



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
MESTRADO PROFISSIONAL EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS**

**JORGE ALAN DE SOUZA BALONI
(OGUNDEJE)**

**ÌGBÀMÍRÀN ÀIYÉ: O ETHOS AFRO-BRASILEIRO E A TRANSGENERIDADE NA
RELIGIÃO DOS ORIXÁS.**

BRASÍLIA, JANEIRO DE 2025

**JORGE ALAN DE SOUZA BALONI
(OGUNDEJE)**

**ÌGBÀMÍRÀN ÀIYÉ: O ETHOS AFRO-BRASILEIRO E A TRANSGENERIDADE NA
RELIGIÃO DOS ORIXÁS.**

Dissertação apresentada ao programa de Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Área de Concentração em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – MESPT, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor - Nkosi Nambá

Para todas as Thiffanys, Adeloyas, Alanas, Fernandas, Naomis, Vitórias e Julianas...
Para as Xicas Manicongos e para as Gisbertas...

Sou o barro que molda e remolda,
nas mãos de orixás que tudo enxergam,
sou força de vento, sou água que dança,
sou essência que o tempo resguarda.

Em cada folha que Osanyn abençoa,
em cada raio que Xangô lança,
meu corpo é templo, caminho sagrado,
minha verdade, minha esperança.

No terreiro, sou quem vim ser,
livre de nome, livre de amarras,
no toque do tambor, eu me revejo,
sou fé que nasce, sou luz que se ampara.

Epa Babá! Clamam por mim.
Sou Iyá e Ajé em união,
sou a transmutação do axé que pulsa,
sou transbordo, sou reencarnação.

Exu me guia nos caminhos abertos,
Ogun me dá a força na jornada,
sou o que sou, filho de Orun e Ayê,
sou filho do Ori, da luta encantada.

No Candomblé, não há estranheza,
sou acolhido por cada irmão,
pois aqui, minha identidade é pura,
minha travessia é celebração.

AGRADECIMENTOS

Em cada linha desta jornada escrita, trago um coração repleto de gratidão, como oferta aos Orixás e àqueles que comigo caminharam, sustentando cada passo com força, amor e fé. A todos vocês, dedico este trabalho, tecido em preces e sonhos.

A Exu, senhor das encruzilhadas, que me abriu caminhos e ensinou a ver sabedoria onde os olhos não alcançam; a Ogun, que forjou o ferro em minhas veias e me dá força quando os dias pesam; a Osun, ventre sagrado que me trouxe ao mundo, essência que me nutre e aquece; e a Oya, minha mãe, que sempre me acolheu em seu colo invisível, ensinando-me a coragem que se levanta nos ventos.

Agradeço à minha mãe, Amélia Maria, que moldou meu caráter e nunca desistiu de mim, mesmo nos momentos mais difíceis. E ao meu pai, Jaime Baloni, que me ensinou a arte da vida e a força das oposições, o valor de ser homem entre dualidades e contrastes.

À professora Mônica Nogueira, sou eternamente grato pelas palavras que despertaram em mim o chamado ancestral, lembrando-me de escutar Exu e de seguir sua voz. Seu incentivo foi uma faísca que acendeu o desejo de ir além.

À amiga e companheira de curso, Andreia Valentim, minha sincera gratidão pelo abraço constante, pelo apoio em cada instante, por dividir comigo as dores e as alegrias deste caminho. Sem você, este trajeto teria sido mais árduo.

Às amigas e filhas pequenas, Ranna Mirtes de Oxum (Omí Tojú) e Alessandra Lima de Oxóssi (Odé Míre), minha imensa gratidão por terem me incentivado e me apoiado desde a construção do projeto de seleção do mestrado. O carinho e apoio constante foram essenciais para que eu pudesse seguir em frente.

À minha Ialorixá, Regina Lúcia de Iemanjá, por tudo que ela representa para mim e em minha vida espiritual, pelo acolhimento diário na Casa de Xangô (Ilê Axé Opô Afonjá- RJ).

À coordenação do MESPT, às professoras Cristiane Portela e Stephanie Nasuti, e ao meu orientador Wanderson Flor (Uã) que me acolheram na academia com generosidade e incentivo, minha gratidão sincera por me fazerem sentir em casa na busca pelo conhecimento.

A Ekede Núbia de Osun, que plantou a primeira semente ao incentivar-me a submeter este projeto. A você, que acreditou desde o início, meu mais profundo agradecimento.

Ao amigo e companheiro Anderson Carvalho, que me tomou pelas mãos e caminhou comigo até aqui, partilhando cada momento, cada descoberta e desafio. Você, que esteve ao meu lado nas entrevistas e na vida, foi alicerce, apoio, e tornou meus dias mais leves.

Aos amigos e grandes pessoas que fazem parte do meu cotidiano: Flávio Satyro, Túlio Augusto e Ivone (Lodeji), que acreditaram em cada sonho e em cada passo, mesmo quando as nuvens cobriam o céu. Vocês são abrigo, presença, e por isso agradeço imensamente.

À Deputada Erika Kokay pelo apoio e incentivo na luta pelas minorias.

À Senhora Pombagira Maria Molambo e ao Exu João Caveira, que me ensinaram a ser mais humano, na devoção e no silêncio, mesmo sem o transe, mas sempre em sintonia. Minha gratidão é profunda e eterna.

Ao Mestre José Pelintra, que tantas vezes amparou minha família, enchendo nossa mesa e nossos corações. Foi ele, guardião generoso, que sustentou nosso pão de cada dia e me ergueu, plantando raízes firmes que hoje me mantêm em pé.

Aos meus filhos de santo, que compreenderam minha ausência e me deram espaço para buscar este saber. A vocês, minha gratidão pelo respeito e pela paciência em cada fase desta jornada.

Ao Boiadeiro das Sete Montanhas, ancestralidade que me pulsa nas veias, por estar em meu caminho, guiando-me com força e raízes profundas.

A Xangô, senhor da justiça, Rei que honra meu axé e me ensina a lutar sem medo, minha eterna reverência e gratidão.

A Egbon Adeloya Ojubará e a Mãe Fernanda de Oya, que abriram as portas para que este sonho se tornasse realidade. Sem vocês, este trabalho não teria tomado forma.

A Mãe Alana de Kissimbi, Mãe Thiffany Odara, Mãe Vitória de Oya, Mãe Naomi de Oxum e a Iyawo Juliana de Oxóssi, que me receberam com tanto respeito e apoio, abrindo o coração e partilhando saberes e momentos tão especiais com histórias que só o coração entende. Minha gratidão é imensurável.

Ao Babalorixá Odé Tokan, ao Babalorixá Adailton de Ogun, à Ialorixá Meninazinha de Oxum, à Ialorixá Ângela de Oya e à Egbon Andressa de Oya, que não só acreditaram na pesquisa, mas me acolheram com braços abertos. Suas casas foram recantos sagrados onde encontrei abrigo e inspiração.

A Olodumare e Orunmilá, minha reverência, pois, em cada desafio e batalha, encontro o dom da vida e a força para seguir adiante. É a vocês que dedico cada linha, cada conquista, e todo o axé que carrego em meu peito.

Por fim, estendo minha gratidão a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização deste trabalho. Que esta dissertação reflita um pouco da dedicação e do esforço conjunto de todos que me acompanharam ao longo desta jornada. Olorun Modupé!

Para aquele mestre de obras que me deu a vida: Meu Pai, Jaime Baloni
(in memoriam)

**Com mãos calejadas, ergueste meu futuro,
Cada tijolo teu foi um sonho seguro.
Hoje na saudade, teu legado é meu guia,
Pai, tua força vive em minha alegria.**

RESUMO

ÌGBÀMÍRÀN ÀIYÉ: O ETHOS AFRO-BRASILEIRO E A TRANSGENERIDADE NA RELIGIÃO DOS ORIXÁS.

Esta dissertação investiga a transgeneridade no Candomblé, com foco nas vivências e desafios enfrentados por pessoas trans nas comunidades de terreiro, a partir do conceito de Ori na cosmologia iorubá. Ori, entendido como o “orixá pessoal” e essencial para a formação do destino individual, fundamenta-se como um princípio central para a aceitação das identidades transgêneras, reconhecendo o gênero como uma expressão sagrada e predestinada do ser. O estudo busca compreender os processos de construção, aceitação e afirmação da identidade trans dentro do terreiro, explorando questões como a legitimidade da modificação corporal e seus impactos na prática religiosa, a escolha das vestimentas, e a possibilidade de ocupação de cargos específicos no terreiro. A dissertação investiga ainda como o sistema binário de gênero influencia as práticas religiosas e o acolhimento dessas identidades, assim como as limitações impostas à participação e existência das pessoas trans dentro das atividades religiosas. O trabalho revela que, para pessoas trans, os terreiros se configuram como espaços de negociação constante entre identidade e espiritualidade, onde as normas cis centradas ainda presentes em algumas práticas religiosas desafiam ou reafirmam suas identidades de gênero. Além disso, a pesquisa examina como a presença trans no Candomblé, associada à interação com os orixás, é mediada por dinâmicas complexas de aceitação e inclusão, proporcionando um refúgio espiritual capaz de atenuar os impactos da exclusão social e da violência vivenciada fora dos terreiros. Ao explorar o papel do Candomblé como espaço de acolhimento e valorização da diversidade de gênero, a dissertação reforça a importância de uma prática religiosa inclusiva e decolonial, onde a multiplicidade de expressões de gênero é entendida como parte fundamental da essência sagrada do Ori.

Palavras-chave: Transgeneridade; Candomblé; Ori; Identidade de Gênero; Inclusão Religiosa

ABSTRACT

ÌGBÀMÍRÀN ÀIYÉ: THE AFRO-BRAZILIAN ETHOS AND TRANSGENDER IDENTITY IN ORIXÁ RELIGION

This dissertation investigates transgender identity within Candomblé, focusing on the experiences and challenges faced by transgender individuals in terreiro communities, through the concept of Ori in Yoruba cosmology. Ori, often understood as the "personal orisha" and essential in shaping an individual's destiny, serves as a central principle for the acceptance of transgender identities, recognizing gender as a sacred and predestined expression of the self. This study seeks to understand the processes of construction, acceptance, and affirmation of transgender identity within the terreiro, exploring issues such as the legitimacy of gender-affirming bodily modifications and their impact on religious practice, choice of attire, and the ability to hold specific roles within the terreiro. The dissertation further examines how the gender binary system influences religious practices and the acceptance of transgender identities, as well as the limitations imposed on the participation of transgender individuals in religious activities. The work reveals that, for transgender people, the terreiro becomes a space of ongoing negotiation between identity and spirituality, where cis-centered norms embedded in certain religious practices challenge or reaffirm transgender individuals' gender identities.

Furthermore, this research explores how the presence of transgender individuals in Candomblé, alongside their interactions with orishas, is mediated by complex dynamics of acceptance and inclusion, offering a spiritual refuge that mitigates the impacts of social exclusion and violence faced outside the terreiro. By examining the role of Candomblé as a space that welcomes and values gender diversity, the dissertation underscores the importance of an inclusive and decolonial religious practice where the multiplicity of gender expressions is regarded as a fundamental part of Ori's sacred essence.

Keywords: Transgender Identity; Candomblé; Ori; Gender Identity.

Lista de Imagens

Figura 01	Aprendizado Ancestral	21
Figura 02	Exunêutica	54
Figura 03	Ori Odé	71
Figura 04	Formação de Ori	76
Figura 05	Conexão de Ori	77
Figura 06	A importância do destino	95
Figura 07	Akuleyan, a escolha do destino	97
Figura 08	Ìyà Nlá	130
Figura 09	Ìyàmin Àlààlè	130
Figura 10	Sociedade Gênero	150
Figura 11	Mãe Alana	192
Figura 12	Mãe Alana	192
Figura 13	Escuta Social 01 MPT	192
Figura 14	Obrigação Mãe Alana	192
Figura 15	Mãe Alana	192
Figura 16	Mãe Alana	192
Figura 17	Mãe Fernanda 01	199
Figura 18	Mãe Fernanda 02	199
Figura 19	Odú Ije	199
Figura 20	1ª marcha Trans	199
Figura 21	Thiffany Odara	205
Figura 22	Thiffany Odara -Conversa - Terreiro Oya Matamba	205
Figura 23	Thiffany Odara -Conversa - Terreiro Oya Matamba	205
Figura 24	Thiffany Odara	205
Figura 25	Thiffany Odara	205
Figura 26	Thiffany Odara	205
Figura 27	Mãe Vitória – Conversa	211
Figura 28	Mãe Vitória	211
Figura 29	Mãe Vitória	211
Figura 30	Mãe Vitória -Placa de Fundação	211
Figura 31	Mãe Vitória	211
Figura 32	Iyawo Juliana	215
Figura 33	Iyawo Juliana	215
Figura 34	Iyawo Juliana	215
Figura 35	Orixá Exu - Adeloya Ojubará	222
Figura 36	Orixá Exu - Adeloya Ojubará	222
Figura 37	Adeloya Ojubará - conversa	222
Figura 38	Adeloya Ojubará	222
Figura 39	Mãe Naomi	240
Figura 40	Mãe Naomi	240
Figura 41	Mãe Naomi	240
Figura 42	Mãe Naomi	240
Figura 43	Mãe Naomi	240
Figura 44	Mãe Naomi	240
Figura 45	Pai Adailton	245
Figura 46	Pai Adailton	245
Figura 47	Pai Adailton	245

Figura 48	Pai Adailton	245
Figura 49	Pai Adailton	245
Figura 50	Mãe Andressa de Oya	250
Figura 51	Mãe Andressa de Oya	250
Figura 52	Mãe Angela	250
Figura 53	Mãe Angela de Oya e Mãe Andressa de Oya	250
Figura 54	Mãe Angela de Oya	250
Figura 55	Mãe Angela	250
Figura 56	Pai Odé Tokan	254
Figura 57	Pai Odé Tokan	254
Figura 58	Pai Odé Tokan	254
Figura 59	Pai Odé Tokan	254
Figura 60	Pai Alan e Dep. Erika Kokay - MPT/DF	255
Figura 61	Pai Alan - MPT/DF	255
Figura 62	Pai Alan - MPT/DF	255
Figura 63	Pai Alan e Mãe Alana -MPT/DF	255
Figura 64	CANTIn – Cadastro de Terreiro Inclusivos	258
Figura 65	CANTIn- Cadastro de pessoas Trans	258
Figura 66	CANTIn	259
Figura 67	CANTIn	259
Figura 68	Storyboard Documentário	269

Lista de Tabelas

Tabela 01	Orikisando o método	32
-----------	---------------------	----

Sumário

INTRODUÇÃO	12
EXUANCES 01: A cabeça pode ver muito mais profundamente do que os olhos.	18
1.1. A dinâmica do conhecimento ancestral mediado por Exu nas tradições afro-brasileiras e o porquê de EXUANCES	18
1.2. Um estudo através da oralidade.....	25
EXUANCES 02: “Orikisando” o Método.....	30
EXUANCES 03: Ori, Exu e Ìyàmi na cosmo percepção iorubá e sua relevância na compreensão da individualidade e coletividade	56
3.1. Iwá Pele - A ética e a busca pelo bom caráter	84
3.2. Akúnlèyàn - Predestinação e Escolha do Destino na Filosofia Iorubá: Uma Análise de Ori e Suas Implicações Metafísicas no Indivíduo.	91
3.3. Igbá Keta: A cosmologia de Exu na perspectiva de gênero.....	105
3.4. Ìyà Aláalé, Ìyàmi Agba (Mãe da Noite, minhas mães ancestrais)	119
EXUANCES 04 - Exuances da Encruzilhada: Transgredindo Gêneros entre Orixás e Teorias Contemporâneas	136
4.1. Transgeneridade e (Re) Construção de Gênero: Análise Comparativa de Judith Butler e Oyèrónké Oyěwùmí.....	140
4.1.1. A Performatividade de Gênero: Desconstruindo Binários e Explorando a Fluidez na Teoria de Judith Butler.....	142
4.1.2. (Re)imaginando o Gênero: Uma Exploração dos Conceitos de Gênero por Oyèrónké Oyěwùmí.....	151
4.2. Transcendendo as fronteiras de gênero: Uma análise da experiência transgênero na sociedade africana;	163
4.3. Homem é Mulher e Mulher é Homem: Orixá Além do Gênero.....	172
4.4. A Relação entre a Homossexualidade, a Transgeneridade e o Sistema Espiritual de Ifá.....	177
EXUANCES 05: ÌGBÀMÍRÀN ÀIYÉ: Outros tempos na Terra – Não escolhemos. Eles nos escolhem!	184
EXUANCES 06: DOCUMENTÁRIO	257
6.1. Argumento do Documentário	261
6.2. Roteiro do Documentário	262
6.3 Decupagem	265
EXUANCES 7: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	271
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	281

Ψ INTRODUÇÃO

Èsù gbé, Èsù gbé o, Ení s'ebó l'ore o
Exu apoie-nos, ó Exu, apoie aquele que
fez o ebó bem feito.

"Ile tutu, Èsù tutu, ire Orúnmìlà" (*Espíritos da Terra, Exu - o Mensageiro Divino* - e o Espírito do Destino estejam frescos e tragam boa sorte). Com estes versos peço licença a Exu, princípio indiscutível de tudo que se move e tem vida, Senhor da comunicação e à Orumilá, Senhor do destino e da sabedoria, os olhos do segredo da vida e da morte, para que nos conduzam ao entendimento deste processo que se inicia. Ressalto que, em iorubá, a expressão, presente nos versos “estar fresco” podem ser entendidos como claros, calmos, compreensível, inteligível e cognoscível para propiciar a comunicação.

É, então, através da interlocução de Exu e da sabedoria de Orumilá, que inicio este estudo sobre o ethos afro-brasileiro e os corpos “transgêneros” dentro das comunidades de terreiros. Não escolho o termo “transexual” por entender que “transgênero” tem uma amplitude mais abrangente. Essa compreensão da diferença entre as identidades de gênero transgênero e transexual é fundamental para garantir a inclusão e respeito das pessoas que se identificam dessa maneira. Embora muitas vezes os termos sejam usados de forma intercambiável, eles têm significados distintos. O primeiro é um termo global/genérico, um termo guarda-chuva¹, que inclui todas as pessoas que se identificam com um gênero diferente do sexo que lhes foi atribuído no nascimento. Isso pode incluir pessoas que se identificam como transexuais, mas também pode incluir pessoas que se identificam como não-binárias, *genderqueer*, agênero ou outras identidades que não se enquadram nas categorias binárias de homem ou mulher. Já o transexual se refere a pessoas que se identificam com um gênero diferente do sexo que lhes foi atribuído no nascimento.

Entende-se que iniciar uma conversa sobre sexualidade e questões de gênero pode ser desafiador e não tão harmonioso. Mesmo com os avanços políticos e sociais, indivíduos LGBTQIAPN+, especialmente transgêneros, ainda são vítimas diárias de violência cruel, incluindo violência física, moral e psicológica. Trazer essa discussão para dentro das comunidades de terreiro, como o restante da sociedade brasileira, pode ser ainda mais difícil,

¹ É uma expressão usada para descrever um conceito amplo que abrange várias subcategorias, tópicos ou elementos relacionados.

considerando que essas comunidades e toda a sociedade foram influenciadas pelos saberes hegemônicos da colonização. Assim, torna-se evidente a necessidade de resgatar os ideais epistemológicos de transgeneridade, a fim de libertar-se das amarras coloniais e acolher melhor, dentro das comunidades de terreiro, a transgeneridade. É importante compreender os processos de construção, afirmação e acolhimento (ou falta de acolhimento) da identidade trans, bem como as apropriações do discurso como estratégia de intervenção e mudança. É fundamental entender como os membros das Comunidades de Terreiros articulam suas identidades trans e afrodiaspóricas, que são muitas vezes consideradas antagônicas, e como se relacionam com o discurso das tradições orais perpassadas pelas comunidades, que muitas vezes determinam uma - "suposta" - pureza em suas descendências.

A teórica nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí em sua abordagem à epistemologia de gênero, no livro intitulado *A Invenção das Mulheres: Criando um Sentido Africano dos Discursos de Gênero Ocidentais*, publicado, em português, em 2021, critica as suposições ocidentais sobre gênero e argumenta que a noção de gênero como uma construção social universal não é aplicável a todas as culturas, incluindo as culturas africanas. Examina as sociedades pré-coloniais da Nigéria Ocidental e destaca que a divisão binária de gênero, com base em características biológicas, não era um aspecto central dessas sociedades. Ela argumenta que a imposição das categorias de gênero ocidentais nas culturas africanas, durante o período colonial, distorceu a compreensão e a experiência local do gênero. Assim, se faz necessário repensar sobre identidade de gênero dentro dos terreiros como um processo além dos olhares colonizadores, questionando normas de gênero ocidentais e a valorização da diversidade cultural na compreensão das identidades de gênero.

Talvez não exista uma relação direta entre a cosmogonia africana e a transgeneridade, já que a cosmogonia se refere às crenças e mitologias sobre a criação do universo, enquanto a transgeneridade é uma questão de identidade de gênero experimentada por indivíduos. Contudo, é necessário reconhecer que as culturas e tradições africanas têm uma rica diversidade de identidades de gênero e expressões de gênero que vão além das noções binárias ocidentais de homem e mulher. Muitas sociedades africanas tradicionais têm reconhecido histórica e culturalmente a existência de pessoas que não se enquadram nas normas de gênero estritamente binárias. Um exemplo disso é que, em algumas culturas africanas, existem

indivíduos conhecidos entre os nigerianos como a figura do Yan Daudu², entre os angolanos, a figura dos Chibados³, entre os etíopes, os Sagodas⁴; no Sudão temos as figuras de Londo e Tubele⁵, no Zanzibar, a figura do Mumemke⁶, Mashoga⁷ no Quênia, para citar apenas algumas poucas figuras não cisgêneras no continente africano. Essas pessoas são muitas vezes respeitadas e têm um lugar dentro de suas comunidades tradicionais. Discutiremos isso em um capítulo específico desta pesquisa.

No entanto, é importante ressaltar que o Brasil é um país diverso e sua população é composta por indivíduos de diversas etnias e formações culturais e religiosas. Portanto, é necessário compreender se a participação na Diversidade afrodiaspórica impacta significativamente o processo de construção das identidades dos membros das Comunidades de Terreiros e quais relações de poder e hegemonia se estabelecem em seus discursos.

² Os *Yan Daudu* são encontrados entre os Hausa no norte da Nigéria. Esses indivíduos, biologicamente masculinos, assumem características associadas ao gênero feminino, incluindo modos de fala, gestos e ocupações tradicionalmente femininas, como a culinária e o entretenimento. Associados ao culto Bori, uma prática espiritual envolvendo possessão e cura, os Yan Daudu desempenham papéis significativos em cerimônias e festividades. Apesar de enfrentarem marginalização devido à sua expressão de gênero e associações com práticas homossexuais, os Yan Daudu integram a estrutura social Hausa, operando em um espaço de ambiguidade cultural e religiosa, onde frequentemente são tolerados e, em alguns casos, respeitados.

³ Os Chibados eram registrados no antigo reino de Kongo e em Angola, descritos por exploradores portugueses e missionários. Esses homens assumiam vestimentas, comportamentos e papéis sociais femininos. Muitas vezes, ocupavam posições espirituais ou ritualísticas, sendo associados a práticas de mediação e liderança espiritual. A documentação colonial frequentemente estigmatizava essas práticas como "sodomitas" ou "contra a natureza", revelando uma tentativa de suprimir ou reinterpretar a diversidade sexual e de gênero africana através de um viés moral ocidental.

⁴ O termo *Sagodas* refere-se a indivíduos que adotavam papéis de gênero não convencionais em sociedades específicas da África Ocidental. Embora a documentação seja escassa, os Sagodas representam um exemplo de como a diversidade de gênero era reconhecida e incorporada em práticas sociais e culturais, muitas vezes ligadas a rituais ou estruturas econômicas. A ambiguidade em sua descrição reflete a lacuna nos registros coloniais que negligenciavam ou distorciam práticas culturais africanas relacionadas à diversidade de gênero.

⁵ Os termos Londo e Tubele designam indivíduos que ocupavam papéis de gênero alternativos em comunidades africanas. Como os Chibados, Londo e Tubele frequentemente se apresentavam com trajes femininos e desempenhavam tarefas e responsabilidades associadas ao trabalho e à vida doméstica feminina. Estes papéis culturais frequentemente envolviam funções espirituais, destacando a conexão entre expressões de gênero e estruturas religiosas em várias sociedades africanas. O reconhecimento desses indivíduos em suas comunidades demonstra a flexibilidade de normas culturais relacionadas ao gênero.

⁶ Embora menos documentado, *Mumemke* parece designar indivíduos que assumiam papéis de gênero que desafiavam as normas binárias em certas sociedades da África Austral. O termo é frequentemente associado a indivíduos que navegavam entre expressões de masculinidade e feminilidade, sugerindo a existência de espaços sociais que permitiam a transgressão de normas de gênero em contextos específicos, muitas vezes ritualísticos ou espirituais.

⁷ Na costa suaíli, particularmente em Mombasa, os *Mashoga* são homens que adotam traços femininos e se engajam em relações sexuais com outros homens, frequentemente com parceiros conhecidos como *Basha*. Esses indivíduos também ocupam papéis específicos em festas e cerimônias, reforçando sua integração na estrutura cultural local. Apesar de seu reconhecimento funcional, os Mashoga frequentemente enfrentam estigmatização devido a normas religiosas e sociais influenciadas pelo colonialismo e pelo islamismo. Historicamente, no entanto, eles exemplificam como as identidades sexuais e de gênero eram diversificadas e socialmente reconhecidas antes da imposição de normas externas.

Assim, quando no início citei Exu e Orumilá, foi por se tratar de duas divindades do panteão iorubá que representam o princípio da comunicação/movimento e a sabedoria, respectivamente.

A relação entre Exu e Orumilá é uma das mais importantes na religião iorubá. Esta relação será mais aprofundada e discutida em capítulo posterior. Ambos são considerados divindades primordiais e desempenham papéis fundamentais na mitologia e no culto dessa religião. Exu é considerado o mensageiro divino e o guardião dos caminhos, sendo responsável por abrir e fechar as portas dos destinos, responsável por manter o equilíbrio e a harmonia entre os seres humanos e os deuses. Ele é visto como um intermediário entre os seres humanos e os orixás, e é reverenciado por sua astúcia, inteligência e capacidade de provocar mudanças. Já Orumilá é considerado o detentor do conhecimento divino, sendo o patrono da adivinhação e da sabedoria. Ele é o guardião dos segredos do universo e dos mistérios do destino. Orumilá é frequentemente representado como um homem idoso, com uma barba longa e uma bolsa de adivinhação pendurada em seu ombro.

Em alguns mitos, Exu é visto como um mensageiro de Orumilá, transmitindo-lhe informações importantes sobre o mundo dos orixás e dos seres humanos. Em outros mitos, os dois são vistos como iguais em poder e importância, com cada um desempenhando um papel fundamental no equilíbrio do universo.

No culto iorubá, Exu e Orumilá são frequentemente cultuados juntos. Esse ritual é realizado para honrar os antepassados e pedir sua bênção e proteção. Exu é considerado o guardião do ritual, enquanto Orumilá é o patrono da adivinhação que é usada para determinar a vontade dos antepassados. Além disso, na adivinhação iorubá, Exu é frequentemente consultado antes de Orumilá, para garantir que o caminho esteja livre de obstáculos e que as informações recebidas sejam precisas. Esse processo é conhecido como "Esu laalu", que significa "Exu é o primeiro a ser servido".

Um elemento mítico e ao mesmo tempo filosófico que representa a multiforma de Exu é a encruzilhada. Encruzilhada é um termo que pode ser compreendido de diversas maneiras, a depender do contexto em que é utilizado. No senso comum, encruzilhada é vista como o cruzamento de caminhos ou ruas. No entanto, na filosofia, a encruzilhada pode ser interpretada como um momento crucial de escolha, em que diversas opções se apresentam e se torna necessário decidir qual caminho seguir (Rufino, 2019). Na história da filosofia, a encruzilhada aparece como um símbolo importante na obra de Sócrates, que a utilizava como uma metáfora para explicar o processo de busca pelo conhecimento. Segundo Sócrates, o

filósofo (aqui entenderemos como pesquisador) deve se colocar em uma encruzilhada e escolher o caminho que o levará ao conhecimento, mesmo que isso signifique abdicar de suas crenças prévias e enfrentar as consequências de suas escolhas (Platão, 2000). Alguns filósofos contemporâneos, como Cornel West, utilizam a encruzilhada como uma metáfora para descrever a condição daqueles que se encontram em um momento de crise pessoal ou social, em que é necessário tomar uma decisão fundamental que pode ter consequências significativas para suas vidas e para a sociedade em que estão inseridos (West, 2005). Nesse sentido, a encruzilhada é vista como um momento de escolha e responsabilidade, em que a liberdade humana é posta à prova. A encruzilhada também assume um papel importante como um espaço sagrado de conexão com o divino. Na religião iorubá, por exemplo, as encruzilhadas são vistas como lugares onde Exu, o deus da comunicação, do movimento e da transformação, se manifesta. Assim, é diante de Exu que a encruzilhada pode ser compreendida como um símbolo que representa o momento de escolha e responsabilidade humana diante de situações difíceis ou cruciais. Em diferentes tradições filosóficas e religiosas, a encruzilhada é vista como um espaço sagrado de conexão com o divino e como um lugar de transformação pessoal e social. Dentro de todas as transformações é o espaço que Exu habita, por isso recorro a ele, junto a sabedoria de Orumilá, para que me conduza nesse percurso a fim de desocidentalizar ideias, atitudes e entendimentos ao tema proposto.

Esta dissertação tem como tema central a investigação das dinâmicas de acolhimento, construção e afirmação das identidades transgêneras nas comunidades de terreiros, no contexto das religiões afro-brasileiras. Seu objetivo principal é compreender o lugar do corpo trans nos rituais e práticas dessas comunidades, abordando questões como o direito à modificação corporal, as vestimentas rituais e a ocupação de cargos religiosos. Entre os objetivos específicos, destacam-se a análise das percepções das lideranças sobre as pessoas trans, as práticas de inclusão e os desafios enfrentados por essas pessoas. O trabalho também visa propor diretrizes para fortalecer o acolhimento e fomentar o diálogo sobre a diversidade de gênero nesses espaços religiosos, culminando na produção de um documentário que ilustra a vivência de pessoas trans nos terreiros.

A dissertação adota uma estrutura baseada em "Exuances", um conceito que reflete a fluidez e interconexão do saber mediado pelo orixá Exu. Essa divisão não convencional organiza o texto em eixos temáticos, começando pela introdução ao conceito de "Exuances" e à dinâmica do conhecimento ancestral afro-brasileiro. Em seguida, aborda a cosmologia iorubá com foco no conceito de *Ori*, explorando sua relevância para a ética, a individualidade

e a coletividade. A pesquisa discute ainda as relações entre gênero, transgeneridade e as teorias contemporâneas, estabelecendo diálogos com a filosofia africana e questionando os binarismos ocidentais. O método utilizado, intitulado "Orikisando", conecta os saberes acadêmicos e ancestrais. Além disso, a dissertação inclui reflexões sobre a interação entre as vivências trans e as práticas religiosas nos terreiros, culminando na produção de um documentário que articula os aspectos centrais do trabalho em um formato acessível e sensível. Essa estrutura reflete o movimento e a pluralidade característicos do saber oral e comunitário das tradições afro-brasileiras.

Que a encruzilhada do saber e do entendimento se façam presentes como possibilidades metodológicas e interpretativa para a pesquisa. Laroye! Iba Esu laalu!

⌘ EXUANCES 01: A cabeça pode ver muito mais profundamente do que os olhos.

Orí ẹnì ní ọ́pá ìgbàgbọ́,
Orí ẹnì ní ọ́pó ìdùnnú.
Orí mi, àtẹlórí,
Òrìṣà tí kò jẹ́ kí n dẹbi.
Orí, ìdí ayé mi,
Olóyè alágbára.
Orí, mo bè ọ,
Má ẹ fi mí sílẹ.
Orí rere, ológo tí n kọ mi,
Orí ọtọ, tí n gbé mi sókè.
Orí, ẹlẹdá mi,
Ẹni tí ó tọjú mi.
Orí, a dúpẹ,
A dúpẹ fún àánú ẹ,
Orí, ma gbà mí.

O Ori de uma pessoa é o bastão de fé,
O Ori de uma pessoa é o pilar de alegria.
Meu Ori, que não se curva,
O orixá que não me deixa cair.
Ori, a razão da minha vida,
Chefe poderoso.
Ori, eu te peço,
Não me abandone.
Bom Ori, glorioso que me guia,
Ori único, que me eleva.
Ori, meu criador,
Aquele que cuida de mim.
Ori, agradeço,
Agradeço pela sua misericórdia,
Ori, não me desampare.

1.1.A dinâmica do conhecimento ancestral mediado por Exu nas tradições afro-brasileiras e o porquê de EXUANCES.

Como sacerdote de matriz africana, iniciado há 36 anos na nação Ketu, em 03 de abril de 1988, homem cisgênero e filho de uma Ialorixá, fui criado em meio às comunidades de terreiros, vivenciando o legado de matriz africana. Nasci dentro de um terreiro, o que fez com que minha formação fosse profundamente marcada pela vivência contínua e intensa das tradições do candomblé. Crescer imerso nessa espiritualidade me proporcionou uma compreensão única dos ensinamentos ancestrais e da sabedoria transmitida através das gerações.

Essa experiência moldou profundamente minha compreensão e apreciação das tradições do candomblé. Minha vivência intensa e contínua nesse universo espiritual proporcionou-me uma perspectiva única sobre os ensinamentos ancestrais e a sabedoria que permeia nossa cultura. Minhas exposições aqui partem de recordações cultivadas na memória que ora estão muito vivas e ora encontram-se quase apagadas. Revisitá-las no processo de

escrita desta dissertação permitiu um encontro comigo mesmo nas diferentes situações de uma trajetória composta por idas e vindas diante do sagrado, do mágico, do religioso. Com isso, não quero dizer que a escrita seja apenas uma recordação. Também é! Contudo, é buscar na oralidade de um povo, na sabedoria anciã e ancestral, a união do conhecimento empírico com o científico e, a partir daí, dar vida e valor às histórias.

O conhecimento empírico adquirido e aprofundado junto às pessoas mais velhas de uma religiosidade oralizada e, até mesmo, “quase” colonizada pelo novo mundo, proporcionou-me uma visão ampla e crítica sobre o que é ser e pertencer ao candomblé enquanto expressão religiosa no Brasil.

Considero que essas práticas espirituais representam um campo complexo e dinâmico de espiritualidade, originando-se nas tradições africanas, mas transformando-se significativamente ao serem transplantadas para o contexto brasileiro. Em comparação com as religiões tradicionais da África, que são praticadas em suas terras nativas e estão intimamente ligadas a culturas e grupos étnicos específicos, o candomblé e a umbanda, por exemplo, emergem de um processo histórico de resistência e adaptação imposto pela diáspora africana no Brasil.

Cito o termo “quase”, pois o candomblé, como prática religiosa e cultural, se estabelece em uma tensão criativa entre mundos, resistindo às tentativas históricas de apagamento promovidas pela colonização. Ele não é uma relíquia africana intocada no Brasil, mas tampouco pode ser reduzido a um produto colonizado. É um espaço vivo e dinâmico, onde as marcas africanas são preservadas, adaptadas e ressignificadas, resistindo à lógica colonial que tentou aniquilar suas raízes. Sua própria existência, em meio à violência da diáspora e do racismo estrutural, é um ato de resistência e de reconfiguração identitária que desafia as narrativas hegemônicas.

Defender que o candomblé foi totalmente colonizado seria subestimá-lo enquanto prática resistente. Tal afirmação não apenas cede ao discurso de que o racismo venceu, mas também ignora as estratégias pelas quais o candomblé reconfigurou-se, mantendo suas bases filosóficas e espirituais. Ele se reinventa nas “encruzilhadas” – um espaço simbólico e literal de troca e reconstrução – unindo o sagrado africano às demandas da realidade brasileira. Essa condição fronteira não o enfraquece, mas o fortalece, pois nele residem possibilidades de diálogo interno e com o mundo exterior para superar preconceitos, como a transfobia.

Conceitos centrais como Ori, Exu e Orumilá, que fundamentam o ethos do candomblé, são exemplos do poder da tradição em questionar e transformar.

Se o candomblé tivesse sido colonizado em sua essência, tais conceitos não seriam capazes de oferecer as ferramentas para enfrentarmos questões contemporâneas como a transfobia. Ao invés disso, o candomblé nos permite resgatar esses elementos ancestrais para repensar estruturas de exclusão e discriminação. Sua posição "entremundos" revela sua força, e não sua fragilidade, reafirmando-o como um locus de resistência, aprendizado e transformação social. Essa perspectiva defende que o candomblé, ao manter sua essência ancestral em meio às adversidades históricas, tem potencial para continuar sendo um caminho de emancipação e acolhimento.

Aqui chamarei o conhecimento empírico supracitado de "Exuances". Esse termo é uma proposta que une "Exu", o orixá mensageiro e guardião dos caminhos, com "ances", evocando ancestralidade e conhecimentos ancestrais. Este neologismo encapsula a sabedoria transmitida oralmente nos terreiros, guiada por Exu, em harmonia com as tradições e a ancestralidade.

A proposta desse conceito pode ser compreendida como a fusão da sabedoria ancestral com a atuação de Exu, destacando-o como o mediador e condutor do conhecimento empírico que é adquirido e transmitido através da comunicação e da vivência prática. Este termo reflete a ideia de que o aprendizado é dinâmico, fluido e enraizado na experiência direta, facilitado por Exu através das trocas e interações nos terreiros.

A "Exuances" não só simboliza o conhecimento transmitido de geração em geração, mas também captura a essência do processo contínuo de aprendizagem característico das tradições afro-brasileiras, conforme a Figura 1 demonstra.

Alguns elementos constitutivos deste conceito são:

1. Exu como Guardião do Conhecimento Oral: Exu é tradicionalmente visto como o orixá que abre os caminhos e facilita a comunicação entre os mundos material e espiritual. Ele desempenha um papel crucial na preservação e transmissão do conhecimento. Exu garante que as palavras, cantos, histórias e ensinamentos fluam entre as gerações, assegurando a continuidade do saber ancestral.

2. Oralidade como meio de transmissão: A oralidade é a principal forma de transmissão de conhecimento nas tradições de matriz africana. Cânticos, histórias, rezas e mitos são transmitidos verbalmente, com cada palavra carregada de significado profundo, que transcende o simples conteúdo informativo, envolvendo também emoção, espiritualidade e identidade cultural.

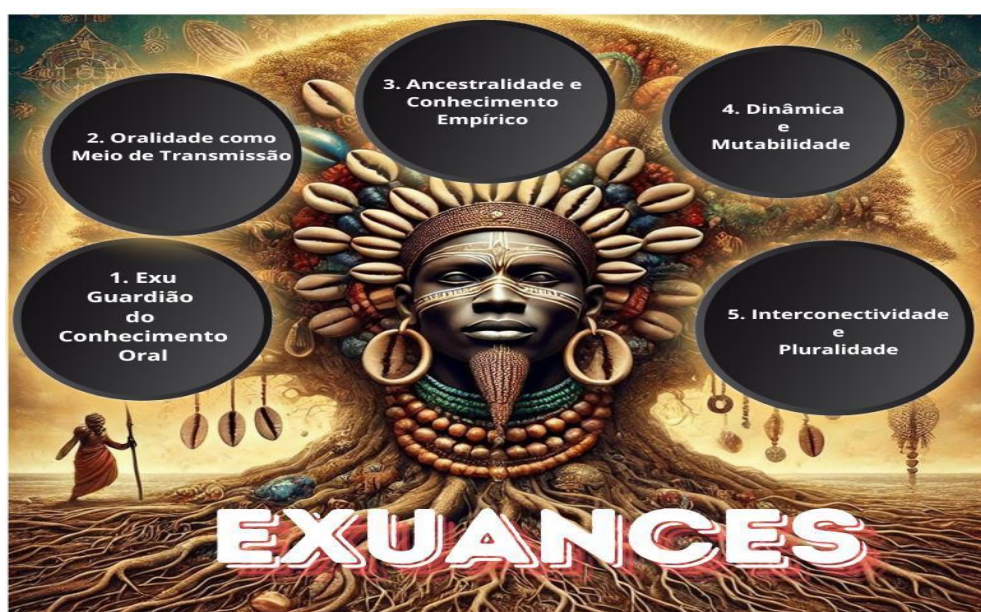
3. Ancestralidade e conhecimento empírico: "Exuances" reconhece que o conhecimento não é apenas teórico, mas também prático e experiencial. É um saber que emerge

da experiência direta com os elementos da natureza, com o corpo, com os rituais e com a comunidade. Esse conhecimento é validado e enriquecido pela prática e pela vivência coletiva nos terreiros, onde a ancestralidade desempenha um papel central.

4. Dinâmica e Mutabilidade: Assim como Exu é dinâmico e se move em diferentes direções, o "Exuances" reconhece que o conhecimento é mutável e adaptável. Ele não é estático, mas se transforma e se reinventa conforme as necessidades da comunidade e as novas situações que surgem. Isso reflete a capacidade de Exu de adaptar e renovar o saber diante dos desafios e oportunidades.

5. Interconectividade e Pluralidade: "Exuances" também simboliza a interconexão entre diferentes saberes. Assim como Exu transita entre diferentes mundos, o conhecimento empírico nos terreiros é composto por uma pluralidade de vozes e experiências. Cada indivíduo traz sua contribuição, e o saber coletivo é construído a partir dessa multiplicidade, sempre em diálogo e constante evolução.

Figura 01- Aprendizado Ancestral



Fonte: Elaborado pelo autor

As aplicações do conceito de "Exuances" são amplas:

- Educação Comunitária: "Exuances" pode ser utilizado como um modelo pedagógico em contextos comunitários, onde o aprendizado ocorre pela participação ativa em rituais, festividades e práticas cotidianas. Ele valoriza o conhecimento derivado da experiência direta e da prática, promovendo a ideia de que todos são simultaneamente aprendizes e mestres.

- Preservação Cultural: O conceito de "Exuances" pode servir como uma base para projetos de documentação e transmissão cultural, assegurando que o saber ancestral permaneça vivo e relevante para as novas gerações.

- Resgate da Oralidade: Em um mundo cada vez mais digital e escrito, "Exuances" oferece um contraponto, ressaltando a importância da oralidade como forma de conexão profunda com a ancestralidade e com a dinâmica cultural.

Assim, "Exuances" remete à ideia de que o conhecimento é vivenciado e compartilhado através das práticas rituais e da comunicação, refletindo a importância da oralidade nos terreiros. Este conceito enfatiza o poder espiritual (axé) que permeia o conhecimento empírico, conferindo-lhe uma força que transcende o simples ato de aprender, tornando-o parte vital da identidade e da cultura das comunidades. Representa, portanto, um saber vivo, dinâmico, que atravessa os tempos e espaços, ligando os praticantes à ancestralidade e ao aprendizado contínuo nos terreiros.

Nesta dissertação, optei por adotar uma estrutura não convencional para refletir a natureza do conhecimento que estou explorando. Ao invés de dividir o texto em capítulos tradicionais, utilizarei uma divisão que chamei de "Exuances", numerados como Exuances 01, Exuances 02, Exuances 03 e Exuances 04 etc., representando os caminhos das encruzilhadas de Exu. Essa escolha metodológica e conceitual está diretamente relacionada ao caráter oral e dinâmico do saber que venho analisando, no qual Exu desempenha o papel central como mediador e condutor do conhecimento. A partir dessa construção conceitual, compreendo que o conhecimento abordado em minha pesquisa não é linear ou estático, mas fluido, mutável e interconectado, características que se alinham perfeitamente à atuação de Exu.

A estrutura que proponho, baseada nos Exuances, reflete essa dinâmica do saber. Cada Exuance será uma seção que explora um aspecto específico do conhecimento empírico que é vivido e transmitido nos terreiros, sempre sob a mediação de Exu. Dessa forma, ao invés de simplesmente organizar o conteúdo de forma compartimentada e rígida, como acontece com capítulos tradicionais, a dissertação respeita e reflete o movimento e a pluralidade do conhecimento oral nas tradições afro-brasileiras.

A escolha de nomear as divisões do texto também sublinha a dinâmica e a mutabilidade do saber. Isso reflete um aspecto importante da minha pesquisa: a compreensão de que o saber ancestral não é cristalizado no tempo, mas está sempre em diálogo com o presente.

Além disso, ao nomear as divisões como Exuances, evoco o caráter plural e interconectado desse saber. Cada Exuance será, portanto, uma parte desse tecido coletivo, que

se constrói a partir da comunhão entre o saber dos mais velhos, a prática ritual e a vivência comunitária. Assim, não apenas investiga o conteúdo desse saber, mas também busca incorporar, em sua própria forma, os princípios que regem sua transmissão e transformação. Isso reforça a conexão entre conteúdo e estrutura, uma vez que a própria organização da escrita será um reflexo da dinâmica do conhecimento que Exu facilita e conduz ao longo das gerações.

Enquanto as religiões africanas tradicionais mantêm rituais, mitologias e práticas conectadas às suas origens regionais, as expressões religiosas desenvolvidas no Brasil apresentam uma fusão complexa de elementos culturais, incorporando influências indígenas e católicas. Esse sincretismo reflete a capacidade dessas práticas espirituais de se adaptarem e se reinventarem em um ambiente marcado pela opressão e marginalização. Assim, as religiões afro-brasileiras não apenas preservam o fundamental das crenças espirituais e a reverência aos ancestrais, mas também demonstram uma resiliência cultural que lhes permite prosperar em novas realidades sociais e culturais.

Dessa forma, ser parte dessas expressões religiosas envolve a celebração de uma identidade espiritual híbrida, que honra as raízes africanas ao mesmo tempo em que incorpora e reinterpreta novas influências culturais do novo mundo. Esta característica adaptativa e sincrética distingue as religiões afro-brasileiras das suas contrapartes africanas, sublinhando a complexidade e a riqueza das práticas religiosas resultantes do encontro entre culturas diversas no contexto da diáspora africana no Brasil.

Essa jornada espiritual traçada até aqui, me revelou uma análise crítica de diversos conceitos e elementos religiosos. Contudo, o que mais chama a atenção entre as "Exuances" é a compreensão do conceito de Ori e como ela torna-se o ser mais divino perante ao homem. Ori é mais do que a cabeça física; é a essência espiritual e o destino de cada indivíduo. Ela guia e protege, moldando nossa trajetória de vida e conectando-nos com as forças espirituais do universo. Esta visão nos convida a reconhecer e honrar nosso próprio Ori, respeitando a jornada única que cada um de nós percorre.

É, de certo, que a concepção de Ori, expressa na máxima "Orí ríran ju ojú ló - A cabeça pode ver muito mais profundamente do que os olhos", transcende a mera manifestação física, adentrando os domínios intrincados da individualidade e da existência humana. Este aforismo, imbuído de sabedoria ancestral, delineia a profundidade da compreensão afro diaspórica acerca da singularidade e complexidade do ser, com Ori emergindo como o guardião primordial desse tecido existencial.

A riqueza do candomblé se revela não apenas em seus rituais e mitos, mas na maneira como ele nos ensina a enxergar a profundidade de nosso ser e a importância de cultivar uma conexão consciente com nosso próprio Ori. É através desse entendimento que podemos verdadeiramente apreciar a singularidade e a complexidade da existência humana, como é percebido e celebrado na tradição afro-brasileira.

Este capítulo propõe-se a conduzir uma análise aprofundada da concepção de Ori como orixá pessoal, explorando suas raízes na cultura afro diaspórica e, simultaneamente, examinando as implicações intrínsecas desse entendimento na compreensão contemporânea da transgeneridade.

Ao desvendar as camadas conceituais e mitológicas que circundam Ori, pretendo destacar não apenas sua posição proeminente na cosmopercepção⁸ africana Oyèwùmí (2021, p. 29), mas também sua capacidade de influenciar e orientar a trajetória de vida de cada indivíduo. Além disso, este capítulo buscará identificar paralelos e nuances que conectam o antropomorfismo de tal elemento à compreensão contemporânea da transgeneridade, reconhecendo a riqueza cultural das tradições em terras africanas como um diálogo pertinente para questões de identidade de gênero.

Sob a premissa de que a compreensão de Ori como entidade fundamental na experiência humana é ligada às crenças e valores iorubás⁹, busco aqui, contribuir para o diálogo interdisciplinar sobre identidade de gênero, entrelaçando o sagrado e o contemporâneo em uma narrativa que transcende fronteiras temporais e culturais.

⁸ O conceito de cosmopercepção, desenvolvido pela filósofa nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, representa uma importante alternativa epistemológica ao termo "cosmovisão" (Weltanschauung). Enquanto cosmovisão privilegia o sentido da visão como forma primária de compreensão do mundo - refletindo um viés ocidental que prioriza o visual - a cosmopercepção reconhece a multiplicidade de formas sensoriais e corporais através das quais diferentes culturas apreendem e interpretam a realidade. Esta mudança conceitual é particularmente relevante para o estudo de sociedades africanas e outras culturas não-ocidentais, onde o conhecimento e a experiência do mundo frequentemente envolvem uma integração complexa de diferentes sentidos, incluindo audição, tato, olfato e propriocepção, além da dimensão visual. Na cultura iorubá, por exemplo, o conhecimento é frequentemente transmitido através de formas orais-aurais, ritmos corporais, e experiências sensoriais múltiplas que não podem ser reduzidas à visualidade.

⁹ A inclusão dos iorubás como referência nesta dissertação, se dá devido à profunda influência que a cultura e as tradições iorubás exercem sobre essa religião afro-brasileira. Ao trazer o pensamento de Oyeronke Oyewumi sobre a concepção de gênero em África, a dissertação se beneficia de uma perspectiva crítica que desafia as noções ocidentais de gênero, mostrando como as sociedades iorubás possuem formas distintas de entender e organizar as relações de gênero. Assim, os iorubás não são apenas uma referência histórica e cultural para entender o Candomblé, mas também fornecem uma base teórica e empírica rica para explorar como conceitos de gênero são vividos e expressos em contextos afro-brasileiros através do culto de Ori e Iwá Pelé (o bom caráter).

Entendo que, Ori enquanto princípio, é a base fundamental única que guia cada jornada, um reflexo da criação em que cada ser é moldado pela mão sábia de Ajalá¹⁰. Ori transcende a materialidade, permeando o indivíduo até *post mortem*.

Dentro deste arcabouço mitológico, percebo a transgeneridade como uma expressão autêntica da identidade individual. Assim como Ori é forjado nas mãos do divino, surge como uma expressão complexa e diversificada. É uma narrativa própria à complexidade da existência humana, uma manifestação única na vasta gama de possibilidades existenciais do próprio homem.

Consoante aos princípios cosmológicos da tradição afro, Ori figura como o primogênito orixá a ser reverenciado, delineando a manifestação singular da existência individualizada de um ser humano. Configurando-se como guia e protetor desde pré-natal até post-mortem, exercendo a influência sobre a trajetória e facilita a realização do destino pessoal.

1.2. Um estudo através da oralidade

Em nossa sociedade, é comum conceber que uma comunidade desprovida de registros escritos está fadada a uma ausência de passado, história e cultura. No entanto, essa perspectiva é limitada e corre o risco de reduzir a riqueza cultural apenas ao que podemos encontrar como "evidências" tangíveis. Frequentemente, essas "evidências" são associadas a elementos escritos e documentados, privilegiando, assim, as culturas mais fortemente vinculadas à tradição escrita. Isso, por sua vez, resulta na atribuição indevida de méritos a objetos e conhecimentos que não necessariamente tiveram origem exclusiva nessas culturas ou foram exclusivamente moldados por elas. Essa abordagem tendenciosa pode ofuscar a contribuição valiosa de tradições orais e outros meios de preservação cultural que, embora não escritos, desempenham um papel igualmente crucial na formação da identidade cultural e na transmissão de conhecimento ao longo das gerações.

A célebre asseveração "Quando um idoso falece, é uma biblioteca que se extingue", atribuída ao escritor malinês Amadou Hampâté Bâ¹¹, encapsula uma perspicaz reflexão sobre a

¹⁰ Ajalá ou "Àjàlá Mopin" é a Divindade do panteão iorubá incumbida por Olodumaré (Deus Supremo) da nobre tarefa de "moldar" o Ori (Cabeça) individual de cada pessoa. Apesar da habilidade incontestável de Àjàlá na "arte de esculpir cabeças", ocasionalmente, incorre em equívocos, resultando nos "Ori Buruku" – cabeças que, por assim dizer, apresentam imperfeições.

¹¹ Amadou Hampâté Bâ (1901-1991) foi um escritor, etnólogo e historiador malinês. Ele nasceu em Mali, na época uma colônia francesa, e dedicou sua vida ao estudo e preservação das tradições culturais africanas. É conhecido

relevância dos anciãos e da tradição oral nas estruturas sociais. A metáfora denota que, com o óbito de um indivíduo mais velho, há a perda de um vasto acervo de conhecimentos, experiências e narrativas de valor próprio. Nesse contexto empregado, o termo "biblioteca" não se refere a um repositório de volumes tangíveis, mas sim ao compêndio de saberes acumulado ao longo da existência de um indivíduo. Cada ancião é percebido como um guardião de conhecimentos transmitidos oralmente, abarcando narrativas que atravessam diversas gerações, desvelando sutilezas culturais, tradições e vivências pretéritas.

A expressão sublinha a efemeridade da vida e a efêmera natureza do conhecimento. Com o falecimento de um idoso, uma parcela única e irrecuperável do patrimônio cultural se extingue. As narrativas, potencialmente ricas em detalhes e sabedoria acumulada ao longo do tempo, desaparecem juntamente com eles.

Esta reflexão destaca, ainda, a preeminência da tradição oral em sociedades que a enaltecem. Em culturas onde a transmissão do saber ocorre primordialmente por meio da oralidade, os anciãos desempenham um papel de destaque como arautos vivos desse legado. Eles configuram-se como bibliotecas ambulantes, perpetuando a narrativa coletiva e transmitindo não apenas dados históricos, mas também valores, ética e a identidade cultural que caracterizam uma comunidade.

Ademais, a assertiva conclama à apreciação da sabedoria acumulada pelos mais velhos, ressaltando que, ao escutar suas histórias e experiências, desvenda-se um valioso compêndio de conhecimento que complementa e enriquece nossa compreensão do mundo. Portanto, o óbito de um ancião não se configura apenas como uma perda individual, mas sim como um decréscimo no patrimônio cultural da coletividade.

Dessa forma, a máxima de Hampâté Bâ nos recorda a responsabilidade de preservar e valorizar as tradições orais, reconhecendo a relevância de cada ancião como uma "biblioteca" viva que contribui para a continuidade e a opulência da herança cultural.

No sistema de aprendizado em comunidades de terreiro, a transmissão do conhecimento não se limita a uma abordagem formal ou institucional. Pelo contrário, a aprendizagem ocorre através da vivência, da participação ativa em rituais e celebrações, bem como da absorção gradual das narrativas compartilhadas pelos mais velhos. Os anciãos, ao compartilharem suas experiências e sabedorias, desempenham um papel fundamental na

por seu trabalho em registrar a tradição oral dos povos africanos, preservando mitos, lendas, e histórias transmitidas oralmente de geração em geração.

transmissão do conhecimento. Assim, temos um chamado à valorização e preservação dessas bibliotecas vivas nas comunidades de terreiro. O investimento na transmissão intergeracional, por meio da qual os anciãos compartilham suas experiências e conhecimentos, que já foi definido anteriormente como a “Exuances”, com os mais jovens, torna-se uma estratégia vital para garantir a preservação e a evolução consciente dessas tradições em constante transformação.

Assim, como membro de terreiro que sou e como pesquisador, ressalto a importância do conhecimento oral para que possamos entender toda a diáspora na construção do saber. É preciso entender que, como pensava Hampâté Ba, a habilidade oral não representa uma falta de competência na escrita. Enfatiza-se a necessidade de reconhecer a autonomia e legitimidade de ambas as modalidades de comunicação. A afirmação de que a competência na oralidade não constitui uma incapacidade na escrita implica na rejeição da avaliação de uma forma de expressão com base na proficiência na outra. Indivíduos proficientes na transmissão oral não devem ser automaticamente categorizados como ineptos na expressão escrita.

Essa abordagem desafia preconceitos culturais que historicamente conferiram preferência à escrita em detrimento da oralidade. Ao longo da história, diversas sociedades inclinaram-se a favorecer a comunicação escrita como indicativo de inteligência superior, desconsiderando a riqueza e complexidade inerentes às tradições orais.

A assertiva também sublinha a necessidade de uma avaliação mais inclusiva das habilidades comunicativas. A preferência ou destaque em uma forma de expressão por parte de determinados indivíduos não deve implicar inferioridade ou incapacidade em relação à outra. A diversidade de habilidades comunicativas, seja por meio da oralidade ou da escrita, contribui substancialmente para a pluralidade e riqueza do panorama cultural e intelectual humano.

De tal maneira, o continente africano, caracterizado por sua vastidão e diversidade, apresenta uma riqueza de culturas, línguas e tradições que são intrínsecas à sua identidade. Ao longo dos séculos, a tradição oral emergiu como o principal veículo de preservação da sabedoria africana, desempenhando um papel crucial na retenção de histórias, mitos, conhecimentos e valores. Naquela região, bem como nas comunidades de terreiros aqui no Brasil, a tradição oral constitui-se como a principal guardiã da história e identidade das comunidades. A transmissão oral de contos delinea a trajetória das comunidades, transmite a sabedoria dos anciãos e enaltece os feitos dos heróis. Estas narrativas desempenham um papel crucial na educação das gerações futuras sobre suas origens, estabelecendo uma conexão vital com a herança cultural. Segundo Chinua Achebe (2009), um proeminente autor nigeriano, "A tradição oral é o livro

que nunca envelhece, mantendo viva a chama da nossa identidade". Além de preservar a história, a oralidade serve como um eficaz meio de transmissão de conhecimento, abrangendo desde técnicas agrícolas até complexos sistemas filosóficos. Mitos, provérbios e narrativas desempenham o papel de veículos pelos quais a sabedoria acumulada ao longo das gerações é transmitida oralmente. Além do papel na transmissão do conhecimento, a tradição oral assume um papel crucial na preservação das línguas africanas, muitas das quais enfrentam ameaças devido à globalização e mudanças sociais. Canções, danças e narrativas não apenas vivificam as línguas, mas também resistem à erosão cultural. Ademais, a oralidade é a força propulsora da expressão artística africana, transmitindo ritmos, melodias e formas de expressão únicas que permeiam as culturas locais.

Em períodos de colonização e opressão, a oralidade desempenhou um papel vital na resistência e sobrevivência das comunidades africanas. Mitos e histórias não apenas transmitiram estratégias de resistência, mas também fomentaram uma consciência coletiva de resistência cultural. Dessa forma, transcende a função de arquivo de conhecimento, tornando-se um escudo contra a perda da autonomia cultural, um componente vital na preservação e fortalecimento da identidade africana e na transmissão do conhecimento de forma geral.

Assim, evoco, além da escrita, a compreensão do conceito de Ori no âmbito das práticas espirituais do Candomblé que é enriquecida pela consideração da tradição oral como um componente essencial. Ori, na cosmologia dessa religião afro-brasileira, representa a singularidade espiritual de cada indivíduo, funcionando como um ponto de conexão com o sagrado e como a raiz de sua identidade.

Ao contrário de abordagens escritas, a oralidade ou “Exuances” possibilita a transmissão de nuances, ritmos e simbolismos que permeiam as histórias relacionadas a Ori. Estas narrativas, transmitidas de uma geração para outra, não se limitam a explicar a origem do Ori, mas também oferecem insights preciosos sobre seu papel na esfera espiritual e cotidiana dos praticantes do Candomblé.

A oralidade (Exuances) emerge como o veículo primordial para a transmissão de conhecimentos específicos acerca da relação não só do culto de Ori, mas das divindades, assim como a influência deles nas escolhas e destinos individuais. Através de contos, provérbios e narrativas transmitidos oralmente, a sabedoria acumulada ao longo do tempo é partilhada, proporcionando uma compreensão holística na cosmo percepção do Candomblé. Adicionalmente, a oralidade (Exuances) desempenha um papel vital na preservação da autenticidade e integridade de diversos conceitos. Os matizes emocionais e espirituais que

permeiam as histórias orais contribuem para uma compreensão mais profunda e significativa na troca de saberes, transformando-se de um conceito abstrato para uma entidade viva e dinâmica dentro da experiência espiritual e cultural. Essa preservação da autenticidade através da tradição oral (Exuances) se consolida como um elemento enraizado na identidade do praticante do Candomblé, transcendendo meramente uma dimensão conceitual para se tornar um componente vibrante e integral de sua experiência espiritual e cultural.

⤴⤵ EXUANCES 02: “Orikisando” o Método

Ogun
Ogun, Senhor da morada da Morte
Ogun não permita que a morte nos atinja
Não nos desentenda com ninguém
Ninguém se desentenda conosco
Ogun, famoso em toda a Terra, líder dos Ìmọ̀lẹ̀
Ogun, possuidor de dois facões
Com um ele corta
Com outro ele limpa os caminhos
No dia em que Ogun desceu do alto da montanha
Estava vestido de fogo
E usava roupas de sangue
Ogun, o dono da riqueza, o artesão da fortuna
Ogun, o dono de inúmeras casas no Céu [mundo espiritual]
Aquele que tem água em casa, mas prefere banhar-se em sangue
A palavra de Ogun é tabu
A palavra de Ogun é sagrada
Ogun, seja o guia do meu caminho
E venha atrás de mim, dando-me vossa proteção
Ogun, não permita que minha cabeça veja as lutas do mundo
Não permita que minha cabeça veja sua luta
Ogun, o importante, Orixá superior
Pai e Senhor de minha Casa.
Vivas a Ogun, vivas a mim!
Axé o! Axé o! Axé o! luta pelo bem comum, pela justiça social.

Ogun yè! Mo yè! Pàtàkòrí Òrìṣà! ¹² Saúdo este Orixá importante, para que meu caminho esteja aberto e possa ter abertura para construir uma pesquisa livre das amarras e obstáculos que possam surgir ao decorrer do percurso. Escolho Ogun, Orixá que me deu a vida, para trazer-me o caminho, abrir as estradas e as portas que conduzirão ao “método” aplicado, a propositura metodológica que servirá como condução ao alcance dos objetivos desta pesquisa. Ogun é o Orixá reverenciado como o senhor da guerra, metalurgia, tecnologia, trabalho duro e superação de obstáculos. Ao abordar a relação entre Ogun e o conceito de método, pode-se fazer uma conexão simbólica com sua natureza guerreira e sua habilidade de enfrentar desafios de forma estratégica e determinada. Ogun é visto como um arquiteto e construtor que domina a forja, simbolizando o uso adequado das ferramentas e técnicas para atingir um objetivo. Dessa forma, Ogun pode ser associado ao conceito de método no sentido de utilizar uma abordagem organizada, sistemática e disciplinada para superar obstáculos e alcançar metas. Assim como um guerreiro prepara suas armas e planeja suas estratégias antes de entrar em batalha, Ogun

¹² Ogun sobreviveu, está vivo, eu estou vivo, eu sobrevivo! Orixá importante da cabeça! Faz referência a saudação ao Orixá Ogun que se encontra presente nos awon odù itàn – histórias dos Odu. Sendo Odu, é a base da comunicação de Orumilá com as pessoas, ou seja, a linguagem falada por Orumilá aos seus sacerdotes. No candomblé temos um total de 16 Odu, os quais refletem a história e a fala de Orumilá sobre a criação mítica dos Orixás e de tudo aquilo que emana Axé.

representa a necessidade de planejamento, estruturação e ação metódica para alcançar sucesso em empreendimentos e desafios na vida cotidiana.

No âmbito das estratégias, Ogun é conhecido por sua astúcia, determinação e habilidade, principalmente nas quebras de protocolos e paradigmas. Ele é considerado um estrategista hábil, capaz de planejar e executar ações com precisão e eficiência.

Em termos de método e estratégia metodológicas, podemos dizer que o Orixá Ogun se destaca por:

Ψ Planejamento: Assim como Ogun é conhecido como um arquiteto e construtor, é importante estabelecer metas claras e desenvolver um plano estratégico para alcançá-las. Isso envolve identificar os desafios, avaliar os recursos disponíveis e determinar ações específicas para alcançar os objetivos desejados.

Ψ Foco e determinação: Ogun é associado à determinação e ao trabalho árduo. Portanto, é importante manter o foco nas metas estabelecidas, ser persistente e não desistir diante dos desafios. A energia de Ogun pode ser invocada para fortalecer a determinação e a resiliência.

Ψ Adaptação e flexibilidade: Ogun também é conhecido por sua capacidade de se adaptar a diferentes situações e utilizar recursos disponíveis de forma eficaz. Em momentos de adversidade, é importante ser flexível e buscar soluções criativas para superar os obstáculos.

Ψ Utilização adequada de recursos: Ogun é associado à metalurgia e ao uso de ferramentas. Assim como ele utiliza suas ferramentas de forma habilidosa, é importante utilizar os recursos disponíveis de maneira eficiente e estratégica para alcançar os objetivos.

Dessa forma, diante dos atributos desse Orixá, cabe entender o que significaria o método como ponto de partida nesta pesquisa. Para filósofo e professor austro-britânico Karl Popper o método é o conjunto de procedimentos e técnicas que nos permitem avançar no conhecimento de forma sistemática e confiável. Ao buscar a etimologia da palavra, "método" tem sua origem no termo grego "methodos", que é composto por "meta" (além de) e "hodos" (caminho). Essa combinação de palavras sugere a ideia de ir além do caminho comum, ou seja, seguir uma abordagem organizada e sistemática para alcançar um objetivo. Na sua essência, "método" refere-se a um conjunto de procedimentos, técnicas ou abordagens que são seguidos para atingir um determinado fim ou resultado. É uma forma de organizar e estruturar a maneira como se realiza uma tarefa, estudo ou investigação.

Assim, é pertinente invocar Ogun como figura simbólica e protetora para a condução deste trabalho, pois ele representa a energia da transformação, da superação de barreiras e do

movimento, bem como vai além do caminho e das construções epistemológicas. A ideia de força e à capacidade de desbravar caminhos são características que dialogam diretamente com a trajetória de vida das pessoas trans, que enfrentam desafios e barreiras sociais e culturais em busca de reconhecimento e identidade

Além disso, Ogun, como divindade associada à tecnologia e ao conhecimento prático, reflete a necessidade de construir uma pesquisa que não apenas observe, mas também interaja e dialogue com as experiências das pessoas trans, valorizando seus saberes e contribuindo para a construção de uma metodologia que seja inclusiva e respeitosa. Essa perspectiva metodológica está em sintonia com a ideia de pesquisa decolonial, que visa questionar e superar as estruturas de poder que historicamente excluíram vozes subalternizadas (Quijano, 2000).

Tanto Ogun quanto Exu estão interligados na construção do caminho e do método. Faço esse adendo, para que entendamos que as comunidades de terreiro têm seus próprios sistemas de crenças, rituais e práticas, incluindo métodos específicos de comunicação, que assim, também há de ter suas próprias metodologias no saber fazer e na construção do conhecimento que emana do mágico, do sagrado. Ogun pela estratégia e planejamento. Exu pela audácia e habilidade de transformar a encruzilhada em caminhos. A relação de Ogun e Exu pelo método destaco:

Tabela 1: Orikisando o método

“ORIKISANDO”¹³: A CONSTRUÇÃO DO CAMINHO E DO MÉTODO	
EXU	OGUN
1. Transgressão e Abertura de Caminhos: Assim como Exu é considerado um mensageiro entre os mundos, o percurso metodológico está associado a Exu, pois enfatiza a transgressão de fronteiras e a abertura de novos caminhos de conhecimento. Essa abordagem envolve a busca por perspectivas não convencionais, a quebra de paradigmas estabelecidos e a exploração de novas formas de conhecimento, principalmente em entender a epistemologia de gênero dentro dos conceitos afrodiaspóricos.	1. Determinação e Foco: Ogun é conhecido por sua determinação, coragem e foco na conquista de objetivos. Aqui, através desse princípio, destaco um planejamento cuidadoso, da definição clara dos objetivos e da perseverança durante o processo de pesquisa. Essa abordagem envolve a definição precisa das etapas, a estipulação de metas alcançáveis e o comprometimento com o trabalho árduo necessário para atingir resultados.

¹³ Neologismo oriundo do termo ioruba “Oriki”. Oriki é uma forma de poesia ou cântico tradicional utilizado nas culturas ioruba para louvar, exaltar e invocar os Orixás, ancestrais, linhagens e indivíduos. Os Orikis desempenham um papel importante na transmissão de conhecimento e ensinamentos. Através de suas palavras, as gerações mais jovens aprendem sobre seus antepassados, as histórias de sua comunidade e as virtudes a serem cultivadas.

2. Interação e Diálogo:

Exu é conhecido por sua habilidade de comunicação e mediação. Assim, essa metodologia valoriza o diálogo e a interação com os participantes da pesquisa, promovendo a escuta ativa, o respeito às diferentes vozes e a construção conjunta do conhecimento. Essa abordagem envolve entrevistas abertas, grupos de discussão e outros métodos que priorizem a troca de ideias e experiências.

3. Transformação e Fluxo:

Exu também está associado à transformação e à mudança constante. Dessa forma, o percurso metodológico abraça a ideia de que o conhecimento é fluido e está sempre em movimento, incentivando a adaptação e a flexibilidade durante o processo de pesquisa. Essa abordagem envolve a revisão constante dos resultados, a reavaliação das questões de pesquisa e a disposição para se adaptar a novas perspectivas e descobertas.

4. Desconstrução de Estereótipos:

Exu desafia estereótipos e padrões estabelecidos. Portanto, a intenção é desconstruir preconceitos e estigmas, especialmente no que diz respeito a temáticas marginalizadas. Essa abordagem envolve a análise crítica das narrativas dominantes, a valorização de perspectivas subalternas e a promoção de uma pesquisa inclusiva e emancipatória.

2. Diálogo e Mediação:

Ogun é um orixá mediador, que busca soluções e promove o diálogo, mas não tolera o silêncio. Aqui há valorização a escuta ativa e a promoção de espaços de diálogo nos terreiros. Isso envolve a realização de entrevistas individuais e em grupo, permitindo que as pessoas compartilhem suas experiências, desafios e percepções sobre a espiritualidade e a vivência nos terreiros.

3. Resiliência e Adaptação:

Ogun é conhecido por sua resiliência e capacidade de se adaptar a diferentes situações. Aqui, abraço a ideia de que a pesquisa pode enfrentar desafios e obstáculos, e a resiliência é fundamental para superá-los. Essa abordagem envolve a flexibilidade para ajustar os métodos e abordagens de pesquisa, caso necessário, e a capacidade de se adaptar a mudanças inesperadas durante o processo.

4. Resolução de Problemas:

Ogun é considerado um guerreiro e protetor, especializado na resolução de problemas. Portanto, há uma abordagem sistemática para lidar com desafios, a busca de soluções criativas e a capacidade de superar obstáculos. Essa abordagem envolve a análise crítica das questões de pesquisa, a identificação de lacunas no conhecimento existente e a aplicação de abordagens inovadoras para encontrar respostas, precisamente nos conflitos de acolhimento a diversidade de gêneros fora do binarismo.

Fonte: Elaborado pelo autor

Indubitavelmente, os estudos em Comunidades de Terreiro sempre foram abarcados de técnicas proveniente de academicismo, regras que tem caminhos divergentes com os métodos de aprendizagem do nosso povo. Contudo, o sistema de aprendizado e ensino dentro dos terreiros sempre foram específicos e peculiares de cada comunidade, tendo seu sistema se entrelaçado a organização cultural e a epistemologia própria de cada terreiro, associada ao empirismo como saber proveniente das experiências e expertises ancestrais que construíram saberes próprios.

Os saberes tradicionais compreendem um corpo de saberes, modos de agir e criar, que são transmitidos verbalmente entre os participantes de um determinado grupo por gerações e que representam não apenas o trabalho dessas comunidades, mas também faz parte de sua cultura, costumes e práticas. O conhecimento tradicional existe sem o uso de meios metodológicos cientificamente definidos. No entanto, eles têm poder suficiente para se manter, se estabelecer e identificar comunidades que derivam sua identidade de um processo de autodeterminação.

O filósofo da ciência Thomas Kuhn em sua obra clássica "*A Estrutura das Revoluções Científicas*", populariza o termo "paradigma dominante" para descrever um conjunto de

crenças, valores, métodos e práticas que orientam a pesquisa científica e estabelecem uma base comum de entendimento dentro de uma determinada comunidade científica em um determinado período de tempo (Kuhn, 2017).

Kuhn argumenta que os paradigmas dominantes são estabelecidos quando uma teoria científica ou modelo explicativo é amplamente aceito e adotado por uma comunidade científica como a forma correta de abordar um determinado campo de estudo. Esses paradigmas fornecem um conjunto de pressupostos compartilhados que moldam a maneira como os cientistas formulam perguntas, conduzem pesquisas, interpretam dados e estabelecem consensos. Enfatiza-se através do pensamento de Kuhn que os paradigmas dominantes são essenciais para o progresso científico, pois fornecem uma base estável e coerente para a construção de conhecimento. No entanto, Kuhn também argumenta que os paradigmas dominantes podem se tornar limitadores, pois tendem a desencorajar a exploração de ideias e abordagens alternativas que possam desafiar as premissas estabelecidas.

Segundo Kuhn, a mudança de paradigma ocorre quando surgem anomalias, contradições ou evidências que não podem ser explicadas ou acomodadas pelo paradigma dominante. Essas crises levam a um período de revolução científica, no qual um novo paradigma emerge e substitui o antigo. A mudança de paradigma não ocorre apenas com base em evidências empíricas, mas também envolve mudanças culturais, sociais e políticas dentro da comunidade científica.

Contudo, como lidar com a produção de conhecimento quando essa produção é derivada de comunidades subalternas, de povos tradicionais ou emergentes? Seria essa produção invalidada por não seguir a ótica do paradigma dominante na visão de fazer ciência e produzir conhecimento?

Uma das críticas ao paradigma dominante pode ser encontrada no trabalho do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Bourdieu argumenta que o paradigma dominante, seja na ciência, na cultura ou em outras esferas sociais, tende a criar um campo de poder onde os detentores desse conhecimento estabelecido exercem uma posição privilegiada. Essa posição de poder permite que eles definam quais conhecimentos são válidos, relegando outras perspectivas e saberes a uma posição inferior ou marginalizada. Sugestiona que essa dinâmica cria uma reprodução do poder e da desigualdade social, perpetuando um sistema em que os saberes dominantes são valorizados e perpetuados, enquanto outros saberes são desvalorizados

e excluídos. Ele chama essa dinâmica de "violência simbólica"¹⁴, onde a imposição de uma única visão de mundo é internalizada pelas pessoas, tornando-se uma forma de controle e dominação. É necessário reconhecer e valorizar os diferentes saberes e perspectivas existentes na sociedade, promovendo uma abertura para a diversidade de conhecimentos e questionando as estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a marginalização.

Ao destacar a importância de desafiar o paradigma dominante, Bourdieu contribui para uma crítica fundamentada nas relações de poder e nas desigualdades sociais, enfatizando a necessidade de promover a valorização e o respeito pelos saberes que historicamente têm sido excluídos ou subjugados. Sua abordagem sociológica oferece insights relevantes para entender a dinâmica da monocultura de saberes e os efeitos negativos que ela pode ter na produção de conhecimento e na reprodução da desigualdade social.

É, então com o filósofo canadense Charles Taylor que se exploram as questões da identidade e da ética em um mundo moderno e diversificado. Taylor argumenta que o paradigma dominante de conhecimento e ação em sociedades ocidentais modernas tende a ser influenciado por uma abordagem utilitarista e individualista, onde a busca do interesse próprio é valorizada em detrimento das preocupações comunitárias e éticas mais amplas. Esse paradigma promove uma visão de sucesso e bem-estar baseada em métricas externas, como riqueza material e prestígio social. Ele defende a importância de reconhecer a complexidade e a pluralidade dos valores humanos, e a necessidade de considerar as dimensões morais e éticas em nossas ações e escolhas. Um conhecimento prudente leva em conta as dimensões sociais, culturais e históricas que moldam nossas identidades e valores. Enfatiza-se a importância de compreender as diferentes perspectivas e formas de vida existentes em uma sociedade, e de promover um diálogo entre elas para alcançar um senso compartilhado de justiça e bem-estar.

Essa abordagem prudente também inclui uma reflexão crítica sobre nossas próprias convicções e valores, buscando uma compreensão mais profunda de nossas motivações e aspirações.

Assim, Taylor oferece uma crítica ao paradigma dominante de conhecimento e ação, e propõe um enfoque mais amplo e reflexivo, que valoriza a pluralidade de perspectivas e busca um conhecimento prudente para uma vida decente, baseada em valores morais e éticos.

¹⁴ Forma de violência que não se manifesta fisicamente, mas atua por meio de símbolos, discursos e práticas que legitimam e reproduzem relações de poder desiguais. Diferente da violência física, que é imediatamente perceptível, a violência simbólica opera de maneira sutil e invisível, muitas vezes sendo internalizada pelas pessoas que a sofrem (Bourdieu, 1989)

Dessa forma, entende-se que na ciência moderna, existe a opinião de que quanto mais específico o conhecimento, melhor a pesquisa e mais explorado é o seu objeto. No entanto, tal conhecimento é discriminatório e torna o cientista um leigo (ignorante) especializado.

Como contraponto ao paradigma dominante, o físico Fritjof Capra (Capra, 2012) traz o conceito de paradigma emergente, que representaria uma mudança fundamental de perspectiva no entendimento e abordagem dos problemas enfrentados pela sociedade contemporânea. Em contraposição ao paradigma dominante, caracterizado por uma visão fragmentada e reducionista, o paradigma emergente adota uma abordagem holística e sistêmica, reconhecendo as interconexões complexas que permeiam a realidade. Baseia-se na compreensão de que a realidade é caracterizada por redes interligadas de relações e interdependências. O paradigma emergente reconhece a natureza sistêmica e dinâmica dos sistemas vivos.

Capra argumenta que o paradigma emergente é essencial para enfrentar os desafios contemporâneos, como a crise ambiental, a desigualdade social e a fragmentação do conhecimento. Ele destaca que os problemas globais são interligados e exigem uma abordagem integrada, que leve em consideração as múltiplas dimensões envolvidas. Nesse sentido, o paradigma emergente oferece uma estrutura conceitual que permite compreender e agir em sistemas complexos, reconhecendo as interações entre os componentes e as consequências de longo prazo de nossas ações.

O conhecimento no paradigma emergente, elemento esse que causa uma crise no paradigma dominante, é holístico e, como um todo, também local, porque é útil aos indivíduos de uma dada comunidade. Como local, também é total porque resgata projetos de conhecimento local, ou seja, leva-os a mover-se para outros locais cognitivos. Portanto, o conhecimento de um paradigma emergente, se for holístico, não é determinístico, e se for local, não é descritivo. Além disso, não se segue um método científico, mas se utiliza a diversidade metodológica (no paradigma dominante, o que é considerado uma violação metodológica).

A desvalorização dos saberes pertencentes a povos e comunidades tradicionais ocasiona práticas de violência epistêmica e racial. Essas relações assimétricas de poder, iniciando-se no processo de colonização, persistem até os dias atuais, reverberando nas formas de ensino-aprendizagem. Com isso, as ciências dos povos tradicionais emergem de suas próprias culturas contextualizadas em seus territórios necessitando de um diálogo intercientífico pautado pelo respeito ao conhecimento ancestral, seus ritos, significados e compreensão da natureza. Essa dialógica de saberes nos leva a concepção de Little (2010) como

as formas de interação entre os sistemas de conhecimentos tradicionais e o sistema da ciência moderna:

a intercientificidade é entendida como as formas de interação entre os sistemas de conhecimento tradicional e o sistema da ciência moderna. Assim como os relacionamentos entre distintas culturas produzem formas de interculturalidade, a interrelação entre distintos sistemas de conhecimento científico produz formas de intercientificidade (Little, 2010, p.20).

Para tanto, Vandana Shiva, física, filósofa e ativista ambiental indiana tem questionado e resistido à lógica do paradigma dominante e da monocultura de saberes¹⁵, que privilegia um único paradigma de conhecimento em detrimento de outros. Ela argumenta que essa monocultura, muitas vezes centrada no conhecimento científico ocidental, resulta em desigualdades sociais e ambientais, ameaçando a biodiversidade e as formas de vida tradicionais. Shiva enfatiza a necessidade de reconhecer e valorizar os conhecimentos indígenas, tradicionais e locais, que são frequentemente marginalizados ou ignorados pela monocultura de saberes.

[...] a experiência histórica de culturas não ocidentais sugere que os sistemas ocidentais de saber é que são cegos a alternativas. O rótulo de “científico” atribui uma espécie de sacralidade ou imunidade social ao sistema ocidental. Ao se elevar acima da sociedade e de outros sistemas de saber e simultaneamente excluir outros sistemas de saber da esfera do saber fidedigno e sistemático, o sistema dominante cria seu monopólio exclusivo (Shiva, 2002, p.24).

A valorização da diversidade epistêmica proposta por Shiva implica em romper com a ideia de hierarquia do conhecimento, reconhecendo que diferentes formas de conhecimento são igualmente válidas e relevantes. Ela argumenta que a monocultura de saberes oculta e silencia outras perspectivas, perpetuando desigualdades e limitando nossa compreensão dos desafios e soluções socioambientais. Ao promover a diversidade de saberes, Shiva propõe uma abordagem mais inclusiva e participativa, onde as vozes marginalizadas e os conhecimentos locais são valorizados.

A intelectualidade e visão de Shiva sobre a monocultura de saberes é convidativa a repensar e questionar o paradigma dominante que privilegia um único modo de conhecimento. Lembra-nos da importância da diversidade epistêmica para enfrentar os desafios socioambientais e promover a justiça social. Valorizar os conhecimentos indígenas,

¹⁵ monocultura de saberes é um conceito utilizado para descrever a predominância de uma única forma de conhecimento ou paradigma, em detrimento da diversidade e pluralidade de saberes existentes em uma determinada sociedade. Nesse contexto, ocorre uma concentração de poder e influência em torno de uma visão hegemônica do conhecimento, que tende a excluir, marginalizar ou desvalorizar outras formas de conhecimento que não se enquadram nesse paradigma dominante.

tradicionais e locais é fundamental para preservar a biodiversidade, fortalecer a resiliência das comunidades e construir um mundo mais equitativo. Há uma importância ímpar em ampliar o diálogo entre diferentes saberes, promover a inclusão de vozes marginalizadas e desafiar as estruturas de poder que sustentam a monocultura de saberes. Somente assim poderemos construir sociedades mais justas, sustentáveis e respeitadas com a diversidade.

Com isso, o trabalho de pesquisa em Comunidades de Terreiros, se entrelaça aos pensamentos de Capra e Shiva naquilo que valoriza os saberes tradicionais (paradigmas emergentes), sendo este alicerçado em projetos cognitivos locais. Avia-se, também, com o conceito de intercientificidade de Little, já que a conjectura dos dois saberes precisa de interação para um saber mais amplo e completo.

Na pesquisa, Ìgbàmíràn Àiyé¹⁶: O ethos afro-brasileiro e a transgeneridade na religião dos orixás, há um diálogo com as questões religiosas (saberes tradicionais) e com as questões de gêneros (saber científico).

A produção do conhecimento através das Comunidades de Terreiro é constituída de um sistema de aprendizado e métodos de produção de saberes próprios. As práticas culturais e rituais desempenham um papel fundamental na produção de conhecimento dessas comunidades. Por meio dessas práticas, eles preservam e reforçam suas tradições, valores e crenças, que são intrinsecamente ligados ao conhecimento tradicional. As práticas culturais são um veículo para a transmissão do conhecimento, bem como para a criação de um senso de identidade coletiva e de pertencimento a uma determinada comunidade. Além disso, a cosmo percepção desses povos, frequentemente baseada em uma visão espiritual do mundo, influencia sua relação com a natureza e molda seu conhecimento.

Uma breve análise ao estruturalismo de Lévi-Strauss (1990) cita-se que é possível associar o espaço exterior ao espaço interior do homem, tratando de forma imanente o sensível e o inteligível. Isso devido a uma estrutura sociológica que permeia as formações sociais e que, de fato, “a humanidade não evolui num sentido único”. Nesse contexto, as comunidades de terreiro não deveriam ser vistas como sistemas formados, mas como um grande processo de saberes próprios que convergem para diversos sentidos, associando o espaço interior e exterior das comunidades e de quem as compõe como elementos integrativos nesses processos de formação do conhecimento.

¹⁶ Ìgbàmíràn Àiyé termo iorubá que designa “Outro tempo na terra”.

Além disso, o candomblé não representa tão somente um complexo sistema de crenças alimentador do comportamento religioso desses membros. Ele constitui, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural africana que pela sua dinâmica interna é geradora permanente de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras formações religiosas, o candomblé é uma fonte permanente de gestação de valores e de promoção sócio-cultural que se sobrepõe à dimensão cultural religiosa *strictu sensu*, plasmando os contornos da identidade do negro no Brasil. Neste sentido, o candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo e com os elementos essenciais da natureza, essa última, na concepção dos afro-brasileiros, uma expressão da sacralidade que envolve e toma conta de todas as coisas. (Braga, 1992)

São, através dessas inferências, que a pesquisa se constitui na criação e determinação da sua propositura metodológica. Não convém, de acordo com o que já foi sintetizado acima, validar uma pesquisa apenas em metodologias consuetudinárias da ciência, mas recorrer a intercientificidade, a interseção de saberes tradicional(ancestral) /científico para usufruir de metodologia apropriada quando se trata de comunidades e saberes tradicionais/ancestrais. Para isso, Simas e Rufino relatam:

Se o colonialismo edificou a cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos o mundo transformando a cruz em encruzilhada e praticando-a como campo de possibilidades. (Simas; Rufino, 2018, p. 35-36).

