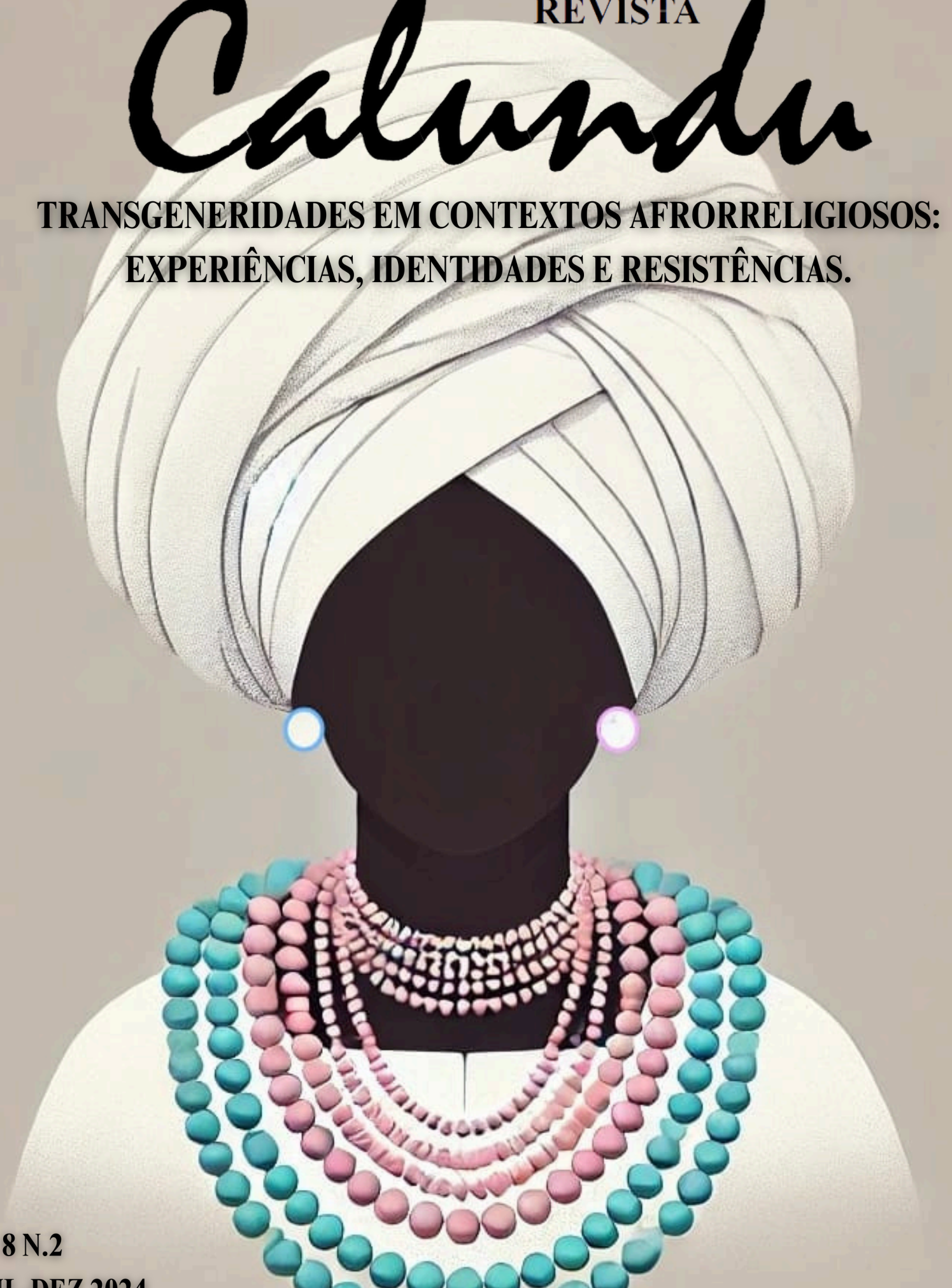


REVISTA

Calundu

**TRANSGENERIDADES EM CONTEXTOS AFRORELIGIOSOS:
EXPERIÊNCIAS, IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS.**



V. 8 N.2

JUL-DEZ 2024

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

TRANSGENERIDADES EM CONTEXTOS AFRORELIGIOSOS: EXPERIÊNCIAS, IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS

Volume 8, Número 2, Jul-Dez 2024

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, criado a partir do anterior Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pela doutora Tânia Mara Campos de Almeida e pelo doutor Guilherme Dantas Nogueira, que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão. O processo de publicação conta com a gerência executiva do doutor Hans Carrillo Guach.

