização, seja em um sentido simbólico ou mais literal, esses orixás buscam formas de se proteger e se afirmar, sempre com a intenção de preservar sua dignidade e existência. (DyKayango, 2024)

O cuidado político afrocêntrico, nesse viés, emerge também como uma dimensão essencial dessa autodefesa, centrando-se na preservação e dignificação das vidas negras a partir de perspectivas comunitárias e intergeracionais. Os terreiros, enquanto espaços sagrados e coletivos, não são apenas *loci* espirituais, mas também territórios de acolhimento, cura e fortalecimento político. Este cuidado, que integra os saberes de axé, reconecta os corpos à ancestralidade, promovendo não apenas a sobrevivência frente ao racismo religioso e à violência colonial, mas também a construção de narrativas que reafirmam a autonomia e a centralidade dos povos afrodescendentes.

Além disso, fica evidente que as epistemologias de terreiro rompem com a lógica fragmentária, cartesiana, da modernidade ao propor uma integralidade que unifica corpo, território e espiritualidade. Ao construir práticas de cuidado que sustentam tanto a dimensão individual quanto coletiva, elas se tornam ferramentas políticas que enfrentam a exclusão sistemática e reafirmam a possibilidade de um existir-em-luta plenamente em meio às estruturas de opressão. Assim, as epistemologias de terreiro, como epistemologias de autodefesa, não apenas resistem, mas também prefiguram novos horizontes de emancipação, onde o cuidado político afrocêntrico se estabelece como princípio transformador e estruturante de modos de vida que subvertem a lógica colonial. Vejamos o que nos conta DyNzambi:

O cuidado se manifesta de diversas formas dentro do barracão, a partir do momento em que adentramos esse espaço sagrado. Ao vestir branco, silenciar-se, tomar o banho de folha, limpando o barracão, ajudando na função da obrigação de um irmão, ou realizando outras práticas,

estamos não apenas nos limpando fisicamente, mas também nos saudando espiritualmente. Esses atos de cuidado, como quando preparamos a comida para a comunidade ou cuidamos dos irmãos de santo, são maneiras de fortalecer os laços de pertencimento e responsabilidade. Cuidar do barracão, seja faxinando ou realizando outras tarefas, também é uma forma de cuidado, pois, ao dedicar nosso tempo e energia ao espaço sagrado, estamos não só zelando pela casa, mas também refletindo sobre nossas próprias vidas. Essas atividades, como a limpeza do guia ou do chão, vão além do simples serviço; elas são um meio de conexão direta e indireta com os nossos ancestrais, permitindo que o cuidado se torne uma prática espiritual profunda. (DyNzambi, 2024)

O conceito de cuidado, como se depreender da fala de DyNzambi, tal como se manifesta no contexto do barracão, transcende as ações materiais e se insere em um espaço profundamente espiritual com repercussões bastante materiais. O cuidado, nesse ambiente, é uma prática que se configura em múltiplas dimensões, envolvendo tanto o corpo quanto o espírito, a comunidade e os ancestrais. Segundo o muzenza, ao performar a ritualística de terreiro, o simples ato de vestir-se de branco, silenciar-se ou tomar o banho de folhas não se restringe a um rito de purificação física, mas se estende a uma saudação espiritual, uma reafirmação de pertencimento ao espaço sagrado e à rede de relações espirituais que ele representa. Esses atos iniciais refletem a compreensão do cuidado como uma prática afetivo-política, que envolve o cuidado de si, dos outros e do espaço sagrado que se compartilha. O cuidado, aqui, é imbuído de um profundo simbolismo, no qual cada gesto, por mais cotidiano que pareça, carrega consigo um significado de conexão com os planos espirituais e ancestrais. Ao realizar atividades como limpar o barracão, preparar a comida para a comunidade ou cuidar dos irmãos de santo, o cuidado se revela como uma prática comunitária que fortalece os laços de responsabilidade mútua. Cada tarefa, quando vista sob essa perspectiva, não é apenas uma obrigação material, mas uma ação que alimenta o espírito de coletividade e de reciprocidade. Cuidar do barracão é uma maneira de cuidar de si, do outro e da própria continuidade das práticas espirituais. Esse tipo de cuidado, profundamente vinculado ao trabalho coletivo, é também uma forma de reafirmação de valores espirituais e culturais, uma vez que as ações de cuidado ressoam com os ensinamentos dos ancestrais e as tradições religiosas.

Nesse sentido, o cuidado se torna um eixo central na manutenção das práticas espirituais e da própria estrutura da comunidade, inclusive a política, funcionando como uma ponte entre o terreno e o divino, entre o presente e o passado. A limpeza do barracão

e de objetos sagrados, como as guias ou o chão, deve ser compreendida não como um simples ato de serviço doméstico, mas como um gesto ritualizado que carrega consigo um profundo significado espiritual. Através dessas ações, o cuidado se materializa na preservação do espaço sagrado, mas também na conexão com os ancestrais e com as energias que nele habitam.

O cuidado, portanto, se transforma em um meio de estabelecer uma relação direta e simbólica com o sagrado, com a memória ancestral e com as forças espirituais que sustentam a vida comunitária. Este cuidado, ao ser praticado de forma cotidiana e ritualizada, não apenas mantém o barracão e seus elementos, mas também se projeta como uma ação que tem o poder de nutrir espiritualmente os praticantes, revitalizando suas conexões com o divino e com a tradição. Em síntese, o cuidado no barracão não é uma prática isolada ou meramente utilitária; ele é, antes, uma forma de inserção e manutenção da vida espiritual e comunitária. Ao cuidar do espaço, das pessoas e dos elementos sagrados, os membros da comunidade reforçam sua responsabilidade coletiva e individual, produzindo aquele território como lugar, âncora, de ligação com os ancestrais enquanto estes são constantemente reafirmados. Esse cuidado se inscreve em um contexto mais amplo de práticas que visam a construção de uma rede de relações, onde a troca de afeto, respeito e compromisso mútuo estabelece as bases de um sistema espiritual que transcende a simples materialidade da ação, assumindo uma dimensão profunda e espiritual.