Compreender a encruzilhada como possibilidades é entender que o encontro das diferenças gera um conflito que não é entendido como obstáculo, mas como abertura de caminhos, lugar de movimento e mudança. Essa transformação de cruz em encruzilhada, dialoga com a imagem ressignificada do pesquisador, que aqui chamarei de pesquisador *Igbá Ketá*¹⁷. Essa titulação atribuída ao Orixá Exu é a compreensão de que ele (Exu) é o comunicador, o pesquisador nato das vontades humanas. Exu é aquele que viola as regras com a certeza do acerto, que “matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”, que não se limita ao binário (macho e fêmea, amor e ódio, alegria e tristeza, dia e noite). Luiz Simas em um de seus contos relata:

Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado de Ifé. Uma continha bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito. Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos. Exu virou assim o Igbá Ketá: Senhor da Terceira Cabaça. É com ela que ele caminha pelo mercado, com o passo gingado, o filá, o cachimbo e o flautim. Vez

¹⁷ Igbá Ketá - é um dos títulos de Exu que confere a ele a condição de o Senhor da terceira cabaça, podendo ser também conhecido como o Senhor da encruzilhada de três caminhos.

por outra, Exu retira um pouco do pó da cabaça, sopra entre as mulheres e os homens e sempre nos desafia a serpentear com coragem, como a cobra coral de três cores que lhe pertence, as entranhas devastadas e incertas do mundo para o desafio da beleza. (Simas; Rufino, 2018, p.128)

O pesquisador Igbá Ketá, assim como aquele que se vale da terceira cabaça, é quem atravessa desafios, lidando com a complexidade das questões de gênero estudadas. Em um mundo profundamente influenciado por uma visão colonizadora que impõe o binarismo entre masculino e feminino, surge a figura do “terceiro gênero” como uma ruptura nesse paradigma. Esse pesquisador, inspirado em Exu e seu movimento dinâmico, atua entre a epistemologia afrodiaspórica e o conhecimento ocidental. Ele se despe de pressupostos prévios que possam distorcer ou deslegitimar os saberes tradicionais, permitindo que os dados e as experiências falem por si.

Esse papel, além de exigir uma postura participativa e consciente, requer que o pesquisador seja simultaneamente sujeito e observador, integrando-se nos saberes tradicionais que estuda. Ele não busca apenas respostas fixas, mas explora a desconstrução e reconstrução contínuas da investigação, valorizando o processo de aprendizado mútuo entre pesquisador, colaborador e teoria. Ao invés de objetivos rígidos, seu foco está no diálogo, na interpretação e no entendimento colaborativo, onde os caminhos da investigação se entrelaçam e se complementam.

Assim como Exu, que é conhecido por sua proximidade com os seres humanos e por entender suas complexidades e sentimentos, o pesquisador Igbá Ketá incorpora essa mesma abordagem. Ele reconhece que o crescimento e a expansão são princípios fundamentais da vida, e que o conhecimento humano deve ser visto como um processo dinâmico e vital. Neste sentido, a linguagem se torna o meio de mediação entre o sujeito e o pesquisador, criando pontes de interpretação e compreensão. A palavra, como veículo de significação, possibilita que diferentes fenômenos e conceitos sejam explicados, estabelecendo uma conexão entre os interlocutores envolvidos no diálogo.

Igbá Ketá, portanto, é o pesquisador que lida com a incompletude, o inacabado, e abraça o papel de mediador entre diferentes formas de saber. Ele é aquele que combate a - “supressão epistêmica” - a marginalização e o apagamento de saberes ancestrais. Ao resistir a essa forma de violência intelectual, ele não apenas preserva, mas também valoriza a riqueza dos conhecimentos tradicionais, permitindo que continuem a dialogar com o mundo contemporâneo

A aplicação de métodos formalmente convencionados pela antropologia, sociologia ou outras ciências sociais na análise dos saberes das comunidades de terreiros pode, de fato,

desconsiderar as nuances e especificidades do sistema de ensino-aprendizagem que é próprio e inerente a essas comunidades. Esses métodos, desenvolvidos em contextos ocidentais e muitas vezes baseados em paradigmas eurocêntricos, tendem a estruturar os fenômenos observados de maneira que não correspondem à lógica própria das práticas culturais dessas comunidades, correndo o risco de reduzir a complexidade dos saberes que ali circulam.

É importante reconhecer que os terreiros não apenas abrigam tradições religiosas, mas também funcionam como espaços de educação integral, onde saberes são transmitidos de forma simbólica, experiencial e prática. Como afirmam Nascimento e Botelho (2020), os terreiros são espaços educativos, de circulação de conhecimentos, saberes e memória, onde se afirmam identidades e se constroem laços de pertencimento e parentesco. Esse contexto sugere que a pedagogia dos terreiros está profundamente entrelaçada com a vivência e a participação ritualística, o que desafia métodos de investigação tradicionais que se baseiam na objetividade e na separação entre pesquisador e objeto de estudo.

Dado que essas comunidades possuem sistemas próprios de ensino e aprendizagem, faz sentido que desenvolvam também seus próprios métodos de investigação e análise dos fenômenos. Métodos ocidentais, ao serem aplicados de forma rígida, podem pormenorizar e desconsiderar as sutilezas dessas práticas. A criação de métodos de pesquisa que emergem de dentro dos próprios terreiros — embasados em seus valores, cosmologias e práticas cotidianas — permitiria uma leitura mais fidedigna e respeitosa dos saberes e das experiências ali presentes. Essa abordagem também se alinha ao movimento decolonial que busca valorizar epistemologias não hegemônicas e resistir à imposição de moldes eurocêntricos sobre culturas e sistemas de conhecimento de povos historicamente marginalizados.

Por isso, a reivindicação de métodos próprios de investigação nos terreiros não se trata apenas de uma adequação metodológica, mas de uma afirmação política e epistemológica. É um reconhecimento de que o saber que emerge desses espaços possui legitimidade própria, e que suas formas de organização, transmissão e produção de conhecimento são tão válidas quanto qualquer sistema acadêmico formal. As ferramentas investigativas, portanto, precisam ser sensíveis à natureza relacional, espiritual e comunitária dos terreiros, permitindo que esses saberes fluam sem as amarras das convenções metodológicas ocidentais.

A ideia de “pensamento enterreirado” proposta por Nascimento (2020) articula um modo de pensar que vai além da simples análise de objetos isolados, deslocando o foco para a compreensão de “processos”. Dentro dos terreiros, tudo é constituído por sistemas processuais

interconectados, e esse pensamento busca explorar as dinâmicas relacionais que formam a essência dessas práticas culturais e religiosas. O pensamento enterreirado se preocupa, portanto, em observar como os elementos se combinam, se relacionam e se transformam, o que reflete diretamente na concepção de axé.

Essa abordagem, que vê os terreiros como sistemas vivos e dinâmicos, encontra paralelos na própria constituição do “axé”, que não é algo dado de maneira isolada, mas um produto de junções complexas, míticas e simbólicas. Para que o axé exista, é necessário um conjunto de procedimentos e rituais que integram elementos diversos, todos conectados em um ciclo contínuo de reforço e reconstituição. O axé, entendido como a “força vital” e existencial que permeia toda a vida dentro do terreiro, não é apenas uma energia passiva, mas uma entidade dinâmica que age e influencia o mundo ao mesmo tempo que é moldada por ele.

Essa força mágica e vital movimenta tanto a vida quanto a morte, sendo a ligação fundamental entre o Orun, o mundo mítico dos ancestrais, e o Ayê, o mundo terreno dos homens. O axé flui através dos rituais, das relações entre os membros da comunidade, dos sacrifícios, da oferenda e da comunicação com os orixás, estabelecendo uma ponte contínua e necessária entre esses dois mundos. Ele representa o sistema complexo que alimenta a vitalidade do terreiro, permitindo que ele se mantenha em equilíbrio e conectado aos poderes cósmicos que o sustentam.

Assim, o pensamento enterreirado de Nascimento enfatiza a importância de se entender as “relações interdependentes” e os “processos” que constituem a existência do axé e, por consequência, o funcionamento de toda a comunidade de terreiro. Esse pensamento é crítico e autocrítico porque reflete sobre o próprio fazer e ser dentro do terreiro, reconhecendo que cada ato ritualístico é uma parte de um processo maior, sempre em transformação. Ao focar nos processos, o pensamento enterreirado se alinha com a essência do axé, que é constituído pela soma de forças, saberes e práticas que, em conjunto, movem a vida comunitária, espiritual e cosmológica dos terreiros.

Assim:

Um pensamento enterreirado é um modo de pensar que emerge no terreiro e do terreiro, desde seus objetivos de resistência. Toma em consideração os eixos desde os quais a resistência se faz necessária, evitando a opressão e assumindo um compromisso com a comunidade desde a qual se pensa.

[...] não se apoia em binarismos em sua estrutura de funcionamento, não dividindo o mundo em certo e errado, bem e mal, homens e mulheres, mente e corpo, natureza e cultura e tantos outros pares opostos que foram utilizados na história do pensamento ocidental para aprisionar potências de ser, embora o terreiro reconheça a possibilidade da existência de pares. (Nascimento, 2020, p.203).

A concepção de uma “pesquisa enterreirada”, em sinergia com a figura do pesquisador Igbá Ketá, propõe um modelo de investigação que vai além da simples coleta de dados ou da observação externa. Neste contexto, a comunidade pesquisada torna-se a primeira avaliadora da pesquisa, sendo parte ativa do processo, e não meramente objeto de estudo. Esse envolvimento respeita profundamente os modos de compreensão que circulam na comunidade do terreiro, oferecendo à própria comunidade uma visão clara sobre o que a pesquisa procura, quais são seus objetivos e qual é sua natureza. O princípio aqui é avaliar para ser avaliado, ou seja, garantir que a pesquisa faça sentido para os membros da comunidade e que eles não sejam surpreendidos pelos resultados ou pelas abordagens adotadas pelo pesquisador. Esse tipo de pesquisa ultrapassa o simples protagonismo do pesquisador e se alinha à comunidade em um processo colaborativo.

Em termos metodológicos, tratamos de uma pesquisa qualitativa, com um caráter essencialmente interpretativo. Este enfoque é apropriado para a investigação das práticas litúrgicas do candomblé e suas intersecções com a identidade de gênero, temas que demandam uma abordagem que capte a riqueza simbólica e os significados subjetivos que permeiam essas práticas. A pesquisa qualitativa, segundo Van Maanen (1979), admite uma diversidade de significados nas ciências sociais, sendo composta por uma combinação de técnicas interpretativas que visam descrever e decodificar os componentes de um sistema complexo de significados. O foco aqui é interpretar e expressar o sentido dos fenômenos do mundo social, buscando reduzir a distância entre indicador e indicado, entre teoria e dados, entre contexto e ação.

Em pesquisas que envolvem comunidades de terreiro, é particularmente importante adotar essa perspectiva interpretativa, já que os fenômenos observados estão imersos em camadas profundas de significados míticos, sociais e espirituais. A lógica do empirismo científico, que pode ser útil para fenômenos claramente definidos, muitas vezes se revela insuficiente para captar a complexidade e a ambivalência dos fenômenos religiosos e culturais presentes nesses contextos. André (1995) reforça que a pesquisa qualitativa é frequentemente realizada no meio natural, o que a aproxima da chamada “pesquisa naturalística”, onde os dados são coletados em seu ambiente de origem, respeitando a integridade do contexto estudado.

Neste tipo de pesquisa, o pesquisador entra no campo com uma postura fenomenológica, buscando compreender os significados a partir das perspectivas dos próprios membros da comunidade. O objetivo não é apenas descrever o que acontece, mas interpretar os

sentidos que emergem dessas experiências, sempre em diálogo com a comunidade que, como já mencionado, avalia e se coloca como parte ativa do processo de investigação.

Ao adotar a pesquisa enterreirada e os princípios que norteiam o pesquisador Igbá Ketá, garantimos que a pesquisa não apenas retrate fielmente os saberes e as práticas da comunidade, mas também que essas mesmas práticas e saberes sejam respeitados e valorizados, participando diretamente do processo de construção do conhecimento.

Para garantir maior robustez e validade aos resultados, mitigando vieses e limitações associados ao uso de um único método ou fonte de dados, adotaremos a triangulação metodológica. Assim como Exu simboliza a encruzilhada, oferecendo múltiplas possibilidades de caminhos em vez de uma única direção hegemônica, a triangulação proporciona uma complementaridade e convergência de evidências, oferecendo uma visão mais ampla e confiável do objeto de estudo. Esta abordagem de pesquisa envolve a utilização de múltiplos métodos, fontes de dados ou perspectivas teóricas para explorar uma questão, com o intuito de aumentar tanto a confiabilidade quanto a validade dos resultados. Ao combinar diferentes abordagens, ela assegura a convergência e complementaridade das evidências.

Segundo Denzin e Lincoln (2005), a triangulação é a combinação de metodologias distintas para analisar um fenômeno, com o objetivo de fortalecer a construção de teorias sociais. Para os autores, trata-se de uma alternativa qualitativa à validação da pesquisa, permitindo uma compreensão mais profunda do fenômeno investigado por meio do uso de múltiplos métodos.

Cada método de pesquisa possui suas vantagens e limitações, e a triangulação metodológica permite explorar as fortalezas de cada abordagem, ao mesmo tempo que mitiga suas fraquezas. Por exemplo, a combinação de métodos quantitativos e qualitativos pode oferecer uma análise mais rica e abrangente de fenômenos complexos. Essa complementaridade aumenta a confiabilidade dos resultados, pois diferentes métodos oferecem diferentes perspectivas e evidências que se reforçam mutuamente.

Assim, em consonância com o conceito de "enterreiramento" e a figura do pesquisador igbá ketá, será utilizada a pesquisa narrativa, com o uso da "conversa" como um elemento fundamental da metodologia. Conversar permite enxergar no caos uma potência de criação. (Santos, 2020).

A conversa, enquanto metodologia de pesquisa sobre os cotidianos, especialmente em contextos onde os saberes são transmitidos de forma oral e subjetiva, configura-se como uma linha de fuga das regras e normas científicas estabelecidas na modernidade. Essas normas,

sustentadas pela busca de verdades absolutas e pela tentativa de apreender a realidade de maneira estática, são desafiadas por essa abordagem dialógica. A conversa nos permite refletir sobre nossa formação e prática, e, assim, (trans)formar o caminho que trilhamos no cotidiano. Ela abre espaço para uma autotransformação de pensamentos e ideias, promovendo um processo contínuo de (re)pensar.

Essa abordagem pode ser entendida como uma cinesia que emerge de dentro para dentro, em que todos os sentidos corpóreos se colocam em posição de abertura para captar a dinamicidade das relações cotidianas, especialmente as que são tecidas nos terreiros. Através dessa abertura, a conversa se torna um método vivo, capaz de captar as nuances das interações humanas e culturais, transformando tanto o pesquisador quanto o objeto de estudo.

O ato de conversar é comum, faz parte da vida das pessoas; não é algo rígido, mas fluido e aberto ao acaso. Pensando nessa ação espontânea, pesquisa por meio de conversação conduz a desconstrução e reconstrução da própria investigação, em que a busca por respostas não é o mais importante. Ao reconhecer e assumir a conversa como metodologia de pesquisa, significa assumir também que a investigação não tem objetivos fechados, mas sim interesses, o pensar e aprender junto (Costa, Oliveira, Farias, 2021, p. 222)

A conversa é, por natureza, imprevisível. Ao compartilharmos nossas experiências e memórias, nos fundimos com o outro, transformando-o em coautor na construção da narrativa do mundo (Sarpa, 2018). Nesse sentido, a conversa se posiciona como uma prática contra-hegemônica, desafiando estruturas de poder que tendem a hierarquizar saberes¹⁸. A proposta metodológica da conversa possibilita um encontro entre diferentes formas de conhecimento, rompendo com a lógica dominante de verdades absolutas e promovendo uma construção plural e inclusiva de saberes.

Metodologicamente, a conversa não é apenas um intercâmbio de palavras, mas um processo estruturado de diálogo que visa à produção conjunta de conhecimento por meio da interação entre os participantes. A riqueza dessa abordagem reside na possibilidade de explorar múltiplas perspectivas e de fomentar a análise crítica, sempre ancorada em um espaço de interação genuína. A escuta ativa, aqui, é essencial¹⁹. Mais do que ouvir, trata-se de estar completamente presente, demonstrando um interesse autêntico pelas contribuições dos outros.

¹⁸ A prática da conversa como metodologia contra-hegemônica se alinha às críticas pós-modernas que questionam as grandes narrativas e verdades absolutas defendidas pelo pensamento científico tradicional. Autores como Michel Foucault e Jacques Derrida também contribuíram para essas discussões, propondo a desconstrução das hierarquias de saber e poder na construção do conhecimento.

¹⁹ A escuta ativa é um conceito amplamente estudado na comunicação interpessoal, destacando-se nos trabalhos de Carl Rogers e Richard E. Farson, que a definem como uma prática de total engajamento e compreensão empática durante a interação, permitindo a formação de um diálogo genuíno e transformador.

Isso cria um ambiente de confiança e empatia, onde as ideias circulam de forma aberta e respeitosa, promovendo a profundidade na compreensão.

A utilização de perguntas abertas é outro ponto crucial nessa metodologia. Essas perguntas não buscam respostas definitivas, mas reflexões profundas que incentivam os participantes a compartilharem suas vivências e conhecimentos. É essa abertura que torna o diálogo verdadeiramente transformador, gerando novas ideias e perspectivas, e permitindo que os envolvidos (re)construam suas compreensões sobre os temas em questão. Esse processo dialógico não se limita a uma troca de informações, mas possibilita verdadeiras (trans)formações, tanto individuais quanto coletivas.

Mikhail Bakhtin, renomado filósofo russo, destacou que a comunicação humana é intrinsecamente dialógica. Para ele, o diálogo não é um simples ato de transmissão de informações, mas um processo contínuo de interação entre vozes diversas, que se cruzam e se influenciam mutuamente. Nenhuma palavra ou ideia está isolada; tudo está imerso em um contexto social, histórico e cultural, o que significa que a compreensão plena de qualquer discurso depende da consideração dessas múltiplas vozes e do ambiente em que elas se manifestam.

Em sua concepção de polifonia, Bakhtin (2016) propõe que toda comunicação é marcada pela coexistência de várias vozes, cada uma trazendo uma perspectiva única. Essa diversidade é fundamental para a análise crítica de problemas complexos, pois enriquece o entendimento, permitindo que se acesse diferentes ângulos de um mesmo fenômeno. A linguagem, nesse contexto, é vista como um espaço dinâmico, sempre em transformação, onde os discursos interagem e evoluem continuamente²⁰.

Ao aplicar a metodologia da conversa, é crucial reconhecer e acolher as vozes dissonantes e os conflitos. Longe de serem vistos como obstáculos, esses embates de perspectivas fornecem o terreno fértil para uma análise crítica mais profunda. A pluralidade de vozes, ao invés de fragmentar o diálogo, o fortalece, oferecendo uma compreensão mais completa e multifacetada dos temas em discussão.

Além disso, Bakhtin ressalta a importância do diálogo autêntico, em que a alteridade – a capacidade de se abrir ao outro – é central. Escutar e responder ao outro com atenção e

²⁰ A polifonia bakhtiniana é essencial na análise de discursos sociais, sendo fundamental também para os estudos literários e culturais. Em *Problemas da Poética de Dostoiévski* (1981), Bakhtin explora como múltiplas vozes coexistem de forma igualitária em uma obra literária, sem que uma anule ou sobreponha a outra, conceito que ele estende ao campo da comunicação humana e das interações sociais.

respeito não é apenas um gesto de cortesia, mas uma prática metodológica que busca a construção coletiva de significados. Nesse processo, as vozes não são apenas ouvidas, mas engajadas em um movimento constante de co-criação, onde todos os participantes se transformam e transformam o espaço dialógico em que estão inseridos.

O homem fala - essa é a sua propriedade básica. No entanto, ele fala e age de maneira inteiramente diferente dependendo das circunstâncias, de seus companheiros, do interlocutor, da posição do ouvinte e, finalmente, dependendo das mudanças que ele sofre no decorrer da comunicação. Ele está comprometido em uma espécie de jogo dialógico. Cada palavra do homem é pronunciada em resposta e antecipação à palavra do outro. Seu discurso é construído como um elo numa cadeia ininterrupta de discursos. (Bakhtin, 2016, p.123)

A documentação adequada da conversa é uma etapa crucial no processo metodológico. Durante a pesquisa, foram realizadas gravações que, posteriormente, serão utilizadas na construção de um documentário, além de transcrições completas de todas as narrativas das pessoas abordadas e registros fotográficos para capturar os momentos e contextos do diálogo. Esses recursos são fundamentais para preservar as ideias e os argumentos apresentados, fornecendo uma base sólida para análises posteriores e para a consolidação do conhecimento gerado durante o processo.

A pesquisa narrativa é uma abordagem metodológica que se baseia na coleta e análise de narrativas pessoais, com o objetivo de compreender experiências individuais ou coletivas, histórias de vida ou eventos significativos. Essa metodologia tem se mostrado extremamente valiosa em diversas áreas de estudo, como psicologia, sociologia, educação e saúde²¹, pois permite aos pesquisadores explorarem a complexidade e a subjetividade das experiências humanas.

Uma das principais características da pesquisa narrativa é seu foco nas histórias individuais e na construção de significados a partir dessas narrativas. Os pesquisadores utilizam entrevistas, diários, cartas e outras formas de relato pessoal para captar as experiências vividas pelos participantes e entender as narrativas que constroem sobre si mesmos e sobre o mundo que os cerca.

Essa abordagem valoriza a subjetividade e a singularidade de cada narrativa, reconhecendo que cada indivíduo possui sua própria perspectiva e interpretação dos eventos. Nesse sentido, os pesquisadores assumem o papel de "ouvintes atentos", procurando

²¹ A pesquisa narrativa tem sido amplamente utilizada em estudos qualitativos por permitir uma visão mais profunda das subjetividades individuais, destacando-se nos trabalhos de Clandinin e Connelly (2000), que consideram as narrativas como formas fundamentais de construir significados sobre experiências pessoais e sociais. Essa metodologia permite uma abordagem mais humanizada e contextualizada na análise de dados.

compreender as experiências a partir da perspectiva dos participantes, respeitando suas vozes e visões de mundo. Para o pesquisador Michael Bamberg, a narrativa representa não apenas um meio de comunicação, mas também uma forma de construção de identidade e de entendimento das experiências vividas. “Narrativas são muito mais do que meras histórias; elas são janelas para compreender como as pessoas dão sentido às suas experiências e constroem suas identidades” (Bamberg, 2006).

A pesquisa narrativa oferece uma poderosa ferramenta para explorar temas complexos, como identidade, cultura, relações sociais e processos de mudança²². Ao analisar narrativas individuais e coletivas, busca-se identificar padrões, temas recorrentes, contradições e transformações ao longo do tempo. Essa abordagem permite a identificação de elementos fundamentais, como arcos narrativos, personagens-chave, momentos críticos e outras características que ajudam a compreender melhor o fenômeno em estudo.

Uma das grandes vantagens da pesquisa narrativa é o envolvimento ativo dos participantes no processo de investigação, o que lhes permite expressar suas vozes e compartilhar suas experiências de forma autêntica. Isso promove um diálogo aberto e respeitoso, em que os participantes não são apenas objetos de estudo, mas coautores na construção do conhecimento. Essa abordagem também é particularmente eficaz para explorar questões sensíveis ou estigmatizadas, oferecendo uma plataforma segura para que as pessoas compartilhem suas histórias e sejam ouvidas com atenção.

No entanto, a pesquisa narrativa também apresenta desafios metodológicos. A interpretação das narrativas pode ser influenciada pelas perspectivas subjetivas dos pesquisadores, o que exige uma abordagem cuidadosa para evitar distorções. Além disso, a questão da representatividade dos participantes e a dificuldade de generalizar os resultados merecem atenção. A pesquisa narrativa privilegia a singularidade das experiências individuais e não busca a representatividade estatística, o que pode limitar a extrapolação dos resultados para contextos mais amplos.

Como parte de um esforço para desocidentalizar o pensamento acadêmico e metodológico, é pertinente considerar o conceito de *Oriki*, uma forma poética e significativa de expressão na cultura iorubá. O *Oriki* desempenha um papel crucial na preservação da

²² A pesquisa narrativa, ao se concentrar em narrativas individuais e coletivas, reflete um movimento mais amplo na pesquisa qualitativa que busca valorizar a subjetividade e a singularidade das experiências humanas. Conforme defendido por Clandinin e Connelly (2000), essa abordagem permite aos pesquisadores explorar os significados atribuídos pelos participantes aos eventos e processos que moldam suas vidas, promovendo uma compreensão mais profunda e contextualizada dos fenômenos sociais.

identidade, na transmissão da história e na construção de laços comunitários. Essa prática estabelece uma conexão profunda com a ancestralidade, fortalecendo a identidade cultural e transmitindo conhecimentos e valores essenciais. Mais do que uma forma artística, o *Oriki* exerce uma função vital na preservação e promoção da herança cultural, influenciando diretamente a vida cotidiana e reforçando a coesão social dentro da comunidade.

A maioria dos outros gêneros [literários] são feitos a partir dos orikis, ainda que oriki seja um gênero em si mesmo. Todas as coisas da vida iorubá têm seu próprio oriki, que, em certo sentido, é uma definição ampliada da coisa; o oriki abarca a essência. Apresentar o oriki de uma pessoa é nomear, renomear e acumular mais nomes. Oriki, de maneira simples, é o chamado do nome no sentido mais literal do termo. (Oyèwùmí, 2016, p.15)

O *Oriki* serve como um caminho da palavra viva, trazendo à tona as memórias e cosmovisões africanas. Frequentemente recitado em rituais e cerimônias, ele estabelece uma conexão espiritual com os ancestrais e divindades, funcionando como um canal de comunicação com o divino. Por meio do *Oriki*, busca-se proteção, bênçãos e orientação. Ao “orikisar” a metodologia, traça-se um caminho através dos *itans*²³ – narrativas tradicionais iorubás – e se comparam essas histórias com as narrativas dos interlocutores. Esse processo permite dar mais clareza e significado aos ideais das comunidades de terreiro, facilitando a aplicação da triangulação de métodos e interpretações.

declamar o oriki de um sujeito é, portanto, um processo de empoderamento. As qualidades latentes do sujeito são ativadas e aprimoradas. Isso vale para todos os sujeitos. Um ser humano vivo tratado pelo oriki experimentará uma gratificação intensa. Ele ou ela foi associada/o ao oriki desde a mais tenra infância, com afeição, aprovação e um senso de pertencimento ao grupo... O receptor de uma declamação de oriki é profundamente comovido e extasiado... Para descrever a experiência, as pessoas dizem Orí mi wú: “Minha cabeça se expandiu” – uma expressão usada para descrever a emoção e o choque de um encontro com o sobrenatural, por exemplo, se você encontrar um espírito em um caminho solitário. Os orikis despertam as qualidades adormecidas nas pessoas e as trazem à sua plena realização. (Barber apud Oyèwùmí, 2016, p. 69)

A compreensão da consciência só é possível em referência a um objeto. No cerne desta pesquisa, os sujeitos estão divididos em três grupos:

- Grupo I: Pessoas trans frequentadoras de espaços de religiões de matriz africana;
- Grupo II: Dirigentes e/ou egbons (pessoas mais velhas do culto) de quatro casas matrizes: Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Iyá Nassô Oká, Axé Opô Afonjá, Gantois e Casa de Oxumaré. Caso haja resistência ou silenciamento por parte das casas matrizes em se manifestar sobre o tema, a pesquisa seguirá com os outros dois grupos;

²³ Itan é um termo em iorubá que se refere a histórias e narrativas tradicionais transmitidas oralmente. Essas histórias têm um papel fundamental na transmissão de conhecimento, valores, crenças e tradições ancestrais.

- Grupo III: Sacerdotes que têm pessoas trans em suas comunidades religiosas.

Essa diversidade de sujeitos é essencial para uma análise epistemológica abrangente, envolvendo tanto os que acolhem (ou não) pessoas trans quanto os próprios indivíduos trans, que transitam por espaços diversos. Essas pessoas, devido à sua condição marginalizada em uma sociedade e espaço social heteronormativo, são frequentemente excluídas de certas práticas, conforme uma visão colonial judaico-cristã. O estudo busca entender as relações entre formas dissidentes de gênero e sexualidade e a inserção dessas pessoas na fé e nas práticas sagradas das religiões afro-brasileiras. O objetivo é investigar como elas permanecem nesses espaços e qual é sua relação com o sagrado, considerando as limitações impostas por uma visão colonialista que define práticas de gênero de maneira binária, atrelada ao sexo biológico.

Para conduzir essa investigação, perguntas norteadoras serão formuladas para cada grupo de estudo. No entanto, essas perguntas permanecerão em sigilo com o pesquisador e não serão feitas diretamente aos participantes. Através de suas narrativas e conversas espontâneas, será possível responder a essas questões de forma indireta, extraindo informações que possam estar implícitas em suas falas. Essa abordagem permitirá uma coleta mais autêntica e orgânica de dados, evitando qualquer constrangimento e revelando nuances que poderiam ser ocultadas em respostas diretas.

As perguntas norteadoras incluem:

- Grupo I

1. Como tem sido a aceitação, acolhimento e interação sacro-religiosa da comunidade em relação à sua identidade trans?
2. Como ocorre sua interação com práticas religiosas vinculadas a um sistema binário de gênero?

- Grupo II

1. Qual é a visão sobre o acolhimento de pessoas trans dentro da comunidade de terreiro e nas funções sagradas? Como é aceita a decisão individual tomada por “Ori” (a cabeça/consciência individual), sendo Ori o princípio fundamental e o primeiro elemento a ser cultuado nas comunidades de matriz africana?
2. Como é possível adaptar esse acolhimento em uma sociedade estruturada por um sistema binário de gênero?

- Grupo III:

1. Como se deu a inserção e empatia (ou não) da comunidade religiosa e territorial em relação ao acolhimento da pessoa trans?

2. Existem atividades em que a pessoa trans enfrenta limitações em sua execução e participação? Se sim, como ocorre a interação nesse contexto?

A pesquisa se organiza em torno de quatro dimensões: o papel do corpo no terreiro e suas dinâmicas ritualísticas; o "direito" à modificação corporal e os impactos dessa modificação na rotina da pessoa dentro do terreiro; as vestimentas no cotidiano do terreiro; e, por fim, quem pode ocupar determinados cargos ou funções dentro desse espaço sagrado. Para garantir uma visão abrangente e sensível, serão realizadas revisões bibliográficas e documentais sobre gênero, sexo, sexualidade e religião, além de estudos da epistemologia de gênero nas sociedades africanas. A pesquisa também abordará a importância de Ori (cabeça/consciência), visto como o principal elemento do culto e Orixá primário da existência individualizada, associado a Iwá Pelé (bom caráter), que é um princípio norteador das práticas afro-religiosas²⁴.

A pesquisa também pretende abrir um diálogo decolonial sobre as práticas do candomblé em relação à cultura judaico-cristã, promovendo uma reflexão sobre a violência de gênero nos espaços sagrados, frequentemente limitada à questão das vestimentas e ao sexo biológico, sem considerar os princípios religiosos fundamentais, como Ori e Iwá Pelé²⁵.

Em relação à análise dos dados, será adotado o paradigma hermenêutico proposto por Silveira (2014), que visa dar voz às culturas africanas e afrodescendentes, superando a opressão histórica do racismo, eurocentrismo e cristianocentrismo. Silveira propõe o conceito de "Exunêutica", que combina a figura da divindade iorubá Exu com a hermenêutica. Ele explora as semelhanças teológicas entre Exu e o deus grego Hermes, ambos mensageiros divinos e intermediários entre o mundo espiritual e o humano. A Exunêutica, assim, busca ressignificar o diálogo interpretativo entre tradições africanas e ocidentais.

A criação desse neologismo vai ao encontro do reconhecimento da autonomia da diversidade cultural mundial, mas sobretudo do reconhecimento da legitimidade das

²⁴ Ori representa o princípio fundamental de cada ser na tradição afro-religiosa. Ele é visto como a consciência e fonte de individualidade, sendo cultuado antes de qualquer outro Orixá. Associado a Iwá Pelé, ou "bom caráter", Ori orienta as práticas e decisões dentro dos terreiros de candomblé, sendo essencial para compreender as dinâmicas religiosas afro-brasileiras.

²⁵ A abordagem decolonial nas religiões de matriz africana visa romper com as imposições de visões coloniais e judaico-cristãs, que frequentemente reprimem expressões de gênero e sexualidade que não se enquadram nos binarismos tradicionais. Esta abordagem procura resgatar as tradições e epistemologias africanas, que historicamente valorizam a pluralidade e a diversidade.

religiões de matriz africana diante de outras tradições religiosas colocando-as lado a lado como formas legítimas de busca humana ao seu Criador. (Silveira, 2012, p.2).

Ao analisar e interpretar os dados coletados pela *Exunêutica*, uma proposta hermenêutica que ressignifica e valoriza as epistemologias africanas, especialmente as tradições religiosas de matriz africana, colocando a divindade Exu como o centro do processo interpretativo, busco romper com as estruturas coloniais, eurocêntricas e cristianocêntricas impostas historicamente, promovendo uma nova leitura das realidades afro-religiosas. Essa abordagem não apenas visa dar voz às cosmovisões africanas, mas também oferecer uma interpretação genuína dos dados que reflita as experiências culturais e espirituais das comunidades afrodescendentes.

De acordo com Thompson (2010), a hermenêutica tradicional é entendida como a arte e a ciência da interpretação de textos e discursos. A *Exunêutica*, no entanto, reformula essa abordagem ao integrar a figura de Exu, o mensageiro e mediador entre os seres humanos e os *Orixás*, na tradição iorubá. Exu, por sua vez, é fundamental para compreender as relações entre diferentes mundos e dimensões, servindo de metáfora para a interpretação de dados que envolvem múltiplos significados e camadas simbólicas (Silveira, 2012). Assim, a *Exunêutica* oferece uma ponte entre as epistemologias africanas e o pensamento interpretativo ocidental, permitindo uma análise dialógica e transcultural das narrativas coletadas.

Esse meio de interpretação será aplicado como metodologia central para interpretar as narrativas e histórias de vida das pessoas trans nas comunidades religiosas de matriz africana, buscando compreender suas experiências de forma integral e contextualizada. Através dessa abordagem, pretende-se traduzir as interações e discursos dos participantes à luz dos símbolos, rituais e práticas sagradas das religiões afro-brasileiras. Segundo Hall (1997), é essencial que qualquer interpretação considere as especificidades culturais e sociais dos sujeitos envolvidos, respeitando a singularidade de suas tradições. A *Exunêutica*, nesse sentido, atua como uma ferramenta para decodificar essas experiências ricas e complexas, reconhecendo as ambivalências e as contradições inerentes à vivência trans em um contexto religioso afro-brasileiro²⁶.

Exu, conhecido como o guardião dos caminhos e das encruzilhadas, lida com as ambiguidades da vida, e a *Exunêutica* reflete essa capacidade de interpretar as ambivalências e complexidades presentes nas narrativas. Como Exu facilita a transição entre mundos diferentes,

²⁶ De acordo com Hall (1997), as identidades culturais e sociais estão em constante construção e negociação, e é essencial que qualquer metodologia interpretativa respeite essa fluidez, especialmente ao lidar com temas sensíveis como gênero e religião.

a *Exunêutica* permite que o pesquisador transite entre as diversas vozes e perspectivas dos sujeitos de pesquisa, identificando as tensões entre as vivências trans e as práticas religiosas binárias (Silveira, 2012; Moore, 2013). A metodologia busca, portanto, uma leitura inclusiva e plural das experiências, sem se limitar a categorias rígidas e normativas.

O processo Exunêutico reconhece que os significados emergem das interações e das relações entre os indivíduos e seus contextos, e que as narrativas nunca são fixas ou estáticas (Bakhtin, 2016). Assim, a *Exunêutica* lida com a multiplicidade de sentidos, abrindo espaço para a coexistência de diferentes verdades e interpretações que podem ser aparentemente contraditórias, mas que, na verdade, refletem a complexidade da experiência humana.

Etapas do Uso da *Exunêutica* na Interpretação dos Dados:

1. Coleta e Compilação de Narrativas: O primeiro passo na aplicação da *Exunêutica* será a coleta das narrativas dos três grupos participantes. Segundo Clandinin e Connelly (2000), a coleta de histórias de vida e experiências pessoais é uma metodologia eficaz para captar as vozes individuais e as interações culturais. A presença de Exu nesse processo se reflete na fluidez com que as narrativas são articuladas, permitindo que o pesquisador explore diferentes pontos de vista e formas de expressão.
2. Identificação de Padrões e Contradições: Assim como Exu lida com a encruzilhada, a *Exunêutica* identifica e acolhe as contradições nas narrativas. Como afirmado por Hall (1996), as identidades são variadas e estão em constante negociação. A pesquisa procurará identificar tensões entre as práticas religiosas binárias e a fluidez de gênero dos participantes trans, sem tentar eliminar essas contradições, mas buscando compreendê-las dentro de um contexto mais amplo.
3. Ressignificação dos Conceitos de Gênero e Corpo: De acordo com Lugones (2007), a colonialidade do gênero impôs uma divisão binária e rígida sobre as identidades de gênero nas sociedades colonizadas. A *Exunêutica* oferecerá uma alternativa a essa visão colonialista, resignificando o corpo e o gênero dentro das tradições afro-religiosas. Com Exu como guia, a metodologia permitirá a desconstrução de categorias ocidentais fixas e a compreensão do corpo como um elemento dinâmico e espiritual, moldado pelo *Ori* e suas interações com o sagrado²⁷.
4. Diálogo com a Decolonialidade: Segundo Quijano (2000), a decolonialidade desafia as

²⁷ Lugones (2007) discute como a colonialidade do gênero impôs uma visão binária e fixa sobre as identidades de gênero nas sociedades colonizadas, o que reforça a importância da *Exunêutica* para resignificar essas categorias no contexto das tradições africanas.

estruturas impostas pela modernidade/colonialidade, propondo novas formas de pensar e interpretar as realidades culturais. A *Exunêutica* se alinha diretamente com essa proposta, rompendo com os paradigmas eurocêntricos e cristianocêntricos. Ao valorizar as tradições orais e espirituais das comunidades afrodescendentes, a metodologia promove uma interpretação que reflete a riqueza e complexidade da cosmologia africana (Mignolo, 2003).

5. **Análise Dialógica e Coletiva:** A análise Exunêutica é dialógica, no sentido proposto por Bakhtin (1981), em que os significados emergem do encontro entre diferentes vozes. As respostas às perguntas norteadoras não serão extraídas de maneira direta, mas sim através das narrativas e conversas espontâneas, captando nuances sutis e informações que possam estar implícitas nas falas dos participantes. Assim, a *Exunêutica* busca uma interpretação rica e aprofundada, que vá além do explícito para considerar o não-dito e o subentendido.

Por fim, a visão aqui é construir um trabalho a partir do saber ancestral desenvolvido nas comunidades de terreiro, mostrar o quanto o saber hegemônico, em relação a gênero, é relacionado à cisgeneridade, além das ideias coloniais existentes dentro das comunidades de terreiro.

Figura 2 - Exunêutica



Fonte: elaborada pelo autor

Esse aporte metodológico opera com os seguintes princípios:

- **Oralidade e Narrativa:** O método privilegia a narrativa oral, entendendo que a palavra falada é carregada de Axé e, portanto, possui uma autoridade e força próprias na interpretação da realidade.
- **Relação com o sagrado e com o corpo:** A Exunêutica valoriza a compreensão das práticas

corporais e das expressões do sagrado, entendendo que a corporeidade é um elemento fundamental na experiência religiosa afro-brasileira. Dessa forma, a pesquisa visa compreender como o corpo trans é vivenciado e ritualizado no contexto do Candomblé²⁸.

- Contextualização e Historicidade: A Exunêutica também considera o contexto histórico e social em que os sujeitos estão inseridos, reconhecendo as influências e pressões externas que afetam a vivência de gênero e religiosidade das pessoas trans no Candomblé.

Adicionaremos, também, como coleta de dados a Escuta Reflexiva: A Escuta Social será incorporada à análise, permitindo que as vozes dos participantes sejam ouvidas em sua totalidade e complexidade. A abordagem reflexiva permitirá que a interpretação seja conduzida de forma colaborativa, reconhecendo a experiência dos sujeitos como centrais para a construção do conhecimento.

A triangulação de dados será utilizada para validar as informações coletadas, cruzando as entrevistas, observações e documentos analisados. A Escuta Social assegurará que as vozes dos participantes sejam consideradas em sua totalidade e que a interpretação seja autêntica e fiel às experiências vivenciadas.

Os princípios éticos da pesquisa serão cuidadosamente seguidos, garantindo o anonimato e a confidencialidade dos participantes quando por eles solicitado. O uso da Escuta Social e da Exunêutica assegura que a pesquisa será conduzida de forma respeitosa, valorizando as experiências e saberes dos sujeitos envolvidos.

²⁸ A relação entre o corpo e o sagrado é um aspecto crucial no Candomblé, uma vez que a experiência religiosa é vivenciada de maneira profundamente corporal, conforme ressaltado por Botas (1996) em seus estudos sobre espiritualidade dos Orixás.

Ψ EXUANCES 03: Ori, Exu e Ìyàmi na cosmopercepção iorubá e sua relevância na compreensão da individualidade e coletividade

*Èṣù l'ònà kòrò tí ó gbé ènìyàn dé ibi ire,
Èṣù Olòrun ni, alágbára lóòótò,
Ori mi, èlẹ̀jẹ̀kẹ̀ré, tí n ẹ̀'èkún ire,
Ori tí n ẹ̀ aṣáyé àṣeyọ́rí,
Èṣù àti Ori, ẹ̀ má jẹ́ kí n sẹ̀yìn,
Ẹ̀ má jẹ́ kí n yà pẹ̀lú ònà ire.*

*Exu é o guardião do caminho que conduz à boa fortuna,
Exu, o mensageiro divino, poderoso de verdade,
Meu Ori, tão sutil e cheio de graça, que traz prosperidade,
Ori que realiza os feitos de sucesso,
Exu e Ori, não permitam que eu fique para trás,
Não deixem que eu me desvie do caminho da prosperidade."*

Tradução do Autor

O termo "Ori" na língua iorubá encerra múltiplas conotações, com sua acepção literal aludindo à cabeça física, enquanto simbolicamente abrange a "cabeça interior" (Ori Inu) e, no contexto espiritual, representa o ápice do corpo humano, consagrado como o próprio Ori. Este ente sacro, identificado como orixá pessoal de cada indivíduo, destaca-se inequivocamente por seu profundo envolvimento na consecução e bem-estar de cada ser humano, transcendendo outros orixás em sua ligação intrínseca com a experiência humana.

As crenças arraigadas na cultura iorubá reverberam nos versos de oriki (composições líricas que elucidam as características e funções dos orixás), iluminando a relação especial entre Ori e o indivíduo. O oriki proclama a habilidade de Ori como criador e catalisador, apto a modelar a trajetória humana e direcioná-la rumo ao potencial pleno. Como explicitado em uma das invocações, Ori é reconhecido como aquele que orchestra as metamorfoses e as mudanças pessoais, evidenciando uma influência profunda na jornada de vida.

No oriki abaixo, Ori é identificado como a fonte de toda a criação e a origem de cada indivíduo. Ele é o ponto de partida, o aspecto primordial que define a existência de cada pessoa. “É aquele quem faz tudo acontecer, antes da vida iniciar”. Ou seja, Ori é responsável pela determinação do destino de cada indivíduo antes mesmo de nascerem. É visto como o arquiteto do destino humano. Tem o poder transformador e a capacidade de influenciar e moldar a vida das pessoas. Quando se cita "Orisa lo pa nida" – "Ninguém consegue mudar Orixá" –, entende-se que o destino pessoal, representado por Ori, é algo imutável e que está além do controle humano. É uma afirmação da natureza divina e inalterável do próprio Ori, refletindo a crença

na importância de aceitar, respeitar e viver de acordo com o destino pessoal. Contudo, essa é apenas uma das dimensões – embora importantíssima – da existência.

Por um lado, há essa predisposição em Ori, mas, por outro, Iwá fala das escolhas e determinações que a própria conduta faz, não tornando esse destino pessoal algo rígido ou cristalizado. A expressão "Aye ma pa temi da" – "Aye, não mude o meu destino" – é uma súplica para que o mundo terreno, ou "Aye", não altere o destino definido pelo Ori. Isso reconhece a dimensão da transformação e a possibilidade de interferência nas trajetórias individuais.

A mesma lógica se aplica ao conceito de Ebó. Se tudo fosse absolutamente imutável, não faria sentido realizar ebós pedindo que uma situação se modificasse ou que o orixá intercedesse em determinada questão. Essa dimensão de transformação aparece no próprio oriki mencionado, sugerindo uma discussão sobre o que é possível manter e o que é possível mudar no que chamamos de "destino".

Assim, os iorubás parecem concordar que o que Ori e Odu determinam é uma "predisposição", e não uma determinação absolutamente incontornável e inalterável. Embora haja uma dimensão já dada em Ori sobre o destino pessoal, as ideias de Iwá e de Ebó mostram que esse destino não é totalmente fixo, permitindo espaço para escolhas pessoais e intervenções espirituais. Portanto, apesar da natureza divina do Ori, a cultura iorubá integra tanto a predisposição divina quanto a capacidade humana de influenciar e transformar aspectos de sua própria existência, evitando uma visão puramente determinista que inviabilizaria as práticas e valores culturais como Iwá e Ebó.

Em sua totalidade, o oriki manifesta uma reverência profunda pelo conceito de Ori e demonstra uma compreensão apurada da significância do destino individual na existência humana, aliada à imperativa necessidade de preservação e deferência a este. Ademais, ele ressalta a convicção na intervenção divina e na potencialidade de metamorfose, embora simultaneamente reconheça a invariabilidade do destino delimitado por Ori.

- 1.Ori lo nda eni
- 2.Esi ondaye Orisa lo npa eni da
- 3.O npa Orisa da
- 4.Orisa lo pa nida
- 5.Bi isu won sun
- 6.Aye ma pa temi da
- 7.Ki Ori mi ma se Ori

8.Ki Ori mi ma gba abodi

- 1.Ori é o criador de todas as coisas²⁹
- 2.Ori é aquele quem faz tudo acontecer,
antes da vida iniciar
- 3.É o Orixá que pode mudar o homem
- 4.Ninguém consegue mudar Orixá
- 5.Ele (Orixá) que muda a vida do
homem como inhame assado
- 6.Aye³⁰, não mude o meu destino
- 7.Para que o meu Ori não deixe que as
pessoas me desrespeitem
- 8.Meu Ori, não aceite o mal."

No contexto da cosmopercepção iorubá, o destino é concebido como uma entidade inalterável, predestinada no plano celestial. Embora sua mutabilidade seja inexistente, é factível a sua proteção mediante a execução de rituais de oferendas direcionadas aos Ancestrais Guardiões. Aspectos do destino, como riqueza, sexualidade, núcleo familiar, propriedades, títulos, reputação e longevidade, são objeto de solicitações a Olorum, permeadas de humildade e respeito, através de Ori (Santos, O. 2016).

A essência da natureza humana compreende uma intrincada interconexão de elementos³¹, cada qual desempenhando um papel crucial na vivência individual. O corpo físico, conhecido como "Ará", é concebido como o receptáculo ou santuário que abriga os demais componentes. O "Ojiji" é conceituado como o "duplo" humano, uma manifestação tangível da dimensão espiritual. A entidade corpórea ou telúrica, designada em outras correntes filosóficas como "sombra" ou "corpo astral", representa uma réplica precisa de nosso invólucro físico. Esta entidade absorve e internaliza todo o nosso acervo de conhecimento, incorporando nossos costumes, hábitos e vícios. Sua subsistência decorre da assimilação dos fluidos exalados pelos alimentos e bebidas que ingerimos, adotando, desse modo, nossas preferências alimentares. Ela é uma emanção provida pela Terra e desempenha o papel de guardiã de nosso organismo físico.

²⁹ Tradução do autor

³⁰ Aye neste caso não se refere apenas ao mundo terreno, físico. Mas, a um conjunto de forças do bem e do mal que é provedor de "testar" o destino humano.

³¹ Para os Iorubás o ser humano é descrito como constituído dos seguintes elementos: Ara, Ojiji, Okan, Emi e Ori.

Permanece existente mesmo após a morte, persistindo até que o corpo físico seja completamente decomposto e retornado à Terra, a fonte primordial de toda a matéria de sua formação. Após a morte do corpo físico, é como "Egun"³² que o Ojiji se manifesta. Além desses dois elementos temos "Okan", que representa o coração físico, sendo a sede da inteligência, do pensamento, da ação e dos sentimentos individuais. O conceito de Okan transcende a simples análise anatômica do coração, abarcando uma profundidade significativa nos domínios espirituais, culturais e sociais. Ele é concebido como o epicentro das emoções, pensamentos, moralidade e, de modo particular, como o vínculo espiritual que liga o indivíduo às forças divinas. Este é percebido como o receptáculo sagrado onde a divindade, denominada "Ori Inu" ou "Espírito Interior", também faz conexão. A dimensão espiritual do Okan é vital, pois é através dela que se estabelece a conexão íntima entre os indivíduos e o divino. A crença subjacente é que o Okan constitui a fonte da intuição, orientando as decisões e ações de acordo com princípios éticos e espirituais.

A compreensão iorubá ressalta a importância de manter um Okan equilibrado para preservar a paz interior e contribuir para a harmonia na comunidade. Nessa perspectiva mais abrangente, virtudes como empatia, compaixão e respeito são cultivadas, exercendo um impacto direto nas relações interpessoais. Consequente, temos o "Emi" que está intrinsecamente associado à respiração, sendo o sopro divino que, ao deixar o corpo, marca o término da vida individual. "Emi" designa a essência espiritual ou alma, constituindo uma entidade vital que transcende a dimensão física do corpo humano. Este conceito desempenha um papel primordial na cosmologia iorubá, sendo essencial para a compreensão da existência humana no contexto cultural e espiritual dessa comunidade. Ele é concebido como uma manifestação divina, uma centelha do sagrado que reside individualmente em cada ser humano. Esta faceta imortal e espiritual conecta o indivíduo ao divino, refletindo a singularidade fundamental de cada pessoa. A integridade do "Emi" é considerada vital para a jornada espiritual e para a busca de um equilíbrio harmônico na vida. Localizada nos pulmões e associada ao espírito e à vitalidade que impulsiona nossas ações e movimentos, Emi é personificada por Exu Bara³³, o Exu do corpo, durante um período específico, visto que, ao dissipar-se, marca o término da existência humana.

³² Egum, em língua iorubá, tem como tradução literal a palavra "Osso". No entanto, seu significado é mais abrangente, estendendo-se à interpretação de "alma de pessoa falecida". Dessa forma, "Egum" representa o espírito de um indivíduo que já faleceu. Devido a essa natureza, não é abordado da mesma maneira que um Orixá, distinguindo-se na forma como é reverenciado e tratado nas práticas culturais e religiosas.

³³ Para a cultura Iorubá tudo que tem vida, tem Exu. O epíteto "Bara" está associado aos aspectos ligados ao corpo humano, à vitalidade e ao ciclo da vida. Simboliza a força da vida, o impulso sexual e a energia física.

Emi é concebida como a força motriz nos processos criativos que geram todas as formas de vida no Universo, simbolizando a continuidade por meio das transições entre morte, nascimento e renascimento.

No contexto iorubá, a afirmativa "eda ni eniyan" ressalta que o homem é mais do que simplesmente uma criação, sendo ele escolhido para um propósito específico ou manifestando-se como uma emanção da entidade divina, de onde todos os seres têm sua origem. A ação de respirar evidencia a presença do "Emi" no indivíduo, agindo como o catalisador da respiração, transformando-se no "respirador" que vitaliza o ser humano. A respiração, por sua vez, é identificada como "Emi" - a essência que é inspirada e expirada. Quando uma pessoa falece, a expressão iorubá "Emi re ti lo" indica que seu "Emi" se dissipou. Além disso, o termo "Emi" é utilizado para representar a "vida", compreendida como o simples fato da existência animada. Estudiosos concordam que a compreensão do ser humano transcende o corpo ("ara") e o "Emi", estendendo-se a uma terceira dimensão denominada "Ori". Este último é considerado uma parte crucial do ser humano pelos iorubás, sugerindo que a pessoa possui uma individualidade pré-natal e uma vida espiritual, conferindo-lhe o direito inerente de existir (Oduwole, 2010). O "Ori" é adquirido antes do nascimento, marcando o início da vida e da identidade individuais.

É o "Ori" que representa o Orixá pessoal em toda a sua plenitude e grandiosidade. Ele é a primeira entidade a ser venerada, uma representação singular da existência individualizada, guiando, acompanhando e auxiliando desde antes do nascimento até após a morte, direcionando a jornada e contribuindo para o cumprimento do destino.

O termo "Ori" possui diversas camadas de significado no idioma Ioruba. Literalmente, refere-se à cabeça física, mas, espiritualmente, simboliza o ponto mais elevado do corpo humano, representando a essência verdadeira do ser. Como Orixá pessoal, o Ori demonstra interesse na realização e felicidade de cada indivíduo, compreendendo profundamente suas necessidades ao longo da vida. Para o professor Sikiru Salami³⁴, Ori é quem determina o que cada um de nós é e será na vida. É o nosso DNA espiritual, a nossa genética. É o orixá àgbà³⁵, o responsável pela evolução (Salami, 2018). Ainda, de acordo com o referido professor, é Ori a origem, o motivo, a razão, existência e a predestinação, podendo ser chamado por outros

³⁴ Mestre e Doutor em Ciências Sociais (Sociologia) pela Universidade de São Paulo. Docente e pesquisador da área de Ciências Humanas e Sociais, especializado em Sociologia da África Negra.

³⁵ Ancião, mais velho

nomes como Atélé Elédàá³⁶, Àyànmó³⁷ e Elédá³⁸. Ele determina o que cada um será na vida, sendo dotado da singular propriedade de controle. Para além de orientar a trajetória da vida, ele comanda todas as atividades, sejam elas físicas ou metafísicas. É neste reservatório único que repousam todas as informações cruciais para a existência humana, sendo o detentor do Axé, a força vital que molda a personalidade de cada indivíduo, influenciando seus pensamentos e ações de maneira única. No cerne do Ori residem as chaves para o sucesso na vida do homem, tais como inteligência, pensamentos positivos e memória. Essas são qualidades intrínsecas ao ser humano e estão integradas ao Ori. Desempenha a vital função de gestar o Axé do homem, amadurecendo todos os pensamentos e refinando cada ideia que atravessa seus domínios. Embora independente do corpo físico, exercendo comando sobre todas as outras funções.

Ori foi agraciado com três elementos cruciais para sua existência: o preparo para a vida na Ayé (terra), a preparação para a Iku (morte) e a preparação para a vida no Orum (céu). Essa tríade possibilita a sinergia de Ori + Ara (corpo + cabeça) enquanto na Ayé. No entanto, é de suma importância observar que, mesmo diante da inevitabilidade da morte, o Ori mantém sua imperecibilidade, transcendendo os limites temporais da existência humana.

A importância de Ori pode ser percebida na narrativa de alguns itans³⁹ que são contados e traduzidos seja pela oralidade (Exuances) nas comunidades de terreiros ou mesmo pelos Odus de Ifá⁴⁰. Vejamos um primeiro itan que revela sua importância destacada como a

³⁶ Aquele que acompanha o ser incondicionalmente, companheiro fiel do ser humano

³⁷ Predestinação (escolhas, inclinações, personalidade etc.)

³⁸ Criador do ser humano e do que acontece em sua vida, essência vital do homem

³⁹ Termo iorubá que se refere a histórias, mitos ou lendas transmitidas oralmente dentro da tradição cultural daquele povo. Essas narrativas são essenciais para a preservação e transmissão da mitologia, cultura e conhecimento ancestral. Os "Itan" não são apenas contos mitológicos, mas também contêm lições morais, éticas e filosóficas. Eles desempenham um papel fundamental na formação da identidade cultural, na transmissão de valores e na orientação espiritual dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Por meio dessas narrativas, as comunidades conseguem manter viva a rica herança cultural iorubá e as tradições religiosas associadas. Muitos rituais do Candomblé são baseados em eventos descritos nos "Itan". Essas histórias justificam e explicam a realização de certos rituais, estabelecendo uma ligação entre os eventos mitológicos e as práticas religiosas contemporâneas.

⁴⁰ Os "Odu" são elementos fundamentais na tradição divinatória iorubá, especialmente no contexto das religiões africanas, como o Ifá e o Candomblé. Os Odus são utilizados em práticas divinatórias para fornecer orientação espiritual, previsões e insights sobre a vida dos indivíduos. Eles são consultados através de métodos divinatórios específicos, como o jogo de búzios ou outros sistemas de adivinhação. Cada Odu possui um corpo literário associado conhecido como "Ese Ifá" ou simplesmente "Ifá" e, também, aos itan. Esses textos contêm histórias, mitos, parábolas e ensinamentos associados a cada Odu específico. Eles são um conjunto de signos que tem 16 principais, que são lidos de um modo na prática do opele e dos ikins (exclusivos de Ifá) e de outra no merindilogun (que é consultado também pelos cultuadores de outros Orixás e pelo candomblé), e que, independentemente de como seja a leitura, se articulam entre si, formando 256 signos. Isso ajuda a entender porque há alguns odus "meji", que são os odus agbás e os omodus, em número de 240.

força que está presente desde o nascimento até a morte de uma pessoa, e é ela quem pode verdadeiramente acompanhar alguém em sua jornada sem se afastar, sendo a divindade que abençoa o devoto antes de qualquer outra divindade ou até mesmo Deus (Olodumare). A devoção a Ori é expressa como uma expressão de gratidão por todas as bênçãos na vida e como uma força essencial para a existência humana. Abaixo segue um itan do Odu Ògùndà-Méjì⁴¹ que relata que Ori é singular, é único⁴².

Em um certo dia, Ifá, a divindade, percebeu que em um determinado local deveria existir uma porta individual. Isso o levou a questionar: qual divindade seria capaz de acompanhar seu filho em uma longa jornada sobre mares e terras sem retornar? Ifá então empreendeu a consulta a cada uma das divindades.

Xangô, o primeiro Orixá consultado, afirmou positivamente. Contudo, ao ser questionado sobre como reagiria ao retornar para sua casa após uma longa caminhada e receber ofertas, Xangô admitiu que, após estar satisfeito, voltaria para casa, revelando que não poderia realizar a jornada sem retorno.

Ifá, persistente, repetiu a pergunta para todas as divindades, incluindo Oyá, que, ao responder positivamente, revelou a mesma limitação ao admitir que retornaria após estar saciada.

A fragilidade de cada Orixá em realizar a jornada sem retorno foi evidente, até que Orumilá tomou a palavra. Ele afirmou poder acompanhar seu devoto em uma longa viagem através dos mares sem voltar. No entanto, ao ser questionado sobre como reagiria ao retornar para sua casa após a jornada, Orumilá respondeu de maneira similar aos outros, indicando que, mesmo ele, não seria capaz de realizar a jornada sem retorno.

O Babaláwo, que estava acompanhando Ifá nas perguntas, ficou perplexo e admitiu sua falta de compreensão das parábolas divinas. Ele se dirigiu a Ifá em busca de sabedoria e expressou sua impotência.

Ifá, ignorando as palavras do Babaláwo, continuou a questionar sobre qual divindade poderia realizar a longa jornada sem retorno. Finalmente, Ifá respondeu ao enigma, indicando que apenas Ori, a cabeça, seria capaz de acompanhar seu próprio devoto em uma longa viagem sem retornar.

⁴¹ Odu Ogundá Méjì, muitas vezes referido apenas como Ogundá, é um dos 256 odus no sistema divinatório Ifá, que é parte integrante da tradição religiosa iorubá

⁴² Este itan tem uma adaptação minha para melhor compreensão dos termos utilizados.

Orumilá, entendendo a parábola, acrescentou uma pergunta: desde que a humanidade morre, a cabeça, Ori, é separada antes do enterro? Ifá confirmou que, de fato, é Ori, e apenas Ori, que pode acompanhar o devoto em uma longa jornada pelos mares sem retornar.

O itan conclui destacando a importância de Ori, reconhecendo-a como a principal fonte de bênçãos e influência na vida do devoto, superando até mesmo as divindades e Deus (Olodumare). Enquanto todos retornam de uma longa jornada, Ori é a divindade que persiste e acompanha seu devoto, inclusive, após a morte. Ori é considerado a sede da individualidade, destino e potencial de cada pessoa. Enquanto outras divindades possuem suas próprias limitações ou compromissos que as impedem de realizar uma jornada sem retorno, Ori, representando a essência única de cada indivíduo, é a única que pode verdadeiramente acompanhá-lo nessa jornada. Essa interpretação também pode sugerir que, em certos aspectos da vida ou jornadas espirituais, é a autenticidade e a conexão pessoal, simbolizadas por Ori, que são cruciais. As outras divindades, por mais poderosas que sejam em seus domínios específicos, podem não ter a capacidade precípua de realizar uma jornada tão pessoal e única quanto a representada no itan.

Outro itan, repassado nas comunidades de terreiro (Exuances), destaca a importância do Ori, como o detentor de todos os poderes, inclusive o de manipular o destino, Vejamos:

Em um dado momento, Olorum convocou todos os Irumolés com a finalidade de transmitir o Axé correspondente ao destino individual de cada entidade divina. Manifestando o anseio pelo Axé, todos os Orixás procuraram a orientação de seus adivinhos a fim de adquirir essa força transcendental. Foi então preconizado que, ao amanhecer, antes do Sol despontar no horizonte, cada Orixá deveria realizar um ritual consistindo na oferta de um Obi, seguido por um processo divinatório. Ori destacou-se como o único capaz de despertar antes do alvorecer, aderindo integralmente às instruções prescritas. Os demais Orixás somente lograram despertar após o surgimento do Sol, enquanto Ori já se encontrava perante Olorum, imerso no aprendizado da manipulação do destino.

Inconformados, os demais Orixás procuraram Olodumare, que consentiu em transmitir o mesmo Axé a eles. Subsequentemente, convocaram Ori, e conjuntamente, transmitiram o Axé aos Orixás. Xangô adquiriu domínio sobre raios e ventos, Oya sobre tempestades, raios e ventanias, Oxum sobre fertilidade, águas e riquezas, e Ogun sobre guerras, caça, metais e caminhos, entre outros domínios.

Dessa maneira, Ori, como único detentor de todos os poderes, incluindo a faculdade de manipular o destino, emergiu como o Orixá preeminente entre todos os Orixás. Ori

subsequente transmitiu o Axé às cabeças de cada Imonle⁴³, que, a partir desse momento, passaram a ser cultuados como Orixás, uma tradição que perdura até os dias atuais.

Este itan revela a concepção de que cada ser criado por Olodumare é dotado de um Ori e, por conseguinte, de um destino individual, comparável à impressão digital singular de cada entidade. O Ori detém o poder prévio à manifestação do Ser, sendo preponderante desde o instante do nascimento e persistindo mesmo após o término da existência terrena.

As Leis Primordiais do Ori, enunciadas como axiomas fundamentais, delineiam a influência determinante deste sobre a vida do indivíduo. Estas leis enfatizam que a vontade do Ori é imperativa, determinando a eficácia da assistência recebida, a aceitação de oferendas e a trilha a ser percorrida. Nesse contexto, o Ori assume um papel de extrema relevância, sendo venerado como o primeiro a ser cultuado. Consequentemente, diariamente, ao alvorecer, sugere-se que o indivíduo, em reverência, segure sua própria cabeça e recomende ao Ori, solicitando permissão para concretizar seus anseios mais profundos.

Por fim, um terceiro itan revela que Ori é personificado como um elemento fundamental na jornada de cada indivíduo, com características únicas e influências específicas em sua vida. Enfatiza a sua importância como um elemento central na tradição, destacando sua individualidade, a necessidade de respeitar orientações divinas e a complexidade da jornada de cada ser na terra. Segue o itan:

Três amigos, nomeadamente Oriseku, filho de Ogun, Orileemere, filho de Ifá, e Afùwàpé, também filho de Òrúnmílá, coabitavam no Òrun (celestial). Em determinado momento, deparando-se com infortúnios e desafios, os três decidiram consultar seus adivinhos, uma vez que a negatividade permeava suas vidas. Desejando migrar para o Àiyé (mundo terreno), buscaram orientação sobre como escolher seus destinos na morada de Ajalá, o forjador de destinos e cabeças (Ori).

Os adivinhos instruíram que, ao se dirigirem à casa de Ajalá, evitassem parar nas residências de seus pais. Durante a jornada, encontraram um senhor, ocupado a socar inhamé com agulhas, a quem indagaram sobre a localização da casa de Ajalá. O senhor, imerso em seu

⁴³ O termo "Irùnmalè" (ou sua elisão Imolé) é utilizado para descrever tanto as divindades primordiais cuja existência remonta aos primórdios do universo, e cujos domínios e poderes foram diretamente concedidos por Olodumaré, quanto os ancestrais, espíritos de seres humanos. Essas entidades são categorizadas de acordo com sua afinidade à direita ou à esquerda, assim como tudo no universo, e sua quantidade varia de acordo com diferentes fontes, embora comumente estimada em seiscentos. Os quatrocentos Irùnmalè da direita são identificados como Orixá, enquanto os duzentos da esquerda são chamados de eborá. "Irun, Mo e" Ile ". Irun significa seres celestes, conhecimento "Mo" e "Ile" significa a Terra.

trabalho, adiou a explicação até sua conclusão. Orileemere, filho de Ifá, ofereceu-se para auxiliá-lo, a fim de evitar uma espera de três dias. Após o término do trabalho, o senhor indicou que deveriam encontrar Oníbodé, o porteiro da casa de Ajalá.

No decorrer do trajeto, Oriseku, ao escutar o som de uma forja, ansiou visitá-la por ser filho de Ogun, mas foi desencorajado pelos outros dois, lembrando-lhe das orientações dos adivinhos. Orileemere, próximo à casa de seu pai, sentiu a tentação de visitá-lo, mas resistiu. À medida que se aproximavam da casa de Orumilá, seu filho, ouvindo o toque de um sino, desconsiderou os conselhos dos adivinhos e visitou seu pai, enquanto os outros dois amigos prosseguiram para a casa de Ajalá, aspirando escolher os melhores Oris antes do filho de Orumilá.

Ao chegarem à casa de Ajalá, depararam-se com sua ausência, pois ele estava em viagem. Ao comunicarem seus propósitos, os dois amigos escolheram os Oris mais atrativos e volumosos. Entretanto, durante a jornada entre os dois mundos, uma intensa chuva deteriorou os Oris, resultando em uma chegada à terra acompanhada de árduo trabalho e insucesso na prosperidade.

Enquanto isso, na casa de Orumilá, seu filho confessou ter desrespeitado os conselhos dos adivinhos ao desejar se despedir de seu pai. Orumilá convocou os adivinhos para realizar um Ebó em favor do seu filho, recebendo a recomendação de levar duas coisas cruciais, sal e búzios, à casa de Ajalá, conselho que foi acatado.

Em sua jornada, Afùwàpé, filho de Orumilá, parou em um local onde encontrou um Olobe, fazedor de facas, temperando sua comida com cinzas. Intrigado, adicionou uma pitada de sal, alterando o sabor. Em agradecimento, o Olobe indicou como chegar à casa de Onibode, parada essencial. Cumprindo as instruções, Afùwàpé indagou por Ajalá a Onibode, descobrindo que Ajalá se escondia no teto devido a cobradores presentes para exigir um pagamento, o qual Ajalá não podia saldar.

Afùwàpé interveio, perguntando pela dívida, e ao saldar a quantia de 16 Kaurins (Búzios), os cobradores partiram. Ajalá reapareceu, sendo informado de que Afùwàpé, ao visitá-lo para escolher seu Ori, quitara a dívida. Ajalá, munido de sua bengala de ferro, acompanhou Afùwàpé na seleção, quebrando os Oris ao bater neles. Em um específico, que resistiu, Ajalá concedeu a Afùwàpé, que retornou à terra e encontrou seus amigos. Questionados sobre onde haviam escolhido seus Oris, Afùwàpé explicou que fora no mesmo lugar, mas o que os diferenciava era o Kàdàrà (destino do homem), único para cada um.

A lenda, de maneira elucidativa, enfatiza a impossibilidade de aplicar uma receita uniforme para adquirir um bom Ori. Cada preceito para os Oris é distinto, sendo o Bori (dar comida à cabeça) aparentemente semelhante, mas não idêntico entre eles. Cada ser humano possui seu Ayamimo (destino fixado), passível de tratamento, mas não de mudança. Os elementos simbólicos presentes na narrativa, destacam o significado da escolha dos Oris na casa de Ajalá e as implicações dessa escolha na compreensão da vida terrena. A chuva que estraga os destinos escolhidos simboliza a incerteza e imprevisibilidade inerentes à existência humana. Esse evento climático adverso representa as dificuldades e desafios inesperados que podem surgir ao longo da jornada terrena, demonstrando que, por mais cuidadosa que seja a escolha, a vida está sujeita a reviravoltas imprevisíveis. Assim, a intervenção de Orumilá e a escolha de Afùwàpé são destacadas como elementos que ressaltam a complexidade e individualidade dos destinos de cada ser. A resistência do Ori de Afùwàpé ao teste de Ajalá sugere que, mesmo diante de desafios e adversidades, cada indivíduo possui uma singularidade inata que pode influenciar seu destino de maneira única. Isso enfatiza a ideia de que a trajetória de vida é complexa e está sujeita a variáveis individuais que transcendem padrões previsíveis.

O episódio com Onibode e a resolução da dívida de Ajalá destacam a importância de auxílio mútuo e gratidão na jornada de vida. A colaboração entre Afùwàpé e Onibode, bem como o ato de Afùwàpé quitar a dívida de Ajalá, sublinha a necessidade de solidariedade e reconhecimento na superação de obstáculos. Esse aspecto reforça a ideia de que as relações interpessoais e a reciprocidade desempenham um papel fundamental na construção e enfrentamento dos desafios individuais.

O destaque ao Kàdàrà (destino do homem) enfatiza a compreensão de que cada Ori é único, possuindo características e destinos específicos. Essa ênfase sublinha a individualidade de cada ser humano, ressaltando que não existe uma receita única ou um caminho predefinido para alcançar um bom destino. A compreensão do Kàdàrà sugere a aceitação da singularidade de cada trajetória de vida, reconhecendo que as experiências e desafios são moldados de maneira única para cada indivíduo.

No culto de Orixá e em todo protagonismo a que se refere a estudo sobre Ori, entendemos que mesmo antes de nossa chegada ao Aye (Terra), tomamos decisões cruciais sobre nosso destino enquanto ainda estamos no Orun (uma dimensão semelhante ao céu). De maneira concisa, podemos descrever essa seleção, ocorrida diante da Divindade Ajalá, em três fases distintas, a saber: "Akúnlèyàn" (a escolha enquanto ajoelhado), "Akunlegba" (o recebimento enquanto ajoelhado) e "Ayànmò" (aquilo que é fixado de forma imutável). Para

tanto a prática de *Akúnlèyàn*, seria um pedido específico para a vivência na terra, incluindo a duração desejada da vida, os sucessos almejados e a composição desejada da família.

Em contrapartida, *Akunlegba* se refere às circunstâncias providenciadas para ajudar na realização desses anseios. Um exemplo seria a manifestação de condições favoráveis ou desfavoráveis que influenciam o curso da vida, como nascer durante uma epidemia para garantir a concretização do desejo de morrer na infância. Por conseguinte, *Ayànmò*, representa elementos do destino que permanecem imutáveis, como o gênero e a família de nascimento. Ambos, *Akúnlèyàn* e *Akunlegba*, são suscetíveis a alterações, para melhor ou pior, dependendo das circunstâncias.

Em sua obra, Salami (2008) registrou um orin (canto) dedicado a Ori, destacando sua responsabilidade pelo destino individual de cada ser.

1. Orí ló dá mi
2. Èyèyàn kó o
3. Olórun ni
4. Orí ló dá mi
5. Orí Agbe ló dágbe; ló dágbe
6. Àtàrí àlùkò ló sì dálùkò
7. Èniyàn kó
8. Elédàá mi ló dá mi
9. Èyèyàn kó o
10. Eledàá mi ló dá mi

1. Foi meu Ori que me criou
2. Não foi um ser humano
3. Foi Olódùmàrè
4. Foi meu Ori que me criou
5. O Ori de Agbe criou o pássaro Agbe
6. O Ori de Aluko criou o pássaro Aluko
7. Ele não é um ser humano
8. Ele é meu criador, que me fez

9. Ele realmente não é uma criação

humana

10. Ele é o meu criador, que me criou

Entende-se que não haveria ser divino mais importante para decidir sobre o destino do próprio homem que o seu Ori. Essa força que define a estrada a ser percorrida é a Divindade que transmite bênção e permite que o ser seja abençoado por qualquer outra deidade. Uma analogia que faço aqui da sua importância é o nascimento do ser humano. Quando chegamos a este mundo, somos, normalmente, retirados pela cabeça na hora do parto. A explicação filosófica para o fato de os seres humanos serem geralmente retirados pela cabeça durante o nascimento pode envolver reflexões sobre a simbologia, o significado metafórico e questões mais amplas relacionadas à experiência humana. Para tanto, a cabeça é frequentemente associada ao início, ao pensamento e à consciência. Isso simboliza o início da vida consciente, da jornada individual e do processo de tornar-se luz da existência consciente, sugerindo a passagem da escuridão do útero para a luz da consciência, isso porque não seria os pés quem conduz o homem, mas as decisões provocadas por seu Ori e, sendo este, uma parte vulnerável do corpo humano, isso representaria a vulnerabilidade inerente à entrada no mundo exterior. Esse ato destaca a fragilidade da vida que está começando e a necessidade de proteção e cuidado. Ao mesmo tempo afirma que desde o momento do nascimento, Ori está presente, desempenhando um papel central na orientação do indivíduo ao longo de sua jornada como o *Asíwájú*⁴⁴.

Em contextos iorubás e em tradições africanas, é comum de dividir o Ori em "Ori Inu" e "Ori Ode" os quais referem-se a conceitos relacionados à espiritualidade, destino e identidade individual.

Ori Inu pode ser traduzido como "cabeça interior" ou "consciência interna". Ele é considerado o centro espiritual e o guardião da individualidade de uma pessoa. Ele representa a conexão íntima entre a alma e o destino de um indivíduo. É visto como o guia interno, influenciando a tomada de decisões, a orientação espiritual e o desenvolvimento pessoal. É associado à sabedoria interior e à compreensão intuitiva. Conquanto, o Ori Ode (também conhecida como *igbá-orí*) pode ser traduzido como "cabeça exterior" ou "manifestação física da cabeça" que abriga o cérebro (*ọpọlọ*). Refere-se ao aspecto físico da cabeça, que é a parte do

⁴⁴ Aquele que vem na frente, aquele que lidera, o desbravador.

corpo mais elevada e frequentemente vista como a sede da individualidade e do destino. É a expressão tangível de Ori Inu no mundo físico. É a parte visível que conecta a pessoa ao mundo exterior, representando a identidade e a presença física de um indivíduo. A relação entre Ori Inu e Ori Ode destaca a interconexão entre a espiritualidade, a consciência interna e a manifestação física. Ori Inu é muitas vezes considerado como a "mente superior" ou a "consciência interior", enquanto Ori Ode é a expressão externa dessa consciência no corpo físico (Jagun, 2015; Santos, 2008).

Como mencionado, o termo Opolo, na tradição iorubá, refere-se ao cérebro humano. De acordo com essa tradição, o Opolo desempenha um papel fundamental na coleta e arquivamento de aprendizados e experiências ao longo da vida de uma pessoa. Esses registros são essenciais para o desenvolvimento do Ori, a essência individual de cada ser humano, e são fundamentais para a ampliação da compreensão, do entendimento e do conhecimento. Esses aspectos são considerados cruciais para o aprimoramento e a evolução dimensional do homem, representando uma busca constante por crescimento intelectual e espiritual. Já Ipako, é equiparado ao cerebelo humano. Ele tem a capacidade de influenciar parte do corpo físico, conhecido como Ara. Nem sempre Ipako atua em conjunto com Opolo, o que pode resultar na perda de controle sobre as ações da pessoa, pois seu pensamento é dominado por algo que não é o Ori. Abibo, por sua vez, é um Orixá que faz parte do Ori. Este Orixá é creditado por ensinar os seres humanos a trabalhar e a usar seus membros de forma eficaz. Abibo é associado ao Ipako e é composto por duas partes distintas: Akinkin Otun Olo Orun Abibo - que corresponde ao hemisfério direito cerebral e Osin Olo Orun Abibo Gongo Orun - que corresponde ao hemisfério esquerdo cerebral.

Reiterando o conceito de Ori Inu, entendemos que ele representa a dimensão espiritual do Ori, sua parte interna que engloba o espírito individual de cada ser humano, sua consciência íntima e única. Esta dimensão é o que confere independência e singularidade a cada indivíduo em sua forma de ser. Pode-se também interpretá-la como a consciência humana individual. A incorporação de Ori Inu na cabeça representa, no contexto da filosofia iorubá, a integração da dimensão espiritual do ser humano com suas funções cognitivas, simbolizadas pelos dois hemisférios cerebrais. Ori Inu é a essência espiritual interna, a consciência única e individual que confere singularidade e independência a cada pessoa. Ao ser incorporado na cabeça, Ori Inu assume metaforicamente o controle dos hemisférios cerebrais, sugerindo uma harmonização entre as faculdades racionais e intuitivas do indivíduo.

Essa integração implica que o Ori Inu governa e equilibra as atividades cerebrais, orientando o indivíduo em seu caminho de acordo com seu destino escolhido antes do nascimento. A influência dos componentes de Ara (o corpo físico) sobre o Ori Inu indica que as experiências terrenas podem afetar essa consciência interna, exigindo um constante alinhamento entre o espiritual e o material.

O Odu Irosun Meji ilustra esse conceito através da narrativa do encontro entre Irosun Meji e Elenini⁴⁵, a divindade do infortúnio. Elenini representa os obstáculos e desafios que testam o caráter e a determinação humana, funcionando como um contraponto que estimula o exercício do livre-arbítrio e o fortalecimento do iwá (caráter).

Na história, Irosun Meji é advertido a realizar sacrifícios para Elenini e outras divindades, mas recusa-se inicialmente, o que resulta em dificuldades e pobreza em sua vida terrestre. Esse comportamento simboliza a negligência em alinhar-se com as exigências espirituais que garantem a harmonia entre o Ori Inu e o destino escolhido. Ao perceber seu erro, Irosun Meji realiza os sacrifícios prescritos e busca renovar seus desejos terrestres diante de Olodumare, o Criador.

Durante sua jornada ao céu, Irosun Meji encontra Elenini e, através de astúcia e preparação, consegue satisfazer suas demandas imediatas, permitindo-lhe fazer seus pedidos a Olodumare. No entanto, Elenini, sentindo-se enganada, persegue Irosun Meji de volta à terra. Incapaz de alcançá-lo, ela lança uma marca em suas costas representada pela medula espinhal nos seres humanos. Essa marca simboliza o esquecimento do caminho celestial ao receber o Ori Inu, indicando que os seres humanos perdem a memória de suas escolhas divinas ao nascer e precisam enfrentar adversidades para realinhar-se com seu destino.

A necessidade de realizar ebó (sacrifícios) para superar os obstáculos impostos por Elenini reflete o esforço consciente de equilibrar o Ori Inu com as experiências terrenas,

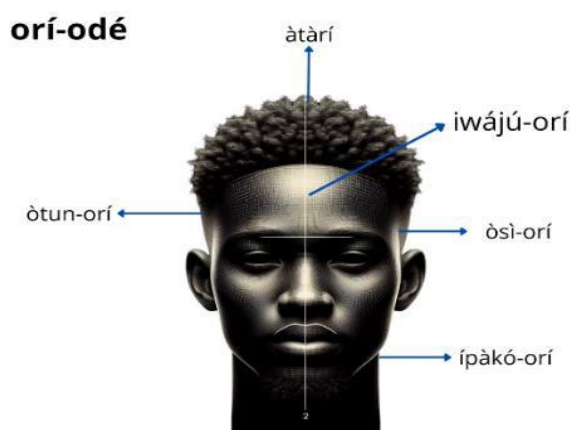
⁴⁵ Nas tradições iorubás, não existe a concepção de um ser maligno equivalente ao diabo das tradições judaico-cristãs, cuja finalidade exclusiva seria destruir a criação divina e prejudicar a humanidade. Em vez disso, reconhece-se uma divindade chamada Elenini, associada à geração de obstáculos e dificuldades que impedem a realização do destino humano. Também conhecida como “Ido Boo” e, ocasionalmente, referida como Yeyemuwo (“Mãe da Desgraça”), Elenini personifica uma energia negativa produzida e mantida pela própria natureza humana, especialmente por meio de pensamentos e comportamentos nocivos. Esse conceito é similar ao “karma” nas tradições budistas, acumulando-se como um fardo que exerce impactos negativos sobre o indivíduo que o carrega. Elenini é vista como um adversário constante, o “Senhor dos Obstáculos”, atuando tanto no plano físico quanto no metafísico, habitando o interior do ser e influenciando ações e pensamentos de maneira destrutiva. Embora invisível, seus efeitos se manifestam nas adversidades que provoca. Elenini contrapõe-se a Ori, a dimensão divina que orienta o destino pessoal. Para superar a influência dela, é essencial reverenciar Ori e praticar o bom caráter, conhecido como Iwá Rere.

governando adequadamente os hemisférios cerebrais. O controle dos hemisférios pelo Ori Inu sugere que a integração da consciência espiritual com as funções cognitivas é essencial para navegar pelos desafios da vida, mantendo o alinhamento com o destino pré-estabelecido.

Assim, o encontro de Irosun Meji com Elenini explica a importância de reconhecer e incorporar o Ori Inu na cabeça como forma de governar e equilibrar os dois hemisférios cerebrais. A narrativa enfatiza que, apesar das influências externas e dos obstáculos enfrentados, a conexão com a essência espiritual interna permite superar as adversidades e seguir o caminho destinado. A história serve como uma alegoria para a condição humana, na qual a consciência espiritual deve orientar as ações e decisões, garantindo a harmonia entre o ser interior e as manifestações externas da vida.

No Odu Ogbe Di, é mencionado que quando Ori Inu é incorporado em Ori, a pessoa se encontra em posição fetal, simbolizando a escolha do caminho de vida e o início dos obstáculos que surgem para impedir o alcance do destino positivo. Esse contexto ressalta a importância dos rituais e práticas espirituais para superar esses obstáculos e alcançar uma vida harmoniosa e bem-sucedida.

Figura 03 – Orí Odé



Fonte: Elaborada pelo autor

Enquanto orí-odé temos:

- **Iwájù-Orí:** Representa a fonte de poder espiritual à frente. O termo iwájù-orí, comumente traduzido como "frente", transcende seu significado - prefixo ìwa (caráter) e sufixo jù (superior), indica que o centro de axé posicionado à frente é a fonte de inspiração divina relacionada ao desenvolvimento do caráter. Nesse contexto, iwájù-orí é considerado um centro de percepção espiritual, intuição e insight interior. O Iwájù-orí é o ponto de acesso entre a

consciência do mundo exterior e a consciência individual, possibilitando a experiência de visões místicas que oferecem orientação profética para empreendimentos humanos.

- **Àtari:** A Fonte do Poder Espiritual na Parte Superior da Cabeça. Anatomicamente poderíamos considerar a calvária, ou calota craniana, que é a parte superior do crânio que protege o cérebro. Ela é composta pelos ossos frontal, parietais e occipital, formando uma proteção óssea que guarda o cérebro, a estrutura responsável por funções cognitivas, emocionais e motoras do corpo. A integridade da calvária é essencial para a proteção do cérebro, que é o centro do pensamento, consciência e vida. O termo Àtari, que se traduz como "parte superior da cabeça", refere-se ao centro de axé localizado na extremidade superior da cabeça. Assim, a calvária (Àtari) revela uma visão holística do ser humano, onde o corpo físico e o espírito são interdependentes.

- **Ipákò** - A Fonte de Poder Espiritual na Base Craniana. Localizado na base do crânio, na junção com a nuca, encontra-se o Ipákò. Neste ponto anatômico, as energias individuais da natureza, representadas pelos Orixá, se amalgamam à consciência singular do indivíduo. Enquanto o iwájù-orí facilita a percepção mística, o Ipákò possibilita a ocorrência da possessão. Durante o processo de adivinhação, a comunicação com os Espíritos é mediada pelo iwájù-orí. Por outro lado, quando um iniciado nos Orixás é possuído pelo seu Orixá específico, o axé (poder) do Orixá é transferido para o Ori (cabeça) do médium através do Ipákò. A habilidade do Ori em receber o axé dos Orixás está intrinsecamente relacionada à sua ressonância interna. Em outras palavras, o axé de um Orixá específico, que reside na consciência do indivíduo, tem a capacidade de atrair o axé correspondente que existe no mundo espiritual. Esta interação pode ocorrer tanto em experiências visionárias quanto em estados de transe durante uma possessão, sendo ambas valorizadas por suas distintas funções rituais.

- **Òsì Orí:** O conceito de "Osi Ori" denota a "porta da cabeça", representando o ponto de acesso ao mundo espiritual. Este termo carrega consigo uma carga sagrada e poderosa, sendo considerado o epicentro onde a energia espiritual entra e sai. O "Osi Ori" é percebido como o elo vital entre o indivíduo e as forças transcendentais, englobando os Orixás, os antepassados e outras entidades espirituais. A preservação e a fortificação do "Osi Ori" são tarefas valorizadas na busca pela saúde espiritual e o equilíbrio global do ser humano.

- **Òtun Orí:** Em contrapartida, refere-se ao "lado direito da cabeça". Está intrinsecamente ligado à intuição, à razão e à sabedoria interior. Ele é percebido como o aspecto positivo da mente e da personalidade, representando a capacidade de discernimento, compreensão e tomada de decisões prudentes.