COMISSÃO EDITORIAL

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida

Mestra Andréa Letícia Carvalho Guimarães

Dra. Adélia Mathias

Dra. Gerlaine Martini

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dr. Wanderson Flor do Nascimento, Professor Associado da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, Brasília/DF, apoiado pelo Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília

<http://calundu.org>

Editor-chefe e editora-chefe do dossiê temático: Hans Carrillo Guach e Fabia Monica Souza dos Santos

Créditos da imagem da capa: Iara Silva Bidô, com auxílio de inteligência artificial via ferramenta MS Copilot.

Revisão linguística dos textos e diagramação do dossiê: Kamilla Cardoso Pinheiro e Maria Eduarda de Carvalho Ibiapina

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (publicados há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-latino-americanas, cujo fenômeno social hodierno no Brasil se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado na região. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Instituto Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. SEGATO, 1986/2005¹, SILVEIRA, 2005², SANTOS, 2006³), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

¹ SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

Tratando-se de religiões afro-latino-americanas, há espaço, ainda, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-latino-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Instituto Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, principalmente com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho, em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

TRANSGENERIDADES EM
CONTEXTOS AFRORELIGIOSOS:
EXPERIÊNCIAS, IDENTIDADES E
RESISTÊNCIAS

Volume 8, Número 2, Jul-Dez 2024

SUMÁRIO

Apresentação

- As identidades trans e os terreiros: desafios e aberturas 1
Wanderson Flor do Nascimento

Artigos acadêmicos - dossiê temático

- Tecendo encruzilhadas: negritude e transidentidades – arte do re(existir) 9
João Dantas dos Anjos Neto e Maria Meire de Carvalho

- Gênero e sexualidade nas Comunidades Tradicionais de Terreiro: tensões e resistências à cisheteronormatividade 25
Antônio Pedro Lima Júnior

- Akunleyan e a inclusão transgênero no candomblé: revisitando destino e identidade de gênero nas tradições afro-brasileiras 39
Jorge Alan de Souza Baloni

- Transfeminilidade, tradição e matrigestão nos candomblés: um caso em estudo 62
Ronan da Silva Parreira Gaia

- A história de vida do não lugar: reflexões sobre a transgeneridade não-binária no candomblé 75
Mar Borges Afonso e Melina Sousa da Rocha

Artigos acadêmicos - fluxo contínuo

- Velas, ervas, cachimbos: as consultas com os Pretos-Velhos na Tenda Espírita São Lázaro 98
Herson Herbster

A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgates da tradição banto 122

Ararê Calia

A cerimônia de iniciação na Quimbanda afro-gaúcha 147

Eduardo Regis e Sônia Regina Corrêa Lages

Textos livres

O amor é espiritualidade 165

Maria Eduarda de Carvalho Ibiapina

Aproximações ao sagrado feminino a partir de religiões afrodiaspóricas 170

Thalita Cavalcante Marques

As identidades trans e os terreiros: desafios e aberturas (apresentação)

Wanderson Flor do Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.56957>

Este número da *Revista Calundu* gira em torno de uma série de discussões acerca de um dos mais intensos debates atuais colocados para as comunidades de terreiro: os modos de relação possíveis com as identidades trans nas tradições brasileiras de matrizes afro-ameríndias. Com isso, a revista reafirma seu compromisso em promover debates sobre as culturas de terreiro, mobilizando pesquisas e criando um espaço de partilha de ideias.