DyKayango por sua vez, apresenta um elemento de tensão, qual seja, a hierarquia, o humbê, como se antagonico ao cuidado. Contudo, conforme veremos, esse antagonismo é virtual, uma vez que a hierarquia de axé é condição sem a qual a transmissão de saberes-fazeres do Candomblé não poderiam ser preservados. Vejamos o que nos fala ela:

O candomblé possui uma característica de cuidado que permeia todas as suas áreas, inclusive na política. O aspecto que mais me chama a atenção é a hierarquização, que, embora pareça uma herança colonial, também reflete uma estrutura que visa manter o equilíbrio e a ordem dentro da comunidade. Mesmo com essa hierarquia, o candomblé conseguiu encontrar maneiras de promover o cuidado. Embora haja uma necessidade de estabelecer posições superiores e subordinadas para a manutenção da sociedade, a estrutura matriarcal africana que influencia o candomblé impede que essa hierarquia seja excessivamente misógina, o que se reflete em uma abordagem mais equitativa. Através dessa hierarquia, aprendemos a entender que, embora cada pessoa tenha funções e responsabilidades bem definidas dentro do terreiro, o objetivo final é a unidade da comunidade. Isso é algo que muitas vezes falta na administração pública, onde as pessoas, ao ocuparem um cargo, podem se concentrar mais em interesses individuais do que no bem coletivo. O candomblé, ao contrário, ensina a importância da coletividade, mesmo

quando se está desempenhando um trabalho individual. Para mim, isso também é uma forma de cuidado, pois demonstra como, mesmo em questões pessoais, a atenção ao coletivo é essencial. (DyKayango, 2024)

É possível verificar na fala de DyKayango que, em sua perspectiva, o candomblé, enquanto prática espiritual e comunitária, possui uma dinâmica complexa que articula cuidado e hierarquia constantemente. A hierarquização presente nesse contexto, embora possa ser compreendida, à primeira vista, como uma herança de modelos coloniais, revela-se, na verdade, como uma estrutura essencial para a manutenção da ordem e do equilíbrio dentro da comunidade. Em vez de ser uma hierarquia rígida e desprovida de flexibilidade, ela é fundamentada em relações de respeito à senioridade e responsabilidade mútua, as quais, em última instância, visam à promoção do bem comunitário daquela roça.

Nesse sistema, cada membro tem funções e responsabilidades claramente estabelecidas, que não são vistas como formas de subordinação opressiva, mas como elementos necessários para a preservação dos saberes, transmissão da tradição e da estabilidade do todo. A estrutura matriarcal africana, na perspectiva de DyKayango, que influencia diretamente o Candomblé, impede que essa hierarquia se torne excessivamente misógina ou desproporcional, conferindo às mulheres um papel de liderança fundamental, de certa forma equilibrando as relações de poder.

A hierarquia no candomblé, portanto, não é apenas uma questão de autoridade, mas também de cuidado, pois ao estabelecer posições claras, promove-se o reconhecimento da precariedade ontológica a qual estão todas ali sujeitas, bem como um empoderamento através da interdependência, elementos centrais para o fortalecimento da comunidade. Esse modelo de organização, no qual o cuidado se manifesta tanto em ações individuais quanto coletivas, oferece uma lição sobre a importância de priorizar os valores da comunidade sobre interesses individualistas, movimento em contramão do espectro moral neoliberal contemporâneo. Destaca a ndumbe, que ao contrário da administração pública convencional, onde, muitas vezes, cargos de poder são ocupados em detrimento do coletivo, o candomblé ensina que o trabalho individual, quando desempenhado dentro de uma estrutura hierárquica que respeita o cuidado e a coletividade, contribui para o fortalecimento e a unidade de todos.

Assim, a hierarquia, longe de ser um obstáculo ao cuidado, revela-se como um instrumento de preservação da tradição, transmissão de saberes e garantia da continuidade

espiritual daquela comunidade.

3.3 Considerações de encerramento: Cuidado político, uma categoria afrocentrada para disputar o caminho do Estado Democrático de Direito

As categorias afrocentradas apresentadas ao longo do texto, Orí, humbê e orôridade oferecem fundamentos conceituais robustos para a construção de uma epistemologia oxunista, centrada no cuidado como princípio ético-político e espiritual. Cada uma dessas categorias não apenas se relaciona com a prática do cuidado nos terreiros, mas também ressignifica noções fundamentais sobre humanidade, interdependência e hierarquia, posicionando o cuidado como uma alternativa transformadora às lógicas de violência e exclusão estruturantes do sistema político-epistêmico ocidental.

A categoria Orí, enquanto divindade pessoal e força do destino, sustenta a noção de que a existência humana é singular, mas relacional. No Candomblé, Orí representa o vínculo indissociável entre a realização individual e o cuidado coletivo, apontando que o destino não é uma trajetória isolada, mas continuamente moldada por interações comunitárias, espirituais e sociais. Essa visão rompe com a ideia neoliberal de autonomia absoluta, reconhecendo que a vulnerabilidade e interdependência são características ontológicas da condição humana, e que a prosperidade de um indivíduo depende das redes de cuidado que o sustentam. Nesse sentido, Orí fundamenta uma ética relacional que resiste à precarização ontológica imposta pelas lógicas coloniais e neoliberais, propondo o cuidado como condição para a realização plena da vida.

Humbê, por sua vez, reflete o cuidado como prática educativa, coletiva e hierárquica no contexto dos terreiros. Como processo pedagógico de axé, humbê não se limita à transmissão de saberes, mas integra aprendizado e cuidado em uma relação de reciprocidade e respeito à senioridade. Diferente de hierarquias coloniais, que naturalizam a dominação, humbê propõe uma organização fluida e situacional, em que o saber é legitimado pela experiência e pela capacidade de cuidar da comunidade. Essa pedagogia vivencial é uma prática de resistência que preserva saberes ancestrais e promove a coesão comunitária, subvertendo os paradigmas de poder presentes nas democracias liberais baseados na exploração e na exclusão. Humbê exemplifica como o cuidado é estruturante

das relações sociais e espirituais no terreiro, funcionando como um mecanismo ético que equilibra responsabilidades e fortalece a interdependência entre os membros.

A noção de orôridade, por sua vez, opera enquanto um momento de refundação ontológica, que desloca a humanidade da lógica moderna-colonial que instrumentaliza corpos e vidas, propondo uma nova forma de existência fundamentada no cuidado da orixalidade. Orôridade convida a humanidade a repensar e corrigir suas bases de sentido, abandonando o individualismo cartesiano e a biopolítica discriminatórias em favor de uma ontologia relacional e interdependente. Esse movimento não se limita a uma reestruturação simbólica, mas orienta uma prática política que ressignifica o ser humano como um sujeito de cuidado, capaz de articular novas formas de organização social que enfrentem a violência estrutural.

A orôridade surge como uma categoria ontológica e política profundamente ancorada na cosmopercepção do Candomblé, representando uma refundação do ser humano que desloca a legitimidade da cidadania política do âmbito da modernidade colonial para o espaço ritualístico do santo. Essa virada no santo aponta para uma forma de existência que não é reconhecida ou legitimada pelas normatividades cisheteropatriarcais e brancas, mas pela ritualística do terreiro, que restaura e afirma a humanidade de sujeitos trans negros, frequentemente desumanizados e desrealizados pelos rituais sociais da exclusão, da violência e da negação.

A orôridade propõe uma cidadania política que não depende da validação de sistemas coloniais e neoliberais, mas que é construída na relação com o sagrado e com a comunidade, onde o reconhecimento se dá por meio de práticas que integram corpo, espiritualidade e pertencimento. Nesse contexto, a orôridade ressignifica a legitimidade política ao vinculá-la ao cuidado e à ritualística, e não às estruturas de poder que perpetuam a precariedade ontológica de vidas trans negras.