Ao que se trata de Orí-Inú, além de ser representado pelos dois hemisférios cerebrais, como citado acima, podemos atribuir a ele duas outras partes: Apá-ri-Inú e Ori-Àpeere.

- **Apá-ri-Inú** – A consciência, na cosmopercepção iorubá, é conceituada como Apá-ri-Inú, originada das palavras "apá", que significa "marca ou sinal", "rí" (elisão do termo Ori), que expressa "consciência", e "Inú", denotando "interno". Esta designação sugere uma marcação do ser interno, indicando uma inclinação inata para a construção do caráter. Segundo essa visão cultural, ao nascer, cada indivíduo carrega consigo uma predisposição para o desenvolvimento de um caráter virtuoso, embora alguns possam encontrar dificuldades em compreender a relevância desse processo. Aqueles capazes de cultivar o caráter virtuoso por meio de recursos internos são identificados como detentores da testemunha do coração, ou "Erí-okàn", simbolizando uma consciência ética. Para aqueles que enfrentam obstáculos em atingir esse estado, são oferecidos orientações e rituais de purificação destinados a estimular o desenvolvimento da consciência. Essas duas tendências, tanto o cultivo da testemunha do coração quanto as dificuldades em alcançá-la, emergem do Apá-ri-Inú, que reside no cerne da consciência de cada indivíduo.

Essa compreensão, embasada tanto em preceitos filosóficos quanto científicos, ressalta a importância do autoconhecimento e do desenvolvimento moral como elementos fundamentais na jornada individual em direção à plenitude da consciência. O Apá-ri-Inú, como conceito central, lança luz sobre a natureza da consciência humana e os caminhos para sua realização plena, instigando reflexões profundas sobre a complexidade da mente e da moralidade humanas.

O Apá-ri-Inú pode ser analogamente relacionado ao funcionamento das estruturas cerebrais associadas à consciência e à formação do caráter. Assim como o Apá-ri-Inú é definido como a marca do ser interno, indicando uma disposição interna para desenvolver o bom caráter, o funcionamento do córtex cerebral e do sistema límbico desempenha um papel fundamental na emergência da consciência e na regulação do comportamento ético e moral. A disposição interna mencionada no Apá-ri-Inú pode ser interpretada como uma interação complexa entre fatores genéticos e ambientais que influenciam o desenvolvimento cerebral e a formação da personalidade ao longo do ciclo vital.

- **Ori-Àpeere** – Este termo não apenas representa um modelo ou exemplo, mas também simboliza o sinal da consciência. Segundo a cosmopercepção iorubá, todas as entidades são formadas a partir dos padrões de energia denominados Odu, os quais estão presentes em todo o processo criativo. Esses padrões energéticos ressurgem em diferentes estágios da evolução,

sugerindo uma conexão intrínseca entre eles. Por exemplo, as diversas manifestações do fogo - seja no núcleo do sol, nas profundezas da terra ou nas fornalhas dos ferreiros - representam expressões semelhantes de energia em distintos domínios da existência. Nessa perspectiva, é concebida a possibilidade de um mesmo espírito renascer em múltiplas formas de existência. Quando um indivíduo toma decisões em sua jornada, está, na verdade, selecionando uma energia padrão ou uma força espiritual para orientar sua consciência em uma determinada encarnação. A energia espiritual que se manifesta na consciência de um indivíduo torna-se, então, o principal Orixá venerado ao longo de sua vida. A cada ciclo de reencarnação, o Orixá que influencia os padrões da consciência, ou Ori-àpeere, de um espírito humano, adiciona novas camadas de profundidade à sua consciência em evolução. Nesse contexto, o conceito de Ori-àpeere oferece insights valiosos sobre a complexidade da consciência humana e sua interação com forças espirituais ao longo da jornada da alma através das sucessivas encarnações. Tal compreensão proporciona uma visão ampliada sobre o desenvolvimento e a evolução da consciência individual ao longo do tempo.

Esse padrão de consciência pode ser equiparado aos padrões de atividade neural e aos circuitos cerebrais que sustentam a consciência e a cognição. Assim como o Ori-àpeere é descrito como os padrões de energia que orientam a consciência do indivíduo em suas reencarnações, os padrões de atividade neuronal no cérebro desempenham um papel crucial na percepção, memória e tomada de decisão. Os padrões de energia mencionados nele podem ser comparados às conexões sinápticas e aos padrões de ativação neural que surgem durante o desenvolvimento do sistema nervoso e influenciam a formação da consciência e do comportamento.

Outro conceito intrinsecamente ligado ao Ori que ganha destaque nesta discussão é o Ìponrí, também conhecido como o eu mais elevado. Ele está associado ao conceito iorubá de um eu superior, transcendental. Esta designação descreve o duplo perfeito de cada alma existente na dimensão invisível, conhecida como Orun.

A finalidade de todo crescimento espiritual é alinhar o Ori, ou a consciência animada humana, com a consciência transcendente eterna, da qual toda vida origina-se. Muitas práticas de transe utilizadas têm como objetivo elevar a consciência além do eu da consciência humana para o eu que dá origem a todos os ciclos de reencarnação. Embora seja um conceito complexo de ser expresso em termos objetivos, sua compreensão se aprimora à medida que um indivíduo desenvolve a capacidade de atuar como um intermediário para o Orixá.

À medida que um iniciante compreende mais plenamente o significado do Ìponrí, adiciona-se uma dimensão de que a melhoria na vida de uma pessoa contribui para o bem-estar de todos. Essa visão metafísica é fundamentada na conexão entre o Ìponrí, o Odu e a essência da criação, que faz com que todas as coisas sejam uma extensão desta.

Cultuar o Ori é mais do que simplesmente entender nossa existência neste plano terreno, é mergulhar profundamente na essência do que viemos realizar no Aiyé, compreendendo o propósito intrínseco de nosso Àyànmó. Cada indivíduo, desde o momento de sua concepção, é agraciado com seu próprio Ori, uma luz interna que guia seus passos e delineia os caminhos que deve trilhar. É o Àyànmó que determina nossas jornadas, tecendo uma tapeçaria única de destinos e possibilidades.

É importante reconhecer que as conquistas alcançadas fora do alinhamento com nosso Àyànmó podem resultar em instabilidade e insatisfação. Por mais grandiosos que sejam os sucessos obtidos, se não estiverem alinhados com nossa predestinação, é provável que se desvançam no horizonte da vida, deixando o indivíduo em um ciclo de altos e baixos constantes, como um barco à deriva em um mar tempestuoso.

Contudo, ao cuidarmos diligentemente de nosso Ori, Elédá, e Àyànmó, cultivamos uma sensibilidade especial para discernir os sinais e reconhecer os caminhos que devemos seguir. Quanto mais nos conectamos com nossa essência mais profunda, mais claras se tornam as orientações do destino, e mais fácil se torna navegar pelas correntes da vida. Assim, através da devoção ao nosso Ori e à compreensão do nosso Àyànmó, encontramos não apenas direção, mas também paz e realização em nosso caminho terreno.

Tudo isso é muito perceptível na transcrição dos versos oriundos da cultura iorubá:

1. Àyànmó ko gbó'òògùn – ùn
2. Orí mii Ma'à jé nse e isé oníséé
3. Orí mii Ma'a je nn'áya aaláya aa
4. Orí mii Máá jé nn'ówó olówó óó

1. O destino não se inventa
2. Meu Ori me abençoe para que eu trabalhe
com aquilo que nasci para fazer na minha
vida

3. Meu Ori me abençoe para que eu me envolva com uma pessoa que nasceu pra ser meu companheiro(a)

4. Meu Ori me abençoe para eu obter minha riqueza, pra eu encontrar a minha sorte.

Dessa forma, Ori tem vários significados e se estrutura a partir de conceitos amplo e filosóficos que o eleva a ser primordial no culto. Outros nomes são atribuídos a ele, como Atélé Elédàá e Àyànmò, destacam sua relação inerente e incondicional com o ser humano, sendo descrito como um companheiro fiel que acompanha cada indivíduo ao longo de sua jornada de vida. O Ori é também concebido como um banco de dados, arquivando todas as experiências que serão vivenciadas ao longo da existência.

Figura 04- Formação de Ori



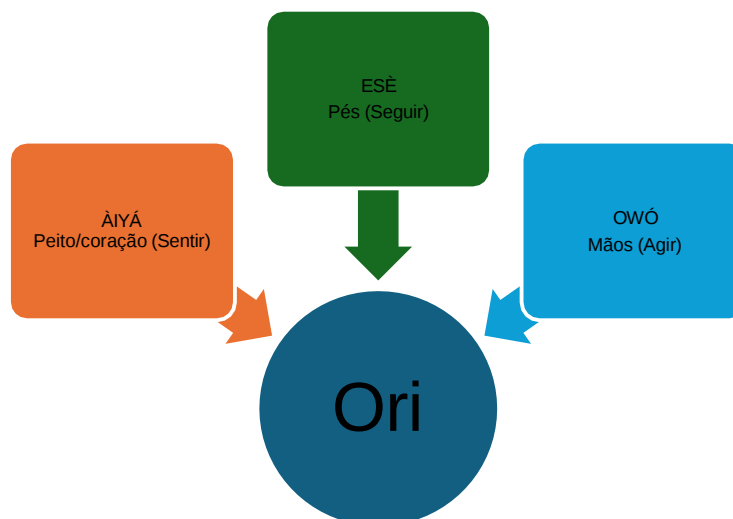
Fonte: Imagem do autor

Nos ensinamentos ancestrais, são quatro as relações sagradas de Ori, cada uma delineando um aspecto essencial da experiência humana. Ori, a morada divina na cabeça, é o ponto de partida, a fonte primordial de nossa existência. Àiyà, o pulsar do peito, é onde residem os sentimentos mais profundos, as intuições mais sutis e a devoção espiritual mais fervorosa. É lá que encontramos a essência de nosso ser, onde reside a nossa capacidade de sentir e compreender o mundo ao nosso redor.

Nossas mãos, representadas por Owó, são os instrumentos através dos quais manifestamos o que está em nosso Ori. Todas as ações, os pensamentos e as execuções da vida passam por aqui, moldando nossa jornada e materializando nossa predestinação. No entanto,

muitas vezes, há uma falta de sincronia entre o que pensamos e o que fazemos, causando desalinho em nossa caminhada. Os pés, simbolizados por Esè, são os guias que nos conduzem aos objetivos traçados por Ori. É através do movimento e da direção de nossas ações que alcançamos aquilo que nosso destino reserva para nós. Ori é, portanto, o provedor de tudo, determinando não apenas nosso aspecto físico, mas também o sucesso que alcançamos, os desafios que enfrentamos e até mesmo a duração de nossa vida no Aiyé. Apesar de sua potência divina, a compreensão humana muitas vezes enfraquece a riqueza de Ori. É por isso que o culto e a devoção a ele são essenciais, para que possamos compreender que nossa maior riqueza reside em nosso próprio Ori. Ao cultuarmos e venerarmos nosso próprio Deus interior, estamos nos conectando com o divino que habita em nós e fortalecendo nossa jornada terrena.

Figura 05 – Conexão de Ori



Fonte: Imagem do autor

Ori é a carga que carregamos, não apenas espiritualmente, mas também emocionalmente, mentalmente e materialmente. Ele é responsável por todas as nossas manifestações, desde sorrisos até as lágrimas, desde alegrias até as tristezas. Cada emoção esvazia um pouco de sua potência, mas o culto e o cuidado adequado, aceleram sua recarga energética.

Cada aspecto do culto aos Orixá e a Ori tem como objetivo aumentar nosso potencial para viver bem e alcançar a plenitude. A filosofia dos Orixás é neutra, servindo como guia para todos os que buscam uma vida plena e equilibrada. Portanto, devemos venerar nosso próprio Deus interior, reconhecendo que todos os Orixás se reportam a Ori primeiro, pois é ele quem capta o axé e nos guia em nossa jornada.

A gratidão é um cuidado necessário, pois ao reconhecermos a presença de Ori em nossas vidas, fortalecemos nossa conexão com o divino que habita em nós. Assim, ao acordar, abraçamos e acariciamos nossa cabeça, honrando sua presença e nos conectando com sua sabedoria interior.

Como expresso no início do capítulo, é enfatizado que não há Orixá que apoie mais o ser humano do que o seu próprio Ori. E, assim como na saga de Afùwàpé, o Ori deste indivíduo prosperou, o Ori do praticante também prosperará. Destaca-se aqui a importância do Ori como fonte de orientação e proteção na vida do ser humano, realçando que é para o Ori que se deve recorrer em busca de tudo o que é necessário e desejado. O Ori é reconhecido como aquele que escuta as aflições e necessidades do homem, demonstrando sua posição central na espiritualidade iorubá e na relação entre o indivíduo e o divino.

Desta forma, para compreender a importância e a primazia de Ori em relação aos demais Orixás, recorreremos, além do já exposto, a um Itan do Odu Otura-Meji, que narra a história de um Ori que se perdeu no caminho do Òrun para o Ayé. Neste relato, Ogun chama Ori e indaga sobre sua posição como o mais velho entre os Orixás. Isso nos leva a afirmar que o Ori deve ser cultuado antes das demais divindades. ("... Ogun chamou Ori e perguntou-lhe, "Você não sabe que você é o mais velho entre os Orixás? Que você é o líder dos Orixás?...").

Quando nos deparamos com indivíduos que enfrentam dificuldades na vida devido às ações negativas de outros, como inveja e despeito, e ainda assim manifestam uma força interior extraordinária, podemos atribuir isso à resistência e força de seu Ori, que garante sua sobrevivência social e sua integração com a vida. Destaca-se que é o Ori que nos individualiza e nos diferencia dos demais habitantes do mundo, mesmo que essa diferenciação seja de natureza interna e não visível externamente, incluindo personalidade, caráter e sexualidade.

Uma lição significativa sobre o Ori pode ser extraída do Itan do Odu Osa Meji, que respondeu à esposa de Ogun, Mobowu, durante uma consulta. Este Itan destaca a importância de conhecer e cultivar o Ori, pois ele é a fonte de força e orientação interior para enfrentar os desafios da vida.

Òsá Méjì assim relata (Abimbola, 1981):

1. Orí burúkú kì í wú tuulu
2. A kì í dá esè asiwèrèé mò lójú-òná
3. A kì í m'orí olóyè lówùjo
4. A díá fún Móbówú
5. Tí í se obìnrin Ogun

6. Orí tí ó joba lóla
7. Enìkan ò mò
8. Kí toko-taya ó mó pe'raa won ní wèrè
mó
9. Orí tí ó joba lóla
10. Enìkan ò mò

1. Uma cabeça ruim não cresce
2. Ninguém reconhece a pegada de um
louco, na estrada
3. Ninguém pode distinguir a cabeça
destinada a usar a coroa numa assembleia
4. Foi feito Ifá para Móbowú
5. Que era a mulher de Ogun
6. A cabeça que reinará amanhã
7. Ninguém conhece
8. Permite que o marido e a esposa parem
de chamar o nome um do outro
9. A cabeça que reinará amanhã
10. Ninguém conhece.

Ori está encarregado de servir e proteger um indivíduo específico com o qual está vinculado através do poder de Olódùnmarrè. Ao contrário dos orixás, que são responsáveis por dar apoio e proteção a várias pessoas, o Ori possui uma eficácia singular devido à sua ligação direta e exclusiva com um único indivíduo. Essa característica de individualidade confere ao Ori a capacidade de determinar o curso dos acontecimentos na vida da pessoa a quem está associado, independentemente da intervenção de outras divindades. Em outras palavras, o Ori tem o poder de influenciar o destino e as circunstâncias de vida de seu protegido de maneira única e incontestável.

Sendo assim, entendemos que Ori é o Agbà ou Ancião, representa uma entidade primordial, sendo considerado o mais velho e indispensável na vida do ser humano. Sua natureza singular e intransferível engloba aspectos fundamentais da existência, como origem, motivo, razão e predestinação.

Dentro dessa perspectiva, o Ori desempenha múltiplos papéis essenciais. Ele atua como o criador do indivíduo e é responsável por determinar aspectos cruciais da vida de cada pessoa, desde o momento da concepção. Através dele são estabelecidos elementos como o gênero, a ascendência paterna e materna, o ambiente de nascimento e convívio, além do destino de cada indivíduo.

Além de sua função de predestinação, é visto como o caminho para a superação e o autoconhecimento. Ele guarda os fenômenos da vida, representando tanto as qualidades positivas quanto as negativas do ser humano. Portanto, compreender e honrar o Ori é fundamental para uma jornada de vida plena e significativa, permitindo que cada indivíduo alcance seu potencial máximo e supere os desafios que encontra ao longo do caminho.

No entanto, a compreensão de Ori não se limita ao indivíduo. O conceito se expande para abarcar coletividades, dando origem ao que chamamos de Ori coletivo. Este refere-se à essência compartilhada por um grupo, seja ele uma família, comunidade, cidade ou nação. O Ori coletivo representa a consciência coletiva que influencia o destino compartilhado desses grupos, moldando suas identidades, valores e trajetórias históricas.

A influência do Ori coletivo manifesta-se nas decisões tomadas em conjunto e nos eventos que impactam o grupo como um todo. Por exemplo, em uma comunidade tradicional, os rituais e práticas religiosas não apenas fortalecem os laços sociais, mas também alinham o Ori individual ao coletivo, harmonizando os destinos pessoais com o bem-estar comum. Essa sinergia entre o individual e o coletivo é essencial para a coesão social e a perpetuação das tradições culturais.

Na esfera familiar, o Ori coletivo é particularmente significativo. A família, como unidade básica da sociedade, possui uma identidade própria, moldada pelo Ori compartilhado entre seus membros. Essa identidade influencia as dinâmicas internas, os papéis sociais e as expectativas que recaem sobre cada indivíduo. Além disso, determina as tendências e acontecimentos que ocorrem no seio familiar, transmitindo valores e crenças de geração em geração.

O Ori coletivo é importante na compreensão das estruturas sociais e culturais. Ao analisar como as crenças religiosas influenciam não apenas o indivíduo, mas também os grupos aos quais pertencem, podemos compreender melhor as dinâmicas que regem as sociedades. O Ori coletivo atua como um fio condutor que conecta os membros de um grupo, alinhando seus destinos e promovendo um senso de unidade e propósito comum.

A ideia de uma consciência coletiva é crucial para a manutenção da ordem social. Durkheim (2003), em seus estudos sobre a religião, enfatiza que as crenças e rituais compartilhados reforçam a solidariedade social e a coesão do grupo. Nesse contexto, o Ori coletivo pode ser visto como a manifestação espiritual dessa consciência coletiva, desempenhando um papel central na formação da identidade coletiva e na orientação do destino compartilhado.

Em comunidades mais amplas, como cidades ou nações, o Ori coletivo influencia aspectos culturais, políticos e econômicos. As decisões tomadas pelos líderes, os movimentos sociais e os eventos históricos refletem, em certa medida, o Ori compartilhado por seus habitantes. Essa perspectiva permite uma análise mais profunda dos fenômenos sociais, considerando não apenas fatores externos, mas também as dimensões espirituais e culturais que moldam o comportamento coletivo.

Ori não é apenas o que acontece com uma pessoa ou grupo em um determinado momento, mas também é influenciado pelo tempo e ambiente em que vivemos. Esses fatores criam e moldam nosso Ori, influenciando diretamente o curso de nossas vidas. Nos grupos, ele define a forma de sobrevivência e estabelece as particularidades que os distinguem. É através dele que são escolhidos os líderes e são delineadas as direções a serem seguidas.

A tentativa de imitar alguém pode ser considerada um *ewó*, uma quizila na vida, pois cada indivíduo possui seu próprio destino e caminho a trilhar. Não existem duas pessoas iguais, pois até mesmo o DNA é um fenômeno de Ori, refletindo a individualidade de cada ser humano.

Portanto, ao compreendermos e honrarmos nosso próprio Ori, assim como o Ori dos grupos aos quais pertencemos, estamos abrindo caminho para uma vida mais autêntica e significativa, onde podemos fluir em harmonia com o destino que nos é reservado.

É sabido que o indivíduo escolhe previamente as circunstâncias de sua vida, como o lugar onde viverá, as pessoas com quem conviverá e os desafios que enfrentará. Essa escolha ocorre ainda no estado espiritual, conhecido como Ori-Orun. No entanto, ao retornar ao mundo material, Aye (Terra), essas escolhas são esquecidas, o que frequentemente leva as pessoas a questionarem sua existência e as dificuldades que enfrentam. Por isso, é essencial refletir sobre o fato de que nossa trajetória foi escolhida por nós mesmos, e questionar o que devemos aprender com as experiências que vivemos.

O momento em que a nova vida é escolhida é chamado de Odu-Labori, representando o destino selecionado por cada pessoa. Os erros e desafios que surgem durante essa vida não foram previamente determinados, mas fazem parte do processo de aprendizado que a pessoa

escolheu enfrentar. Assim, é importante revisar continuamente nossas ações e palavras para aprender com os erros e buscar corrigir o curso de nossas vidas.

Durante a vida na Terra, a influência de outros fatores, representados por Odu-Opole ou Ipori, pode desviar-nos de nosso caminho original. Esses elementos são reflexos dos erros cometidos no mundo material. Portanto, manter um contato constante com o nosso Odu-Orun é fundamental para alinharmos-nos com nosso propósito original.

Desta maneira, o propósito até aqui é destacar a profunda inter-relação entre o conceito de Ori e a construção da identidade individual do ser. Ori, conquanto, compreendido como uma essência espiritual que guia e protege cada indivíduo, transcendendo as limitações impostas por convenções sociais e se revelando como um elemento essencial na aceitação da transgeneridade (Fakayode, 2012).

Sendo Ori moldado por Ajalá, o Oleiro Divino, que confere a cada pessoa esse destino único e intransferível, é notório e compreensivo que, independentemente da identidade de gênero, cada indivíduo possui uma trajetória singular que deve ser respeitada e celebrada. A transgeneridade, quando vista sob a perspectiva afro-diaspórica, não é uma aberração, mas uma manifestação autêntica do Ori, refletindo a diversidade divina e a complexidade da existência humana. Reafirma-se a importância de honrar a singularidade e autenticidade de cada ser humano, alinhando-se com a compreensão contemporânea de que a identidade de gênero é uma expressão pessoal e profunda, que deve ser vivida com verdade e integridade. Esse alinhamento entre o eu interior e a manifestação externa pode ser visto como um processo de busca por harmonia entre o Ori Inu (cabeça interior) e o Ori Ode (cabeça exterior) (Ekanola, 2006).

Ao reconhecer e celebrar Ori como a força vital que molda e guia nossas vidas, é fundamental aceitar e respeitar as diversas formas de expressão da identidade humana, inclusive aquelas que desafiam normas tradicionais e/ou eurocêntricas de gênero. Esta aceitação é crucial para a promoção da saúde espiritual e emocional, permitindo que cada indivíduo viva de acordo com seu verdadeiro Ori, alcançando, assim, plenitude e realização em sua jornada terrena.

Assim, reforça a ideia de que Ori não apenas orienta, mas também empodera os indivíduos a viverem suas verdades com coragem e autenticidade, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva, onde a diversidade é vista como uma expressão da riqueza da criação (Ekanola, 2020; Fakayode, 2012).

Ori é, metaforicamente, a "cabeça espiritual" de um indivíduo, responsável por guiar seu destino e suas decisões ao longo da vida. Ori é visto como o mais próximo do indivíduo em relação aos Orixás, sendo responsável por escolher os elementos que irão compor o Bori – ritual

que visa fortalecer e alimentar o Ori, assegurando uma trajetória de vida harmoniosa. Dado o papel do Ori na determinação do destino humano, surge uma questão filosófica relevante: se o Ori possui tal poder decisório, poderia ele também definir aspectos relacionados à identidade de gênero?

Em muitas tradições religiosas, a identidade de gênero é frequentemente tratada como um dado imutável, regido por normas culturais ou divinas. No entanto, o Ori, como o centro do poder pessoal e do destino, tem uma função que transcende os rótulos sociais. Ori não apenas escolhe os elementos essenciais para o Bori, como também é o fator determinante do ipin (destino) do indivíduo. Isso inclui a trajetória pessoal e espiritual de cada pessoa. A questão, então, é se o Ori teria a capacidade de decidir sobre a identidade de gênero, tal como faz com outros aspectos do destino humano.

Sob uma perspectiva oracular, a consulta ao Ifá, através do sacerdote de Orumilá (o Elerin Ipin, "O Testemunha do Destino"⁴⁶), oferece respostas a muitas questões sobre o destino e o caminho do ser humano. Orumilá, o oráculo supremo, conhece o destino de todas as pessoas, já que estava presente quando cada Ori foi moldado por Ajala Mopim (o moldador de cabeças) na órbita espiritual de Orun. Nesse contexto, cada indivíduo, antes de encarnar no mundo físico, escolhe seu próprio destino na casa de Ajala, um destino que inclui tanto os desafios quanto as bênçãos que enfrentará ao longo da vida.

Portanto, se o destino de uma pessoa é determinado no momento em que seu Ori é moldado, podemos perguntar: a identidade de gênero seria também uma dessas escolhas feitas previamente? Para muitos praticantes do culto ao Ifá, acredita-se que o Ori já contemple todas as nuances da existência de uma pessoa, incluindo aspectos tão profundos quanto a identidade de gênero. Uma consulta oracular, por meio do merindilogun (sistema de divinação), poderia revelar essa informação, proporcionando clareza sobre as questões relacionadas à identidade e ao destino pessoal.

No entanto, essa abordagem filosófico-religiosa nos leva a outra reflexão: até que ponto a consulta oracular reflete o que já foi predestinado e até que ponto as crenças sociais e culturais influenciam a interpretação dessas consultas? No mundo contemporâneo, questões

⁴⁶ Em Ioruba, destino pode ser representado pelos termos "ipin" e "ayanmo", mas cada um tem nuances específicas que valem a pena entender: 1. Ipin: - Significa literalmente "parte", "porção" ou "aquilo que é atribuído". Refere-se ao destino que uma pessoa escolhe ou é designada no Ọrún (céu) antes de descer ao Ayé (terra). Este termo é frequentemente usado para falar de destino no sentido de "atribuição" pessoal, o que cabe a cada indivíduo como parte de sua experiência terrena. - É um conceito mais flexível e sugere que o destino pode ser moldado ou influenciado por decisões e rituais humanos.

sobre identidade de gênero são frequentemente permeadas por construções sociais e por normas que podem ser divergentes das percepções espirituais. No contexto da prática religiosa, seria possível que a identidade de gênero, assim como o destino em geral, seja um elemento previamente decidido pelo Ori na casa de Ajala Mopim, mas que, devido às influências sociais e culturais, tal destino seja interpretado de forma diferente ao longo da vida física.

Nesse sentido, vale ressaltar que a consulta ao Ifá tem o potencial de trazer à tona informações sobre o verdadeiro caminho de um indivíduo, superando crenças impostas. A sabedoria de Orumilá, enquanto Elerin Ipin, pode auxiliar na revelação de aspectos profundos da essência de uma pessoa, incluindo aqueles ligados à identidade de gênero, permitindo ao indivíduo uma compreensão mais autêntica de si mesmo.

A cosmopercepção religiosa abre espaço para uma discussão complexa sobre a relação entre o destino e a identidade de gênero. Assim, uma consulta oracular poderia, teoricamente, proporcionar orientações sobre essas questões, refletindo a escolha feita na casa de Ajala Mopim, ao invés de seguir apenas crenças ou normas sociais, permitindo que a essência espiritual de cada pessoa prevaleça.

3.1. Iwá Pele - A ética e a busca pelo bom caráter.

Iwá pélé I'ókún Ayé
Fí'ro péti I owó éni
O da fun Orunmila
Ti o nlo fi iwá pélé
Gba ókún Ayé I'owó okán
le ní 'rinwó imalé
E jo`ré, e jé ó sá:
Iwa won ni ma lé won kiri
Oda fun aníwonikún
Ti yi ó má bérú t'ósán t'óru
O jé hu` wá atáta,
Aníwonikun, ko i y'w'sa kiri bí ojo.
Iwa re laye yii ni yoo da o lejo
O caráter suave é o que permite à corda da vida
Permanecer inquebrável na mão de alguém,
Assim declara o oráculo de Orunmila,
Que através do caráter suave
Iria ganhar a corda da vida,
Das quatrocentas divindades.
Deixe-o em paz, deixe-o correr,
É seu caráter que o persegue,
Assim declara o oráculo sobre Aniwonikún
Que teme incessantemente dia e noite,
Mas só deve praticar o bom caráter,
Aniwonikún e pare de correr como um covarde.
Seu caráter, na terra, proferirá sentença contra você.

Como acadêmico e sacerdote, compreendo que a prática de Iwá Pelé (Bom caráter) possui implicações não apenas no âmbito religioso, mas também nas relações sociais, familiares

e profissionais. A busca pela conduta ética e íntegra visa promover a harmonia e o equilíbrio nas interações com o mundo ao redor, além de contribuir para a evolução espiritual e o bem-estar individual e coletivo.

Os conceitos de Iwá Pelé e ìwà rere ocupam um lugar central, refletindo a importância do caráter na vida individual e comunitária. Estes termos, frequentemente traduzidos como "bom caráter" e "caráter gentil", respectivamente, encapsulam valores profundos que orientam a conduta e as relações sociais dos iorubás. Através de uma análise detalhada dos textos de Wande Abimbola e outros estudiosos, podemos compreender a profundidade e a relevância destes conceitos.

O corpo literário de Ifá, um importante repositório de mitos e dogmas morais, destaca a importância do bom caráter através de histórias e ensinamentos atribuídos a Òrúnmílá, o sábio conselheiro. Entre os muitos valores filosóficos presentes, o Iwá Pelé (bom caráter) é exaltado como essencial para uma vida harmoniosa e próspera (Abimbola, 1975).

Ifá ensina que o caráter de uma pessoa, ou ìwà, é fundamental para seu destino. O caráter não é apenas uma questão de comportamento externo, mas uma manifestação da essência do ser (Abimbola, 1975). O termo ìwà deriva da raiz verbal "wà", que significa "ser" ou "existir", indicando que o caráter é intrínseco à própria existência humana. Nesse sentido, ìwà refere-se tanto ao bom quanto ao mau caráter, dependendo das ações e atitudes do indivíduo. Temos nos versos do odu Iretè-Odì:

1. Ìwà pèlé l'okùn aiyé
2. Fi'ró pétí l'ówó eni
3. O da fun Orumílá
4. Ti o nlo fi ìwà pèlé

1. Um bom caráter é como uma corda que nos segura
2. Deve permanecer em nossas mãos sem quebrar
3. Foi feito jogo para Orumílá
4. Quando ele estava vindo
5. Para vencer na vida com Iwá Pelé

A distinção entre Iwá Pelé e ìwà rere é crucial. Enquanto Iwá Pelé pode ser traduzido como caráter gentil ou manso, ìwà rere abrange um conceito mais amplo de bom caráter, incluindo honestidade (ìwàtító), humildade (ìwàtútú) e amabilidade (rere) (Marins, 2015). A

substituição do uso de ìwà rere por Iwá Pelé, como frequentemente ocorre, pode resultar em uma interpretação limitada do conceito de bom caráter, não capturando toda a profundidade moral que ìwà rere implica.

Os versos tradicionais de Ifá reforçam essa importância do bom caráter. Em um dos poemas, Òrúnmìlá, ao buscar sua esposa Ìwà, canta sobre a necessidade de bom caráter, afirmando que todas as boas coisas da vida, como riqueza, filhos e posses, são inúteis sem um bom caráter (Abimbola, 1975). Esse ensinamento sublinha a crença iorubá de que o caráter é a base de uma vida significativa e bem-sucedida.

O papel de Iwá Pelé na sociedade iorubá é também ilustrado através de histórias e metáforas. Uma das narrativas mais significativas envolve a relação de Òrúnmìlá com Ìwà, representada como uma mulher que ele inicialmente rejeita devido aos seus maus hábitos, mas depois busca incansavelmente quando percebe a desordem e o fracasso que sua ausência causou (Abimbola, 1975). Esta história não apenas enfatiza a indispensabilidade do bom caráter, mas também mostra que manter um bom caráter requer paciência e esforço constante.

Além disso, a ligação de Ìwà com Sùúrù (paciência) e Olódùmarè (Deus) destaca que o bom caráter não é apenas uma virtude social, mas também um princípio espiritual fundamental (Abimbola, 1975). A paciência é vista como a base do bom caráter, e a conexão com Olódùmarè reforça que o bom caráter é uma expectativa divina, uma lei moral que governa o universo.

1. Ìwà, ìwà là n wá o Ìwà,
2. Irẹ gbogbo tá a ní
3. Tá à níwà
4. Irẹ oníre ni
5. Ìwà, ìwà l'á n wá o Ìwà. (Abimbola, 1975).

1. Ìwà, Ìwà é o que buscamos,
2. Todas as coisas boas da vida que alguém tem,
3. Se ele não tem caráter apropriado
4. Elas pertencem a outra pessoa
5. Ìwà, ìwà, é o que buscamos.

O respeito e a valorização do bom caráter na cultura iorubá são evidentes na sua expressão oral e nas práticas religiosas. A frase "Ìwà l'èsin" (caráter é outra forma de devoção religiosa) encapsula a ideia de que o bom caráter é central à prática religiosa e ao

relacionamento com o divino (Abimbola, 1975). A busca por um bom caráter é, portanto, uma busca espiritual que assegura harmonia com as forças sobrenaturais e com a comunidade humana.

Além de Abimbola e Marins, outras fontes acadêmicas e literárias reforçam a importância dos conceitos de Iwá Pelé e ìwà rere na sociedade iorubá. Por exemplo, Bolaji Idowu, em seu trabalho sobre a religião e a filosofia iorubá, destaca que o bom caráter é considerado a verdadeira riqueza de um indivíduo. Ele afirma: "Ìwà rere l'èsò ènia", traduzido como "O bom caráter é o protetor do homem" (Idowu, 1994). Isso sugere que o caráter é a verdadeira armadura contra adversidades, funcionando como um guia moral e ético.

É a essência de ìwà que dá beleza ao mundo e as pessoas. Portanto, sua falta pode causar o efeito inverso.

1. Ìwà nìkàn ló sòro o
2. Ìwà nìkàn ló sòro
3. Orí kan kì í 'burú l'ótú Ifẹ̀,
4. Ìwà nìkàn ló sòro o (Idowu, 1994).

1. Ìwà é tudo o que é necessário,
2. Ìwà é tudo o que é necessário,
3. Não há nenhum mau Ori na cidade de Ifẹ̀
4. Ìwà é tudo o que é necessário.

A premissa central veiculada é que o bem-estar humano e o sucesso na Terra estão profundamente associados ao caráter individual. Ìdòwú corrobora essa visão ao afirmar que "um bom caráter é uma armadura suficiente contra qualquer adversidade da vida". Consequentemente, a prática dos yorùbá de culpar ou elogiar indivíduos com base na qualidade de seu caráter e no curso de suas vidas reflete a crença de que cada pessoa possui a liberdade de desenvolver um bom ou mau caráter. Todavia, a concepção de que o destino é moldado pelo caráter enfrenta desafios quando eventos significativos ocorrem sem uma explicação que possa ser atribuída ao caráter ou às escolhas passadas dos indivíduos. Por exemplo, se uma pessoa extremamente cuidadosa com a sua saúde e alimentação sofre um ataque cardíaco repentino, os iorubás podem atribuir essa situação ao destino, uma vez que o ataque cardíaco não pode ser diretamente relacionado aos hábitos ou caráter da pessoa. Em tais casos, a explicação fornecida é que era o destino do indivíduo, especialmente diante de eventos trágicos e inexplicáveis.

Percebe-se também que as palavras *ìwà* e *pèlé* aparecem frequentemente em versos tradicionais de Ifá, onde são usadas para enfatizar a importância de manter uma vida justa e moralmente correta. Um dos versos de Ifá, registrado por Lawal (1996), destaca que "*Ìwà rere lo ngbèni í ga*" ou "um bom caráter eleva uma pessoa". Este verso sublinha que a verdadeira elevação e sucesso na vida dependem de um bom caráter, mais do que de qualquer outra forma de riqueza ou status social.

O conceito de *Iwá Pelé* também é profundamente entrelaçado com a estética e a ética iorubá. A literatura e a arte iorubá frequentemente celebram o bom caráter como um ideal de beleza e perfeição. Babatunde Lawal, em sua análise do espetáculo *Gèlèdè*, mostra como as canções e danças tradicionais elogiam aqueles que possuem bom caráter, reforçando a ideia de que a moralidade e a beleza estão interligadas (Lawal, 1996). Este vínculo entre ética e estética ressalta que, na visão iorubá, a verdadeira beleza de uma pessoa está enraizada em seu caráter.

Outra importante faceta do bom caráter na cultura iorubá é sua função social. O bom caráter não é apenas um ideal individual, mas também um princípio que sustenta a coesão social e a harmonia comunitária. Como observado por Fásínà Fálàdè, o bom caráter é essencial para a sobrevivência e prosperidade da comunidade. Ele cita um provérbio de Ifá que diz: "Seja o que for que nós começarmos na juventude, isto persistirá até à velhice", enfatizando que o cultivo do bom caráter desde cedo é crucial para a estabilidade e o bem-estar de toda a comunidade (Fálàdè, 1998).

O valor do bom caráter é também refletido nos ritos de passagem e nas cerimônias religiosas iorubás. Durante essas ocasiões, é comum que os anciãos e líderes comunitários aconselhem os jovens sobre a importância de manter um bom caráter. Esses ensinamentos são transmitidos através de histórias, provérbios e versos de Ifá, reforçando a necessidade de viver de acordo com os princípios de *Iwá Pelé* e *ìwà rere*.

Além disso, o bom caráter está intimamente ligado ao conceito de *Ori*, ou cabeça espiritual. *Ori* é considerado a essência da sorte e a força mais importante para o sucesso ou fracasso de uma pessoa. O caráter de um indivíduo, portanto, deve estar alinhado com seu *Ori* para que ele possa alcançar a plena realização de seu destino (Abimbola, 1975). Isso significa que o cultivo do bom caráter é visto como uma forma de honrar e fortalecer a própria essência espiritual, garantindo assim uma vida de harmonia e sucesso.

Na prática, a adesão aos princípios de *Iwá Pelé* e *ìwà rere* envolve a observância de várias virtudes, como paciência, honestidade, humildade, gentileza e respeito aos mais velhos. Estes valores não são apenas ideais abstratos, mas guias concretos para a conduta diária. Como

destacado por Abimbola, a paciência é particularmente fundamental, sendo descrita como o "pai do bom caráter". Sem paciência, é difícil cultivar outras virtudes necessárias para uma vida moralmente reta (Abimbola, 1975).

Além da importância social e individual, o conceito de bom caráter na cultura iorubá está intrinsecamente ligado à ordem cósmica e à harmonia universal. O corpo literário de Ifá destaca que a manutenção do bom caráter é essencial para manter o equilíbrio entre as forças benevolentes e malévolas no universo. As histórias de Ifá frequentemente mencionam que as divindades e os espíritos respondem positivamente àqueles que possuem bom caráter, enquanto aqueles que se desviam do caminho da retidão enfrentam adversidades e desordem em suas vidas (Abimbola, 1975).

O papel de Iwá Pelé na manutenção da ordem cósmica é particularmente evidente nas cerimônias religiosas e nos rituais de sacrifício. Os sacrifícios, ou ebó, são oferecidos não apenas para apaziguar as divindades, mas também para reafirmar o compromisso do indivíduo com os valores morais e éticos da comunidade. Exu, o mediador entre os humanos e as forças sobrenaturais, é descrito como imparcial, apoiando apenas aqueles que demonstram um bom caráter através de seus sacrifícios e ações (Abimbola, 1975). Essa imparcialidade ressalta que, no universo iorubá, a moralidade e a ética são fundamentais para a sobrevivência e o sucesso.

É enfatizado também que a riqueza material e o sucesso mundano são efêmeros sem o fundamento sólido de um bom caráter. Um provérbio iorubá diz: "Se você tem dinheiro, mas não tem um bom caráter, o dinheiro pertence a outra pessoa". Isso sublinha que o caráter é a verdadeira riqueza, capaz de sustentar e perpetuar todas as outras formas de sucesso (Abimbola, 1975). Esse ensinamento é uma pedra angular na educação e na formação dos jovens iorubás, que são constantemente incentivados a valorizar o caráter acima de qualquer outra conquista.

A importância do bom caráter na sociedade iorubá é também evidente nas suas estruturas sociais e políticas. Os líderes comunitários, incluindo os reis (obas) e os chefes (Baálè), são escolhidos não apenas por sua linhagem ou riqueza, mas também pela demonstração de um caráter exemplar. Esses líderes são esperados a servir como modelos de moralidade, guiando suas comunidades com justiça, honestidade e compaixão. Essa expectativa reflete a crença de que a prosperidade e a harmonia de uma comunidade dependem diretamente da integridade moral de seus líderes (Fálàdé, 1998).

Baseando-se nesses princípios discutidos acima, retomo aqui a perspectiva do acolhimento às pessoas trans nas comunidades de terreiros. A identidade de gênero não está associada à qualidade do caráter moral de um indivíduo. O caráter de uma pessoa é determinado

por suas ações, valores, ética e comportamento, e não por sua identidade de gênero. A identidade de gênero é uma característica intrínseca e fundamental da identidade pessoal, e seu respeito e reconhecimento são essenciais para promover a dignidade e os direitos humanos.

Sugerir que a identidade de gênero influencia negativamente o caráter moral é um equívoco que pode perpetuar preconceitos e discriminações injustas. Todos os indivíduos, independentemente de sua identidade de gênero, possuem a capacidade de desenvolver e demonstrar características morais positivas ou negativas através de suas ações e decisões.

Para uma análise mais aprofundada sobre a formação do caráter e o impacto das influências sociais e culturais, é crucial adotar uma perspectiva que reconheça a complexidade das interações humanas e a diversidade das experiências individuais.

A centralidade do bom caráter na cultura iorubá, conforme explorado por Wande Abimbola e outros estudiosos, transcende aspectos superficiais como identidade de gênero. O bom caráter, ou *ìwà*, é a essência da existência humana, refletindo comportamentos éticos, honestidade, paciência e respeito pelos outros. Isso sugere que qualquer pessoa, independentemente de sua identidade de gênero, pode possuir e demonstrar um bom caráter (Abimbola, 1975).

Dentro dessa estrutura de valores, o *candomblé*, como uma religião de matriz africana, deve refletir esses princípios fundamentais de bom caráter. A inclusão de pessoas trans nas comunidades de terreiros pode ser vista como uma expressão de *Iwá Pelé* e *ìwà rere*, pois promove um ambiente de respeito, aceitação e justiça. Este princípio é refletido na expressão iorubá "*Ìwà l'èsin*" (o caráter é outra forma de devoção religiosa), destacando que a prática religiosa autêntica está arraigada à conduta moral (Abimbola, 1975).

A história de *Òrúnmìlá* e *Ìwà*, onde o bom caráter é buscado incessantemente e valorizado acima de posses materiais, ilustra que a essência de uma pessoa é o que realmente importa (Abimbola, 1975). Este ensinamento pode ser aplicado para defender que a identidade de gênero de uma pessoa não deve ser um impedimento para sua aceitação e inclusão nas comunidades de terreiros.

Dentro das comunidades de terreiros, os líderes, como os *babalorixás* e *ialorixás*, têm um papel crucial na promoção da inclusão. Historicamente, a seleção de líderes na tradição iorubá tem se baseado na demonstração de um bom caráter. Esses líderes devem ser modelos de acolhimento e inclusão, demonstrando que a diversidade de gênero é compatível com os valores fundamentais da comunidade (Fálàdé, 1998).

A inclusão de pessoas trans nos terreiros é uma manifestação prática de ìwà rere. Significa agir com bondade, justiça e respeito, promovendo um ambiente onde todos possam viver em harmonia e exercer sua espiritualidade plenamente. Este acolhimento é um reflexo da conexão entre paciência, respeito e bom caráter, como destacado nos versos de Ifá (Abimbola, 1975).

Portanto, o acolhimento de pessoas trans nas comunidades de terreiros de candomblé é uma expressão dos valores mais profundos da cultura iorubá. Os conceitos de Iwá Pelé e ìwà rere, que enfatizam a importância do bom caráter, fornecem uma base sólida para argumentar a favor da inclusão e do respeito à diversidade de gênero. Promover a inclusão é promover a harmonia, a justiça e a verdadeira devoção religiosa, refletindo a essência dos ensinamentos iorubás sobre o caráter e a moralidade.

3.2. Akúnlèyàn - Predestinação e Escolha do Destino na Filosofia Iorubá: Uma Análise de Ori e Suas Implicações Metafísicas no Indivíduo.

A concepção de destino entre os iorubás é enraizada em suas crenças metafísicas e cosmológicas, revelando uma complexa interseção entre a autonomia individual e a predestinação divina. No pensamento iorubá, o destino humano é indissociavelmente conectado ao conceito de Ori, entendido como a "cabeça interior", sendo esta considerada a portadora do destino pessoal. Segundo essa perspectiva, a constituição humana é tripartida, composta por ara (corpo), Emi (alma) e Ori inu (cabeça interior ou destino), destacando a preeminência do Ori como o elemento que carrega e manifesta o destino individual. Trago novamente essa concepção aqui para lembrar que Ori é a divindade que sobrepõe qualquer outra, principalmente no poder de decisão.

Essa estrutura tripartida sublinha uma diferença essencial entre a visão iorubá e o dualismo cartesiano, onde Ori assume um papel crucial na determinação da trajetória de vida do indivíduo. Diferente da dicotomia corpo-alma do pensamento cartesiano, a visão iorubá oferece uma compreensão mais integrada e dinâmica do ser humano, enfatizando a interdependência entre os três componentes constitutivos. Essa abordagem holística reflete uma visão de mundo onde a individualidade e a essência espiritual são interconectadas, moldando a existência de cada pessoa de maneira única e irrevogável (Abimbola, 1981; Gbadegesin, 1984; Makinde, 1985; Salami, 2002).

A profundidade dessa concepção filosófica ressalta não apenas a riqueza cultural dos iorubás, mas também a complexidade de suas interpretações sobre a vida e o destino humano.

Estudos antropológicos e filosóficos têm se debruçado sobre essas crenças, elucidando como a integração do Ori na estrutura ontológica do ser humano iorubá oferece uma perspectiva singular sobre a agência individual e a ordem cósmica. Desta forma, o estudo da concepção de destino entre os iorubás contribui significativamente para uma compreensão mais ampla e diversificada das filosofias africanas e suas implicações para o entendimento da condição humana.

Essa visão iorubá sobre o destino também nos proporciona uma oportunidade de explorar as inter-relações entre religião, cultura e filosofia na África Ocidental. O papel central do Ori na determinação do destino humano sugere que, para os iorubás, o destino não é um conceito passivo, mas uma força ativa que guia e molda a vida de cada indivíduo. Além disso, a importância atribuída ao Ori revela uma dimensão ritualística e prática significativa dentro da sociedade iorubá. A manutenção e a honra do Ori são frequentemente expressas através de práticas religiosas e rituais específicos, que incluem oferendas e consultas aos oráculos, como o Ifá, para obter orientação e assegurar o alinhamento com o destino desejado. Tais práticas destacam a crença na possibilidade de influenciar ou melhorar o próprio destino através de uma vida devota e harmoniosa com as forças espirituais.

O entendimento do destino entre os iorubás não se limita ao indivíduo, mas também está profundamente enraizado na comunidade. O Ori de uma pessoa está em constante interação com os Oris de outros membros da comunidade, criando uma rede complexa de influências e interdependências. Essa interconectividade reflete a visão de que o destino individual não pode ser completamente compreendido isoladamente, mas deve ser visto dentro do contexto das relações sociais e comunitárias.

Quando comparamos a concepção de destino dos iorubás com outras filosofias africanas, notamos tanto semelhanças quanto distinções marcantes. Por exemplo, entre os povos Akan de Gana, há uma crença similar em uma entidade que governa o destino individual, conhecida como “kra”. No entanto, as práticas e os entendimentos específicos podem variar significativamente, refletindo a diversidade de pensamentos e crenças dentro do continente africano. Ainda assim, comparando com as outras diversas culturas africanas tomamos a exemplo os Ashanti de Gana que entendem o destino como intimamente ligado à influência dos ancestrais. Conforme Mbiti (1969), os espíritos dos antepassados, conhecidos como "Nananom Nsamanfo", são vistos como guias que influenciam diretamente a vida dos vivos. Através de rituais e oferendas, os Ashanti procuram a orientação e a proteção dos seus ancestrais para

assegurar um destino favorável. Essa ligação estreita com os ancestrais destaca uma visão de destino mais coletiva e mediada por entidades espirituais familiares.

Entre os Maasai, o destino é frequentemente relacionado à estrutura social e aos papéis dentro da comunidade. A sociedade Maasai é altamente estratificada, com rituais de passagem que marcam a transição entre diferentes fases da vida. Esses rituais não apenas determinam o papel social de um indivíduo, mas também são vistos como momentos críticos que moldam seu destino (Mbiti, 1988). Esse enfoque na estrutura social e nos papéis comunitários destaca um destino moldado por normas sociais e culturais.

Para os Zulus, a influência dos espíritos ancestrais é igualmente significativa. Os Zulus acreditam que os "amadlozi" (espíritos ancestrais) desempenham um papel crucial na determinação do destino, afetando desde a saúde até o sucesso nas batalhas. Os curandeiros, ou "isangomas", são vitais na interpretação dos sinais dos espíritos e na orientação dos indivíduos em suas vidas (Parrinder, 1954). Aqui, vemos um destino fortemente influenciado por forças espirituais externas, similar aos Ashanti, mas com uma ênfase distinta nos curandeiros como mediadores.

Os Igbo possuem uma visão dualista do destino através do conceito de "Chi". Cada indivíduo possui um Chi, um espírito pessoal que determina seu destino. No entanto, a realização desse destino também depende das ações e do esforço individual. Esta interação entre o pré-determinado e o livre-arbítrio é um elemento central na filosofia Igbo (Anizoba, 2008). Comparado com os Iorubás, que enfatizam um destino escolhido espiritualmente, os Igbo destacam a coexistência de predestinação e esforço pessoal contínuo.

Essas diversas perspectivas sobre o destino nas culturas africanas ilustram uma variação de crenças e práticas, refletindo a profunda espiritualidade e a complexidade das estruturas sociais do continente. A visão de destino não é apenas uma questão de crença individual, mas também de práticas comunitárias e religiosas que abrangem a totalidade da existência humana. Em comparação, enquanto os iorubás focalizam um destino escolhido espiritualmente, muitas outras culturas africanas, como os Ashanti e os Zulus, enfatizam a mediação dos ancestrais e espíritos, e os Igbo combinam predestinação com a agência individual, demonstrando a variabilidade e a riqueza das tradições africanas.

Estudar essas concepções tradicionais de destino tem implicações importantes para a compreensão das identidades e espiritualidades africanas contemporâneas. Em um mundo cada vez mais globalizado, onde as culturas se encontram e se transformam mutuamente, o reconhecimento e a valorização dessas tradições filosóficas oferecem um contraponto essencial

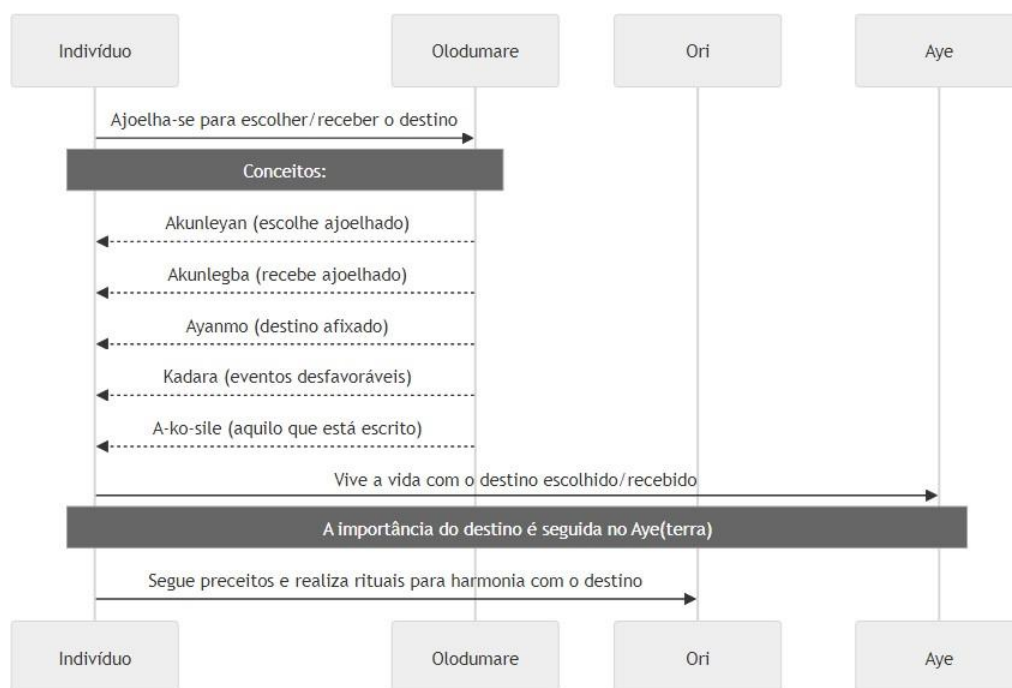
às narrativas dominantes e frequentemente eurocêtricas. Além disso, tais estudos podem informar práticas modernas de desenvolvimento comunitário e resolução de conflitos, proporcionando insights valiosos sobre como as sociedades podem equilibrar a autonomia individual com o bem-estar coletivo.

Aprofundarei de forma sutil a escolha do destino na perspectiva iorubá, já que em outros capítulos apoio-me nos trabalhos de Oyěwùmí sobre tal sociedade e cultura. Para os iorubás a escolha do destino ocorre no Orun (céu), onde o indivíduo, antes de nascer, ajoelha-se diante de Olódùmarè, o Ser Supremo, para selecionar ou receber seu destino. Esse ato é representado pelos conceitos de Akúnlèyàn (o que se escolhe ajoelhado), Akúnlégbà (o que se recebe ajoelhado) e Ayànmọ (o que é destinado a alguém). Akúnlèyàn sugere uma escolha ativa, onde o indivíduo conscientemente escolhe seu destino. Bolaji Idowu afirma que tudo o que é conferido nesse momento torna-se inalterável e define a trajetória de vida de uma pessoa, refletindo a irrevogabilidade dessa escolha (Idowu, 1994). Refere-se à escolha pré-natal do destino por parte do indivíduo. Antes de nascer, cada alma tem a oportunidade de escolher seu próprio destino na presença de Olódùmarè, a divindade suprema. Esse momento de escolha é um ato crucial que determina o curso da vida do indivíduo, incluindo seus desafios, sucessos e lições a serem aprendidas. O processo de Akúnlèyàn enfatiza a agência do indivíduo mesmo antes do nascimento. Essa ideia de uma escolha consciente do próprio destino destaca a visão iorubá de que a vida não é meramente um conjunto de circunstâncias impostas, mas sim um caminho deliberadamente selecionado pelo próprio ser espiritual. Esse conceito adiciona uma camada de responsabilidade pessoal, uma vez que os iorubás acreditam que os infortúnios ou sucessos que uma pessoa experimenta são, em parte, decorrentes das escolhas feitas antes de encarnar.

A doutrina do Akúnlèyàn também cria uma interessante tensão entre predestinação e livre arbítrio. Embora o destino seja escolhido antes do nascimento, os iorubás acreditam que as ações e decisões tomadas ao longo da vida podem influenciar o cumprimento desse destino. Assim, enquanto o Ori carrega o destino escolhido, a forma como este se manifesta está sujeita às ações do indivíduo, às influências externas e às intervenções espirituais.

O conhecimento sobre Akúnlèyàn e o destino em geral é frequentemente transmitido através dos Itan, as histórias e mitos sagrados dos iorubás. Essas narrativas desempenham um papel fundamental na educação e orientação espiritual, oferecendo exemplos de como os indivíduos podem alinhar suas vidas com seus destinos escolhidos. Os Itan não são apenas histórias morais, mas também ferramentas de instrução que ajudam a comunidade a compreender e navegar as complexidades do destino e da vida.

Figura 06 – A importância do destino



Fonte: Imagem do autor

Os oráculos, especialmente o sistema de adivinhação Ifá, desempenham um papel essencial na interpretação e alinhamento do destino. As consultas aos babaláwos⁴⁷ (sacerdotes de Ifá) são práticas comuns para obter insights sobre o destino e receber orientações sobre como agir em conformidade com o Ori. Essas consultas podem ajudar a mitigar conflitos entre o destino escolhido e os desafios encontrados na vida cotidiana, permitindo ao indivíduo fazer ajustes necessários através de rituais e oferendas.

Em contraste, Akúnlégbà implica uma recepção passiva do destino, onde o indivíduo simplesmente recebe o que lhe é dado, sem participação ativa na sua formação, enfatizando a noção de um destino forte e predeterminado (Gbadegesin, 1998; Idowu, 1994).

Vejamos nos versos que Bolaji Idowu⁴⁸ descreve:

1. Akunlèyàn ni ad'aiyébá
2. A kunlè a yàn'pín
3. A d'aiyé tán ojú nro ni

⁴⁷ A palavra "babaláwo" (às vezes transliterada como "babalao") vem do iorubá e significa literalmente "pai do segredo" ou "pai do conhecimento oculto"

⁴⁸ Bolaji Idowu foi um proeminente teólogo e estudioso nigeriano. Idowu é amplamente reconhecido por seus trabalhos sobre a religião tradicional iorubá. Ressalta-se que foi um bispo da Igreja Metodista (cristão) na Nigéria e um acadêmico de renome na área de estudos religiosos. Apresentou Olódùmarè como a divindade suprema na cosmovisão iorubá. Sua abordagem foi pioneira ao tratar as religiões africanas com a mesma seriedade e respeito concedidos às religiões abraâmicas, desafiando preconceitos e promovendo uma maior compreensão intercultural. Idowu enfatizou a importância da religião tradicional iorubá não apenas como um sistema de crenças espirituais, mas também como um componente essencial da identidade cultural e social dos iorubás.

1. O que escolhemos ajoelhando, é o que fazemos no mundo
2. Nós ajoelhamos e escolhemos uma porção
3. Estamos no mundo, mas não estamos satisfeitos.

1. Akunlègba l'o wà l'òwo èdã:
2. Kò s'ogbón owó,
3. Kò s' ogbón omo

1. Aquilo que a pessoa escolhe ajoelhado, é o que ela tem
2. Não há outro meio de ter dinheiro
3. Não há outro meio de ter filhos

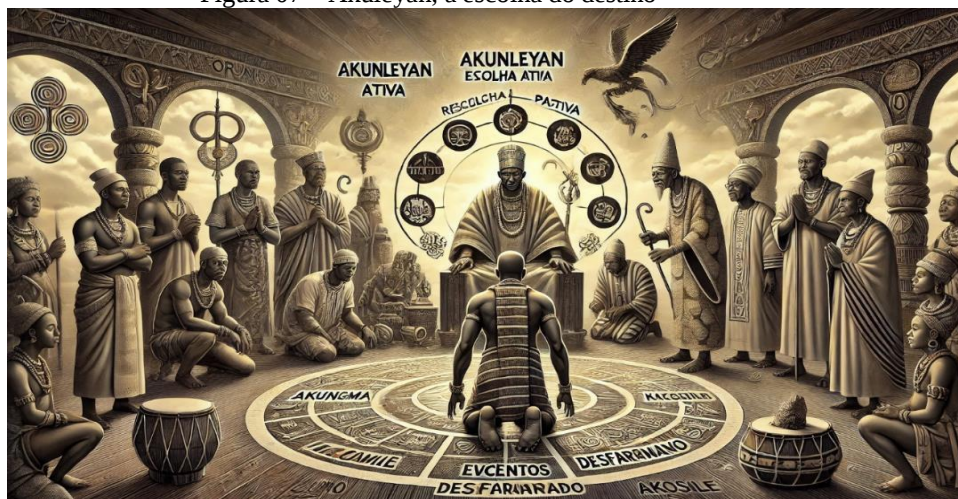
1. Ayànmọ'o gb'ògùn
1. O que afixado para alguém, não pode ser retificado com medicina

A importância da escolha do destino é sublinhada pela crença de que esta determinação afeta diretamente a vida do indivíduo no Ayé (terra). Ayànmọ, por exemplo, representa um destino imutável e predeterminado, imposto sem a participação ativa do indivíduo, frequentemente associado a resultados tanto positivos quanto negativos. Esse conceito sugere que a prosperidade ou adversidade de uma pessoa é um reflexo direto da vontade divina de Olódumarè (Gbadegesin, 1998). Além disso, o termo Kádàrá é frequentemente utilizado para descrever eventos desfavoráveis na vida de uma pessoa, reforçando a ideia de que certos aspectos do destino são inevitáveis e predeterminados (Gbadegesin, 1998; Abimbola, 1981). O conceito de Kádàrá ocupa uma posição central, simbolizando a complexa interação entre destino e livre-arbítrio na existência humana. Kádàrá é concebido como um destino preestabelecido, uma trajetória de vida que cada indivíduo está destinado a seguir desde o nascimento. Conforme a tradição iorubá, ele é influenciado tanto pelos Orixás quanto pelas decisões individuais ao longo da vida, representando uma interação dinâmica entre fatores espirituais e terrenos. Filosoficamente, o conceito de Kádàrá suscita questões sobre o livre-arbítrio e a predeterminação na vida humana. Apesar da aparente contradição entre destino predefinido e autonomia individual, na visão iorubá, o Kádàrá é percebido como uma orientação flexível, moldada pelas escolhas e ações do indivíduo. Essa dualidade entre destino e livre-arbítrio proporciona uma compreensão mais profunda da complexidade da experiência humana.

A irrevogabilidade do destino é também expressa no conceito de Àkósílẹ̀, que significa "aquilo que está escrito", indicando que tudo o que está registrado sobre uma pessoa no céu inevitavelmente ocorrerá (Idowu, 1994).

O mo 'bi olori gbe yanri o. O ba lo yan tie O mo 'bi Afùwàpé yanri o, O ba lo yan tie
Ibikan naa la ti gbe yanri o Kadara o papo ni
Se você escolher aquele que conhecerá como areia de Afùwàpé, se escolher o lugar
onde colocamos a areia, vocês estão destinados a ficar juntos

Figura 07 – Akuleyan, a escolha do destino



Fonte: Imagem do autor

1. **Akúnlẹ̀yàn - Escolha Ativa:** Representa a ação do indivíduo escolhendo seu destino de forma consciente e ativa.
2. **Akunlegba - Recepção Passiva:** Mostra o indivíduo recebendo seu destino de Olodumare sem participação ativa na sua formação.
3. **Ayànmọ̀ - Destino Predeterminado:** Um caminho fixo indicando um destino imutável e predeterminado, que o indivíduo não pode alterar.
4. **Kadara - Eventos Desfavoráveis:** Simboliza os eventos inevitáveis e desfavoráveis que fazem parte do destino da pessoa.
5. **Àkósílẹ̀ - Destino Escrito:** Indica que tudo o que está registrado no céu sobre uma pessoa inevitavelmente ocorrerá na sua vida.

Para cumprir seu destino na terra, os iorubás acreditam que o indivíduo deve seguir os preceitos estabelecidos pelo seu Ori e realizar os rituais apropriados para manter a harmonia com seu destino. O cumprimento desse destino é visto como uma jornada contínua de alinhamento com as forças espirituais e de realização do potencial predestinado. A narrativa de Afùwàpé, que prospera após seguir as orientações e realizar os sacrifícios necessários para escolher um bom Ori, exemplifica a importância de seguir as diretrizes divinas para assegurar um destino favorável (Abimbola, 1981). Assim, a concepção iorubá do destino combina elementos de escolha e predestinação, destacando a responsabilidade individual de

compreender e cumprir seu destino enquanto reconhece a inevitabilidade da vontade divina que permeia toda a existência humana.

Esse alinhamento com o destino é facilitado por práticas espirituais e rituais específicos que ajudam o indivíduo a manter a conexão com seu Ori e a harmonizar-se com seu Ayànmọ. Por exemplo, o ritual do Ẹbọrí⁴⁹ é realizado para reverenciar e fortalecer o Ori, buscando corrigir qualquer distúrbio que possa afetar a realização do destino. Através de oferendas e consultas aos oráculos, os iorubás acreditam que podem mitigar os efeitos de um destino adverso e potencializar os aspectos positivos do Akúnlèyàn e Akúnlégbà. Este processo ritualístico sublinha a crença na possibilidade de intervenção espiritual e na flexibilidade de certos aspectos do destino, embora Ayànmọ permaneça imutável (Abimbola, 1976; Adeoye, 1979).

Outro aspecto importante é a influência de Eleda, o criador pessoal de cada ser, que trabalha em conjunto com Olódùmarè. Eleda ajuda na formação do Ori e, por extensão, no destino do indivíduo. A relação entre o ser humano e Eleda é mantida através de práticas devocionais e rituais, que asseguram que o indivíduo esteja em harmonia com seu propósito divino. Eleda pode ser interpretada como a divindade pessoal ou criador associado a cada ser humano. Acredita-se que cada pessoa possui um Eleda que supervisiona e orienta seu Ori. Assim, Eleda, em conjunto com o Ori, assegura que o destino previamente escolhido seja alcançado, proporcionando orientação espiritual e proteção contínua ao longo da vida.

Abro um parêntese aqui para frisar que através da pesquisa de Segun Gbadegesin, apresentada no texto "Para uma Teoria do Destino," explora profundamente o conceito de destino na filosofia iorubá, centrando-se no conceito fundamental de "Ori" tratando-o metaforicamente como o portador do destino individual (Gbadegesin, 1998). Gbadegesin investiga a complexidade desse conceito, analisando diversas narrativas tradicionais e questionamentos filosóficos emergentes das crenças iorubás.

No "Corpus dos Odus"⁵⁰, base do sistema divinatório iorubá, duas histórias principais ilustram o papel do "Ori" no destino de uma pessoa. A primeira, do Odu Ògbè'Ogundá, narra como o "Ori" é escolhido no céu antes do nascimento e é irrevogável. A segunda, do Odu

⁴⁹ O termo utilizado para o ritual de "dar comida à cabeça" pode variar entre Bori e Ebori, dependendo da tradição ou da linhagem religiosa seguida. Ambos têm origem no idioma iorubá e referem-se ao ato de oferecer alimentos e cuidados ao Ori (a cabeça espiritual). Enquanto Bori é a forma mais comum no Candomblé, significando literalmente "alimentar a cabeça" (*bo ori*), Ebori é uma variação linguística que enfatiza o conceito de "oferenda ao Ori" (*ebo ori*). As duas expressões são utilizadas de maneira intercambiável em muitos contextos, sem alterar o significado ou a finalidade do ritual.

⁵⁰ Coleção de versos que constitui a base do sistema divinatório Iorubá.

Ògùndà Meji, enfatiza a importância do "Ori" como o único elemento que acompanha uma pessoa até o túmulo, destacando que, enquanto outros deuses podem se afastar, o "Ori" permanece constante.

Gbadegesin levanta questões fundamentais para compreender o conceito de destino: a equivalência entre a escolha do "Ori" e o destino, a existência de uma escolha genuína, o papel da responsabilidade, a possibilidade de entrelaçamento de destinos, o impacto da reencarnação, a existência de destinos pessoais e comunitários, e a racionalidade da crença no destino (Gbadegesin, 1998).

Finalmente, Gbadegesin (1998) aborda a racionalidade da crença no destino, argumentando que, embora a crença possa fornecer sentido e consolo, ela deve ser avaliada filosoficamente quanto à sua coerência, consistência com outras crenças e compatibilidade com a realidade prática.

Assim, ele sugere que a crença no destino, conforme articulada pela filosofia iorubá, é um campo fértil para investigação filosófica. Ele destaca a necessidade de um exame filosófico contínuo e rigoroso para abordar as várias questões e inconsistências inerentes à teoria do destino, reconhecendo sua importância na vida social e cultural dos iorubás.

A crença na reencarnação e na imortalidade da alma na filosofia iorubá levanta questões sobre a continuidade ou renovação do destino em vidas subsequentes. Gbadegesin sugere que a visão tradicional não resolve claramente se o destino é contínuo ou se cada reencarnação implica um novo destino. A exploração das crenças sobre a reencarnação e a imortalidade da alma revela um interessante ponto de comparação entre a filosofia platônica e a tradição iorubá. Platão, em sua obra "A República", apresenta no mito de Er uma visão detalhada sobre a escolha do destino pelas almas. Nesse mito, as almas, após a morte, são reunidas em um local onde são chamadas a escolher suas próximas vidas dentre uma série de opções pré-determinadas. Esse processo de escolha é fundamental, pois reflete a crença de Platão no livre arbítrio e na capacidade das almas de determinar seu futuro com base nas experiências e aprendizados acumulados em vidas passadas. A seleção dos destinos é influenciada pelas virtudes e vícios adquiridos, o que sugere uma continuidade do desenvolvimento moral e espiritual da alma (Platão, 2006).

Em contraste, a filosofia iorubá, conforme discutida por Gbadegesin, aborda a reencarnação e a imortalidade da alma de maneira que levanta questões complexas sobre a continuidade ou renovação do destino. A visão tradicional iorubá, embora rica e complexa, não oferece uma resolução clara sobre se o destino (ou "Ori") é algo que se mantém constante ao

longo das reencarnações ou se é redefinido a cada nova vida. Esta ambiguidade sugere uma dinâmica diferente da apresentada por Platão, onde a certeza da escolha consciente e deliberada do destino por parte da alma não está presente.

Enquanto Platão enfatiza um processo ativo e consciente de seleção do destino, a tradição iorubá, como interpretada por Gbadegesin, parece permitir uma margem de indeterminação. Isso abre espaço para diversas interpretações e práticas culturais sobre como o destino se manifesta ao longo das vidas sucessivas. A continuidade do destino na visão iorubá pode ser vista como uma possibilidade, mas não uma certeza, ao contrário da perspectiva platônica onde cada escolha é diretamente informada pelas vidas passadas.

Esse contraste destaca diferentes abordagens sobre o papel da agência individual e da experiência acumulada no destino das almas. Platão oferece uma visão onde o destino é moldado e remoldado continuamente através de escolhas conscientes, sublinhando uma progressão moral linear. Por outro lado, a filosofia iorubá, com sua ambiguidade sobre a continuidade do destino, pode refletir uma percepção mais cíclica ou renovadora da existência, onde cada vida pode representar um novo começo ou uma continuidade, dependendo das interpretações culturais e individuais.

Assim, a comparação entre Platão e a filosofia iorubá sobre a reencarnação e o destino revela não apenas diferentes entendimentos filosóficos, mas também distintas práticas culturais e religiosas que moldam a percepção do ciclo de vidas. A análise dessas diferenças permite uma compreensão mais profunda de como diversas culturas lidam com as questões fundamentais da existência, da moralidade e do propósito da vida humana.

Nos terreiros de Candomblé, essa questão é abordada através de práticas rituais contínuas que reafirmam a identidade e o destino individual em cada vida. Para pessoas trans, isso significa que suas identidades de gênero, como expressões de seu Ori, são continuamente reconhecidas e honradas através das vidas, reafirmando a importância do destino escolhido ou recebido em cada encarnação.

Os versos do Odu Òsá Méjì refletem a dualidade entre escolha e predestinação presente na filosofia iorubá.

Òsá Méjì:

1. Bí ó bá se pé gbogbo orí gbogbo ní í sun pósí
2. Ìròkò gbogbo ìbá ti tán n'ígbó
3. A díá fún Igbá eni
4. Tí n ti ìkòlè òrun bò wá sí t'ayé

5. Bí ó bá se pé gbogbo orí gbogbo ní í sun pósito
6. Ìròkò gbogbo ìbá ti tán n'ígbó
7. A díá fún Òwèrè
8. Tí n ti Ìkòlè òrun bò wà sí t'ayé
9. Òwèrè là n jà
10. Gbogbo wa
11. Òwèrè là n jà
12. Eni t'o yan'ri rere kò wópò
13. Òwèrè là n jà
14. Gbogbo wa
15. Òwèrè là n jà

1. Se todos os homens fossem destinados a serem enterrados em caixões,
2. A árvore Ìròkò seria extinta na floresta.
3. Foi jogado Ifá para duzentos homens,
4. Que estavam vindo do céu para a terra.
5. Se todos os homens fossem destinados a serem enterrados em caixões
6. A árvore Ìròkò seria extinta na floresta
7. Foi jogado Ifá pra "a luta"
8. Que estava vindo do céu para a terra
9. Nós estamos apenas lutando
10. Todos nós
11. Nós estamos apenas lutando
12. Aqueles que escolheram "um bom destino" não são muitos
13. Nós estamos apenas lutando
14. Todos nós
15. Nós estamos apenas lutando

Eles sugerem que, embora todos enfrentem lutas e desafios, a natureza e a qualidade desses desafios variam conforme o destino individual, determinado pelo Ori. A ênfase na luta contínua ressalta a crença iorubá de que, apesar da predestinação, as ações humanas (como os sacrifícios e as consultas a oráculos) podem influenciar o desenrolar do destino. Esta visão otimista e prática, como discutida por Gbadegesin, é evidente nos versos que destacam a possibilidade de intervenção espiritual para mitigar os aspectos adversos do destino.

Os versos do Odu Òsá Méjì, quando analisados através do prisma da filosofia iorubá do destino, revelam uma compreensão profunda da condição humana, onde a luta e a diversidade dos destinos são centrais. Eles ecoam a crença na importância da responsabilidade individual e da possibilidade de influenciar o próprio destino através de ações espirituais e práticas, oferecendo uma visão rica e complexa que se aplica à vida nos terreiros de Candomblé e à aceitação das identidades trans como expressões legítimas e sagradas do Ori.

A interpretação desses versos também possui implicações culturais e espirituais profundas. Nos terreiros de Candomblé, essa luta contínua e a busca por alinhar-se com o destino escolhido ou atribuído são refletidas nas práticas e rituais diários. A vivência trans nos terreiros, deveria ser uma manifestação dessa busca por alinhamento com o Ori. A aceitação e o respeito às identidades de gênero, incluindo a transgeneridade, podem ser vistas como partes integrantes e predestinadas do destino individual, reforçando a importância de honrar e celebrar a diversidade das experiências humanas.

Com isso, indubitavelmente, o destino (Ayànmò) é uma combinação de escolhas conscientes e atribuições divinas, o que implica uma interseção complexa entre agência individual e predestinação. Akúnlèyàn sugere uma escolha ativa do destino, enquanto Akúnlégbà implica uma recepção passiva, destacando a inevitabilidade de certos aspectos da vida determinada por forças superiores. Essa agência individual refere-se à capacidade dos indivíduos de agir de forma independente e fazer suas próprias escolhas, moldando assim suas vidas e influenciando suas comunidades. Esse conceito é particularmente revelador quando aplicado à vivência trans nas comunidades de terreiros e à escolha do destino na cosmopercepção iorubá.

Nas comunidades de terreiros, a agência individual é (ou pelo menos deveria ser) um elemento vital na vivência de pessoas trans. Esses espaços religiosos e culturais deveriam oferecer um refúgio onde as pessoas trans pudessem afirmar suas identidades de gênero de maneira autêntica e respeitada. Através da agência, indivíduos trans expressariam suas identidades e se engajariam espiritualmente, encontrando aceitação e reconhecimento que frequentemente lhes são negados em outros contextos sociais.

A estrutura inclusiva dos terreiros e o respeito a Akúnlèyàn e Àkósílè deveriam permitir que pessoas trans exercitem sua agência de maneiras que vão além da mera sobrevivência, que seus corpos façam parte do terreiro. Que não necessitem deixar as suas identidades de gênero para fora do portão que é limítrofe do terreiro à sociedade não religiosa. A aceitação do corpo trans nesses espaços vai além da mera tolerância; é uma celebração da

pluralidade da existência humana e espiritual. Assim, participariam ativamente na vida religiosa, ajudando e assumindo papéis de liderança, além de moldarem as práticas e valores da comunidade. Este exercício de agência não só fortalece suas identidades, mas também desafia e transforma as normas sociais, criando um ambiente mais acolhedor para todos os membros.

A escolha do destino, conforme a cosmopercepção iorubá, acrescenta uma camada adicional de profundidade à compreensão da agência individual. Acreditando-se que o destino (ou "Ori") é algo que pode ser contínuo ou renovado a cada reencarnação, dependendo das interpretações culturais e individuais, implicaria que, ao nascer, cada pessoa tem um destino traçado, mas também possui a capacidade de influenciá-lo através de suas ações e escolhas. Desta maneira, para pessoas trans, ao exercer sua agência, elas não apenas moldam suas próprias vidas, mas também atuam sobre seu destino. As escolhas que fazem, as lutas que enfrentam e as conquistas que celebram são vistas como partes integrantes de um caminho espiritual que já haviam sido escritos e determinados.

Essa interação dinâmica entre agência e destino reflete uma visão complexa e rica da vida espiritual e social. Pessoas trans nas comunidades de terreiros demonstram que, mesmo dentro das estruturas de destino culturalmente determinadas, há espaço para a expressão individual e para a transformação pessoal. A agência permite que elas naveguem suas vidas com autonomia e propósito, enquanto a crença no destino oferece uma moldura espiritual que reconhece e valoriza suas experiências.

É dessa maneira que o entendimento do destino é fundamental para compreender a transgeneridade nos terreiros de Candomblé, onde as identidades de gênero são frequentemente vistas como expressões do Ori escolhido ou recebido.

Nos terreiros de Candomblé, o respeito às decisões do Ori e ao destino individual é fundamental, sendo o Ori compreendido como a fonte metafísica do destino e da identidade. Embora a identidade de gênero possa ser interpretada como parte importante do destino individual dentro dessa perspectiva cosmológica, é essencial lembrar que as identidades de gênero são culturalmente definidas e não são inerentemente reconhecidas como elementos constitutivos na cosmologia iorubá tradicional. Oyěwùnmí (2021), por exemplo, argumenta que as diferenças bio -anatômicas, incluindo gênero, não são determinantes de identidade na Iorubalândia, sendo o Ori desprovido de sexo ou gênero. Assim, os rituais como o Èbòrí não necessariamente reafirmam identidades de gênero específicas, mas podem ser lidos como momentos de harmonização e fortalecimento da conexão entre o indivíduo e seu destino. Nessa interpretação, o acolhimento das identidades de gênero diversas emerge como uma

responsabilidade ética e comunitária contemporânea, mais do que uma afirmação tradicional explícita no contexto do Candomblé.

Gbadegesin também destaca a possibilidade de modificar aspectos do destino através de ações práticas, como sacrifícios e consultas a oraculistas. Essa flexibilidade permite que indivíduos trans nos terreiros de Candomblé encontrem maneiras de ajustar e realçar seus destinos em conformidade com suas identidades de gênero, buscando sempre o alinhamento com as forças espirituais que governam a existência. A crença na capacidade de intervenção espiritual e na modificação do destino é uma manifestação de uma visão otimista e prática em relação à vida, onde a identidade de gênero é uma expressão legítima e respeitada do Ori não precisando isolá-la, mas respeitá-la.

A interconexão de destinos individuais dentro da comunidade é outro aspecto central da filosofia iorubá que se reflete na vida dos terreiros de Candomblé. Os destinos individuais são vistos como entrelaçados, refletindo a natureza comunitária da vida iorubá. Nos terreiros, essa interconexão deveria promover um ambiente de suporte mútuo e aceitação, onde a diversidade de identidades de gênero é não apenas tolerada, mas celebrada como parte da riqueza espiritual da comunidade. O respeito pelo Ori de cada indivíduo reforça a coesão social e espiritual, garantindo que todos os membros, independentemente de sua identidade de gênero, sejam honrados e respeitados.

A crença na reencarnação e na imortalidade da alma na filosofia iorubá levanta questões sobre a continuidade ou renovação do destino em vidas subsequentes. Gbadegesin sugere que a visão tradicional não resolve claramente se o destino é contínuo ou se cada reencarnação implica um novo destino. Nos terreiros de Candomblé, essa questão deveria ser abordada através de práticas rituais contínuas que reafirmam a identidade e o destino individual em cada vida. Para pessoas trans, isso significa que suas identidades de gênero, como expressões de seu Ori, são continuamente reconhecidas e honradas através das vidas, reafirmando a importância do destino escolhido ou recebido em cada encarnação.

A racionalidade da crença no destino é um tema crucial discutido por Gbadegesin, que argumenta que, embora a crença possa fornecer sentido e consolo, ela deve ser filosoficamente avaliada quanto à sua coerência, consistência com outras crenças e compatibilidade com a realidade prática. Nos terreiros de Candomblé, seria ideal que essa avaliação fosse feita através da prática diária e da vivência espiritual, onde a identidade de gênero é vista como uma manifestação sagrada e legítima do destino individual.

É com parcimônia que reitero: a interseção entre os conceitos de destino, Ori e transgeneridade nos terreiros de Candomblé deveria revelar uma abordagem integradora e respeitosa às identidades de gênero. A filosofia iorubá, com sua ênfase na escolha e atribuição do destino, oferece um “framework” robusto para entender e valorizar a diversidade de experiências humanas.

3.3. Igbá Keta⁵¹: A cosmologia de Exu na perspectiva de gênero

*Èṣù láàlú, onílé òkè,
Òpá òlá alákejò òrun,
Olójú méjì tí ò rí ibi, tí ò rí ire,
Òkè kì í gbó èkúté, èkúté ò jẹ ẹran,
Èṣù tí í kàdàrà àwọn ẹdà sí rere,
Oníṣé àṣe yìí òtí,
Ògbojú-òde tí kì í ṣàbà lònà tó pé àrí!*

*"Exu, o grande senhor da encruzilhada,
O dono da terra e das alturas,
O que carrega o cajado como visitante dos céus,
Aquele com dois olhos que vê tanto o mal quanto o bem,
A montanha nunca engole o rato, mas o rato come a carne,
Èṣù que direciona os destinos das pessoas para o bem,
O executor do comando divino,
O valente caçador que nunca erra o caminho correto."*

*Da lama originou-se um monte, um rochedo
avermelhado e lamacento.
Olorum... deu-lhe vida. Esta forma, a primeira
dotada de existência individual, era
Exu Yangi.*

Antes de começar, sinto a necessidade de pedir licença e permissão a Exu, o grande mensageiro e guardião das encruzilhadas. Com humildade, peço que ele abra meus caminhos, que permita que as palavras fluam de forma clara e respeitosa, para que eu possa explorar e compartilhar um pouco de sua vasta e complexa história. Exu, que é o princípio de tudo, que move e comunica, sem sua anuência nada se inicia, nada se transforma. Que ele guie meus pensamentos e minha escrita, garantindo que essa jornada seja feita com reverência, consciência e o devido respeito à sua presença poderosa nas tradições afro-diaspóricas. Com essa intenção, dou início a essa exploração, desejando encontrar o equilíbrio e a sabedoria que Exu, generosamente, oferece a todos que o reverenciam.

⁵¹ Na tradição iorubá, as três cabaças representam as três principais forças ou princípios que estruturam o universo e a vida humana. A primeira cabaça está associada a Olodumaré, o ser supremo e criador. A segunda cabaça está ligada a Orunmilá, o Orixá da sabedoria e do destino, que guia os seres humanos. A terceira cabaça, então, é Exu.

A figura de Exu ocupa um lugar central na filosofia afrodescendente, especialmente quando consideramos as interações entre corpo, sexualidade e conhecimento. Ao refletir sobre Exu, percebo que ele não é apenas o orixá do movimento, da comunicação e das encruzilhadas, mas também uma entidade que revela camadas profundas de significado, essenciais para a compreensão de sua função nas tradições afro-brasileiras e seu impacto na construção de identidades afrodescendentes.

O contexto histórico e cultural de Exu é fundamental para entender sua relevância e evolução ao longo do tempo. Originalmente, Exu era uma figura central nas práticas religiosas dos povos iorubás, servindo como guardião das leis e normas sociais. Sua origem está profundamente enraizada na formação das cidades-estados iorubás, onde ele desempenhava um papel crucial como mediador e protetor das comunidades. A evolução do culto a Exu reflete as mudanças sociais e políticas dentro das sociedades iorubás, bem como a influência de fatores externos, como o colonialismo e a diáspora africana. Exu foi reinterpretado em vários contextos, particularmente nas Américas, onde suas funções e características foram adaptadas às novas realidades culturais e religiosas enfrentadas pelos descendentes de africanos escravizados.

Comparando Exu com outras divindades mediadoras em diferentes culturas, nota-se que sua ambiguidade moral e sua associação com a incerteza são características que também aparecem em figuras como Hermes, na mitologia grega, e Loki, na mitologia nórdica. No entanto, a particularidade de Exu reside em sua posição central na cosmologia iorubá e em sua função como guardião da moralidade, onde ele não apenas desafia as normas sociais, mas também as reforça de maneiras imprevisíveis. Exu é uma divindade que encarna a dualidade e a complexidade da vida, servindo como um lembrete constante da incerteza que permeia todas as coisas. Exu é único em sua capacidade de transitar entre os mundos e de manipular as circunstâncias para seus próprios fins, destacando-se como uma figura singular na cosmologia iorubá.

A origem do Imolé Exu (Èsù) é um dos aspectos mais significativos da cosmologia iorubá, e sua compreensão é essencial para a análise da identidade de gênero no contexto religioso afro-brasileiro. Exu, muitas vezes considerado como uma figura ambígua e polimorfa, desempenha um papel crucial na manutenção do equilíbrio cósmico, sendo ao mesmo tempo um mensageiro entre os humanos e os orixás e o guardião das encruzilhadas, locais simbólicos de decisão e mudança.