Com o dossiê “Transgeneridades em contextos afrorreligiosos: experiências, identidades e resistências”, organizado por Hans Carrillo Guach e Fabia Monica Souza dos Santos, a revista nos insere em um debate importante e espinhoso, que tem mobilizado pesquisas em diversas regiões do país, questionando, sobretudo, aquilo que os terreiros têm chamado de *tradição*, menos para interditá-la e mais para pensar em que medida isso que chamamos de tradição permite que os terreiros possam ser, ainda, espaços de resistência e, sobretudo, questionando: resistência *a quê?*

Muitas vezes, seja para afirmar ou para criticar, a ideia de tradição é entendida como estática. E um dos obstáculos da discussão caminha no entorno desse entendimento. Mas se entendermos a tradição como dinâmica, muito provavelmente outros problemas e outros caminhos se colocam para pensar o funcionamento das comunidades de terreiro e os modos como utilizamos a ideia de tradição para sustentar nossas posições.

Embora muito se tenha questionado em pesquisas sobre o que se entende por tradição e os contextos que a envolvem, o cotidiano tem trazido, ainda, uma percepção pouco problematizada do que seja a tradição e de como ela nos aparece e nos informa (ou, em casos específicos, nos serve).

Tal como penso, *a tradição é percebida a partir de experiências relacionais*. Nunca há uma tradição como uma coisa, um fato objetivo que simplesmente nos toca.

¹ Tata ria nkisi Nkosi Nambá. Professor de Filosofia na Universidade de Brasília. E-mail: wandersonflor@unb.br.

São as múltiplas relações que estabelecemos com a tradição que fazem com que possamos percebê-la. A tradição é, para nós, o que se mostra através desse conjunto complexo de relações. Nesse contexto, podemos lê-la com diversas lentes e, muitas vezes, temos o risco de interpretá-las com as lentes coloniais cispatriarcais. Esse fato nos coloca um desafio de entender que a tradição nos aparece sempre mediada por campos de poder historicamente determinados.

Não há uma tradição pura e transparente em si (e muito do que temos visto em torno de defesas de tradições como imutáveis, duras, impermeáveis, são afirmações coloniais de *uma* relação *específica* com a tradição). Portanto, precisamos entender se as lentes que utilizamos para ler a tradição são mais vinculadas com nossas heranças ancestrais afro-ameríndias, ou se estamos nos filiando mais às percepções ocidentais que também nos circundam, uma vez que os terreiros foram construídos, e seguem sendo vivenciados, como uma experiência que tenho chamado de *entremundos*.

Talvez um caminho interessante para lidar com esse debate não seja perguntarmos se a tradição é ou não *cisgenocentrada*, mas que perguntemos se lemos a tradição com lentes ancestrais afro-ameríndias (que não são generificadas e, portanto, não podem ser cisgenerocentradas – como podemos aprender com Oyèrónké Oyèwùmí), ou se interpretamos a tradição com abordagens cispatriarcais?

Gostaria de contar um caso que envolve a minha geração de iniciados para pensar em relações possíveis com a tradição: fui iniciado no Candomblé no final da década de 1970, momento em que as pessoas que eram iniciadas pela mesma mãe ou pai de santo chamavam a si mesmas de “irmãs de navalha”, exatamente porque esta mãe ou pai utilizava a mesma navalha para iniciar todas e todos. A navalha era um instrumento ritual de importância fundamental sendo, inclusive, um dos símbolos do sacerdócio candomblecista. Mais adiante, na década de 1980, a epidemia de AIDS chega ao Brasil, com intensidade. Sem muita demora, percebemos que o sangue e os instrumentos cortantes poderiam ser vetores de transmissão do vírus HIV.

Diante desse cenário – e não sem discussão, não sem incertezas, não sem tensões –, as lideranças de Candomblé tomaram a prudente decisão de não mais utilizar a mesma navalha nos processos iniciáticos e, a partir daquele momento, adotou-se a prática que hoje temos como corrente de que cada pessoa deveria ter sua própria navalha na iniciação – e cada vez menos se utiliza a expressão “irmã/os de navalha”, e temos outras expressões que foram se popularizando como, por exemplo, “irmã/os de esteira”.

Esta foi uma mudança muito importante no contexto de adaptação às novas realidades trazidas por transformações no cenário sanitário que extrapolava os terreiros. Aquilo que era um importante fundamento – e que era entendido como uma parte basilar da tradição –, foi efetivamente modificado, sem danos à estrutura comunitária e sem o comprometimento radical da dinâmica ritual.