Essas vidas, marcadas pela desumanização social, encontram no Candomblé um espaço onde sua humanidade é reafirmada, não como concessão de um sistema que as subjuga, mas como um direito sagrado que é inalienável e garantido pela relação com os orixás e a comunidade de axé. A cerimônia de iniciação, a vivência coletiva e as hierarquias fluidas de humbê e axé promovem um reconhecimento que transcende as categorias coloniais de cidadania, posicionando essas vidas como fundamentais para a dinâmica espiritual e social da comunidade.

Orôridade, portanto, é mais do que uma refundação do humano; é uma insurgência contra os rituais de desumanização da modernidade. É uma chave de leitura, um

sacudimento epistêmico, que questiona os fundamentos da legitimidade política ocidental e propõe o protagonismo da ética relacional baseada no cuidado, na espiritualidade e no reconhecimento das diversidades humanas como este fundamento. Ao reivindicar o valor político e ontológico das vidas LGBTQIA+, especialmente as trans negras a partir do axé e da ritualística, a orôridade oferece uma alternativa radical à cidadania discriminatórias, instaurando uma nova lógica de reconhecimento que transforma o espaço político em um lugar de afirmação da vida e de resistência contra o empreendimento colonial desumanizador.

O Oxunismo se posiciona, então como matriz fundamental que fundamenta tais categorias ao propor uma epistemologia afrocentrada que transforma o cuidado em um princípio político capaz de rearticular as bases da modernidade ocidental, estruturada pela violência colonial, o racismo e a LGBTQIAfobia. O cuidado radical que atravessa os itãs de Oxum, como aquele em que ela se sacrifica para restabelecer a chuva e salvar a humanidade, exemplifica essa ética em ação.

Oxum não apenas cuida da sobrevivência física da comunidade, mas também atua como mediadora e protetora das relações espirituais e sociais, ressignificando a prática do cuidado como um ato político de resistência e refundação. Assim, a epistemologia oxunista, ao incorporar o cuidado como fundamento ético-político, oferece *inputs* e dispositivos ancestrais de infiltração que não buscam refundar a modernidade, mas disputá-la, rearticular suas práticas rumo à não violência.

Ao invés de reproduzir lógicas de violência e exclusão, como as sustentadas pelo cristofascismo neoliberal, a epistemologia oxunista propõe caminhos alternativos para construção e deserção outras tanto para os movimentos sociais LGBTQIA+ de terreiro, quanto para agentes da institucionalidade, baseados na interdependência, no respeito à vulnerabilidade ontológica e na valorização das práticas ancestrais de cuidado. Essa proposta se apresenta como uma potente ferramenta contra a precarização da vida, capaz de prefigurar experiências ancestrais de se fazer política e de pensar a justiça, ancorando-se nas epistemologias de terreiro como fonte, como fundante, de resistência e emancipação.

CONCLUSÃO

O esforço argumentativo desenvolvido ao longo dos capítulos se ocupou de adentrar nos meandros de política epistêmica que subjaz, condiciona e legitima a cidadania política para subjetividades pertencentes a grupos vulnerabilizados no Brasil. Apesar de tangenciar o problema da política representativa, é inegável que nosso desafio prioritário é qualificar a discussão da violência do Estado, bem como aquela legitimada por ele, contra as expressões de religiões africanas, especialmente quando estas encontram-se corporificadas em subjetividades travestis negras. A articulação de um movimento de comunidades tradicionais de terreiro com a luta das pessoas LGBTQIA+ mostrou-se, portanto, um vetor importante para, ao longo da tese, buscarmos alguma contribuição na identificação do problema trazido pelo cristofascismo à brasileira, que articula racismo religioso e LGBTQIAfobia, a fim de promover aquilo que chamamos de violência política por denegação.

Conforme elaboramos no trabalho, a violência política por denegação pode ser definida como um conjunto de práticas sistemáticas e multidimensionais que, por meio de dispositivos epistemológicos e institucionais, buscam restringir o acesso de grupos historicamente marginalizados aos espaços de decisão e à cidadania política plena. Inspirada no conceito de "racismo por denegação" de Lélia González, essa forma de violência transcende a mera repressão simbólica e opera de maneira racionalizada e interseccional para inviabilizar a presença de sujeitos subalternizados em cargos de gestão, concursos públicos e posições eletivas.

Esse fenômeno se manifesta na deslegitimação sistemática das práticas e saberes desses grupos, restringindo sua participação nos processos democráticos e reafirmando hierarquias raciais, de gênero e de sexualidade que historicamente sustentam a exclusão política. Ao associar legitimidade política a identidades normativas, docilizadas, a violência política por denegação impede que certas populações se insiram nos processos decisórios, obstacularizando os efeitos dos agenciamentos insurgentes desses grupos sociais vulnerabilizados e naturalizando as desigualdades estruturais que sustentam a cis-

heterobranquitude enquanto detentora do estatuto de hegemonia da ordem política dominante.

Dessa maneira, a violência política por denegação não opera apenas na esfera simbólica, mas possui consequências materiais diretas, atuando para minar as condições de possibilidade do exercício da cidadania política por determinados grupos. Isso se dá por meio da negação do reconhecimento de seus saberes, da manipulação, senão instrumentalização, de dispositivos institucionais e da construção de barreiras concretas que dificultam o acesso dessas populações aos direitos políticos formais. Como resultado, a perpetuação dessa dinâmica evidencia a necessidade de repensar as estruturas de participação democrática, de acesso às estruturas da institucionalidade e de construir mecanismos que rompam com as estratégias de exclusão cristalizadas pelo Estado moderno.

Ademais, a tese enfrenta o desafio, senão a necessidade de se categorizar o cristofascismo à brasileira. Tal fato reside na urgência de compreender como essa tecnologia governamental articula religião e política para legitimar práticas autoritárias e discriminatórias com natureza evidentemente antijurídicas e antidemocráticas. No Brasil, esse fenômeno se manifesta na aliança entre setores neopentecostais e forças políticas conservadoras, que instrumentalizam a fé cristã para impor um modelo normativo de sociedade, frequentemente pautado pela negação da diversidade e pela exclusão de grupos vulnerabilizados. Essa instrumentalização se desdobra em um conjunto de práticas que vão desde a demonização de adversários políticos, a criminalização de religiões de matriz africana, até a negação de direitos fundamentais a sujeitos cujas existências são consideradas dissidentes do ideal cristofascista, com destaque para pessoas LGBTQIA+.

O cristofascismo brasileiro se estrutura, portanto, como uma epistemologia política da aniquilação, em que o saber-poder fundamentalista se entrelaça com o aparato estatal para produzir exclusões sistemáticas. O conceito de “anticristo político” emerge nesse contexto como uma construção discursiva mobilizadora de antagonismos sociais, que justifica a repressão e a violência contra minorias raciais, de sexualidade, de gênero e religiosas. Essa estratégia governamental se materializa tanto na perseguição explícita de determinados grupos quanto na erosão lenta e contínua de seus direitos políticos e sociais, inviabilizando sua participação plena na esfera institucional-democrática.