Exu, uma das divindades mais complexas e fundamentais da teologia iorubá, desempenha um papel central nessa cosmologia. Conhecido por sua capacidade de transitar

entre os mundos e mediar as relações entre os humanos e os orixás, Exu é reverenciado e temido como o guardião dos caminhos e o portador da transformação. A origem de Exu remonta à criação do universo, onde ele é descrito como a primeira manifestação da energia cósmica de Olodumare (Gilberto de Exu, 2000). Exu é frequentemente associado à pedra primordial, uma metáfora que simboliza a estabilidade e a transformação contínua. A pedra, chamada de Exu Yangi (origem da laterita vermelha), é considerada o alicerce de todos os orixás, evidenciando a posição central de Exu na estrutura divina (Gilberto de Exu, 2000). Exu é um agente de transformação, tanto no sentido físico quanto espiritual. Sua capacidade de transmutar e transformar está presente em várias narrativas mitológicas, onde ele é capaz de converter elementos primordiais em forças de criação e destruição (Gilberto de Exu, 2000). Isso reflete sua função como mediador e árbitro entre as forças do bem e do mal, uma característica que o torna uma figura essencial na manutenção do equilíbrio cósmico.

A encruzilhada, ou "Orita Meta", é um dos símbolos mais poderosos associados a Exu. Ela representa os múltiplos caminhos e escolhas que cada indivíduo enfrenta ao longo da vida. Exu, como o senhor da encruzilhada, é quem guia e protege aqueles que se encontram em momentos decisivos, oferecendo orientação e proteção, mas também impondo desafios e dilemas. Esse papel como guardião das encruzilhadas sublinha a importância de Exu na gestão da incerteza e na facilitação da tomada de decisões dentro das comunidades iorubás.

A importância de Exu vai além de sua função como mensageiro dos deuses; ele é visto como um agente de mudança, incerteza e dualidade moral. Ele não é apenas uma divindade que facilita a comunicação entre o mundo dos humanos e o dos orixás, mas também um mediador das complexidades da vida, simbolizando a imprevisibilidade e a natureza múltipla da existência humana. A ambiguidade moral de Exu, longe de ser uma falha de caráter, é vista como uma expressão de sua compreensão profunda da natureza humana. Exu entende que a vida é complexa e que as decisões nem sempre são claras ou fáceis. Em vez de impor uma moralidade rígida e intransigente, ele permite que as pessoas explorem as nuances de suas próprias situações, oferecendo-lhes a oportunidade de aprender e crescer a partir de seus erros e acertos. Nesse sentido, Exu não é apenas um agente de mudança, mas também um mentor, guiando os indivíduos através dos desafios e incertezas da vida.

Segundo as tradições orais preservadas pelos iorubás, Exu está intrinsecamente ligado ao conceito de transformação e movimento. Ele é visto como a força dinâmica que mantém o equilíbrio e a continuidade do universo, estando presente em todos os processos de mudança e transição. Essa capacidade de influenciar e transformar as circunstâncias faz de Exu uma

divindade tanto temida quanto respeitada. Sua origem, portanto, está profundamente enraizada na necessidade de uma força que pudesse atuar como mediadora, capaz de assegurar que as comunicações entre os orixás e os humanos fossem mantidas, garantindo a ordem e a prosperidade.

Conforme explorado por Ayodele Ogundipe, Exu é uma figura multiforme que transcende os limites simples da categorização como uma divindade maligna ou benigna, sendo, ao invés disso, o catalisador da mudança e da incerteza dentro da mitologia iorubá. Ogundipe ressalta que Exu, ao contrário das interpretações ocidentais que o associam ao diabo cristão, é, na verdade, o guardião das encruzilhadas e o mensageiro dos deuses, aquele que assegura que os sacrifícios oferecidos pelos humanos cheguem aos seus destinos divinos. Sua função de mensageiro é vital, pois é por meio de Exu que as oferendas e as comunicações entre os diferentes reinos são realizadas (Ogundipe, 2012.).

A natureza ambígua de Exu, que o permite ser simultaneamente benéfico e potencialmente destrutivo, é um reflexo da sua origem enquanto uma divindade que personifica a dualidade e o paradoxo. Os primeiros europeus que tiveram contato com o culto de Exu na África, particularmente os missionários cristãos, interpretaram essa ambiguidade como uma característica diabólica, associando-o erroneamente ao demônio da tradição judaico-cristã. Essa interpretação etnocêntrica contribuiu para a demonização de Exu, especialmente no contexto do sincretismo religioso afro-brasileiro, onde ele passou a ser identificado com o diabo cristão. Contudo, essa visão distorcida ignora a complexidade e a profundidade dos atributos originais de Exu, que na tradição iorubá é visto como uma divindade que mantém o equilíbrio e a harmonia por meio do controle das forças de transformação (Verger, 2002). A visão eurocêntrica de Exu contrasta fortemente com a visão tradicional iorubá, na qual ele é essencialmente uma figura mediadora e benigna, cuja atuação é fundamental para a continuidade da vida e da ordem cósmica. Em sua forma original, Exu é a divindade que assegura que as normas e tabus sejam respeitados, mas também aquela que tem o poder de questionar e alterar essas normas quando necessário, promovendo assim a evolução e a adaptação.

Nas práticas religiosas afro-brasileiras, a subversão manifesta-se de forma evidente na figura de Exu. As encruzilhadas de Exu transcendem sua materialidade física para se tornarem metáforas de resistência e decolonialidade, desafiando narrativas hegemônicas ao incorporar a multiplicidade de caminhos e possibilidades. Como mensageiro e mediador entre mundos, Exu encarna a pluralização do conhecimento e a rejeição de estruturas coloniais impostas. Segundo

Luiz Rufino, ao ocupar esses espaços liminares, Exu reivindica um lugar para as "epistemologias das macumbas"⁵², formas de saber marginalizadas que operam nas periferias do poder colonial e contestam suas dinâmicas. A centralidade de Exu nas encruzilhadas é essencial para sua performatividade, pois desestabiliza ordens estabelecidas e promove a emergência de epistemologias africanas e afro-diaspóricas. Portanto, as encruzilhadas não são apenas pontos de transição, mas espaços estratégicos de resistência e processos de descolonização, onde vozes silenciadas encontram expressão e confrontam o poder dominante.

Aqui, abro parênteses, para um olhar sobre Exu através da ótica da ciência, precisamente da física e suas leis. Exu pode ser interpretado como uma personificação dos princípios fundamentais da termodinâmica, particularmente no que se refere às leis que governam a energia e a entropia⁵³. A primeira lei da termodinâmica, que postula a conservação de energia, encontra paralelo na função de Exu como mantenedor do equilíbrio entre forças opostas, garantindo que a energia não seja perdida, mas continuamente transformada e redistribuída. Ademais, Exu, como uma divindade que atravessa diferentes reinos e dimensões, pode ser comparado à primeira lei da termodinâmica, que afirma que a energia não pode ser criada nem destruída, apenas transformada. Exu é responsável por redistribuir a energia espiritual, garantindo que ela se mantenha constante, mas em diferentes formas e manifestações. Dessa forma, a presença de Exu em rituais e práticas iorubás pode ser vista como uma maneira de preservar e redirecionar a energia vital dentro do sistema religioso, garantindo que ela não se dissipe, mas seja constantemente renovada e transformada.

Exu é visto como uma força mediadora que facilita a comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material. Essa mediação pode ser interpretada como uma analogia ao conceito de entropia na termodinâmica, onde Exu atua como um catalisador que introduz incerteza, caos, e movimento em sistemas estáticos. De acordo com a segunda lei da termodinâmica, a entropia de um sistema isolado tende a aumentar com o tempo, levando a um estado de maior desordem. Exu, ao facilitar a comunicação entre os deuses e os seres humanos, desempenha um papel análogo ao de um catalisador que promove reações sem consumir-se,

⁵² A epistemologia das macumbas é uma abordagem que busca interpretar o Brasil através do conhecimento desenvolvido na macumba e em outros saberes populares. Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino sugerem essa epistemologia como um caminho para refletir sobre a indumentária de terreiro, considerando-a como objetos que guardam as memórias das experiências afrodiaspóricas no Brasil.

⁵³ A entropia é um conceito científico, ligado principalmente à termodinâmica e à teoria da informação. Ela está relacionada à medida da desordem ou ao grau de aleatoriedade em um sistema. Na termodinâmica, a entropia tende a aumentar, o que implica que os sistemas evoluem naturalmente para estados de maior desordem ou equilíbrio.

assegurando que o fluxo de energia vital (axé) seja perpetuamente renovado e equilibrado. Similarmente, Exu é visto como o princípio que assegura que o equilíbrio estático nunca seja atingido, garantindo a contínua fluidez e transformação das forças espirituais e materiais.

O caos não é visto apenas como desordem destrutiva, mas como uma força criativa e necessária para a renovação do universo. Exu, como agente do movimento e da transformação, pode ser entendido como a divindade que regula a entropia, mantendo-a dentro de limites que permitem a continuidade da vida e a preservação do equilíbrio cósmico. Ele não apenas introduz o caos, mas o canaliza de maneira que novas formas de ordem possam emergir, refletindo o papel da entropia na geração de novas configurações energéticas em sistemas termodinâmicos (Capra, 1993).

A terceira lei da termodinâmica, que trata da inatingibilidade do zero absoluto, pode ser relacionada à ideia de que Exu, com sua natureza imprevisível e caprichosa, nunca permite que um estado de completa inação ou imobilidade seja alcançado no universo. A presença constante de Exu garante que sempre haja movimento, mudança, e transformação, impedindo que o sistema religioso caia em um estado de "zero absoluto" espiritual, onde nenhuma vida ou energia está presente.

Essas comparações entre Exu e as leis da termodinâmica não são meramente figurativas, mas apontam para uma visão de mundo onde o dinamismo, a transformação e a interconectividade das forças universais são centrais tanto na ciência quanto na espiritualidade. Enquanto as leis da termodinâmica oferecem uma explicação científica para os processos físicos do universo, a figura de Exu fornece uma compreensão metafísica e simbólica desses mesmos processos, enraizados em uma tradição cultural e religiosa específica. Esta analogia, embora não seja uma equivalência direta, abre caminhos para um diálogo mais profundo entre ciência e religião, demonstrando como conceitos de diferentes campos do conhecimento podem enriquecer a compreensão de ambos (Olupona, 1991; Capra, 1993). Exu é, em última instância, uma representação da dinâmica universal, onde a transformação e a mudança são as únicas constantes, e onde a vida se perpetua precisamente através da intermediação entre a ordem e o caos. Esta compreensão científica não diminui sua natureza divina, mas antes a amplifica, situando Exu como uma manifestação da própria essência das leis naturais que governam tanto o micro quanto o macrocosmo.

Com isso, o estudo de divindades como Exu é relevante porque revela muito sobre as estruturas sociais, os sistemas de crença e as práticas rituais de culturas como a iorubá. Através da análise de Exu, é possível entender melhor como os iorubás concebem o universo, a

moralidade e a interação entre o sagrado e o profano. Os povos iorubás possuem uma visão de mundo em que o sagrado e o profano estão profundamente interligados. Na cosmologia iorubá, não há uma separação rígida entre esses dois conceitos como ocorre em algumas tradições ocidentais. A espiritualidade permeia todos os aspectos da vida cotidiana, e as atividades diárias frequentemente têm significados religiosos ou simbólicos.

Os orixás, divindades que representam forças da natureza e aspectos da experiência humana, estão presentes no dia a dia das pessoas. Rituais, oferendas e consultas aos orixás fazem parte da rotina, indicando que o sagrado é vivido de maneira integrada com o cotidiano. Por exemplo, tarefas como cozinhar, trabalhar ou celebrar eventos comunitários podem ter dimensões sagradas ao serem dedicadas aos orixás ou realizadas de acordo com preceitos religiosos.

No entanto, isso não significa que não haja distinções entre espaços e momentos considerados mais sagrados. Locais como templos, altares e santuários são vistos como pontos de conexão mais direta com o divino. Cerimônias, festivais e rituais específicos são momentos em que o sagrado é celebrado de forma mais concentrada e formal.

O sagrado e o profano não são categorias opostas, mas partes interdependentes de uma realidade única. A vida é entendida como uma continuidade em que o espiritual e o material se influenciam mutuamente, reforçando a importância de viver em harmonia com as forças divinas em todos os aspectos da existência.

Ao explorar figuras como Exu, contribui para uma compreensão mais ampla da diversidade religiosa e cultural, oferecendo insights sobre como as sociedades humanas constroem e negociam significados em torno do divino. Segundo Ogundipe (2012), Exu é uma figura que exemplifica a intersecção entre a religião, a filosofia e a ética na cultura iorubá, sendo um ponto focal para estudos que buscam desvendar as camadas complexas de significado dentro dessa tradição.

Exu também desempenha um papel crucial na concepção iorubá de destino e livre-arbítrio. Exu e Ori são algumas das divindades que mais diretamente influencia o destino dos indivíduos, não apenas facilitando ou bloqueando suas ações, mas também introduzindo elementos de incerteza que obrigam os indivíduos a tomar decisões difíceis. Dessa forma, Exu atua como um mediador entre o destino predeterminado e o livre-arbítrio dos humanos. A interação entre esses dois aspectos é central para a compreensão iorubá da vida, onde o destino é visto como algo que pode ser influenciado, mas nunca completamente controlado. É, portanto,

visto como uma figura que governa esses momentos críticos, garantindo que as escolhas feitas pelos indivíduos sejam refletidas de maneira justa e equilibrada nos resultados de suas ações.

Além disso, a evolução do culto a Exu ao longo do tempo reflete as mudanças nas sociedades iorubás e nas comunidades da diáspora africana. Nas Américas, por exemplo, Exu foi reinterpretado em várias tradições religiosas afro-diaspóricas, como o Candomblé no Brasil, onde ele é conhecido como Exu. No caso específico de Exu, a divindade central na religião iorubá associada à comunicação, aos caminhos, à transformação e à mediação entre os deuses e os humanos, ele foi reinterpretado para se adequar às novas circunstâncias. No Brasil, Exu manteve muitas das características essenciais de Exu, mas também incorporou elementos resultantes do contato com outras culturas e religiões, incluindo influências católicas e indígenas. Nessas tradições também assume novos significados e funções de acordo com as necessidades e contextos locais. Ogundipe (2012) destaca que essa adaptação é um testemunho da resiliência e da capacidade de transformação das tradições religiosas africanas, que continuam a evoluir e a se adaptar aos desafios e mudanças do mundo moderno.

Exu representa a interseção entre o destino e o livre-arbítrio, entre a ordem e o caos, entre o divino e o humano. Ele é uma figura que desafia, provoca e instrui, guiando as pessoas através das incertezas da vida e ajudando-as a encontrar seu caminho em meio ao complexo tecido das relações humanas e divinas.

A ambiguidade moral de Exu, que muitas vezes o coloca na posição de *trickster*, é uma característica que desafia as dicotomias simples entre o bem e o mal. Em vez de ser categorizado rigidamente, Exu representa o princípio de que a moralidade é contextual e relativa. Sua capacidade de manipular situações para provocar reflexões e mudanças é essencial para a manutenção da ordem social e cósmica. Ogundipe (2012) sugere que essa ambiguidade é central para a função pedagógica de Exu dentro da sociedade iorubá, onde ele não apenas pune, mas também ensina e orienta, levando as pessoas a reconsiderarem suas ações e a refletirem sobre as consequências de suas escolhas. Ele é frequentemente mal interpretado, especialmente quando comparado a conceitos ocidentais de bem e mal. No entanto, sua natureza não pode ser reduzida a essa dicotomia simplista.

A ambiguidade associada a Exu talvez não resida no fato de ele agir tanto para o bem quanto para o mal, mas sim na compreensão de que os conceitos de "bem" e "mal" não são universais nem absolutos em sua cosmo percepção. Exu transcende essa dicotomia moral, representando uma justiça que está além das convenções humanas. Ele não é nem bom nem

mau; ele é justo no sentido de cumprir o que é necessário para manter o equilíbrio e a harmonia do universo.

A justiça de Exu implica realizar ações que podem desafiar as normas morais estabelecidas, mas que são essenciais dentro de um contexto cósmico mais amplo. Isso reflete a ideia de que as moralidades são relativas e dependem de perspectivas culturais e contextuais. Exu age conforme as necessidades do momento, independentemente de como essas ações possam ser julgadas pelas moralidades humanas.

Essa visão desafia a dicotomia tradicional entre bem e mal, sugerindo que tais categorias não se sustentam de modo universal. Ao operar além dessas definições, Exu nos convida a reconsiderar nossos próprios conceitos de moralidade e justiça, reconhecendo a complexidade e a interdependência dos fenômenos cósmicos e sociais.

Um itan emblemático que evidencia a natureza transgressora de Exu é o conto de Exu e as Três Verdades. Segundo essa narrativa, Exu decide testar a sabedoria de três sacerdotes respeitados em uma aldeia. Ele veste um chapéu que é vermelho de um lado e preto do outro, e caminha entre dois dos sacerdotes, que estão sentados em lados opostos do caminho. Após sua passagem, os sacerdotes começam a discutir fervorosamente sobre a cor do chapéu. O primeiro afirma que era vermelho, enquanto o segundo insiste que era preto. O terceiro, que não viu Exu, apenas observa a crescente desarmonia. Exu, então, retorna ao local e revela que ambos estavam corretos, mas que a verdade depende da perspectiva de quem a vê. Esse itan exemplifica como Exu, ao desafiar as percepções absolutas, promove a reflexão crítica e a reavaliação das certezas, forçando a sociedade a reconsiderar suas normas e a natureza da verdade.

Outro itan relevante é o de Exu e a Festa do Rei, onde Exu decide ir a uma grande celebração, mas não é convidado. Sentindo-se desprezado, ele decide subverter a ordem do evento. Exu entra na festa disfarçado, causando pequenas desordens que, gradualmente, geram caos. Ele mistura ingredientes errados na comida, troca as mensagens entre os convidados e altera a música de modo a confundir os dançarinos. À medida que a confusão se espalha, as rígidas convenções sociais da festa começam a desmoronar. No final, quando Exu revela sua identidade, ele é confrontado pelo rei, que exige uma explicação. Exu responde que sua presença não é apenas necessária, mas vital, pois sem ele, a sociedade não teria a oportunidade de questionar suas próprias estruturas e de encontrar novos caminhos para a organização social. Es se itan ilustra como Exu usa a transgressão não como um fim em si mesmo, mas como um meio de provocar mudanças necessárias e forçar uma renovação das práticas sociais.

Esses itans mostram que Exu atua como um provocador, mas não como um mero causador de caos. Sua transgressão é intencional, direcionada à quebra de estruturas rígidas que, se não desafiadas, levariam à estagnação social e cultural. Exu força a sociedade a confrontar suas contradições internas, criando espaço para que novas ideias e práticas possam emergir. Ele nos ensina que a transgressão, quando direcionada com propósito, é uma força poderosa para o bem social, permitindo que as sociedades se adaptem, evoluam e prosperem em face das mudanças inevitáveis do tempo.

A presença de Exu nas práticas culturais e religiosas das comunidades afrodescendentes é um testemunho da resiliência e adaptabilidade dessas tradições diante da opressão colonial. Exu, muitas vezes retratado de forma negativa pelos colonizadores, foi essencial para a preservação da identidade cultural dos povos africanos escravizados. Essa resistência não foi apenas uma reação passiva, mas uma reafirmação ativa de valores e crenças que estavam profundamente enraizados na cosmo percepção africana. Ao longo do tempo, o culto a Exu, assim como outros elementos do Candomblé e de religiões afins, transformou-se para se adaptar às novas realidades sociais e culturais, enquanto mantinha viva a essência das tradições ancestrais.

Como mencionado anteriormente sobre Exu sendo o causador do caos e desempenhando uma função crucial de dinamismo e transformação, que é essencial tanto para a ordem quanto para a renovação, este caos de Exu é, em última análise, criativo; é o que rompe estagnações, desafia as normativas e permite a fluidez em todas as esferas da vida, incluindo a identidade de gênero. Ele é o desestabilizador das certezas. É o responsável por revirar o que parece fixo e imutável, abrindo espaço para novas possibilidades e realidades. No que tange à identidade de gênero, essa capacidade de Exu de desestabilizar pode ser vista como uma força que desafia as categorias binárias e rígidas de gênero, impostas tanto pela tradição colonial quanto pelas convenções ocidentais contemporâneas. Através do caos, Exu permite que as identidades se expressem de maneira mais livre e autêntica, sem a necessidade de se encaixar em moldes pré-definidos.

Essa função de Exu tem uma ressonância profunda quando consideramos as experiências de pessoas cujas identidades de gênero não se conformam às normas sociais tradicionais. Exu não apenas permite, mas também encoraja a subversão dessas normas. Ao provocar caos, ele questiona o *status quo*, desafiando as concepções estabelecidas de masculinidade e feminilidade, e criando um espaço onde a ambiguidade e a multiplicidade podem florescer. É particularmente importante no contexto de sociedades onde as normas de

gênero são fortemente policiadas e onde as identidades de gênero não conformes podem ser reprimidas ou marginalizadas. Ao trazer o caos, Exu cria oportunidades para a mudança e para a reconfiguração das identidades. Ele possibilita que pessoas questionem e renegociem suas identidades de gênero, explorando expressões que melhor reflitam suas verdades internas, em vez de se conformarem a expectativas externas.

Além disso, Exu demonstra que o caos não é apenas uma fase de destruição, mas também um prelúdio necessário para a criação. Em termos de identidade de gênero, isso pode ser interpretado como a necessidade de dismantlar os velhos paradigmas para que novos modos de ser possam emergir. Como guardião do corpo e da sexualidade, Exu não é apenas um orixá do caos e da comunicação, mas também um educador e transformador. Ele nos ensina a abraçar a complexidade, a ambiguidade e a mudança, e a encontrar poder e sabedoria nas encruzilhadas da vida. Sua figura continua a ser uma fonte de inspiração e resistência para as comunidades afrodescendentes, oferecendo novas formas de pensar, ser e aprender em um mundo cada vez mais globalizado e desafiador. Ele, portanto, não só aceita a diversidade de gênero, mas também a promove ao desestabilizar as forças que tentam suprimir essa diversidade.

Como Rufino (2019) sugere, Exu foi invisibilizado e descredibilizado por representar uma ameaça à hegemonia ocidental, que se baseia em uma estrutura de poder que privilegia a ordem e a linearidade. Exu, em sua essência caótica e multifacetada, subverte essa estrutura, introduzindo a pluralidade e a ambiguidade como valores centrais.

A importância de Exu no contexto das religiões afro-brasileiras, vai além da simples adoração. Ele representa um espaço de resistência cultural e espiritual contra as tentativas de apagamento impostas pelo colonialismo. A manutenção dos rituais e cultos a Exu, apesar da perseguição e demonização, é um ato de afirmação da identidade afrodescendente e uma recusa em se submeter às narrativas coloniais. Exu, com sua capacidade de transitar entre diferentes mundos e de mediar entre o sagrado e o profano, simboliza a resistência e a adaptabilidade das culturas africanas diante das adversidades.

A divindade de Exu é um exemplo claro de como as culturas tradicionais africanas possuíam uma compreensão mais fluida e complexa das identidades de gênero. Exu é ao mesmo tempo masculino e feminino, não se limitando a um papel fixo, mas incorporando diversas facetas da existência humana. Essa complexidade desafia as concepções ocidentais, que frequentemente tentam encaixar Exu em categorias binárias que não se aplicam à sua natureza.

A relação entre Exu e as questões de gênero também evidencia como as tradições africanas, especialmente as iorubás, desafiam as construções ocidentais de masculinidade e feminilidade. Em vez de se basear em distinções rígidas entre masculino e feminino, a cosmologia iorubá valoriza a senioridade e a sabedoria acumulada ao longo da vida, independentemente do sexo biológico. Essa perspectiva é radicalmente diferente da lógica ocidental, que frequentemente associa poder e status à masculinidade. Em contraste, Exu, com sua representação ambígua e multivariada, exemplifica uma visão de mundo em que as categorias de gênero são fluidas e dinâmicas.

A compreensão de Exu e de sua importância nos convida a repensar as categorias ocidentais de gênero, sexualidade e poder. Ao transcender as fronteiras impostas pela colonialidade, Exu nos oferece novas formas de entender a identidade e a resistência, mostrando que as tradições africanas possuem uma riqueza epistemológica que pode desafiar e enriquecer as perspectivas ocidentais. Assim, a figura de Exu continua a ser um símbolo vital de resiliência, adaptabilidade e resistência cultural, mantendo viva a herança ancestral das comunidades afrodescendentes.

A partir da análise das obras de autores como Oyeronke Oyěwùmí, podemos observar como Exu desempenha um papel fundamental na reconfiguração das relações de poder dentro das comunidades que o veneram. A abordagem de Oyěwùmí, que coloca em questão a centralidade do gênero na organização social dos iorubás, é particularmente relevante para entender como Exu subverte as expectativas ocidentais sobre masculinidade e feminilidade. Ao transcender essas categorias, Exu não apenas questiona a normatividade de gênero imposta pelo colonialismo, mas também cria espaço para a afirmação de identidades que são muitas vezes marginalizadas nas sociedades ocidentais.

A concepção de que, nas sociedades iorubás, o poder e o prestígio social estão mais associados à senioridade e à sabedoria do que ao sexo biológico desafia diretamente as noções ocidentais tradicionais de hierarquia e autoridade, que frequentemente vinculam posição social e influência ao gênero. Essa estrutura social iorubá desloca o foco do gênero para outros critérios, permitindo que as identidades individuais sejam construídas com base em atributos como experiência, conhecimento e contribuição comunitária.

Essa recusa da centralidade do gênero na construção da identidade cria um espaço para a flexibilidade das identidades de gênero. Ao não serem limitadas por categorias binárias rígidas de masculino e feminino, as pessoas nas sociedades iorubás podem expressar suas identidades de maneiras que refletem a complexidade e a diversidade da experiência humana. Isso abre

caminho para uma compreensão mais fluida e inclusiva de gênero, onde papéis sociais não são predeterminados pelo sexo biológico, mas sim por qualidades pessoais e realizações.

Nesse contexto, Exu emerge como uma metáfora poderosa para essa flexibilidade e diversidade das identidades de gênero nas tradições africanas. Como uma divindade que personifica a ambiguidade, a transformação e a mediação entre opostos, Exu transcende classificações fixas, incluindo as de gênero. Sua capacidade de transitar entre diferentes estados e formas simboliza a possibilidade de existências que escapam às categorizações ocidentais. Exu representa a ideia de que as identidades não precisam ser confinadas a definições estáticas, mas podem ser dinâmicas.

Ao desafiar as concepções ocidentais de gênero e identidade, que tendem a ser mais rígidas e dicotômicas, as tradições iorubás demonstram que as identidades de gênero podem ser construídas de maneiras mais flexíveis e contextuais. A ênfase na senioridade e na sabedoria como fontes de poder e prestígio permite que indivíduos de qualquer gênero ocupem posições de autoridade e respeito, baseadas em mérito e contribuição, e não em categorias biológicas. Isso evidencia que as categorias de "bem" e "mal", assim como as de gênero, não são universais nem absolutas, mas construções sociais que podem variar amplamente entre culturas.

Portanto, a ausência da centralidade do gênero na construção da identidade nas sociedades iorubás não apenas permite a flexibilidade das identidades de gênero, mas também desafia as tentativas ocidentais de categorização que muitas vezes não conseguem capturar a riqueza e a complexidade das experiências humanas em diferentes contextos culturais. Exu, como símbolo dessa fluidez, exemplifica como as tradições africanas podem oferecer perspectivas alternativas e enriquecedoras sobre identidade, poder e organização social.

No entanto, essa resistência cultural e espiritual não está isenta de desafios. As tradições religiosas afro-brasileiras enfrentam pressões contínuas de assimilação e marginalização em um mundo cada vez mais globalizado. A demonização de Exu pelas autoridades coloniais e cristãs, que continua a ter repercussões nas representações contemporâneas da divindade, é um exemplo de como as narrativas coloniais tentam deslegitimar as epistemologias africanas. A resposta das comunidades afrodescendentes a essas pressões, no entanto, tem sido uma reafirmação da importância de Exu como guardião e mediador entre os mundos espiritual e material.

A globalização, enquanto fenômeno contemporâneo, traz novos desafios para as tradições afro-brasileiras. A crescente influência da cultura ocidental e o avanço das religiões neopentecostais, que frequentemente demonizam as práticas afro-brasileiras, representam uma

nova forma de colonialismo cultural que ameaça a continuidade dessas tradições. Exu, enquanto símbolo de resistência e adaptabilidade, continua a ser central na luta contra essas forças de apagamento cultural. A sua capacidade de transformar e de se adaptar a diferentes contextos sociais e culturais permite que as tradições que o veneram se mantenham vivas e relevantes, mesmo diante de adversidades significativas.

Ao analisar a figura de Exu através das lentes da decolonialidade e das epistemologias do sul global, como proposto por Kilomba e Rufino, torna-se evidente que Exu não é apenas uma divindade de resistência, mas também uma figura que encapsula a multiplicidade e a complexidade das identidades africanas e afrodescendentes. Exu nos ensina que a resistência não é apenas uma questão de sobrevivência, mas também de criação de novos significados e possibilidades. A sua presença contínua nas práticas religiosas afro-brasileiras é um testemunho da vitalidade dessas tradições e da sua capacidade de desafiar e transformar as narrativas coloniais que tentam silenciá-las. Exu oferece uma visão de mundo que é radicalmente diferente da modernidade ocidental. Ele nos lembra que há outras formas de conhecimento e outras maneiras de ser que não se encaixam nas normas ocidentais. Nesse sentido, Exu não é apenas uma divindade, mas também uma metáfora para a resistência epistemológica e a luta pela descolonização do saber.

É, desta forma que a figura de Exu é emblemática ao refletir sobre a pluralidade de identidades e a fluidez de fronteiras sociais, especialmente no que tange às questões de gênero nas comunidades de terreiro. Exu, como orixá das encruzilhadas, é um símbolo, como já debatido, de transgressão e transformação, desafiando as noções fixas e binárias que delimitam os papéis de gênero e comportamento. Sua natureza ambígua nos oferece uma visão poderosa sobre como as comunidades de terreiro, seguindo seus princípios, deveriam acolher todas as pessoas, independentemente de suas identidades de gênero.

No entanto, embora Exu represente essa pluralidade e acolhimento, o que idealmente deveria inspirar as práticas das comunidades de terreiro, nem sempre isso ocorre na realidade. Algumas casas, ainda sob a influência de processos colonizadores e da visão eurocêntrica de gênero, reproduzem normas excludentes, impondo limites e preconceitos sobre quem pode participar dos espaços sagrados. Esse paradoxo entre a fluidez de Exu e a rigidez dessas normas reflete a persistência da colonialidade nas práticas religiosas afro-brasileiras.

A imposição de categorias de gênero rígidas nas comunidades de terreiro, em muitos casos, ecoa as mesmas estruturas de controle e dominação trazidas pela colonização, que tentaram reduzir as complexas cosmologias africanas a uma visão dicotômica e patriarcal.

Nessas casas, a presença de pessoas trans ou que desafiam os papéis tradicionais de gênero é, por vezes, vista com desconfiança ou resistência, o que contraria os próprios princípios de Exu, que transita entre mundos e identidades, promovendo a diversidade e a multiplicidade.

Apesar disso, muitas comunidades de terreiro têm resistido a essas influências coloniais, abraçando uma visão mais alinhada com a ancestralidade africana, que valoriza a pluralidade de corpos, sexualidades e expressões de gênero. Nessas casas, a fluidez representada por Exu é incorporada nas práticas e no acolhimento, permitindo que as pessoas vivenciem suas identidades de forma livre e autêntica, em consonância com as raízes afrocentradas.

3.4. Ìyà Aláalé, Ìyàmi Agba (Mãe da Noite, minhas mães ancestrais)

Ìyà kéré gbo Ìyàmi o
Ìyà kéré gbohùn mi
Ìyà kéré gbo Ìyàmi o
Ìyà kéré gbohùn mi
Gbogbo Èlẹ̀yẹ̀ mo Ìgbàtí
Ìgbàmú ilẹ̀
Ìyà kéré gbohùn mi
Gbogbo Èlẹ̀yẹ̀ mo Ìgbàtí
Ìgbàmú ilẹ̀
Ìyà kéré gbohùn mi
Ìyàmi Òṣòròngà, àwọn àgbà òrìṣà,
Olomọ-òjẹ, alágbára-ńlá,
Ènì tí ń ṣe ojú itijú fún ọtá,
Ìyà tí ń dáàbò bò ọmọ rẹ ní kùtùkùtù ọru,
Ológbón tí ń mú ilẹ̀ kì í ṣe àìjẹ,
Àwọn tí ń sọ òrò ayé di ayé rere,
Ìyàmi tí ń fẹ̀ṣẹ̀ pelẹ̀, sùgbón àṣẹ ńlá ní wọn ní!
Pequeninas mães, ó idosas mães
Pequeninas mães, ouçam minha voz
Pequeninas mães, ó idosas mães
Pequeninas mães, ouçam minha voz
Todas as senhoras dos pássaros, ouçam-me
Quando eu as chamo na terra
Pequeninas mães, ouçam minha voz
Todas as senhoras dos pássaros da noite
Todas as vezes que comprimo a terra
Pequeninas mães, ouçam minha voz
Ìyàmi Òṣòròngà, as grandes anciãs divinas,
Portadoras de mistérios e poderes imensos,
Aquelas que envergonham os inimigos,
Mães que protegem seus filhos no silêncio da noite,
Sábias que transformam a terra em abundância,
Aquelas que fazem do mundo um lugar melhor,
Ìyàmi que caminham suavemente, mas carregam um poder imenso!"

Ao iniciar essa discussão, saúdo as forças ancestrais que permeiam nosso ser, guardiãs do axé que nos sustenta. Em nome dos que vieram antes de nós, daqueles que trilham o

caminho sagrado e pavimentaram nossa jornada, elevo minha voz em reverência às Grandes Mães e Senhoras da Noite. Ao invocar a presença dessas entidades, reconhecemos a sabedoria que atravessa gerações, tecendo a história que nos envolve. As Grandes Mães, que com seus braços acolheram os filhos da terra, do fogo, da água e do ar, continuam a nos guiar através dos ciclos da vida. Cada batida do tambor, cada cântico elevado ao céu, carrega o eco de suas bênçãos, nos lembrando que somos continuidade de uma linhagem ancestral. As Senhoras da Noite, guardiãs dos mistérios e protetoras dos sonhos, velam por nós em cada passo, em cada encruzilhada. Com sua força silenciosa, abrem os caminhos no escuro, mostrando que, mesmo nas sombras, há luz e aprendizado. A escuridão não é ausência, mas sim um espaço de renovação, onde o espírito repousa e se reconecta com o universo. Ao invocar essas forças ancestrais, reconheço o elo profundo que nos une à terra, aos ciclos da natureza e ao universo invisível que rege nossa existência. As Grandes Mães, senhoras do ventre primordial, representam a origem de tudo o que é, o princípio feminino que nutre, protege e transforma. São elas que, em sua sabedoria infinita, guiam nossos passos e nos concedem o poder de renascer em meio às adversidades. Elas são as que se vestem de branco, vermelho ou preto, e também as conhecidas como Aparo.

As Senhoras da Noite, donas do mistério e do silêncio, trazem consigo a força do oculto e a capacidade de enxergar além do que é visível. Elas nos ensinam a acolher a escuridão, não como um lugar de medo, mas como um espaço fértil onde as sementes da vida se transformam e crescem. Ao reverenciá-las, reconhecemos que o caminho da sabedoria passa por aceitar os ciclos de morte e renascimento, que nos moldam e fortalecem.

Nesse momento de celebração e reflexão, afirmo o compromisso de honrar esses legados ancestrais em tudo o que fazemos. O axé que recebemos é uma dádiva preciosa, e cabe a nós mantê-lo vivo, não apenas em rituais e cantos, mas em cada gesto e ação do cotidiano. Assim, continuamos a trilhar o caminho dos nossos antepassados, preservando suas histórias, mantendo acesa a chama da tradição e expandindo, a cada dia, o círculo sagrado que une todos os seres. Que a sabedoria das Grandes Mães e o mistério das Senhoras da Noite nos acompanhem e fortaleçam em nossa jornada, hoje e sempre. Mojúbá Ìyàmi-Nlá! Mojúbá Ìyàmi-Eleye! Mojúbá Ìyàmi- Àlááyé! Mojúbá Ìyàmi- Èkúnlàyé! Mojúbá Ìyàmi-Agba!

As Ìyàmi, ou Ìyàmi Òṣòròngà, ocupam um lugar de destaque na cosmologia e nas práticas religiosas do culto iorubá. Conhecidas como "Mães Ancestrais" ou "Mães das Mães", elas representam a essência do poder feminino na sua forma mais pura e primitiva. Este poder transcende a noção de gênero, sendo visto como a força vital que perpassa todas as esferas da

criação e manutenção do universo (Santos, 2008). O culto às Ìyàmi é uma prática cercada de segredos, temores e reverência, sendo considerado central para a compreensão da estrutura ritual e espiritual do panteão Iorubá

Discutir o conceito de Ìyàmi exige uma abordagem coletiva e aprofundada que busque uma compreensão detalhada e rigorosa, evitando interpretações simplistas ou analogias que contrariem a dimensão da tradição Iorubá. Esse conceito é complexo e tem sido mal interpretado ao longo das décadas, tanto por estudiosos que se autointitulam tradicionais quanto por expressões afro-americanas que, em alguns casos, distorcem seu entendimento original. A tradição Iorubá carrega consigo uma cosmologia rica e uma estrutura espiritual complexa, que precisam ser respeitadas para que o conceito de Ìyàmi seja adequadamente compreendido.

Ìyàmi, no contexto Iorubá, refere-se ao poder feminino criador, um princípio fundamental que rege a geração e a manutenção da vida. Segundo a literatura, como apontado por Abimbola (1975), Ìyàmi está intimamente relacionada ao conceito de Aje, uma força primordial que não apenas cria, mas também organiza e transforma a vida e o universo. Este poder criador feminino é central na tradição Iorubá e representa a capacidade de preservar e proteger a existência. O nome Ìyàmi é uma referência direta ao papel essencial da mulher como portadora desse poder criador, e qualquer interpretação que desvie dessa essência pode ser considerada uma distorção da realidade espiritual e cultural da tradição Iorubá. A importância de entender Ìyàmi a partir de sua própria tradição cultural é fundamental para evitar comparações inapropriadas com conceitos similares em outras culturas. Embora civilizações antigas, como a egípcia ou a greco-romana, também tenham figuras femininas ligadas ao poder criador, como Ísis e Gaia, essas figuras não podem ser equiparadas ao conceito Iorubá de Ìyàmi. Conforme argumenta Adeoye (1989), cada tradição possui suas próprias nuances filosóficas e espirituais, e as comparações entre esses conceitos devem ser feitas com cuidado, para não obliterar as especificidades culturais que moldam a compreensão de cada sociedade. A tradição Iorubá, em particular, apresenta uma concepção única do poder feminino, intimamente ligada à natureza e à espiritualidade.

É importante compreender que as Ìyàmi não são Orixá. Seu trabalho, designado por Olódùmarè (o Criador Supremo), é distinto. Enquanto os Orixás auxiliam os seres humanos a enfrentar os desafios da existência terrena, as Ìyàmi cuidam de aspectos mais sutis e profundos, relacionados à manutenção do equilíbrio espiritual e à justiça divina.

Por exemplo, Orixá Exu, conhecido como o "Mensageiro Divino", muitas vezes é chamado de Atẹ̀lẹ̀ Elédà – aquele que ajuda o ser humano a cumprir seu destino. Ele atua como

intermediário entre as forças espirituais e a humanidade, garantindo que escolhas e caminhos sejam apresentados de forma justa. As Ìyàmi, por sua vez, vão além dessa dinâmica, funcionando como guardiãs da estrutura espiritual do universo, com um poder que transcende a compreensão humana.

Ao refletirmos sobre essas forças, devemos sempre lembrar de tratá-las com reverência, respeito e gratidão, reconhecendo seu papel fundamental na manutenção da harmonia entre Orun e Aye. Sem elas, o equilíbrio do universo poderia se desfazer, trazendo caos e desordem para todos os níveis da existência.

Ademais, é necessário rejeitar completamente a associação de Ìyàmi com a figura da "bruxa", tão prevalente na tradição ocidental. Como explorado por Ginzburg (1991), a ideia de bruxaria no contexto europeu está impregnada de conotações negativas, frequentemente associadas ao mal e à destruição. Essa imagem, no entanto, está em total desacordo com a natureza de Ìyàmi, que, na cosmologia Iorubá, é vista como sagrada e protetora. Ìyàmi é uma expressão do poder criativo feminino e não possui qualquer ligação com as ideias ocidentais de feitiçaria ou práticas nocivas. A associação entre Ìyàmi e a bruxaria ocidental reflete uma compreensão distorcida e colonizada da espiritualidade africana, algo que Olupona (2014) descreve como uma projeção de medos e preconceitos culturais ocidentais.

Oyěwùmí (2016) destaca que o conceito de Ìyàmi está profundamente enraizado na cosmo percepção iorubá, emergindo como uma categoria sócio-espiritual que transcende as interpretações generificadas comuns no pensamento ocidental. Essa concepção resgata a centralidade de Ìyàmi como símbolo da força criativa, da ancestralidade e do poder espiritual, constituindo um eixo central nas relações sociopolíticas iorubás.

No contexto iorubá, a noção de maternidade, encapsulada em Ìyà, é percebida como uma expressão de matripotência — um conceito que articula os poderes espirituais e materiais derivados do papel cocriador desempenhado por Ìyà em conjunto com Èlédàá, o Criador. Esse papel transcende o físico, sendo profundamente espiritual, pois a relação entre Ìyà e sua prole inicia-se antes mesmo da concepção terrena, compreendida como uma conexão pré-terrena, pré-natal e pós-morte. Nesse sentido, Oyěwùmí enfatiza que a categoria Ìyà não equivale à concepção ocidental de "mãe", geralmente associada a papéis subordinados e hierarquias de gênero. Traduzir Ìyàmi como "mãe" é problemático, pois esse termo carrega conotações patriarcais que não refletem o significado original no contexto iorubá. A noção de gênero, tal como conhecida no Ocidente, foi introduzida como uma ruptura epistemológica durante o

período colonial, transformando percepções endógenas e introduzindo hierarquias onde antes existiam relações espirituais de senioridade.

Nesse contexto, Oyěwùmí (2016) afirma:

A compreensão iorubá da categoria sócio-espiritual de Ìyà é diferente, porque, na origem, não derivou de noções de gênero. [...] A construção original de Ìyà não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de Ìyà como cocriadora — com Èlẹ̀dàá (Quem Cria) — dos seres humanos... Ìyà também é uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. [...] É inconcebível representar Ìyà como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs.

No sistema iorubá, Ìyàmi simboliza a senioridade, um princípio organizador fundamental que transcende categorias biológicas e hierarquias fixas. Essa senioridade expressa o ethos matripotente, no qual Ìyàmi é vista como a origem da humanidade. Narrativas como Oseetura ilustram que a Ìyàmi fundadora é cocriadora da sociedade, tendo sua autoridade reconhecida tanto no âmbito espiritual quanto no material.

A discussão sobre Ìyàmi, como uma poderosa força espiritual feminina, complementa essa visão ao posicioná-la como entidade associada à criação, proteção e, em alguns casos, destruição. Ìyàmi representa uma dimensão mística do poder feminino, amplamente reconhecida na cosmopercepção iorubá. Essa figura é inseparável do conceito de axé, a energia vital que permeia todas as coisas, destacando que o poder de Ìyàmi não pode ser compreendido a partir de moldes ocidentais, que frequentemente desvalorizam ou simplificam sua profundidade espiritual. Assim, Ìyàmi é simultaneamente uma força criadora e reguladora, demonstrando o alcance e a complexidade do papel feminino na cosmologia iorubá.

O papel de Ìyà é igualmente enfatizado na articulação entre espiritualidade e existência terrena. Na cosmopercepção iorubá, todos os seres humanos escolhem seu destino e sua Ìyà em um ato espiritual denominado àkúnlẹ̀yàn, antes de nascerem na Terra. Esse vínculo entre Ìyà e sua prole é percebido como sagrado e insubstituível, estruturando não apenas a organização familiar, mas também a sociedade como um todo. A unidade fundamental da comunidade iorubá é a díade Ìyà-prole, que serve como base para laços sociais e espirituais mais amplos. Esse relacionamento, que transcende dimensões biológicas e sociais, revela a profundidade com que a maternidade é concebida na epistemologia iorubá, distante de uma função subordinada ao patriarcado.

Além disso, Oyěwùmí ressalta que o processo de parto, simbolizado no ato de ajoelhar-se, ou ìkúnlẹ̀, é profundamente reverenciado na cultura iorubá. Esse momento é simultaneamente uma expressão de vulnerabilidade humana e transcendência espiritual. O ato de dar à luz não apenas marca a criação de uma nova vida, mas também reafirma a conexão

entre o plano espiritual e o material. Em diversas representações artísticas e práticas culturais, Ìyà é posicionada como a criadora de vida por excelência, e sua relação com a prole é descrita como pré-social e eterna.

A instituição de Ìyà é essencial para a continuidade da comunidade, sendo responsável pelo cuidado físico e espiritual da prole. Suas responsabilidades não se limitam à esfera doméstica, mas incluem funções sociais e econômicas que garantem a sobrevivência e o bem-estar da família e da sociedade. Oyěwùmí enfatiza que a maternidade na tradição iorubá não é uma instituição passiva, mas um papel ativo que confere poder e agência às mulheres, em contraste com as narrativas ocidentais que frequentemente associam a maternidade à subordinação.

Dessa forma, Oyěwùmí apresenta Ìyà e Ìyàmi como figuras centrais em uma cosmocepção e epistemologia que valorizam a maternidade não como uma função de gênero, mas como uma expressão espiritual, social e política. Essa perspectiva desafia as interpretações coloniais e eurocêtricas, propondo uma revalorização das epistemologias africanas que enfatizam a criação, a senioridade e a interconexão como princípios organizadores da vida.

Além disso, Oyěwùmí denuncia o colonialismo intelectual, que ocorre quando a academia ocidental impõe seus próprios modos de pensar sobre culturas que operam sob lógicas diferentes (Oyěwùmí, 2021). Através desse colonialismo, categorias ocidentais como patriarcado e desigualdade de gênero são aplicadas de forma simplista, ignorando as particularidades culturais e históricas africanas. Como resultado, as sociedades africanas são frequentemente essencializadas e representadas como "atrasadas" ou "primitivas", enquanto as sociedades ocidentais são vistas como o padrão de evolução (Oyěwùmí, 2021).

Essa perspectiva também leva à descontextualização das sociedades africanas. Ao aplicar teorias ocidentais de forma universal, muitos pesquisadores desconsideram os contextos específicos dessas culturas, tratando-as como variações das sociedades europeias. Assim, as experiências e formas de organização social africanas são interpretadas de maneira distorcida ou simplificada (Oyěwùmí, 2021). Em vez de considerar essas sociedades em seus próprios termos, elas são retratadas como anomalias que devem ser ajustadas ao quadro teórico ocidental.

Oyěwùmí critica também a hierarquização do conhecimento, que posiciona o saber ocidental no topo de uma pirâmide epistemológica, marginalizando modos de conhecimento africanos (Oyěwùmí, 2021). Essa hierarquia coloca a ciência e a filosofia ocidentais como

universais, enquanto outros saberes são vistos como inferiores. É essencial reconhecer e valorizar as formas alternativas de conhecimento presentes nas sociedades africanas, que oferecem diferentes maneiras de entender e organizar o mundo (Oyěwùmí, 2021).

Muitos estudiosos ocidentais, especialmente no contexto americano, tendem a interpretar conceitos africanos de forma inadequada, muitas vezes associando o que é desconhecido ao perigoso ou maligno. Essa tendência é o resultado de um viés filosófico que classifica culturas não ocidentais como "outras" e, por conseguinte, como potencialmente ameaçadoras. O eurocentrismo perpetua equívocos filosóficos ao tentar entender a cosmologia e os sistemas de crença de outras culturas a partir de uma perspectiva ocidental. Esse tipo de erro é comum na interpretação de Ìyàmi, onde muitos acadêmicos atribuem ao poder feminino criador conotações negativas ou sinistras, distorcendo, assim, o verdadeiro papel que Ìyàmi desempenha na tradição iorubá.

Ao refletir o conceito de contracolônização⁵⁴, proposto por Nego Bispo, observo uma associação direta com o tema das Ìyàmi. Essas são entidades femininas espirituais de grande poder, associadas à ancestralidade, à criação e ao controle de forças naturais e espirituais. No âmbito do culto do seu culto, há um reconhecimento profundo da força feminina como mantenedora do equilíbrio social e cósmico, algo que foi marginalizado e distorcido pelos olhares coloniais e ocidentais.

A partir da perspectiva de Nego Bispo, que defende a contracolônização como um processo de resgate e fortalecimento das epistemologias que foram marginalizadas, percebo a necessidade de revalorizar essas figuras ancestrais e espirituais (Bispo, 2015). As Ìyàmi, que simbolizam um poder que transcende divisões de gênero e a visão patriarcal imposta pela colonização, exemplificam a importância desse processo. A colonização europeia, ao impor sua lógica patriarcal, relegou o feminino a papéis secundários, enquanto na cosmologia africana, a figura do feminino sempre desempenhou um papel central na manutenção do equilíbrio cósmico e social.

⁵⁴ Contracolônização é um conceito que se refere ao processo de resistência, recuperação e valorização das culturas, saberes e modos de vida que foram oprimidos ou marginalizados pelo colonialismo. Ao invés de ser uma simples inversão da colonização, a contracolônização busca reverter os impactos coloniais por meio do resgate e fortalecimento das epistemologias e tradições ancestrais, especialmente de povos indígenas, africanos e afrodescendentes. Esse processo envolve a reafirmação das identidades culturais, políticas e espirituais que foram deslegitimadas, promovendo uma reconstrução baseada na autonomia e nos conhecimentos tradicionais, em oposição à hegemonia ocidental imposta pelo colonialismo.

Diante dessa análise, percebo que a contracolônização não é apenas um processo de recuperação de estruturas sociais, mas também de revitalização de práticas espirituais e religiosas que foram desvalorizadas durante o processo colonial. Assim como Nego Bispo defende a recuperação das formas tradicionais de organização social e conhecimento, o culto às Ìyàmi é um exemplo de resistência e preservação de saberes ancestrais sobre o poder feminino e sua conexão com a natureza e o espiritual, desmistificando a ideia ocidental de bruxa, feiticeira etc.

A marginalização das Ìyàmi e a tentativa de suprimir ou demonizar seu culto podem ser interpretadas como reflexos da imposição colonial de valores ocidentais, que frequentemente deslegitimaram práticas religiosas africanas. Nesse sentido, considero a contracolônização um processo essencial para devolver às Ìyàmi e outros símbolos culturais africanos o reconhecimento e o valor que lhes pertencem. Trata-se de uma revalorização da ancestralidade, do poder feminino e das práticas espirituais que sustentam a ordem cósmica. Essa reintegração dos saberes tradicionais, como defendida por Nego Bispo, implica a rejeição das narrativas coloniais que tentaram silenciar essas figuras e, simultaneamente, reafirma a importância do culto no fortalecimento das identidades e resistências africanas e afrodescendentes.

Diante da complexidade do tema e das frequentes interpretações equivocadas, é necessário adotar uma abordagem pedagógica estruturada para que o conceito de Ìyàmi seja adequadamente compreendido. Soyinka (1976) sugere que o estudo de mitologias africanas requer uma abordagem holística, que permita ao leitor ou estudioso captar a profundidade e as múltiplas camadas das tradições espirituais envolvidas.

Historicamente, o culto às Ìyàmi está intimamente ligado à sociedade iorubá, uma das mais influentes culturas da África Ocidental. As Ìyàmi são vistas como as guardiãs da sabedoria ancestral e dos segredos da criação⁵⁵, representando tanto a fertilidade quanto a destruição. Elas

são frequentemente associadas aos pássaros, simbolizando a capacidade de transitar entre os mundos visível e invisível, o que lhes confere um papel ambíguo e poderoso na mitologia iorubá

De acordo com a tradição, as Ìyàmi são forças femininas que antecedem até mesmo os orixás, sendo por vezes descritas como "aquelas que moldam o destino dos homens". Elas são as responsáveis por manter o equilíbrio na natureza e no universo, exercendo um controle rigoroso sobre as energias que regem a vida e a morte, a fertilidade e a esterilidade.

⁵⁵ Mitos revelam que as Ìyàmi já pairavam sobre a Terra ainda quando ela era sem forma e vazia.

O mito das Ìyàmi está profundamente enraizado nas práticas de adivinhação e magia, sendo elas vistas como detentoras do segredo da criação e manipulação das forças naturais. Através de rituais específicos, os adeptos buscam entrar em contato com essas entidades, solicitando sua bênção ou proteção. As Ìyàmi, portanto, são ao mesmo tempo temidas e veneradas, sendo consideradas as mães de todos os Orixás, e por extensão, de toda a humanidade (Verger, 1992). O que pode ser observado nos versos abaixo:

1. Mo júbà è nyin Ìyàmi Òsòròngà
2. O Tònón Èjè e nun
3. O Tòo kón èjè èdò
4. Mo júbà è nyin Ìyàmi Òsòròngà
5. O Tònón Èjè e nun
6. O Tòo kón èjè èdò
7. Èjè óyè ní Kálè o
8. Ó yíyè, yíyè, yèyè kòkò
9. Èjè óyè ní Kálè o
10. Ó yíyè, yíyè, yèyè kòkò

1. Meus respeitos a vós minha mãe Oxorongá
2. Vós que seguireis os rastros do Sangue interior.
3. Vós que seguireis os rastros do sangue do coração e do sangue do fígado.
4. Meus respeitos a vós minha mãe Oxorongá
5. Vós que seguireis os rastros sangue interior
6. Vós que seguireis os rastros do sangue do coração e do fígado
7. O sangue vivo que é recolhido pela terra cobre-se de fungos,
8. E ele sobrevive, sobrevive ó mãe muito velha
9. O Sangue vivo que é recolhido pela terra cobre-se de fungos e ele sobrevive,
10. Oh mãe muito velha.

Os versos apresentados fazem uma reverência profunda à figura de Ìyàmi, associando-a ao poder feminino e à criação, presente na cosmologia iorubá. Ela é vista como uma força ancestral e poderosa, associada à fertilidade, ao ciclo da vida e à relação simbiótica entre o ser humano e a natureza. A expressão "Meus respeitos a vós, minha mãe Oxorongá" é uma saudação ritualística que reconhece a importância e o poder da entidade, expressando reverência à sua sabedoria e influência. O uso do termo "minha mãe" reforça a associação de Oxorongá

com o poder maternal, um tema recorrente na mitologia iorubá, que vê o poder feminino como fonte criadora e sustentadora da vida.

As frases "Vós que seguireis os rastros do sangue interior" e "Vós que seguireis os rastros do sangue do coração e do fígado" trazem uma metáfora que vincula Oxorongá ao ciclo da vida e à essência vital do ser humano. O "sangue interior" simboliza a própria força vital, o que dá e sustenta a vida, enquanto o coração e o fígado representam os órgãos essenciais à sobrevivência, vinculados tanto à vida física quanto espiritual. O sangue, na tradição iorubá, é um símbolo poderoso de vida, ancestralidade e conexão com as forças da natureza e do cosmos.

A repetição de "o sangue vivo que é recolhido pela terra cobre-se de fungos, e ele sobrevive" sugere a continuidade do ciclo de vida, morte e renascimento. Quando o sangue, símbolo da vida, é entregue à terra — o útero simbólico de onde a vida emerge e para onde ela retorna —, ele se transforma, mas permanece vivo de alguma forma, mesmo que coberto de fungos, um símbolo de decomposição e renovação. Esse processo reflete a crença iorubá no poder regenerativo da natureza, onde nada morre completamente, mas se transforma e renasce em outro aspecto da vida. Nessa perspectiva, o sangue gera vida e é esse entendimento que justifica a imolação de animais em rituais: o sangue derramado é uma oferta que fortalece a ligação entre o mundo dos vivos e o reino espiritual, devolvendo à terra a força vital que um dia foi recebida dela. O sacrifício não é um fim, mas um meio de renovação e perpetuação do ciclo vital, onde a vida de um ser é transformada para alimentar o equilíbrio cósmico.

Essa mesma lógica explica o significado da menstruação, visto que a fertilidade da mulher precede do período menstrual, momento em que o sangue é jorrado de dentro para fora, simbolizando o potencial de gerar nova vida. O sangue menstrual, assim como o derramado em rituais, representa a força vital em movimento, um ciclo de purificação e preparação para a criação de uma nova existência.

A morte, por sua vez, ganha uma dimensão sagrada nesse contexto. Ela não é o fim absoluto, mas o maior encontro do sangue que saiu do corpo com a terra, a grande Ìyàmi, "Aquele que recolhe seus filhos pela vagina", devolvendo-os ao seu ventre primordial. A morte, então, é vista como o retorno à origem, onde o sangue que deu vida é restituído à terra para continuar o ciclo eterno de transformação.

A menção à "mãe muito velha" reforça a ideia de Oxorongá como uma entidade ancestral, eterna e atemporal. Ela não apenas governa o ciclo da vida, mas também transcende o tempo, representando a sabedoria acumulada e o poder regenerativo que sustenta todas as formas de existência. Portanto, esses versos evocam um tributo à força ancestral feminina que,

ao seguir os rastros do sangue — a essência vital —, está intimamente conectada à criação, à destruição e ao renascimento. Eles ilustram uma cosmo percepção em que a vida e a morte são parte de um ciclo contínuo, no qual a terra e o poder feminino desempenham papéis centrais. A conexão das Ìyàmi com a terra é tal que elas são vistas como a própria personificação do planeta, sendo as energias que sustentam e mantêm a ordem natural.

Um dos mitos mais significativos envolvendo as Ìyàmi é a criação dos seres humanos e dos Orixás. De acordo com as tradições, estas senhoras moldaram o mundo a partir da terra e da água, utilizando seu poder sobre os elementos para criar as primeiras formas de vida. Este mito reforça a ideia de que as Ìyàmi são as mães de todas as coisas, possuindo um poder que transcende os próprios Orixás.

As Ìyàmi são frequentemente associadas a três grandes forças: a vida, a morte e a fertilidade. Elas são as guardiãs dessas forças e detêm o poder de conceder ou retirar a vida, de promover a fertilidade ou a esterilidade, e de assegurar a continuidade ou a destruição de uma linhagem. Este poder é exercido através de rituais específicos que envolvem sacrifícios, cantos sagrados (oríkì) e a manipulação de elementos naturais, como ervas e sangue. A mitologia descreve as Ìyàmi como entidades que, embora possam ser benéficas, também são extremamente perigosas quando desrespeitadas ou negligenciadas.

O seu culto, entretanto, não se restringe à sua dimensão espiritual; ele tem profundas implicações sociais, especialmente no que diz respeito à organização do poder e à hierarquia dentro das comunidades Iorubá. As Ìyàmi são frequentemente associadas ao poder das mulheres idosas dentro da comunidade, que, através de sua sabedoria e experiência, exercem uma influência significativa sobre os processos de decisão e a manutenção da ordem social. Essas mulheres, muitas vezes líderes religiosas ou políticas, são vistas como representantes das Ìyàmi na terra, sendo respeitadas e temidas por sua conexão com essas forças espirituais poderosas (Ribeiro, 1996)⁵⁶.

Além disso, as Ìyàmi desempenham um papel crucial na manutenção da fertilidade da terra e das mulheres, sendo frequentemente invocadas em rituais de fertilidade e proteção. A fertilidade, tanto da terra quanto dos seres humanos, é vista como um dom das Ìyàmi, que podem concedê-la ou retirá-la conforme sua vontade. Essa conexão com a fertilidade reflete a importância das Ìyàmi na perpetuação da vida e na continuidade das gerações, um aspecto

⁵⁶ Nota-se aqui que a estrutura ligada as Ìyàmi é diretamente proporcional à senioridade, ou seja, não basta que seja mulher, mas que seja anciã, com sabedoria ancestral.

central na cosmologia iorubá, onde a prosperidade da comunidade está diretamente ligada à sua capacidade de produzir e sustentar a vida.

As práticas religiosas associadas às Ìyàmi são caracterizadas por uma combinação de respeito e temor, pois essas entidades são conhecidas por sua capacidade de punir aqueles que as desrespeitam ou que violam as regras do culto. Os rituais dedicados às Ìyàmi são geralmente realizados em locais sagrados, como florestas ou sob grandes árvores, que são vistas como moradas dessas entidades. Esses rituais envolvem sacrifícios, cânticos e oferendas específicas, que visam apaziguar as Ìyàmi e garantir sua proteção e benevolência.

Logo abaixo estão duas imagens que representam a grande Ìyàmi, Ìyà Aláalé, a senhora da Noite, que simboliza a própria mãe Terra, aquela que recolhe seus filhos de volta pela vagina até chegar ao seu útero. Esse recolhimento se dá com a morte do indivíduo, que regressa ao centro da terra, de volta ao interior da grande mãe.

Figura 09: Ìyàmin Àlààlè.



Fonte: Imagem do autor

Figura 08: Ìyà Nlá



Fonte: Imagem do Autor

Podemos observar que alguns orikis traduz as versões desses seres e como elas agem no mundo:

O velho pássaro não se aqueceu no fogo.

O velho pássaro doente não se aqueceu ao sol.

Algo secreto foi escondido na casa da Mãe...

Honras à minha Mãe!

Mãe cuja vagina atemoriza a todos.

Mãe cujos pêlos púbicos se enroscam em nós.

Mãe que arma uma cilada, arma uma cilada.
Mãe que tem potes de comida em casa.
Mãe todo-poderosa, mãe do pássaro da noite.
Grande mãe com quem não ousamos coabitar
Grande mãe cujo corpo não ousamos olhar
Mãe de belezas secretas
Mãe que esvazia a taça
Que fala grosso como homem,
Grande, muito grande, no topo da árvore Iroko,
Mãe que sobe alto e olha para a terra
Mãe que mata o marido, mas dele tem pena.

A relação entre o poder feminino das Ìyàmi e o poder masculino, particularmente representado pelos sacerdotes e líderes religiosos, é de interdependência e complementaridade. Conforme exposto por Manzini (2001), enquanto as Ìyàmi detêm o poder primordial, é através da mediação dos homens, especialmente dos babalaôs (sacerdotes de Ifá), que esse poder é controlado e direcionado. Esse controle é essencial para evitar que o poder destrutivo das Ìyàmi cause desordem no mundo. A mediação masculina, portanto, não diminui o poder das Ìyàmi, mas é uma forma de garantir que ele seja usado de maneira que beneficie a comunidade.

As Ìyàmi Oxorongá são forças espirituais de enorme poder e mistério, fundamentais para o equilíbrio cósmico. Sua presença é tanto abençoadora quanto punitiva, dependendo das ações humanas em relação à harmonia universal. Os versos apresentados acima revelam, por meio de metáforas e simbolismos profundos, o papel central das Ìyàmi na manutenção da ordem espiritual e material. O velho pássaro que não busca calor no fogo ou no sol reflete a autossuficiência dessas forças, que transcendem a existência material. Já o segredo escondido na casa da Mãe reforça o caráter misterioso e reservado das Ìyàmi, guardiãs de segredos que governam a criação e o equilíbrio.

A descrição da Mãe cuja vagina inspira temor e cujos pêlos púbicos simbolizam o entrelaçamento cósmico destaca sua capacidade criadora e sua função de controle sobre o destino. Esses elementos evocam a relação intrínseca entre os seres humanos e a grande teia mantida pelas Ìyàmi. A ideia de que a Mãe arma ciladas sublinha sua atuação na correção de desequilíbrios. Suas ações não são arbitrárias, mas uma resposta às transgressões humanas que comprometem a ordem universal.

A metáfora dos potes de comida na casa da Mãe ressalta sua capacidade de nutrir e sustentar o mundo, enquanto sua identificação como Mãe do pássaro da noite reforça sua conexão com os mistérios e os poderes invisíveis. Ao descrever a grande mãe como alguém com quem não ousamos coabitar ou cujo corpo não ousamos olhar, os versos expressam o respeito e o temor que sua magnitude inspira. Essa reverência é essencial para preservar a harmonia entre o espiritual e o material.

As "belezas secretas" da Mãe simbolizam as riquezas espirituais que ela detém, e o ato de "esvaziar a taça" alude ao poder de renovar ou esgotar a vida, dependendo da relação dos humanos com a ordem cósmica. A voz que fala grosso como um homem, a posição no topo da árvore Iroko e sua visão abrangente sobre a terra enfatizam sua autoridade suprema e seu papel de juíza universal. Por fim, o verso que menciona a Mãe que mata o marido, mas dele tem pena, reflete a ambivalência das Ìyàmi: suas ações, embora severas, são equilibradas pela compaixão.

Não existe iniciação para elas. Existe imule (pacto). A ideia de "imule", ou pacto, destaca que a relação com essas forças exige responsabilidade e respeito. Quem quebra esse compromisso inevitavelmente enfrenta as consequências, pois as Ìyàmi não agem com arbitrariedade, mas em resposta à necessidade de restaurar a harmonia. Assim, os versos apresentados nos convidam a refletir sobre nossa conexão o papel das Ìyàmi como guardiãs dessa ordem, lembrando-nos de viver com reverência e gratidão para evitar o caos e preservar o equilíbrio cósmico.

Nos rituais de Geledé, embora o poder feminino seja celebrado, a participação masculina é crucial para o sucesso dos rituais. Isso reflete uma visão cosmológica onde o equilíbrio entre o masculino e o feminino é essencial para a harmonia do universo. A complementaridade entre esses poderes é expressa em mitos que narram a criação do mundo e a estruturação das sociedades humanas, onde o poder feminino das Ìyàmi é equilibrado pelo poder masculino dos orixás e sacerdotes.

O culto às Ìyàmi e a relação entre o poder feminino e masculino têm profundas implicações sociais e religiosas. Manzini (2001) argumenta que as Ìyàmi não são apenas figuras religiosas, mas também símbolos de autoridade social. Elas representam a antiga sabedoria e a autoridade matriarcal que, embora sujeita à mediação masculina, continua a desempenhar um papel crucial na organização das comunidades afro-brasileiras. Essa autoridade se manifesta em várias esferas, desde a regulação das práticas religiosas até a influência sobre a moralidade e a ordem social. Verger (1992) sugere que o respeito pelo poder das Ìyàmi reflete a importância da ancestralidade e da continuidade cultural nas sociedades afro-brasileiras. As Ìyàmi são vistas

como guardiãs dos segredos da criação e da vida, e seu culto serve como uma maneira de manter viva a conexão com as raízes africanas. A veneração dessas figuras é, portanto, um ato de resistência cultural, que preserva e perpetua tradições ancestrais em um contexto de diáspora. Essa relação complexa entre o poder feminino das Ìyàmi e o poder masculino dos sacerdotes reflete uma visão de mundo onde a interdependência entre os gêneros é crucial para a sobrevivência e a prosperidade da comunidade.

A dualidade do poder das Ìyàmi também se manifesta na forma como elas são percebidas socialmente. As Ìyàmi são frequentemente associadas à maternidade, mas esta maternidade é entendida em um sentido muito mais amplo do que o biológico. Elas são as "mães" de toda a criação, as guardiãs do ciclo da vida e da morte, e suas decisões afetam não apenas os indivíduos, mas a comunidade como um todo (Manzini, 2001).

No Brasil, a influência das Ìyàmi se manifesta de maneiras diversas, muitas vezes adaptadas ao contexto sincrético das religiões afro-brasileiras. O sincretismo religioso, que mistura elementos do catolicismo com as tradições africanas, permitiu que o culto às Ìyàmi se mantivesse vivo, embora sob formas muitas vezes veladas. A Irmandade da Boa Morte, por exemplo, é um exemplo de como o culto às Ìyàmi foi adaptado para se alinhar com as práticas cristãs, mantendo, contudo, sua essência e importância na vida espiritual da comunidade (Manzini, 2001).

A resistência cultural é uma característica importante do culto às Ìyàmi, especialmente no contexto das religiões afro-brasileiras. As práticas associadas às Ìyàmi representam uma forma de preservar as tradições africanas em um ambiente muitas vezes hostil à sua existência. Verger (1992) observa que a continuidade dessas práticas, mesmo em face da opressão e da marginalização, é uma forma de resistência cultural que mantém vivas as conexões com as raízes africanas.

Em termos contemporâneos, o culto às Ìyàmi continua a desempenhar um papel vital nas comunidades afro-brasileiras, mesmo com a modernização e a urbanização dessas sociedades. As práticas associadas às Ìyàmi, como o Geledé e outros rituais, continuam a ser uma forma de resistência cultural, preservando as tradições e garantindo que as conexões com o passado sejam mantidas. Manzini (2001) argumenta que, mesmo com as mudanças sociais e culturais, o culto às Ìyàmi permanece relevante, adaptando-se às novas realidades sem perder sua essência.

O culto às Ìyàmi, Mães Ancestrais da cosmologia iorubá, é envolto em uma profunda reverência e respeito, sendo considerado um dos pilares da espiritualidade e das práticas

religiosas dessa tradição. As Ìyàmi, como já foi afirmado anteriormente nesta discussão, são figuras de poder feminino primordial, que transcendem as categorias tradicionais de gênero e são responsáveis por manter o equilíbrio cósmico, controlando forças que regem a vida, a morte e a fertilidade. No entanto, em alguns contextos contemporâneos, surgem debates acerca da transgeneridade dentro das tradições religiosas afro-brasileiras, com alguns líderes argumentando que as pessoas trans não podem ser iniciadas devido à suposta rejeição das Ìyàmi à identidade de gênero dessas pessoas.

Esse argumento, entretanto, carece de fundamento teológico e cosmológico. O culto às Ìyàmi, conforme descrito na tradição iorubá, não impõe restrições rígidas baseadas em concepções binárias de gênero. As Ìyàmi representam o poder feminino em sua essência mais ampla, associada à criação, manutenção e transformação da vida, e não estão limitadas às categorias sociais de masculino e feminino.

Além disso, há pessoas que fazem parecer que o problema da iniciação de pessoas trans se deve à possibilidade de que as Ìyàmi se indisponham com essas pessoas. No entanto, o processo iniciático nas tradições de matriz africana não exige, em momento algum, a apresentação do noviço às Ìyàmi como uma condição prévia. O rito de iniciação é um procedimento que envolve uma série de preparações espirituais e práticas, que visam integrar o noviço à sua ancestralidade e ao axé, a força vital que permeia o universo. Por outro lado, há ainda a questão da iniciação de homens trans. Esse seria também algo que o imaginário transfóbico veria como problema para a iniciação desses homens?

A negação da iniciação de pessoas trans, portanto, não se sustenta em bases espirituais e revela, na verdade, uma transfobia velada, disfarçada sob o manto da tradição. A resistência a essas iniciações parece derivar de uma imposição de normas ocidentais e coloniais sobre o gênero e a sexualidade, mais do que de princípios genuínos da cosmopercepção iorubá. É importante lembrar que o culto às Ìyàmi tem uma função primordial de integração e manutenção do equilíbrio social e cósmico, e que o poder feminino dessas entidades não se restringe a corpos femininos, mas abrange toda a criação. Dessa forma, a exclusão de pessoas trans dos processos iniciáticos reflete uma falta de compreensão sobre a natureza inclusiva e fluida do culto às Ìyàmi. A perpetuação de tais exclusões não faz jus à essência do culto e revela a necessidade urgente de se descolonizar as práticas religiosas, retirando delas os resquícios do pensamento binário e patriarcal imposto pela colonização.

A transfobia, que em muitos casos permanece velada em práticas religiosas, precisa ser confrontada diretamente. As Ìyàmi, em sua sabedoria ancestral, são forças que cuidam da

vida em todas as suas formas e manifestações. Assim, a resistência à iniciação de pessoas trans em nome dessas entidades não encontra respaldo no corpo doutrinário e ritualístico das religiões afro-brasileiras, sendo uma imposição de preconceitos sociais que precisam ser superados.

Ψ EXUANCES 04 - Exuances da Encruzilhada: Transgredindo Gêneros entre Orixás e Teorias Contemporâneas

Perdi-me do nome,
Hoje podes chamar-me de tua
Dancei em palácios
Hoje danço na rua
Vesti-me de sonhos
Hoje visto as bermas da estrada
De que serve voltar
Quando se volta para o nada[...]

[...]Sambei na avenida
No escuro fui porta-estandarte
Apagaram-se as luzes
É o futuro que parte
Escrevi o desejo
Corações que já esqueci
Com sedas matei
E com ferros morri⁵⁷

Laroiê Exu! Mojubá Pombagira! Iniciamos está Exuances 04 saudando Exu e a todas as Pombagiras, entidades sagradas que personificam a força, a resistência, a transgressão e a pluralidade das experiências de gênero e sexualidade nas tradições afro-brasileiras. A Pombagira, em especial, está vinculada a um símbolo da marginalização, da subversão e da luta pela sobrevivência em um mundo que frequentemente rejeita o que não pode controlar ou compreender. Ela representa aquelas que enfrentaram uma vida de sofrimentos, perseguições e exclusão, assim como muitas mulheres trans que, até hoje, encontram-se na dura realidade das ruas, na prostituição e na luta por respeito e dignidade em uma sociedade que as marginaliza, muitas Gisbertas violentadas no vazio da noite. Tem sua história marcada pela dureza da vida nas ruas, aonde ao longo de suas vidas, enfrentam a violência, o preconceito e a invisibilidade. Ela incorpora a força de quem resiste às imposições da normatividade, a resiliência de quem transforma o sofrimento em poder e a subversão de quem recusa ser silenciada. Sua trajetória espelha o cotidiano de muitas mulheres trans que encontram na prostituição e na marginalização

⁵⁷ Trecho da música Balada de Gisberta do cantor e compositor português Pedro Abrunhosa. A canção faz parte do álbum "Luz", lançado em 2007, e foi inspirada na história real de Gisberta Salce Júnior, uma mulher trans brasileira que foi brutalmente assassinada em Portugal em 2006. A música tornou-se um hino de luta contra a transfobia e a discriminação, tocando em temas de exclusão social e preconceito. Os agressores, 14 rapazes com idades entre 12 e 16 anos, espancaram Gisberta durante vários dias, infligindo-lhe violência física e psicológica. Em estado muito debilitado, foi jogada dentro de um poço em um prédio abandonado, onde morreu por afogamento. O caso gerou comoção em Portugal e no Brasil, levantando debates sobre a transfobia, a violência contra pessoas LGBTQIAPN+, e a exclusão social. Embora a maioria dos agressores tenha sido considerada inimputável por serem menores de 16 anos, o crime é lembrado como um símbolo da luta contra a discriminação e violência contra pessoas trans.

um meio de sobrevivência em uma sociedade que lhes nega oportunidades. A Pombagira nos ensina, então, que a identidade de gênero e a sexualidade são campos de batalha, mas também de liberdade e de poder, onde a resistência é um ato de afirmação da própria existência. Ao lado de Exu, o mestre dos caminhos, das encruzilhadas e do movimento, ela desafia as estruturas binárias e normativas, abrindo espaço para a pluralidade e a complexidade das identidades de gênero. Assim como Exu transita entre diferentes mundos e dimensões, desafiando as fronteiras que tentam limitá-lo, a Pombagira transita entre o sagrado e o profano, o masculino e o feminino, revelando que o gênero é uma construção permeada por experiências, vivências e resistências. Sua presença no imaginário afro-brasileiro e no cotidiano dos terreiros simboliza a possibilidade de transcendência das limitações impostas pelas normas sociais e a afirmação de uma identidade que se constrói a partir do enfrentamento e da superação das adversidades.

Assim, a proposta dessa Exuances é fazer uma análise crítica e reflexiva sobre as construções de identidade de gênero a partir de múltiplas perspectivas, que incluem as teorias de Judith Butler e Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, assim como os debates em torno da experiência transgênero nas sociedades africanas e afro-brasileiras. Butler (1990), ao propor a teoria da performatividade do gênero, nos ensina que o gênero é uma prática reiterativa, um conjunto de atos e discursos que constroem e reforçam determinadas identidades. Essa ideia será um dos alicerces para compreendermos como o gênero é performado, vivido e renegociado no contexto da transgeneridade e da espiritualidade afro-brasileira, especialmente em um espaço como o terreiro, que deveria acolher e celebrar a diversidade de expressões de gênero.

O diálogo com as ideias de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021), por sua vez, permite questionar a imposição colonial de categorias rígidas de gênero nas sociedades africanas. Oyěwùmí argumenta que, antes da colonização, a organização social iorubá não estava baseada em divisões estritas entre masculino e feminino, mas em outras formas de classificação que não priorizavam o corpo como marcador de diferença. Esta perspectiva é fundamental para compreender como as experiências transgênero no contexto africano oferecem uma alternativa às concepções ocidentais e coloniais de gênero, evidenciando que a transgeneridade não é um fenômeno recente ou desviado, mas sim parte intrínseca das práticas sociais e culturais dessas sociedades.

A escolha de Judith Butler e Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí como referências teóricas para esse debate sobre transgeneridade nas comunidades de terreiros fundamenta-se na relevância específica de suas contribuições para a compreensão das construções de gênero em contextos culturais complexos. Embora não sejam as únicas autoras a discutir gênero e dimensões

relacionadas às experiências trans, suas abordagens oferecem ferramentas analíticas particularmente adequadas para analisar as dinâmicas de gênero nas tradições afro-brasileiras.

Judith Butler, em obras como *"Problemas de Gênero"* (1990) e *"Corpos que Importam"* (1993), desenvolve a teoria da performatividade de gênero, propondo que o gênero é uma construção social sustentada por atos repetitivos que reforçam normas culturais. Sua noção de agência crítica e performatividade permite entender como indivíduos podem subverter e reconfigurar essas normas, mesmo sem ações conscientes deliberadas. Aplicar a teoria de Butler ao contexto dos terreiros de candomblé facilita a análise de como as identidades de gênero são vivenciadas, negociadas e expressas em um espaço que já desafia as dicotomias ocidentais tradicionais.

Por outro lado, Oyèrónké Oyěwùmí, em *"A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano de Gênero"* (2021), como visto em discussões anteriores, critica a imposição de categorias de gênero ocidentais nas sociedades africanas, particularmente na cultura iorubá. Ela argumenta que, antes do colonialismo, as sociedades iorubás não estruturavam suas relações sociais com base em categorias de gênero. A perspectiva de Oyěwùmí é essencial para descolonizar a análise das práticas religiosas afro-brasileiras, como o candomblé, permitindo uma compreensão mais autêntica das identidades gênero que emergem desses contextos culturais.

Embora outros autores também ofereçam contribuições valiosas, suas abordagens podem não se alinhar tão diretamente com o objetivo específico deste debate.

A combinação das teorias de Butler e Oyěwùmí proporciona uma base teórica para examinar a transgeneridade nos terreiros de candomblé. Butler oferece uma compreensão das dinâmicas de poder e das possibilidades de subversão dentro das normas de gênero, enquanto Oyěwùmí permite uma crítica ao eurocentrismo e uma valorização das epistemologias africanas. Juntas, elas facilitam uma abordagem que reconhece tanto a construção social do gênero quanto a necessidade de contextualizar essas construções dentro de tradições culturais específicas.

Além disso, ao incorporar a noção de que o gênero é uma repetição de normas que podem ser injustas quando universalizadas, conforme discutido por Butler, o debate ganha profundidade ao reconhecer a importância de questionar e desafiar essas normas. O respeito às identidades trans nos terreiros de candomblé, portanto, envolve não apenas a aceitação individual, mas também uma crítica às estruturas normativas que limitam a expressão genuína das identidades de gênero.

Além disso, apresento uma visão de como a transgeneridade é vivenciada em diferentes contextos africanos. Este trabalho revela práticas culturais e espirituais que historicamente reconheceram e legitimaram a existência de identidades que ultrapassam as fronteiras da binaridade de gênero. A transgeneridade, nesse contexto, é compreendida como uma experiência que transcende as definições normativas e que se enraíza em práticas ancestrais de reconhecimento e respeito à pluralidade das identidades.

A partir daí, pensar como os Orixás nas tradições afro-brasileiras, ao incorporarem características e expressões de gênero diversas, oferecem modelos de identificação que desafiam as imposições normativas. Orixás como Oxum, que pode manifestar características femininas e masculinas, e Exu, que é a própria manifestação da fluidez e multiplicidade, nos mostram que as identidades de gênero não são fixas, mas sim campos abertos para a manifestação do ser. Essa dimensão espiritual da identidade de gênero permite que o terreiro se transforme em um espaço de resistência e afirmação para pessoas trans, celebrando a diversidade e a complexidade da experiência humana.

Ao unificar as perspectivas teóricas de Butler e Oyěwùmí com a análise da transgeneridade na sociedade africana e a vivência do corpo trans na espiritualidade afro-brasileira, busco aqui iluminar como as identidades de gênero são construídas, performadas e vividas em contextos marcados pela luta e pela resistência. A saudação a Pombagira e Exu no início deste texto não é apenas um gesto ritualístico, mas um convite a reconhecer e valorizar a força daqueles que, como essas entidades, caminham na encruzilhada da vida, desafiando normas, questionando fronteiras e construindo novas possibilidades de existência. Portanto, busca-se evidenciar que a luta por reconhecimento e respeito é, antes de tudo, uma luta por humanidade. Assim como Pombagira transforma o sofrimento em poder e a exclusão em força, este texto busca contribuir para a desconstrução das normatividades de gênero e para a construção de um espaço onde todas as formas de existência possam ser celebradas e respeitadas em sua plenitude e complexidade.

4.1. Transgeneridade e (Re) Construção de Gênero: Análise Comparativa de Judith Butler e Oyèrónké Oyěwùmí

O campo de debates e confrontos de ideias sobre gênero tem se revelado extraordinariamente rico e instigante, envolvendo figuras proeminentes entre filósofos, antropólogos, sociólogos, bem como dos estudos feministas. Estas disciplinas oferecem uma ampla gama de perspectivas sobre identidades e construção social de gênero. No âmbito da antropologia e dos estudos de gênero, frequentemente encontramos divergências e confrontos de ideias que refletem a complexidade das experiências culturais e das identidades de gênero em diversos contextos.

Sublinha-se que o estudo de gênero transcende a simples análise das diferenças entre homens e mulheres. Ele examina, de forma aprofundada, como as identidades de gênero são construídas e de que maneira essas construções afetam a vida dos indivíduos. Este exame abrange não apenas as questões de igualdade de gênero, mas também as formas pelas quais o gênero influencia a política, a cultura, a economia e as relações interpessoais.

Essas análises desempenham um papel crucial ao dismantelar normas e criticar estereótipos de gênero, constituindo uma contribuição extremamente significativa. Esse processo de desconstrução contribui com a busca da libertação das pessoas das expectativas tradicionais associadas ao seu gênero, promovendo uma diversidade de expressões identitárias e escolhas de vida. Tal fenômeno não apenas empodera os indivíduos a superarem as restrições sociais preestabelecidas, mas também cultiva um espaço que favorece uma expressão mais autêntica de si mesmos. Consequentemente, há uma influência positiva na promoção da igualdade de gênero e na contínua luta contra a discriminação.

Além disso, auxiliam na revelação das desigualdades sistêmicas presentes na sociedade, muitas vezes imperceptíveis, mas profundamente enraizadas. Isso inclui a disparidade salarial entre homens e mulheres, a sub-representação feminina em posições de liderança, os estereótipos das pessoas LGBTQIAPN+ e as questões relacionadas à violência de gênero. Ao trazer essas questões à tona, desafiam-se as estruturas de poder estabelecidas e pressionam-se por mudanças significativas.

Destaca-se a relevância dos estudos de gênero na desconstrução das concepções binárias arraigadas. Esta abordagem reconhece e valida a vasta diversidade de identidades de gênero, transcendendo a dicotomia tradicional entre masculino e feminino. Tal aspecto é

especialmente significativo na contemporaneidade, onde indivíduos transgênero e não-binários buscam crescente visibilidade e engajamento na luta por reconhecimento e direitos.

Tradicionalmente, o termo "gênero" estava restrito a uma perspectiva rigidamente binária, associando o feminino ao sexo biológico feminino e o masculino ao sexo biológico masculino. No entanto, a evolução conceitual do entendimento de gênero revela-o como uma construção social e cultural complexa, que transcende essa divisão simplista. As teorias de gênero enfatizam que o gênero não é uma característica inata, mas algo configurado sob a influência de fatores sociais, culturais e individuais. Elas salientam que as expectativas e normas associadas ao gênero são construções sociais mantidas pela sociedade, podendo variar significativamente entre diferentes culturas e ao longo do tempo. Esta perspectiva abrangente é crucial para promover a igualdade e fomentar a aceitação da diversidade de identidades de gênero.

A transgeneridade, como fenômeno multiforme e complexo, desafia não apenas as normas sociais tradicionais, mas também instiga uma revisão crítica das teorias de gênero. Esta parte propõe explorar as discussões de gênero apresentadas pelas duas pensadoras: Judith Butler (1990), renomada filósofa norte-americana e Oyèrónké Oyěwùmí (2021), proeminente acadêmica nigeriana. Cada uma dessas estudiosas aborda uma visão de gênero e sua construção, de onde estabecerei um paralelo com a transgeneridade dentro de contextos culturais distintos, proporcionando perspectivas únicas sobre a (re)construção identitária na experiência trans.

Judith Butler (1990), conhecida por sua teoria performativa de gênero, oferece uma lente através da qual as performances de gênero são desconstruídas e reconstruídas, possibilitando uma compreensão aprofundada das experiências trans. Por sua vez, Oyèrónké Oyěwùmí (2021), autora iorubá que escreve a partir do contexto nigeriano, desafia as concepções ocidentais e examina como as identidades de gênero são moldadas em contextos culturais específicos.

Ao proceder à análise e comparação dessas distintas perspectivas, almejo aqui acorrer-se do modo como essas análises nos ajudam a pensar em outros modos – não transfóbicos – de relação com as experiências trans, como também contribuir para a construção de um diálogo ampliado sobre gênero que seja inclusivo e atento às nuances culturais. Mediante uma abordagem comparativa, busca-se aprofundar a compreensão da transgeneridade e dos processos de construção identitária, reconhecendo as complexidades inerentes a esse fenômeno de alcance global.