Com esse exemplo, gostaria de mostrar que a tradição está longe de ser estática e que está sempre em relação com aquilo que lhe é externo. Cabe a nós, portanto, encontrar os melhores caminhos para lidar com isso que, de fora para dentro, determina novas realidades para os terreiros.

Com isso não quero dizer que a transgeneridade seja um fenômeno novo, e, muito menos que apenas agora os terreiros tenham precisado lidar com ele. As muitas histórias dos candomblés nos mostraram muitas figuras trans no decorrer do tempo. O que parece novo é o debate sobre a relação entre a tradição e as identidades trans. Vale a pena lembrar que as próprias ideias de transexual e transgênero são relativamente recentes no entorno da experiência da identidade de gênero. No passado, muitos outros nomes foram dados a essas experiências e nem sempre elas foram pensadas em termos de identidade das pessoas. O que sabemos das pessoas que, no passado, experimentaram vivências que hoje chamaríamos de transgêneras e que estiveram em relação com os terreiros? O que sabemos sobre os modos como os terreiros lidavam com essas pessoas que receberam tantos outros nomes no passado? Essas questões mostram o quão pouco sabemos sobre a história dos terreiros e também sobre as histórias (eloquentes ou silenciadas) das pessoas que hoje chamamos de transgêneras e que já viviam muito antes desse termo/conceito existir.

Alguns debates teóricos têm chamado a atenção de que os terreiros experimentam algo que poderia ser chamado de *experiência transgênera transitória*, quando, nos transes, uma divindade entendida como “feminina” “vira” sobre uma pessoa entendida como masculina ou quando uma divindade entendida como “masculina” “vira” em uma pessoa entendida como feminina. Naquele momento, o corpo visto socialmente desde uma abordagem de gênero era “tomado” por uma energia entendida como “pertencente” a outro “gênero”. E, ainda que de modo transitório, isso não parece causar dificuldades para a dinâmica dos terreiros.

Os problemas que discutiremos neste dossiê parecem estar muito mais vinculados com uma certa *divisão sexual do trabalho ritual*, para tomar emprestada a intuição de Rita Laura Segato, ou de uma *divisão sexual da indumentária ritual* que longe de serem

originariamente africanas ou indígenas, estão sempre vinculados com contextos situados em nosso tempo e nossas condições sociais de habitar, nos terreiros, instâncias *entremundos* – tanto as moderno-ocidentais, quanto as afro-ameríndias. Estes problemas parecem partir de uma certa naturalização do corpo sexuado fora de contextos reprodutivos e de uma biologização da tradição, que parece bastante estranha aos contextos africanos ou afro-ameríndios.

É diante deste cenário de debate que os artigos do dossiê deste número da revista nos convidam a refletir sobre as muitas camadas que estão em jogo nas tensões sobre o acolhimento de pessoas trans nos terreiros. Com abordagens diversas e percepções distintas do fenômeno do acolhimento ou recusa das experiências trans (muitas vezes reverberando vozes de pessoas transgêneras binárias e não-binárias), os trabalhos trazem facetas múltiplas que merecem ser pensadas com cuidado, para que possamos entender os meandros do fenômeno, além de termos uma potente oportunidade de ter a pesquisa teórica a serviço do enfrentamento de uma questão concreta no cotidiano dos terreiros. E, assim, encontramos os artigos do dossiê:

O artigo “Tecendo encruzilhadas: negritude e transidentidades – arte do re(existir)”, de autoria de João Dantas dos Anjos Neto e Maria Meire de Carvalho, afirma os terreiros como espaço de inclusão e que demandam a reflexão interseccional entre racismo, transgeneridades e experiência religiosa, buscando uma problematização das matrizes binárias que muitas vezes nos fazem marginalizar as experiências de travestis e transexuais. Ao estarmos atentas às continuidades entre racismo e transfobias, poderemos potencializar os espaços de acolhimento e inclusão que são os terreiros.