A desarticulação desse projeto político exige um esforço teórico e político que não apenas denuncie suas manifestações, mas que também revele os mecanismos pelos quais

ele se legitima e se reproduz no tecido social. Isso passa pelo reconhecimento do cristofascismo como uma ameaça concreta ao arcabouço jurídico-político democrático, garantido pela Constituição de 1988, e pela construção de estratégias institucionais e sociais que resistam à sua consolidação. Ao permitir que dogmas religiosos discriminatórios se sobreponham a princípios fundamentais da democracia – como a laicidade do Estado, a igualdade e a pluralidade – esse modelo de governança abre caminho para a corrosão progressiva dos direitos civis de grupos sociais vulnerabilizados e para a transformação da política em um campo de imposição moral, em detrimento do debate público e da justiça socioepistêmica.

O cristofascismo à brasileira impõe uma lógica e uma prática de exclusão que se manifesta tanto no discurso quanto na práxis política, marginalizando lideranças que emergem dos territórios de resistência, sobretudo aquelas provenientes de comunidades LGBTQIA+ e de grupos de axé. Ao atacar os espaços de constituição simbólica e material dessas populações, esse projeto autoritário procura deslegitimar as experiências afrodiaspóricas e os saberes que fundamentam a inserção de suas lutas históricas no campo democrático. Tal estratégia visa interromper o processo de afirmação política desses sujeitos, privando-os da capacidade de se tornarem vetores de uma causa transformadora e de oferecerem proposições disruptivas ao modelo hegemônico.

Ao dismantelar os territórios onde se articulam as lideranças marginalizadas, o cristofascismo não apenas reforça estruturas discriminatórias, mas também busca cortar as raízes que sustentam a legitimidade dessas identidades na esfera pública. Essa ação, executada por meio de necropolíticas repressivas e de narrativas epistemicidas, afasta, sistematicamente, os grupos que possuem potencial prefigurativo para gerar novas formas de resistência e de renovação da compreensão vigente sobre cidadania política. Assim, o ataque aos terreiros de Candomblé, espaços de formação de saberes e práticas políticas afrodiaspóricas, representa uma tentativa deliberada de aniquilar vozes dissidentes à conjuntura de privilégio sexo-gênero-racial. Tal fato compromete os mecanismos de participação e a consolidação de um sistema de justiça radicalmente democrático que reconheça jurídico, social, econômico e politicamente as cadeias históricas de precarização sustentadas secularmente pela própria institucionalidade.

O cristofascismo à brasileira opera como um projeto político-religioso que articula narrativas de fé para legitimar, no campo da política democrática, práticas degenerativas de direitos fundamentais, especialmente de grupos sociais vulnerabilizados. Essa dinâmica utiliza da discursividade cristã fundamentalista para articular uma aparelhagem

simbólico e institucional, estrutural, que opera pela marginalização a fim de deslegitimar a capacidade de agência política das subjetividades de grupos insurgentes através de sua desumanização. No caso das pessoas LGBTQIA+ negras de axé, especialmente travestis e transsexuais, o cristofascismo impõe um processo de desqualificação ontológica permanente, que investe em corrosão das bases de sua existência política e cultural, restringindo sua participação no espaço democrático através da desrealização de suas humanidades.

Nesse contexto, a artilharia cristofascista impulsiona cadeias de precarização ontológica, as quais se manifestam através da negação sistemática e generalizada de direitos e da desvalorização dos saberes ancestrais de terreiro. Ao atacar os territórios onde essas lideranças se constituem, o projeto busca sectar, romper a ligação com a ancestralidade, cortar as raízes que legitimam a produção de (novas) formas de resistência historicamente produzidas nos e pelos terreiros de Candomblé no Brasil. Essa estratégia não se limita à exclusão simbólica, definitivamente, mas se utiliza destas formas para se concretizar em mecanismos de necropolítica, onde o poder decide quem deve ser protegido e quem é considerado passível de aniquilamento – tornar-se nada –, configurando um cenário em que a própria vida desses sujeitos é colocada em risco iminente.

A necropolítica, entendida como a gestão estatal que determina o destino de determinadas vidas, alia-se ao epistemicídio na medida em que o cristofascismo promove a eliminação dos conhecimentos e práticas político-epistêmicas desses grupos. Ao desvalorizar as expressões de axé e os saberes ligados às tradições afrodiaspóricas, esse mecanismo desarticula as bases epistêmicas que sustentam a identidade comunitária e a autonomia política desses pessoas pertencentes à grupos vulnerabilizados em insurgência. O resultado é uma dupla ação de subjugação: por um lado, os corpos são expostos a violências letais e não letais; por outro, os saberes e as formas de resistência se tornam invisíveis, senão esvaziados, perante a hegemonia dos discursos dominantes.

Portanto, reconhecer como o cristofascismo à brasileira afeta a seara política é fundamental para a elaboração de estratégias teóricas e políticas que visem a sua desarticulação. É imperativo investir em alternativas que ressignifiquem os espaços de poder, operando em seu maquinário fundamental, promovendo uma agenda que, por meio do cuidado e da valorização dos saberes contracoloniais, reconstrua as condições empíricas de cidadania que será acessada pelos grupos afetados. Essa abordagem não apenas subverte as lógicas discriminatórias que perpetuam a violência estrutural, mas

também reafirma o compromisso com a justiça social e a defesa dos direitos constitucionais previstos na República democrática de 1988.

Ao cuidado político, neste instante, deve ser dada atenção especial. A categoria do cuidado político, conforme articulada no texto, presentifica uma resposta disruptiva e prefigurativa às formas tradicionais de governamentalidade que se fundamentam na violência governamental e na exclusão de sujeitos e sujeitas. Ao deslocar o foco do controle biopolítico para uma prática ética e relacional, o cuidado político propõe uma reconfiguração das condições de possibilidade de acesso aos espaços de poder, fundamentada na interdependência e na corresponsabilidade. Essa abordagem rompe com os enquadramentos da lógica neoliberal e com os mecanismos repressivos do Estado, oferecendo uma alternativa que prioriza a proteção e a promoção da dignidade humana, sobretudo para grupos vulnerabilizados em insurgência.

Em vez de considerar o cuidado como uma prática individual ou isolada, a referida categoria deve ser concebida, primeiramente, de forma política, como um processo contínuo e coletivo, capaz de transformar a experiência coletiva/comunitária ao reafirmar a vulnerabilidade como condição ontológica compartilhada e, simultaneamente, como ponto de partida para a construção de uma nova ordem de convivência democrática edificada e mantida a partir da não-violência, sendo este seu fundamento de legitimidade.