4.1.1. A Performatividade de Gênero: Desconstruindo Binários e Explorando a Fluidez na Teoria de Judith Butler

A filósofa Judith Butler (1990) emerge como uma figura central no campo dos estudos de gênero, desafiando e reconfigurando noções tradicionais sobre identidade e expressão de gênero. Butler argumenta que o gênero não é algo inato ou biologicamente determinado, mas sim uma performance repetida e iterativa. As normas de gênero são estabelecidas e mantidas por meio de ações cotidianas que reforçam comportamentos considerados socialmente apropriados para cada gênero.

O gênero é performativo porque é efeito de um regime que regula as diferenças de gênero. Neste regime os gêneros se dividem e se hierarquizam de forma coercitiva. (...) A performatividade de gênero sexual não consiste em eleger de que gênero seremos hoje. Performatividade é reiterar ou repetir as normas mediante as quais nos constituímos: não se trata de uma fabricação radical de um sujeito sexuado genericamente. É uma repetição obrigatória de normas anteriores que constituem o sujeito, normas que não se pode descartar por vontade própria (Butler, 2002, p. 64).

Butler problematiza a ideia de que o gênero é construído, apontando um determinismo de significados do gênero inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, tratados como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Ela observa que quando a cultura relevante que ‘constrói’ o gênero é entendida como uma lei ou conjunto de leis, o gênero se torna tão determinado quanto a formulação de que a biologia é destino, mas substituindo a biologia pela cultura como destino (Butler, 2003).

Ela define:

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. (Butler, 2003, p. 59).

Uma das contribuições mais marcantes de Butler é a desconstrução da dicotomia tradicional entre sexo e gênero. Ela argumenta que o sexo biológico não é uma categoria estável, mas também uma construção social sujeita a interpretações e performances. Ao destacar a natureza performativa do gênero, Butler desafia a ideia de uma identidade de gênero fixa, questionando as normas que definem o que é ser masculino ou feminino.

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado 'sexo' seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo (BUTLER, 2010, p. 25).

Além disso, Butler expande a análise de gênero para além da binariedade homem/mulher, introduzindo o conceito de gênero não conforme. Ela argumenta que as identidades de gênero não se limitam a uma dicotomia e que indivíduos podem experienciar e expressar gêneros que não se alinham completamente com as expectativas sociais convencionais. Essa desconstrução da norma binária é fundamental para a inclusão de diversas identidades de gênero no discurso acadêmico e político.

A teoria de Butler também aborda criticamente a questão da performatividade, explorando como algumas performances de gênero são privilegiadas e outras deslegitimadas. Ela examina como certas identidades de gênero são normatizadas e reforçadas, enquanto outras são marginalizadas. Um exemplo claro é a expectativa tradicional de que as mulheres devem adotar uma postura delicada, expressar emoções de maneira contida e se vestir de acordo com padrões estabelecidos como femininos. Essa performance de gênero é frequentemente privilegiada e reforçada pela sociedade, enquanto aquelas que desafiam essas normas podem ser deslegitimadas e estigmatizadas.

Da mesma forma, sobrelevo aqui, que as identidades de gênero não conformes às categorias binárias tradicionais também são frequentemente marginalizadas. Indivíduos não conformes de gênero, como pessoas não binárias ou de gênero fluido⁵⁸ desafiam as expectativas normativas sobre o que é ser masculino ou feminino. Suas performances de gênero, que podem incluir expressões não convencionais de vestimenta, comportamento e identidade, muitas vezes enfrentam resistência e deslegitimação, refletindo a normatização de certas identidades de gênero em detrimento de outras. A transgeneridade, ao desafiar esses binários, evidencia como as categorias tradicionais de masculino e feminino são socialmente construídas e podem ser redefinidas. A multiplicidade de identidades de gênero na transgeneridade destaca a fluidez e a complexidade dessas categorias. Essa ruptura com o vínculo rígido que Butler chama de a “metafísica da substância⁵⁹”, no primeiro capítulo do “Problemas de gênero”, abre espaço para a existência de mais que duas identidades de gênero, como citado anteriormente. É dessa forma

⁵⁸ Os textos de Butler citados no referido estudo não mencionam as pessoas de gênero fluido ou não binárias. Contribuo aqui com esse vínculo que Butler mesma não fez (até porque esses termos sequer existiam quando ela teorizou).

⁵⁹ A “metafísica da substância” refere-se à crença de que a identidade de gênero é uma essência fixa e inata, uma característica substancial de um indivíduo que é natural e imutável. Essa visão implica que as categorias de sexo e gênero são determinadas biologicamente e que existe uma correspondência direta entre corpo (sexo) e identidade de gênero. Butler contesta essa visão essencialista em seu trabalho, especialmente em “Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade”.

que sua crítica à metafísica da substância envolve desestabilizar as categorias rígidas de sexo e gênero, propondo que elas são construções culturais ao invés de fatos biológicos imutáveis.

A dinâmica de poder subjacente a essas normas de gênero também se manifesta nos estereótipos que cercam as pessoas transgênero. Por exemplo, a sociedade muitas vezes espera que as pessoas trans adotem padrões de gênero estritamente alinhados com suas identidades declaradas, ignorando a complexidade e fluidez das experiências de gênero. Isso reflete a tendência de normatizar e controlar as identidades de gênero, reforçando dinâmicas de poder que excluem e discriminam. Nesse contexto, as pessoas transgênero muitas vezes enfrentam não apenas o desafio de se afirmarem em suas identidades, mas também a resistência de uma sociedade que tende a privilegiar e reforçar as normas binárias de gênero.

É através dessa visão de Butler (1990) que podemos aplicar o conceito de agência, definido na antropologia, quando nos referimos à capacidade das pessoas de agir de forma intencional, moldando ativamente suas próprias vidas e o mundo ao seu redor. Os indivíduos não são apenas produtos passivos das estruturas sociais, mas também são agentes ativos que participam na construção e transformação dessas estruturas. Esse conceito é crucial para a compreensão de como os indivíduos e grupos exercem poder e tomam decisões dentro das estruturas sociais.

Claude Lévi-Strauss, influenciado por Jacques Lacan, aborda a questão da agência a partir da estrutura da proibição do incesto. Lévi-Strauss (1969) vê essa proibição como um princípio fundamental que estrutura as relações sociais e a cultura humana. Lacan (1977), por sua vez, interpreta a interdição do incesto como um ponto de entrada para o sujeito na ordem simbólica, que define as possibilidades de ação e identidade dentro da sociedade. Neste contexto, a agência não se restringe à mera capacidade individual de ação, mas refere-se a uma posição dentro de uma rede de significados simbólicos que são tanto impostos quanto internalizados pelos sujeitos.

Judith Butler expande a noção de agência ao introduzir o conceito de agência crítica. Butler (1990) argumenta que, embora as normas sociais e culturais sejam restritivas, elas também oferecem a possibilidade de subversão e transformação. A agência crítica, segundo Butler, refere-se à capacidade dos indivíduos de questionar, resistir e transformar as normas que os constroem. Sendo o gênero performativo e que os indivíduos podem usar essa performatividade para desafiar e subverter as normas de gênero, a agência crítica, então, é a capacidade de utilizar as próprias normas contra si mesmas, criando espaço para novas formas de identidade e expressão.

Além da agência crítica, Butler também discute a noção de agência moral. A agência moral está relacionada à capacidade dos indivíduos de tomar decisões éticas e de se responsabilizarem por suas ações dentro de um contexto social. Em "Cuerpos que importan", Butler (2002) explora como as normas de reconhecimento e inteligibilidade influenciam a agência moral, sugerindo que a capacidade de agir moralmente está ligada ao reconhecimento social. A agência moral implica a capacidade de se posicionar eticamente em relação às normas sociais e de atuar em conformidade com princípios que promovam a justiça e a igualdade.

Para a autora em tela a agência é central, uma vez que as identidades de gênero não são fixas, mas são construídas através de atos repetitivos e performances. No contexto da transgeneridade, a agência é expressa na decisão consciente de indivíduos de afirmar e buscar a congruência entre sua identidade de gênero e sua expressão de gênero. Butler questiona as normas sociais que prescrevem como devemos agir de acordo com o nosso sexo atribuído no nascimento. A agência na transgeneridade, então, está intrinsecamente ligada à capacidade de desafiar essas normas e reivindicar uma identidade de gênero que pode estar em discordância com as expectativas tradicionais.

Ressalta-se que ao escolher conscientemente formas de expressão de gênero que estão alinhadas com sua identidade autoconcebida, as pessoas trans exercem agência ao desafiar e reconfigurar as normas sociais de gênero, o que temos a atuação da agência crítica já que nem sempre ela atua de modo consciente. No entanto, é crucial notar que Butler também reconhece os limites da agência dentro das estruturas sociais existentes. As pessoas trans muitas vezes enfrentam resistência, discriminação e violência devido à sua agência em afirmar identidades de gênero não conformes. Butler não ignora as realidades sociais e políticas que moldam a experiência das pessoas trans, mas sim destaca como a agência pode ser uma ferramenta para a transformação e resistência dentro dessas estruturas.

Assim, ao aplicar os conceitos de agência crítica e performatividade de gênero de Judith Butler à transgeneridade, podemos compreender melhor como as pessoas trans exercem sua autonomia e contribuem para a desconstrução das normas de gênero. O reconhecimento da agência crítica das pessoas trans permite uma abordagem mais inclusiva e respeitosa, pois evidencia que elas não são meros receptáculos passivos das normas sociais, mas agentes ativos que questionam, desafiam e ressignificam essas normas.

Se entendermos que o gênero é a repetição de normas, como propõe Butler, então o respeito às identidades trans deve envolver o reconhecimento de que essas normas são injustas quando pensadas como universais e imutáveis. Ao reconhecer a injustiça de impor normas de

gênero universalizadas, percebemos que o respeito genuíno passa por aceitar a multiplicidade e a fluidez das identidades de gênero. Dessa forma, a agência crítica e a performatividade não apenas revelam as limitações das normas tradicionais, mas também abrem espaço para uma visão mais inclusiva que valoriza a diversidade.

Ao reconhecer e valorizar essa agência, promovemos uma sociedade que não apenas tolera, mas celebra a diversidade de identidades de gênero, contribuindo para relações sociais mais justas e equitativas. Assim, as pessoas trans, através de suas vivências e expressões, desempenham um papel fundamental na construção de uma compreensão mais ampla e inclusiva do que significa ser humano.

Aqui, abro um parêntese, para frisar que a abordagem de Judith Butler em alguns momentos interliga-se às abordagens de Michel Foucault⁶⁰ e que suas implicações entre gênero e transgeneridade apresentam convergências notáveis, especialmente no que tange à concepção do gênero como uma construção social e discursiva, em detrimento de uma essência inata ou biológica. Michel Foucault, assim como muitos intelectuais franceses até o final da década de 1980, não utilizava a categoria de gênero em suas análises. Foucault focava sua abordagem na sexualidade, explorando as formas como esta era regulada e disciplinada pelo poder. Embora Judith Butler utilize as teorias de Foucault para refletir sobre a relação entre gênero e poder, e seja uma das mais proeminentes intérpretes de Foucault nos Estados Unidos, o próprio Foucault não empregava a noção de gênero em suas obras. A categoria de gênero, conforme se entende hoje, começou a ganhar destaque nos Estados Unidos durante a década de 1970, consolidando-se como um conceito chave nas ciências sociais e nos estudos feministas apenas na transição entre as décadas de 1970 e 1980. Foucault, em suas investigações sobre a sexualidade, concentrava-se em como os discursos sobre o sexo eram formas de controle social e poder. Ele não fazia a distinção entre sexo e gênero, pois seu interesse estava mais voltado para como as práticas sexuais eram reguladas e normalizadas.

Apesar disso, o trabalho de Foucault (1995) forneceu uma base teórica importante que influenciou pensadores subsequentes, incluindo Judith Butler, que integraria a noção de gênero em uma análise foucaultiana do poder. As contribuições teóricas de Foucault criaram um espaço para que Butler pudesse expandir e desenvolver essa noção dentro das estruturas de poder e

⁶⁰ Michel Foucault (1926-1984) foi um filósofo e historiador francês, cujas obras abordam temas como a história da medicina, psiquiatria, prisões, sexualidade e poder. Ele é conhecido por suas análises do poder como uma relação difusa presente em todas as relações sociais e pelo conceito de biopoder, que examina como os estados modernos regulam diversos aspectos da vida humana.

discurso que ele delineou. A ausência da categoria de gênero nas análises de Foucault não diminui sua relevância; ao contrário, destaca a evolução contínua do pensamento crítico e a adaptação de suas teorias às novas necessidades e perspectivas acadêmicas.

Butler, por sua vez, desenvolve uma teoria performativa do gênero, que ressoa com as ideias foucaultianas sobre a produção discursiva da identidade. Ao argumentar que o gênero não é uma propriedade interna do sujeito, mas um efeito repetitivo de atos e discursos estilizados e sustenta que não há uma identidade de gênero preexistente às performances de gênero; ao contrário, essas performances produzem e mantêm as identidades de gênero, compartilha com Foucault a visão de que a transgressão das normas de gênero hegemônicas é uma forma de resistência política crucial. Foucault sugere que os discursos e práticas que regulam os corpos podem ser desafiados e subvertidos, criando possibilidades para novas formas de subjetividade e práticas de liberdade (Foucault, 1995). De maneira similar, Butler (2003) vê nas performances de gênero que contrariam as expectativas normativas um potencial subversivo que pode desestabilizar as normas de gênero e abrir espaço para novas formas de expressão e identidade. Destaca-se, dessa forma, a importância de questionar e desafiar as normas de gênero para expandir as possibilidades de subjetividade e liberdade, propondo uma visão crítica que enfatiza a resistência e a transformação das relações de poder através da contestação das normas estabelecidas.

Apesar da inspiração de Butler em Foucault, ela identifica na paródia⁶¹ e na repetição subversiva⁶² uma estratégia para desestabilizar e transformar as normas de gênero. Para Butler

⁶¹ A paródia é uma ferramenta performativa que pode subverter e desestabilizar as normas de gênero. Em sua teoria da performatividade, Butler (2003) argumenta que o gênero é construído através de uma série de atos repetidos que criam a ilusão de uma identidade coerente e fixa. A paródia, nesse contexto, é uma forma de repetição que imita e exagera essas normas de maneira a expor sua artificialidade e contingência. Butler se inspira no conceito de paródia para demonstrar como as performances de gênero não são inerentes ou naturais, mas sim estilizações que podem ser deslocadas e resignificadas. Ao parodiar as normas de gênero, as performances revelam que essas normas são imitações sem um original verdadeiro, desestabilizando a ideia de que as identidades de gênero são naturais ou essencialmente ligadas ao sexo biológico. Por exemplo, drag performances são frequentemente citadas por Butler como exemplos de paródia que subvertem as expectativas de gênero. Essas performances mostram que os papéis de gênero são construções culturais que podem ser desconstruídas e reformuladas. A paródia, portanto, é um ato subversivo que desafia a rigidez das normas de gênero e abre espaço para a criação de novas formas de identidade e expressão de gênero. Desta maneira, para Butler, a paródia é uma prática que revela a natureza performativa do gênero e sua capacidade de ser contestada e transformada, desafiando as convenções e expectativas estabelecidas pela sociedade.

⁶² A repetição subversiva ocorre quando esses atos repetitivos de gênero são executados de maneiras que desestabilizam as normas hegemônicas e expõem a arbitrariedade das construções de gênero. Ao realizar atos de gênero de forma não convencional ou exagerada, os indivíduos podem revelar que as normas de gênero não são naturais ou inevitáveis, mas sim produtos contingentes de práticas culturais e sociais. Isso pode incluir, por exemplo, a paródia, a drag performance, ou qualquer forma de expressão de gênero que desafie as expectativas normativas.

(2003), essas performances reiterativas expõem a artificialidade das categorias de gênero e abrem espaço para a emergência de novas formas de subjetividade.

Embora Butler (2003) reconheça a construção social do gênero, suas abordagens teóricas divergem significativamente das de Foucault em termos de como as normas de gênero são desafiadas e subvertidas. Foucault (1995) focaliza-se nas práticas discursivas e nas relações de poder que disciplinam os corpos e produzem subjetividades, sugerindo que a resistência emerge da contestação dessas práticas e relações. Butler (1993), por outro lado, enfatiza a performatividade do gênero como um processo iterativo, onde a repetição estilizada dos atos de gênero pode ser usada para parodiar e subverter as normas hegemônicas, revelando sua contingência e potencialmente transformando-as.

Os debates sobre as leituras de Butler dos teóricos franceses, incluindo Foucault, frequentemente destacam que a ideia de performance e paródia pode ser vista como uma extensão dos regimes discursivos foucaultianos. Butler (1993) utiliza o conceito de regimes discursivos para mostrar como as normas de gênero são produzidas e reproduzidas através do discurso, incorporando a ideia de que o poder opera tanto sobre o dito quanto sobre o não dito. Ao fazer isso, Butler não está necessariamente divergindo de Foucault, mas sim desenvolvendo e ampliando suas análises. Enquanto Foucault (1988) focava principalmente em como o poder e o conhecimento estruturam os corpos e as práticas sociais através de regimes discursivos, Butler (1993) aprofunda essa análise ao aplicar esses conceitos ao campo do gênero e da sexualidade. Ela demonstra como as identidades de gênero são performativamente constituídas dentro desses regimes discursivos, e como a resistência a essas normas pode ocorrer através de performances subversivas. Assim, a teoria da performatividade de Butler pode ser vista como uma aplicação concreta dos princípios foucaultianos, demonstrando como o poder opera de maneiras específicas e materializadas nas práticas de gênero.

Portanto, se considerarmos essas interpretações corretas, podemos afirmar que Butler não está simplesmente divergindo de Foucault, mas sim ampliando sua análise. Ela pega os conceitos fundamentais de Foucault sobre poder, discurso e regimes discursivos e os aplica a novas áreas de investigação, revelando a plasticidade e a aplicabilidade das ideias foucaultianas. Esta expansão teórica permite uma compreensão mais profunda e nuançada das dinâmicas de poder e identidade na sociedade contemporânea.

Essas diferenças teóricas refletem preocupações distintas tanto em termos metodológicos quanto políticos. Foucault está interessado na historicidade e na materialidade das práticas de poder e como estas configuram as subjetividades, enquanto Butler concentra-se

na performatividade e na capacidade das ações repetitivas de desestabilizar as normas de gênero. Assim, suas abordagens oferecem perspectivas complementares, mas distintas, para a análise e a contestação das normas de gênero, cada uma destacando diferentes aspectos das complexas relações entre poder, discurso e identidade.

É notório que, apesar de suas contribuições impactantes, as ideias de Butler têm sido objeto de críticas. Quando enfatiza que a performatividade, pode minimizar as experiências de indivíduos cujas identidades de gênero não são uma escolha consciente, tem sido articulada por diversos teóricos e ativistas. Uma das críticas mais notáveis vem de Susan Bordo (1993), uma filósofa feminista e teórica cultural. Bordo (1993) argumenta que a ênfase de Butler na performatividade de gênero pode levar a uma interpretação que vê as identidades de gênero como inteiramente voluntárias ou arbitrárias, desconsiderando as experiências vividas de indivíduos cuja identidade de gênero é profundamente sentida e não percebida como uma série de escolhas performativas. Ela sugere que, ao focar no aspecto performativo do gênero, Butler (1993) pode inadvertidamente desconsiderar a realidade material e emocional das vidas das pessoas trans e de outras minorias de gênero. Além de Bordo (1993), outras feministas e teóricas de gênero, como Nancy Fraser (1989) e Martha Nussbaum (1999), também expressaram preocupações semelhantes, enfatizando que a teoria da performatividade pode ser percebida como desconectada das lutas concretas e das realidades vividas por indivíduos que enfrentam discriminação e marginalização devido à sua identidade de gênero.

Essas críticas não têm o objetivo de desvalorizar a contribuição de Judith Butler, mas sim de apontar os limites e as possíveis implicações de sua teoria, sugerindo a necessidade de equilibrar a análise performativa do gênero com o reconhecimento das experiências vividas e das realidades materiais dos indivíduos. No entanto, essa perspectiva pode ser uma leitura apressada de Butler (1993). A própria noção de agência, conforme proposta por ela, nem sempre opera através de decisões conscientes. Butler argumenta que as normas de gênero são internalizadas e reproduzidas de forma muitas vezes inconsciente, e que a subversão dessas normas pode ocorrer por meio de práticas performativas que não são necessariamente deliberadas.

Ao analisar e comparar essas diferentes perspectivas, não pretendo aqui apenas destacar a riqueza da diversidade daquilo que tange aos transgêneros, mas também contribuir para um diálogo mais amplo sobre gênero que seja inclusivo e sensível às nuances culturais. Por meio dessa abordagem comparativa, buscamos enriquecer a compreensão da

transgeneridade e da construção identitária, reconhecendo as complexidades inerentes a esse fenômeno global.

Neste contexto, destacam-se os pontos de correlação mais comuns entre as ideias de Butler (1990) e a transgeneridade:

1. *Performatividade de Gênero*: Butler (2003) sustenta que o gênero não é uma característica inata, mas sim uma performance reiterativa e internalizada ao longo do tempo. Esta perspectiva pode ser aplicada à transgeneridade, sugerindo que a identidade de gênero é uma construção social. Nesse sentido, as pessoas trans desafiam as normas preestabelecidas ao buscar uma expressão alinhada com sua identidade subjetiva.

2. *Desestabilização das Normas de Gênero*: Butler (2003) empenha-se na desconstrução das normas binárias de gênero, argumentando que as identidades não devem ser rigidamente categorizadas como masculinas ou femininas. Este enfoque alinha-se com a compreensão da transgeneridade como uma experiência que transcende as normas binárias, reconhecendo a multiplicidade de identidades de gênero.

3. *Corpo como Local de Expressão*: Butler (2003) salienta o corpo como um local crucial para a expressão da identidade de gênero. No contexto da transgeneridade, isto relaciona-se à ideia de que as pessoas trans frequentemente buscam alinhar seus corpos com sua identidade de gênero autoconcebida, evidenciando o corpo como uma extensão da expressão de gênero.

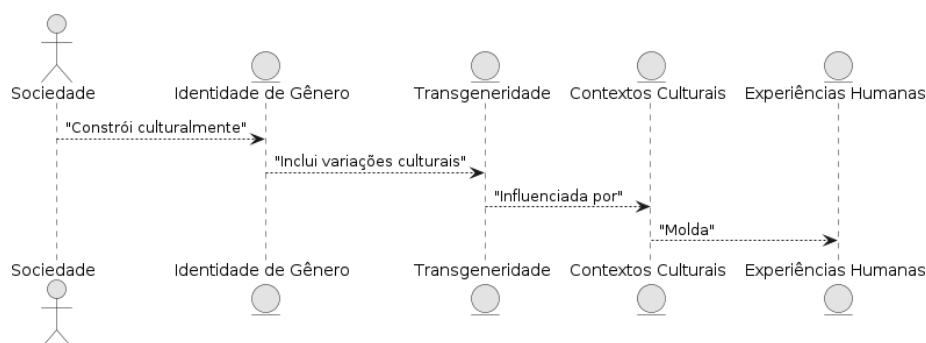
4. *Política da Subversão*: Butler (2003) propõe uma política de subversão de normas, incentivando a desestabilização das categorias tradicionais de gênero. Nesse sentido, a transgeneridade pode ser interpretada como uma forma de resistência e subversão, desafiando as normas hegemônicas de gênero e promovendo a aceitação da diversidade de identidades.

5. *Importância do Reconhecimento Social*: Butler (2003) destaca a relevância do reconhecimento social na constituição das identidades de gênero. No caso da transgeneridade, esse reconhecimento é fundamental para validar as identidades trans e confrontar a discriminação social baseada em normas binárias de gênero.

As ideias de Judith Butler proporcionam um arcabouço teórico para compreender a transgeneridade como uma expressão e performance que desafia as normas convencionais de gênero, ressaltando a importância da autenticidade, do reconhecimento social e da desestabilização das categorias binárias. Ao enfatizar que o gênero é uma construção performativa, Butler nos convida a repensar as identidades de gênero não como essências fixas, mas como práticas dinâmicas que podem subverter as expectativas normativas. Essa abordagem

crítica nos permite ver a transgeneridade como uma forma de resistência e de afirmação da pluralidade das experiências humanas.

Figura 10 – Sociedade Gênero



Fonte: Imagem do autor

4.1.2. (Re)imaginando o Gênero: Uma Exploração dos Conceitos de Gênero por Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

No campo da teoria de gênero, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021) emerge como uma voz inovadora e provocativa, desafiando paradigmas convencionais e oferecendo perspectivas transformadoras para a compreensão das dinâmicas sociais na sociedade iorubá. Seus escritos, especialmente em *"A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero"* (2021), desconstróem noções preexistentes sobre gênero ao questionar as categorias normativas que moldaram a compreensão ocidental, apresentando uma visão única centrada na senioridade, em contraste com a perspectiva ocidental centrada no gênero. Ao desafiar a ideia de que a categorização de gênero é universal e inata à condição humana, Oyěwùmí (2021) introduz uma perspectiva culturalmente sensível e enraizada na sociedade iorubá.

A obra profícua de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021) desafia e reconfigura as fronteiras convencionais dos estudos de gênero, apresentando uma narrativa intrinsecamente conectada às complexidades socioculturais africanas, particularmente no contexto iorubá. A autora desconstrói meticulosamente as noções tradicionais de gênero, questionando a aplicabilidade de categorias binárias e universalmente rígidas em um contexto cultural distinto.

Central às reflexões de Oyěwùmí está a crítica perspicaz às imposições colonialistas das teorias de gênero ocidentais sobre as experiências africanas. A colonialidade do conhecimento serve como uma lente crítica através da qual ela examina a inaplicabilidade de paradigmas estrangeiros à compreensão das dinâmicas de gênero africanas. Sua abordagem

transcende as dicotomias simplificadas e, ao invés disso, busca reconhecer a diversidade intrínseca às identidades de gênero nas sociedades iorubás.

A análise de Oyěwùmí não se limita a uma mera desconstrução das categorias de gênero ocidentais; ela rejeita a ideia de que as mulheres devem ser definidas pela negação ou oposição aos homens. Em vez disso, Oyěwùmí (2021) argumenta que na sociedade iorubá tradicional não havia uma abordagem pré-estabelecida sobre o gênero como entendido nas sociedades ocidentais contemporâneas. Ela destaca que, diferentemente das sociedades ocidentais onde o gênero é uma categoria central e constitutiva das identidades individuais, para os iorubás essa noção não era uma dimensão fundamental antes da colonização.

A autora sustenta que, na cultura iorubá, as identidades não eram rigidamente atreladas ao corpo e ao sexo biológico. Em vez disso, as identidades eram mais fluidas e dependentes de outros fatores sociais e culturais, como a idade, o status social, as funções comunitárias e as relações de parentesco. Essa perspectiva desafia a visão ocidental de que o gênero é uma categoria universal e essencial para todas as culturas. Além disso, Oyěwùmí argumenta que a colonização europeia impôs um sistema de gênero binário e hierárquico, reconfigurando as estruturas sociais e culturais das sociedades africanas, incluindo a iorubá. Esse sistema introduziu a ideia de que o gênero é uma característica fundamental e inescapável da identidade pessoal, reorganizando as relações sociais de acordo com categorias de gênero rigidamente definidas.

A insistência de Oyěwùmí na inexistência de uma abordagem tradicional iorubá sobre o gênero sugere que a compreensão ocidental do gênero é historicamente e culturalmente específica, e não uma característica universal da experiência humana. Esta perspectiva contribui para uma maior compreensão das diversidades culturais e para o questionamento das premissas eurocêntricas que frequentemente moldam os estudos sobre gênero e identidade.

Oyěwùmí (2021) propõe uma crítica profunda à noção ocidental de gênero ao negar a existência da categoria "mulher" na Iorubalândia pré-colonial. Ela afirma categoricamente que a categoria "mulher", central nos discursos de gênero ocidentais, não existia na Iorubalândia antes do contato com o Ocidente. Esta declaração desafia as concepções ocidentais que consideram o gênero, e especificamente a categoria "mulher", como universais e essenciais para todas as culturas.

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria “mulher” – que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente.

Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social. (Oyěwùmí, 2021, p.15)

A autora sugere que, na Iorubalândia pré-colonial, as identidades eram organizadas por outras categorias sociais, como idade, status social e funções comunitárias, em vez de um sistema binário de gênero. Isso implica que, ao invés de categorias fixas de "homem" e "mulher", havia uma fluidez e multiplicidade de identidades não baseadas na subalternidade ou em uma hierarquia de gênero.

Ao afirmar que não havia mulheres nas sociedades iorubás pré-coloniais, Oyěwùmí critica a imposição de uma perspectiva eurocêntrica que desconsidera as especificidades culturais e históricas das sociedades iorubás. Ela argumenta que a introdução das categorias de gênero ocidentais durante a colonização reconfigurou as estruturas sociais da Iorubalândia, criando novas formas de hierarquia e subordinação previamente inexistentes.

A afirmação de que a “mulher” como categoria social não exista em comunidades iorubás não deveria ser lida como uma hermenêutica anti-materialista, um modo de desconstrução pós-estruturalista do corpo em dissolução. Longe disso – o corpo foi (e ainda é) bastante material em comunidades iorubás. Mas, antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era a base de papéis sociais, inclusões ou exclusões; não foi o fundamento do pensamento e da identidade sociais. (Oyěwùmí, 2021, p.16)

A complexidade epistemológica de Oyěwùmí manifesta-se na crítica ao essencialismo cultural. Ela evita a armadilha de idealizar as sociedades africanas pré-coloniais, reconhecendo que, assim como em qualquer contexto cultural, havia variações e complexidades. Oyěwùmí (2021) argumenta em favor de uma abordagem que valorize as tradições africanas, mas também reconheça a diversidade e a evolução cultural ao longo do tempo. Essa epistemologia transcende o escopo convencional dos estudos de gênero, oferecendo uma crítica profunda e uma reconceitualização radical. Ao desafiar as bases epistemológicas ocidentais, ela propõe uma abordagem culturalmente sensível para a compreensão das identidades de gênero na África, estabelecendo-se como uma contribuição vital para a teoria feminista global e os debates sobre a colonialidade do conhecimento.

A análise de Oyěwùmí revela uma profunda imbricação das categorias sociais no Ocidente com concepções biológicas, uma "bio-lógica" que permeia todas as relações sociais. A autora destaca a introdução da categoria "mulher" na cultura iorubá, alinhando-se às análises da biologia ocidental, uma categorização que, notavelmente, não existia antes da influência ocidental. Apesar de o corpo não constituir a base dos papéis sociais na sociedade iorubá, Oyěwùmí (2021) observa que a maioria dos estudos acadêmicos impôs essas categorias

corporais aos povos iorubás, desconsiderando a lógica original e assumindo essas construções de forma acrítica.

Nesse sentido, Oyěwùmí (2021) explora a ideia de que o pensamento ocidental historicamente ancorou-se na biologia, desde Aristóteles até as definições de pobreza nos Estados Unidos no final do século XX. Ela argumenta que, mesmo nas análises sociológicas mais críticas, o modelo social hierárquico do Ocidente é intrinsecamente determinado pela biologia. A autora questiona a ênfase ocidental no corpo em oposição à mente, a qual impacta a organização das categorias sociais com base em sexo, raça e outros fatores. Oyěwùmí desnaturaliza o gênero ao afirmar que, se a visão do gênero difere entre diversas sociedades e ao longo do tempo, então o próprio conceito de gênero é uma construção histórica, social e cultural. Ela destaca que há sociedades em que o gênero nem mesmo existiu. Oyěwùmí (2021) não questiona a ideia de que o gênero seja uma construção social; ela concorda com essa premissa. No entanto, seu argumento central é que não é possível conciliar a ideia de que algo seja socialmente construído e, ao mesmo tempo, universal. Ela insiste que a universalização do conceito de gênero prejudica a oposição entre a dimensão social do gênero e o determinismo biológico. Em outras palavras, não é possível sustentar simultaneamente que o gênero seja uma construção social e que a subordinação das mulheres seja universal. Se o gênero fosse, portanto, uma construção social em todas as sociedades em qualquer tempo e espaço, ele seria, na verdade, um conceito biológico. Ela argumenta que a imposição de uma visão universal do gênero acaba reforçando o determinismo biológico nas categorias sociais, o que é incompatível com a noção de que o gênero é uma construção social. Essa perspectiva aproxima Oyěwùmí (2021), em alguns pontos, do que Judith Butler propõe em suas obras. Ambas concordam que o gênero é performativo e socialmente construído. Oyěwùmí reconhece essa concordância, mas ressalta que, no contexto ocidental, a falta de distinção clara entre sexo e gênero devido ao determinismo biológico leva a uma concepção em que tudo se reduz a sexo/corpo, o que Oyěwùmí (2021) critica a tendência ocidental de naturalizar categorias sociais através do corpo biológico.

Por esse motivo, o raciocínio corporal e a bio-lógica que derivam do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental foram impostos às sociedades africanas. A presença das construções de gênero não pode ser separada da ideologia do determinismo biológico. Esquemas e teorias conceituais ocidentais tornaram-se tão difundidos que a quase totalidade do conhecimento acadêmico, mesmo de pessoas africanas, os utiliza sem reservas. (Oyěwùmí, 2021, p.17)

A análise de Oyěwùmí desvela que, nas sociedades iorubás, os órgãos sexuais existem, mas não atuam como instrumentos de diferenciação social, introduzindo os conceitos de anafêmea e anamacho⁶³ para referir-se à anatomia sexual sem evocar oposições binárias. Ela destaca que, na organização social iorubá, a "senioridade" relacionada à idade é mais relevante do que o tipo de corpo com base no sexo, que passou a regular as posições de poder após o contato com a colonização.

As contribuições de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí oferecem uma crítica substancial às teorias de gênero ocidentais e uma reconceitualização das identidades de gênero enraizada nas realidades culturais africanas. Sua abordagem destaca a importância de uma perspectiva culturalmente sensível e histórica na análise das dinâmicas de gênero, estabelecendo um diálogo crucial com a teoria feminista global e os estudos pós-coloniais.

Observa-se que o idioma iorubá não apresenta generificação. É isento em relação a gênero, não possuindo termos específicos que denotem gênero, como por exemplo, filho, filha, irmão ou irmã. Oyěwùmí (2021) argumenta que distinguir a fala masculina da feminina em língua iorubá é uma questão empírica que demanda pesquisa.

Nas culturas ocidentais, as identidades de gênero são frequentemente essencializadas a partir da anatomia, de modo que homens e mulheres são categorizados rigidamente. Essas identidades essenciais permeiam todos os compromissos sociais, independentemente de quão distantes estejam das questões de reprodução. Um exemplo clássico é a exclusão histórica das mulheres do direito ao voto simplesmente por serem mulheres. Outro exemplo é a generificação das profissões, refletida em expressões como “mulher piloto”, “mulher presidente” e “professora emérita”, como se o que essas mulheres fazem nessas ocupações fosse diferente do que os homens realizam nas mesmas profissões (Oyěwùmí, 2021).

Oyěwùmí (2021) destaca que as traduções de textos iorubás foram predominantemente realizadas como uma forma de assimilação à cultura ocidental, em vez de serem uma

⁶³ Anafêmea: Este termo é usado por Oyěwùmí (2022) para se referir às mulheres. "Ana" é uma palavra iorubá que significa "ter nascimento" ou "ser nativo de". Assim, "anafêmea" significa literalmente "ter nascido fêmea" ou "nativa fêmea". Esse termo enfatiza a condição biológica da fêmea ao invés de uma construção social do que significa ser mulher. Anamacho: De forma similar, "anamacho" refere-se aos homens, significando "ter nascido macho" ou "nativo macho". Novamente, isso coloca a ênfase na condição biológica do macho ao invés de uma construção social do que significa ser homem. Oyěwùmí (2022) usa esses termos para ilustrar sua argumentação de que o gênero, como é entendido no Ocidente, não era uma categoria central na organização social iorubá pré-colonial. Ela sugere que as categorias de gênero (como masculino e feminino) são impostas através de uma lente ocidental e colonialista. Ao usar "anafêmea" e "anamacho", Oyěwùmí (2022) destaca a distinção entre o reconhecimento biológico de sexo e a construção social do gênero, sugerindo que o segundo é uma imposição ocidental.

reprodução precisa da realidade iorubá. Isso é evidenciado nas traduções de nomes de reis, onde muitos nomes, originalmente desprovidos de gênero durante o período pré-colonial, foram erroneamente traduzidos para o masculino.

Uma característica distintiva da sociedade iorubá em relação ao Ocidente é a ausência de pronomes de gênero. Em vez disso, são utilizados os pronomes "ó" (informal) e "wón" (formal), que não distinguem entre gêneros, mas sim entre idades. O "wón" é um pronome de tratamento usado para se dirigir a uma pessoa mais velha, denotando respeito conforme o sistema de senioridade, onde o respeito é conferido ao mais velho (Oyěwùmí, 2021).

Segundo Oyěwùmí (2021), a linguagem na sociedade iorubá não gera distinções significativas na diferenciação de papéis sociais atribuídos às "fêmeas anatômicas" em comparação com a mulher ocidental. A terminologia "aya", conforme Oyěwùmí (2021), pode designar tanto macho quanto fêmea dentro da relação, evidenciando uma abordagem distintiva em relação à concepção ocidental da mulher.

Dentro da linhagem, anamachos e anafêmeas compunham a categoria de membros chamada ọkọ, enquanto a categoria aya parecia ser limitada apenas a anafêmeas. Fora da linhagem, entretanto, essa limitação não se aplicava. Devotas e devotos dos orixás eram referidas(os) como aya do orixá a quem se devotavam. Essas(os) devotas(os) eram consideradas aya de um orixá específico porque este gozava do direito de propriedade/filiação, similar ao direito de filiação dentro do casamento na linhagem. As(os) devotas(os) eram vistas(os) como forasteiras(os) ao santuário, que era o lar do orixá. O historiador social iorubá S. O. Babayemi observou que os devotos masculinos da divindade Xangô, assim como as devotas femininas, eram referidos como esposas de Xangô (Oyěwùmí, 2021).

Essas observações de Oyěwùmí evidenciam uma abordagem culturalmente distinta e rica em relação às categorias de gênero, que desafia as concepções ocidentais essencialistas e universalizantes. A análise detalhada das nuances linguísticas e sociais na sociedade iorubá proporciona uma compreensão mais complexa e contextualizada das identidades de gênero, sublinhando a necessidade de uma perspectiva antropológica sensível às especificidades culturais.

Oyěwùmí (2021) questiona a complexa relação entre as mulheres africanas e o feminismo, problematizando se a ideia de sororidade, que pressupõe uma opressão comum a todas as mulheres, de fato descreve as experiências das mulheres africanas. Ela problematiza a divisão sexual do trabalho e a generificação das profissões, destacando como tais construções sociais são específicas do contexto ocidental.

A noção de sociedade emergente dessa concepção é de que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Oyěwùmí (2021) utiliza a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia, e segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade pura que permeia a cultura ocidental. Ela se refere tanto ao corpo físico quanto às metáforas do corpo. Ao corpo é atribuída uma lógica própria, acreditando-se que, ao olhar para ele, podem-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas (Oyěwùmí, 2021).

A filosofia ocidental, em sua ênfase no corpo, está intrinsecamente ligada à importância da visão na percepção do mundo, resultando em distinções de corpos com base em sexo, cor e tamanho. Em contraste cultural com a tradição iorubá, Oyěwùmí (2021) propõe a utilização do termo "cosmopercepção" em vez de "cosmovisão". Na tradição iorubá, o foco está na cabeça (Ori), e o papel do sexo na estrutura social é menos proeminente em comparação com fatores como descendência e senioridade.

A valorização e rejeição do corpo em oposição à mente, tão evidentes no Ocidente, moldam a organização das categorias sociais, incluindo a classificação com base em sexo, raça e outros atributos. Notavelmente, a posse de órgãos sexuais não confere automaticamente privilégios, status ou posições de poder.

Dessa forma, é plausível conjecturar que, em determinadas sociedades, a configuração do gênero, conforme a compreendemos atualmente, possa não ter sido essencial ou pode ter se desenrolado de forma distinta. Esse destaque sublinha a importância de compreender a natureza mutável e contextual do gênero em várias regiões do mundo e ao longo do transcorrer histórico.

Oyěwùmí (2021) não analisa a sociedade nigeriana contemporânea, mas sim uma análise pré-colonial, antes da colonização ocidental. É crucial reconhecer a distinção fundamental quanto ao papel da linguagem em sociedades de tradição oral, em comparação com nossos entendimentos derivados dos contatos ocidentais modernos. Oyěwùmí (2021) esclarece essa dicotomia.

A autora não negligencia a relevância do corpo. Ao contrário, pondera que a única dimensão do corpo não é sua generificação. Além disso, não seria no corpo que a marca da idade se inscreve, sobretudo quando existe uma notável disparidade etária? Oyěwùmí não demonstra problemas com a palavra gênero, mas sim com a experiência de gênero advinda da Iorubalândia com os processos colonizadores.

A centralidade do conceito de senioridade é reconhecida por Oyěwùmí (2021), entretanto, sua análise abrange as diversas formas de estratificação presentes nas sociedades iorubás. Este escopo abrangente engloba não somente a ponderação da senioridade, mas também incide sobre questões inerentes ao domínio laboral e às funções de natureza espiritual. Adicionalmente, a autora destaca a presença de hierarquias laborais, incluindo a instituição da escravidão, cuja configuração, embora distinta da modalidade colonial, subsiste como uma estrutura hierárquica vigente no contexto laboral.

Oyěwùmí sublinha a relevância do corpo na sociedade iorubá, ressaltando que a acentuada ênfase sobre o corpo não está sujeita a uma "hermenêutica anti-materialista"(Oyěwùmí, 2021, p. 16). Este posicionamento implica que, ao reconhecer a centralidade do corpo, a autora não adota uma abordagem que refute a significância material e física desta ênfase; ao contrário, busca compreender e analisar criticamente esta dimensão no contexto sociocultural iorubá.

Dentro desse quadro, Oyěwùmí introduz a discussão de uma "distinção sem diferença social" ao abordar como a sociedade iorubá distingue entre "obìnrin" e "òkùnrin" principalmente em termos reprodutivos, e não de sexualidade ou gênero. Essa distinção é aplicada exclusivamente ao papel que cada categoria desempenha no processo reprodutivo e não se estende a outros domínios sociais, como a agricultura ou a administração do palácio de ọba. A autora argumenta que essas diferenças não criam hierarquias sociais mais amplas baseadas no gênero, mas sim refletem uma organização social onde a biologia tem um papel específico, mas limitado.

Por exemplo, a maneira como as fêmeas anatômicas ("obìnrin") e os machos anatômicos ("òkùnrin") demonstram obediência a seus superiores é distinta, mas não resulta em uma diferenciação social significativa fora do contexto reprodutivo. As fêmeas ajoelham-se, enquanto os machos prostram-se no chão, como forma de reverência a seus superiores hierárquicos. Oyěwùmí critica a interpretação dessas práticas como construções de gênero, sugerindo que, sem um entendimento abrangente dos significados culturais e contextos de tais atos, é inadequado rotulá-los como produções de gênero que criam diferenças sociais.

Portanto, a abordagem de Oyěwùmí destaca a necessidade de uma análise culturalmente sensível e contextualizada das práticas sociais iorubás, evitando a imposição de categorias e interpretações ocidentais que não capturam a complexidade das relações e distinções na sociedade iorubá.

No contexto da transgeneridade, suas ideias podem ser interpretadas como contribuições valiosas para repensar as construções sociais em torno da identidade de gênero e da experiência transexual.

Em seu livro "What Gender is Motherhood?", Oyěwùmí estabelece um diálogo explícito com algumas das demandas dos movimentos de transgeneridade a partir de sua própria teorização (Oyěwùmí, 2016,). Esse diálogo revela uma complexidade no pensamento de Oyěwùmí que contradiz a insinuação de Matory sobre a presença de transfobia em suas ideias. A pesquisadora aborda a maternidade questionando a categorização rígida de gênero e explorando como as experiências de maternidade podem ser compreendidas de maneiras que transcendem as construções tradicionais de gênero. Ao engajar-se com as demandas dos movimentos de transgeneridade, ela demonstra uma abertura para considerar identidades e experiências que desafiam as normas binárias de gênero. Isso é significativo porque indica que Oyěwùmí reconhece a fluidez de gênero e a diversidade de experiências individuais, alinhando-se, em certa medida, com os objetivos dos movimentos trans.

A teorização de Oyěwùmí (2016) não se baseia na exclusão ou na marginalização de identidades trans, mas sim em uma crítica das imposições ocidentais de gênero sobre as sociedades africanas. Ela questiona a universalidade das categorias de gênero ocidentais e defende uma compreensão mais contextualizada e culturalmente sensível das identidades de gênero. A interação de Oyěwùmí com as demandas dos movimentos de transgeneridade pode ser vista como uma tentativa de integrar essas perspectivas em sua crítica mais ampla das categorias de gênero ocidentais. Isso sugere que seu trabalho tem um viés mais inclusivo e aberto à diversidade de identidades de gênero.

Portanto, a análise de Oyěwùmí sobre maternidade e gênero, especialmente quando considerada em conjunto com sua abertura para o diálogo com os movimentos de transgeneridade, oferece uma visão mais inclusiva e complexa do gênero. Ela desafia a visão reducionista de que sua teorização é transfóbica, mostrando que seu trabalho busca uma compreensão mais ampla e inclusiva das experiências de gênero.

A perspectiva de Oyèrónké Oyěwùmí (2021) propõe uma desvinculação das características biológicas na definição de gênero, sugerindo que a transgeneridade não deve ser rigidamente limitada a uma compreensão binária ou ancorada em características anatômicas.

Sob essa abordagem, o gênero é concebido como um processo relacional, onde a identidade de gênero não está intrinsecamente associada à anatomia ou genitália (Oyěwùmí, 2021). Embora Oyěwùmí não utilize explicitamente o termo "performativo", sua concepção de

gênero como algo construído nas interações sociais e contextuais aponta para uma dimensão performativa do gênero. Essa dimensão performativa é evidenciada na maneira como os papéis e expectativas de gênero são atribuídos e negociados dentro das relações sociais, sem depender de características biológicas fixas.

Essa concepção implica que, no quadro conceitual de Oyěwùmí, a transgeneridade não deve ser confinada à noção de transição entre categorias preestabelecidas de homem e mulher, mas pode envolver uma exploração mais fluida e não binária da identidade de gênero. Ao interpretar que o gênero é uma construção social dinâmica e relacional, Oyěwùmí abre espaço para compreender as identidades trans como parte de um espectro mais amplo de expressões de gênero. Dessa forma, sua abordagem se alinha, em certa medida, com a ideia de performatividade presente na teorização “butleriana”, na qual o gênero é continuamente (re)construído através de práticas e performances sociais.

Adicionalmente, ao enfatizar a historicidade e contextualidade do gênero, Oyěwùmí proporciona uma base para compreender a transgeneridade para além das construções culturais específicas. Sua ênfase na influência da colonização e na imposição de categorias de gênero ocidentais sugere que as experiências transgêneros podem ter sido moldadas e interpretadas de maneira distinta em contextos não colonizados ou pré-coloniais. Este enfoque ampliado contribui para uma compreensão mais abrangente e culturalmente sensível das vivências trans.

Pensar na abordagem tradicional iorubá sobre identidade de gênero oferece uma perspectiva interessante e necessária para a crítica das construções ocidentais de gênero. Oyěwùmí (2021), como já citado, argumenta que, na sociedade iorubá pré-colonial, as categorias de “obìnrin” e “òkùnrin” eram principalmente reprodutivas e não necessariamente sociais ou de gênero como compreendido no Ocidente. Isso implica que não havia uma identidade de gênero fixa que determinasse os papéis sociais das pessoas com base em seu corpo biológico. A ausência de uma construção social rígida de gênero sugere que tanto “obìnrin” quanto “òkùnrin” poderiam, teoricamente, desempenhar qualquer papel social, uma vez que seu tipo de corpo não determinava suas funções sociais, exceto nos papéis diretamente relacionados à reprodução.

Essa perspectiva levanta a questão de se, na função coletiva de “Ìyà”, poderia uma pessoa “òkùnrin” (macho) assumir esse papel. Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021), “Ìyà” não se restringe ao papel biológico de mãe, mas representa uma função social de autoridade, senioridade e respeito na sociedade iorubá. “Ìyà” é um título honorífico atribuído a indivíduos que desempenham papéis de liderança e são guardiões do conhecimento ancestral,

independentemente do sexo biológico. Essa função está associada à capacidade de cuidar, ensinar e manter a coesão social.

No *candomblé*, por exemplo, a figura do "babalorixá" (pai de santo) desempenha funções que poderiam ser associadas às de "Ìyà", como a condução de rituais, a transmissão de conhecimentos e o cuidado espiritual da comunidade. Isso demonstra uma flexibilidade nas funções sociais que transcende as distinções rígidas de gênero. A possibilidade de uma pessoa "òkùnrin" assumir o papel de "Ìyà" reflete uma organização social onde a biologia desempenha um papel específico, mas não dominante, nas definições das funções sociais. Dessa forma, as funções de liderança e cuidado não estão necessariamente vinculadas ao sexo biológico, mas sim à posição social, ao conhecimento e à experiência do indivíduo.

Essa abordagem enfatiza que, na perspectiva de Oyěwùmí, as categorias de gênero na sociedade iorubá tradicional são fluidas e contextuais, permitindo que indivíduos assumam diferentes papéis sociais com base em critérios como senioridade e contribuição para a comunidade, em vez de serem limitados por distinções biológicas fixas. Isso desafia as concepções ocidentais de gênero e destaca a importância de considerar as nuances culturais ao analisar as funções sociais e as identidades de gênero.

Um desafio importante nas leituras de Oyěwùmí sobre a questão da transgeneridade é a necessidade de ler as pessoas trans por lentes que não sejam exclusivamente de gênero. Se a sociedade iorubá tradicional não possuía uma categoria autóctone de gênero, então também não existiria a de transgeneridade nos termos ocidentais. Portanto, é crucial investigar quais figuras ou experiências na cultura iorubá poderiam ser relacionadas ao que o Ocidente chama de transgeneridade, ainda que essas experiências não sejam entendidas pelas lentes generificadas. Esta abordagem é essencial para evitar a armadilha de universalizar a transgeneridade, mesmo enquanto criticamos a universalidade do gênero.

Situar essa questão no contexto cultural iorubá também ajuda a responder às críticas transfóbicas que podem surgir ao tentar interpretar uma experiência ocidental, onde a transgeneridade existe e é alvo de violência, através das categorias de um mundo sem gênero. Críticos transfóbicos poderiam argumentar que isso seria uma "forçação de barra", mas é fundamental reconhecer que cada cultura possui suas próprias formas de entender e categorizar as identidades e experiências humanas.

Assim, a análise crítica das identidades de gênero na abordagem iorubá tradicional não apenas desafia as construções ocidentais de gênero, mas também nos convida a reconsiderar como entendemos a transgeneridade em diferentes contextos culturais. A crítica de Oyěwùmí e

a aplicação dessas ideias para a compreensão das identidades trans revelam a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e culturalmente sensível, que respeite a diversidade das experiências humanas e evite a imposição de categorias universais.

Parte de suas contribuições podem incluir:

1. *Gênero é marcado pelo espaço-tempo*: Oyěwùmí (2021) argumenta que afirmar a universalidade do gênero compromete a compreensão de sua construção cultural específica. Em sua análise da sociedade iorubá pré-colonial, ela demonstra que o gênero não era um princípio organizador central, e que as relações sociais eram estruturadas principalmente com base em critérios como senioridade, parentesco e posição social. Oyěwùmí enfatiza que tudo o que é cultural é também histórico, estando marcado pelo espaço e pelo tempo. Essa perspectiva ressalta que as categorias de gênero são construções sociais que variam significativamente entre diferentes culturas e períodos históricos. Ao reconhecer que o gênero é culturalmente específico e historicamente situado, Oyěwùmí oferece uma nuance crucial para pensar a experiência trans. Essa abordagem sugere que as identidades trans não devem ser entendidas como desvios de uma norma universal, mas sim como expressões legítimas dentro de contextos culturais particulares. Essa compreensão traz novos elementos para a reflexão sobre a transgeneridade, ao permitir que se considere a diversidade das experiências trans em diferentes sociedades. Reconhecer a natureza cultural e histórica do gênero abre espaço para abordar as identidades trans não apenas como transições entre categorias fixas, mas como participações ativas em processos contínuos de construção e negociação de identidades de gênero. Dessa forma, a perspectiva de Oyěwùmí enriquece o debate ao enfatizar que as experiências trans são influenciadas pelas especificidades culturais e temporais, promovendo uma visão mais inclusiva e contextualizada das identidades de gênero.

2. *Crítica à Universalidade do Gênero*: Oyěwùmí questiona a aplicabilidade universal das categorias de gênero ocidentais. Esta crítica estende-se à transgeneridade, enfatizando que as experiências e interpretações desse fenômeno podem ser fortemente influenciadas por contextos culturais específicos.

As ideias de Oyèrónké Oyěwùmí oferecem uma lente crítica e culturalmente informada para a análise das construções de gênero, proporcionando um arcabouço teórico valioso para a compreensão da transexualidade em contextos diversos.

Da mesma forma que Butler, Oyèrónké promove um diálogo com Foucault. Ambos desafiam a naturalização das categorias de gênero e questionam as estruturas de poder que sustentam essas categorias. Enquanto Foucault enfoca a produção de conhecimento e poder na

sociedade ocidental, Oyěwùmí critica a imposição de categorias ocidentais a outras culturas. Oyěwùmí complementa e expande a crítica foucaultiana ao gênero (sexualidade) ao trazer uma perspectiva pós-colonial que questiona a aplicabilidade universal das categorias de gênero ocidentais. Ambos concordam que o gênero é uma construção social e que as categorias de gênero não são universais, mas contextuais e historicamente situadas.

4.2. Transcendendo as fronteiras de gênero: Uma análise da experiência transgênero na sociedade africana;

*Oriki Obàtálá⁶⁴:
Yeşó Olúorogbo,
Olúbàlá oníró ìmòlẹ̀,
Obàtálá tí ó gbé ọkọ̀ aráyé fún èdá,
Òníwà pẹ̀lẹ̀, Olúdá alágbára,
Ọba tí ó lè jẹ ọkùnrin, tí ó lè jẹ obìnrin.
"Salve, Olúorogbo,
O sustentador, luz eterna,
Obàtálá que moldou os corpos dos humanos,
Aquele de caráter suave, o criador poderoso,
O rei que pode ser homem e pode ser mulher."*

"Estudar a experiência trans na África atual é fundamental para compreender a experiência trans nos terreiros de candomblé no Brasil, mesmo reconhecendo que a transfobia em ambos os contextos pode ter origens e manifestações distintas. Hoje, há uma discussão crescente sobre as práticas na religião tradicional iorubá em comparação com o candomblé brasileiro. Assim como trago as ideias de Oyěwùmí sobre a existência ou não de gênero na sociedade iorubá em período pré-colonial, também exploro as questões de gênero em diversas regiões africanas a fim de corroborar os questionamentos dentro dos terreiros sobre a prática de inclusão. Essa comparação é análoga ao estudo da transgeneridade entre África e Brasil, pois ambos os debates buscam fomentar reflexões sobre tradições e vínculos culturais,

⁶⁴ **Obàtálá**, também conhecido como Òrìṣà-nlá, é uma divindade central no panteão iorubá, associado à criação da humanidade, à pureza, à justiça e à sabedoria. Considerado o mais antigo e sábio dos Òrìṣà, foi encarregado por Olódùmarè (o Criador Supremo) de moldar os corpos humanos, simbolizando equilíbrio e harmonia na criação. Representado pela brancura, que evoca pureza espiritual, é venerado como um mediador e protetor especial das pessoas com deficiências, devido a um mito em que, embriagado, cometeu erros ao criar alguns corpos. Sua figura transcende os conceitos de gênero, refletindo sua natureza inclusiva e universal, e é amplamente cultuado tanto na África Ocidental quanto nas religiões afro-diaspóricas, como o Candomblé (Oxalá) e a Santería.

especialmente no que tange à resistência a adaptações sociais e à evolução nos sistemas de culto. Ao analisar as experiências trans africanas, podemos identificar como as tradições religiosas lidam com questões de gênero e identidade, o que ilumina a compreensão das dinâmicas nos terreiros brasileiros. Isso contribui para promover discussões sobre a necessidade de adaptações sociais e a evolução das práticas religiosas, respeitando as raízes culturais e enfrentando as resistências que possam surgir no processo de inclusão e reconhecimento das identidades trans.

Nas sociedades africanas, aquilo que o ocidente entende como transgeneridade, poderia ser entendido como experiências, que, para além do gênero, tal como o ocidente o entende, se afirma na multiplicidade de modos de ser e existir. Em regiões como a África Ocidental, Meridional e Oriental, a experiência transgênero vem tentando resistir às imposições das normas coloniais e contemporâneas. Compreender a situação atual das pessoas transgênero nessas regiões exige um mergulho profundo nas tradições pré-coloniais, nos processos de colonização e nos contextos sociopolíticos modernos, onde as questões de gênero e identidade são constantemente renegociadas.

Na África Ocidental, a transgeneridade é, historicamente, parte integrante das práticas culturais de muitos grupos étnicos. Amadiume (1987) descreve a existência do conceito de “female husbands” (maridos fêmea) entre os Igbo, na Nigéria, no qual mulheres assumiam papéis de gênero masculinos para fins de sucessão, preservando linhagens familiares e direitos sobre terras. Esta prática mostra que a sociedade Igbo possuía uma compreensão do gênero que ia além da simples binariedade, reconhecendo a necessidade de papéis de gênero flexíveis em certos contextos sociais e econômicos. Argumenta que “o sistema Igbo permitia um alto grau de mobilidade de gênero” (Amadiume, 1987), desafiando as visões ocidentais que impõem uma separação rígida entre masculino e feminino.

A prática permitia que mulheres com mais recursos e poder ascendesse a posições normalmente reservadas aos homens, atuando como chefes de família e controladoras de propriedades. Segundo a autora, “o gênero não era entendido como uma identidade fixa, mas como uma categoria de status que poderia ser adquirida” (Amadiume, 1987). Portanto, o conceito de “female husband” não estava atrelado a uma masculinização da identidade de

gênero, mas sim a um papel funcional que atendia às necessidades econômicas e familiares da sociedade Igbo⁶⁵.

A análise de Amadiume revela que a mobilidade de gênero no contexto Igbo não era uma exceção, mas uma característica intrínseca da organização social. Mulheres que se tornavam “female husbands” adquiriram direitos, privilégios e responsabilidades semelhantes aos dos homens, incluindo o controle de propriedades e a participação ativa em transações comerciais.

Essas mulheres eram reconhecidas e respeitadas por suas funções, e sua posição social lhes conferia um poder que transcendia a tradicional dicotomia de gênero. (Amadiume 1987, p. 61).

O conceito de mobilidade de gênero sugerido por Amadiume reflete a ideia de que o gênero, na sociedade Igbo, era um fenômeno adaptável e relacional. O fato de mulheres poderem transitar para papéis tradicionalmente masculinos em resposta a demandas sociais, econômicas e familiares aponta para uma sociedade que reconhecia a necessidade de papéis flexíveis. Ela ainda enfatiza: “o sistema Igbo permitia um alto grau de mobilidade de gênero, o que era fundamental para sua sobrevivência e adaptação” (Amadiume, 1987)⁶⁶.

A referida estudiosa, relata que a compreensão ocidental do gênero como uma dicotomia rígida entre masculino e feminino foi, em grande parte, uma construção colonial que não correspondia à realidade de muitas sociedades africanas. Como ela observa, “a figura da ‘female husband’ exemplificava uma visão de gênero que era simultaneamente inclusiva e fluida, reconhecendo que os papéis de gênero poderiam ser negociados e adaptados conforme as necessidades” (Amadiume, 1987).

Esta ideia é reforçada por outros estudos que analisam práticas semelhantes em diferentes contextos africanos. Esses estudos mostram que a flexibilidade de gênero não era exclusiva dos Igbo e que, em muitas sociedades africanas, o gênero era mais uma categoria relacional e situacional do que uma identidade fixa ou biologicamente determinada. Assim, o reconhecimento das “female husbands” como parte integrante da estrutura social dos Igbo subverte a narrativa ocidental da dicotomia de gênero, sugerindo que o gênero era um sistema dinâmico e aberto à renegociação.

⁶⁵ Essa funcionalidade socioeconômica das “female husbands” é frequentemente mal compreendida em análises que tentam enquadrá-la em conceitos ocidentais de gênero e sexualidade. A prática era menos sobre identidade de gênero e mais sobre a distribuição de responsabilidades e poder dentro da família e da comunidade.

⁶⁶ A flexibilidade dos papéis de gênero também refletia um sistema em que o status era, em muitos casos, mais importante que o gênero em si, o que permitia a adaptação dos papéis conforme a necessidade de manutenção do poder e dos recursos dentro da família.

Essa discussão sobre a sociedade Igbo oferece insights significativos para debates contemporâneos sobre gênero e sexualidade. Ao demonstrar que a mobilidade de gênero fazia parte do cotidiano e era considerada uma prática normal, Amadiume (1987) desafia a ideia de que a fluidez de gênero é exclusivamente uma invenção moderna ou ocidental. A prática das “female husbands” sugere que muitas culturas africanas desenvolveram concepções sofisticadas de gênero e sexualidade, que reconheciam a diversidade e a adaptabilidade das experiências humanas.

Além disso, a análise de Amadiume revela como a colonização e a imposição de ideologias ocidentais contribuíram para a rigidez dos papéis de gênero em sociedades africanas que, tradicionalmente, tinham práticas mais flexíveis e inclusivas. A autora observa que “a colonização trouxe ideologias patriarcais que desvalorizavam ou eliminavam sistemas que permitiam a mobilidade de gênero” (Amadiume, 1987)⁶⁷. Esta imposição colonizadora resultou na redefinição das identidades de gênero em muitas sociedades africanas, frequentemente suprimindo suas práticas culturais mais fluidas.

Com a chegada do colonialismo e da cristianização, as concepções fluidas de gênero que eram parte integrante da vida social na África Ocidental foram abruptamente confrontadas e desestabilizadas pelos ideais europeus, que introduziram uma estrutura de gênero binária e patriarcal⁶⁸. Sociedades africanas que historicamente reconheciam múltiplos papéis de gênero e identidades diversas passaram a ser forçadas a aderir aos modelos europeus, que enfatizavam uma separação rígida entre o masculino e o feminino. Esta imposição colonial não apenas apagou a diversidade de gênero existente, mas também rotulou as identidades transgênero como “desviantes” ou “anormais”, contribuindo para sua estigmatização progressiva.

Nos tempos contemporâneos, a repressão das identidades transgênero se intensificou em diversos países da África Ocidental, em grande parte devido à influência das doutrinas cristãs e islâmicas, que foram incorporadas durante o período colonial e se enraizaram nas normas sociais. Por exemplo, a Nigéria, que tem uma das legislações mais rigorosas contra a comunidade LGBTQIAPN+, adotou leis que não apenas criminalizam a expressão de gênero

⁶⁷ A flexibilidade dos papéis de gênero também refletia um sistema em que o status era, em muitos casos, mais importante que o gênero em si, o que permitia a adaptação dos papéis conforme a necessidade de manutenção do poder e dos recursos dentro da família.

⁶⁸ A introdução do colonialismo e das religiões abraâmicas na África Ocidental não apenas impôs uma visão binária de gênero, mas também desvalorizou as práticas e concepções de gênero autóctones que permitiam uma maior diversidade e flexibilidade. A colonização, ao impor sua própria estrutura de gênero e sexualidade, deslegitimou essas experiências, criando uma narrativa que tratava a diversidade de gênero como um desvio a ser corrigido, uma perspectiva que ainda influencia as atitudes contemporâneas em relação à comunidade transgênero na região.

não normativa, mas também proíbem qualquer forma de associação, apoio ou defesa dos direitos LGBTQIAPN+. Isso resultou em um aumento da violência, discriminação e perseguição sistemática contra pessoas transgênero, que são frequentemente sujeitas a abusos físicos, psicológicos e até mesmo a exclusão social e econômica. Essas legislações refletem a internalização dos ideais coloniais, que redefiniram o entendimento do gênero e da sexualidade de forma rígida e punitiva.

A sociedade nigeriana, assim como em outras partes da África Ocidental, reforça a visão de que a transgeneridade é uma ameaça à ordem moral e social, uma perspectiva que deriva das influências coloniais e religiosas que instituíram a heteronormatividade como norma. Essa marginalização sistemática das pessoas transgênero serve para perpetuar a violência estrutural e cultural contra a comunidade, privando-a de direitos básicos, acesso à saúde, emprego e participação na vida pública.

Apesar desse ambiente hostil, a África Ocidental também se destaca como um espaço de resistência e resiliência para a comunidade transgênero. Organizações como a “House of Rainbow” na Nigéria têm desempenhado um papel fundamental na criação de redes de apoio e advocacy para pessoas LGBTQIAPN+, desafiando as narrativas de opressão e promovendo espaços seguros onde a identidade trans pode ser expressa e validada (Beyrer et al., 2013). Essas iniciativas não apenas fornecem um refúgio, mas também representam uma forma de contestação ativa às normas sociais impostas pelo colonialismo e pela religião, demonstrando que, mesmo em face da adversidade, a comunidade transgênero da África Ocidental continua a afirmar sua presença e a exigir visibilidade e reconhecimento.

É importante ressaltar que, apesar das influências coloniais e das normas impostas, a persistência da identidade e expressão transgênero na África Ocidental evidencia a resiliência cultural e a capacidade de resistência das comunidades LGBTQIAPN+ na região. Mesmo em um cenário marcado por violência e exclusão, a luta por direitos, dignidade e reconhecimento continua a ser uma força vital, sinalizando um movimento contínuo em direção à afirmação de uma identidade que resiste à imposição de uma ordem binária e patriarcal de gênero.

A África Meridional apresenta uma dinâmica complexa em relação aos direitos das pessoas trans e às identidades de gênero, destacando tanto avanços notáveis quanto desafios persistentes. A África do Sul, por exemplo, é pioneira no reconhecimento dos direitos LGBTQIAPN+ no continente, tendo sido o primeiro país africano a incluir a proibição da discriminação com base na identidade de gênero em sua Constituição, promulgada em 1996. Esse avanço legal faz da África do Sul um exemplo de legislação progressista, com a

legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo desde 2006 e a possibilidade de alteração de gênero nos documentos oficiais. No entanto, a existência dessas leis progressistas não se traduz necessariamente em aceitação social. As pessoas trans no país continuam a enfrentar altos níveis de violência e discriminação, como a “transfobia corretiva”, em que a violência é usada como meio de impor a conformidade a normas de gênero. Brown (2012) ressalta que “a existência de leis progressistas não elimina o preconceito enraizado nas comunidades, e as pessoas trans continuam a ser vítimas de violência e discriminação”. Essa situação demonstra a contradição entre o reconhecimento legal dos direitos trans e a realidade vivida, marcada por práticas sociais excludentes e violência de gênero⁶⁹.

Fora da África do Sul, a realidade das pessoas trans é ainda mais desafiadora em muitos países da África Meridional. Na Namíbia, Botswana e Zimbábue, as legislações continuam a refletir a influência de códigos coloniais que restringem a expressão de gênero e criminalizam comportamentos que desafiam a norma binária, perpetuando a marginalização e a invisibilidade das pessoas trans. Apesar disso, há sinais de mudança, como a decisão do Tribunal Superior de Botswana, em 2019, que descriminalizou a homossexualidade, representando um passo importante para o avanço dos direitos LGBTQIAPN+ na região. Mesmo assim, a implementação dessas decisões enfrenta barreiras culturais e políticas, e a aceitação social das identidades trans continua limitada, destacando a necessidade de um diálogo mais amplo e inclusivo sobre diversidade de gênero⁷⁰.

Para além dos desafios legais e sociais, a África Meridional possui uma rica tradição cultural que reconhece a diversidade de gênero, especialmente entre os povos Bantu, que habitam várias regiões da África Subsaariana. Estas sociedades desenvolveram sistemas de gênero complexos que vão além da dicotomia masculino/feminino, reconhecendo a existência de identidades que se alinham com o que hoje é chamado de “terceiros gêneros.” Por exemplo, entre os Zulu, há o conceito de “inkotshane”, que se refere a pessoas designadas como mulheres ao nascer, mas que desempenham papéis masculinos em suas comunidades. De forma semelhante, entre os Ovambo, encontramos os “onganda”, indivíduos designados como homens

⁶⁹ O conceito de “transfobia corretiva” na África do Sul, que envolve a tentativa de “corrigir” a identidade de gênero de uma pessoa por meio de violência, tem raízes em práticas violentas de controle social que foram exacerbadas pela colonização e pelo apartheid, sistemas que institucionalizaram a violência como meio de manter a ordem social (Morrell, Jewkes & Lindegger, 2012).

⁷⁰ A decisão do Tribunal Superior de Botswana em 2019 representou um avanço significativo, mas enfrentou resistência de segmentos conservadores da sociedade, que consideram a diversidade de gênero e orientação sexual como ameaças aos valores tradicionais. Este caso ilustra como a mudança legal nem sempre se traduz em mudanças imediatas nas atitudes e práticas sociais (Human Rights Watch, 2019).

que assumem papéis tradicionalmente associados às mulheres.⁷¹ Essas identidades eram culturalmente aceitas e respeitadas, indicando que as sociedades Bantu possuíam uma compreensão de gênero mais inclusiva e flexível antes da imposição colonial. A introdução das estruturas binárias e patriarcais de gênero durante a colonização desvalorizou e muitas vezes apagou essas formas de expressão de gênero, impondo um sistema que não refletia a realidade das comunidades africanas.

Apesar do ambiente legal e social muitas vezes hostil, há sinais de resistência e resiliência da comunidade trans na região. Organizações como o “Iranti,” na África do Sul, desempenham um papel crucial ao oferecer apoio e advocacy para pessoas trans, criando espaços seguros e promovendo a conscientização sobre questões de identidade de gênero. Além disso, essas organizações buscam recuperar e celebrar as tradições africanas que reconhecem a diversidade de gênero, contribuindo para a descolonização das narrativas sobre gênero e sexualidade. Mesmo em face da violência, discriminação e marginalização, a comunidade trans continua a resistir e a lutar por seus direitos, evidenciando uma resiliência que desafia as barreiras impostas tanto pelo colonialismo quanto pelas normas patriarcais contemporâneas.

Assim, a África Meridional exemplifica um cenário de contradições e esperanças em relação às questões de gênero e aos direitos das pessoas trans. Embora a legislação progressista da África do Sul represente um avanço significativo, o preconceito e a violência continuam a ser realidades para muitas pessoas trans na região⁷². Ao mesmo tempo, a presença histórica de sistemas de gênero inclusivos nas culturas Bantu e a atuação contínua de organizações de advocacy mostram que a luta por reconhecimento e aceitação é antiga e contínua, refletindo uma tradição de resistência que persiste até os dias de hoje.

No contexto cultural e social do Quênia, bem como em outras regiões da África Oriental, é possível identificar práticas e identidades que desafiam as normas de gênero convencionais, mostrando a complexidade e diversidade de experiências de gênero no continente africano. Os povos de língua suaíli, por exemplo, apresentam o conceito dos

⁷¹ A presença de múltiplos gêneros nas culturas Bantu foi documentada por diversos antropólogos e historiadores que destacam que a fluidez de gênero era uma característica aceita e respeitada antes da chegada dos colonizadores europeus. A imposição das estruturas de gênero ocidentais não apenas suprimiu essas identidades, mas também distorceu a percepção das tradições africanas, muitas vezes retratando-as como "primitivas" ou "atrasadas" (Amadiume, 1987).

⁷² É importante destacar que a imposição do cristianismo e do islamismo durante a colonização também teve um papel significativo na promoção da binariedade de gênero e na criminalização das identidades trans e LGBTQIA+. Essas religiões, ao se tornarem predominantes, reforçaram normas patriarcais que eram usadas para justificar a discriminação e a violência contra pessoas que não se conformavam com os padrões de gênero estabelecidos (Nyeck & Epprecht, 2013).

mashoga, homens designados ao nascer que assumem papéis femininos, casam-se com homens e realizam tarefas domésticas tipicamente associadas às mulheres (Blackwood, Wieringa, 1999). Essa expressão de identidade de gênero transcende a ideia ocidental de binariedade e revela a presença de práticas de gênero alternativas que têm raízes profundas nas tradições culturais da região.

De forma semelhante, em outras comunidades quenianas, como entre os Meru e Kikuyu, há sacerdotes que adotam características femininas e que podem até mesmo casar-se com homens, sendo, por vezes, comparados a mulheres transgênero contemporâneas (Murray & Roscoe, 1998). Estas práticas, que podem parecer estranhas do ponto de vista ocidental, na verdade, representam sistemas de gênero que reconhecem e valorizam a diversidade de identidades. Entre os Nuer, encontramos a prática de mulheres que adotam a condição de homens e casam-se com outras mulheres, sendo consideradas os pais dos filhos dessas uniões, uma forma de organização familiar que desafia as normas patriarcais tradicionais (Evans-Pritchard, 1951). Este fenômeno mostra que o gênero, entre os Nuer, é entendido de forma relacional e funcional, mais do que como uma questão de identidade fixa ou biológica.⁷³

O povo Maale, por sua vez, apresenta o conceito de *ashtime*, no qual homens assumem papéis femininos e, historicamente, serviam como parceiros sexuais do rei durante períodos de restrição sexual ritualística. No entanto, a partir da década de 1970, essa prática começou a ser estigmatizada, refletindo a crescente influência de ideologias externas que deslegitimaram as tradições de gênero locais (Donham, 1998).⁷⁴ Além disso, o povo Amhara do mesmo contexto regional também manifesta estigma contra pessoas designadas homens que adotam vestimentas femininas, indicando que a introdução de valores coloniais e religiosos impactou fortemente a maneira como as identidades de gênero são percebidas e tratadas nessas comunidades.

A diversidade de expressões de gênero e a aceitação de identidades trans em Uganda também merecem destaque, especialmente entre os povos Lango, Karamojong, Teso e Lubaras. No grupo Lango, por exemplo, existe uma aceitação notável de mulheres transgênero, conhecidas como *jo apele* ou *jo aboich*, que são pessoas designadas como homens ao nascer, mas que, segundo as crenças locais, foram transformadas em mulheres pela divindade

⁷³ A prática das mulheres que assumem papéis masculinos entre os Nuer demonstra que a sociedade não baseava o papel de gênero apenas no sexo biológico, mas em funções sociais e relacionamentos familiares (Evans-Pritchard, 1951).

⁷⁴ A estigmatização do *ashtime* a partir da década de 1970 é atribuída ao aumento da influência de valores coloniais e cristãos que deslegitimaram práticas de gênero não conformistas, sinalizando o impacto da colonização na percepção da transgeneridade (Donham, 1999).

andrógina Jok (Nyanzi, 2013). Essas mulheres trans adotam nomes femininos, roupas, decorações faciais, deixam seus cabelos crescerem, simulam menstruação e podem casar-se com homens. Essa mesma aceitação é observada entre os Karamojong, Teso e Lubaras, onde há papéis definidos tanto para mulheres trans (oculê) quanto para homens trans (agulê), evidenciando uma compreensão de gênero que vai muito além das categorias binárias introduzidas pela colonização europeia.⁷⁵

No entanto, apesar dessa rica tradição de aceitação e diversidade de gênero, a realidade contemporânea da África Oriental é marcada por repressão legal e social, especialmente em países como Uganda e Tanzânia, que adotaram legislações rigorosas contra a expressão de gênero não normativa. A "Lei Anti-Homossexualidade" de Uganda, aprovada em 2014, não prevê apenas sanções sobre orientação sexual, mas também abrange as relações de identidade de gênero. Essa legislação intensificou o estigma e a violência contra pessoas transgênero, criando um ambiente de medo e insegurança (Currier & Migraine-George, 2016). Alimentada por discursos religiosos e políticos, a lei busca silenciar as identidades trans e reforçar a ideia de que a transgeneridade é uma ameaça à ordem moral e social. No entanto, é importante destacar que a identidade transgênero na África Oriental não é uma invenção moderna ou ocidental. Estudos mostram que antes da colonização, culturas como a Buganda já reconheciam e acolhiam identidades de gênero diversas. Tamale (2011) afirma que “os registros coloniais documentam a existência de papéis de gênero fluidos entre as pessoas Buganda, desafiando a narrativa de que a transgeneridade é uma invenção ocidental”⁷⁶.

Apesar desse ambiente hostil, a resistência e a luta por visibilidade continuam a ser uma realidade para as pessoas transgênero na África Oriental. Organizações como a “Trans Alliance Uganda” e “Jinsiangu” no Quênia desempenham um papel fundamental no fornecimento de apoio, na promoção da visibilidade e na luta por direitos em uma região onde a aceitação social ainda é extremamente limitada (Nyanzi, 2013). Essas iniciativas de ativismo revelam que as pessoas trans não são meras vítimas da opressão, mas agentes ativos na construção de suas identidades e na defesa de seus direitos.

⁷⁵ As práticas de aceitação de identidades trans entre os Lango, Karamojong, Teso e Lubaras indicam a existência de sistemas de gênero fluidos antes da imposição colonial, sugerindo que a diversidade de gênero era integrada ao tecido social de muitas comunidades africanas (Nyanzi, 2013)

⁷⁶ A influência da colonização e das religiões abraâmicas foi determinante para a criação de um ambiente hostil às identidades trans na África, impondo uma estrutura binária de gênero que anteriormente não existia em muitas culturas africanas (Tamale, 2011).

Ao analisar a situação das pessoas transgênero na África Oriental, é evidente que a sua experiência é fortemente influenciada por fatores históricos, culturais, religiosos e políticos. A imposição de normas coloniais e sistemas de crenças europeus e do Oriente Médio contribuíram significativamente para a marginalização da transgeneridade em muitas sociedades africanas. No entanto, como observa Msibi (2011), “as tentativas de suprimir a transgeneridade na África falharam em apagar completamente as expressões de gênero diversas que sempre fizeram parte do tecido social africano” (p. 58). Isso demonstra que, apesar dos esforços de colonização e repressão, as identidades transgênero na África continuam a resistir, redefinindo o que significa ser transgênero no continente e desafiando a hegemonia das estruturas de poder coloniais e pós-coloniais.

4.3. Homem é Mulher e Mulher é Homem: Orixá Além do Gênero

Homem é mulher, mulher é homem,
No giro do orixá, não há o nome.
No sagrado transe, o corpo é ponte,
O gênero se perde, é só horizonte.
No peito de Oxum ou força de Ogun,
Cada passo é livre, cada alma é comum.
Há Oxum em um corpo que não gera,
Há Ogun em mulher, a força espera.
No toque do tambor, não há fronteira,
A essência dança, é pura e inteira.
Somos o que somos, no balanço do axé,
Homem ou mulher, é só o que se é.
O corpo é terra, mas o espírito é ar,
E no candomblé, o gênero é mar.
Poema Autoral

No candomblé, a experiência do transe de orixás e a forma como as identidades de gênero se relacionam nesse contexto ultrapassam as barreiras convencionais da sociedade e das concepções binárias de masculino e feminino. Homens e mulheres, ao entrarem em transe, podem incorporar orixás que representam energias diversas ao seu sexo biológico, proporcionando uma vivência que questiona e, ao mesmo tempo, transcende as normas sociais. Ao incorporar um orixá, o praticante experimenta uma realidade onde a rigidez de gênero é suspensão, e os significados atribuídos a masculino e feminino se tornam maleáveis.

No estudo de Birman (1991) sobre relações de gênero, possessão e sexualidade, fica evidente que a possessão ritual é mais do que uma simples manifestação divina; ela se torna um espaço de ressignificação de papéis de gênero. Quando um homem entra em transe com uma entidade de energia feminina ou uma mulher incorpora um orixá masculino, o indivíduo não apenas "veste" o gênero do orixá, mas também vivencia e experimenta o poder, a sensualidade

e a força associada àquela divindade. Esta experiência ritual abre caminhos para a compreensão de que, no candomblé, as identidades de gênero são dinâmicas, e o ato de "ser" ou "estar" trans durante o transe não deve ser compreendido dentro dos limites restritos que a sociedade impõe.

Homens que incorporam orixás de energia feminina, como Oxum, a deusa da fertilidade e maternidade, vivem uma experiência ritual onde a ausência de um útero não os impede de se conectarem com as forças do feminino. Ao entrar em transe, eles representam e incorporam o papel de provedoras de vida, da mesma forma que mulheres carregam e nutrem a vida em seu ventre. A ausência de características físicas não impede que a essência da fertilidade e nutrição de Oxum seja vivenciada plenamente no corpo de um homem, ressignificando a experiência de gênero e fertilidade em um contexto além do biológico⁷⁷.

Por outro lado, mulheres que incorporam orixás masculinos como Xangô e Ogun experimentam o poder, a força e a virilidade que são atributos tradicionalmente considerados masculinos. Neste sentido, a presença desses orixás em corpos femininos desestabiliza o conceito de que força, poder e agressividade pertencem exclusivamente ao domínio masculino. Estas mulheres não se tornam homens, mas experimentam e manifestam a energia masculina de forma intensa, levando a uma percepção de gênero que desafia as construções hegemônicas de feminilidade. No trabalho de Botelho e Stadtler (2012), evidencia-se que o candomblé permite que seus praticantes vivenciem essas experiências de forma intensa, permitindo que a possessão seja um espaço de manifestação de identidades de gênero que vão além das limitações impostas pelo sexo biológico⁷⁸.

No candomblé, a possessão é também uma forma de experimentar a sexualidade e o gênero de maneiras que muitas vezes são consideradas desviantes pela sociedade dominante. Como observa Birman (1991), essa prática religiosa é frequentemente associada a comportamentos não normativos e a identidades que fogem do padrão heteronormativo.

O contraste entre os rituais do candomblé e as expectativas de gênero do cotidiano evidencia-se na forma como o sistema simbólico do candomblé orienta as interações entre seus praticantes. Botelho e Stadtler (2012) destacam que os rituais oferecem um espaço onde o gênero é performado de maneiras explícitas e diversas, contrastando com as identidades fixas

⁷⁷ De acordo com Birman (1991), a presença de um Orixá de energia feminina no corpo de um homem não reduz sua masculinidade, mas expande sua compreensão de gênero, permitindo uma experiência que conecta o praticante a aspectos do feminino que muitas vezes são reprimidos pela sociedade.

⁷⁸ Botelho e Stadtler (2012) observaram que, ao incorporar Orixás viris, mulheres se afastam das expectativas tradicionais de gênero, afirmando a presença de um poder e de uma força que transcendem o feminino tradicionalmente aceito.

atribuídas fora do contexto ritual. Assim, um homem que, fora do ritual, se apresenta de forma masculina, pode, durante a possessão, expressar traços femininos ou até mesmo assumir um papel feminino, sem que isso o torne menos homem na sua vida cotidiana. Da mesma forma, uma mulher pode expressar traços tradicionalmente masculinos ao incorporar orixás como Ogun ou Xangô, sem que sua feminilidade seja questionada⁷⁹.

As identidades de gênero e sexualidade são vivenciadas de forma ritualística e transcendente, abrindo espaço para experiências que vão além do corpo e da definição biológica de gênero. O homem que incorpora Oxum pode experimentar a feminilidade e a fertilidade em sua plenitude, e a mulher que incorpora Ogun pode vivenciar a virilidade e a força sem que isso a defina exclusivamente como masculina. Desta forma, o candomblé se revela como um espaço onde o gênero não é apenas uma questão de ser, mas de estar, de experimentar e de se transformar, transcendendo as limitações e barreiras impostas pela sociedade.

O orixá, enquanto mediador, possibilita que homens sejam mulheres e mulheres sejam homens, revelando uma natureza divina que é fluida e diversa, e que, ao contrário das normas sociais, abraça todas as expressões do ser. Este entendimento ressignifica a experiência humana e oferece uma visão de gênero que vai além do binarismo, celebrando a multiplicidade e a complexidade da existência.

Esse entendimento se reflete na forma como os praticantes incorporam os orixás, podendo experimentar a feminilidade ou masculinidade independentemente do corpo que ocupam, como exemplificado quando um homem incorpora Oxum ou uma mulher incorpora Ogun, evidenciando que o gênero é uma questão de vivência e transformação. Nesse sentido, a ideia de que uma mulher trans não possa ser iniciada como mulher no candomblé devido à ausência de um útero é uma visão reducionista e contradiz a essência do culto aos orixás, que não se baseia em características físicas, mas na relação espiritual e na escolha do Ori. O candomblé não depende de características físicas, mas sim da conexão espiritual entre o Ori e o orixá, que determina a experiência e identidade do praticante. O Ori, como essência espiritual individual, determina a identidade do praticante, e se ele se conecta com um orixá feminino, essa identidade deve ser respeitada e validada, independentemente das características anatômicas. A fluidez de gênero reafirma que a mulheridade de uma mulher trans é tão legítima

⁷⁹ As entrevistas conduzidas por Botelho e Stadtler (2012) demonstram que os praticantes do candomblé veem suas identidades de gênero de forma mais fluida durante o transe, o que lhes permite experimentar uma multiplicidade de papéis e expressões que enriquecem suas vivências e experiências.

quanto qualquer outra, e que a prática religiosa deveria acolher a diversidade e complexidade do ser, indo além de qualquer binarismo imposto pelo social.

O processo de incorporação não questiona se o corpo possui um útero para receber a energia de Oxum; o que é determinante é a relação e a identificação espiritual entre o orixá e o Ori do praticante (Birman, 1991). Se o candomblé é capaz de iniciar Oxum em um Ori masculino e reconhecer a presença plena do orixá nesse corpo, por que não seria capaz de reconhecer a mulheridade de uma mulher trans em sua iniciação. Tentar impor um entendimento biológico ao processo espiritual é contradizer a própria essência e sabedoria das práticas religiosas de matriz africana, que sempre se mostraram capazes de acolher as diversas formas de ser e existir.