As reflexões trazidas pelo trabalho “Gênero e sexualidade nas Comunidades Tradicionais de Terreiro: tensões e resistência à cisheteronormatividade”, de Antônio Pedro Lima Júnior, mobilizam o cenário da Grande São Paulo para problematizar os modos como as representações e práticas de gênero são, por vezes, naturalizadas e, em outros momentos, tencionadas nos terreiros, defendendo possibilidades de observar na própria estrutura dos terreiros, sobretudo com imagens de diversos orixás, espaços nos quais a fluidez de gênero possa funcionar como vetor de acolhimento à experiência trans, embora demande atenção aos desafios postos para os terreiros em função da transfobia e o imaginário cispatriarcal que ainda habitam a sociedade que circundam os terreiros.

Mergulhando em um dos pilares da tradição dos candomblés de origem iorubá, o artigo “Akunleyan e a inclusão transgênero no candomblé: revisitando destino e identidade de gênero nas tradições afro-brasileiras”, de Jorge Alan de Souza Baloni, busca

problematizar a resistência que algumas parcelas das comunidades de terreiro têm na aceitação irrestrita das diversas identidades de gênero. Ao refletir sobre orí e algumas dimensões a ela relacionadas, como *akunleyan* (a escolha do destino), o trabalho afirma que há a possibilidade de pensar a inclusão das identidades trans através desta dimensão da própria cosmologia do terreiro, desafiando a ideia sustentada por essas parcelas mencionadas, de que a tradição não teria elementos para adotar as identidades trans nas comunidades de terreiro.

O artigo “Transfeminilidade, tradição e matrigestão nos candomblés: um caso em estudo”, de autoria de Ronan da Silva Parreira Gaia, problematiza a ideia estática de tradição, frisando o contexto de transformação que dá nascimento ao que os candomblés entendem com tradicional. Partindo da experiência de uma filha de santo trans, que finda se afastando do candomblé pela não aceitação, na casa onde fora iniciada, de sua transfeminilidade, o trabalho traz discussões intrigantes sobre os modos como contradições se instalam quando um espaço de acolhimento, matrigestionado, termina por excluir pessoas trans em função de incorporar valores ocidentais no interior da tradição. Este trabalho nos mostra uma das realidades muito conhecidas e tristes, de pessoas que em função da recusa da aceitação da experiência trans em diversos terreiros, acabam por se distanciar dos laços comunitários e estabelecendo relações solitárias com a ancestralidade. Este fenômeno preocupa tanto pela dinâmica excludente da transfobia internalizada por algumas comunidades de terreiro, como por fazer comum uma experiência de *individualização* da relação com o que o candomblé preza como mais fundamental: a ideia de *comunidade* como território no qual a espiritualidade é vivenciada.

Partindo da história de vida de uma pessoa não-binária iniciada no candomblé ketu, o artigo “A história de vida do não lugar: reflexões sobre a transgeneridade não-binária no candomblé”, de Mar Borges Afonso e Melina Sousa da Rocha, denuncia violências e contradições em parte da comunidade de terreiro, que finda por assumir valores binários ocidentais como se fossem parte da tradição do terreiro. O trabalho aposta que seja possível, na medida em que se reveja a adoção de tais valores, que se fortaleça o espaço de acolhimento de pessoas trans não-binárias nos terreiros, de modo que se perceba como os terreiros têm sido porosos a culturas externas, reproduzindo opressões e exclusões, ferindo, assim, a própria dinâmica que constituiu as comunidades de terreiro. Aqui a problematização da ideia de *binário* nos ajuda a pensar de que modo temos

naturalizado elementos que são ideologicamente mais vinculados com o ocidente do que com as matrizes afro-indígenas que fundam os terreiros.

Os artigos do dossiê trazem para nós uma série de questionamentos que nos obrigam a rever o que temos chamado de acolhimento nos terreiros e quais suas condições de concretude, diante da dificuldade de parte do povo de terreiro introjetar os valores cisonormativos da sociedade ocidental, muitas vezes confundindo-os com valores tradicionais africanos ou afro-ameríndios. Cabe aqui destacar que o trabalho de Oyèrónké Oyèwùmí foi mencionado em diversos trabalhos como uma chamada de atenção para o fato de que a discussão binária de gênero não encontra lugar nas tradições africanas, sobretudo as iorubás, anteriores à colonização. Com isso, estes trabalhos buscam apontar para o fato de que aquilo que entendemos como problemas vinculados com gênero e as identidades de gênero não são parte daquilo que se evoca como ancestral na tradição dos terreiros, mas uma espécie de incorporação de elementos ocidentais ao tecido dessa tradição.