Além disso, o cuidado político se revela como uma potente artilharia de resistência epistemológica, ao questionar, infiltrar, territorializar e, assim, subverter os paradigmas que naturalizam a violência estrutural e a desrealização das identidades dissidentes. Por meio dessa perspectiva, os enquadramentos de inteligibilidade social que produzem estimas e reconhecimento se voltam para os saberes de axé e as práticas ancestrais presentes nos terreiros de Candomblé no sentido de valorizá-los não apenas como manifestações culturais, mas como pilares fundamentais para a criação de um espaço público disputado. Esse modelo prefigurativo de política, ao promover o fortalecimento da relacionalidade fundamental como elo constitutivo das comunidades políticas, busca interromper, em algum grau, as cadeias de precarização ontológica que, por meio de mecanismos de necropolítica e epistemicídio, afetam de maneira especialmente severa as vidas de pessoas LGBTQIA+ negras de axé, em particular travestis e transsexuais. Ao investir na reconstrução dos vínculos de cuidado e na reafirmação dos direitos desses sujeitos, o cuidado político oferece um horizonte transformador, capaz de ressignificar os espaços de experiência da prática política vigente e de ampliar os espaços de participação e agência, em consonância com as promessas

constitucionais.

A noção de matripotência, desenvolvida por Oyeronké Oyewumi, por sua vez, relaciona-se diretamente com o conceito de cuidado político, pois propõe uma reestruturação das relações de poder e governança com base em princípios que valorizam a interdependência e o cuidado como fundamentos da organização social. Diferente da matriz eurocêntrica patriarcal, na qual a autoridade é rigidamente hierárquica e discriminatórias, a matripotência sugere um modelo relacional em que o poder não se baseia na dominação, mas sim na capacidade de nutrir, sustentar e fortalecer a coletividade compreendida aqui como comunidade política. Esse modelo subverte a lógica ocidental da soberania individual ao enfatizar a responsabilidade coletiva pelo bem-estar comum, tornando-se, assim, um elemento essencial para uma reconfiguração política orientada pelo cuidado e fundada na senioridade.

Nesse sentido, o cuidado político, enquanto princípio ético e estrutural das instituições democráticas, dialoga com a matripotência ao rejeitar a fragmentação neoliberal que reduz o sujeito a um ente isolado e autossuficiente. Ao contrário, ambas as abordagens sustentam que a governança deve estar fundamentada no reconhecimento da vulnerabilidade e da reciprocidade, criando formas de pertencimento social, jurídico e político que não se limitam a um individualismo meritocrático, mas que promovem uma justiça social baseada na corresponsabilidade. No contexto das epistemologias africanas e afrodiaspóricas, essa perspectiva reafirma a necessidade de um Estado que não apenas garanta direitos formais, mas que também construa condições concretas, territorializadas, para que grupos historicamente marginalizados possam exercer sua cidadania política de forma equânime.

Portanto, a articulação entre matripotência e cuidado político aponta para uma possibilidade de reorganização do espaço público e das relações de poder, no qual a política não se configura como um campo de disputas discriminatórias, no qual o resultado é a aniquilação do grupo minoritário, mas como um espaço de nutrição coletiva e transformação permanente das dinâmicas de poder a fim de dar caminhos ao ímpeto civilizatório dessa mesma comunidade política. Essa abordagem desloca a centralidade da competição e do controle para a afirmação de práticas que reconhecem o valor da manutenção da vida, da dignidade fundamental baseada na precariedade ontológica universal, e da pluralidade dos sujeitos e sujeitas dotadas de humanidade, reivindicando um sistema democrático que não apenas reconheça a diversidade, mas que se comprometa ativamente com sua sustentação. Não seria o cuidado político um fundamento da nossa

democracia constitucional?

O oxunismo, campo político-epistêmico de luta que é alimentado ao tempo em que deságua no Mulherismo Afrikana, torna-se então uma importante ferramenta ancestral de luta. Não sustentamos aqui um compromisso da resistência com a passividade. Oxum ensina que existem formas, saberes-poderes, que, por meio da não-violência, perpetuam futuros para a sua comunidade. Oxum ensina que a política deve ser orientada pelo cuidado radical e pela responsabilidade coletiva constituída pela condição universal de precariedade dos corpos e vidas, desafiando concepções ocidentais de poder baseadas na imposição e na hierarquia. Sua atuação, na cosmologia iorubá, transcende a fertilidade e o amor, expandindo-se para o campo da governança e do equilíbrio social. Como líder das *àjé*, forças espirituais associadas à magia, à regeneração e à manutenção da vida, Oxum, *Iyá* primordial, detém um poder que não se fundamenta na coerção, mas na capacidade de nutrir, proteger e transformar.

A narrativa de Oxum viajando até Olodumare para restaurar a chuva e evitar a seca na Terra ilustra bem seu papel político e espiritual. Seu sacrifício pessoal, ao enfrentar a dor e a humilhação para salvar a humanidade, demonstra que sua autoridade não se baseia em privilégios, mas na entrega e no compromisso com o bem-estar coletivo. Essa forma de liderança se diferencia dos modelos cisheteropatriarcais de poder e sugere uma estrutura política onde a legitimidade do exercício do poder político emerge do serviço à coletividade, compreendendo esta em toda a sua heterogeneidade.

Além disso, Oxum é a única *Ìrúnmòlè* capaz de dominar o jogo de búzios, um conhecimento que lhe permite orientar as decisões coletivas e mediar conflitos. Seu saber-poder não é utilizado para impor ordens, mas para construir caminhos de justiça e equidade, demonstrando que governança e cuidado são dimensões inseparáveis. Assim, Oxum nos ensina que a política não deve ser um campo de disputa discriminatórias, mas sim um espaço de acolhimento, reparação e fortalecimento da vida em comunidade, na qual tecnologias políticas de não-violência sobrepõem ao monopólio do uso da força pela autoridade.

Dentre as categorias que trouxemos no texto, a categoria *Orí*- presente no título da tese -, na cosmologia iorubá, propõe uma reinterpretação, uma re-*Orí*-entação da subjetividade e da política, desafiando os percursos dados pelas estruturas coloniais que hierarquizam corpos e identidades com base em raça, gênero e classe. *Orí* é reconhecido como uma divindade autônoma, cuja realização plena depende tanto da escolha individual quanto do suporte comunitário. Esse conceito sugere que o desenvolvimento humano não

é um processo isolado, mas indissociável da interdependência e do cuidado coletivo. Vejamos o seguinte *oriki*, oração iorubá sem origem ou fonte determinada pela tradição oral, para *Orí*:

Oríki fún Orí
ORI lo nda eni
Esi ondaye ORISA lo npa eni da
O npa ORISA da ORISA lo pa nida
Bi isu won sun
Aye ma pa temi da
Ki ORI mi ma se ORI
Ki ORI mi ma gba abodi

Que traduzido para o português, se aproxima de:

Oriki para Ori
ORI é o criador de todas as coisas
ORI é que faz tudo acontecer, antes da
vida começar
É ORISA que pode mudar o homem
Ninguém consegue mudar ORISA
ORISA que muda a vida do homem
como inhame assado AYE, não mude o
meu destino
Para que o meu ORI não deixe que as
pessoas me desrespeitem
Que o meu ORI não me deixe ser
desrespeitado por ninguém
Meu ORI, não aceite o mal.