Ao pensar na iniciação de pessoas trans no candomblé, acredito que o terreiro tem o poder de reconhecer e validar a masculinidade de um homem trans e a mulheridade de uma mulher trans. A iniciação⁸⁰ é um processo que transcende as limitações sociais e culturais do gênero, permitindo que a identidade da pessoa seja legitimada pelos orixás. Isso é especialmente significativo para pessoas trans, que muitas vezes encontram no candomblé um espaço de aceitação e reconhecimento. Uma legitimação que pode ocorrer através do próprio oráculo sagrado, o merindilogun (jogo de búzios). Quando do processo iniciático, tudo que se vá proceder, seja um bori (alimentar a cabeça), seja o processo de raspagem do noviço, seja se aquele iniciado possui ou não caminho sacerdotal e o que os orixás receberão de oferendas, é definido pelo merindilogun (jogo de búzios). Sendo este oráculo capaz de determinar todas as nuances do obrigacionado, ele não teria a capacidade de dizer sobre a validação e o reconhecimento da identidade de gênero do neófito? O que orixá responderia nesse oráculo que está além dos “pré-conceitos”⁸¹ e julgamentos pessoais do próprio homem? Não deveríamos, quanto sacerdotes, ter um olhar sensato sobre essa temática e, assim, consultar ao próprio sagrado sobre esse reconhecimento? (Nascimento, 2019).

É papel dos sacerdotes ter uma postura sensata e aberta frente às transformações sociais, buscando no sagrado as respostas para dilemas contemporâneos. Assim, consultar o oráculo sobre o reconhecimento da identidade de gênero não é apenas adequado, mas também essencial para a evolução da prática religiosa. Afinal, se confiamos no merindilogun para guiar

⁸⁰ No candomblé, a iniciação é um processo sagrado que marca o nascimento espiritual do praticante e sua integração à comunidade do terreiro. Durante a iniciação, a pessoa é apresentada ao seu Orixá e passa a desenvolver uma relação íntima e duradoura com a divindade, que guiará sua trajetória religiosa.

⁸¹ Entenda-se “pré-conceito” aqui como conceitos previamente estabelecidos, já que o candomblé é uma religião oralizada e cheia de tabus que foram passados de geração a geração.

todas as etapas do processo iniciático, por que não recorrer a ele para questões tão fundamentais quanto a compreensão e aceitação do ser humano em sua totalidade?

Além disso, a inclusão e o respeito à diversidade fortalecem a comunidade religiosa, promovendo um ambiente de acolhimento e espiritualidade autêntica. Portanto, ao integrarmos a consulta sobre identidade de gênero ao jogo de búzios, estamos honrando a tradição e ampliando nossa conexão com o divino.

Ao considerar a posição de uma mulher trans que busca ser reconhecida como ialorixá ou de um homem trans que busca esse reconhecimento como babalorixá⁸², é necessário compreender que o candomblé não limita a função de liderança a uma identidade de gênero estrita. Nesse sentido, o fato de uma mulher/homem trans não é fator que o desqualifica para o exercício da função sacerdotal. Um sacerdote tem autonomia para cuidar de todas as tarefas que demandam o terreiro, inclusive aquela que é privativa do sexo masculino e/ou feminino, isso porque na ausência das pessoas desse sexo, o sacerdote terá que dar continuidade ao culto, então, podendo ele mesmo, executar tais tarefas.

Ser reconhecido como um sacerdote é um processo que vai além da aceitação de sua identidade de gênero. Envolve, sobretudo, o reconhecimento de sua conexão com o orixá, seu conhecimento ritualístico e sua capacidade de liderar a comunidade do terreiro. A posição de liderança no candomblé é legitimada não apenas por características físicas ou de gênero, mas pela habilidade de manter e transmitir o conhecimento ancestral e a tradição da religião. Assim, uma mulher/homem trans que passa pela iniciação e demonstra a profundidade de sua conexão com os orixás e a sabedoria adquirida ao longo de sua trajetória pode, com legitimidade e autoridade, assumir o papel de ialorixá ou babalorixá.

A masculinidade do homem trans, assim como a feminilidade da mulher trans, não é questionada pela estrutura do candomblé (ou pelo menos não deveria ser), que valoriza a essência e a conexão com os orixás acima das características biológicas. Nos terreiros, homens e mulheres trans são capazes de manifestar a energia de seus orixás de forma plena e autêntica, sem que suas identidades sejam invalidadas pelo corpo que possuem. Assim, a liderança dessas pessoas no terreiro demonstra que o poder espiritual e o conhecimento ritualístico não estão

⁸² O termo "ialorixá" refere-se à sacerdotisa que lidera o terreiro de candomblé e é responsável por guiar os rituais e os filhos de santo, enquanto "babalorixá" é o equivalente masculino. Ambas as funções exigem profundo conhecimento da religião e dos Orixás, sendo ocupadas por pessoas que demonstram grande sabedoria e conexão espiritual

atrelados a um corpo masculino ou feminino, mas sim à habilidade de manifestar a essência do orixá e guiar a comunidade com respeito e sabedoria.

A hierarquia do candomblé é baseada na relação direta entre o praticante e a divindade, sendo a posse de conhecimento e a demonstração de liderança os fatores determinantes para a ascensão ao papel de ialorixá ou babalorixá. Assim, a presença de pessoas trans nas posições de liderança dos terreiros é uma prova da flexibilidade e da abertura do candomblé para a diversidade de identidades de gênero.

Şàngó Òkòyá tí ñ gbé ìrùkèrè,

Olùfẹ́ ọkùnrin, Olùfẹ́ obìnrin,

Ọba tí ñ ẹ ayé dádàdára,

Tí ñ fẹ́ gbogbo ẹ̀dá ní ifẹ́ òdodo.

"Şàngó, o guerreiro que carrega o cetro,

Amante de homens, amante de mulheres,

O rei que transforma o mundo em bondade,

Aquele que ama toda a criação com um amor verdadeiro."

Meus respeitos àquele que me aquece com a chama da vida. Kábíyèsilé Şàngó!

4.4. A Relação entre a Homossexualidade, a Transgeneridade e o Sistema Espiritual de Ifá

Como sacerdote e estudioso das interseções entre espiritualidade africana e questões contemporâneas de gênero e sexualidade, percebo que a relação entre a homossexualidade, a transgeneridade e o sistema espiritual de Ifá é frequentemente mal compreendida e sujeita a interpretações equivocadas. A tradição de Ifá, rica em sabedoria e flexibilidade, tem sido injustamente associada a visões dogmáticas e conservadoras, particularmente no que diz respeito à diversidade sexual e de gênero. Ao longo deste texto, proponho uma análise crítica das influências coloniais e religiosas que moldaram essas interpretações modernas e distorcidas, com o objetivo de demonstrar que Ifá, em sua essência, não só acolhe, como também respeita as múltiplas expressões da sexualidade e da identidade de gênero. Como alguém que valoriza profundamente a inclusão e a pluralidade, acredito que é essencial reinterpretar as fontes tradicionais à luz de uma compreensão mais ampla e contextualizada, permitindo que Ifá continue a ser um guia espiritual de transformação e harmonia para todos. Contudo, ao examinar os textos de Ifá com um olhar crítico e à luz de teorias contemporâneas, como as de Oyèrónké

Oyèwùmí, percebe-se que as proibições alegadamente dirigidas contra a homossexualidade e as questões de gênero podem ser resultado de interpretações equivocadas, influenciadas por traduções inadequadas e por uma perspectiva ocidental heteronormativa e binária de gênero. Ao longo deste texto, defendo que Ifá, enquanto sistema espiritual e cultural, não possui uma condenação intrínseca à homossexualidade ou à transgeneridade. A leitura fundamentalista dos versos de Ifá, que visa sustentar tais condenações, é inconsistente com a tradição original e os princípios de empatia, flexibilidade e sabedoria que orientam Ifá.

Para compreendermos adequadamente essa questão, é imprescindível analisar as fontes textuais frequentemente citadas como evidência de que Ifá condena determinados comportamentos ou identidades. Um exemplo amplamente discutido é o Odu Òfún-Alààyè (Òfún-Ìrètẹ), através de Olagbade Popoola ⁸³, que contém versos mencionando que "para um homem é melhor fazer amor com uma mulher do que com o seu parceiro" e "para uma mulher é melhor dormir com um homem do que com a sua parceira".

Tais passagens têm sido interpretadas por muitos como uma condenação às relações homoafetivas. No entanto, para abordar essa leitura de maneira mais contextualizada, é crucial lembrar que os versos de Ifá são respostas individualizadas a consultas específicas, não dogmas universais. Além disso, se ampliarmos nossa análise para questões de identidade e papéis de gênero, ao contrário das questões vinculadas a orientação sexual, percebemos que o sistema de Ifá, enquanto prática cultural e espiritual, não define rígidas fronteiras entre os gêneros. Pelo contrário, reconhece e dialoga com a fluidez e complexidade das identidades e dos papéis sociais.

Assim, a aplicação generalizada dos Odu a todos os indivíduos contraria a essência da mensagem de Orumilá, que preza a personalização e a contextualização. Se os Odu fossem destinados a uma aplicação universal e irrestrita, a prática da adivinhação perderia sua função principal, pois a personalização das mensagens deixaria de ser necessária. Dessa forma, é necessário cautela ao estabelecer relações diretas entre os versos e as questões de identidade de gênero, evitando leituras simplistas que ignoram a profundidade e a riqueza simbólica dos textos.

⁸³ Olagbade Popoola é um renomado sacerdote de Ifá (Babalawo) nigeriano, reconhecido por sua profunda compreensão e prática do sistema de divinação e filosofia de Ifá. Ele possui mais de 30 anos de experiência como divinador, conselheiro espiritual e intérprete dos versos do Odu Ifá. Além de sua formação religiosa, Popoola é bacharel e mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade de Ifé, atualmente conhecida como Universidade Obafemi Awolowo, em Ile Ifé, Nigéria.

- 1.Epo se e je'su Isu se e j'epo
- 2.Akaso dun-un g'aka
- 3.Obinrin se e ba sun j'okunrin lo
- 4.Okunrin se e sun ti j'obinrin lo
- 5.B'okunrin ba n b'okunrin sun
- 6.Bii koko, bii oowo
- 7.Bi iku bi agbaarin
- 8.B'obinrin ba n b'obinrin sun
- 9.Bi epete bi oorun
- 10.Bi erofo bi eeri
- 11.B'okunrin ba n b'obinrin sun
- 12.B'obinrin ba nsun t'okunrin
- 13.Bi enf'ola yun'pun
- 14.Bi enf'ola yun'ra Igi
- 15.Ogun-O-Rete lo ro gangan-olele
- 16.Dia fun Apon-Ako
- 17.Ti nlo ree fi
- 18.Olele omo
- 19.Olofa saya
- 20.Apon p'Olele o je o
- 21.Ko ju ohun ti'fa n se lo o
- 22.Apon p'Olele o je o
- 23.Ko ju ohun t'Ebora n se lo o

Tradução

O óleo de palma é bom para acompanhar o consumo de inhame,
E o inhame é bom como complemento para comer óleo de palma,
A escada é boa para subir na trave,
Para um homem é melhor fazer amor com uma mulher do que com o seu parceiro.
Para uma mulher é melhor dormir com um homem do que com a sua parceira.
Se um homem dormir com outro homem,
Isso resultará em hematomas, água fervente e dentes,
Se uma mulher fizer amor com outra mulher,

Isso resultará em dor, mau cheiro, sujeira e irritação,
Se um homem faz amor com uma mulher,
E uma mulher dorme com um homem,
O resultado é se sentir no topo do mundo,
A sensação é como ter um prazer ilimitado e indescritível,
O órgão de “Òfún-Ìrẹ̀tẹ̀” é forte e bombástico,
Foi o que Ifá disse mesmo quando ele era solteiro,
Quando ia se casar com Olele na primavera de Olofa,
O solteiro ligou para Olele, mas ela disse que não,
O problema não é mais do que ela pode resolver.

De fato, a falta de um sistema rígido de classificação de gênero é uma característica importante do pensamento iorubá, como sugere Oyèwùmí. Ela afirma que a língua iorubá, em sua forma original, não apresenta marcações de gênero, o que contrasta com línguas ocidentais como o inglês ou o português. Este ponto é central para a discussão sobre a inclusão de pessoas transgêneras no contexto do sistema espiritual de Ifá. Termos como "obìrin" e "okùnrin", tradicionalmente traduzidos como "mulher" e "homem", respectivamente, não eram usados para denotar um gênero fixo ou baseado em características biológicas, mas apenas papéis no processo reprodutivo. Se o próprio idioma não delimita essas identidades a categorias fixas, a imposição dessas categorias no entendimento de Ifá é um claro produto da colonização cultural e linguística. Tal como acontece com as traduções feitas sobre a homossexualidade, o conceito de gênero binário foi importado para o pensamento iorubá a partir de uma lente ocidental, distorcendo o significado original dos versos e das práticas espirituais. Segundo Oyèwùmí, essas palavras refletiam posições sociais mais do que identidades biológicas, de forma que as distinções rígidas entre masculino e feminino, como conhecemos hoje, eram inexistentes na cultura iorubá pré-colonial. A partir da colonização e da introdução das influências cristãs e islâmicas, houve uma tentativa de adequar a cultura iorubá às normas ocidentais de gênero, o que levou a distorções nas traduções de textos espirituais e a uma imposição de conceitos que não faziam parte da estrutura original da língua e da cosmologia iorubá.

Além disso, as advertências contra determinadas práticas sexuais presentes em alguns versos de Ifá devem ser vistas como orientações para situações particulares e não como uma rejeição absoluta à diversidade sexual ou de gênero. Ifá, enquanto prática espiritual, é inclusiva e respeitosa com as diferentes expressões de amor e identidade, desde que estas sejam exercidas com respeito mútuo e integridade espiritual. É dever de seus praticantes ajudar cada indivíduo

a encontrar seu caminho espiritual, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Ao olhar para os versos de Ifá que mencionam interações entre "homens" e "mulheres", é importante questionar se essas categorias refletem realmente o gênero no sentido biológico ou se indicam dinâmicas sociais e espirituais que não podem ser estritamente traduzidas para os termos ocidentais de "masculino" e "feminino". Em outro verso, agora do Odu Ìwòrì Òdi, temos:

Iwori wodi o sebi nkan rere loun nse
Awo rere n'Iwori tonwodi na?
Dia fun Panla Apo
Ti ko roko fe
Ti yoo maa febinrin egbe e re
Ebo ni ganhou ni ko wa se
Obinrin ti nfebinrin egbe e re
Eyin o mo pe o nloo woku idi ni?

Tradução:

Iwori olhou com admiração para os órgãos genitais e considerou que era uma prática apropriada.

Você considera Iwori olhar para os órgãos genitais um bom Awo?

Esta foi a declaração de Ifá para Panla Apo;
que não conseguiu um marido para casar,
mas decidiu se apaixonar por uma mulher,
ela foi aconselhada a fazer Ebó.

Uma mulher que faz amor com outra mulher,
você não acha que ela está buscando uma vida de inutilidade genital.

O debate em torno da transgeneridade e Ifá também precisa ser compreendido no contexto das influências coloniais e religiosas que transformaram as sociedades africanas. Antes da chegada do cristianismo e do islamismo, havia uma abertura à diversidade sexual e de gênero que se manifestava nas práticas culturais e espirituais. A ausência de um binarismo rígido de gênero nas práticas espirituais pré-coloniais sugere que a exclusão de pessoas transgêneros do sistema de Ifá é uma construção recente, moldada pela introdução de visões fundamentalistas cristãs e islâmicas sobre a sexualidade e o gênero⁴. Tais influências

contribuíram para a criação de um código moral rígido que contrasta diretamente com os princípios de flexibilidade e abertura que tradicionalmente caracterizam Ifá.

A leitura crítica dos versos de Ìwòrì Òdi deve levar em conta a visão mais ampla da fluidez de gênero e da inclusão sexual presente na cultura iorubá antes das influências coloniais. A ideia de que o amor entre mulheres ou homens é moralmente condenável parece ser mais uma imposição exógena do que uma característica original dos textos de Ifá. Assim, ao interpretarmos essas passagens, devemos reavaliar as traduções que impõem uma estrutura de gênero rígida e reconhecer que o verdadeiro espírito de Ifá é de acolhimento e diversidade.

O papel do fundamentalismo religioso na interpretação de Ifá, tanto em relação à homossexualidade quanto à transgeneridade, não pode ser subestimado. A introdução de ideias fundamentalistas cristãs e islâmicas, que veem a heteronormatividade e a procriação como os únicos propósitos legítimos da sexualidade, distorceu a essência de Ifá. Esse fundamentalismo ignora o fato de que os versos de Ifá foram historicamente usados para orientar os indivíduos em suas jornadas pessoais, sem impor um código moral rígido a todos os praticantes. A flexibilidade espiritual que Ifá oferece a seus seguidores, permitindo que cada pessoa encontre o seu caminho em harmonia com seu destino, é incompatível com as leituras reducionistas e fundamentalistas que passaram a dominar algumas interpretações modernas do sistema.

Assim, tanto a homossexualidade quanto a transgeneridade podem ser vistas como expressões legítimas dentro do sistema espiritual de Ifá, que valoriza a diversidade das experiências humanas e a capacidade de transformação pessoal. Ifá, em sua essência, não condena a diversidade sexual ou de gênero, mas sim acolhe todos os indivíduos que buscam equilíbrio e harmonia espiritual. Qualquer tentativa de usar os versos de Ifá para justificar a exclusão ou condenação de indivíduos LGBTQIAPN+ é uma distorção de seus princípios fundamentais.

Portanto, ao reconsiderar a relação entre a homossexualidade, a transgeneridade e Ifá, é crucial reavaliar as camadas de interpretação linguística e cultural que moldaram o entendimento moderno desse sistema. A tradição espiritual de Ifá, quando interpretada corretamente, revela-se um espaço de acolhimento e transformação para todos os indivíduos, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Nesse sentido, Ifá continua a ser uma fonte de sabedoria e guia espiritual inclusiva, permitindo que cada pessoa, independentemente de quem seja, viva em harmonia com seu destino. É importante destacar que o culto a Ifá e o Candomblé, embora compartilhem raízes africanas e elementos culturais em comum, não são as mesmas práticas religiosas. Ifá é um sistema de adivinhação e filosofia

espiritual oriundo dos iorubás, com seus próprios rituais, crenças e sacerdócio, enquanto o candomblé é uma religião afro-brasileira que integra elementos de diversas culturas africanas e da diáspora. Contudo, no contexto contemporâneo dos terreiros de Candomblé, tem havido uma crescente aproximação e diálogo entre essas tradições, enriquecendo as práticas e aprofundando a compreensão espiritual entre os adeptos, sendo, por este motivo, essa discussão se fazer presente nesta dissertação.

Ψ EXUANCES 05: ÌGBÀMÍRÀN ÀIYÉ: Outros tempos na Terra – Não escolhemos. Eles nos escolhem!

“Eu sinto que eu sou sempre um presságio, eu me sinto sempre efêmera. É um corpo muito objetificado, a pessoa sempre vem com a curiosidade, com fetiche, nunca em um lugar de afeto. Quando eu falo sobre a noite, é que parece que eu só existo na noite realmente para esses afetos, e eu espero realmente um dia ser o sol de alguém”. (Gabriela Medeiros)

“Eu não quero que ninguém me aceite, porque eu já me aceito. Eu só quero que as pessoas me respeitem dentro da minha identidade”. (Mameto Alana de Carvalho)

As reflexões acerca da transgeneridade no Candomblé, analisadas a partir da perspectiva de distintos líderes religiosos, bem como da própria população trans pertencentes as comunidades de terreiros, desvendam complexas interações entre identidade de gênero, espiritualidade e formas de resistência. Este trabalho reúne as contribuições valiosas de figuras centrais dentro da tradição afro-brasileira, cada uma trazendo suas vivências e perspectivas para uma vivência e pertencimento religioso. Através de suas experiências, emergem reflexões que conectam a luta por reconhecimento e respeito no Candomblé com a realidade histórica de exclusão e acolhimento.

Os dados coletados revelaram insights significativos sobre a interação entre identidade de gênero e práticas religiosas no Candomblé. Observou-se que o corpo desempenha um papel central como mediador sagrado, influenciando diretamente as experiências de gênero das pessoas trans durante os rituais. O conceito de Ori, intrínseco à cosmologia do Candomblé, emergiu como uma ferramenta potente para ressignificar o respeito e a aceitação das identidades transgênero nos terreiros, desafiando normas ciscentradas estabelecidas.

Além disso, as experiências de corporificação durante os rituais demonstraram que a identidade de gênero das pessoas trans é expressa e legitimada através do corpo e das práticas religiosas, contribuindo para um sentido mais profundo de pertencimento e bem-estar espiritual. A influência das normas tradicionais de gênero no terreiro mostrou-se ambígua, ora servindo como barreira à inclusão, ora sendo ressignificada por líderes e adeptos para promover a aceitação.

A inter-relação entre espiritualidade, identidade de gênero e saúde mental também foi evidente. A vivência religiosa no Candomblé, mediada por Ori e pelas práticas rituais, impacta positivamente o bem-estar das pessoas trans, proporcionando um espaço de acolhimento e afirmação identitária.

Esta discussão pretende aprofundar a compreensão dessas dinâmicas, contextualizando os achados à luz da literatura existente e explorando suas implicações para a inclusão das identidades transgênero no âmbito religioso e social.

Para atingir esse objetivo, estruturamos o estudo em três grupos distintos, o que nos permitiu uma análise abrangente das experiências e perspectivas dentro das comunidades de matriz africana.

No Grupo I, reunimos pessoas trans que frequentam terreiros. As conversas com Mãe Alana de Kissimbi⁸⁴, Mãe Thiffany Odara de Oxum⁸⁵, Mãe Fernanda de Oya⁸⁶, Mãe Vitória de Oya⁸⁷, Egbon Adeloyá Ojú Bará⁸⁸, Mãe Naomi de Oxum⁸⁹ e Iyawo Juliana⁹⁰ proporcionaram insights valiosos sobre como elas são aceitas, acolhidas e como interagem sacro-religiosamente enquanto mulheres trans. Suas narrativas revelaram os desafios enfrentados e as adaptações necessárias para conciliar suas identidades com práticas religiosas tradicionalmente vinculadas a um sistema binário de gênero. Por meio de suas experiências, compreendemos como essas mulheres navegam em espaços sagrados que, embora ancestrais, ainda sofrem influências de visões colonialistas sobre gênero e sexualidade.

O Grupo II era formado por dirigentes e egbons de casas tradicionais. No entanto, os dirigentes dessas casas optaram por não se manifestar ou não conseguimos acesso a eles. Durante uma conversa com Babá Pecê do Ilê Axé Oxumarê, ele explicou que não poderia se pronunciar sem a autorização das agbás (anciãs) do corpo sacerdotal do ilê, por razões éticas e de respeito às mais velhas, além da ausência de uma posição consolidada sobre o tema, considerado polêmico. Outros sacerdotes consultados também preferiram permanecer em silêncio, justificando falta de conhecimento ou opinião formada sobre a questão.

A posição do sacerdote citado no texto reflete uma postura de cautela e respeito às tradições e hierarquias estabelecidas no candomblé. A escolha de não se manifestar sobre o

⁸⁴ Mulher trans, negra e quilombola. Alana é mameto de nkisi e dirigente do terreiro Kissimbi Amazi Unzó - localizado na Rua Alaide Ribeiro 27, Calabar, Salvador BA.

⁸⁵ Mulher trans, negra, Ialorixá, pedagoga, ativista, mãe, educadora social. É a atual dirigente do Terreiro Ilê Asé Ibá Omi Àjo Ewe – Associação Religiosa Oyá Matamba, localizado na Rua Mario Ogando, 22 - Portão, Lauro de Freitas, Brasil - Salvador BA

⁸⁶ Mulher trans, transfeminista, coordenadora Nacional da Conexão Nacional de Mulheres Transsexuais e Travestis de Axé (Conat) e sacerdotisa do Candomblé, dirigente do Ilê Ase Oyalode Italoba - SP

⁸⁷ Ana Vitória Rosas, ou mãe Vitória de Oya ou Vitória de Rosa Negra é Ialorixá, líder do terreiro Ilê Axé Oyá Adeneji - Salvador BA. É mulher trans, negra e periférica.

⁸⁸ Adeloyá Ojú Bará é iniciada no Candomblé e pertence ao terreiro Ilê Asé Ibá Ajunkesy, pertencente ao Babalorixá Gilson Xaorô, localizado na Rua Rio Madeira, Avenida General San Martins, em Salvador, Bahia. - BA. É fotógrafa, especializada na cobertura de rituais e eventos do Candomblé, religião afro-brasileira. Seu trabalho destaca-se pela sensibilidade e respeito com que retrata as práticas e tradições dessa cultura. Além de sua atuação como fotógrafa, Adeloyá mantém um canal no YouTube, onde compartilha conteúdos relacionados ao Candomblé, Orixás, arte, cultura, gênero e sexualidade.

⁸⁹ Mulher negra, trans e sacerdotisa do Egbé Oya Mësan Aşé Osunaraifëorun fundado em 17 de julho de 2007 na Rua José Benedito de Almeida Ribeiro 355 - São Vicente SP.

⁹⁰ Iyawo no Ilê Axé Oba Odé O'kolo, situado na R. Jardim Diamante, 289 - Jardim Diamante, Lauro de Freitas, Bahia-BA, sob a direção do Babalorixa Leandro (Odé Tokan).

tema da transgeneridade evidencia a importância atribuída ao consenso coletivo e à autorização dos mais velhos, especialmente das agbas, antes de abordar assuntos considerados polêmicos.

Essa atitude demonstra um compromisso ético com os princípios da religião, valorizando a sabedoria ancestral e evitando precipitações que possam causar desarmonias internas. Baba Pecê do Ilê Axé Oxumarê, ao mencionar a necessidade de autorização das agbas, destaca a relevância do respeito às estruturas tradicionais e ao processo deliberativo coletivo no candomblé.

Por outro lado, a decisão de permanecer em silêncio ou a justificativa baseada na falta de conhecimento ou opinião formada pode ser vista como uma lacuna no engajamento com questões contemporâneas que impactam a comunidade. A transgeneridade é um tema relevante na sociedade atual, e a ausência de uma posição consolidada pode indicar uma necessidade de diálogo e reflexão mais profundos dentro das casas tradicionais. A postura dos sacerdotes revela, portanto, um equilíbrio delicado entre a preservação das tradições e a necessidade de adaptação às mudanças sociais. Enquanto o respeito às hierarquias e aos processos internos é fundamental para a coesão da religião, a abertura para discussões sobre temas atuais é essencial para a relevância contínua do candomblé na vida de seus praticantes.

A não manifestação evidencia a urgência de promover debates internos que possam orientar a comunidade diante de questões emergentes. Essa abordagem cuidadosa busca evitar conflitos, mas também destaca a importância de evoluir e integrar novas perspectivas sem comprometer os fundamentos da tradição.

Apesar da resistência e do silêncio de alguns líderes, as contribuições de Babalorixá Adailton de Ogun (Ilê Omiojuarô – RJ)⁹¹, Babalorixá Odé Tokan (Ìlê Asè Obá Odé Okoolo –

⁹¹ O Ilê Omiojuarô é um terreiro de candomblé localizado em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, fundado em 1985 por Mãe Beata de Iemanjá (filha da saudosa e expressiva mãe Olga do Alaketu), cujo nome de batismo era Beatriz Moreira Costa. Nascida em 20 de janeiro de 1931, em Cachoeira, na Bahia, Mãe Beata foi iniciada no candomblé ainda jovem e, ao mudar-se para o Rio de Janeiro em 1969, tornou-se uma das mais respeitadas líderes religiosas e ativistas sociais no estado. O terreiro Ilê Omiojuarô, cujo nome significa "Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi", tornou-se não apenas um espaço de culto religioso, mas também um importante centro cultural e social. Mãe Beata dedicou sua vida à promoção e preservação da cultura afro-brasileira, atuando em projetos comunitários, educacionais e na luta contra o racismo e a intolerância religiosa. Após o falecimento de Mãe Beata em 27 de maio de 2017, o Ilê Omiojuarô continuou suas atividades sob a liderança de seu filho carnal, Babalorixá Adailton Moreira Costa - Adailton de Ogun, mantendo vivos os ensinamentos e a missão deixados por ela. O terreiro permanece como um importante ponto de referência para a comunidade, promovendo eventos culturais, oficinas e ações sociais que visam fortalecer a identidade e as tradições afro-brasileiras no Rio de Janeiro.

Salvador - BA)⁹², Mãe Angela de Oya (Ile Ase Oya Gbemi – RJ)⁹³ e Mãe Andressa de Oya (Ile Ase Oya Gbemi)⁹⁴ foram fundamentais. Eles compartilharam suas perspectivas sobre o acolhimento de pessoas trans dentro da comunidade de terreiro e nas funções sagradas, destacando a importância do Ori (cabeça/consciência) como princípio fundamental do culto. Suas reflexões enfatizaram como a decisão individual e o bom caráter (Iwá Pelé) podem orientar práticas mais inclusivas, mesmo em uma sociedade estruturada por um sistema binário de gênero.

No Grupo III, conversamos com sacerdotes que têm pessoas trans em suas comunidades religiosas. Mesmo pertencente ao grupo II, optei pela participação no grupo III do Babalorixá Adailton de Ogun, Babalorixá Odé Tokan, Mãe Angela de Oya e Mãe Andressa de Oya por, também, acumularem experiências com filhos de santos trans que já existem em seus respectivos terreiros. Isso permitiu explorar como ocorre a inserção e a empatia da comunidade religiosa e territorial em relação ao acolhimento de pessoas trans. Discutimos as possíveis limitações enfrentadas por essas pessoas na execução e participação em determinadas atividades e como se dá a interação nesse contexto. Suas experiências destacam a importância de uma liderança aberta e acolhedora para promover a inclusão e o respeito à diversidade dentro do terreiro.

Optamos por não apresentar diretamente as perguntas norteadoras aos participantes. Em vez disso, através de narrativas e conversas espontâneas, buscamos captar informações que poderiam estar implícitas em suas falas. Essa abordagem metodológica privilegiou a autenticidade e a naturalidade dos dados coletados, evitando constrangimentos e permitindo que nuances sutis emergissem espontaneamente. Aqui, friso e retomo a Exunêutica como elemento de interpretação das conversas, o que possibilita entender através das práticas ancestrais e do próprio conhecimento através de Exu, como o corpo pode ocupar lugar no terreiro sem ferir ou ser danoso àquele que o possui.

⁹² Terreiro localizado na Rua Eliane Barbosa, Jardim Diamantes 289, Capiarara – Lauro de Freitas -BA. O Ilê Asè Obá Odé Okoolo foi fundado em 31 de agosto de 2010 e tem suas raízes ancestrais ligadas ao Ile Ase Opo Aganju do babalorixá Balbino de Xangô, Obaraim. Balbino foi iniciado em 1959, pelas mãos de sua mãe-de-santo, a saudosa Mãe Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá.

⁹³ O Ilê Axé Oyagbemi situa-se em Imbriê, Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Foi fundado em 22 de setembro de 2007. Está sob direção da sua Ialorixá Angela de Oyá, iniciada 23 de julho de 1979 por Pai Reinaldo de Xangô, no Ilê Axé Opô Afonjá de Itaúna. A casa desempenha um papel fundamental na preservação das tradições do Candomblé. O terreiro também realiza ações educativas para combater o preconceito religioso e fomentar o respeito à diversidade, trabalhando ativamente para conscientizar a população sobre os direitos de liberdade religiosa e o enfrentamento ao racismo religioso.

⁹⁴ Mãe Andressa é Iyakekere (mãe Pequena) no Ile Ase Oyagbmi. Foi iniciada em 10 de janeiro de 1988 por Pai Reinaldo de Xangô do Ile Axé Opô Afonjá de Itaúna.

A pesquisa organizou-se em torno de quatro dimensões principais:

1. O papel do corpo no terreiro e suas dinâmicas ritualísticas: Investigamos como as práticas corporais e rituais se relacionam com identidades trans e quais adaptações são feitas para incluir essas pessoas nas atividades sagradas. Observamos que, em muitos casos, há uma reinterpretação dos rituais para acomodar a diversidade de expressões de gênero, evidenciando a flexibilidade e a resiliência das práticas afro-religiosas.

2. O "direito" à modificação corporal e seus impactos: Exploramos como intervenções corporais, como cirurgias de redesignação de gênero, afetam a rotina e a participação das pessoas trans dentro do terreiro. Percebemos que, embora possam existir preconceitos, o respeito ao Ori e ao Iwá Pelé tende a prevalecer, reconhecendo a autonomia e a identidade de cada indivíduo.

3. As vestimentas no cotidiano do terreiro: Analisamos a importância das vestimentas ritualísticas e como elas podem reforçar ou desafiar normas de gênero estabelecidas. As pessoas trans, ao expressarem suas identidades por meio das vestimentas, contribuem para uma releitura das tradições, promovendo maior inclusão e representatividade.

4. Ocupação de cargos ou funções sagradas: Discutimos quem pode ocupar determinados papéis dentro do espaço sagrado e como as identidades trans influenciam essa dinâmica. Notamos que, apesar de algumas resistências, há uma crescente abertura para que pessoas trans assumam funções de liderança e responsabilidade, reforçando a ideia de que o compromisso espiritual e o bom caráter são os verdadeiros critérios de valor.

Para fundamentar nossas análises, realizamos extensas revisões bibliográficas e documentais sobre gênero, sexo, sexualidade e religião, além de estudos da epistemologia de gênero nas sociedades africanas. A compreensão do Ori como o principal elemento do culto e Orixá primário da existência individualizada, associado ao Iwá Pelé, mostrou-se essencial. Esse princípio norteador das práticas afro-religiosas oferece uma perspectiva que coloca o caráter e a consciência individual acima das construções sociais de gênero.

Os resultados indicam que, embora existam desafios e resistências, há um movimento significativo em direção ao diálogo e à transformação dentro das comunidades de matriz africana. A valorização do Ori e do Iwá Pelé sugere a possibilidade de práticas mais inclusivas que reconheçam e respeitem as identidades trans. Contudo, é inegável a persistência de visões colonialistas que impõem limitações através de concepções binárias de gênero.

A análise do diálogo feito a partir do grupo I, iniciado com Mãe Alana, utilizando a Exunêutica como metodologia, permite compreender as complexidades das experiências

narradas, especialmente no que se refere às interseccionalidades de gênero, religião e identidade. A Exunêutica, inspirada na figura de Exu como mensageiro e mediador nas religiões afro-brasileiras, serve como ferramenta para desvendar os significados profundos contidos nas narrativas, promovendo uma compreensão dialógica e intertextual.

5.1. "Identidade, Resistência e Inclusão: A Luta de Mãe Alana pela Aceitação Trans no Candomblé"

Mameto Alana, mãe-de-santo da nação Angola e mulher trans, compartilha sua trajetória e os desafios enfrentados dentro da religião de matriz africana, mais especificamente o Candomblé. As suas palavras revelam uma história de aceitação, resistência e transformação pessoal. Alana descreve a contradição entre a espiritualidade acolhedora do Candomblé e a resistência institucional e comunitária para aceitar pessoas trans e travestis em posições de liderança religiosa. A fala de Alana explora uma dialética entre acolhimento e negação. Por um lado, a espiritualidade do Candomblé é apresentada como um espaço de acolhimento e aceitação do diferente, onde cada pessoa traz em si um destino marcado pelos orixás, caboclos e entidades espirituais. No entanto, Alana denuncia uma negação sistemática de sua identidade trans, algo que se materializa em episódios de violência verbal, psicológica e até física. Essa violência não se limita ao espaço privado do terreiro, mas ecoa um preconceito estrutural presente na sociedade brasileira, marcada por uma heteronormatividade opressiva.

Mãe Alana inicia sua narrativa afirmando: "Eu nasci dentro do Candomblé, eu fui escolhida para essa religião." Essa declaração evidencia uma conexão profunda e inata com a religião desde o nascimento, sugerindo uma predestinação espiritual. No entanto, essa trajetória é marcada por conflitos identitários e rejeições institucionais, especialmente após sua afirmação como menina travesti aos nove anos de idade. Sua experiência reflete a tensão entre sua identidade de gênero e as normas tradicionais do Candomblé.

Então, minha mãe grávida, um caboclo chamado Tupiniquim, aparece a ela e fala pra ela que minha mãe tinha um ser especial no ventre dela. E, numa festa, inclusive, de Oxóssi, minha mãe, incorporada de Yansan, Yansan deixa ela, né, e ela me dá à luz ali no meio do terreiro. Então, eu digo que eu nasci dentro do Candomblé, eu fui escolhida pra essa religião. E daí começa a minha história dentro da religião de matriz africana, né.

Judith Butler (1990) discute como as normas de gênero são produzidas e mantidas por meio de performances repetidas e como a subversão dessas normas pode levar à marginalização. A trajetória de Mãe Alana exemplifica essa marginalização, pois ela é forçada a se conformar a identidades que não correspondem à sua experiência vivida.

No início foi muito doloroso, né? Porque eu entro enquanto uma menina travesti, Alana de Carvalho, e passo a ser chamada pelo meu nome de nascimento, pelo gênero

que não é meu. Então, ali começa um amor com sofrimento. Então... eu me iniciei por amor, mas tendo a cabeça que eu tenho hoje, eu não faria tanto. Eu não me iniciaria. Porque eu passei bons bocados dentro da religião de matriz africana, por conta da negação da minha identidade, do meu corpo e do meu gênero. Então, é uma religião que acolhe, mas é uma religião extremamente homofóbica, transfóbica. É muito mais fácil para os gays e as mulheres lésbicas serem aceitas do que nossos corpos de travestis e transexuais. Eu sempre digo, eu não quero que ninguém me aceite, porque eu já me aceito. Eu só quero que as pessoas me respeitem dentro da minha identidade.

Quando narra o processo de iniciação e os momentos de exclusão e violência, Alana revela a simbologia do corpo como o lócus de manifestação dos orixás e outras entidades. A resistência a aceitar pessoas trans no Candomblé sugere um conflito entre o corpo físico (biológico) e o corpo simbólico (espiritual). Esse conflito se intensifica quando a própria comunidade, que deveria zelar pelo bem-estar espiritual de seus membros, transforma o corpo trans em um lugar de negação e sofrimento. A violência sofrida é ainda mais evidente quando ela relata: "Quando um Ogã disse que eu era homem, que eu tinha que me respeitar enquanto homem, tirando meu pano da costa e desferindo um tapa no meu rosto." Esse ato de agressão física e simbólica representa a tentativa de impor uma identidade que nega sua essência, podendo ser relacionado com as discussões de Oyěwùmí (2021) sobre como as construções ocidentais de gênero foram impostas a sociedades africanas, alterando estruturas sociais que antes eram mais fluidas.

Então... de lá pra cá, foi... eu me senti escrava. Todo dia sendo chibateada para negar aquilo que Orumilá me traz enquanto vida. Porque eu sempre digo, eu fui escolhida, e dentro dessa escolha, Olodumare, Orumilá e Ifá já sabiam que se tratava de um ser feminino que vinha para viver essa religião.

Mãe Alana também aborda a influência do cristianismo na estruturação das normas dentro do Candomblé: "É o cristianismo, o catolicismo que impôs as regras dentro da religião de matriz africana desde a África." Ifi Amadiume (1987) explora como as estruturas coloniais e o cristianismo impactaram as sociedades africanas, especialmente em relação aos papéis de gênero. A imposição de binarismos rígidos e hierarquias patriarcais nas religiões de matriz africana pode ser vista como resultado desse processo colonial. Mameto Alana ainda relata: "Então, não faz sentido hoje pensar numa religião sincrética que se apegue aos dogmas de outra religião que nos condena".

A discussão sobre a limitação de funções dentro do terreiro com base na identidade de gênero é desafiada por Mãe Alana:

Então, eu fui preparada para, desde a cantiga, ao ato de alimentar. Não tem nada que eu não faça dentro da religião do candomblé. Se precisar eu ir para cima de um atabaque, eu troco. Se precisar eu cantar, eu canto. Se precisar eu fazer um ebó, eu faço. **Porque estamos falando de Ori, não estamos falando de sexualidade.** (grifo meu).

Esta afirmação reflete a reivindicação de um espaço pleno dentro da prática religiosa, independentemente das normas tradicionais que buscam restringir sua participação. A

interlocutora enfatiza que sua atuação dentro do candomblé não se restringe a papéis ou funções pré-determinadas, pois sua conexão com o sagrado está ancorada no conceito de Ori – a essência, a cabeça, a individualidade espiritual que define e orienta cada ser. Ela mostra como a vivência religiosa no candomblé é uma jornada de entrega integral, onde o valor do Ori de cada um é o que importa, ultrapassando quaisquer limitações externas. A capacidade de se adaptar e desempenhar qualquer papel necessário (desde cantar até preparar um ebó) revela que sua identidade espiritual não está sujeita a divisões rígidas ou preconceitos. Essa afirmação sugere uma ruptura com visões binárias e coloniais, pois reforça que o que determina sua função na religião é o chamado do Ori, não um sistema de papéis associados a gênero ou sexualidade.

Butler (2004) argumenta que a agência reside na capacidade de desafiar e redefinir as normas que regulam as identidades de gênero. Quando Mãe Alana menciona orixás como Logunedé e Oxumarê, questionando: "Estamos falando de um orixá transgênero?", ela aponta para a existência de figuras espirituais que desafiam os binarismos de gênero. Oyěwùmí (2021) destaca que as sociedades iorubás pré-coloniais não centralizavam o gênero como categoria de organização social, permitindo maior fluidez nas identidades. A referência a esses orixás evidencia como a própria cosmologia africana possui elementos que poderiam legitimar identidades trans dentro das práticas religiosas.

A violência contínua e a falta de acolhimento levam a consequências graves, como pensamentos suicidas: "Não é fácil, enquanto mulher trans se constituir nessa sociedade embranquecida, extremamente heteronormativa e se manter enquanto povo de santo." Este desabafo ressalta o impacto psicológico da transfobia institucionalizada.

Eu me indignei e cheguei a tentar suicídio. Porque eu não me via fora dessa religião na qual eu fui criada e escolhida. E aí vem novamente um caboclo e diz que se a casa não me aceitava, que também eles não iam ficar ali. E aí começa uma labuta maior na minha vida, que é enfrentar essa sociedade heteronormativa dentro da religião do Candomblé.

A necessidade de espaços seguros e inclusivos é urgente, como também apontado por Amadiume (1987) ao discutir a importância de recuperar práticas sociais que valorizem a diversidade. Mãe Alana enfatiza a importância do respeito: "O meu amor é o seu respeito." Essa frase de impacto resume a demanda por reconhecimento e dignidade. A religião, enquanto espaço de espiritualidade e comunidade, deveria ser um lugar de acolhimento, não de exclusão.

A análise revela a complexidade das experiências de Mãe Alana, situadas na interseção entre gênero e religião. Sua narrativa evidencia como as estruturas coloniais e patriarcais continuam a influenciar práticas religiosas que, originalmente, poderiam ser mais inclusivas. Alana reconhece essa problemática ao afirmar: "Hoje o maior discurso que a gente vê é de que eu até te aceito, mas aqui dentro você não pode isso, não pode aquilo." Essa limitação imposta

dentro do terreiro reflete a reprodução de preconceitos sociais, mesmo em espaços que deveriam ser de resistência e acolhimento.

Mas, infelizmente, as grandes casas estão ainda impregnadas com esse racismo estrutural, com essa lei que ainda não foi alforriada, de trazer nossos corpos enquanto escravos. Porque eu lembro que, depois de iniciada, eu vivia presa dentro de uma cozinha. Eu me banhava de azeite, eu me melava toda, para não dar espaço de meu pai de santo me puxar para o barracão. Porque eu tinha vergonha. E como eu tenho vergonha ainda da religião. Não tenho vergonha da religião, tenho vergonha das pessoas que compõem a religião. Porque não é a religião que é preconceituosa, são as pessoas que estão dentro dela, que infelizmente ainda têm a cabeça muito fechada e permitem viver essa escravidão. Porque quando a religião me nega, quando a religião me violenta, está violentando o corpo humano. Está violando uma mulher preta, aquilombada.

Mãe Alana também cogita sobre a tradição engessada do Candomblé: "É uma religião engessada, porque muitas das vezes eu olho muito para dentro, esquecendo que existe um mundo aí fora." Essa crítica aponta para a necessidade de evolução e adaptação das práticas religiosas frente às mudanças sociais. Butler (2004) enfatiza que as identidades não são fixas e que as normas podem e devem ser questionadas e transformadas.

Alana traz um ponto importante sobre a relação entre corpo e sagrado. Quando narra o processo de iniciação e os momentos de exclusão e violência, Alana revela a simbologia do corpo como o lócus de manifestação dos orixás e outras entidades. A resistência a aceitar pessoas trans no Candomblé sugere um conflito entre o corpo físico (biológico) e o corpo simbólico (espiritual). Esse conflito se intensifica quando a própria comunidade, que deveria zelar pelo bem-estar espiritual de seus membros, transforma o corpo trans em um lugar de negação e sofrimento.

A interlocutora enfatiza a necessidade da criação de terreiros inclusivos que representa um movimento importante na busca por espaços de acolhimento para pessoas trans dentro das religiões de matriz africana. Mãe Alana destaca a importância de encaminhar aqueles que não são aceitos em determinadas casas para locais onde serão respeitados: "Se chegar uma mulher travesti, uma mulher transexual, um homem trans que você não respeite, encaminhe para uma casa que possa respeitar". Ela argumenta que a aceitação plena do outro não é necessária, desde que haja respeito pela sua identidade. Esse respeito, segundo Alana, é a verdadeira essência da espiritualidade africana, que valoriza a dignidade de cada ser humano como expressão dos orixás. O respeito à diversidade, então, torna-se um imperativo ético e espiritual, que deve guiar as práticas religiosas e sociais da comunidade do Candomblé.

A conclusão do diálogo reforça a esperança de dias melhores e a necessidade de que as palavras de Mãe Alana sirvam como um "grito de socorro" que possa atravessar todo o país, promovendo respeito e inclusão.

Figura 11: Mãe Alana



Font: Acervo pessoal

Figura 12: Mãe Alana



Font: Acervo pessoal

Figura 13: Escuta Social 01 MPT



Font: Acervo pessoal

Figura 14: Obrigação Mãe Alana



Fonte: Acervo pessoal

Figura 15: Mãe Alana



Fonte: Acervo pessoal

Figura 16: Mãe Alana



Font: Acervo pessoal

5.2. Entre Xango e Oya: A Resistência e Subversão do Matritraviarcado⁹⁵ na Jornada de Mãe Fernanda.

A Ialorixá Fernanda de Oyá (Fernanda Moraes), uma mulher trans, transfeminista e sacerdotisa do Candomblé na nação Ketu, compartilha a partir de sua vivência em São Paulo e de suas raízes em Manaus, sua trajetória de resistência e afirmação como mulher negra e líder religiosa, exemplificando as tensões e desafios que as pessoas trans enfrentam no interior das tradições religiosas afro-brasileiras. Ela nos convida a olhar para o Candomblé como um espaço de acolhimento e reinvenção, onde as normas de gênero podem ser confrontadas e transformadas em prol de uma espiritualidade mais inclusiva.

A jornada de Mãe Fernanda, desde sua inserção no candomblé até sua posição atual como Ialorixá, pode ser interpretada através da Exunêutica como uma travessia constante entre diferentes realidades. A obrigatoriedade de se vestir de acordo com o sexo biológico, que lhe causou grande desconforto, é vista como uma imposição das normas sociais que tentam limitar a fluidez e a transformação, elementos centrais para Exu. No entanto, Fernanda subverte essas normas ao se afirmar como Ialorixá e mulher trans.

A partir do relato de Mãe Fernanda, emergem questões centrais relativas à identidade de gênero, práticas religiosas, preconceito social e resistência. Esta análise articula essas experiências com as perspectivas teóricas de Oyeronke Oyěwùmí, Judith Butler e Ifi Amadiume, proporcionando uma compreensão interseccional das dinâmicas que moldam a vivência de pessoas trans em contextos religiosos afro-brasileiros.

Mãe Fernanda inicia seu relato descrevendo sua inserção no candomblé, destacando que foi iniciada com Xangô em uma casa de Oyá Topé.

Eu fui feita em uma casa de Oya Topé, fui iniciada com Xangô, e a minha cabeça se tornou meji⁹⁶ exatamente por isso, porque eu sou uma mulher de Oya. Foi feita, fui iniciada com Xangô, exatamente para ver se Xangô trazia alguma coisa de masculina em mim.

A escolha de Xangô como orixá de iniciação, na tentativa de "trazer algo de masculino" à sua identidade, reflete as expectativas sociais e religiosas acerca do binarismo de gênero. Este fato evidencia a influência de normas cisheteronormativas nas práticas religiosas, mesmo em tradições de matriz africana. A dualidade entre Ojá (feminino) e Xangô (masculino) simboliza

⁹⁵ O termo "matritraviarcado" é uma construção que combina "matriarcado" e "travesti", destacando a centralidade das mulheres transexuais e travestis nas estruturas sociais e religiosas, especialmente no contexto do Candomblé tradicionalista. Essa perspectiva é explorada por Fernanda de Moraes em seu trabalho "MATRITRAVIARCADO – A DECOLONIALIDADE DO CANDOMBLÉ TRADICIONALISTA"

⁹⁶ Termo comumente usado entre os adeptos do candomblé para se referir a um Ori que é governado, ou regido, simultaneamente por dois Orixás.

a complexidade de sua jornada identitária, já que na verdade Fernanda era de Oya, mas preferiram iniciá-la de Xangô, por conta dos arquétipos masculinos e viril do orixá citado.

A tensão entre sua identidade de gênero e as normas religiosas tradicionais é acentuada quando Mãe Fernanda relata o desconforto de ter que se vestir de acordo com seu sexo biológico durante os rituais. Esta imposição aponta para a resistência das instituições religiosas em aceitar identidades trans, reproduzindo preconceitos que limitam a expressão autêntica dos indivíduos. A esse respeito, a teoria de Judith Butler sobre a performatividade de gênero é relevante. A exigência de conformidade às vestimentas masculinas reforça a expectativa de uma performance de gênero alinhada ao sexo biológico, negando a identidade de gênero de Mãe Fernanda.

Ao migrar para São Paulo, em busca de inclusão e melhores oportunidades, Mãe Fernanda enfrenta preconceito acentuado. A promessa não cumprida de emprego e o subsequente envolvimento na prostituição ilustram as limitações estruturais enfrentadas por pessoas trans no acesso ao mercado de trabalho formal. Assim Fernanda relata:

Só que quando eu vim pra São Paulo, eu vi que tinha uma proposta de emprego. Como eu falei, a gente pensa assim, né? Eu vou para uma cidade maior, mais evoluída, entre aspas, né? Eu pensei que eu ia enfrentar menos preconceito. Foi totalmente ao contrário. Foi aí que eu enfrentei mais preconceito ainda, né? Porque a pessoa que tinha me feito essa proposta de trabalho sumiu. Eu tive que fazer o quê? Eu tive que me prostituir com outras travestis e transexuais da época. Tanto é que, hoje em dia, as pessoas falam sobre mulheres trans. Só que, antigamente, todo mundo era travesti. Inclusive, as que já tinham passado pela cirurgia de readequação sexual.

Essa marginalização é resultado de um sistema social que exclui identidades não conformes, levando indivíduos a situações de vulnerabilidade. Ifi Amadiume (1987), em sua análise das sociedades igbo, destaca como as estruturas coloniais impuseram binarismos rígidos de gênero que não refletiam a realidade africana pré-colonial. A experiência de Mãe Fernanda reflete esse conflito entre identidades tradicionais fluidas e expectativas sociais pós-coloniais.

A violência sistêmica contra pessoas trans é evidenciada no relato sobre amigas travestis assassinadas pela polícia. A criminalização implícita das identidades trans e a restrição da presença de travestis e mulheres trans no espaço público durante o dia refletem mecanismos institucionais de opressão.

E a gente não conseguia nem sair pela manhã, durante o dia. Travesti só era vista na noite. Só isso. Porque eu tive várias amigas que foram mortas pela polícia. Tanto a polícia militar, quanto a polícia civil de São Paulo. Porque, na época, a gente era presa. Eu nunca fui presa, né? Mas várias amigas minhas foram presas porque não tinham trabalho. O trabalho era informal. Agora, como é que uma pessoa ia dar um trabalho formal para uma travesti? Se a gente já tinha praticamente essa aparência feminina, mas tinha um documento masculino.

Sua fala reflete a luta diária para ser reconhecida como mulher, tanto na sociedade quanto dentro do Candomblé: “Eu sempre soube que eu era uma mulher.” No entanto, enfrentou

uma realidade que lhe impunha o contrário, desde a exigência de se vestir conforme o sexo biológico até os olhares de preconceito por sua identidade trans. “Tive que cortar o cabelo pela metade... porque, naquela época, ainda não aceitavam”.

Essa perspectiva sugere que o preconceito enfrentado por Mãe Fernanda é, em parte, resultado da internalização de conceitos de gênero importados, que não consideram a diversidade existente nas culturas africanas e afro-brasileiras.

Quando eu cheguei aqui em São Paulo, não tinha nada de política pública pra gente. Não tinha nada. E eu já fazia faculdade de medicina. E eu precisava. Ou arrumar um trabalho, né? Foi quando eu conheci esse rapaz que já era daqui de São Paulo, que ele estava lá em Manaus, né? Ele me fez essa proposta. Pra vir pra cá. Só que esse rapaz sumiu.

[...] Porque como eu já fazia medicina, eu tinha que fazer uma prova pra ser colocada dentro do quadro de alunos da USP ou UNIFESP. Agora como eu ia fazer essa prova? Eu não conseguia estudar, porque eu não tinha emprego, não tinha nada. Eu tinha que sobreviver, né? E foi assim que eu consegui sobreviver, através da prostituição [...] Eu vivi nas ruas, como a maioria das pessoas da época, né? Porque o mundo do travesti, das pessoas trans, que na época não tinha muito disso, né? Ou era travesti, ou era viado, ou era sapatão.

Apesar das adversidades, Mãe Fernanda demonstra resiliência e engajamento na luta por direitos. Seu envolvimento com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e a participação em programas governamentais como o Programa Operação Trabalho (POT) LGBT ilustram a transformação de experiências pessoais de opressão em ações coletivas de resistência. A busca por políticas públicas inclusivas reflete uma consciência política alinhada com as perspectivas de Butler sobre a subversão das normas de gênero através da ação coletiva.

A educação emerge como elemento central em sua narrativa. O ingresso no curso de Serviço Social em 2007 marca um ponto de inflexão, permitindo a convergência entre sua experiência pessoal e uma formação acadêmica voltada para a promoção da justiça social. A educação é apresentada como ferramenta essencial para romper ciclos de exclusão.

A reintegração ao candomblé e a reafirmação de sua posição como Ialorixá representam não apenas a reconexão espiritual, mas também a legitimação de sua identidade de gênero dentro de um contexto religioso. O reconhecimento por parte de seu pai de santo, que a trata conforme sua identidade feminina e a posiciona como mãe de santo, desafia normas tradicionais excludentes. Essa aceitação dentro de sua comunidade religiosa pode ser entendida à luz das discussões de Oyěwùmí sobre a não centralidade do gênero nas estruturas sociais iorubás tradicionais, sugerindo que a rigidez das normas de gênero é um constructo colonial.

Conversei com meu pai de santo. Consegui trazer ele pra São Paulo de ônibus e tudo. Ele jogou pra mim. Aí ele falou pra mim que precisava dar minha obrigação de 7 anos. [...] Aí ele jogou para mim, jogou várias vezes, porque eu não queria receber esse cargo de Ialorixá, de jeito nenhum, porque eu sabia que era muita responsabilidade, eu só queria dar a minha obrigação de sete anos, me tornar uma Ebomi, só isso. Mas

ele falou para mim: minha filha, não é você que quer. Mais uma vez, ele enfatizou, Oya que quer, não é você. E quando o orixá quer, a gente não pode fazer nada. [...] As pessoas começaram a ligar para ele, e perguntando para ele, você vai tirar a Fernanda como? Ele só respondeu, vou tirar ela como ela sempre foi, minha filha de santo, como mulher, como ela sempre foi. Só isso, né? Então, eu tenho até fotos do meu Oye⁹⁷, do meu Deká, tudo, recebendo tudo, dando a minha obrigação, já de Baiana.

Mãe Fernanda enfatiza que o orixá é o guardião da cabeça (Ori), não da genitália, desafiando concepções que vinculam práticas religiosas a normas binárias de gênero. Essa afirmação reforça a ideia de que a espiritualidade transcende construções sociais e biológicas, valorizando a essência individual. Butler (1993) propõe que o corpo é um lugar de contestação, onde as normas podem ser subvertidas. A compreensão de que o orixá não se importa com a genitália dos adeptos alinha-se com essa perspectiva de subversão das normas corporais e de gênero.

O orixá não vê a genitália de ninguém. Porque se não fosse assim, mulher cis não virava com oboró, que são orixás masculinos. E homens não viravam com as yabás, que são orixás femininos. Porque o orixá, já diz, é o guardião da nossa cabeça. “Ori” é cabeça e “ixá” vem de guardião. Ou seja, nós iniciamos pela cabeça, não é pela genitália.

A metáfora da borboleta utilizada por Mãe Fernanda para representar seu desejo de liberdade e transformação reflete a busca por uma identidade autêntica, livre das imposições sociais. Sua trajetória de transformação pessoal e espiritual é simbólica de um processo de metamorfose que desafia expectativas normativas. Essa imagem ressoa com as ideias de Amadiume sobre a fluidez de identidades e a possibilidade de transcender categorizações limitantes.

Eu prefiro ser uma borboleta. Só que as pessoas não me deixam. As pessoas querem me ver como um búfalo, como um furacão. É isso. Eu prefiro estar como uma borboleta. Até porque nós conhecemos um Itan, né? Quando Ogun tentou aprisionar Yansa, numa torre, ela fez o quê? Ela conversou com o Exu e o Exu a transformou numa borboleta e ela saiu voando, livre, para ela ter essa liberdade. Porque toda mulher de Yansa quer ser livre. A mesma coisa com uma pomba gira. As pomba-giras são o quê? Mulheres livres, empoderadas. Só que as pessoas também, infelizmente, dentro da nossa religião, veem uma pomba-gira como uma mulher devassa

A crítica à sociedade e às comunidades religiosas que perpetuam preconceitos evidencia a necessidade de desconstruir ideias preconcebidas e promover educação sobre diversidade de gênero. Mãe Fernanda argumenta que o preconceito é uma agressão que contribui para o sofrimento de pessoas trans, alinhando-se com a perspectiva de Butler sobre a violência das normas sociais que excluem identidades não conformes.

Um dos temas mais impactantes da entrevista é a crítica de Fernanda ao processo de colonização das religiões de matriz africana, especialmente no que diz respeito às vestimentas

⁹⁷ Cerimônia de entrega de maioridade e direitos sacerdotais

e aos papéis de gênero: “A ideia de que mulher tem que ser costureira ou cabeleireira vem de um pensamento colonizado. Eu não sou cabeleireira, eu queria terminar minha faculdade”. Sua fala questiona diretamente como a colonização europeia impôs conceitos que não pertencem às tradições africanas, limitando os papéis que mulheres e homens, cis e trans, podem exercer dentro do Candomblé. Ao discutir o papel das mulheres na sociedade, Mãe Fernanda enfatiza que ser mulher vai além de características biológicas ou funções sociais tradicionalmente atribuídas. Defende que mulheres, incluindo mulheres trans, têm o direito de ocupar qualquer posição e serem reconhecidas em sua plenitude. Essa visão dialoga com as reflexões de Oyèwùmí sobre a construção social do gênero e a necessidade de reconhecer múltiplas formas de ser mulher.

A ausência de convites para mulheres trans participarem de discussões sobre machismo e feminicídio é apontada como uma exclusão que precisa ser superada. Mãe Fernanda destaca a importância de incluir todas as mulheres nessas conversas, reconhecendo que a opressão de gênero afeta a todas, embora de maneiras diferentes. Essa inclusão é fundamental para a construção de movimentos feministas interseccionais, conforme discutido por Butler em suas obras sobre alianças políticas.

A espiritualidade ocupa um lugar central na narrativa de Fernanda, não apenas como um refúgio, mas como uma fonte de poder. Após sofrer um AVC, ela atribui sua recuperação à força de sua fé: “Se hoje eu estou de pé, é graças à minha fé, à minha espiritualidade, e aos meus orixás”. Para ela, o Candomblé é um espaço de reconexão e fortalecimento pessoal, e sua liderança como Ialorixá reflete esse empoderamento.

Mesmo assim, ela reconhece as contradições dentro das casas de santo, onde nem sempre há acolhimento pleno para pessoas trans: “Eu sempre me identifiquei como mulher transexual e Ialorixá, mas ainda tem gente de cabeça pequena, que acha que o orixá não aceita a nossa existência.”

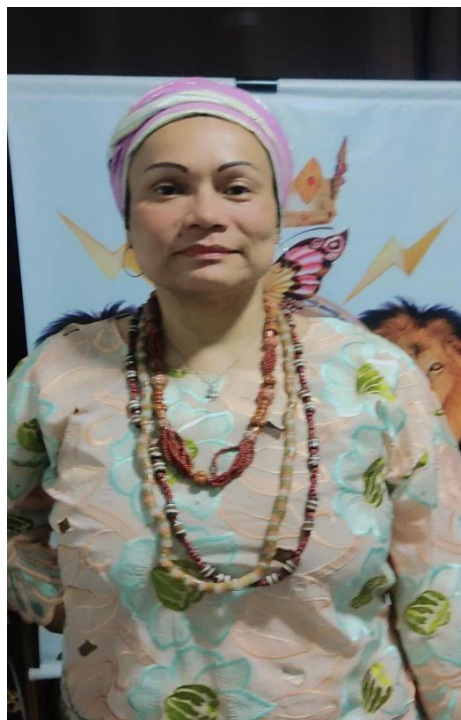
Fernanda desafia essa estrutura com sua própria vida: “Eu luto não só pelo direito das mulheres transexuais e travestis, mas de todas as mulheres. Eu aprendi que uma mãe cuida de todos, sejam crianças ou adultos”. Sua espiritualidade está diretamente ligada ao cuidado com o outro, mas também ao cuidado de si, onde a fé desempenha um papel crucial na manutenção de sua força e luta diária.

Fernanda cita que “a religião não deveria ser sobre controle e normatização, mas sobre liberdade e espiritualidade”. Ela propõe uma descolonização das práticas religiosas, voltando

ao cerne da espiritualidade africana, onde as identidades fluem com maior liberdade, e os papéis de gênero são menos rígidos.

A experiência de Mãe Fernanda evidencia como identidades trans negociam espaços de pertencimento e autoridade dentro de tradições religiosas, enfrentando e desafiando preconceitos enraizados. Sua trajetória ilustra a possibilidade de reconciliação entre identidade de gênero e espiritualidade, apontando caminhos para práticas religiosas mais inclusivas e conscientes das pluralidades humanas.

Figura 17: Mãe Fernanda



Fonte: Acervo pessoal

Figura 18: Mãe Fernanda 02



Fonte: Acervo pessoal

Figura 19: Odú Ije



Fonte: Acervo pessoal

Figura 20: 1ª marcha Trans



Fonte: Acervo pessoal

5.3. Forjada Pela Dor, Guiada Pelo Orixá: A Jornada de Thiffany Odara

Thiffany Odara, mulher trans, negra, Ialorixá da nação Ketu e doutoranda em Educação, oferece uma visão poderosa que combina sua formação acadêmica com seu papel de liderança religiosa. Como comunicadora e ativista em Salvador, Thiffany Odara vê o Candomblé como um espaço de resistência e educação, onde a luta por direitos civis e reconhecimento deve ser incorporada nas práticas espirituais. Ela sugere que o Candomblé pode se tornar uma plataforma para o empoderamento das pessoas trans, oferecendo não apenas acolhimento espiritual, mas também ferramentas para a transformação social.

Iyá Thiffany Odara inicia seu relato destacando que nasceu em uma família profundamente enraizada no candomblé: "Eu sou uma criança que nasci no terreiro de candomblé... Minhas tias são mulheres de candomblé, minhas avós e bisavós são mulheres de candomblé". Essa herança religiosa e cultural é parte essencial de sua identidade e trajetória. Esse aspecto reflete o conceito de tradição viva, onde a cultura e a religião são transmitidas através das gerações, formando o *habitus*⁹⁸ descrito por Bourdieu (2007).

Desde cedo, Thiffany percebeu-se diferente: "Eu sempre me percebi... diferente das outras crianças... Eu nunca tive tesão, vontade, querer de estar no universo... masculino". Ela enfrentou resistências e punições, inclusive dentro de sua família, ao expressar sua identidade de gênero.

A transição de gênero de Thiffany ocorreu antes de sua iniciação no candomblé. No entanto, durante o processo iniciático, ela enfrentou transfobia e tentativas de moldá-la ao papel masculino: "Eu lembro que... no candomblé... do portão para dentro eu tinha que ser homem". Essa imposição reflete a internalização de preconceitos e normas sociais excludentes dentro de espaços que deveriam ser acolhedores.

Thiffany relata experiências de violência simbólica e física em tentativas de suprimir sua identidade: "Começaram a me bater para eu deixar de ser mulherzinha... quando as pessoas viram que toda essa violência... não funcionava".

A reação de sua mãe, que tentou corrigir seu comportamento através de punições: "Logo eu tomei uma surra, logo eu fui impedida de andar com algumas pessoas, eu fiquei em

⁹⁸ O conceito de *habitus*, desenvolvido por Pierre Bourdieu, refere-se ao conjunto de disposições internalizadas que os indivíduos adquirem ao longo de suas vidas e que orientam suas ações, pensamentos e percepções de forma inconsciente. O *habitus* é moldado pelas condições sociais em que a pessoa está inserida, como a classe social, a educação e as experiências de vida. Ele é durável, mas também flexível, permitindo adaptações a novos contextos. Funciona como um "guia" automático para o comportamento, ajudando a reproduzir a estrutura social ao alinhar as práticas individuais às expectativas de diferentes campos sociais.

casa porque minha mãe entendeu que poderia ser influência de alguém, poderia ser algo inventado", evidencia a internalização das normas patriarcais e heteronormativas, refletindo o que Collins (2016) descreve como a interseccionalidade das opressões de gênero, raça e classe⁹⁹.

Ao ingressar no candomblé, Mãe Thiffany enfrenta transfobia institucionalizada. Ela relata que, mesmo sendo uma mulher trans, era obrigada a se vestir com roupas masculinas dentro do terreiro: "Eu usava roupas femininas do portão para fora, porque do portão para dentro eu tinha que ser homem". Além disso, relata que era submetida a rituais com o objetivo de "corrigir" sua identidade: "Meu caboclo tinha que ter mais domínio na minha vida para que eu pudesse ser homem". Essas práticas podem ser entendidas como formas de violência simbólica (Bourdieu, 2007), onde o poder é exercido de forma sutil para impor normas dominantes.

A narrativa de Thiffany destaca a importância da autonomia e da resistência. Ela afirma:

Eu sempre digo às pessoas, eu sou forjada pela dor, eu sou forjada pelo rancor, pelo ódio e que me possibilitou a ter amor próprio, me possibilitou a eu chegar onde eu estou chegando e quero chegar muito mais, porque não é fácil, porque além de ter uma sociedade extremamente machista, uma sociedade onde as pessoas são cheias de homossexuais, que são cheias de ego, cheias de preconceito, onde as pessoas acham que uma pessoa trans quer se aparecer, porque a gente está falando de um grupo que historicamente não tem voz, não tem espaço social. Eu acho que o lugar da mulher trans está para além do que estamos chegando.

A resistência de Mãe Thiffany frente a essas opressões é fortalecida pela relação com os orixás e entidades espirituais. Ela afirma: "Porque Oxum, ela nunca me desamparou. Porque Oxum sempre me conduziu. Porque Oxum sempre me trouxe para o lugar que ela deveria me trazer"

A experiência de receber mensagens de aceitação dos orixás, como quando Yansã lhe diz: "Eu gosto de você do jeito que você é", reforça a ideia de que a espiritualidade pode ser uma fonte de empoderamento para pessoas trans, conforme discutido por Mbembe (2014) em relação à agência dos sujeitos subalternos¹⁰⁰.

⁹⁹ Collins (2016) descreve a interseccionalidade como a interação entre as opressões de gênero, raça e classe, que não operam de forma isolada, mas se sobrepõem e criam experiências únicas de discriminação e desigualdade. A interseccionalidade reconhece que indivíduos situados nas intersecções dessas categorias, como mulheres negras, enfrentam formas específicas de opressão que não podem ser entendidas apenas por uma única dimensão. Collins destaca que essas opressões formam sistemas interligados de poder que perpetuam a dominação e que é crucial ouvir as vozes daqueles que vivem essas múltiplas formas de exclusão.

¹⁰⁰ Achille Mbembe, em sua obra de 2014, explora a questão da agência dos sujeitos subalternos dentro de um contexto marcado pelo colonialismo e pela opressão. Mbembe argumenta que, mesmo em condições de opressão extrema, os sujeitos subalternos mantêm sua agência. Ele afirma que, embora marginalizados e desumanizados, esses sujeitos resistem e agem de maneiras diversas, seja por meio de práticas cotidianas de sobrevivência, seja

Sua trajetória reflete a luta de muitas pessoas trans contra a opressão e a busca por reconhecimento e respeito. Ao longo de sua jornada, Thiffany enfrentou desafios não apenas pessoais, mas também institucionais. Ela menciona como líderes religiosos tentaram impedir seu progresso espiritual devido à sua identidade de gênero: "Ele queria levar os assentamentos de minha avó para a casa dele, dizendo que eu não poderia assumir a casa de candomblé porque eu era uma pessoa trans". Essa tentativa de exclusão contrasta com os princípios de acolhimento e respeito presentes nas tradições afro-brasileiras.

A relação de Thiffany com sua ancestralidade feminina, especialmente com sua avó, é um pilar em sua formação. Ela descreve sua avó como um exemplo de resistência e dignidade: "Eu comecei a me espelhar na minha avó... porque era uma mulher que eu acreditava, eu a via como um orixá. Uma mulher que enfrentou a sociedade baiana, para ter um diploma, de técnica de enfermagem, que naquela época era muito caro, era uma mulher negra, nascida no Recôncavo". Isso reforça a importância das mulheres negras na resistência cultural e na manutenção das tradições que é enfatizada por Gonzalez (1984), aonde destaca o papel central das mulheres na transmissão das culturas afro-brasileiras.

A interlocutora também aborda a importância do conhecimento e da educação na construção de sua identidade e na luta contra a opressão: "Eu comecei a buscar informações sobre discussões de gênero... comecei a ter sangue no olho pra me aprofundar". O empoderamento através do conhecimento é fundamental para desconstruir preconceitos e reivindicar direitos.

Ao enfrentar a transfobia e o racismo dentro e fora do terreiro, ela busca no movimento social e na educação ferramentas para sua emancipação: "Eu comecei a me aquilombar cada vez mais dentro do movimento social". Essa ideia e postura de Thiffany vai ao encontro do que Hooks (2013) argumenta que a educação crítica é fundamental para a libertação dos oprimidos, permitindo a conscientização das estruturas de poder que perpetuam as desigualdades.

Ao discutir o acolhimento de pessoas trans no candomblé, Thiffany enfatiza que a religião deve ir além das aparências físicas: "A gente não pode acolher a partir do órgão genital. A gente tem que acolher a partir daquela demanda social que a pessoa nos apresenta". Essa visão promove a inclusão e refuta práticas que excluem pessoas com base em características corporais ou identidades de gênero.

por formas sutis de desafiar o poder. Destaca que essa resistência pode incluir a reapropriação do corpo e do espaço, mesmo em contextos de controle colonial e pós-colonial, mostrando que os subalternos não são passivos, mas ativos na luta contra as forças que os oprimem.

Quando questionada sobre a falta de posicionamento das lideranças tradicionais do candomblé em relação à inclusão de pessoas trans, Mãe Thiffany responde: "Eu não sinto falta porque nunca existiu. Então, a gente não vai sentir falta daquilo que nunca teve". Esse silêncio é interpretado como conivência com a opressão, alinhando-se com a afirmação de Lorde (2019) de que "o seu silêncio não irá protegê-lo". A ausência de posicionamento reforça as estruturas opressivas e perpetua a marginalização das pessoas trans dentro da religião. A crítica às lideranças religiosas que se omitem ou perpetuam a transfobia é contundente: "O silêncio... não nos favorece... Quando você fica em silêncio, você está legitimando". Thiffany ressalta a necessidade de posicionamento ativo contra a opressão, compactuando com a perspectiva de que a neutralidade favorece o opressor (Freire, 1970).

Ela enfatiza a importância do autocuidado e da autoaceitação: "Não se despe para agradar ninguém... Procure casas que possam lhe abraçar e lhe incluir de maneira aguerrida". Essa perspectiva defende a autonomia dos sujeitos na construção de suas identidades de gênero, como fundamental para a liberdade individual e coletiva.

Destaca ainda, a necessidade de reconhecer que o racismo é a base das opressões que as pessoas trans negras enfrentam: "Tudo que a gente vivencia hoje no candomblé, a base fundamental é o racismo. E se você não entende que o racismo nos mata, e que o racismo ele dá régua e compasso, estrutura... para esses condicionamentos, esses eixos de opressão social". Assim, a fala de Thiffany é alicerçada quando Crenshaw (2002) introduz o conceito de interseccionalidade para explicar como diferentes formas de opressão se sobrepõem, criando experiências únicas de marginalização para pessoas que se encontram na intersecção de várias identidades discriminadas¹⁰¹.

Ao final do diálogo, Mãe Thiffany deixa uma mensagem de esperança e resistência: "O interessante é você fazer uma autoanálise de si mesmo... e se perceba, você não está nesse mundo para agradar outros, você está para agradar a si mesmo" Essa afirmação reflete a importância da autoafirmação e do reconhecimento do próprio valor, mesmo diante de uma sociedade que frequentemente nega a humanidade das pessoas trans.

¹⁰¹ Kimberlé Crenshaw introduz o conceito de interseccionalidade para mostrar como diferentes formas de opressão, como racismo, sexismo e classismo, não atuam de forma isolada, mas se sobrepõem, criando experiências únicas de marginalização para pessoas que pertencem a várias identidades discriminadas ao mesmo tempo. Por exemplo, uma mulher negra pode enfrentar discriminações específicas que são diferentes das enfrentadas por uma mulher branca ou por um homem negro, pois ela está na intersecção de múltiplas formas de opressão.

Desta forma, o relato de Mãe Thiffany Odara é uma potente demonstração de resistência e resiliência frente às múltiplas formas de opressão que interagem em sua vida: racismo, transfobia, misoginia e violência institucional. Com isso, é possível compreender como sua trajetória individual reflete questões estruturais da sociedade brasileira, especialmente no contexto das religiões de matriz africana. Sua experiência evidencia a urgência de uma transformação nas práticas religiosas e sociais, promovendo a inclusão e o respeito à diversidade humana. Conforme afirma Mbembe (2014), é necessário reconhecer a agência dos sujeitos subalternos e valorizar suas vozes na construção de uma sociedade mais justa.

Figura 21: Thiffany Odara



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 22: Thiffany Odara



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 23: Thiffany Odara



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 24: Thiffany Odara



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 25: Thiffany Odara



Fonte: Redes Sociais

Figura 26: Thiffany Odara



Fonte: Redes Sociais

5.4. "Mãe Vitória: A Voz da Resistência Trans e a Inclusão no Candomblé"

Mãe Vitória, a primeira Ialorixá transexual do Salvador, inicia relatando que sempre foi colocada no quarto das mulheres em sua casa de axé, sem sofrer discriminação: "Meu pai nunca discriminou o fato de eu ser uma mulher trans de me separar do quarto das mulheres". Esse acolhimento inicial contrasta com as experiências de muitas pessoas trans, que frequentemente enfrentam exclusão em espaços religiosos. A afirmação de Vitoria alinha-se com o conceito de "acolhimento" discutido por Mbembe (2014), onde a aceitação incondicional do outro é fundamental para a construção de identidades resilientes.

Quando questionada se ela sempre teve acesso a todos os rituais e funções, considerando que, muitas vezes, pessoas trans são limitadas em suas participações religiosas, Vitoria reconhece a existência do preconceito, mas ressalta que não o vivenciou em sua casa de axé: "Eu nunca tive essa questão desse preconceito com ninguém. [...] Eu acho que foi isso que me fez forte". Essa força derivada do apoio comunitário reflete o que Collins (2016) descreve como uma espécie de "solidariedade comunitária"¹⁰², onde laços coletivos fortalecem indivíduos marginalizados. No entanto, Vitoria relata situações de preconceito em outros terreiros, onde sua identidade era questionada e alvo de comentários depreciativos: "Olha pra isso, é homem de peito, sabe, coisas desse tipo". Essas experiências ilustram a transfobia presente em espaços que, teoricamente, deveriam ser de acolhimento. Butler (2003) aborda essa questão ao discutir a vulnerabilidade dos corpos que não se enquadram nas normas de gênero, ressaltando como a performatividade de gênero é regulada por estruturas sociais que buscam normatizar identidades.

A importância da família, tanto biológica quanto de axé, é enfatizada por Vitoria como fonte de fortalecimento: "Quando você tem uma família que lhe acolhe, seja ela espiritual, religiosa, ou seja ela sua família materna ou paterna, [...] isso lhe fortalece como pessoa". Essa afirmação encontra ressonância nos estudos de hooks (2013), que destacam o papel do amor e do cuidado na formação de identidades saudáveis, especialmente para pessoas que enfrentam múltiplas opressões.

¹⁰² Patricia Hill Collins, renomada socióloga e teórica feminista negra, aborda o conceito de "solidariedade comunitária" principalmente no contexto das comunidades afro-americanas, enfatizando a importância da interdependência, cuidado mútuo e apoio dentro de grupos marginalizados. Esse tema está presente em obras como "Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment" (1990). Collins destaca a solidariedade comunitária como uma estratégia de sobrevivência e resistência, particularmente em contextos de opressão racial, de gênero e de classe. Ela explora como essa solidariedade emerge de experiências compartilhadas e da valorização do coletivo em oposição ao individualismo promovido por sistemas dominantes.

Ela destaca que “os olhos dos meus irmãos para com a minha pessoa não eram de ele, era de ela”, indicando que sua identidade como mulher foi respeitada dentro da comunidade. Esse respeito é resultado, segundo ela, da postura que adotou: “Você é espelho do que é visto... a base de tudo é o respeito”. A experiência de Mãe Vitória ilustra como a afirmação de sua identidade de gênero é reforçada pelo reconhecimento dos outros, criando um ambiente de respeito mútuo.

Ao discutir a necessidade de desmistificar a imagem da pessoa trans como subversiva ou marginalizada, mãe Vitoria aponta para a construção de uma narrativa positiva sobre as identidades trans: “Eu penso assim, porque você dá o que você recebe. Então, se você tem uma boa base, uma boa formação, a formação não é só religiosa, é acadêmica”. A valorização da educação como meio de empoderamento é reforçada por Freire (2019), que defende a educação libertadora como ferramenta de transformação social.

A criação de um terreiro inclusivo é um ato político e revolucionário. Vitoria menciona que faz parte do movimento de terreiros inclusivos em Salvador, recebendo pessoas trans de outros estados que não encontraram acolhimento em suas comunidades originais: “Eu estou recebendo muitas meninas de outros estados [...] meu babalorixá não aceita que eu me coloque uma bata em uma saia”. Essa iniciativa reflete o conceito de “quilombismo” proposto por Abdias Nascimento (2019), onde espaços de resistência são criados para abrigar aqueles que são excluídos pela sociedade hegemônica.

Ainda indagada sobre o “lugar do corpo no terreiro”, especialmente diante de líderes religiosos que impõem regras restritivas sobre vestimentas e papéis de gênero, Vitoria critica essa postura: “Se você hoje diz que você acolhe, você tem que respeitar. [...] O que me define não é a bata e não é a saia. Não são as vestes”. Ela argumenta que as roupas utilizadas no candomblé foram introduzidas por influências externas e não são essenciais para o culto aos orixás. Essa perspectiva desafia as noções tradicionais de gênero e ritualidade, alinhando-se com as discussões sobre a desconstrução das normas de gênero e a importância da autodeterminação corporal.

É importante frisar que as vestimentas no Candomblé transcendem a função meramente utilitária de cobrir ou proteger o corpo, desempenhando papel central na construção simbólica e identitária das comunidades de terreiro (Souza, 2007; Pereira, 2017). Conforme destaca Nascimento (2019), o ato de se vestir nos terreiros “não apenas recobre, esconde ou protege o corpo”, mas também expressa valores estéticos, espirituais e sociais, tornando-se um marcador de pertencimento e hierarquia, além de refletir as relações de gênero que se

estabelecem na dinâmica ritual e cotidiana dessas tradições. Dentro desse contexto e associando o que mãe Vitoria nos traz, surge a questão de como as pessoas transgênero negociam e vivenciam essas convenções de gênero por meio das roupas, considerando que as divisões entre “vestimenta feminina” e “vestimenta masculina” podem, muitas vezes, estar em desacordo com as identidades de gênero vivenciadas por esses indivíduos fora dos espaços sagrados.

Citando ainda Nascimento (2019), “há intensas negociações sobre o que se quer transmitir com o uso de determinada vestimenta”. Tais negociações envolvem a existência de modelos pré-estabelecidos – como saias, anáguas, torços e panos da costa tipicamente associados às mulheres, e calças, batas e adornos de cabeça tipicamente associados aos homens (Souza, 1987) – e a necessidade de ajustar essas convenções às experiências de gênero das pessoas que frequentam o terreiro. Ainda que sejam frequentes as referências a uma suposta “tradição” no uso de vestimentas, é importante ressaltar que tais normas foram historicamente construídas em diálogo com diferentes influências culturais, inclusive as de matriz europeia e colonial (Pereira, 2017), como foi bem lembrando pela nossa interlocutora. Isso indica que não existe nada essencial e eternamente fixo no que se entende por roupas “femininas” ou “masculinas” no contexto religioso afro-brasileiro (Nascimento, 2019).

Nesse sentido, a vivência de pessoas transgênero dentro dos terreiros, como mãe Vitória, desafia a binariedade de gênero com a qual as roupas são, muitas vezes, compreendidas. Diante disso, surge o questionamento: as vestimentas precisam necessariamente reforçar identidades binárias de gênero? Ou é possível repensar esses códigos de forma mais inclusiva, sem perder seu significado ritual e simbólico? Com essa indagação trago em relevo a tensão entre as normas de vestimenta historicamente construídas no Candomblé e a autonomia de gênero reivindicada por pessoas trans. Essa tensão não implica desrespeito aos fundamentos rituais, pois, grande parte dessas regras de vestuário não se sustenta exclusivamente em exigências religiosas, mas em construções simbólicas e culturais negociadas ao longo do tempo (Souza, 2007; Pereira, 2017).

Para além do debate sobre a liberdade de expressão de gênero, há também a dimensão do sagrado que precisa ser considerada. Muitas vezes, as identidades de orixás – entendidas como divindades “masculinas” ou “femininas” – refletem imaginários culturais que podem ser (re)significados pela prática cotidiana. Em algumas tradições, divindades consideradas masculinas vestem saias ou saiotes (Nascimento, 2019), o que atesta a fluidez dessas categorias na cosmo percepção afro-brasileira. Essa fluidez sugere que o Candomblé, em sua essência, não

é rígido quanto às fronteiras de gênero, pois está em constante diálogo com as transformações sociais e históricas (Souza, 1987).

Conforme expõe Nascimento (2019), pensar as vestimentas “desde outras lógicas que não as binárias” pode ampliar o debate e prevenir que se caia em essencialismos, ressignificando o vestir-se como prática ritual que dialoga com a autonomia e a experiência subjetiva de cada indivíduo, inclusive de pessoas transgênero.

Aqui esbarro na minha questão sacerdotal e de pesquisador, aonde percebo que a fluidez e a adaptabilidade do Candomblé, demonstradas tanto na ressignificação das identidades dos orixás quanto na possibilidade de repensar as vestimentas sob novas perspectivas, se conectam diretamente ao debate sobre a tensão entre tradição e inovação nas práticas religiosas afro-brasileiras. Entendo que as regras e as reflexões conscientes e adaptativas que sofreram modificações com o decorrer da história do próprio candomblé, como exemplo cito sobre homens não adentrarem em rodas de xirê ou mesmo serem iniciados para orixás femininos, exemplifica como o Candomblé não é uma religião estática, mas sim um espaço em constante transformação, capaz de se moldar às demandas contemporâneas. No entanto, considero que essa flexibilidade exige uma reflexão ética cuidadosa sobre os limites dessas mudanças.

A questão da tradição é abordada quando durante a conversação cogita-se o candomblé não deveria ser uma religião mutável e adaptável aos novos tempos. Vitoria responde assertivamente: "Minha casa, minhas regras. Goste quem gostar, fale quem falar. Estão falando hoje, amanhã estão fazendo igual". Essa posição evidencia a tensão entre tradição e inovação dentro das religiões afro-brasileiras. Percebemos que as tradições não são estáticas, mas sim processos dinâmicos que se adaptam às realidades contemporâneas.

Vitória também denuncia outras práticas problemáticas dentro do candomblé, como o uso de drogas: "Será que cocaína combina com orixá? [...] Vamos parar com esse mimimi, com essa questão de colocar regras onde não existe. Hoje nós estamos em outros tempos". Essa crítica aponta para a necessidade de uma reflexão ética sobre as práticas religiosas, que enfatiza a importância de uma religiosidade comprometida com valores positivos e transformadores. A crítica de Vitória ao uso de práticas que desrespeitam os valores fundamentais da religiosidade, como o uso de drogas, reforça, em minha visão, a importância de equilibrar a preservação do sagrado com a abertura às novas realidades sociais.