Em que pese a crítica à exclusão que ocorre em alguns terreiros em função dessa imagem cisgênera de organização da comunidade, os trabalhos apostam que, *se o repertório efetivamente não ocidental dos terreiros for efetivamente levado a sério*, o espaço de inclusão das pessoas trans será garantido, de modo que se recusa a ideia de que a tradição afro dos terreiros seja transfóbica, mas chamando a atenção para a leitura dessa mesma tradição com lentes cis-ocidentais, o que pode, sim, resultar em uma recusa da presença plena das pessoas trans nos terreiros.

E aqui reside a abertura e os desafios que esse debate nos traz: de um lado, a necessidade de revisitar a tradição com cuidado e atenção para notarmos o que de colonial e ocidental deixamos entrar nos terreiros e, com isso, podemos fortalecer tanto o que temos chamado de tradição, como fortalecer o efetivo espaço de acolhimento dos terreiros; por outro lado o desafio é perceber que qualquer tradição é observada a partir das lentes que antes chamamos a atenção. Mas como olhar para essa lente, se ela mesma é a condição de visibilidade nesse caso específico? Essa dificuldade não nos deve fazer abandonar a busca de fortalecer o caráter acolhedor dos terreiros e a proteção de todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

Minha aposta pessoal no que diz respeito a esse tema, segue sendo a mesma que sustentei em outros lugares: temos de fortalecer e ouvir o tecido comunitário, do qual o orixá, o vodum e o inquice fazem parte. Dificilmente fortalecemos um espaço comunitário criando exclusões para modos de ser que não desestabilizem ou impeçam o

funcionamento da comunidade – e não me parece que a experiência trans, em si, traga qualquer ameaça para a esse funcionamento comunitário. Penso que, do mesmo modo que a questão da navalha, que era um fundamento importante, foi modificada sem comprometer a continuidade comunitária da tradição dos terreiros – que, como qualquer tradição, se modifica com o tempo –, possamos buscar modos não excludentes de pensar a presença trans nos terreiros. Obviamente, isso demanda tempo, cuidado, reflexão e escuta aos mais velhos fundamentais, os orixás, voduns e inquices. E aí está nosso desafio e oportunidade.

Além deste potente debate, este número agrupa também uma série de outros textos que trazem a experiência das afroreligiosidades para a discussão, seja na seção de artigos de fluxo contínuo, seja na de textos livres.

O artigo “Velas, ervas, cachimbos: as consultas com os Pretos-Velhos na Tenda Espírita São Lázaro”, de Herson Herbster, nos apresenta, através de pesquisa realizada em um terreiro de Umbanda na região metropolitana do Rio de Janeiro, o contexto da consulta a essas, que são entidades centrais da Umbanda, a quem consulentes procuram em busca de conforto para os sofrimentos cotidianos e orientações para a busca do equilíbrio na vida. Além de nos apresentar quem são os pretos e pretas-velhas, o trabalho narra a rotina de atendimento aos consulentes nesse terreiro, narrando o comportamento das entidades e dos consulentes, os elementos utilizados, o que nos proporciona uma viagem para o interior a um trabalho de atendimento com os pretos-velhos.

O trabalho “A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgates da tradição banto”, de Ararê Calia, problematiza a imagem de que a Quimbanda é o lado oposto e, portanto, negativo da Umbanda, vinculando esta primeira ao mal e à tríade “ídolo-Diabo-fetichê”. Por meio de uma revisão histórica, o artigo nos apresenta o processo de construção da imagem inferiorizada da Quimbanda como contraparte da construção de uma Umbanda mais progredida ou civilizada. Se contrapondo a essa imagem, o texto nos traz uma recuperação do sentido originário de Quimbanda, ligado às suas matrizes africanas, vinculadas aos povos de línguas bantas, para os quais a expressão nada guarda de relação com a demonização e inferiorização que foram construídas no século XX no Brasil. Nos apresenta a quimbanda como sacerdócio ligado à cura e que oferece ao Brasil, e à própria Umbanda, sua dimensão comunitária que seria reconhecida no contexto atual.