Todos têm *Orí*. *Orí* é fundamento de responsabilidade. *Orí* é fundamento de igualdade. Se do rei ao escravizado tem-se *Orí*. Qual é a diferença entre as pessoas? A epistemologia de *Orí*, no campo jurídico-político, a incorporação da categoria *Orí* implica uma reestruturação das relações de poder, afastando-se da lógica discriminatórias da colonialidade para afirmar uma ética baseada no reconhecimento da diversidade e na proteção das vidas mais vulneráveis. A única diferenciação legítima, segundo essa perspectiva, é a senioridade, compreendida não como um princípio fixo, mas como uma relação fluida e situacional. Ao rejeitar as classificações essencialistas que fundamentam as desigualdades estruturais, *Orí* convoca uma revisão das bases normativas da política contemporânea, deslocando o foco de um individualismo abstrato para uma concepção de humanidade interconectada.

Dessa forma, tanto Oxum quanto Orí oferecem caminhos para repensar a teoria

política contemporânea a partir de epistemologias africanas, propondo modelos de governança e subjetividade que priorizam o cuidado, a reciprocidade e a valorização das pluralidades. Essa abordagem, ao desafiar a centralidade das estruturas de poder coloniais, aponta para a possibilidade de construir acessibilidade aos sistemas políticos baseados na ética do cuidado, na interdependência e no reconhecimento da dignidade de todos os seres, físicos ou espirituais.

A categoria "Humbê", por sua vez, desempenha um papel prefigurativo fundamental na teoria política ao propor uma forma alternativa de organização do conhecimento e do poder baseada no cuidado, na senioridade e na transmissão intergeracional de saberes. No contexto do Candomblé, o *humbê* refere-se a um modelo pedagógico e hierárquico no qual o aprendizado ocorre por meio da vivência direta, da observação e da escuta atenta, e não através de imposições coercitivas ou autoritárias. Esse sistema valoriza a experiência acumulada e atribui aos mais velhos e mais velhas, à senioridade, a responsabilidade pelo ensino e pela manutenção da tradição, estruturando um ordenamento social que prioriza a proteção coletiva e a continuidade do axé.

No campo da teoria política, o *humbê* desafia concepções ocidentais liberais sobre autoridade e hierarquia, que frequentemente associam poder à dominação e à exclusão propriamente dita. Diferente das estruturas coloniais que hierarquizam corpos com base na exploração e na subjugação, o *humbê* ressignifica a hierarquia como um sistema de cuidado e responsabilidade comunitária recíproca. Assim, essa categoria contribui para a formulação de uma teoria política enraizada na ética do cuidado, onde a liderança não se fundamenta na coerção, mas na obrigação ética de zelar pelo bem-estar coletivo. Esse modelo evidencia que o poder pode ser exercido de forma relacional e compromissada com a coletividade, desafiando paradigmas individualistas e neoliberais que fragmentam a política e desconsideram a interdependência social.

Além disso, o *humbê* fornece uma base epistemológica para compreender o cuidado como um princípio estruturante das relações políticas e sociais. Ao enfatizar a importância da experiência e da responsabilidade compartilhada, essa pedagogia fortalece práticas de governança que rejeitam a centralidade da competitividade e da acumulação, elementos característicos das democracias liberais. Desse modo, a categoria amplia as possibilidades de construção de modelos políticos baseados na reciprocidade, na preservação das tradições e na transmissão dos saberes ancestrais como ferramentas de resistência existencial e agenciamento político.

Por fim, a categoria "Orôridade" emerge como um conceito ontológico e político

fundamental para a refundação da cidadania política a partir de uma perspectiva afrocentrada. Ancorada na cosmo percepção do Candomblé sobre o *orô* -o fundamento -, a orôridade desloca a legitimidade da cidadania política das normatividades ocidentais para o espaço ritualístico do terreiro, criando uma gramática de reconhecimento baseada no cuidado, na interdependência e na espiritualidade. Diferentemente das estruturas liberais que operam sob a lógica da exclusão e da violência estrutural, a orôridade propõe um modelo de cidadania que não depende da validação do Estado ou de suas instituições coloniais, mas se constrói na relação com o sagrado, o território e a comunidade.

A refundação epistêmica promovida pela orôridade se dá na medida em que ela rompe com a lógica biopolítica ocidental, que instrumentaliza corpos e regula vidas a partir de categorias fixas de gênero, raça e sexualidade. No contexto dos terreiros, a ritualística do santo não apenas ressignifica o ser humano, mas estabelece, performatiza, prefigura novas formas de organização social que subvertem os paradigmas cisheteronormativos e brancos da modernidade colonial. Assim, a orôridade desafia a precarização ontológica imposta às vidas trans negras, por exemplo, ao afirmar sua legitimidade política e espiritual não a partir do reconhecimento estatal, mas por meio das dinâmicas comunitárias e da relação com os orixás.

A importância da orôridade na refundação da cidadania política reside na sua capacidade de instaurar uma nova ética relacional como fundamento da relação com o Direito e com o Estado, baseada no cuidado político. Essa nova ética rejeita a concepção liberal de vulnerabilidade, na qual a relação se estabelece de forma assimétrica entre um sujeito cuidador e um sujeito vulnerável. Em vez disso, a orôridade propõe um modelo de interdependência profunda, em que todos os sujeitos são simultaneamente agentes e destinatários do cuidado, compondo uma complexa rede de fortalecimento mútuo. Dessa forma, a cidadania política não é um status concedido por uma autoridade estatal, mas um direito inalienável legitimado pela prática ritual e pela vivência comunitária.

Ao inscrever o cuidado como fundamento da cidadania, a orôridade também se apresenta como uma ferramenta epistêmica de resistência à modernidade colonial e ao neoliberalismo. A espiritualidade afrocentrada do Candomblé, incorporada na cidadania política da democracia representativa, ao valorizar a interconectividade entre humanos, ancestrais e forças da natureza, desafia as premissas individualistas e utilitaristas que sustentam o modelo político ocidental. Nesse sentido, a orôridade não apenas questiona as bases da democracia liberal, mas propõe uma alternativa política enraizada na valorização das vidas precárias e na centralidade do cuidado como fundamento.