Ao falar sobre sua própria casa de axé, Vitoria destaca que acolhe todos, independentemente de identidade de gênero ou orientação sexual: "Eu sou uma casa de

referência e de acolhimento. Não só com mulheres trans, com homens trans, mas com diversidades".

Ela também critica líderes religiosos que afirmam ser acolhedores, mas impõem restrições às pessoas trans: "Ele está se mascarando, isso é mentira. Isso para mim não existe... se você hoje diz que você acolhe, você tem que respeitar". Ela enfatiza que o verdadeiro acolhimento requer respeito incondicional à identidade do outro, sem tentar moldá-lo a normas preestabelecidas.

A narrativa de Mãe Vitória também aborda a relação entre corpo e espiritualidade. Ela afirma que nunca se sentiu abandonada pelo orixá devido à sua identidade de gênero: "Eu tenho certeza que Oyá não vai me desamparar nunca". Essa confiança na conexão com o sagrado refuta argumentos que excluem pessoas trans das práticas religiosas.

No final do diálogo, Vitoria enfatiza a importância do acolhimento verdadeiro: "Mais amor, mais compreensão, mais respeito ao próximo e acolhimento. Porque a palavra acolhimento é importantíssima. Você acolheu outro, mas acolheu outro de verdade". Essa mensagem ressoa com os ensinamentos de Lorde (2019), que defende que a empatia e a solidariedade são essenciais para a construção de comunidades justas e igualitárias.

O relato de Vitoria evidencia as complexidades e desafios enfrentados por pessoas trans nas religiões afro-brasileiras, mas também destaca as possibilidades de resistência e transformação. É possível compreender como as experiências individuais refletem questões estruturais de gênero, raça e poder. A postura de Vitoria representa uma ruptura com práticas excludentes e aponta para um futuro onde o candomblé possa ser um espaço verdadeiramente inclusivo e acolhedor.

Figura 27: Mãe Vitória – Conversa



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 29: Mãe Vitória



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 30: Placa de Fundação



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 28: Mãe Vitória - Conversa



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 31: Mãe Vitória e Pai Alan



Fonte: Acervo Pessoal

5.5. Reconstruindo Identidades: Juliana e o Espaço Religioso Inclusivo

Mulher trans, filha e iniciada pelo babalorixá Ode Tokan em Salvador, a iyawo Juliana inicia sua narrativa relatando seu envolvimento com o Candomblé desde os 12 anos de idade, influenciada por uma vizinha, amiga de sua mãe. Ela expressa um profundo afeto pela religião: "Eu criei um amor sobre o ancestral, sobre o candomblé." Esse sentimento indica uma conexão inicial significativa com a espiritualidade e a cultura ancestral, que viria a ser fundamental em sua jornada pessoal.

No entanto, ao entrar na adolescência e iniciar sua transição de gênero, Juliana enfrentou desafios significativos dentro das comunidades religiosas que frequentava. Ela relata: "Eu passei por casas que não me acolhiam, que não respeitavam a minha identidade de gênero, que não respeitavam a Juliana que sou." Essa experiência de rejeição em espaços que deveriam ser de acolhimento e espiritualidade destaca a tensão existente entre identidades trans e certas interpretações religiosas tradicionais.

A negação de sua identidade teve impactos profundos em seu bem-estar psicológico. Juliana descreve: "Isso, para mim, foi um absurdo. E me mutilou, foram muitos gatilhos." Aqui, ela evidencia o sofrimento emocional causado pela não aceitação, que pode levar a consequências graves para a saúde mental.

Eu nasci biologicamente em um corpo masculino, mas eu nunca me identifiquei como homem, eu nunca me identifiquei como um menino. Eu sempre soube que eu era Juliana, por mais que eu nasci em um corpo biologicamente masculino, mas de comportamentos, de pensamentos opostos.

A narrativa de Juliana também expõe a expectativa de que ela deveria alterar documentos oficiais para ser reconhecida em sua identidade de gênero dentro da comunidade religiosa: "A pessoa disse a mim que eu seria tratada como Juliana se eu tivesse a minha retificação." Essa exigência representa uma barreira adicional e ilustra como burocracias podem ser usadas para perpetuar exclusões. Butler (2003) discute como as estruturas sociais impõem normas que limitam a expressão genuína de identidade de gênero.

Eu pensei também em desistir da religião, que é uma religião que acolhe, que abraça, que aceita todos. Mas não porque aceitar meu corpo, não aceitar eu, não aceitar a Juliana. Orixá ama todos. Orixá não é preconceituoso, Orixá não é mau, Orixá não é perverso. Orixá, ele quer o ori, o okan¹⁰³ e o ará¹⁰⁴. E foi uma decepção. E aí eu fiquei afastada por muito tempo, devido a esses acontecimentos.

Após um período de afastamento, Juliana encontra uma nova casa de Candomblé que a acolhe plenamente. Ela relata com entusiasmo: "Vim, gostei, me senti acolhida, respeitada."

¹⁰³ coração

¹⁰⁴ corpo

Este momento marca uma transformação significativa em sua jornada espiritual e pessoal. A aceitação nesta nova comunidade demonstra o potencial das religiões afro-brasileiras em serem espaços inclusivos e acolhedores, alinhado com a perspectiva de que tais tradições valorizam a diversidade e a pluralidade das experiências humanas.

O reconhecimento de sua identidade pelo Babalorixá é especialmente significativo.

Juliana compartilha:

E eu vim, gostei, me senti acolhida, respeitada. E logo em seguida, quando eu fui pra casa, eu mandei mensagem pra ele, falando que eu queria vir conhecer a Roça e fazer um jogo. Na qual eu vim, fiz o jogo, e Orixá determinou que eu tinha que me iniciar. E aí eu fiquei muito nervosa e com medo, porque eu achava que ia acontecer novamente o que aconteceu no passado. Porque o sistema, ele é perverso, ele é preconceituoso. As pessoas, não todas, são perversas, são preconceituosas. E aí eu fiquei assim, meu Deus, e se eu for... acolhida e ser respeitada da maneira que eu me identifico, da maneira que eu sou. E aí, quando eu vim jogar, meu pai disse assim, mas você é minha filha. Orixá te reconhece como Juliana e na minha casa, você é Juliana.

Essa afirmação válida não apenas sua identidade de gênero, mas também reforça a ideia de que o sagrado transcende construções sociais limitantes.

Ao discutir sobre seu corpo no contexto do terreiro, Juliana desafia concepções tradicionais: "Eu não tenho problema nenhum devido a isso, porque as pessoas têm a ideologia de separar homem e mulher, mulher de vagina e homem de pênis." Ela enfatiza que sua identidade como mulher não está confinada a características biológicas, alinhando-se com as discussões contemporâneas sobre a desconstrução de binarismos de gênero. Entender o gênero como uma construção social permite reconhecer a legitimidade das diversas expressões de identidade.

Vim conhecer a Roça, as pessoas me acolheram, me abraçaram, me respeitaram. E isso é muito importante para corpos como o meu, que é excluída de todos os lugares. A exclusão, ela é muito forte com corpos como o meu. Então, foi muito importante para mim estar neste lugar. De ser uma iyawo iniciada de Santo Homem e comprovo que Orixá não escolhe classe social, cor, gênero. Eu fui iniciada de Oxóssi. E Orixá, ele me reconhece como Juliana. Ele sabe que meu Okan é limpo. Que meu Ará é um Ará cuidado, é um Ori tranquilo. Então, ele me aceitou e me acolheu e hoje eu estou aqui.

Quando questionada que o nome trans já quer dizer “além” e que a ideia hoje é que esteja, na verdade, toda a questão está além do gênero, essa perspectiva amplia a compreensão das identidades trans como experiências que transcendem categorias fixas, promovendo uma visão mais inclusiva e dinâmica da identidade humana.

A importância do corpo como espaço de afirmação identitária é destacada por Juliana: "Eu sou uma mulher trans e eu acho que não vejo problema nisso. Por mais que eu esteja nascida biologicamente em um corpo masculino, eu não deixo de ser mulher." Aqui, ela reivindica seu direito de existir em sua totalidade, desafiando as concepções que limitam a identidade de

gênero ao sexo biológico. Butler (2003) argumenta que a materialidade do corpo é construída discursivamente e que as identidades trans subvertem as normas hegemônicas, evidenciando a fluidez do gênero.

A experiência de Juliana na nova comunidade candomblecista também evidencia a importância do apoio dos pares. Ela afirma: "São pessoas de mente frescas, são pessoas de mente maduras e bem centradas. Eles sabem fazer separações. Eles reconhecem, sim, que eu sou Juliana e que eu tenho que ser tratada como Juliana." Este ambiente acolhedor contrasta com suas experiências anteriores de rejeição, ressaltando como o suporte comunitário é vital para o bem-estar de indivíduos trans. O apoio social pode mitigar os efeitos negativos do estresse de minorias.

Ao final, Juliana deixa uma mensagem de resistência e encorajamento: "Eu falo para muitas meninas e muitos meninos também que não se mutilam, que não se machuquem estando num ambiente que não te acolhe, que não te reconhece como ele e como ela. Então, fique num ambiente que te reconheça, que te abraça, que te acolha, que reconheça o seu corpo, reconheça o seu lugar." Esta frase de impacto sintetiza a necessidade de espaços seguros e inclusivos para que pessoas trans possam viver plenamente suas identidades e espiritualidades.

Reconhece-se a profundidade da trajetória de Juliana, destacando a interseccionalidade de suas identidades: "Juliana está no lugar de uma mulher trans, negra e candomblecista. Então, são três elementos subversivos da sociedade. Marginalizados." Essa observação ressalta como múltiplas formas de opressão podem se sobrepor, intensificando os desafios enfrentados por indivíduos em contextos de marginalização interseccional.

A relação entre Juliana e seu Babalorixá é apresentada como um exemplo positivo de liderança espiritual inclusiva. A interlocutora ressalta: "meu pai hoje, ele é o Babalorixá. É aquele, o pai de verdade. Aquele que acolhe e que vai estar comigo em todos os momentos." Essa relação exemplifica como líderes religiosos podem desempenhar um papel crucial na promoção da inclusão e no combate ao preconceito dentro das comunidades de fé.

A trajetória de Juliana no Candomblé ilustra a luta contínua por reconhecimento e respeito enfrentada por pessoas trans em espaços religiosos e na sociedade em geral. Sua história evidencia a importância de ambientes acolhedores que reconheçam a legitimidade das identidades trans e promovam a inclusão plena. Ao afirmar: "Orixá ama todos. Orixá não é preconceituoso." Juliana reafirma a essência inclusiva de sua fé e convida a uma reflexão mais ampla sobre como as comunidades religiosas podem ser espaços de transformação social positiva.

Figura 32:Pai Ode Tokan



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 33:Pai Ode Tokan



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 34:Pai Ode Tokan



Fonte: Acervo Pessoal

5.6. Decolonizando o Sagrado: A Busca de Adeloyá Ojubará por Espaços Inclusivos no Candomblé

Adeloya Ojubará, uma pessoa não-binária e egbon no Candomblé da nação Ketu, em Salvador, oferece uma perspectiva que desafia ainda mais as normas cisgêneras e binárias tradicionais. Sua experiência questiona a rigidez das categorias de gênero no Candomblé, propondo uma visão mais fluida e expansiva das identidades. Adeloya nos lembra que o Candomblé, em sua essência, celebra a multiplicidade de expressões humanas, algo que deve ser refletido em suas práticas cotidianas e na estrutura hierárquica dos terreiros.

Adeloyá inicia compartilhando sua trajetória: "Eu sou uma pessoa não binária, bissexual, sou uma pessoa que nasci no Sul, sou de ascendência europeia, então, de família cristã, então, é uma longa jornada que o Orixá faz em me tirar de lá e me trazer pra cá". Essa declaração encapsula uma transformação profunda, na qual a migração geográfica se entrelaça com uma migração identitária. A mudança de Adeloyá para Salvador representa não apenas um deslocamento físico, mas um renascimento: "- As pessoas perguntam, como é que você chega em Salvador? Eu falei, por obra do orixá. E nesse solo, eu aprendi a ser eu. Nesse solo, eu me tornei quem eu sou, na verdade. Eu me descobri".

Esse processo de autodescoberta é mediado pelo Orixá, que atua como agente transformador. A espiritualidade, nesse contexto, não é apenas um elemento da identidade, mas um catalisador para a reconstrução do self. A espiritualidade pode ser uma força emancipatória que desafia estruturas opressivas.

Adeloyá menciona que, apesar de ocupar o lugar de "Iya egbé"¹⁰⁵ e ser vista como "mãe pequena" por várias pessoas, isso não a avilta, pois entende que "o masculino e o feminino estão tudo aqui dentro. Eu sou uma pessoa de gênero fluido." Essa fluidez identitária contrasta com as estruturas rígidas frequentemente encontradas nas práticas religiosas, indicando a necessidade de repensar essas estruturas para acolher a diversidade de identidades.

Eu entendo que eu sou uma pessoa não-binária. Dentro, no mergulho profundo, eu entendo que toda a dissociação de encaixe no que é feminino, que nunca aconteceu comigo, eu tive uma fase de expressão de gênero feminina justamente porque as pessoas cobravam que eu fosse. E aí, na minha cabeça eu não conseguia ser. O meu ser não consegue ser feminino dentro do padrão. Então o meu estereótipo de gênero acabava indo na frente dessa. Quer feminino? Tome. Mas nunca era suficiente. Porque é o seu estar no mundo, é o seu estar, não é a roupa que você veste e o cabelo que você tem.

¹⁰⁵ Mãe da Sociedade

Apesar de o Candomblé ser frequentemente celebrado por sua inclusividade, o diálogo revela tensões significativas. Adelayá questiona: "O Candomblé se diz ser uma religião inclusiva. É a religião que mais acolhe. Mas de que forma? A que preço? De verdade? A todas as pessoas ou a pessoas cisgêneras?" Essa interrogação expõe as contradições entre o discurso de acolhimento e práticas que podem ser excludentes.

A experiência de Adelayá reflete a complexidade de ser uma pessoa não binária dentro de uma religião que tradicionalmente opera com categorias binárias de gênero. Ela afirma: "Óbvio que dentro do candomblé eu ocupo um lugar determinado por genitália."

Eu não canso de dizer que pessoas cisgêneras não são proprietárias de orixá, de inquisses e de vodum. Pessoas cisgêneras não têm o direito de ordenar quem é que pode cultivar orixá, porque não são donos de orixá. Se orixá, inquisses e vodum fizessem diferença de Ori, não pegariam o Ori de pessoas trans. Minha mãe Thiffany é minha mãe pequena, com muita honra, com muito orgulho. Se Oxum, que é o cúmulo do feminino, fizesse questão de uma vagina, não pegaria o corpo de uma mulher trans. Oxum sabia quem era minha mãe desde antes dela vir para o Orum, quando ela escolheu aquele Ori lá junto a Ajalá Mopim, junto a Onibodê. Oxum já sabia porque pega o Ori de uma pessoa que ela sabe que não é uma pessoa cisgênera, porque Oxum não está nem aí com isso. Oxum escolheu aquele ori, não escolheu Thiffany, não escolheu a genitália de Thiffany.

Segundo Bourdieu (1989), o poder simbólico é exercido através da imposição de normas e significados que legitimam determinadas hierarquias sociais. Nesse contexto, Adelayá está denunciando a imposição de uma autoridade cisgênero que, segundo ela, não possui legitimidade para determinar quem pode ou não cultivar os Orixás.

A referência a "proprietários de orixá" sugere uma apropriação simbólica e espiritual que vai além da mera participação religiosa, indicando uma posse que deveria ser inerente a qualquer devoto independente de sua identidade de gênero. Essa visão ressoa com a teoria de Butler (2003) sobre performatividade de gênero, na qual as normas sociais são vistas como performativas e construtivas da identidade. Ao desafiar a propriedade dos Orixás por pessoas cisgêneras, Adelayá está, portanto, questionando a performatividade das normas de gênero que delimitam o espaço sagrado no Candomblé.

Adelayá continua: "Se orixá, inquisses e vodum fizessem diferença de ori, não pegariam o ori de pessoas trans." Aqui, a distinção entre os Orixás e os Orientadores (Ori) é utilizada para argumentar que os Orixás escolhem seus orientadores de forma independente das identidades de gênero humanas. Essa perspectiva refuta a ideia de que a espiritualidade deve ser rigidamente alinhada com categorias binárias de gênero, propondo uma visão mais fluida e inclusiva. É possível de imaginar a espiritualidade como uma força de resistência e transformação que transcende as construções sociais opressivas, permitindo a emancipação das identidades marginalizadas.

A menção de "Minha mãe Thiffany é minha mãe pequena, com muita honra, com muito orgulho" serve como um exemplo concreto da inclusão de identidades trans no Candomblé, desafiando as normas tradicionais que exigem conformidade com os papéis de gênero binários. Ao afirmar que "Se Oxum, que é o cúmulo do feminino, fizesse questão de uma vagina, não pegaria o corpo de uma mulher trans", Adelayá está argumentando que as divindades do Candomblé reconhecem e escolhem seus orientadores independentemente das características físicas que a sociedade atribui ao feminino ou masculino. Essa afirmação reflete a ideia de que o sagrado no Candomblé transcende as limitações impostas pelas normas de gênero, alinhando-se com a perspectiva de Butler (2003) de que os corpos são politicamente significativos e sujeitos a interpretações diversas.

Adelayá reforça essa visão ao dizer: "Oxum sabia quem era minha mãe desde antes dela vir para o Orum, quando ela escolheu aquele ori lá junto a Ajalá Mopim, junto a Onibodê. Oxum já sabia porque pega o ori de uma pessoa que ela sabe que não é uma pessoa cisgênera, porque Oxum não está nem aí com isso. Oxum escolheu aquele ori, não escolheu Thiffany, não escolheu a genitália de Thiffany." Esse trecho enfatiza a autonomia dos Orixás na escolha de seus orientadores, independentemente das construções sociais de gênero. A teoria de Quijano (2000) sobre a colonialidade do poder sugere que muitas das normas e práticas atuais são heranças de um processo colonial que impôs uma estrutura binária de gênero, desconsiderando as diversidades originais das culturas africanas. Assim, Adelayá está propondo uma descolonização das práticas religiosas, promovendo uma reconciliação entre a espiritualidade genuína e a diversidade de identidades de gênero.

Além disso, a afirmação de que "pessoas cisgêneras não têm o direito de ordenar quem é que pode cultivar orixá, porque não são donos de orixá" desafia diretamente as hierarquias estabelecidas dentro das comunidades religiosas. Isso ecoa a crítica de Crenshaw (1991) sobre a interseccionalidade, onde diferentes formas de opressão se entrelaçam e reforçam mutuamente. No caso do Candomblé, a imposição de normas cisgenericas perpetua a exclusão de indivíduos trans e não-binários, exacerbando a marginalização dessas identidades dentro do espaço sagrado.

A declaração de Adelayá também destaca a importância da representatividade e da liderança trans-inclusiva nas comunidades religiosas: "Oxum já sabia porque pega o ori de uma pessoa que ela sabe que não é uma pessoa cisgênera". Isso sugere que a inclusão de pessoas trans e não-binárias não apenas enriquece a prática religiosa, mas também desafia as estruturas de poder que buscam manter a exclusão. Conforme Fraser (2006) argumenta, a justiça social

requer não apenas a redistribuição de recursos, mas também o reconhecimento e a valorização das identidades diversas. A inclusão de líderes trans no Candomblé pode, portanto, ser vista como um passo crucial para a democratização do espaço sagrado, promovendo uma espiritualidade que verdadeiramente reflete a pluralidade de suas comunidades.

A imposição de indumentárias específicas é um dos pontos centrais dessa tensão. Adeloyá descreve o desconforto de ser obrigada a usar roupas que não refletem sua identidade: "Para uma pessoa que não consegue se ver com um determinado tipo de indumentária, ser obrigada a usá-la para poder saudar o sagrado, você está se aviltando, você está se machucando". Essa situação reflete o que Butler (2003) descreve como a performatividade de gênero, em que normas sociais impõem modos específicos de ser e agir, frequentemente em detrimento da autenticidade individual.

Ao mencionar que "quando você pega um homem trans com barba e você coloca saia nesse cara você gera um transtorno estético dentro daquela roda", Adeloyá aponta para uma dissonância que emerge não apenas no indivíduo, mas no próprio ambiente ritualístico do Candomblé. A ideia de "transtorno estético" sugere que a imposição da saia em um homem trans, reconhecido como tal e com expressões externas (como a barba) que refletem sua identidade, vai além de um simples desconforto pessoal. Esse "transtorno" quebra uma harmonia entre o indivíduo e o coletivo, expondo a falibilidade das normas quando são aplicadas sem respeito pela individualidade.

Adeloyá expande sua crítica ao afirmar que "você está querendo induzir que aquela pessoa aceite aquela saia como natural na estrutura de ser daquela pessoa", revelando uma tentativa de manipulação da autopercepção e de coerção da identidade, impondo um significado de gênero que se baseia em concepções tradicionais e binárias. Como Lugones (2007) discute, a colonialidade do poder impõe um entendimento hierárquico e rígido de gênero, frequentemente desconsiderando as nuances e diversidades que existiam nas culturas originárias africanas. A imposição da saia, portanto, pode ser vista como uma manifestação dessa colonialidade que, mesmo dentro das práticas de resistência cultural como o Candomblé, persiste nas formas de regulação do corpo.

A expressão "choca o próprio Candomblé" destaca que essa imposição de gênero vai contra os princípios de harmonia e acolhimento que o Candomblé preza. Ela indica que o Candomblé, como sistema religioso, deveria ser um espaço de conexão espiritual e não de disciplina ou constrangimento das identidades de seus praticantes. Desta forma, o sagrado deveria transcender as normas impostas pela sociedade e ser um local de liberação, permitindo

que cada um se conecte com o divino de forma autêntica e em plena identidade. A imposição da saia é, portanto, um reflexo de normas sociais externas que são, paradoxalmente, incongruentes com a própria essência da prática religiosa do Candomblé.

Assim, a crítica de Adeloyá ao “transtorno estético” e ao choque que tal imposição cria dentro do terreiro sugere que a inclusão de pessoas trans no Candomblé exige uma reinterpretação das normas de vestimenta e expressão de gênero, abandonando a rigidez binária e respeitando as identidades individuais. Essa mudança seria não apenas uma adaptação, mas uma reafirmação dos princípios de acolhimento, permitindo ao Candomblé expressar verdadeiramente sua natureza inclusiva e comunitária.

Além disso, a discussão sobre as vestes do Candomblé revela influências coloniais. Observa-se: "As vestes que a gente tem hoje dentro do candomblé, ela é um tanto eurocêntrica. Ela vem de um contexto de uma colonização europeia". Essa afirmação sugere que práticas consideradas tradicionais podem, na verdade, ser produtos de processos históricos de dominação cultural. Fanon (2008) argumenta que a descolonização não é apenas política, mas também cultural e psicológica, exigindo uma reavaliação de práticas e símbolos que perpetuam a opressão.

Adeloyá destaca a criação do Cadastro Nacional de Terreiros Trans Inclusivos em que ela pensa e propõe desde 2021 como uma resposta ativa à exclusão: "Eu sempre digo para pessoas trans não se rendam, não se satisfaçam com migalhas. Não aceitem estar num terreiro para poder cultuar o seu orixá se massacrando, se torturando". Essa iniciativa não apenas fornece espaços seguros para pessoas trans, mas também desafia as lideranças religiosas a repensarem suas práticas.

A presença de líderes trans e não binários em posições de destaque é crucial para promover mudanças estruturais. Adeloyá menciona: "Uma das coisas que é imprescindível são os cargos de pessoas trans quanto mais pessoas como minha mãe, Thiffany, como Ya Vitória, como Ya Alana que estão com cargo e que são pessoas politizadas com um alcance de visão que amplie direitos e não cerceie". A representação é fundamental, pois líderes que vivenciam essas experiências estão mais aptos a implementar práticas inclusivas e empáticas (Crenshaw, 1991).

O diálogo explora as consequências psicológicas da imposição de normas binárias. Adeloyá relata casos de homens trans que sofrem disforia de gênero exacerbada pelas exigências religiosas: "Ele vive com binder praticamente 24 horas por dia... para poder tirar um binder e não ver a própria mama... e falar que aquele cara ainda vai ter que usar uma saia". Essa

situação configura uma violência simbólica (Bourdieu, 1989), em que a estrutura social impõe sofrimentos invisíveis, mas profundos. Reconhece que tais práticas podem ser consideradas criminosas: "Isso chega a ser... crime". A exposição de indivíduos a situações vexatórias não apenas viola princípios éticos, mas também legais.

A discussão aponta para a necessidade de diálogo e educação dentro das comunidades religiosas. Adeloyá sugere que lideranças devem estar abertas a aprender: "Se vocês não souberem lidar com uma pessoa trans, se vocês não querem aprender... enviem para uma pessoa trans... Parem de ser fominha de Ori". Essa metáfora ressalta o apego de algumas lideranças ao poder e controle, em detrimento do bem-estar dos fiéis.

Reforça-se a importância da empatia e do respeito: "Se tem dúvida, pergunte porque a melhor coisa é a pessoa ser tratada como ela deseja". Essa postura, alinhada ao reconhecimento do outro em sua alteridade, é fundamental para construir espaços verdadeiramente inclusivos.

Uma reflexão profunda emerge sobre a necessidade de descolonizar práticas religiosas. "Se a gente for buscar a teoria africana pré-colonização, a gente tem um processo colonizador que estabeleceu o binarismo como ponto de partida". Essa afirmação sugere que muitas das normas atuais não são intrínsecas ao Candomblé, mas resultado de influências externas. Segundo Quijano (2000), a colonialidade do poder afeta não apenas estruturas econômicas e políticas, mas também epistemologias e identidades.

Adeloyá concorda que "o Candomblé é uma religião binária", mas questiona se precisa continuar sendo. A abertura para reinterpretar e adaptar práticas pode ser vista como um ato de resistência e resiliência cultural. Como Nogueira (2019) discute, as religiões afro-brasileiras sempre foram espaços de recriação e adaptação, sobrevivendo por meio da flexibilidade e capacidade de incorporar novos elementos.

O diálogo com Adeloyá não é apenas uma troca de experiências, mas um chamado à ação. Ao afirmar que "pessoas cisgêneras não são donas e proprietárias de orixá", Adeloyá desafia estruturas hierárquicas e excludentes, reivindicando um espaço onde todos possam "ser inteiros" em sua espiritualidade. Essa visão, alinhada com perspectivas de justiça social e reconhecimento das diferenças, aponta para a possibilidade de um Candomblé que honra suas tradições enquanto evolui para incluir todas as identidades.

Figura 35:Adeloya Ojubará



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 36:Orixá Exu - Adeloya Ojubará



Fonte: Redes Sociais

Figura 37:Orixá Exu



Fonte: Redes Sociais

Figura 38:Adeloya Ojubará



Fonte: Acervo Pessoal

5.7. De Pai Francisco à Mãe Naomi de Oxum: Uma Trajetória de Subversão e Fé.

Ao falar com mãe Naomi de Oxum, como um homem cis, friso algo que acredito ser um ponto crucial para a análise: a diferença entre "falar sobre" e "vivenciar" experiências de exclusão e resistência. Judith Butler (2003), ao discutir a performatividade de gênero, aponta que a vivência concreta das identidades dissidentes carrega uma força transformadora que vai além da abstração teórica. Mãe Naomi, ao narrar sua trajetória, personifica essa vivência em sua forma mais brutal e complexa.

O relato da referida Ialorixá sobre sua infância e adolescência evidencia a interseção entre gênero, raça e espiritualidade em sua trajetória. Desde cedo, ela identifica-se como mulher, embora tenha enfrentado a imposição de normas masculinas. Esse conflito remete às reflexões de Butler (2003), para quem o gênero é uma construção performativa reiterada por normas sociais que tentam fixar identidades em um sistema binário. A Ialorixá, ao desafiar essas normas, sofre as consequências da "violência normativa" (Butler, 2003), que se manifesta tanto na violência física e sexual que enfrentou quanto na rejeição familiar. Sua narrativa sobre o abuso sexual cometido por seu padrasto e a descrença de sua mãe ilustra como as normas patriarcais não apenas legitimam, mas perpetuam ciclos de violência contra corpos dissidentes.

A minha vida é feita de fases desde criança. Eu sou filha de uma negra índia baiana. Sou a segunda filha de seis filhos e, desde criança, eu sempre soube da minha transexualidade, mas sempre me foi imposto né, que eu não poderia ser quem eu sempre deveras ser. E, ao longo da vida, eu tive problemas, inúmeros problemas que resultaram ao candomblé,

A expulsão de mãe Naomi de casa é um marco em sua trajetória de resistência. Em seu relato, ela descreve o carnaval como um espaço simbólico de autoafirmação, no qual enfrentou sua mãe pela primeira vez ao vestir-se com roupas femininas. Esse ato, embora represente um momento de coragem, também evidencia as tensões entre a afirmação de sua identidade e as normas familiares e sociais que tentavam suprimir sua existência. Oyèrónké Oyěwùmí (2021) oferece uma perspectiva crítica ao questionar a imposição de categorias de gênero ocidentais em contextos africanos e afro-diaspóricos. Segundo Oyěwùmí, as normas de gênero são frequentemente importadas por processos coloniais e nem sempre refletem a fluidez presente em sistemas culturais africanos tradicionais. O contexto de mãe Naomi, como mulher negra e trans no Brasil, carrega resquícios dessa colonialidade, mas também oferece caminhos de resistência que se entrelaçam com a espiritualidade afro-brasileira.

Aos treze anos eu fui expulsa de casa. Minha finada mãe me expulsou de casa e já tomava hormônios escondidos. Eu tinha amizade com travestis... naquela época não tinha essa coisa de mulher trans. Ou era gay ou era travesti. E as pessoas comparavam mulher trans e travestir, assimilavam prostituição com travestir, a prostituta, a chacota e assim vai por enormes absurdos e adjetivos. E, com 13 anos, eu fui expulsa de casa porque eu era molestada pelo meu padrasto. Meu padrasto me obrigava a ter relações

sexuais com ele e minha mãe não acreditava. Chegou um dia que eu não aguentei aquela pressão toda, pois o fato de eu ser mulher trans não quer dizer, ou até mesmo na época não tendo descoberto como tal, como eu era, não dava o direito de ninguém abusar sexualmente de mim.

Mãe Naomi encontra no candomblé e na umbanda, não apenas um refúgio espiritual, mas um espaço de reconstrução identitária. Sua iniciação espiritual, marcada pela orientação de um marujo que identificou seu destino como sacerdotisa, conecta-se às reflexões de Ifi Amadiume (1997) sobre a centralidade da espiritualidade na vida das mulheres africanas e afrodescendentes. Para Amadiume, os sistemas espirituais africanos frequentemente permitem uma fluidez de gênero e oferecem às mulheres papéis de liderança e poder. Naomi, ao tornar-se Ialorixá, ressignifica sua trajetória, transformando a dor e a exclusão em força e resistência.

Aos onze anos, eu saindo da escola para estudar aqui na minha cidade, parou um rapaz com uma Brasília e perguntou para mim se eu conhecia uma moça chamada Alessandra e Rosimeire. Eram as minhas duas melhores amigas. E eu falei conheço sim eu moro do lado das duas inclusive a Meire mora no meu quintal. Ah, você pode me levar lá? Porque ela esqueceu a bolsa no meu carro... E criou uma situação na qual entrei no carro dele e por sorte de Deus e de Orixá eu estou viva hoje para contar para você. Eu fui molestada com uma arma calibre 38 na minha cabeça. Eu, com 11 anos de idade na época, ele me deixou no meio do mato e deu 5 cruzados, cruzeiros... que era uma nota vinho com marrom e me deixou jogado ali no mato. Fui espancada, fui coronhada, fui molestada, foi assim... foi Deus e Orixá que me salvou ali. Na noite anterior, eu tinha estado **num terreiro de umbanda onde um marujo da mãe de santo da minha mãe tinha dito que o meu caminho era ser sacerdotisa**, que eu adentrasse no seguimento de umbanda para que depois eu adentrasse no meio do candomblé para iniciar a minha vida religiosa e eu não gostava eu tinha um medo né, eu era tão jovem. (grifo meu)

A referência ao terreiro de Umbanda e à mensagem recebida do marujo, que já antecipava o destino da narradora como sacerdotisa, exerce uma função essencial na narrativa. Essa orientação espiritual, recebida antes do episódio traumático, pode ser compreendida como um presságio ou uma forma de amparo sagrado, especialmente considerando que a narradora atribui sua sobrevivência à intervenção de “Deus e Orixá”. Ao enfatizar a importância desse direcionamento, o relato destaca como as orientações divinas são fundamentais na vida de mãe Naomi de Oxum, sobretudo em situações de extrema vulnerabilidade.

Nas comunidades de matriz afro-brasileira, o acolhimento de pessoas trans, em especial quando se trata da possibilidade de ocuparem posições como o de ialorixá ou babalorixá, suscita questões que vão além do âmbito humano. Essas dúvidas alcançam as instâncias espirituais e deveriam ser orientadas pelos oráculos sagrados, como o jogo de búzios. Na tradição afro-brasileira, a exemplo do Candomblé e em alguns aspectos da Umbanda, essa prática divinatória desempenha papel central na orientação de decisões e na condução do caminho espiritual, fornecendo instruções tanto para sacerdotes quanto para iniciados.

Quando há rejeição de pessoas trans nos terreiros, na maioria das vezes, a origem do problema se encontra em preconceitos sociais, desvinculados da vontade dos orixás ou das entidades. Na Umbanda, por exemplo, as entidades guias — caboclos, pretos-velhos, entre outras falanges — assumem relevância análoga ao jogo de búzios. Esses guias, cuja missão é acolher e orientar, podem confirmar se há consonância energética, espiritual e de missão de vida para que pessoas trans ocupem determinados lugares ou desempenhem tarefas específicas na comunidade.

É crucial ressaltar a importância de escutar as orientações espirituais, como a mensagem recebida do marujo, particularmente para aqueles em situação de vulnerabilidade, a exemplo das pessoas trans que vivenciam discriminação na sociedade e, por vezes, dentro das próprias comunidades religiosas. O amparo obtido por meio do sagrado pode trazer não apenas conforto, mas também direcionamento e sentido de propósito, fortalecendo a resiliência em momentos de adversidade. Nesse sentido, as palavras do marujo sobre o caminho sacerdotal possivelmente contribuíram de forma decisiva para a sobrevivência da narradora. É fundamental defender que, assim como ocorre com pessoas cis, as definições acerca dos rumos espirituais de pessoas trans sejam estabelecidas mediante consultas oraculares ou pela própria voz das entidades, no caso da Umbanda e de outras religiões afins

Esse processo assegura o protagonismo do sagrado, propiciando uma ligação direta entre o indivíduo e o divino. Tanto as consultas oraculares quanto as manifestações das entidades transcendem barreiras e preconceitos humanos, promovendo abordagens mais inclusivas, capazes de acolher pessoas trans em suas jornadas espirituais. Para além de decisões práticas, o jogo de búzios e outros sistemas de adivinhação são ferramentas que também iluminam dimensões identitárias e espirituais das pessoas em consulta, reforçando o valor de uma perspectiva aberta e livre de imposições coloniais.

Quando se valoriza a voz do sagrado, abre-se um espaço seguro e afirmativo para que pessoas trans explorem sua espiritualidade. Essa abertura também favorece que os sacerdotes e as sacerdotisas tirem dúvidas e encontrem caminhos de acolhimento, o que se mostra especialmente necessário diante das constantes situações de marginalização e discriminação vivenciadas por pessoas trans em diversos contextos religiosos. O diálogo com as entidades e o uso de oráculos podem validar e fortalecer identidades de gênero, reconhecendo a multiplicidade de vivências e oferecendo direcionamentos ajustados a cada história de vida.

Tal prática valoriza a singularidade e a complexidade presentes na jornada de cada pessoa trans, visto que as instruções obtidas por meio dos oráculos ou das entidades

contemplam necessidades particulares, desafios específicos e potenciais individuais. Essa forma de condução espiritual contrasta com visões mais dogmáticas, muitas vezes pouco sensíveis às nuances da identidade de gênero e da experiência trans.

Em linhas gerais, o jogo de búzios, que opera por intermédio dos odus e das energias orixás, não se limita a questões como prescrição de ebós, identificação de orixá de cabeça ou direcionamento de caminhos. Ele também incide sobre elementos identitários, e a identidade de gênero integra, de forma constitutiva, esse universo. Desse modo, o oráculo pode sinalizar se há respaldo espiritual para que uma mulher ou um homem trans assuma posições de liderança, como ialorixá ou babalorixá, ou exerça papéis de destaque na comunidade.

No âmbito do sagrado, não há espaço para preconceitos alheios às demandas espirituais genuínas. A exclusão de pessoas trans sem consulta ao oráculo ou sem a escuta das entidades converte práticas sagradas em instrumentos de reprodução de discriminação, o que se opõe aos princípios basilares das religiões de matriz africana. O que deve prevalecer, em última análise, é o que as divindades e entidades revelam, pois são elas que detêm sabedoria e autoridade para conduzir cada caso de forma justa. Quando se respeitam as revelações espirituais, tornam-se possíveis comunidades efetivamente inclusivas, que reconhecem e celebram diferenças, acolhendo a todas, todes e todos, independentemente de sua identidade de gênero.

A violência estrutural enfrentada por mãe Naomi não se limita à rejeição familiar ou à violência física. Ela descreve como, ao buscar trabalho, foi direcionada à prostituição, reforçando os estereótipos sociais que associam mulheres trans à marginalização. Esse trecho de sua narrativa reflete o que Butler (2003) identifica como a exclusão sistêmica de corpos que não se conformam às normas de inteligibilidade de gênero. Naomi, porém, resiste a essas imposições, encontrando na espiritualidade um espaço de reconstrução de sua subjetividade. A figura de Thais, a travesti que a acolhe e orienta, é emblemática dessa resistência coletiva que atravessa as comunidades trans e afro-diaspóricas.

Essa travesti que Deus a tenha foi uma grande amiga importante na minha história de vida. Thais virou e falou assim: olha minha amiga eu sei que você tem estudo. Eu sei que você é uma pessoa estudada que vem de família, mas você precisa trabalhar. Então, eu preciso mesmo, eu quero trabalhar. Eu trabalhava desde pequena. Eu limpava tampa no cemitério, aquelas lapides de mármore com bronze. Eu tomava conta de carro no cemitério, eu tomava conta de carro na biquinha. Carregava água para lavar as barracas de doce. Não tenho vergonha de falar. Minha mãe trabalhava, mas nós não tínhamos uma condição de vida boa. Eu pegava aqueles restos de frutas da feira para comer...Eu sempre fui muito independente. Eu achava que era dessa forma que eu ia trabalhar. Ela pegou e falou assim: poxa você não tem nada, você é magrinha, você é bonita. Você vai ganhar dinheiro. Eu falei, o quê? como pode ser? Eu vou colocar você na esquina e tal. Como assim, a esquina e tal ? Você vai, desce

na esquina e tal. Se alguém perguntar alguma coisa, você é minha filha. E aí é aquele misto, porque quando eu saía da escola eu passava na presidente Wilson aonde era um ponto de prostituição das meninas que trabalham na noite. Eu ficava fascinada, porque eu as via com carrões, aquela coisa toda, e eu queria ser como elas, e fazer o que elas faziam, né! Ai, eu fui ter minha primeira experiência, minha primeira experiência de vida exposta, porque quando você trabalha na avenida, você se expõe a tudo, você se sujeita a tudo né...

Nesse relato, a prostituição não aparece apenas como algo imposto, mas também como expressão de autonomia, um jeito de afirmar a própria identidade, ainda que em condições adversas. A narradora carrega uma herança de terreiro, marcada pelo cuidado e pela proteção ancestral, e ao mesmo tempo enfrenta a realidade de quem se expõe à rua para garantir o sustento. Essa história evidencia tanto a precariedade estrutural que empurra muitas mulheres trans para a prostituição quanto a força e a agência de quem, mesmo vulnerável, encontra nas encruzilhadas o lugar de abertura de caminhos e de afirmação pessoal.

O diálogo também revela como a ignorância social contribui para perpetuar o preconceito. Essa ignorância não é meramente uma falta de conhecimento, mas, como aponta Butler (2003), um produto das próprias normas sociais que invisibilizam e desumanizam corpos dissidentes. Naomi, ao compartilhar sua história, atua como uma agente de transformação, desafiando as estruturas que buscam silenciá-la.

Mãe Naomi, em nossa conversa, aprofunda a compreensão de sua trajetória enquanto mulher trans negra, expondo a interseção entre questões de gênero, espiritualidade e os impactos da exclusão social.

“Eu queria ser como elas, e fazer o que elas faziam (...) e achei que era ali onde eu me encaixava na sociedade”. Essa percepção reflete como a exclusão sistemática das pessoas trans de espaços formais de trabalho e sociabilidade molda sua relação com a marginalidade. Judith Butler (2003) observa que “os corpos que não se conformam às normas de inteligibilidade de gênero são frequentemente relegados a posições sociais vulneráveis”, o que claramente se aplica à experiência de Naomi. Ao mesmo tempo, sua introdução nesse espaço é marcada por um profundo choque ao confrontar a realidade da prostituição, que ela descreve como “uma exposição total a tudo”. Aqui, ela confronta a violência estrutural e os estigmas associados ao seu corpo e identidade.

Um momento-chave de sua narrativa é o episódio em que sua Pomba Gira, Dona Maria dos Farrapos, aparece para alertá-la sobre um perigo iminente. Naomi narra como esse evento marcou o início de sua conexão mais profunda com o candomblé e a espiritualidade afro-brasileira. No caso de Naomi, a intervenção de sua Pomba Gira salva sua vida e a orienta

a um caminho de autodescoberta, representando um momento de ressignificação de sua identidade em um contexto que muitas vezes a nega.

Com treze anos de idade já para completar 14 anos, eu tinha um amigo chamado Wagner de Oxalá, que se hoje estivesse vivo teria ai uns 46 a 47 anos de iniciado e estávamos eu, ele e Ivanildo de Oxum que é vivo. Eu com 13 anos de idade sai para dar uma volta com esses rapazes e no meio desse passeio, aquele passeio com ar de cassação, a minha pomba gira me pegou e falou que se eu não voltasse para casa que eu, Ivanildo e meu amigo Wagner, nós não teríamos a sorte de ver o sol nascer no outro dia e eu não seria aquilo que Deus e Orixá haviam reservado para minha vida. O Wagner de Oxalá, disse que não, que não obedeceria a pomba gira, que era de Oxalá. Então ele disse: eu vou e vocês voltam. Ai Ivanildo falou que iria voltar porque acreditava. Não era porque eu era abian, porque eu nunca havia recebido, que não iria acreditar. Agora o senhor vai ficar abismado: no outro dia o Wagner foi encontrado morto em baixo da ponte com os órgãos sexuais amarrados na boca, com os olhos arrancados. Deu uma repercussão enorme na cidade e eu me choquei com aquilo: meu Deus! O espiritismo realmente existe, realmente a minha pomba gira me salvou, e ai vem o conhecimento da minha senhora pomba gira dona maria dos farrapos. Ali eu início o seguimento de caminhar para a religião...

Assim, mais uma vez, afirmo que, no contexto transreligioso, a necessidade da consulta oracular e do sagrado (entidades, orixás etc) se destaca de maneira fundamental para a integração e destino das pessoas trans nos terreiros. Através da consulta aos oráculos e da vivência do sagrado, as pessoas trans têm a oportunidade de descobrir respostas valiosas para suas dúvidas existenciais, fortalecer sua identidade de gênero de forma autêntica e genuína, além de se sentirem integradas e aceitas de maneira mais plena dentro da comunidade religiosa.

Entretanto, a transição de Naomi dentro do candomblé não foi isenta de desafios. Ao narrar como enfrentou preconceitos no espaço religioso, Naomi relata: “Falaram para mim que travesti dentro do candomblé tem que usar roupa de homem, (...) que não pode ser tratado como mulher”. Essa imposição reflete o impacto de normas ciscentradas e patriarcais que, como observa Oyèrónké Oyèwùmí (2021), são frequentemente produtos de influências coloniais. Assim, a rejeição de Naomi enquanto mulher dentro de sua prática religiosa evidencia a persistência dessas estruturas coloniais, mesmo em espaços afro-diaspóricos.

Ao chegar na casa do meu Babalorixá, através de Logum, ele me falou assim: minha filha você tem uma história de vida linda se você seguir o candomblé. Ah! Meu pai, todo mundo diz isso para mim, mas eu não quero. Você é de Orixá tal, mas você foi iniciada de Oxum. Como assim? Eu era tão leiga, mas tão leiga que vocês não têm noção. Eu não sabia nem o que era um Ebó, uma Sassanha Eu não tive. Enfim! Você é do um orixá Exu. Eu? Não, eu não sou de Exu, porque eu não recebo Exu. Eu recebo pomba-gira. Não, minha filha! Você é do Orixá Exu sim. Você é do orixá Exu. Muitas pessoas não conhecem. Esse Orixá é feito assim. No Queto é Exu, na angola é chamado de tal orixá. Eu fiquei assustada. Meu Deus! Eu sou do demônio. como eu não sabia?! E ai ele falou assim: minha filha, os caminhos que eu vou arrumar para você são pertinentes. Eu vou dar um caminho de orixá para você. Para você ter ciência desse orixá que te trouxe ao mundo, mas que você continue pertinente à família de Oxum. Foi quando eu comecei, tomei os meu ajodum com ele. No primeiro ajodum, eu acabo toda função e ali Oxum chegou e falou que eu não fosse para minha casa, que eu cumprisse o resguardo lá. Meu pai é vivo, podem perguntar para ele. Eu tinha

que aprender a sina do sacerdócio. Eu falei não, pois eu queria voltar para Itália, eu queria voltar para Argentina, eu queria cuidar da minha beleza, das minhas coisas. Eu cumpri os 21 dias dentro do barracão, né. Quando tirou o quelê eu fui para casa. Eu era jovem, então eu não queria responsabilidade. Meu pai falou para mim assim... ah, uma pausa. Me desculpe... no dia do candomblé meu pai falou para mim assim: filha o pai separou essa baiana para você. Pai eu não vou usar. Mas, minha filha você é uma mulher porque você não vai usar? **Pai eu não vou usar porque falaram para mim que travesti dentro do candomblé tem que usar roupa de homem, o travesti dentro do candomblé não pode ser tratado como mulher, o travesti, olha o plural, o travesti que usa roupa de mulher ele é castigo.** Meu pai ficou abismado, mas assim, meu pai eu não vou querer colocar. **Ele falou: saiba que você veio no mundo para ser mãe de santo, é o que o orixá determina para você. (grifo meu)**

O diálogo com o Babalorixá representa um ponto de virada na jornada espiritual de mãe Naomi de Oxum. A revelação de que ela é filha de Exu, um orixá frequentemente mal compreendido e associado erroneamente ao demônio na cultura popular, reflete o conflito interno da narradora com sua própria identidade. Sua reação inicial de medo ("Eu sou do demônio... como eu não sabia?!") espelha os preconceitos sociais que ela possivelmente internalizou, tanto sobre sua identidade de gênero quanto sobre sua espiritualidade.

A resistência dela em aceitar seu papel no candomblé e usar as vestimentas tradicionais femininas revela as camadas de discriminação e desinformação que permeiam não apenas a sociedade em geral, mas também alguns círculos religiosos. A crença errônea de que "travesti dentro do candomblé tem que usar roupa de homem" ilustra como até mesmo espaços supostamente sagrados podem perpetuar preconceitos e violências simbólicas contra pessoas trans.

A importância de seguir diretrizes espirituais se torna evidente neste contexto. O Babalorixá, representando a sabedoria ancestral e a tradição do candomblé, oferece à narradora um caminho de aceitação e empoderamento. Ao afirmar que ela "veio ao mundo para ser mãe de santo", ele não apenas reconhece sua identidade feminina, mas também lhe atribui um papel de liderança e respeito dentro da comunidade religiosa.

Decisões sobre caminhos espirituais devem ser feitas através de consultas oraculares, dando voz ao sagrado. No caso da narradora, a manifestação de Oxum durante o ritual de ajodum serve como uma forma de comunicação direta com o divino, orientando-a a permanecer e aprender "a sina do sacerdócio". Este episódio ilustra como as consultas oraculares podem proporcionar orientação e confirmação em momentos de dúvida ou transição.

Dar voz ao sagrado através de práticas oraculares não apenas valida experiências individuais, mas também fortalece a conexão entre o praticante e sua fé. No caso de indivíduos marginalizados, como mulheres trans, essa conexão pode ser particularmente poderosa,

oferecendo um senso de pertencimento e propósito que transcende as limitações e preconceitos sociais, bem como respeita a transreligiosidade.

A jornada da narradora ilustra a importância de uma abordagem inclusiva e compassiva nas práticas espirituais. Ao reconhecer e respeitar a identidade de gênero da narradora, o Babalorixá demonstra como tradições espirituais podem e devem se adaptar para acolher e empoderar todos os seus seguidores, independentemente de sua identidade ou experiências passadas.

E aí eu sai do preceito e voltei para vida que eu tinha, que era trabalhar na noite. Na mesma noite houve um acidente com uma amiga minha. Eu passei por um susto com o acidente dessa minha amiga e tive um derrame facial, uma paralisia facial ao qual meu rosto ficou todo entortado do lado esquerdo. Foi um desespero quando eu voltei para roça do candomblé. Baba jogou e a minha Oxum deu um Ebó e meu rosto voltou ao normal. Oxum disse que eu seguisse o sacerdócio... ai, dali veio a minha primeira provação. Passaram dois meses, eu fui para a Argentina a trabalho. Eu trabalhava fazendo show também. Eu conheci uma senhora que pediu uma consulta com a minha pomba gira. Essa senhora tinha 19 tumores no corpo e através da situação daquela coisa da consulta eu me comuniquei com meu pai no Brasil. Babá a moça tem que tomar um ebó... meu pai até chorou na época. **Está vendo minha filha! Oxum quer que você seja mãe de santo.** E aí eu passei o Ebó naquela moça. Não sei nem se ela vive até hoje. Passei o ebó nela e me maravilhei com aquilo tudo porque realmente eu vi o que eu realmente nasci para ser né... (grifo meu)

A análise do trecho evidencia os desafios enfrentados por mulheres trans nos terreiros de candomblé, tanto no reconhecimento de sua identidade quanto no exercício de papéis de liderança espiritual, como o de mãe de santo. Embora os terreiros sejam espaços tradicionalmente acolhedores, ainda refletem preconceitos sociais amplos que dificultam a aceitação plena de pessoas trans, especialmente quando se trata de sua legitimidade nas vestes e práticas rituais. O relato da narradora revela como a sua jornada foi marcada por momentos de reafirmação espiritual e por provações que reforçam o papel central do Ori em sua trajetória.

A paralisia facial sofrida e sua posterior cura através de um ebó dado por Oxum ilustram como os orixás atuam diretamente na vida da narradora, confirmando seu destino de liderança espiritual. Apesar das pressões externas que poderiam deslegitimar sua identidade e missão, o reconhecimento de Oxum serve como um contraponto poderoso às normas sociais excludentes. O conceito de Ori, como mediador do destino e guia interno, é central na estrutura de sua trajetória. Ele demonstra que as provações enfrentadas pela narradora não são apenas barreiras, mas etapas necessárias para a sua realização como mãe de santo e como mulher trans.

O relato também destaca o preconceito relacionado à aceitação de uma mulher trans como sacerdotisa. Essa posição de poder espiritual e social, muitas vezes contestada, é reafirmada pela eficácia das ações da narradora, como a realização do ebó que beneficiou a senhora com tumores. A validação prática e espiritual de suas ações confirma que seu papel no

candomblé transcende qualquer contestação social ou preconceito, mostrando que o destino e a conexão divina estão além das limitações impostas por normas humanas.

A experiência descrita é um testemunho de como o Candomblé, enquanto sistema espiritual, pode acolher e validar pessoas trans, ainda que seus espaços sejam, por vezes, influenciados por preconceitos externos e em nome de uma suposta tradição. O reconhecimento de sua identidade e vocação por meio de Oxum e de seu Ori reafirma a força transformadora da espiritualidade.

Fernanda de Moraes, ao propor o conceito de **matritraviarcado**¹⁰⁶, oferece uma chave interpretativa essencial para compreender a relevância de figuras como Mãe Naomi no contexto das religiões afro-brasileiras. O matritraviarcado, como estrutura social e espiritual, reconhece e valoriza a centralidade das mulheres transexuais e travestis negras nos terreiros, celebrando seu papel como líderes espirituais, guardiãs de saberes ancestrais e defensoras da inclusão. Para Moraes, essas lideranças representam uma reorganização decolonial que transcende as hierarquias patriarcais e reflete os valores de equidade, respeito e diversidade que estão no cerne do Candomblé.

Mãe Naomi, enquanto mulher trans e sacerdotisa, personifica essa proposta de matritraviarcado. Sua trajetória como mãe de santo exemplifica a força e a resiliência das mulheres trans que assumem papéis centrais nos terreiros, enfrentando preconceitos para resgatar a essência inclusiva das tradições afro-brasileiras. Naomi, com sua vivência e liderança espiritual, é um símbolo da resistência e da transformação promovidas pelo matritraviarcado, onde as identidades historicamente marginalizadas encontram espaço de validação e protagonismo.

Naomi descreve sua decisão de transicionar de Pai Francisco para Mãe Naomi como um ato de afirmação e resistência. Em suas palavras: “A partir de hoje, eu enterro Pai Francisco. Não existe mais Pai Francisco, agora é Mãe Naomi”. Este momento, carregado de simbolismo, é uma ruptura com as normas que tentavam silenciá-la e uma reafirmação de sua identidade

¹⁰⁶ A autora enfatiza que o matritraviarcado não se limita a uma inversão das hierarquias tradicionais, mas propõe uma reorganização baseada em princípios de equidade, respeito e valorização das identidades de gênero e orientações sexuais marginalizadas. Essa estrutura busca criar espaços inclusivos e seguros dentro das comunidades religiosas, onde a diversidade seja reconhecida como uma força vital para a resistência cultural e espiritual. Em sua análise, Moraes utiliza uma abordagem interseccional para evidenciar como as opressões de gênero, raça e classe se entrelaçam na experiência das mulheres transexuais e travestis negras no Candomblé. Ela argumenta que o matritraviarcado oferece uma resposta potente às violências sistêmicas enfrentadas por essas comunidades, promovendo a autonomia, o empoderamento e a reafirmação de identidades historicamente marginalizadas.

enquanto mulher e sacerdotisa. Butler (2003) sugere que “os atos performativos podem ser subversivos quando desestabilizam as normas que regulam a inteligibilidade dos corpos”. A decisão de Naomi de se apresentar como Mãe Naomi no espaço religioso é um exemplo dessa subversão performativa, pois expõe a arbitrariedade das normas de gênero e desafia sua legitimidade.

No ano de 2007 eu arriei o eje de uma amiga. Com 3 meses do eje dela eu recolhi meu primeiro barco de iaô e em seguida eu raspei mais um iaô nesse ano. Em 2008 a 2009 eu raspei 70 cabeças. Eu não tinha uma trégua, Iaô, Iaô, Iaô... só que eu era o pai, eu era o Pai Francisco, eu era trans, mas as minhas vestes eram masculinas. Eu com aquela minha casa cheia, com aquela felicidade... Eu amo santo, eu amo Orixá, eu amo ver o nascimento do santo. Eu era infeliz, eu era infeliz porque eu não realizava, eu não era quem eu deveria ser dentro do candomblé, e aí eu persistia assim por mais uns 2 anos até que um dia eu cheguei, sentei com meu Babalorixá, e falei assim: Baba eu não consigo mais mentir, eu não sou feliz sendo quem eu sou. Não minha filha, o que está acontecendo, mas porque essa história? Nós temos uma grandiosa mãe de santo, uma Ialorixá chamada de Valéria de Oxóssi, e temos a minha querida amada e irmã Ialorixá Julia de Onira e eu sempre fui assim... eu sempre gostei das melhores maquiagens, sempre gostei de me vestir muito bem, de chamar atenção, sou de Oxum, né! Oxum com Iansã, imaginem! E aí nós tínhamos eu, Valéria, eu no meio e Julia. As duas de batas, de saia e bem vestidas. Eu vestida de homem. E quando eu cheguei em casa, que eu vi aquela foto, aquilo me constrangeu de uma forma. Eu não posso me esconder mais, porque para elas dão certo e para mim não vai dar. Aí vem essa questão do dar certo, porque lá atrás me foi passado um ensinamento errôneo de que nós não podemos ser quem somos dentro de uma religião que prega amor, amor ao próximo Será que é misericórdia? Será que há realmente a misericórdia? E aí eu fiz uma reunião com meus filhos. Vocês podem até dar risada... Estavam todos os meus filhos: os ebomis e os Iaôs. Eu tenho, hoje eu tenho somente uma mulher trans na minha casa. Infelizmente as minhas três filhas faleceram. Eu chamei meu pai, na época meu pai de santo. Ele virou e falou assim: o pai de santo de vocês tem uma declaração a fazer. Aí eu falei assim: olha, eu amo todos vocês que estão aqui. Vou entender aqueles que desistirem agora no meio do caminho, vou entender por que pessoas tem livre arbítrio, fazem o que querem das suas vidas, mas a partir de hoje eu enterro Pai Francisco. Não existe mais Pai Francisco, agora é Mãe Naomi, a mãe Chica de Opara, mas a mãe de santo. A roda, gente, parecia um plenário. Aquela coisa de como assim?! Nossa! O que isso? E veio aquela coisa do “eu aceito mãe”, meus parabéns... Gente virou uma câmara dos deputados, virou uma sessão do plenário mesmo. Aí eu abri meu guarda roupa, tirei minhas roupas, sapatos, que eu era muito vaidosa, eu sou muito vaidosa. Eu tirei as roupas e dei para os meus ogãs, aquela coisa, enfim, eu me realizei... meu Deus! Eles aceitaram. No dia seguinte veio minha primeira decepção, a primeira ligação... **Oi sou eu, dofona de Oxalá. Olha, é o seguinte: estou falando que estou saindo da casa porque não vou aturar essa palhaçada, porque a senhora não tem útero e não sei o que...** Oi, eu posso buscar meu santo, é porque eu quero colocar na minha casa, assim e assim... quem é ? É a Dofona de Oxum... Aí veio o Ogan... e aí eu sentei como uma boa mulher de quem eu sou, sendo de quem eu sou. Levantei minha cabeça, peguei todos os santos, todos os ibás, e chamei todos no barracão para buscarem seus santos. Foi uma grande emoção, pois dois filhos de santos meus me abraçaram e falaram assim: Iá, o axé não faz a senhora, o que faz a senhora é o Okã (coração), é o Ofo (encantamento), é o seu Ori, é o que a senhora é por dentro. Eu vou estar passando até o fim da vida com meu filho e aquilo me emocionou muito. E aí eu fechei minha casa de candomblé e não quis mais. Eu me senti traída pelos meus próprios filhos de santo. Eu me senti traída por pessoas hipócritas, que sabiam que eu era mulher trans, eu só era permitida ser mulher trans

no dia a dia. Quando eu pegava meu cargo não. Só quando saía e ia a algum restaurante, mas para mascar o obi para Ori deles, para iniciar o santo deles, não. E aí vem a questão da dor, da sofrência. Eu chorava inúmeras noites, pensava nos meus filhos de santo, dos orixás, dos festejos da minha casa. Eu sentia falta de fazer um Ebó, eu sentia falta de cuidar da minha porta, e isso foi do ano de 2014 a 2017. Em 2014 eu tive um problema com a minha casa. Não quis mais saber e assim cuidava dos meus clientes, mas não tinha mais contato com meus filhos de santo e no ano de 2017, meus 21 anos. Foi a minha realização, foi a minha... como eu posso colocar a palavra certa, foi a minha realização, abre-alas da mãe Naomi, foi nos meus 21 anos. Eu me realizei saindo com minha roupa, como eu sou apresentada na sala como tal, e, desde então, quando eu vi que eu demorei para entender que eu tenho que cultuar, que eu cultuo o Orixá, eu cultuo as divindades, não as pessoas. Quando eu passei a cuidar das divindades, quando eu passei a cuidar de mim, eu vi que eu sou realmente maior do que tudo aquilo. Inúmeras vezes eu ainda sou mal tratada, minha santa é. Aconteceu um ocorrido numa casa de uma pessoa de nome, mas a pessoa não tinha conhecimento disso. As pessoas que estavam queriam uma coisa. Tanto que a pessoa é de um axé famoso. A minha santa passou e a pessoa viu que era trans, pensou que não era. Ai, quem é essa? Não, não faça isso! Ela é fulana de tal do nosso axé... assim e assim. Por que hoje o que acontece no candomblé está lá as claras... não generalizando você vale o que você tem, se você dá um bom dinheiro, é conforme o seu "Orô". (Grifo meu)

O impacto dessa decisão foi, no entanto, profundamente doloroso. Naomi relata a rejeição de parte de seus filhos de santo, muitos dos quais deixaram sua casa após sua transição pública. Essa reação reflete as tensões internas dentro do candomblé, onde a inclusão e a exclusão coexistem. Embora a religião ofereça a Naomi um espaço de ressignificação, ela também reproduz as exclusões e preconceitos da sociedade mais ampla. Naomi descreve: "Eu me senti traída pelos meus próprios filhos de santo, (...) por pessoas hipócritas que sabiam que eu era mulher trans". Essa dor ecoa a análise de Oyěwùmí (1997) sobre como as normas coloniais de gênero são internalizadas em sistemas culturais que, de outra forma, poderiam ser mais inclusivos.

Apesar da rejeição inicial, Naomi persiste em sua trajetória, consolidando-se como Mãe de Santo e reafirmando sua identidade. Sua narrativa finaliza com a construção de uma casa espiritual que acolhe outras pessoas marginalizadas, oferecendo-lhes um espaço de acolhimento e resiliência. A fala de um de seus filhos de santo é emblemática: "O axé não faz a senhora; o que faz a senhora é o Okã (coração), é o Ofo (encantamento), é o seu Ori". Este reconhecimento reflete a essência do candomblé como uma prática espiritual centrada na força interna e na conexão com os orixás, mais do que nas normas externas impostas pela sociedade.

"Estou falando que estou saindo da casa porque não vou aturar essa palhaçada, porque a senhora não tem útero" - a afirmação de que a ausência de útero desqualifica alguém como mulher é uma perspectiva limitante e biologicista, que ignora a diversidade das

experiências humanas. Casos de hermafroditismo verdadeiro¹⁰⁷, por exemplo, evidenciam a complexidade do sexo biológico. Indivíduos intersexo podem nascer com características anatômicas de ambos os sexos, o que desafia a noção binária de gênero e sexo. Essas pessoas, muitas vezes, são designadas socialmente a um gênero com base em critérios médicos ou culturais, o que demonstra que a identidade de gênero vai além da biologia.

A existência de mulheres que não possuem útero, como aquelas que passaram por histerectomias, mastectomias ou que nasceram com condições como a síndrome de Mayer-Rokitansky-Küster-Hauser (MRKH)¹⁰⁸, reforça que a feminilidade e o reconhecimento como mulher não dependem de características reprodutivas. Além dos casos anteriormente citados temos: Síndrome de Andrógenos Insensíveis (SAI), Disgenesia Gonadal Pura (Síndrome de Swyer) e Síndrome de Turner. Essas mulheres continuam a desfrutar de experiências femininas, desempenhando papéis sociais, emocionais e culturais associados ao gênero feminino. Da mesma forma, mulheres trans e intersexo reivindicam sua identidade e exercem plenamente suas atividades femininas, independentemente de possuírem um útero. Analogamente a ausência de útero em corpos femininos temos a ausência de pênis em corpos masculinos que, definitivamente, não os tornam “não-homens” e não impedem de exercer sua masculinidade. Destaco aqui algumas síndromes, como a Síndrome de Deficiência de 5-Alfa-Redutase, Síndrome de Andrógenos Insensíveis (SAI), Extrofia de Bexiga e Epispádia, Cloacal Exstrophy (Extrofia Cloacal) e Síndrome de Klinefelter¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Termo atualmente menos usado em favor de designações como “ovotesticular DSD (Disorder of Sex Development)”, refere-se a uma condição intersexual em que a pessoa apresenta simultaneamente tecido ovariano e tecido testicular. Em alguns casos, essas duas estruturas podem estar unidas em uma única gônada (chamada ovotéstis); em outros, podem ser encontradas separadamente — um ovário de um lado e um testículo do outro. Trata-se de uma condição raríssima, na qual a configuração cromossômica e a aparência física podem variar bastante, assim como a produção hormonal. Historicamente, esse quadro foi chamado de hermafroditismo verdadeiro por apresentar tanto células germinativas femininas (óvulos) quanto masculinas (espermatozoides), ainda que nem sempre sejam viáveis em termos reprodutivos. Em linguagem contemporânea, há um movimento para substituir a expressão “hermafroditismo” por termos mais específicos e menos estigmatizantes, como “condição intersexo” ou “ovotesticular DSD”, a fim de respeitar melhor a diversidade de variações corporais e evitar confusões com o significado de “hermafrodita” em outras espécies.

¹⁰⁸ Uma condição congênita rara que afeta pessoas designadas como do sexo feminino ao nascimento e que, geralmente, possuem um cariótipo 46,XX. Essa síndrome é caracterizada pelo subdesenvolvimento ou ausência total do útero e da parte superior da vagina, enquanto os ovários, genitália externa e características sexuais secundárias (como desenvolvimento das mamas) se desenvolvem normalmente durante a puberdade.

¹⁰⁹ Saliento que não estou fazendo a comparação entre a experiência de mulheres trans e as condições mencionadas, como patologias, má formações ou deficiências. A menção a essas condições teve como objetivo ilustrar a ideia de que a feminilidade e o reconhecimento como mulher não dependem exclusivamente de características reprodutivas, como a presença do útero. Assim como mulheres com condições naturais, como a síndrome de Mayer-Rokitansky-Küster-Hauser (MRKH) ou a síndrome de Turner, não deixam de ser mulheres, ele se aplica a mulheres trans, que, independentemente da anatomia, reivindicam e vivenciam sua identidade de gênero com plena afirmação. O foco da reflexão é destacar a importância da identidade de gênero e do reconhecimento social,

Simone de Beauvoir já afirmava que “não se nasce mulher, torna-se”, destacando que ser mulher não é um destino biológico, mas uma construção social, histórica e cultural. Esse conceito é reafirmado por Butler (2003), que argumenta que o gênero é performativo e se manifesta através de comportamentos, papéis e autoidentificação, e não apenas de aspectos físicos. A ideia de que o útero define a identidade feminina reduz as mulheres a funções reprodutivas, ignorando que a subjetividade e a construção social do gênero são fatores mais determinantes.

Combater a ideia de que a ausência de útero desqualifica alguém como mulher é essencial para desconstruir estereótipos discriminatórios. Mulheres sem útero, com condições intersexo ou trans, continuam a vivenciar plenamente suas identidades femininas, desafiando a imposição de padrões biológicos rígidos. Validar mulheres trans e outras mulheres sem útero como legítimas detentoras de identidade feminina é essencial para garantir equidade, respeito e dignidade. O conceito de mulher precisa continuar sendo ampliado, assegurando espaço para todas que se identificam e vivem essa experiência. Por isso, insistir em uma definição restrita de “mulher” e de “papéis femininos” diminui a riqueza espiritual e cultural das práticas religiosas. Afinal, uma pessoa não deixa de ser quem é por não ter determinado órgão, e espiritualidade não se limita a um parâmetro biológico. Trata-se de respeitar a pluralidade de vivências e a diversidade dos corpos e identidades, valores fundamentais em uma sociedade que se propõe a acolher todas as pessoas

A trajetória de Naomi, portanto, encapsula as complexidades das lutas trans negras no Brasil, evidenciando tanto as barreiras impostas por sistemas opressivos quanto as possibilidades de resignificação e resistência oferecidas pela espiritualidade afro-brasileira. Seu relato nos convida a refletir sobre a interseção entre gênero, espiritualidade e exclusão social, desafiando-nos a reimaginar práticas culturais e religiosas que possam acolher plenamente as diversidades humanas.

A jornada de Mãe Naomi, portanto, é mais do que um testemunho individual; é uma manifestação concreta da visão de Moraes (2024) sobre como os terreiros podem resgatar sua essência inclusiva e honrar os valores centrais do Candomblé. Celebrar a diversidade,

afastando qualquer associação equivocada entre condições genéticas ou patológicas e a expressão de um gênero, seja ele feminino ou masculino. Mulheres trans e intersexo, assim como outras mulheres, são plenas em sua experiência feminina, independentemente de características biológicas específicas, como o útero, assim como homens não deixam de ser homens pela ausência do pênis.

especialmente por meio da liderança de mulheres trans, como Naomi, reafirma o compromisso do Candomblé com a ancestralidade, a justiça e a riqueza plural da prática espiritual.

Naomi também compartilha episódios de preconceito dentro do próprio candomblé, incluindo rejeições explícitas de sua identidade por outros sacerdotes e membros da religião. Ela descreve uma situação em que foi olhada “da cabeça aos pés” por uma mãe de santo que tentou excluí-la de um ritual, sugerindo que sua presença, enquanto mulher trans, seria inadequada. Naomi observa: “A saia, o guipir, o entremeio não é do candomblé, isso veio da sociedade europeia”. Aqui, ela desafia a normatividade importada que se enraizou no candomblé e é utilizada para justificar exclusões. Naomi confronta essas imposições, afirmando que sua presença e dignidade não podem ser negadas por práticas que são, em essência, contrárias aos valores inclusivos do candomblé.

A narrativa de Naomi destaca ainda o paradoxo dentro do espaço religioso: embora o candomblé seja um sistema que prega a conexão com o divino e o respeito à individualidade, ela enfrenta exclusões baseadas em sua identidade de gênero. Naomi denuncia a hipocrisia de algumas lideranças, afirmando: “Eu não posso dançar o xirê, não posso enrolar um acaçá porque me rotulam como aberração no candomblé”. Essa fala é emblemática de como os preconceitos externos se infiltram em espaços espirituais, desafiando a essência inclusiva das religiões de matriz africana. Como Ifi Amadiume (1997) argumenta, essas exclusões contradizem a prática tradicional africana, onde o gênero não era visto como um fator determinante de status ou participação religiosa.

Naomi também aborda como sua identidade como mulher trans negra é alvo de julgamentos que excedem sua atuação religiosa. Ela afirma: “Eu sou trans e sou negra. Porque se eu errar, sabe o que vão dizer? Eles vão usar o modo pejorativo: ‘olha lá aquela bicha preta’”. Essa denúncia ecoa as reflexões de Butler (2003) sobre como corpos que habitam múltiplas intersecções de opressão são constantemente monitorados e julgados, muitas vezes de forma mais severa do que corpos que pertencem a categorias dominantes. Naomi reconhece a carga adicional de responsabilidade que carrega por ser quem é e utiliza essa pressão para reforçar sua dedicação e excelência.

Eles nunca vão olhar o que é trans. Vão colocar como bicha preta ou como quiserem colocar... Dói na gente, dói muito, as pessoas olharem para você como se você fosse um ser estranho. Dói dentro da alma da gente, você não poder ser, você não poder cantar uma cantiga, porque eles te rotulam como aberração no candomblé...

Aqui, eu posso afirmar, quanto pesquisador e sacerdote: a história de mãe Naomi de Oxum não é só emocionante, ela é uma história de construção de dignidade e, dignidade a gente constrói. O legado de Ori, o Ori de Mãe Naomi se aceitou e se comportou com dignidade

diante das travessuras da vida, diante da ignorância alheia. E realmente isso é emocionante. Isso toca na alma, toca no ser. Não há preceito nenhum no candomblé que faça isso, pois não é a roupa, não é aonde se coloca a lança, aonde se coloca o obi, o abará ou a folha... Não é o que me mandam fazer. Não é aonde se enrola o acaçá. É aonde se transforma dor em dignidade. Estamos falando em dignidade e isso muitas vezes vai incomodar ao próximo. Naomi transforma sua dor em um processo contínuo de construção de dignidade e conexão espiritual, desafiando não apenas as normas do candomblé, mas também as estruturas sociais mais amplas que tentam restringir sua existência.

Naomi relata uma reflexão poderosa sobre a condição de ser transexual, destacando: “Não é moda ser transexual, transexual se nasce (...) aquilo te oprimiu a vida inteira e você não pode ser quem você era.” Essa fala ressoa com o conceito de performatividade de Judith Butler (2003), que argumenta que o gênero é uma construção reiterada por normas sociais, mas também aponta que a negação de uma identidade vivida é uma forma de violência normativa. Naomi descreve a opressão de não poder expressar sua verdadeira identidade como uma força que aprisiona o indivíduo, evidenciando o impacto da exclusão social e das normas ciscentradas.

Um dos pontos centrais dessa parte do diálogo é a relação entre a trajetória pessoal de Naomi e sua missão espiritual. Ela descreve como, após a morte de sua mãe em 2017, fez uma promessa de nunca mais abandonar os orixás: “Eu nunca mais ia abandonar Orixá por ninguém.” Essa declaração reflete uma reconexão profunda com sua espiritualidade e com o conceito de *Ori*, que no candomblé representa o destino e a essência individual.

Naomi também narra os desafios enfrentados após a morte de sua mãe, incluindo episódios de violência e exclusão. Ao descrever sua experiência como refém durante um assalto, ela afirma: “Tropecei por muitas vezes, caí, ralei o joelho, me machuquei muito... mas eu continuei.” Esse relato destaca a resiliência de Naomi diante das adversidades. Mesmo em face da violência e do preconceito, Naomi encontra força em sua conexão espiritual e na promessa feita aos orixás.

A questão do preconceito dentro do candomblé é novamente levantada quando Naomi responde à pergunta sobre mulheres trans que ainda se intitulam como *Baba*, recusando o título de *Iá*. Ela defende: “Quantas mulheres não têm útero (...) e quantas mulheres não tiveram o dom divino de dar à luz?” Essa fala desafia as normas que associam maternidade exclusivamente à biologia, questionando a ideia de que uma mulher trans não pode ser uma

Ialorixá legítima. Ela, ao desconstruir essa lógica, reafirma que a maternidade espiritual transcende o corpo físico e reside no compromisso com o cuidado e a liderança.

A crítica de Naomi à hipocrisia no candomblé é incisiva. Ela destaca: “Eu não escondo de ninguém a minha vida, (...) mas evitei levar meus filhos ao candomblé com vergonha do que poderiam falar deles.” Essa fala expõe a duplicidade de um sistema que prega inclusão, mas muitas vezes falha em praticá-la.

Finalmente, a resposta de Naomi à pergunta sobre o título de *Iá* ou *Baba* reflete sua visão crítica e transformadora: “Transexual pode sim se chamar Ialorixá.” Ela desafia as normas que excluem mulheres trans dos espaços de liderança espiritual, ampliando a compreensão de maternidade e liderança dentro do candomblé. Butler (2003) aponta que a subversão de normas é uma forma de resistência, e Naomi encarna essa resistência ao se recusar a aceitar as limitações impostas por um sistema que deveria, em teoria, ser inclusivo.

Naomi destaca a importância do respeito e do livre arbítrio dentro de sua casa religiosa: “Se você se sente bem sendo tratada dessa forma (...) eu estou aqui para expor o que é ser uma mulher trans, sacerdotisa, dentro do candomblé.” Essa afirmação reflete a centralidade do respeito mútuo na prática religiosa e na vivência da diversidade. Naomi reconhece que o sacerdócio carrega um peso e responsabilidade que muitos não compreendem plenamente.

Ao abordar os preconceitos enfrentados por mulheres trans no candomblé, Naomi destaca como o medo e a rejeição podem impedir muitas de expressarem sua feminilidade: “As pessoas simplesmente apontam e dizem: olha lá uma transexual, não chega perto.” Ela reafirma sua identidade com convicção: “Eu amo ser mulher e, se mil vidas eu tiver, mulher eu quero ser.” Essa afirmação de sua existência enquanto mulher trans ressoa com o conceito de *Ori* no candomblé, que representa o destino individual e a essência espiritual. Aqui, complemento, que essa visão sobre a transexualidade de Naomi está ligada ao destino que escolheu na casa de Ajala: Quando ela escolheu o *Ori*, já estava predestinada a vir como mulher trans. Essa conexão entre destino e identidade transcende os preconceitos humanos, colocando o reconhecimento espiritual acima das limitações impostas pela sociedade.

A narrativa de Naomi sobre sua trajetória de superação também é poderosa. Ela descreve como começou sua vida em uma nova casa, sem bens materiais, mas com fé e dignidade: “Eu tinha 22 reais na minha carteira (...) e minha dignidade e minha fé.” Esse recomeço simboliza a força espiritual e emocional necessária para enfrentar adversidades. Ela

exemplifica isso ao transformar sua conexão com os orixás em uma fonte de força e propósito, superando desafios materiais e emocionais.

O relato sobre a aceitação que recebeu de grandes figuras do candomblé, como Mãe Mônica, Mãe Neinha e Mãe Juju, também é significativo. Naomi afirma: “Essas três senhoras me mostraram que o amor é primordial dentro da religião.” Essa acolhida reflete uma visão do candomblé como um espaço de aprendizado e solidariedade, onde a liderança espiritual não deve ser definida por preconceitos, mas pela capacidade de amar e cuidar da comunidade.

Por outro lado, Naomi também reconhece a hipocrisia e os preconceitos ainda presentes dentro da religião: “O preconceito nunca vem de uma pessoa maior, que estudou. (...) As pessoas preconceituosas muitas vezes não tiveram ensinamento devido.” Essa observação destaca que o preconceito muitas vezes nasce da ignorância e do medo, não da compreensão profunda das práticas espirituais ou da verdadeira essência do candomblé.

Naomi conclui reafirmando a importância de ser fiel à própria identidade e missão: “Se aceitar as divindades nos aceitam como somos, quem são os homens para nos julgarem?” Essa afirmação é um testemunho da força e resiliência que ela encontrou ao conectar sua identidade com seu destino espiritual, rejeitando as imposições sociais e religiosas que tentam silenciá-la.

Figura 39:Mãe



Fonte: Redes Sociais

Figura 40:Mãe Naomi



Fonte: Redes Sociais

Figura 41:Mãe Naomi



Fonte: Redes Sociais

Figura 42:Mãe Naomi



Fonte: Redes Sociais

Figura 43: Mãe Naomi



Fonte: Redes Sociais

Figura 44:Mãe Naomi



Fonte: Redes Sociais

5.8. O Candomblé de Todos: A Liderança de Pai Adailton e o Desafio da Inclusão.

Babalorixá Adailton de Ogun, um homem cis e respeitado líder do Ilê Omiojuarô, traz a voz de uma linhagem poderosa de ancestralidade, substituindo o legado de sua mãe, Mãe Beata de Iemanjá. Sua experiência como mestre em educação o posiciona de maneira única para refletir sobre as tensões entre tradição e modernidade, e sobre como o Candomblé pode se adaptar para abraçar a diversidade de gênero sem perder sua essência ancestral. Adailton de Ogun representa a continuidade e a reinvenção da tradição, navegando pelos desafios contemporâneos com uma escuta aberta à complexidade das identidades no mundo moderno.

Pai Adailton inicia compartilhando que sua ascensão à liderança do terreiro foi resultado de um "pertencimento" natural. Ele afirma: "Eu nasci dentro do candomblé, eu vivi o candomblé, eu vivencio o candomblé. Meu pertencimento é à tradição dos orixás e é algo que eu me orgulho muito." Essa declaração ressalta a profundidade de sua conexão com a religião e a importância da continuidade geracional no candomblé. Ainda cita: "Minha mãe sempre me preparou que eu seria o seu sucessor... Eu não tive pressão para amanhã dizer que eu não quero, porque essa era a minha cultura, essa era a minha ancestralidade". Essa formação desde a infância reflete a continuidade das tradições e a importância do pertencimento comunitário nas práticas religiosas afro-brasileiras.

A questão do patriarcado é trazida à tona quando é mencionado que Adailton assumiu o "patriarcado no lugar de uma mulher que teve tanta expressividade". Adailton responde com clareza: "Eu não me considero um babalorixá baseado nesse conceito do patriarcado. Eu tenho muitas ressalvas e tenho muitas questões quanto a essa relação com o patriarcado, que é extremamente violenta. E eu não trago isso comigo, não." Essa posição desafia as estruturas tradicionais de poder associadas ao patriarcado, alinhando-se com perspectivas feministas e decoloniais que questionam a hegemonia masculina (Oyèwùmí, 2021).

A discussão aprofunda-se quando é mencionada a obra de Oyèrónkè Oyèwùmí, que argumenta que "essa relação de gênero em África é bem diferente do que a gente tem aqui hoje no Brasil, do que a gente tem ocidentalizado, que esse conceito de gênero ocidental a gente não se tem em África." Adailton concorda e expande o argumento: "Nós sempre tivemos uma relação de respeito às diferenças. A criação do candomblé é a diversidade. A criação dessa ressignificação de tantos povos distintos do continente africano que chega aqui." Aqui, ele enfatiza que o candomblé é, por essência, uma religião que celebra a diversidade e a pluralidade de identidades.

Adailton também critica a influência das religiões judaico-cristãs na introdução de preconceitos: "A gente tem a colonização também a partir de um olhar do que seja preconceito, discriminação, também herdados como um legado muito maléfico por parte das religiões judaico-cristãs. Isso vai influenciar dentro do nosso terreiro." Essa observação destaca a necessidade de descolonizar as práticas e pensamentos dentro do candomblé, retornando às raízes africanas que valorizavam a inclusão e a diversidade (Mignolo, 2003).

Quando questionado sobre como o candomblé pode acolher pessoas trans, Adailton é enfático: "Aqui é o espaço de acolher pessoas. Aqui é o espaço que não vai acolher os racistas, os fascistas, os machistas, os violentadores domésticos, os feminicidas, os lesbofóbicos, os homofóbicos, os transfóbicos, os heterofóbicos. Todo tipo de fobia." Essa afirmação demonstra um compromisso inabalável com os direitos humanos e com a criação de um espaço seguro para todos, alinhando-se com os princípios éticos do candomblé (Nogueira, 2019).

Eu penso que o candomblé não deveria ter esse tipo de questão em que se refere a ter preconceito e exclusão das pessoas diferentes. Muito pelo contrário, porque nós fomos excluídos ao longo da vida e até os dias de hoje a gente passa por diversas violações e violações por sermos diferentes. Inferiorizados, ridicularizados, violentados, nossas lideranças, nossos adeptos, pessoas de terreiro, pessoas negras, pessoas que conseguem lidar com a diferença. O terreiro é esse lugar de nós nos aquilombarmos, nós fazemos nossos levantes. Eu aqui, eu aprendi isso com uma mulher de 86 anos, uma mulher biológica, que não cabe esse tipo de ação, de atitude, de comportamento, de exclusão de quem quer que seja, porque essa casa era uma casa que acolhe pessoas. E aí, não depende das questões de gênero, de sexualidade, de orientações, de raça, de classe, seja o que for. Aqui é o espaço de acolher pessoas.

Ele afirma: "A criação do candomblé é a diversidade... Homens, mulheres, população LGBTQIA+, pessoas de posses, pessoas sem posses e todo mundo ali misturado nessa grande confluência de pessoas distintas e diversas". Essa visão alinha-se com as análises de Ifi Amadiume (1987) sobre as estruturas sociais africanas que valorizavam a comunidade e a inclusão, desafiando as hierarquias impostas pelo colonialismo.

Então, por isso que eu quero dizer, as pessoas trans, como as pessoas hétero, como as pessoas homo, como as pessoas lésbicas, vão estar sendo acolhidas na minha casa. Porque eu vou acolher pessoas. E aí, se for, quando a gente sai para a luta, essa é uma casa que luta pelos direitos. Seja de qualquer pessoa. A gente luta contra o genocídio da população negra, a gente luta pela preservação do meio ambiente, a gente luta por todos aqueles que estão sendo violados em seus direitos. Então, as pessoas trans, se elas estiverem sendo violadas em seus direitos, a gente vai estar junto. Isso não quer dizer que a pessoa trans só vai ter o candomblé em todo o espaço de acolhimento. A gente quer que a sociedade inteira, sociedade como um todo, respeite as pessoas trans e todas as outras ditas minorias.

A reflexão sobre Ori, a cabeça como divindade máxima, é significativa. Adailton é questionado sobre a ligação entre Ori e a identidade de gênero: "O senhor tem alguma visão quanto a isso? Essa questão da ligação de Ori com a relação de gênero da pessoa, da identidade de gênero, de como a pessoa se identifica, em relação à própria Casa do Candomblé?" Ele responde: "Eu sempre... Tem um dito que diz assim, 'Ori rere... é esse é o orixá'. A boa cabeça

cultua o orixá. E isso independe do gênero da pessoa." Essa resposta reforça a ideia de que o caráter e a ética são mais importantes do que as construções sociais de gênero.

Pai Adailton afirma que "quando o Ori é bem cultuado, a gente está propício a todas as coisas boas... E não acho que as pessoas trans sejam algo à parte da pessoa humana". Essa visão enfatiza que a essência espiritual de cada indivíduo é fundamental, independentemente de sua identidade de gênero.

Adailton personifica essa abordagem ao liderar seu terreiro com uma visão progressista, afirmando: "Eu penso que o candomblé não deveria ter esse tipo de questão em que se refere a ter preconceito e exclusão das pessoas diferentes. Muito pelo contrário, porque nós fomos excluídos ao longo da vida e até os dias de hoje a gente passa por diversas violações."

Ele ressalta que excluir pessoas trans do candomblé seria contraditório com os princípios da religião: "Eu estaria blasfemando contra Orixá". Ele menciona que Obatalá, divindade associada à criação e à diferença, acolhe todos: "Quando Orixá nos diz Obatalá, que todos aqueles diferentes pertencem a ele, as pessoas trans também estão pertencendo a ele".

Adailton afirma com convicção: "Nós influenciamos o presidente que é eleito de forma democrática por um pleito democrático, então como que a pessoa diz assim, candomblé não se mistura com política, nós somos sujeitos políticos." Essa declaração sublinha a inseparabilidade entre religião e política nas comunidades de terreiro, enfatizando que a neutralidade política é uma forma de omissão diante das injustiças sociais. Menciona que o candomblé é um espaço político e que os praticantes são sujeitos políticos: "Nós fazemos parte dessa política toda... Para o bem ou para o mal". Ele enfatiza que a religião não está isolada da sociedade e que é necessário engajamento para promover mudanças positivas.