Em outra pesquisa que discute a Quimbanda, o artigo “A cerimônia de iniciação na Quimbanda afro-gaúcha”, de Eduardo Regis e Sônia Regina Corrêa Lages, nos

apresenta o contexto quimbandeiro do Rio Grande do Sul (que é diferente do contexto de outras regiões do país) e sua chegada ao Sudeste brasileiro. Este artigo também não parte de nenhuma associação da Quimbanda com cultos diabólicos, criticando a associação deste culto com práticas maléficas e a inferiorização dos Exus e Pombagiras, entidades cultuadas na Quimbanda. Ao descrever o ritual de iniciação de duas pessoas noviças na Quimbanda deste templo em São Paulo, que mantém as tradições afro-gaúchas, o trabalho nos mostra a estruturação de uma comunidade ancestral na qual estas duas pessoas iniciadas adentram, com nítidas heranças bantas. Os exus e pombagiras aí cultuados são vetores ancestrais, marcados por essa natureza fronteira atribuída a Exu, que desde essa fronteira ancestral, fortalece os laços entre os vivos e entidades, criando aquilo que os autores chamam de “familiaridade com o invisível”.

Os dois últimos trabalhos são textos livres. O primeiro, “O amor é espiritualidade”, de Maria Eduarda de Carvalho Ibiapina, apesar de não se centrar em uma discussão sobre religiões afro-ameríndias, nos apresenta um relato pessoal, por meio das relações que estabeleceu e estabelece com sua mãe, irmã e avó, como os afetos e, em especial o amor, são informados pela espiritualidade, ou mesmo impulsionados por ela. Um bonito e potente relato de como ancestralidade, na forma de espiritualidade nos cerca, mobilizando o amor.

O último trabalho, “Aproximações ao sagrado feminino a partir das religiões afrodiáspóricas”, de Thalita Cavalcante Marques, nos relata como estas religiões promovem a valorização do feminino, o que toma destaque em um cenário em que os valores patriarcais ainda prevalecem. Sobretudo ao discutir o contato da autora com as divindades Orí e Iemanjá, nos mostram, por meio da potência feminina dessas divindades, um campo de cuidado do humano que os terreiros promovem, a partir de saberes e práticas ancestrais.

Os trabalhos deste número apresentam um cenário potente de discussão que emergem em torno das experiências dos terreiros ou de experiências ancestrais. E o esforço da Revista Calundu em fomentar esse espaço de discussão nos chega como um presente que devemos agradecer, pela possibilidade de não apenas criar laços por meio da pesquisa, mas também de fortalecer um campo de investigação que é bastante instigante e próspero.

Boa leitura!

Brasília, 01/01/2025

Tecendo encruzilhadas: negritude e transidentidades - arte do re(existir)

João Dantas dos Anjos Neto¹

Maria Meire de Carvalho²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.56170>

Resumo: O presente artigo visa analisar as relações entre negritude, gênero e religiosidade no contexto brasileiro de religiões de matriz africanas. Busca-se tecer uma continuidade histórica entre o racismo advindo da escravidão e o desenvolvimento da Umbanda e Candomblé, situados em conflito direto com os sistemas dominantes que estabeleceram no Brasil uma conjuntura de opressão. Além disso, este trabalho articula as tradições religiosas de matriz africana com a vivência trans e travesti, no intuito de encontrar entre elas pontos de convergência e divergência e, nesse processo, criar horizontes de convívio e resistência. Vê-se os encontros entre tradição e ancestralidade religiosas com lutas contemporâneas de negritude, transgeneridade e travestilidade como importantes objetos de análise para a compreensão da contemporaneidade brasileira.

Palavras-chave: Negritude. Religiosidade. Transexualidade. Resistência.