Dessa maneira, a refundação político-epistêmica promovida pela orôridade aponta para uma transformação profunda na compreensão da cidadania. Não mais vista como um contrato mediado pelo Estado, a cidadania política se reconfigura, performatiza, prefigura como um pertencimento radical, enraizado na comunidade, no território e na espiritualidade. Essa reconfiguração desafia os enquadramentos ocidentais de exclusão e violência e inaugura uma nova forma de organização social, na qual o reconhecimento não é uma concessão institucional, mas um princípio ético que emerge das relações de cuidado e da ancestralidade compartilhada.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Rafael Dos Reis. **O estado policial-securitário e as violências ANTI-QUEER no Brasil: a governamentalidade sexual da ditadura civil-militar à redemocratização (1964-1985)**. 2020. 256 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola de Direito, Turismo e Museologia, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2020.
- ARENDT, Hannah. **O que é Política?** [editoria, Ursula Ludz]; 3ª ed. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 240 p.
- ASHAR, Sameer M.. Pedagogy of Prefiguration. **Yale Law Journal Forum**, v. 132, 2022-2023, UC Irvine School of Law Research Paper No. 2023-04. February 14, 2023. Disponível em: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=4359104>. Acesso em: fev. 2025.
- BENJAMIN, Walter. **Crítica da violência: crítica do poder**. Revista Espaço Acadêmico, 2003.
- BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores Campos; VAGGIONE, Juan Marcos. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020. 223 p.
- BOTELHO, Denise; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 7, p. 171-190, mar./jun. 2012.
- BUTLER, Judith. **A Força da Não-Violência**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo**. Tradução: Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a Política das Ruas**. Notas para uma Teoria Performativa de Assembleia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003..
- BUTLER, Judith. SPIVAK, Gayatri C. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política e pertencimento. Tradução Vanderlei J. Zacchi e Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora UnB,, 2018b. 1ª edição. 102 p.
- BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução: Andréas Lieber. Revisão: Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019. 1ª ed. 189 p.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BRASIL. **Decreto nº 12.278, de 20 de abril de 2024. Institui a Política Nacional dos**

Povos de Terreiro. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 abr. 2024. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/d12278.htm>. Acesso em: 15 abr. 2024.

BRUGERE, Fabienne. **A ética do cuidado.** Tradução de Ercilene Vita. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023. 200 p.

CABRAL, Alexandre Marques Cabral. **Teologia das encruzilhadas: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Maud X, 2022. 212 p.

CARNEIRO, Fredson **Formas Transvestigêneres da Escrita da Lei** - Erica Malunguinho e a Mandata Quilombo na Ocupação da Política e na Transformação do Direito. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, Rio de Janeiro, 2021, 584 f.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 4 fev. 2025. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Consultado em 31/01/2025.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo da racialidade:** a construção do outro como não ser como fundamento do ser. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O candomblé. 97-116 p. **Guerreiras da natureza:** mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa, v. 3 São Paulo: Selo Negro, 268p, 2008.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. . **In: Guerreiras da natureza:** mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa, v. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008. 268p.

CES Journal. Prefiguring Border Justice Interview with Harsha Walia. **Critical Ethnic Studies** Association, November 27, 2019Disponível em: <https://manifold.umn.edu/read/prefiguring-border-justice-interview-with-harsha-walia/section/96855cdc-5a01-45cd-9f1f-fc54b4ea6289>.. Acesso em: 1.º out. 2023. . DOI: <https://doi.org/10.5749/CES.0601.interview>. .

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Florianópolis: Letras Contemporâneas. 2017.

CMBH (Câmara Municipal de Belo Horizonte). **Estudo Técnico n.º 9: Violência política de gênero.** Belo Horizonte: Divisão de Consultoria Legislativa. Consultora Marina Torres, maio 2024. Disponível em: www.cmbh.mg.gov.br/Camara/publicacoes. Acesso em: 28 jan. 2025.

COHEN, Amy J.; MORGAN, Bronwen. Prefigurative legality. **Law & Social Inquiry**, forthcoming. UNSW Law Research Paper No. 22-37, Temple University Legal Studies Research Paper No. 2023-02, 4 nov. 2022. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=4268294>. Acesso em: 1º fev. 2025.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Lobos devoradores e o cristofascismo no Brasil.**

Instituto Humanitas Unisinos, 17 out. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/583800-lobos-devoradores-e-o-cristofascismo-no-brasil>. Acesso em: 1.º fev. 2025.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. 402p.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. 2019. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/28601>. Acesso em: 21 jan. 2025.

DOVE, Nah. Mulherismo Africana: uma Teoria Afrocêntrica. Universidade Temple. Tradução de Wellington Agudá. **Jornal de estudos negros**, v. 28, n. 5, maio 1998.

ETINERÂNCIAS, Coletivo; CAPASSO, Raissa; GUERRA, Débora Del; KIELING, Gabriel. **Redes de cuidado: revoluções invisíveis por uma vida vivível**. 1ª ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2021. 111p.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 194 p.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, p. 382-397, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção tópicos).

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Revista Religião e Sociedade**. 12 (1): 22-54, ago. 1985. Instituto de Estudos da Religião (ISER). Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/no-12-01>. Acesso em 1.º fev. 2023.

GOMES, Camilla de Magalhães. Corpos falantes: a teoria do gênero como performatividade na perspectiva decolonial. In: **SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11; WOMEN'S WORLDS CONGRESS**, 13., Florianópolis. Anais eletrônicos [...]. [S. l: s. n.], 2017a. p. 1-13. Disponível em: http://www.en.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1518796654_ARQUIVO_ST009-CorposFalantes-CamillaMagalhaesGomes.pdf. Acesso em: fev. 2025.

GOMES, Camilla de Magalhães. Sujeitos do performativo jurídico II: uma releitura do “povo” nos marcos de gênero e raça. **Teoria Jurídica Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 3, p. 64-97, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rjur/article/view/16534/12539>. Acesso em: fev. 2025.

GOMES, Júlio do Carmo. Uma heresia contra o humanismo – chocalheiros e candomblecistas em devires neo-animistas. 103-122 p. In: Miranda, Eduardo *et al.* (orgs.). **Enviadescer a decolonialidade**. 1ª ed. Salvador: Editora Devires, 2022. 212 p.

GONZÁLEZ, Lélia. Mulher negra. 1986. 29-47p. In. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. Coleção Sankofa, v. 3 São Paulo: Selo Negro, 2008. 268p.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. São Paulo: Zahar, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Abre-caminho: assentamentos de metodologia cruzada**. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022. 156 p.

HOSHINO, Thiago. **O direito virado no santo: enredos de nomos e axé**. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Direito. Curitiba, 2020. 368 p.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo africana: recuperando a nós mesmos**. Tradução Wanessa A. S. P. Yano. 1ª ed. São Paulo: Ananse, 2020. 240 p.

JUNIOR, José Geraldo de Souza. **Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas**. Edição Sérgio Antônio Fabris. Porto Alegre: Safe, 2002.

KALYVAS, Andreas. **Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica: críticas, debates e perspectivas**. Traduzido por Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018. 192 p.

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas., 1995. 272 p.

LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande. In: **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dec. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 8 maio. 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica** [online], v. 23, n. 1, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 1º fev. 2025. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>.