Quando discutem a inclusão de pessoas trans, é indagado sobre possíveis restrições quanto à vestimenta ritualística: "Existe alguma restrição ou alguns cuidados com essa vestimenta ritualística quanto às pessoas que têm essa relação com identidade de gênero diferente?" Adailton responde de forma assertiva: "Se essa pessoa chega em minha casa, ela é uma pessoa trans e ela se identifica enquanto mulher, ela é uma mulher. Eu não vou violentar esse corpo, nessa pessoa." Essa postura demonstra um profundo respeito pela identidade de gênero, alinhando-se com os princípios de acolhimento do candomblé.

Adailton enfatiza que o pertencimento ao terreiro exige mais do que identidade de gênero ou orientação sexual; é necessário compromisso ético e político: "Aqui em casa tem um posicionamento político sim para ser filho desse Ilê Axé." Ele destaca que há critérios para todos: "Você não pode ser corrupto, você não pode ser pedófilo, você não pode ser um abusador,

você não pode ser um assediador, e isso serve para todos, para homens, mulheres, trans ou não trans." Essa abordagem reflete a importância do ìwà pèlè (bom caráter) na comunidade.

Ele também reflete sobre a necessidade de a tradição ser dinâmica: "Eu acho que é importante que o candomblé mantenha uma tradição dialógica e polifônica, multipolifônica, porque é importante que a tradição não é imutável, ela tem que ser mutável pra ela se manter." Essa visão está alinhada com perspectivas que veem a tradição não como algo estático, mas como um processo contínuo de adaptação e ressignificação (Hall, 2003).

A discussão sobre preconceitos internos é aprofundada quando Adailton declara: "Eu pago um preço alto por conta desse posicionamento... Ninguém tem argumento, aí ficam de burburinho, mas aprenderam a respeitar." Isso evidencia as resistências enfrentadas por aqueles que buscam promover a inclusão e combater discriminações dentro das próprias comunidades religiosas.

Em relação à conexão entre o sagrado e as identidades trans, Adailton menciona exemplos de divindades que transcendem gêneros: "Obatalá que é uma divindade que a princípio pertence ao gênero masculino e ele utiliza de tantos elementos, de tantos objetos, de tantos animais que sejam femininos... o Orixá sempre lidou com a diferença e a gente até ainda não aprendeu a história." Essa observação destaca a fluidez de gênero presente nas cosmologias africanas e a necessidade de reconhecê-la nas práticas atuais.

E uma coisa que a gente tem que tirar da mente e das nossas práticas é essa relação com o diferente. Por que que as pessoas trans ou travestis estão ligadas a uma criminalização pelo fato de serem diferentes? Eu acho que isso é fruto de um olhar tacanho, preconceituoso e violento herdado de uma colonização, entendeu? Que foi criado em cima do estupro, da violência, do sequestro de corpos e mentes de diversos povos indígenas, povos africanos. Então essa é uma prática que é um legado maldito cruel que a gente tem que tirar isso de nós

Durante o diálogo com Pai Adailton proponho a proposta de criação do Cadastro Nacional de Terreiros Inclusivos (CANTIn), uma iniciativa que visa mapear e dar visibilidade às casas que acolhem pessoas LGBTQIA+. Um convite é feito a Pai Adailton a participar: "De antemão já vou fazer um convite para o senhor participar da mesa e estar presente no lançamento." Essa iniciativa representa um esforço concreto para promover a inclusão e combater a discriminação dentro das comunidades de terreiro.

O diálogo revela os desafios e as possibilidades de construção de um candomblé que seja fiel às suas raízes ancestrais, mas também aberto às transformações necessárias para enfrentar as injustiças contemporâneas. As palavras de Adailton ressoam como um chamado à ação: "Nós temos que lidar com as diferenças e lidar consigo também, porque você não é igual a mim. Ninguém é igual nesse mundo."

Figura 45:Pai Adailton



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 47:Pai Adailton



Fonte: Redes Sociais

Figura 46:Pai Adailton



Fonte: Acevo Pessoal

Figura 48:Pai Adailton



Fonte: Redes Sociais

Figura 49:Pai Adailton



Fonte: Redes Sociais

5.9. Se a Tradição não acolhe, mude-se a tradição: A Luta de Mãe Ângela e Mãe Andressa

Mãe Ângela de Oyá, Ialorixá do Ilê Asé Oyá Gbemi, e Iya Andressa de Oyá, Iyakekere do mesmo Ile Axé, são mulheres cis iniciadas por Pai Reinaldo no Ilê Àsé Òpó Àfònjá, ambas no Rio de Janeiro, representam linhagens históricas (mãe e filha) dentro do Candomblé que equilibram tradição e modernidade. Elas enfrentam as complexidades de manter viva uma tradição forjada em meio à opressão e resistência, enquanto reconhecem a necessidade de enfrentar os desafios contemporâneos. Mãe Ângela oferece uma visão valiosa sobre como o Candomblé pode ser um espaço de acolhimento para todos, independentemente de gênero, raça ou sexualidade, mantendo o equilíbrio entre tradição e inclusão. Da mesma forma, Iya Andressa, com liderança firmemente ancorada na ancestralidade, enraíza o Candomblé na preservação de seus princípios tradicionais, ao mesmo tempo em que promove um espaço espiritual acolhedor para todas as identidades. Juntas, suas trajetórias fortalecem o Candomblé como uma religião que honra suas raízes ancestrais enquanto abraça a diversidade do mundo moderno.

O diálogo inicia-se com a apresentação de Mãe Ângela, com 48 anos de iniciada, e sua filha Andressa, com 35 anos de iniciação. Ambas destacam a importância do acolhimento e da inclusão dentro do axé. Andressa afirma: "O candomblé foi um lugar que abrigou a prostituta, abrigou os fora da lei... abrigou quem era minoria na sociedade". Essa afirmação remete ao papel histórico do candomblé como espaço de resistência e refúgio para os marginalizados.

Andressa questiona a primazia da tradição sobre o acolhimento: "A tradição não pode ser maior do que o acolhimento. Porque senão não faz sentido." Esta afirmação aponta para a necessidade de reavaliar práticas tradicionais que não correspondem mais às necessidades e realidades atuais. A tradição, neste contexto, é vista não como um conjunto estático de práticas, mas como algo que deve estar em constante diálogo com o presente (HALL, 2003).

A crítica de Andressa é reforçada quando ela afirma: "Não é verdade que a tradição disse isso. A tradição não disse nada." Aqui, ela desafia a ideia de que as tradições religiosas possuem regras imutáveis e eternas sobre questões de gênero e sexualidade. Na verdade, muitas das normas consideradas tradicionais podem ser fruto de interpretações históricas específicas, influenciadas por contextos sociais e políticos que não refletem necessariamente os princípios fundamentais do candomblé.

Emito uma observação que a tradição "nunca se manifestou" sobre tais questões. Isso sugere que as restrições atuais podem ser mais uma projeção de preconceitos contemporâneos do que um reflexo de ensinamentos ancestrais. Andressa aprofunda essa ideia ao mencionar que

"quando uma pessoa se dizia, por exemplo, travesti, isso era tido como uma escolha... como se você pudesse escolher entre ser e não ser e você quis como se fosse uma blusa.

A frase de Mãe Ângela, "Toda a cabeça é necessária no axé", sintetiza a compreensão de que cada indivíduo é essencial para a comunidade religiosa, independentemente de sua condição social ou identidade de gênero.

Ao abordar a questão da transgeneridade, Andressa destaca que "a transgeneridade não é nova". Ela critica a tendência de reduzir a discussão ao corpo físico e aos genitais: "A nossa sociedade... está muito incrustada no nosso pensamento muito colonial... isso ser o determinante do gênero de alguém. Quando o gênero de alguém vem de dentro para fora".

Mãe Ângela revela que em sua casa há uma mulher trans e um homem não binário, e que ambos são tratados de acordo com suas identidades de gênero: "Ela é uma mulher. E se veste como uma mulher... E vai se apresentar como ela se apresenta na sociedade". Essa prática de respeito e reconhecimento das identidades trans dentro do terreiro demonstra uma postura inclusiva e acolhedora, desafiando normas tradicionais que podem ser excludentes.

A discussão sobre a imposição de vestimentas ou limitações de funções baseadas no sexo biológico é criticada. Andressa afirma: "Eu acho uma pena que em 2024 a discussão sobre transgeneridade esteja circulando em torno de um sistema binário, antiquado e inconsistente". Ela questiona a lógica de definir o gênero com base em características físicas, apontando a inconsistência e a injustiça de tais argumentos.

A discussão também aborda a marginalização dentro dos próprios movimentos sociais. Andressa destaca que muitas de suas amigas trans pretas preferem o termo "travesti" como forma de resistência, mas enfrentam "uma dominação civil... sistêmica" que as exclui, inclusive dentro dos movimentos que deveriam acolhê-las. Isso evidencia as múltiplas camadas de opressão que pessoas trans negras enfrentam, interseccionando racismo, transfobia e classismo.

A crítica à ausência histórica de homens trans no candomblé é significativa: "Nunca se falou sobre o lugar do homem trans na história. Não existe." Andressa questiona a autenticidade das tradições que afirmam que "sempre foi assim", apontando para a invisibilidade dessas identidades no registro histórico. Isso sugere que as práticas atuais precisam ser reavaliadas para incluir narrativas e experiências que foram historicamente silenciadas.

Quando confrontadas com a justificativa da tradição para práticas excludentes, Mãe Ângela e Andressa enfatizam que a tradição não pode ser usada para justificar a exclusão. Mãe Ângela declara: "Se a tradição não acolhe, mude-se a tradição". Essa postura reflete uma

compreensão dinâmica da tradição, reconhecendo que as práticas religiosas devem evoluir para se alinhar com princípios de justiça e inclusão. Essa ideia está em consonância com as discussões de Butler (2003) sobre a necessidade de questionar e transformar normas sociais que perpetuam desigualdades.

Aqui reforço essa ideia, lembrando que "tradição não é sinônimo de estático, de permanente. Tradição ela precisa se apropriar da modernidade, da sociedade que ela está vivendo." Cito o exemplo histórico de Mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, que permitiu a entrada de homens na roda, desafiando as normas da época. Isso demonstra que a tradição no candomblé sempre foi dinâmica e adaptativa, respondendo às necessidades de sua comunidade.

Andressa amplia a crítica ao abordar a tradição em um contexto mais amplo, mencionando práticas históricas de opressão, como a escravidão: "Isso era tradição. Pegar pessoas e botar uma pessoa embaixo da outra. Tirar o filho, estuprar uma mulher e depois tirar o filho dela pra ela amamentar o filho de outra." Ela questiona a legitimidade de tradições que são baseadas em práticas desumanizadoras e opressivas, ressaltando que muitas vezes o apelo à tradição é utilizado para perpetuar desigualdades (Gonzalez, 1984).

A discussão sobre gênero e identidade é central no diálogo. Andressa observa como estereótipos e preconceitos afetam a percepção de mulheres negras, especialmente aquelas associadas a orixás como Yansã: "Pessoas como eu até hoje, pela tradição, são tidas como agressivas, porque eu sou de Yansã." Essa associação entre o orixá e estereótipos de gênero reflete como as construções sociais impactam a vivência religiosa e a identidade pessoal.

A importância do Ori (a cabeça, a consciência) é central no diálogo. Pergunto sobre o papel do Ori quando se impõem limitações às identidades das pessoas, ao que Andressa responde que o Ori continua sendo supremo e determinante: "É Ori que diz... Se Ori fala através do seu próprio corpo... Se tem tanta dúvida, pergunte ao Ori da pessoa". Essa perspectiva enfatiza o respeito à essência espiritual de cada indivíduo, em vez de impor restrições baseadas em preconceitos sociais.

O diálogo também aborda a necessidade de combater a transfobia e outras formas de discriminação dentro das comunidades religiosas. Andressa questiona: "Por que que a gente ainda tá discutindo se a pessoa disse que ela é um homem, uma mulher... Acabou". Ela aponta que a insistência em negar as identidades das pessoas contribui para a perpetuação de violências e sofrimentos.

Ao discutir o papel histórico do candomblé, Andressa ressalta que a religião não se formou apenas como prática espiritual, mas como forma de resistência e sobrevivência: "Quando o candomblé se forma, ele não se forma como religião, ele se forma como vivência... A nossa tradição, da nossa vivência, ela primordialmente nos tornou... O nosso espaço é o espaço onde as nossas roupas são as roupas ideais". Isso ecoa as análises de Amadiume (1987) sobre como as comunidades africanas desenvolveram estruturas sociais para resistir à opressão colonial.

O diálogo também aborda a hipocrisia de certas práticas que são toleradas em nome da tradição, enquanto outras são condenadas. Menciono que, para as pessoas, parece que é mais agressivo acolher um homem transexual dentro de sua casa do que um homem bígamo. Isso evidencia como certas violações éticas são ignoradas ou aceitas, enquanto identidades marginalizadas são excluídas.

Andressa critica a corrupção e outras práticas prejudiciais que são toleradas, enquanto a inclusão de pessoas trans é vista como problemática: "Corrupção... aceitar dinheiro, aceitar suborno... tudo isso é tradição. Ser muito ruim. Mas aparentemente isso não está incomodando." Essa observação ressalta a necessidade de questionar quais práticas são realmente incompatíveis com os valores do candomblé e quais são simplesmente frutos de preconceitos.

A conclusão do diálogo é marcada por um chamado à ação e ao acolhimento. Ângela declara: "O Ilê Axé Oyagbemi está aberto para todos vocês... enquanto eu existir, eu vou fazer de tudo para que vocês sejam sempre respeitados." Essa postura reafirma o compromisso com os princípios fundamentais do candomblé, que incluem a hospitalidade, o respeito e a valorização da diversidade.

Andressa enfatiza a importância de assumir uma posição clara na luta pela inclusão: "Vai chegar uma hora que você vai ter que assumir qual é o seu lugar nessa batalha. Não dá para gente ficar assim." Ela se identifica com Yansã, uma orixá associada à coragem e à justiça, e afirma estar "puxando a minha faca mesmo" em defesa dos marginalizados. Isso ilustra a necessidade de líderes religiosos se posicionarem ativamente contra a exclusão.

Figura 50: Mãe Andressa de Oya



Fonte: Redes Sociais

Figura 51: Mae Andressa de Oya



Fonte: Redes Sociais

Figura 52: Mãe Angela de Oya



Fonte: Redes Sociais

Figura 53: Mãe Angela e Mãe Andressa



Fonte: Redes Sociais

Figura 54: Mãe Angela de Oya



Fonte: Redes Sociais

Figura 55: Mãe Angela de Oya



Fonte: Redes Sociais

Fonte: Redes Sociais

5.10. Babalorixá Odé Tokan: Repensar Tradições no Candomblé através dos desígnios de Xangô

Babalorixá Ode Tokan, iniciado por Pai Obarain de Xango no Ìlè Asè Obá Odé Okooolo, em Salvador, traz à discussão a perspectiva de um líder tradicional que, ao mesmo tempo, está profundamente engajado com os desafios contemporâneos. Sua posição dentro do Candomblé permite que ele reflita sobre as mudanças necessárias para que a religião continue a ser um espaço de resistência contra a opressão e a marginalização das pessoas trans e não-binárias.

Pai Odé Tokan inicia compartilhando sua jornada pessoal, marcada por conflitos internos relacionados à sua sexualidade e às expectativas familiares. Crescendo em uma família espírita e tradicionalmente "mulherenga", ele enfrentou desde cedo o peso do preconceito e da homofobia internalizada. Sua busca por aceitação o levou a procurar a Igreja Messiânica, na esperança de "curar" o que ele acreditava ser um "mal" dentro de si: "Eu fui pra Igreja Messiânica achando que eu tinha um mal dentro de mim" Tal experiência revela o peso das expectativas sociais e familiares que levam muitos LGBTQIAPN+ a tentarem negar aspectos essenciais de si mesmos, o que frequentemente resulta em sofrimento psíquico.

No entanto, o chamado do candomblé falou mais alto para Pai Odé Tokan, que sempre foi fascinado pela religião: "Tudo do candomblé sempre me fascinou. Tudo. Era culto a candomblé, a orixá. Eu sou fascinado". Ao adentrar a religião, ele viveu um processo de reconciliação espiritual, passando por ritos de alinhamento com Xangô antes de sua iniciação para Oxóssi. Embora inicialmente não buscasse a posição de sacerdote, ele enfatiza que essa responsabilidade lhe foi dada por Xangô: "Quem me botou aqui foi Xangô Aganjú... Então eu só Xangô Aganjú pode tirar isso da minha vida". Tal narrativa ressalta o princípio do candomblé de que a vocação religiosa é uma determinação dos orixás e não uma decisão meramente individual.

Essa chegada ao candomblé também revela a importância das relações comunitárias e de acolhimento dentro da religião. Ele menciona o apoio de uma senhora de Angola, Angelina Cassindé de Gongobira, que o ajudou a lidar com a resistência de seu pai em aceitar sua escolha religiosa: "E essa senhora... me traga uma folha de abóbora, um pouquinho de arroz, e o nome de seu pai... Meu pai nunca procurou um problema mais nunca na minha vida". Essa intervenção espiritual reflete a importância dos laços comunitários e do poder das práticas religiosas em promover reconciliações familiares.

A temática central do diálogo, porém, é a inclusão de pessoas transgênero dentro do candomblé. Pai Odé Tokan relata a chegada de uma filha trans em seu terreiro e como ele lidou com essa situação. Ao contrário de alguns sacerdotes que impõem restrições baseadas no sexo biológico, ele opta por respeitar a identidade de gênero de sua filha de santo: "Todos aqui do Axé, do Ebé, vão te respeitar da forma como você se identifica. Porque se alguém questionar a sua forma de se sentir, está questionando a Xangô, está questionando Oxóssi"

Ele relata os desafios iniciais de compreensão das questões de identidade de gênero, mas destaca a importância de expandir a mente e permitir que cada pessoa se apresente conforme sua identidade: "Eu fui abrindo a minha mente, porque acho que o candomblé... está para acolher as pessoas".

Quando sua filha trans se uniu à casa, ele tomou uma posição de total aceitação: "Aqui na minha casa, minha filha... Ela se veste da forma como ela se realiza, com toda a postura feminina... Para mim, ela é mulher, é minha filha. Sua postura acolhedora desafia o conservadorismo de algumas lideranças religiosas, que impõem normas baseadas no sexo biológico, argumentando que tais restrições criam conflitos e contradições para o indivíduo e para a comunidade do axé: "Eu estaria sendo agressivo com a própria pessoa... Você não pode estar contida e não inserida".

A crítica de Pai Odé Tokan às posturas excludentes dentro do candomblé reflete-se na visão de que o orixá não se importa com a orientação sexual ou identidade de gênero de seus filhos: "Orixá não quer saber se você é homem, se você é mulher, se você é gay... O orixá quer saber se você se comporta perante o culto de orixá". Essa compreensão valoriza a tradição como algo dinâmico e adaptável, que deve priorizar o respeito e o acolhimento, conceitos esses que Amadiume (1987) e Oyěwùmí (2021) observam como elementos flexíveis e inclusivos das culturas africanas tradicionais.

Reconhecendo a importância de promover um espaço religioso acolhedor, Odé Tokan considera seu terreiro uma casa de inclusão e respeito, reforçando o candomblé como um ambiente seguro para pessoas LGBTQIAPN+: "Eu não posso, sendo homossexual, ser contra uma pessoa, uma mulher trans, homem trans... O preconceito está nas pessoas". Ao adotar uma postura que promove o respeito às individualidades, ele também destaca o papel de Exu, associando-o ao movimento de transformação e à comunicação entre diferentes mundos, fortalecendo a conexão entre a espiritualidade e a luta por justiça social. Ele argumenta que

impor à pessoa trans que se comporte conforme seu sexo biológico seria "agressivo" e que isso criaria um "conflito para a cabeça do Egbé¹¹⁰ e para a própria pessoa".

Além disso, a atitude de Pai Odé Tokan em relação ao reconhecimento sacerdotal de pessoas trans é significativa. Ele afirma que, se o jogo de búzios indicar que sua filha trans tem o caminho para se tornar uma sacerdotisa, ele reconhecerá e apoiará esse percurso: "Ela vai ser ialorixá sim, porque se ela tiver no caminho e ela aceitar, seguir o trajeto religioso que o Odu dela prescreveu para a vida dela, ela vai ter esse caminho". Isso reforça a ideia de que a autoridade espiritual e o destino individual são determinados pelos orixás e não pelas construções sociais de gênero.

A discussão sobre os terreiros inclusivos também é relevante. Odé Tokan reconhece que sua casa é um espaço inclusivo e aberto para acolher pessoas LGBTQIAPN+: "O próprio oloriegbe¹¹¹ do terreiro, se é homossexual... eu não posso ser contra uma pessoa, uma mulher trans, homem trans".

A mensagem final de Pai Odé Tokan é um chamado à resistência e à busca por espaços de acolhimento: "Não desistam dos seus sonhos... Procure em outras casas que já têm esse histórico de cuidar de pessoas trans ou homossexuais... O axé, o orixá é luz, é caminho, é respeito, é amor". Essa orientação é crucial, considerando que muitas pessoas trans enfrentam rejeição e exclusão em espaços religiosos, o que pode levar a graves consequências emocionais e sociais.

¹¹⁰ Comunidade

¹¹¹ Máximo sacerdote do terreiro

Figura 56:Pai Ode Tokan



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 57:Pai Ode Tokan



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 58:Pai Ode Tokan



Fonte: Redes Sociais

Figura 59:Pai Ode Tokan



Fonte: Redes Sociais

Figura 60:Pai Alan e Dep. Erika Kokay



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 61:Pai Alan e Dep. Erika Kokay



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 62:Pai Alan



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 63:Pai Alan e Mãe Alana



Fonte: Acervo Pessoal

Ψ EXUANCES 06: DOCUMENTÁRIO

A proposta deste documentário surge diretamente das entrevistas realizadas durante esta pesquisa, nas quais os participantes expressaram a necessidade de um material audiovisual que explicasse a importância de Ori e a escolha do destino nas religiões de matriz africana. Esses relatos destacam a carência de recursos que abordem de forma clara e acessível a relação entre a transgeneridade e a espiritualidade, evidenciando a urgência de iniciativas que promovam compreensão e inclusão.

Além do documentário, foi proposta a criação do Cadastro Nacional de Terreiros Trans-Inclusivo (CANTIn), com suporte governamental, para que pessoas de todo o país possam encontrar, em suas regiões ou em outras de seu interesse, terreiros que sejam trans-inclusivos e cujos sacerdotes acolham e respeitem a transgeneridade em sua totalidade. Este cadastro não apenas facilitaria a busca por espaços inclusivos, mas também realizaria um mapeamento nacional dos terreiros inclusivos, sacerdotes trans e da população trans presente nesses espaços religiosos.

O Cadastro Nacional de Terreiros Trans-Inclusivo (CANTIn) é uma iniciativa pioneira, concebida a partir desta pesquisa. Este projeto tem como objetivo central mapear e tornar acessíveis os terreiros que acolhem plenamente a transgeneridade, promovendo inclusão e respeito à diversidade dentro das religiões de matriz africana no Brasil. Com suporte governamental, o CANTIn surge como uma ferramenta essencial para que pessoas trans de todo o país possam identificar, em suas regiões ou em localidades de interesse, espaços religiosos comprometidos com o acolhimento e a valorização de suas identidades.

O CANTIn busca mais do que apenas facilitar o acesso a terreiros inclusivos; ele visa consolidar um retrato nacional da presença trans nesses espaços, destacando sacerdotes trans e ações inclusivas realizadas por lideranças religiosas. Essa plataforma não só promove a visibilidade de iniciativas já existentes, mas também incentiva outros terreiros a adotarem práticas de inclusão. Ao registrar dados como a quantidade de filhos trans nos terreiros, as ações de conscientização sobre respeito à diversidade e o reconhecimento do nome social e da identidade de gênero, o cadastro amplia o alcance da inclusão religiosa e fornece informações fundamentais para futuras políticas públicas e estudos acadêmicos.

A idealização do CANTIn contou com a valiosa contribuição da egbon Adeloya Ojubará, uma figura de destaque nas discussões sobre diversidade nas religiões afro-brasileiras. Adeloya já havia concebido uma proposta semelhante e trouxe insights fundamentais para a concretização deste cadastro, alinhando-o aos valores de acolhimento, respeito e inclusão que

permeiam a tradição dos orixás. A colaboração de Adeloya reforça o impacto e a relevância desta iniciativa, demonstrando o potencial transformador dos terreiros no enfrentamento da marginalização histórica vivenciada pela população trans.

O CANTIn, além de ser um cadastro, é um movimento que desafia concepções tradicionais, promovendo um diálogo direto entre espiritualidade e diversidade. Sua estrutura funcional permite que lideranças religiosas registrem seus terreiros e detalhem práticas inclusivas, ao mesmo tempo em que pessoas trans podem buscar espaços que respeitem sua identidade de gênero. A plataforma também inclui um espaço para cadastro de entidades parceiras, fortalecendo uma rede de apoio que transcende as barreiras regionais.

Este projeto não apenas amplia a visibilidade das práticas inclusivas, mas também contribui para consolidar os terreiros como espaços de transformação social e resistência cultural. A valorização da diversidade dentro das religiões afro-brasileiras reforça seu papel histórico de acolhimento e proteção de populações vulneráveis. O CANTIn, com sua abordagem inovadora, transcende o objetivo de registro e se posiciona como um símbolo de luta pela igualdade, demonstrando que a espiritualidade e o respeito à diversidade podem coexistir e se fortalecer mutuamente.

A criação do CANTIn representa um marco na história das religiões de matriz africana no Brasil, colocando o respeito à transgeneridade no centro de suas práticas e reafirmando o compromisso dessas tradições com a justiça social e o acolhimento. Este projeto, fundamentado na pesquisa acadêmica e impulsionado pela força comunitária, tem o potencial de inspirar outras iniciativas semelhantes, consolidando-se como um exemplo de inclusão e inovação. O CANTIn é, acima de tudo, um convite à reflexão, ação e transformação, celebrando a pluralidade que constitui o ethos afro-brasileiro e sua capacidade de adaptação às demandas sociais contemporâneas.

Pensando no documentário. Entendemos que na cosmo percepção iorubá, Ori representa a essência individual, a consciência e o destino pessoal de cada ser humano (Abimbola, 1976). Durante a pesquisa, percebeu-se que algumas pessoas desconhecem a importância de Ori e a escolha do destino de cada ser humano, restringindo-se a justificar a não aceitação da transgeneridade através da "tradição".

A casa de Ajala Mopim, o oleiro divino que molda as cabeças (Ori) dos seres humanos, simboliza a autonomia na escolha do destino e da identidade. A pesquisa evidencia que a compreensão profunda de Ori permite uma aceitação mais ampla das diversas expressões de

gênero, incluindo a transgeneridade. No entanto, a influência colonial e a imposição de estruturas judaico-cristãs introduziram concepções rígidas que limitam essa compreensão.

A criação deste documentário e do CANTIn justificam-se pela necessidade de dar visibilidade às vivências de pessoas trans nos terreiros, promovendo uma reflexão sobre aceitação, autenticidade e diversidade. Ao desconstruir a ideia de "tradição" como justificativa para a não aceitação da transgeneridade, o documentário pretende evidenciar que tais resistências estão enraizadas em influências externas à cultura africana original.

Ao conectar a concepção de Ori com os estudos de gênero africanos, o documentário pretende desconstruir preconceitos e ampliar a compreensão sobre identidades de gênero, enfatizando que a verdadeira tradição africana valoriza a individualidade e a escolha do destino de cada ser humano.

The screenshot shows the 'Cadastro de Terreiros inclusivos' form on the CANTIn website. The form is divided into two main columns. The left column contains fields for 'Nome do Terreiro', 'Telefone', 'Orunko da liderança', 'CEP', 'Número', 'Estado' (with a dropdown), and 'Cidade' (with a dropdown). The right column contains fields for 'Nação' (with a dropdown), 'Fundação da Terreiro' (with a date picker), 'Cor de pele da liderança' (with a dropdown), 'Endereço', 'Complemento', and 'Bairro'. A 'Continuar' button is located at the bottom left of the form. The website header includes the CANTIn logo and navigation links: Home, Sobre, Entidades parceiras, Pessoas trans, Contato, and Área Restrita. The footer states 'Todos os Direitos Reservados'.

Figura 64: CANTIn – Cadastro de Terreiros Inclusivos

The screenshot shows the second part of the 'Cadastro de Terreiros inclusivos' form. It contains several questions with dropdown menus for selection. The questions are: 'Qual a identidade de gênero da liderança do terreiro?', 'Quantas pessoas trans/travestis são filhas nesse terreiro?', 'As pessoas trans do terreiro são chamadas pelo nome e gênero que desejam?', 'O terreiro fez alguma ação de conscientização da necessidade de acolhimento respeitoso de pessoas trans em suas dependências?', 'Podemos incluir o nome e o contato do seu terreiro na lista de indicações de casas trans-inclusivas para Orientar?', 'Quanto filhos de santo o terreiro tem?', 'As pessoas trans do terreiro usam roupas segundo o gênero que se identificam? Ex. mulheres trans usam saia? Homens trans usam calça?', 'A família espiritual acolhe integralmente as pessoas trans do terreiro ou a liderança ainda precisa mediar as relações?', 'A liderança e as pessoas trans do terreiro foram hostilizadas quando os demais terreiros souberam que essas pessoas são respeitadas na casa?', and 'Sugestão'. A 'Responder' button is located at the bottom left of the form. The website header and footer are the same as in Figure 64.

Figura 65: CANTIn – Cadastro de Terreiro Inclusivos 02

CantIn
Home Sobre Entidades parceiras Pessoas trans Contato Área Restrita

Cadastro de Pessoas Trans

Nome

E-mail

Telefone

CEP

Endereço

Número

Complemento

Bairro

Estado

Cidade

Selecione o estado

Selecione a cidade

Cadastrar

Todos os Direitos Reservados

Figura 66: CANTIn- Cadstro de pessoas Trans

CantIn
Home Sobre Entidades parceiras Pessoas trans Contato Área Restrita

Cadastro Nacional de Terreiros Trans-Inclusivos

Cadastre o seu Terreiro

Parceiros

Perguntas Frequentes

Do que se trata o projeto Cantin?

Somente pessoas da Comunidade LGBTQIA+ podem se cadastrar?

Como faço para me cadastrar?

Todos os Direitos Reservados

Figura 67: CANTIn – Entidades Parceiras

6.1. Argumento do Documentário

"Igbámiran Ayê: Outros Tempos na Terra" é um documentário que aborda um tema de profunda relevância sociocultural e espiritual: a presença e o acolhimento de pessoas trans no Candomblé. Esta religião de matriz africana tem historicamente oferecido um espaço de aceitação, respeito e celebração para todas as identidades. Em uma sociedade que frequentemente marginaliza e invisibiliza corpos trans, este filme torna-se uma oportunidade vital para mostrar como o Candomblé não apenas acolhe, mas exalta a diversidade, promovendo reflexões profundas sobre identidade, espiritualidade e resistência.

O Brasil, lamentavelmente, lidera índices globais de violência contra pessoas trans, onde o preconceito e a discriminação restringem o acesso a espaços de respeito e dignidade. O Candomblé, com sua tradição ancestral de acolhimento e conexão espiritual, surge como um poderoso contraponto a essa exclusão. Permite que pessoas trans encontrem um lugar de pertencimento e reconexão com suas identidades mais profundas. "Igbámiran Ayê" traz à tona histórias de luta, superação e empoderamento, dando visibilidade a vozes que têm sido silenciadas pela sociedade. Ao retratar as narrativas de pessoas trans no contexto desta religião, o documentário oferece um olhar renovado sobre inclusão e resiliência, ao mesmo tempo que honra as tradições de uma fé profundamente enraizada nas heranças africanas.

A realização deste documentário é imperativa para educar e sensibilizar o público sobre a importância de espaços inclusivos e sobre o papel vital que a espiritualidade desempenha na vida de muitos indivíduos trans. O filme destaca o poder transformador do Candomblé em oferecer um refúgio de aceitação em um mundo onde essas pessoas são frequentemente marginalizadas. Ao capturar a riqueza dos rituais, a beleza das oferendas e a profundidade dos depoimentos, o filme conduz o espectador em uma jornada emocional e visualmente cativante que transcende o âmbito religioso e toca o cerne da luta por direitos humanos e igualdade.

No Candomblé, as divindades não se limitam às normatividades de gênero, proporcionando uma narrativa única onde corpo, mente e espírito se alinham com o axé, a força vital que tudo permeia. Figuras como Thiffany Odara, Adeloyá, Fernanda e Mãe Alana, centrais neste documentário, personificam essa integração. Elas servem como exemplos vivos de como a fé pode ser um catalisador de resiliência, autoafirmação e transformação pessoal.

"Igbámiran Ayê" é um chamado à ação e à reflexão. É uma oportunidade para questionar as convenções sociais, desestigmatizar corpos trans e valorizar as contribuições que

essas pessoas fazem ao legado cultural e espiritual do Brasil. Ao trazer suas histórias no contexto do Candomblé, o documentário demonstra que as tradições podem ser espaços vivos e dinâmicos, capazes de evoluir e abraçar toda a diversidade da experiência humana.

A relevância de realizar este documentário transcende a amplificação de vozes marginalizadas; trata-se de preservar e fortalecer uma tradição que acolhe, nutre e transforma aqueles que dela participam. O filme torna-se um poderoso testemunho da resistência e da transformação proporcionadas pelo Candomblé, bem como da luta contínua das pessoas trans por respeito e dignidade. Portanto, "Igbámiran Ayê: Outros Tempos na Terra" não é apenas um documentário sobre religião, mas uma obra sobre identidade, resistência e a busca incessante por justiça e igualdade social.

Dessa maneira, o filme não só documenta a espiritualidade e a tradição, mas também se estabelece como um manifesto visual pela inclusão. Mostra que, no Candomblé, todas as cabeças — ou "Ori" — têm seu lugar sagrado, independentemente de sua conformação de gênero ou trajetória de vida. Este documentário é uma celebração da diversidade humana e um convite para que a sociedade reconheça e respeite a riqueza que ela traz para o nosso mundo.

6.2. Roteiro do Documentário

Abertura (Cena de Teatro e Lenda de Ajalá)

O documentário começa com uma cena de teatro: um ator aparece moldando uma cabeça de barro em um ambiente escuro e intimista, representando o orixá Ajalá moldando o Ori (cabeça). Essa cena é uma referência à lenda de Ajalá, que molda os destinos dos seres humanos. Enquanto o ator trabalha o barro, uma narração em off conta a lenda de Ajalá:

"Ajalá, o grande oleiro dos céus, é o responsável por moldar o Ori de cada pessoa. Acredita-se que ele molda a essência, o destino e o caráter, e entrega a cada um a missão que carregará por toda a vida. Quando recebemos nosso Ori, recebemos também a dádiva e a responsabilidade de sermos quem realmente somos. No Candomblé, acreditamos que o Ori é a expressão máxima de nossa existência, nossa verdadeira identidade."

Enquanto a lenda é narrada, a cena é intercalada com imagens das entrevistadas Fernanda e Alana realizando o ritual de oferenda a Exu, mostrando a conexão delas com o sagrado e a importância de Exu como o guardião dos caminhos e da comunicação. As falas delas são sobrepostas com essas imagens:

Fala de Fernanda: "Quando ofereço para Exu, é como se eu abrisse os caminhos para que minha identidade seja respeitada. É a forma que encontro de afirmar quem eu sou diante do mundo e de me conectar com minha ancestralidade."

Fala de Alana: "Exu é o mensageiro, o que leva e traz. Quando faço minhas oferendas, é como se eu estivesse pedindo a ele que me guie, que abra os caminhos para que a minha identidade seja vista e aceita, para que minha voz seja ouvida e respeitada."

1. Introdução (2-3 minutos)

Abertura Visual: Imagens de um terreiro de Candomblé durante uma cerimônia, destacando a participação de pessoas trans e a força da espiritualidade. A câmera foca em diferentes entrevistados e entrevistadas que representam a diversidade do Candomblé e da transgeneridade.

Narração inicial:

"O Candomblé, religião de matriz africana, é um espaço sagrado onde os orixás acolhem todas as pessoas. Neste terreiro, a identidade e o corpo de cada indivíduo têm seu lugar. Porém, como é ser uma pessoa trans em um espaço que, embora acolhedor, também carrega as marcas de uma sociedade patriarcal e binária?"

Primeiro depoimento: A fala inicial pode vir de Thiffany Odara, que já na introdução traz um impacto ao contar como ela nasceu dentro do terreiro de Candomblé e iniciou seu processo de transição de gênero antes mesmo de ser iniciada no Candomblé. Ela menciona: "Eu sou uma mulher trans iniciada para Oxum, e minha história no Candomblé começou desde o ventre da minha mãe. Minha transição de gênero se deu antes da minha iniciação, e o Candomblé sempre foi parte de quem eu sou."

2. Desenvolvimento (15-18 minutos)

Bloco 1: O Encontro com a Religião e a Identidade (6 minutos)

Depoimentos principais:

- Adeloyá compartilha como sua jornada não-binária se cruzou com o Candomblé ao chegar em Salvador, mesmo sem um contato prévio com a religião. Ela relata: "Foi em Salvador que eu renasci. O Candomblé me deu o espaço para me descobrir não apenas como pessoa de orixá, mas como uma pessoa não-binária. Salvador me transformou e me fez entender que o Orixá não vê a genitália, ele vê o ori, a essência."

- Fernanda, uma mulher trans que enfrentou diversos desafios ao ser iniciada em Manaus, também revela o choque cultural ao se mudar para São Paulo, onde esperava menos preconceito, mas acabou encontrando mais resistência. Ela conta: "Quando cheguei a São Paulo, a discriminação foi ainda maior. Tive que me prostituir para sobreviver. Mas o Candomblé sempre foi meu refúgio, mesmo que, na época, a minha identidade não fosse respeitada."

Bloco 2: Desafios de Ser Trans no Candomblé (6 minutos)

Depoimentos principais:

- Mãe Alana conta como, desde a infância, sua identidade travesti foi reconhecida por um caboclo ainda no ventre de sua mãe, mas, ao longo de sua jornada, sofreu negações e preconceitos dentro do Candomblé. "É doloroso amar uma religião que nega quem você é. Tive momentos em que pensei em desistir, em acabar com minha própria vida, porque a negação de minha identidade e meu corpo era constante."

- Juliana aborda as dificuldades enfrentadas ao buscar um terreiro que respeitasse sua identidade de gênero, narrando o alívio e a aceitação que sentiu ao encontrar uma casa de axé que a reconhecesse como mulher. "O sistema é perverso e preconceituoso, mas quando encontrei um terreiro que me acolheu como Juliana, senti que finalmente era possível viver minha espiritualidade sem medo."

Bloco 3: A Luta pelo Respeito e o Papel do Candomblé na Inclusão (6 minutos)

Depoimentos principais:

- Pai Adailton, filho de Mãe Beata de Iemanjá, destaca a importância de reconhecer a diversidade no Candomblé e como a casa de axé deve ser um espaço de acolhimento para todos. Ele afirma: "A criação do candomblé é a diversidade... Homens, mulheres, população LGBTQIAPN+, pessoas de posses, pessoas sem posses e todo mundo ali misturado nessa grande confluência de pessoas distintas e diversas"

- Mãe Vitoria, mulher trans e sacerdotisa, reflete sobre como o Candomblé lhe deu a força para ser quem ela é, apesar do preconceito. "A base familiar de axé me fortaleceu como pessoa. O acolhimento que encontrei no terreiro me tornou a mulher forte que sou hoje."

3. Conclusão (4-5 minutos)

Síntese e Mensagem Final:

Retomando depoimentos de todos os entrevistados, o documentário conclui com uma mensagem de esperança e resistência, mostrando que, apesar dos desafios, o Candomblé continua sendo um espaço de acolhimento e transformação.

Depoimento final de Mãe Andressa: "O candomblé sempre foi e continuará sendo um lugar para todos os que buscam aceitação, um quilombo que acolhe aqueles que a sociedade insiste em rejeitar. Se a Tradição não Acolhe, muda-se a Tradição".

Cena Final: Uma grande roda de celebração com os entrevistados em um terreiro, dançando e celebrando, com a narração final reforçando que, no Candomblé, o axé é para todos, independentemente de gênero ou identidade.

6.3 Decupagem

Abertura (Cena de Teatro e Lenda de Ajalá)

Cena 1: O Ator Moldando a Cabeça de Barro

- Plano 1: Plano médio - Câmera fixa. O ator está de frente, sentado em uma mesa escura, moldando uma cabeça de barro. A iluminação é baixa, com foco no barro e nas mãos do ator.
- Plano 2: Close-up das mãos do ator trabalhando o barro, destacando os movimentos delicados ao moldar a cabeça.
- Plano 3: Plano detalhe - Foco na expressão concentrada do ator, com a luz iluminando seu rosto e a peça de barro parcialmente.
- Plano 4: Travelling lateral - A câmera se move lentamente da esquerda para a direita, destacando o ambiente e mostrando detalhes do ator e do barro, com sombras dançando ao redor.
- Narração em off: Durante esses planos, a lenda de Ajalá é narrada.

Cena 2: Fernanda e Alana Realizando o Ritual de Exu

- Plano 5: Plano geral do terreiro, mostrando Fernanda e Alana de pé, vestidas com trajes tradicionais, prestes a começar o ritual.

- Plano 6: Close-up no rosto de Fernanda enquanto ela oferece elementos para Exu. Sua expressão é séria e respeitosa.
- Plano 7: Plano médio de Alana acendendo uma vela e fazendo a oferenda. A câmera foca em suas mãos, movimentos e no objeto oferecido.
- Plano 8: Plano detalhe na chama da vela tremeluzindo, capturando a atmosfera mística do momento.
- Plano 9: Plano americano (da cintura para cima) de ambas as mulheres cantando para Exu, intercalando com a cena do ator moldando o barro.
- Narração em off das falas: As falas de Fernanda e Alana são inseridas durante esta sequência, combinando com as imagens.

1. Introdução (2-3 minutos)

Cena 3: O Terreiro e Participação das Pessoas Trans

- Plano 10: Plano geral do terreiro durante uma cerimônia, com várias pessoas dançando e tocando atabaques. A câmera faz um movimento de panorâmica horizontal para mostrar o ambiente e os participantes.
- Plano 11: Plano médio focando em pessoas trans dançando e participando ativamente do ritual.
- Plano 12: Close-up em detalhes das roupas, guias e expressões dos participantes, ressaltando a diversidade e a beleza do momento.
- Narração em off: 'O Candomblé, religião de matriz africana, é um espaço sagrado onde os orixás acolhem todas as pessoas...'

Cena 4: Depoimento de Thiffany Odara

- Plano 13: Plano médio de Thiffany Odara sentada, olhando diretamente para a câmera, em um ambiente que remete a um terreiro, com elementos tradicionais ao fundo.
- Plano 14: Close-up de Thiffany enquanto ela fala sobre sua experiência: 'Eu sou uma mulher trans iniciada para Oxum, e minha história no Candomblé começou desde o ventre da minha mãe...'

2. Desenvolvimento (15-18 minutos)

Bloco 1: O Encontro com a Religião e a Identidade (6 minutos)

Cena 5: Depoimento de Adeloyá

- Plano 15: Plano médio de Adeloyá, em um ambiente sereno, sentado(a) com vestimentas tradicionais de Candomblé. A câmera se move levemente para a frente enquanto ela fala.
- Plano 16: Close-up no rosto de Adeloyá enquanto ela reflete sobre seu renascimento em Salvador e a descoberta de sua identidade.

Cena 6: Depoimento de Fernanda

- Plano 17: Plano americano mostrando Fernanda em pé, em um espaço do terreiro. Ao fundo, objetos de Candomblé são visíveis.
- Plano 18: Close-up em seus olhos enquanto ela relata a dificuldade de se afirmar como mulher trans em São Paulo.
- Plano 19: Plano geral mostrando Fernanda caminhando pelo terreiro, olhando ao redor, refletindo sobre sua jornada.

Bloco 2: Desafios de Ser Trans no Candomblé (6 minutos)

Cena 7: Depoimento de Mãe Alana

- Plano 20: Plano médio de Mãe Alana sentada em seu terreiro, em um ambiente repleto de elementos da religião. A câmera faz um leve movimento de zoom in enquanto ela fala sobre os momentos de dor e superação.
- Plano 21: Plano detalhe nas mãos de Mãe Alana segurando um símbolo do Candomblé, enfatizando sua conexão com o sagrado.
- Plano 22: Plano americano mostrando Alana caminhando pelo terreiro, gesticulando enquanto narra seu percurso.

Cena 8: Depoimento de Juliana

- Plano 23: Plano médio de Juliana, com a câmera focando em sua expressão de alívio enquanto ela fala sobre encontrar um espaço que a respeitasse como Juliana.
- Plano 24: Plano detalhe no colar de contas que ela segura, representando sua iniciação e pertencimento ao Candomblé.

Bloco 3: A Luta pelo Respeito e o Papel do Candomblé na Inclusão (6 minutos)

Cena 9: Depoimento de Pai Adailton

- Plano 25: Plano geral do terreiro de Pai Adailton, mostrando-o com seus filhos de santo ao fundo, representando o acolhimento da casa de axé.
- Plano 26: Close-up no rosto de Pai Adailton, mostrando a seriedade e determinação enquanto ele fala sobre a importância da inclusão no Candomblé.

Cena 10: Depoimento de Mãe Vitoria

- Plano 27: Plano americano mostrando Mãe Vitoria, vestida com seu traje sacerdotal, enquanto fala sobre sua jornada e como o axé a fortaleceu.
- Plano 28: Plano médio de Mãe Vitoria em uma cerimônia, realizando um ritual, com a câmera acompanhando seus movimentos de forma suave.

3. Conclusão (4-5 minutos)

Cena 11: Mensagem de Esperança e Resistência

- Plano 29: Plano geral de todos os entrevistados reunidos no terreiro, em círculo, segurando as mãos. A câmera faz um movimento de travelling ao redor, capturando a expressão de cada um.
- Plano 30: Plano médio de Mãe Andressa falando sobre o Candomblé ser um lugar de acolhimento: 'O candomblé sempre foi e continuará sendo um lugar para todos... Se a Tradição não Acolhe, muda-se a Tradição'
- Plano 31: Plano detalhe nas mãos entrelaçadas de diferentes pessoas, simbolizando a união e força da comunidade.

Cena Final: A Fusão e a Transformação

- Plano 32: Travelling lateral da cena inicial com o ator moldando o Ori. A luz suave destaca a peça de barro enquanto a câmera começa a se mover lentamente, conectando a cena inicial com a roda de Candomblé.
- Plano 33: Plano médio da roda de Candomblé com todos os participantes. A câmera circula, mostrando detalhes de rostos, movimentos e trajes tradicionais, destacando a energia e a conexão entre os praticantes.

- Plano 34: Travelling ascendente que gradualmente sobe sobre a roda de Candomblé, mostrando o movimento circular que começa a formar a silhueta de uma cabeça. A música e os cânticos crescem em intensidade, acompanhando o movimento da câmera.
- Plano 35: Efeito de fusão - a cena da roda se transforma lentamente na forma de uma cabeça (Ori) vista de cima. Os participantes se tornam os contornos e detalhes dessa cabeça, unindo-se em um só ser.
- Plano 36: Zoom out para revelar a cabeça de barro agora finalizada. A luz suave volta a iluminar o Ori enquanto a trilha sonora diminui, até restar apenas o som suave dos atabaques. Neste momento, mostra-se informações sobre o CANTIn e como acessar sua versão beta.

- Storyboard

Figura 68: Storyboard Documentário



Fonte: o autor

⤴⤵ EXUANCES 7: CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais deste estudo sobre o ethos afro-brasileiro e a transgeneridade na religião dos orixás oferecem uma análise reflexiva acerca das dinâmicas de identidade de gênero, espiritualidade e acolhimento nas comunidades de Candomblé. O estudo expõe os desafios e as conquistas enfrentados por pessoas trans e não-binárias ao buscar inclusão e respeito dentro de uma tradição religiosa que historicamente lida com normas de gênero de forma complexa e, por vezes, ambígua.

Ao longo do processo investigativo, a pesquisa revelou como a vivência espiritual no Candomblé propicia não apenas um espaço de expressão pessoal, mas também de resistência cultural e social. Para as pessoas trans, a prática religiosa transcende o mero ritual, tornando-se um ato de afirmação e pertencimento que desafia as estruturas cisnormativas estabelecidas tanto nas tradições afro-brasileiras quanto na sociedade em geral.

A partir do conceito de Ori, que simboliza a essência individual e o destino de cada ser, o estudo aponta para uma perspectiva de inclusão baseada na aceitação do caráter e da espiritualidade autêntica de cada indivíduo, em detrimento de julgamentos ligados ao gênero biológico ou a identidades de gênero que desafiem o binarismo. Essa visão está em consonância com autores como Oyèwùmí (2021), que aborda a fluidez das identidades nas sociedades africanas pré-coloniais, sugerindo uma cosmologia que reconhece a multiplicidade e a complexidade humanas.

Ainda assim, a pesquisa identifica a necessidade de mais diálogos internos nas comunidades religiosas, especialmente entre as lideranças tradicionais, para promover uma verdadeira inclusão. A postura de alguns dirigentes, que hesitam em se posicionar sobre temas como a transgeneridade, evidencia tanto o respeito às hierarquias e tradições ancestrais quanto uma lacuna no engajamento com questões contemporâneas. Esse silêncio, embora compreensível dentro do contexto hierárquico do Candomblé, destaca a importância de adaptar as práticas religiosas às mudanças sociais sem comprometer a autenticidade espiritual da tradição.

O estudo reforça, portanto, que a inclusão de pessoas trans no Candomblé não apenas contribui para um sentido de pertencimento, mas também fortalece a coesão e a resiliência das comunidades afro-religiosas, ao abraçar e integrar as diversas expressões de gênero. A centralidade do conceito de Iwá Pelé, ou bom caráter, ressalta que o verdadeiro valor espiritual reside na integridade e no respeito às práticas e às pessoas, independentemente de suas identidades de gênero.

A relevância deste trabalho se manifesta na capacidade de abrir caminho para uma religião afro-brasileira mais inclusiva e consciente da diversidade, fortalecendo o legado de resistência cultural e espiritual contra imposições coloniais e cisheteronormativas. Como sugere Butler (2003), a subversão das normas de gênero dentro das práticas religiosas pode ser vista não apenas como um desafio, mas como um enriquecimento das próprias tradições, que são fortalecidas pela adaptação e pelo acolhimento das identidades diversas.

Reitera-se a necessidade de reconhecer e valorizar a dignidade de cada indivíduo dentro das práticas espirituais. A trajetória de figuras como Mãe Alana, Mãe Fernanda, Mãe Naomi, Mãe Thiffany Odara, Mãe Vitória, Egbon Adeloya e Iyawo Juliana, ilustra que o acolhimento verdadeiro, respeitoso e comprometido com o Ori de cada um pode não só enriquecer a prática religiosa, mas também contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e compassiva.

É crucial destacar a persistente confusão conceitual entre as identidades de gênero e as orientações sexuais, que ainda permeia as discussões no âmbito das comunidades de terreiro. Essa confusão muitas vezes leva a interpretações equivocadas e à exclusão de pessoas trans, agravando os desafios enfrentados por essas identidades no espaço religioso. O entendimento superficial dessas diferenças reflete a influência de uma mentalidade colonialista que, na estrutura religiosa, associa identidade de gênero à orientação sexual, sem respeitar a complexidade e singularidade de cada pessoa.

A implementação de uma educação decolonial nas comunidades de terreiro emerge como uma necessidade crucial para desconstruir preconceitos e normas influenciadas pela moralidade judaico-cristã, que introduziu conceitos rígidos e binários de gênero e sexualidade. Tais construções são amplamente desconhecidas nas tradições africanas pré-coloniais, onde as categorias de gênero e função social possuíam maior fluidez e eram moldadas por dinâmicas culturais específicas, em vez de limitações binárias. Uma educação voltada para essa perspectiva é fundamental para libertar as práticas religiosas das amarras impostas pela colonização, permitindo uma verdadeira retomada da sabedoria ancestral que valoriza, respeita e celebra a diversidade humana em suas múltiplas expressões.

Estudos como os de Amadiume (1987) e Oyěwùmí (2021) oferecem uma base sólida para essa compreensão, ao evidenciar que, em muitas sociedades africanas antigas, as noções de gênero eram estruturadas em termos de senioridade, posição e função social, e não em torno de dicotomias fixas como masculino e feminino. Essas autoras mostram como a colonização ocidental impôs um modelo patriarcal e binário que influenciou profundamente não apenas a

percepção de gênero, mas também as práticas espirituais e sociais que hoje são reproduzidas em muitos terreiros afro-brasileiros. Assim, a educação decolonial não apenas desafia essas imposições, mas também cria espaço para a revitalização de valores inclusivos e dinâmicos, enraizados nas cosmologias africanas que reconhecem e celebram a pluralidade como parte essencial da existência humana.

A teoria de gênero de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí se baseia na ideia de que o gênero não era uma categoria social relevante na sociedade iorubá pré-colonial. Ela desafia a universalidade dos conceitos ocidentais de gênero, propondo que estes foram impostos às sociedades africanas através da colonização. Sua análise revela que a língua iorubá não tinha categorias de gênero gramaticais e que os papéis sociais não eram determinados pelo sexo biológico, mas sim pela idade relativa e posição social. Esta perspectiva oferece uma crítica importante à aplicação acrítica de conceitos de gênero ocidentais em contextos não-ocidentais.

Ao aplicar essa teoria às comunidades de terreiro, podemos observar paralelos interessantes e potenciais insights. As comunidades de terreiro, como espaços de preservação e reinvenção de tradições africanas no Brasil, muitas vezes apresentam estruturas sociais e hierárquicas que não se encaixam perfeitamente nos moldes ocidentais de gênero. A centralidade das mulheres, especialmente das Mães de Santo, na liderança e organização dos terreiros, pode ser vista como uma manifestação de princípios que vão além das dicotomias de gênero ocidentais. A divisão de papéis rituais e sociais nos terreiros, embora por vezes aparente seguir linhas de gênero, frequentemente subverte expectativas ocidentais e revela uma complexidade que ecoa as observações de Oyěwùmí sobre a sociedade iorubá.

Além disso, a fluidez e multiplicidade de identidades de gênero e sexualidades encontradas em muitas comunidades de terreiro podem ser melhor compreendidas através da lente teórica proposta por Oyěwùmí, que enfatiza a importância de entender as categorias sociais em seus próprios termos, sem impor conceitos ocidentais. A teoria de Oyěwùmí nos convida a repensar como interpretamos as relações de poder, os papéis sociais e as identidades nas comunidades de terreiro, reconhecendo que estas podem operar sob lógicas distintas das ocidentais. Essa abordagem pode enriquecer nossa compreensão dessas comunidades, revelando estruturas e dinâmicas que vão além das categorias binárias de gênero e oferecendo insights valiosos sobre formas alternativas de organização social e espiritual. Ao aplicar a teoria de Oyěwùmí, podemos desenvolver uma compreensão mais nuançada e culturalmente sensível das comunidades de terreiro, reconhecendo sua complexidade e resistência às imposições

coloniais, e valorizando suas contribuições únicas para a diversidade cultural e espiritual brasileira.

A reflexão sobre a exclusão de pessoas trans das práticas religiosas do Candomblé, especialmente no que diz respeito ao culto às Ìyàmi Oxorongá, merece uma análise mais aprofundada, considerando os estudos sobre gênero em África e as perspectivas de pesquisadoras como Oyèrónké Oyěwùmí.

Se considerarmos essa perspectiva, a exclusão de pessoas trans com base em argumentos essencialistas relacionados ao gênero se torna ainda mais problemática e desconectada das raízes africanas do Candomblé, conforme a visão de Oyěwùmí.

O culto às Ìyàmi Oxorongá, as grandes mães ancestrais, é um elemento fundamental na cosmo percepção iorubá e no Candomblé. Estudos recentes têm destacado a complexidade desse culto e sua importância na manutenção do equilíbrio espiritual e social. As Ìyàmi são frequentemente associadas ao poder feminino, mas é crucial entender que esse "feminino" não se limita a uma concepção biológica ou ocidental de gênero.

Se a análise de Oyěwùmí estiver correta, a exclusão de pessoas trans dos rituais relacionados às Ìyàmi com base em argumentos biológicos seria uma distorção da cosmo percepção iorubá original. Na perspectiva pré-colonial iorubá, o que importava era o papel social e espiritual do indivíduo, não sua anatomia ou identidade de gênero conforme concebida no Ocidente, já que a própria língua ioruba pré-colônia não fazia gênero.

Além disso, o Candomblé, como religião que se desenvolveu no Brasil, tem uma longa história de resistência e adaptação. Historicamente, tem sido um espaço de acolhimento para grupos marginalizados, incluindo pessoas LGBTQIAPN+. A presença e participação de pessoas trans nos terreiros não é um fenômeno novo, embora muitas vezes tenha sido invisibilizada ou negada.

É importante notar que algumas comunidades de Candomblé já estão adotando uma abordagem mais inclusiva, reconhecendo a identidade de gênero das pessoas trans e permitindo sua participação plena nos rituais. Essas comunidades argumentam que o que importa é o Ori (a cabeça, sede da consciência individual) e o compromisso espiritual do indivíduo, não sua anatomia.

A questão da participação de pessoas trans nos rituais das Ìyàmi também levanta questões sobre como o conhecimento tradicional é interpretado e aplicado em contextos contemporâneos. Se o culto às Ìyàmi é fundamentalmente sobre o poder ancestral e a

manutenção do equilíbrio cósmico, então a exclusão de qualquer grupo com base em critérios de gênero ocidentais pode ser vista como uma distorção desse princípio.

Esse olhar crítico revela uma má interpretação da sabedoria ancestral, o que gera exclusões injustas e contrárias aos valores espirituais fundamentais. A tradição africana, como apontado por Oyěwùmí, foi interpretada e transmitida por meio de traduções e adaptações feitas sob um viés colonial que simplificou e binarizou as funções e papéis de gênero, subestimando a diversidade de experiências. Tal processo transformou conceitos complexos, como os Oríkì (louvores) e Ofòs (encantamentos), que anteriormente refletiam o caráter do indivíduo, e não sua anatomia. Esse panorama se estende ao sistema oracular, que, sendo um dos elementos mais sagrados da religião, poderia ser uma ferramenta de consulta sobre o lugar das pessoas trans no terreiro, promovendo a orientação espiritual conforme a vontade dos Orixás, e não de convenções sociais limitantes.

Por que, diante da incerteza ou resistência quanto ao papel das pessoas trans nos terreiros, não consultar o Merindilogun (jogo de búzios) ou o Obi, métodos oraculares amplamente reconhecidos que têm como função revelar a orientação e a aprovação dos Orixás? Esses sistemas, pilares do direcionamento espiritual no Candomblé, são capazes de guiar os caminhos dos indivíduos em relação à saúde, prosperidade e relações sociais, e deveriam, logicamente, também ser consultados em questões que envolvem as identidades de gênero e os papéis das pessoas trans dentro do terreiro. Assim, cabe perguntar: deveria prevalecer a vontade humana, muitas vezes moldada por preconceitos sociais e históricos, em detrimento do que os próprios Orixás podem indicar?

Essa contradição é ainda mais evidente quando se considera que Ifá e outros sistemas oraculares têm a capacidade de esclarecer questões profundas sobre o destino, o caráter e o propósito espiritual de cada indivíduo. No entanto, parece haver uma relutância em utilizá-los para determinar o papel das pessoas trans no espaço sagrado do terreiro. Por que essa hesitação? Se Ifá é compreendido como uma via para acessar verdades espirituais e harmonizar o Ori (essência individual), seria coerente negligenciá-lo em uma questão que toca diretamente a identidade espiritual e social de uma pessoa? A espiritualidade afro-brasileira, que valoriza profundamente a conexão com o sagrado e o reconhecimento das particularidades individuais, tem na sua essência a capacidade de acolher a diversidade como parte de uma configuração espiritual maior.

Essa reflexão nos conduz a pensar também nas vestes utilizadas por pessoas trans nos terreiros, um tema que frequentemente gera tensões por estar diretamente ligado à hierarquia,

função e simbolismo no espaço religioso. As roupas no Candomblé não apenas cobrem o corpo, mas carregam significados profundos relacionados à posição de quem as veste dentro do ritual, ao momento específico da prática espiritual e às tradições herdadas. Contudo, impedir uma mulher trans de usar a baiana ou um homem trans de usar calças ou calção não apenas fere a dignidade individual dessas pessoas, mas também as exclui do que preconiza o sagrado. Se as vestes simbolizam o papel de quem as utilizam dentro do ritual, negar às pessoas trans a possibilidade de usá-las de acordo com sua identidade é, em essência, uma exclusão espiritual. É subtrair-lhes o direito de se conectarem com o espaço ritual de forma plena e de viverem seu papel no terreiro como expressão de seu Ori.

Impedir que uma pessoa trans se vista de forma condizente com sua identidade é negar a ela o direito de ocupar integralmente seu lugar na comunidade espiritual. Essa exclusão contradiz os valores fundamentais do Candomblé, que preza pela conexão direta com o sagrado e pela inclusão de todos os filhos e filhas de santo. É também uma negação da possibilidade de que o sistema oracular revele, com clareza, como essas pessoas podem integrar-se plenamente nos rituais, respeitando tanto sua identidade quanto a ordem sagrada do terreiro.

A espiritualidade afro-brasileira reconhece que o Ori de cada indivíduo é único e que a trajetória de vida e as experiências de cada pessoa são moldadas por escolhas e caminhos determinados pelos Orixás. Nesse sentido, o papel das pessoas trans e suas vestimentas dentro do terreiro deveriam ser vistos não como uma questão de adequação às normas sociais ou binárias, mas como uma expressão legítima da orientação espiritual que recebem. Consultar o oráculo para determinar essas questões é, em última instância, um reconhecimento de que o sagrado é quem deve guiar as práticas e os significados atribuídos a cada indivíduo dentro da comunidade religiosa.

Portanto, integrar as pessoas trans nos terreiros de maneira plena, incluindo sua vestimenta e papéis, não é uma ruptura com as tradições, mas uma reafirmação da essência inclusiva e acolhedora do Candomblé. A consulta aos Orixás pode dissipar as incertezas e reafirmar que, no espaço sagrado, o que prevalece não são as construções sociais impostas pela colonização ou moralidades externas, mas a sabedoria ancestral e a vontade divina expressa pelos oráculos. Nesse contexto, as vestes e os papéis das pessoas trans podem ser ressignificados como expressões de uma espiritualidade fluida e universal, que transcende as limitações binárias impostas pelas culturas externas à matriz africana. Conforme apontado por Adelayá Ojubará, “o que importa não é a roupa, mas o Ori. O vestir-se no terreiro deve ser uma expressão de respeito ao sagrado, não uma imposição de gênero”. Essa perspectiva ressignifica

as tradições de vestimenta como espaços de negociação cultural e inclusão, sem desrespeitar os fundamentos rituais. Essa abordagem ressoa com as ideias de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder, que afeta não apenas estruturas econômicas e políticas, mas também epistemologias e identidades.

Ao longo da pesquisa, emergiram perspectivas que destacam tanto os desafios quanto as possibilidades de inclusão dentro das comunidades de terreiro. As narrativas coletadas evidenciam que a vivência religiosa no Candomblé é profundamente influenciada pela identidade de gênero. As histórias de Mãe Alana, Mãe Fernanda, Mãe Thiffany, Mãe Vitória, Mãe Naomi e da Iyawo Juliana como mulheres trans e, conseqüentemente, de Ojubará Adeloya quanto pessoa não binária, reforçam a ideia de que o corpo é um lócus central de manifestação do sagrado. No entanto, o reconhecimento dessas identidades ainda enfrenta resistências estruturais que refletem influências colonialistas e ciscentradas.

Como destacado por Mãe Alana, “O Candomblé é uma religião que acolhe, mas também é marcada por preconceitos internos que dificultam a vivência plena de pessoas transgênero”. Essa dicotomia entre acolhimento e exclusão reflete as tensões internas das comunidades religiosas, que, embora enraizadas em tradições ancestrais, também sofrem influência de normas sociais contemporâneas. Um dos conceitos centrais discutidos é o de Ori, a consciência individual e sagrada, que transcende as construções sociais de gênero. Como apontado por diversas interlocutoras, “Orixá não escolhe pelo corpo, mas pela cabeça”. Essa visão reafirma que a espiritualidade no Candomblé pode ser uma ferramenta poderosa de resistência e ressignificação para pessoas trans, desde que há respeito e *ìwà-pèlè* (bom caráter).

As trajetórias de Mãe Fernanda, Mãe Thiffany, Mãe Vitória e Mãe Naomi ilustram como lideranças trans têm desafiado normas excludentes para criar espaços de acolhimento dentro do Candomblé. Essas lideranças mostram que a inclusão não é apenas uma questão de resistência individual, mas também de transformação coletiva. Como observado por Mãe Vitória, “Minha casa, minhas regras. Aqui, respeitamos a diversidade”. Esse posicionamento reflete um movimento crescente dentro das religiões de matriz africana em direção à inclusão e à adaptação às demandas sociais contemporâneas.

O processo de inclusão não pode ser desvinculado da educação e da desconstrução de normas coloniais. A história de Thiffany Odara destaca a importância do conhecimento como ferramenta de resistência. Segundo ela, “Eu me aquilombo dentro do movimento social e encontro força na educação para desconstruir preconceitos”. Essa perspectiva reforça a

necessidade de integrar o debate sobre gênero, identidade e religião nas práticas pedagógicas e na formação de lideranças religiosas.

Os dados apresentados mostram que o Candomblé, em sua essência, possui um potencial inclusivo e acolhedor. No entanto, é necessário enfrentar os desafios impostos por normas ciscentradas para garantir que esse potencial seja plenamente realizado. A valorização do Ori e do Ìwà-pèlè oferece uma base sólida para práticas mais inclusivas, enquanto as histórias de resistência e liderança transgênero servem como exemplos de que a transformação é possível.

As contribuições de lideranças como Mãe Fernanda de Oyá também foram essenciais para revelar como a espiritualidade pode se tornar um catalisador de empoderamento. Segundo Fernanda, “a religião não deveria ser sobre controle e normatização, mas sobre liberdade e espiritualidade”. Essa visão reforça o potencial transformador do Candomblé ao reposicionar as práticas religiosas como espaços de resistência à opressão e celebração da diversidade.

A trajetória de Mãe Naomi de Oxum, marcada por violência e exclusão desde a infância, ilustra como o Candomblé pode oferecer um espaço de reconstrução identitária e empoderamento. Sua transformação de vítima a líder espiritual exemplifica o que Ifi Amadiume descreve como a centralidade da espiritualidade na vida das mulheres africanas e afrodescendentes, oferecendo papéis de liderança e poder.

Ao longo dos depoimentos analisados, emergiram diferentes perspectivas sobre como lideranças cisgênero enfrentam essas questões, evidenciando que a inclusão é um processo complexo, permeado por negociações culturais, espirituais e pessoais. Pai Adailton de Ogun, por exemplo, traz uma visão progressista ao desafiar o patriarcado tradicional em seu terreiro, argumentando que “a criação do Candomblé é a diversidade”, reafirmando que essa religião é, por essência, um espaço de acolhimento. Ao questionar o impacto do colonialismo e das religiões judaico-cristãs na introdução de preconceitos, ele sugere que a descolonização das práticas religiosas é essencial para resgatar as origens inclusivas do Candomblé.

A abordagem de Pai Adailton se destaca por sua postura inclusiva, enquanto outras lideranças ainda enfrentam desafios em aceitar plenamente a diversidade de identidades de gênero em seus terreiros. Sua afirmação “Eu olho o ser humano. Eu não posso ser contra uma pessoa que alterou o seu corpo” reflete uma forma de acolhimento, mas também revela uma tensão geracional e cultural em integrar pessoas trans de maneira plena no contexto ritualístico. Essa perspectiva evidencia como o *habitus* descrito por Bourdieu (1990) pode moldar a resistência às mudanças, influenciando as percepções tanto individuais quanto comunitárias.

A atuação de Mãe Ângela e Andressa de Oyá representa um contraponto significativo ao defenderem que “a tradição não pode ser maior do que o acolhimento”. Essa postura reflete uma visão dinâmica da tradição, onde princípios fundamentais do Candomblé, como o respeito e a inclusão, devem prevalecer sobre normas que possam perpetuar exclusões.

O papel histórico do Candomblé como um espaço de resistência e acolhimento para grupos marginalizados é frequentemente invocado como argumento para a inclusão. Como observa Iya Andressa, “O candomblé foi um lugar que abrigou a prostituta, abrigou os fora da lei... abrigou quem era minoria na sociedade”. Esta história de acolhimento é contrastada com as práticas excludentes, levantando questões sobre a coerência entre os valores fundamentais da religião e suas práticas atuais.

Entretanto, o silêncio de algumas lideranças tradicionais sobre a questão da transgeneridade, como evidenciado pela ausência de respostas de dirigentes de algumas casas de axé, aponta para a necessidade de maior diálogo interno. Como destacado por Mãe Alana, “o respeito à hierarquia não pode ser usado como desculpa para evitar temas urgentes”. Essa omissão revela não apenas o peso das estruturas hierárquicas, mas também o impacto das influências coloniais que reforçam binários de gênero e sexualidade.

A contribuição de Pai Odé Tokan também é crucial para essa discussão. Sua afirmação de que “o Orixá não quer saber se você é homem, mulher ou gay; ele quer saber se você se comporta perante o culto” reforça a ideia de que a essência espiritual deve prevalecer sobre as construções sociais de gênero. Ele destaca o papel do Candomblé como espaço de acolhimento e resistência, onde cada indivíduo é valorizado por sua conexão espiritual e não por atributos externos.

Em cada uma dessas perspectivas, fica claro que o Candomblé, enquanto religião e espaço comunitário, possui uma capacidade inata de resiliência e adaptação. No entanto, essa adaptação não está isenta de conflitos e desafios, especialmente quando se trata de equilibrar tradição e inovação. Como argumenta Hall (2003), “a tradição não é estática; é um processo em constante evolução, moldado pelas condições históricas e sociais”.

A urgência de dialogar sobre a inclusão no Candomblé transcende a questão das identidades de gênero. Trata-se de reafirmar o princípio fundamental de que todos são filhos dos Orixás e de que a diversidade é uma expressão da própria natureza divina. Nesse sentido, a criação de iniciativas como o Cadastro Nacional de Terreiros Inclusivos (CANTIn) representa um passo importante para visibilizar e fortalecer casas de axé que já praticam esse acolhimento.

Por fim, esta dissertação reafirma que o Candomblé tem a capacidade de harmonizar tradição e modernidade, desde que haja abertura para ouvir e aprender com as demandas contemporâneas. Como bem resume Pai Adailton, “Orixá não escolhe gênero; escolhe o Ori”. Essa afirmação, mais do que um princípio espiritual, deve servir de guia para a construção de comunidades religiosas verdadeiramente inclusivas, onde a diversidade seja celebrada como expressão da essência divina e humana. O debate sobre a inclusão de pessoas transgênero no Candomblé não é apenas uma questão de práticas religiosas, mas um reflexo de transformações sociais mais amplas. À medida que a sociedade avança no reconhecimento e na proteção dos direitos das pessoas LGBTQIAPN+, as religiões são desafiadas a reavaliar suas tradições e práticas. O Candomblé, com sua história de resistência e adaptação, está singularmente posicionado para liderar esse diálogo, oferecendo insights valiosos sobre como as tradições espirituais podem evoluir para abraçar a diversidade humana em toda a sua complexidade. E, reafirmo, se Oyěwùmí assim estiver correta em seus trabalhos, as comunidades de terreiros têm muito o que rever seus conceitos sobre gênero e práticas sociais.

Quem dirá ao Orixá que errou?

Que o Axé não corre em veias assim?

Transgêneros são flores que o mundo podou,

mas no terreiro, a raiz há de ser sem fim.

Jorge Alan Baloni (Ogundeje)

Mojubá Exu! Mojubá Ori mi! Mojubá Ogun! Mojubá Gbobo Orixá!

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABÍMBOLÁ, Wande. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1977. ISBN 978-0195751994.
- ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Tradução de Luiz L. Marins. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.
- ABIMBOLA, Wande (Org.). *Yoruba oral tradition: selection from the papers presented at the seminar on Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama*. Department of African Languages and Literatures, University of Ife, Ile-Ife, Nigeria, 1975.
- ABIMBOLA, Wande. *Sixteen great poems of Ifá*. UNESCO, 1975.
- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ADEOYE, C. L. *Àsà àti Ise Yorùbá*. Ibadan: Oxford University Press, 1979.
- AMADIUME, Ifi. *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society*. London: Zed Press, 1987.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus, 1995.
- ANIZOBA, Emmanuel Kaanaenechukwu. *Odinani: the Igbo religion*. Victoria, BC: Trafford Publishing, 2008.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução de Rafael de Castro e Diego Fernandez. São Paulo: Kapulana, 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. Discourse in the novel. In: _____. *The dialogic imagination: four essays*. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BAMBERG, Michael (Ed.). *Narrative – state of the art*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2006.
- BEIER, Ulli. *The return of the gods: the sacred art of Susanne Wenger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

BENISTE, José. *Òrun Àiyé: o encontro entre dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o céu e a Terra*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BEYRER, Chris; BARAL, Stefan D.; WALKER, Damian; WIRTZ, Andrea L.; JOHNS, Benjamin; SAHOO, Sambuddha; PANCHEVSKI, Aleksandar. The expanding epidemics of HIV type 1 among men who have sex with men in low- and middle-income countries: diversity and consistency. *Epidemiologic Reviews*, v. 34, n. 1, p. 137-154, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1093/epirev/mxs011>.

BIRMAN, Patrícia. Fazendo estilo, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em cultos afro-brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 6, n. 17, p. 60-72, 1991.

BLACKWOOD, Evelyn; WIERINGA, Saskia (Ed.). *Female desires: same-sex relations and transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press, 1999.

BORDO, Susan. Feminism, Foucault and the politics of the body. In: RAMAZANOGLU, Caroline (Ed.). *Up against Foucault: explorations of some tensions between Foucault and feminism*. London; New York: Routledge, 1993. p. 179-202.

BOTELHO, Denise Maria. *Educação: Yabás, contribuições para a discussão de gênero e raça*. In: *Gênero e feminismos: convergências (in)disciplinares*. Brasília, DF: In Libris Libertas, 2010. p. 45-58.

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.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Tradução de Paula Montero e Alícia Auzmendi. 16. ed. São Paulo: Ática, 2011. p. 46-81.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

- BRAGA, J. Candomblé: força e resistência. Afro-Ásia, Salvador, n. 15, 1992. DOI: 10.9771/aa.v0i15.20831. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20831>. Acesso em: 14 Dez. 2024.
- BROWN, Ryan. Corrective rape in South Africa: a continual plight despite an international human rights response. *Annual Survey of International and Comparative Law*, v. 18, p. 45-66, 2012.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. Tradução de Fernanda Siqueira. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- BUTLER, Judith. Foucault and the paradox of bodily inscriptions. *The Journal of Philosophy*, v. 86, n. 11, p. 601–607, 1989. Disponível em: . Acesso em: 17 jul. 2024.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAPRA, Fritjof. *O Tao da física*. Tradução de Murillo Nunes de Azevedo. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.
- CHALMERS, Alan. *O que é ciência, afinal?* Tradução de Raul Filker. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. Disponível em: [http://www.nelsonreyes.com.br/A.F.Chalmers -
_O_que_e_ciencia_afinal.pdf](http://www.nelsonreyes.com.br/A.F.Chalmers_-_O_que_e_ciencia_afinal.pdf). Acesso em: 17 jul. 2024.
- CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. *Narrative inquiry: experience and story in qualitative research*. San Francisco: Jossey-Bass, 2000.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COSTA, Sandy Lima; OLIVEIRA, Wenderson Silva; FARIAS, Isabel Maria Sabino de. Conversa como metodologia de pesquisa: por que não? *Teoria e Prática da Educação*, v. 24, n. 3, p. 221-225, set./dez. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

DONHAM, Donald L. Freeing South Africa: the "modernization" of male-male sexuality in Soweto. *Cultural Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 3-21, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EKANOLA, Adebola B. A naturalistic interpretation of the Yoruba concepts of ori. *Philosophia Africana*, v. 9, n. 1, p. 41-52, 2006.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Applied anthropology. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 21, n. 4, p. 343-354, 1951.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FAKAYODE, Fagbemijo Amosun. *Ori mi gbe mi: Ori support me*. Nevada City: IFA University Press, 2012.

FÁGÚNWA, D. O. *Ògbójú Ọḍẹ nínú Igbó Irúnmọlẹ̀*. Lagos: Nelson Publishers, 1950.

FÁLÀDÉ, Fásínà. *Ifá: the key to its understanding*. Lynwood, CA: Ara Ifa Publishing, 1998.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Gilberto Antônio de Exu. Exu, a pedra primordial da teologia iorubá. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Orgs.). *Faraimaráà: o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 15-23.

FOUCAULT, Michel. Dois ensaios sobre o sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10. ed. São Paulo: Graal, 1995.

FRASER, Nancy. *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FRASER, Nancy. Reframing justice in a globalizing world. In: _____. *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2008. p. 12-29.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 50. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

GBADEGESIN, Segun. Destiny, personality and the ultimate reality of human existence: a Yoruba perspective. *Ultimate Reality and Meaning*, v. 7, n. 3, p. 173-188, 1984.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, v. 44, n. 190, p. 739-761, 2009.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: _____. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. São Paulo: Zahar, 2020. p. 45-64.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications, 1997.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192. Tradução de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África*. Vol. I: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: UNESCO/Ática, 2010. p. 169-188.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Ana Luiza Libânio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

- IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmarè: God in Yoruba belief*. London: Longman, 1962.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LACAN, Jacques. Abertura da secção clínica. *Ornicar?*, n. 9, p. 7-14, 1977.
- LAWAL, Babatunde. *The Gẹ̀lẹ̀dé spectacle: art, gender, and social harmony in an African culture*. Seattle: University of Washington Press, 1996.
- LÉPINE, Claude. *Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental: 1650-1800*. Marília: Unesp; São Paulo: Fapesp, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural 2*. 5. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Conversations with Georges Charbonnier*. London: Jonathan Cape, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1990.
- LORDE, Audre. *Your silence will not protect you*. London: Silver Press, 2017.
- LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.
- LUNA, Luis Antonio de Villena. *Muxes: nombres propios*. Madrid: Visor Libros, 2002.
- MAKINDE, Moses A. A philosophical analysis of the Yoruba concepts of Ori and human destiny. *International Studies in Philosophy*, v. 17, n. 1, p. 53-69, 1985.
- MARINS, L. L. Orí Nìkàn: o culto de Orí como Òrìsà individual. *Revista Olorun*, n. 1, dez. 2010. ISSN 2358-3320. Disponível em: <https://iledeobokum.blogspot.com/2018/03/ori-nikan.html>. Acesso em: 8 maio 2024.
- MATORY, J. Lorand. *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. 2. ed. Nova Iorque: Berghahn Books, 2005. ISBN 978-1-57181-307-7.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBITI, John S. *African religions and philosophy*. London: Heinemann, 1969.

MBITI, John S. God, sin, and salvation in African religion. *The Journal of the Interdenominational Theological Center*, v. 16, n. 1-2, p. 59-68, 1988-1989.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOORE, Henrietta L. *Still life: hopes, desires and satisfactions*. Cambridge: Polity Press, 2011.

MOTT, Luiz. O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista. In: Congresso Internacional sobre a Escravidão, 1988, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 1988.

MSIBI, Thabo. The lies we have been told: on (homo)sexuality in Africa. *Africa Today*, v. 58, n. 1, p. 55-77, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/africatoday.58.1.55>. Acesso em: 1 jun. 2024.

MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. *Boy-wives and female husbands: studies in African homosexuality*. New York: Palgrave, 1998.

NANDA, Serena. *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 72, n. esp., p. 199-208, 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. *Problemata: International Journal of Philosophy*, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Transgeneridade e candomblés: notas para um debate. *Revista Calundu*, v. 3, n. 2, p. 123, jul./dez. 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; BOTELHO, Denise. Èkọ́ láti sayé: educação e resistência nos candomblés. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v. 17, n. 48, p. 408, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. "Na minha casa mando eu" – mães de santo, comunidades de terreiro e Estado. 2019. 288 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NUNES, V. H. B. *Ilê Oju Odé: o candomblé na perspectiva decolonial*. In Anais Eletrônicos do 2º Congresso Internacional Epistemologias do Sul, Paraná, PR. 2018.

NUSSBAUM, Martha. The professor of parody. *The New Republic*, 1999.

NYANZI, Stella. *Homosexuality in Uganda: the paradox of foreign influence*. Kampala: Makerere Institute of Social Research, 2013.

ODUWOLE, Ebunoluwa O. Personhood and abortion: an African perspective. *Lumina*, v. 21, n. 2, out. 2010. ISSN 2094-1188.

OGUNDIPE, Ayodele. *Èṣù Èlégbára: chance, uncertainty in Yorùbá mythology*. Ilorin: Kwara State University Press, 2012.

OLIVEIRA, Amurabi. *Escola, religião e o ensino de ciências sociais*. Coletiva, 2012.

OLUPONA, Jacob K. *The Yorùbá religious tradition: an introductory guide*. New York: Rosen Publishing, 2014.

OLUPONA, Jacob K. *African traditional religions in contemporary society*. New York: Paragon House, 1991.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de wanderson flor do nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 324 p. ISBN 9786586719499..

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotência: Ìyà nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [Iorubás]. In: _____. *What gender is motherhood?* New York: Palgrave Macmillan, 2016. p. 57-92.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *What gender is motherhood? Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. New York: Palgrave, 2016.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. O axé nas roupas: indumentárias e memórias negras no candomblé angola do Redandá. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PARRINDER, Geoffrey. *African traditional religion*. London: Hutchinson's University Library, 1954.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

POPOOLA, Solagbade. Internet, Facebook, Ifaworks. Disponível em: <https://www.facebook.com/Ifaworks/photos/pcb.285777064944554/285776648277929/?type=1&theater>. Acesso em: 25 jun. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *Novos Estudos Cebrap*, v. 44, p. 1-28, 2000.

RIBEIRO, Tiago; SOUZA, Rafael de; SAMPAIO, Carmen Sanches. *Conversa como metodologia de pesquisa: por que não?* 2. ed. Rio de Janeiro: Ayvu, 2023. Disponível em: <https://www.ayvueditora.com/product-page/c%C3%B3pia-de-conversa-como-metodologia-de-pesquisa-por-que-n%C3%A3o>. Acesso em: 5 jan. 2024.

RIBEIRO, Ronilda. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROSCOE, Will (Ed.). *Living the spirit: a gay American Indian anthology*. New York: St. Martin's Press, 1988.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SALAMI, Ayo Chief. *Yorùbá Theology and Tradition: The Man & the Society*. Oyo: NIID Limited Pub., Ojoagbi House, 2008.
- SÀLÁMÌ, S. *Cânticos dos Orixás na África*. São Paulo: Oduduwa, 1992.
- SÀLÁMÌ, S. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2010.
- SÀLÁMÌ, S. *Ori: Orixá Pessoal e Guardião do Destino*. São Paulo: Centro Cultural Oduduwa, 2018.
- SALIH, S. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SANTANA, J. R. S.; RODRIGUES, Santana. A transgeneridade como resistência a uma lógica totalitária: uma leitura a partir da teoria do self gestáltico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/pjgwCg5pvQm7Nn5rDXTKYQr>. Acesso em: 21 nov. 2024.
- SANTOS, Irineia M. Franco das. Iami Oxorongá: as mães ancestrais e o poder feminino na religião africana. In: ALBUQUERQUE, Eduardo Basto (Org.). *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões: Migrações e Imigrações das Religiões*. Assis: ABHR, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br>. Acesso em: 01 maio 2024.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pade, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SANTOS, Orlando J. *Orí, a Divindade do Homem (O Segredo Revelado)*. 1. ed. Belo Horizonte: Omo Oduwa, 2008.
- SANTOS, Pedro Vítor Coutinho dos. Um (re)encanto do ensino de história: o mestrado profissional de história (PROFHISTÓRIA) enquanto encruzilhada. In: *XII Encontro Perspectivas do Ensino de História*, 2021.
- SERPA, Andréa. *Conversas: possibilidades de pesquisa com o cotidiano*. In: LARROSA, Jorge (org.). *Elogio da Escola*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas*. São Paulo: Editora Mórula, 2018.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa*. Novo Hamburgo: Faculdade EST, 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado Acadêmico em Teologia e História) – Disciplina de Hermenêutica.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. *Axós e ilequês: rito, mito e estética do candomblé*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SOYINKA, Wole. *Myth, literature and the African world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

TAMALE, Sylvia. *Homosexuality: perspectives from Uganda*. Kampala: Sexual Minorities Uganda (SMUG), 2007.

TAMALE, Sylvia. *African sexualities: a reader*. Oxford: Pambazuka Press, 2011.

THOMPSON, John B. Hermenêutica da profundidade: o referencial teórico-metodológico para análise da ideologia. In: MAUREY, Andrei (Org.). *Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*, v. 7, n. 13, p. 1-15, jan./jun. 2019.

VAN MAANEN, John. Reclaiming qualitative methods for organizational research: a preface. *Administrative Science Quarterly*, v. 24, n. 4, p. 520-526, dez. 1979.

VERGER, Pierre Fatumbi. Esplendor e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà, minha mãe feiticeira, entre os iorubas. In: VERGER, Pierre Fatumbi. *Artigos – Tomo I*. Salvador: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

WEST, Cornel. *A democracia da esperança: discursos sobre raça, política e ação social*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.