MARTINS, Ricardo Evandro. **Os riscos do messianismo político: quando a religião é posta na trincheira da disputa eleitoral** – Entrevista especial com Ricardo Evandro Martins. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 9 jan. 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/621815-os-riscos-do-messianismo-politico-quando-a-religiao-e-posta-na-trincheira-da-disputa-eleitoral-entrevista-especial-com-ricardo-evandro-martins>. Acesso em: 29 jan. 2025.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1. 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. Violência e política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 30, n. 88, p. 29-44, jun. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092015000200029&lng=en&nrm=iso. Acesso em: fev. 2025.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. **Cartilha de violência de gênero**. 1. ed. [S.l.]: Ministério Público do Estado de Minas Gerais, 2022. Disponível em: https://aplicacao.mpmg.mp.br/ouvidoria/CARTILHA_VIOLENCIA_GENERO.pdf. Acesso em: 5 fev. 2025.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). **Cartilha sobre violência política e violência política contra as mulheres**. 2022. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/presp/publicacoes/cartilha-sobre-violencia-politica-e-violencia-politica-contra-as-mulheres/>. Acesso em: 2 fev. 2025.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A "política dos terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "cristofascistas". **Debates do NER**, [S. l.], 2021. DOI: 10.22456/1982-8136.120344. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344>. Acesso em: 21 jan. 2025.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de; CAFEZEIRO, Fausto. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. **Revista Dilemas**, IFCS-UFRJ, v. 15, p. 619-650, 2022.

MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: Nunes, João Arriscado e Roque, Ricardo (org.) **Objectos impuros**. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento. 2007.

MORTARI, Luigina. **Filosofia do cuidado**. Tradução de Dilson Daldoce Junior, São Paulo: Paulus, 2018. 269pp.

NJERI, Aza. Diálogos sobre Oyá a partir da perspectiva do mulherismo africana. 247-268 p. In: SANT'ANNA Cristiano (org.). **Xirê Epistemológico**: roda, ancestralidade, educação. Rio de Janeiro:, Editora Autografia, 2022. 378 p.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Pólen, 2020. 160 p.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no Estado Novo (1937-1945)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké . Matripotency: Ìyá In: **Philosophical concepts and sociopolitical institutions**. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92..

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano**

para os discursos ocidentais de gênero. 1ª edição. Trad. Wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.** OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. In: **CODESRIA Gender Series**. V. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 . Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero.os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 10 mar.2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Matripotência: Iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubás.** Trad. Wanderson Flor do Nascimento. 2020. Matripotency: Iyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Mulheres africanas e feminismo: reflexões sobre a política da sororidade.** Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Editora Vozes, 2023. 400 p.

PROCÓPIO, C. E. P. A produção ritual da candidatura política. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 23, n. 23, p. 91-108, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/80077> . Acesso em: 7 ago. 2023. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p91-108.

PY, Fábio. **Organizações políticas dos grupos cristãos no Brasil atual: um diagnóstico prévio a 2022** – Entrevista com Fábio Py. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 5 abr. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/611100-organizacoes-politicas-dos-grupos-cristaos-no-brasil-atual-um-diagnostico-previo-a-2022-entrevista-com-fabio-py>. Acesso em: 29 jan. 2025.

PY, Fabio. **Pandemia cristofascista.** Serie: contágios infernais. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp.

QUINALHA, Renan Honório. **Contra a moral e os bons costumes: A política sexual da ditadura brasileira (1964-1988).** 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RAMOS, Luciana de Souza. **O Direito Achado na Encruza: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica.** 2019. 422 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

REPOLÊS, Ana Paula. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, [S.

l.], v. 30, n. 2, p. 235–346, 2007. DOI: 10.1590/S0101-31732007000200015. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/961>. Acesso em: 10 ago. 2024.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: Fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

ROCHA, Aline M. da. da. Oyèrónké Oyěwùmí: em defesa do oxunismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 17, n. Edição Especial, 2023. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1659>. Acesso em: 10 abr. 2024.

ROCHA, Aline M. da. Oyèrónké Oyěwùmí e as filosofias esc(r)utáveis da cosmologia e instituições socioculturais Oyó-Iorubás. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 28, n. 2, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/76986>. Acesso em: 10 abr. 2024. DOI: 10.5216/phi.v28i2.76986.

ROCHA, Aline Matos da. **Corpo-orí-idade**: uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí. 2023. 173 f. Tese (Doutorado em Metafísica) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/49454. Consultado em 20/12/2014.

ROCHA, Aline Matos da.. A bio-lógica do biopoder: a (dis)posição do corpo em Oyéwumi e Foucault. **Problemata**: International Journal of Philosophy. v. 10 n. 2 (2019): FILOSOFIA AFRICANA: PERTENCIMENTO, RESISTÊNCIA E EDUCAÇÃO – Edição Especial. Publicado em: 21 nov. 2019.

RODRIGUES, Carla. Problemas de gênero na e para a democracia. **Revista Ciência e Cultura**. vol. 69 n.1 São Paulo, jan./mar. 2017. Publicado em: cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252017000100013. Acesso em: 9 out. 2024.

ROQUE, Ana Sofia. Violência e Política em Hannah Arendt. Astrolabio. **Revista internacional de filosofia**. Año 2009. Núm. 9. ISSN 1699-7549. 173-182 pp.

RUBIN, Gayle. Políticas do Sexo. **Pensando o sexo**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU, 2017.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Mórula Editorial, Rio de Janeiro. 2019, 164 p.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos de. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 10. n. 2 (2019), p. 229-242. DOI: <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49125>.

SANTOS, Maglandyo Da Silva. Humbê – a educação de axé enquanto estratégia espacial de resistência cultural dos terreiros. **Anais do XV ENANPEGE**. Campina Grande: Realize Editora, 2023. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/94444>. Acesso em: 21 jan. 2025.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a Forma Social Negro-brasileira. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019. 168 p.

STREVA, Juliana Moreira. Corp(o)ralidade fanoniana: legado colonial & insurgências antirracistas. 93-114 p. *In*. TAVARES, Júlio César (org.). **Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas**: perspectivas etnográficas. 1ª ed. São Paulo: Editora Appris, 2020. 301 p.

STRONGMANN, Roberto. Transcorporeality in Vodou. **The Journal of Haitian Studies**, Vol. 14 No. 2. 2008. Disponível em: <https://www.blackstudies.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.blks.d7/files/sitefiles/people/strongman/stongman142.pdf> . Acesso em: 24 fev.2023.

TAMBLIAH, Stanley. Ritual como pensamento e ação. 25-134p. *In*: **Cultura, pensamento e ação social**: uma perspectiva antropológica. Trad. Lilia Loman. Petrópolis: Vozes, 2019. 471p.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. 65-84 p. **Guerreiras da natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa, v. 3. São Paulo: Selo Negro, 268p, 2008.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas Vocações. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2006. 79 p.

WILDERSON III, Frank. **Afropessimismo**. Trad. Rogério W. Galindo e Rosiane Correia., 1ª ed. São Paulo: Todavia Editora 2021. 400 p.