Resumen: Este artículo tiene procura analizar las relaciones entre negritud, género y religiosidad en el contexto brasileño de las religiones de base africana. El objetivo es tejer una continuidad histórica entre el racismo surgido de la esclavitud y el desarrollo de la Umbanda y el Candomblé, situados en conflicto directo con los sistemas dominantes que establecieron una situación de opresión en Brasil. Además, este trabajo articula tradiciones religiosas de origen africano con la experiencia trans y travesti, con la intención de encontrar puntos de convergencia y divergencia entre ellas y, en el proceso, crear horizontes de convivencia y resistencia. Los encuentros entre la tradición religiosa y la ascendencia con las luchas contemporáneas de la negritud, el transgenerismo y el travestismo se consideran importantes objetos de análisis para comprender la contemporaneidad brasileña.

Palabras clave: Negritud. Religiosidad. Transexualidad. Resistencia.

Negritude e religiosidade: A arte do re-existir

No Brasil, a problemática que tange a interseccionalidade³ entre o ser negro, participar de uma religião de matriz africana e ser integrante da comunidade

¹ Universidade Federal de Goiás. E-mail: joaodantas@ufg.br.

² Universidade Federal de Goiás. E-mail: mmeire@ufg.br.

³ A interseccionalidade refere-se à análise de como diferentes sistemas de opressão – como racismo, sexismo e homofobia – se entrecruzam e se reforçam, impactando de maneira única indivíduos que vivenciam múltiplas identidades marginalizadas (Crenshaw, 1989).

LGBTQIAPN+ é complexa e densa, tida como estudos marginais. Essas categorias são historicamente marginalizadas devido ao legado colonial e à imposição de valores eurocêntricos e cristãos, que criminalizaram religiões de matriz africana, desumanizaram pessoas negras e patologizaram identidades LGBTQIAPN+, colocando-as fora dos discursos hegemônicos. Entretanto, no hodierno observa-se essa temática em plena expansão, dando voz àqueles que usualmente são silenciados e negados de seu lugar de fala.

Segundo os pesquisadores em geociências Nascimento e Costa (2015), os estudos sobre gênero e sexualidade são insipientes e não levam em consideração as singularidades do espaço-tempo que se ancoram na existência, subjetivações e ações de um determinado grupo. Usualmente não se costuma pesquisar sobre sexualidade, gênero e religião, pois essas são temáticas distintas que “não se coadunam”:

Entretanto, com a atual expansão e manifestações de diferentes expressões de gêneros, quanto às manifestações de cunho religioso no espaço, a ciência geográfica, aliada às ciências sociais, acompanha a trajetória da sociedade nesta temporalidade, se tornando uma ciência interdisciplinar e plural (Nascimento e Costa, 2015, p. 182).

Assim, adentramos em uma nova lógica que é desviante, complexa e que se irradia pelas práticas e vivências dos sujeitos, não se atendo unicamente à ideia do colonizador. Essa lógica tensiona as noções de raça, gênero e religiosidade, revelando como essas categorias se constroem em contextos marcados pelo colonialismo e pela resistência.

No que tange à raça, autores como Fanon (2008) e Kilomba (2019) discutem a violência simbólica e material inscrita na epiderme, uma herança do racismo estrutural que reduz corpos negros a objetos de controle e subalternização. Gênero, por sua vez, é compreendido como uma categoria relacional e fluida, profundamente imbricada no racismo e no capitalismo, como argumentam autores como Hooks (2017) e Bento (2017), evidenciando as múltiplas camadas de opressão enfrentadas por mulheres negras e pessoas LGBTQIAPN+.

Já as religiosidades de matriz africana, como apontam Carneiro (2011) e Prandi (1997), carregam uma profunda dimensão política e cultural, sendo espaços de resistência coletiva que desafiam a hegemonia cristã e eurocêntrica. Essas religiões não apenas preservam saberes ancestrais, mas também oferecem um terreno fértil para a ressignificação das identidades e das subjetividades dos sujeitos que as vivenciam.

Dessa forma, as experiências de raça, gênero e religiosidade entrelaçam-se, imbricando-se por aquilo que marca a epiderme e esfacela o ser, as memórias e esquecimentos, retroalimentadas pelas microagressões cotidianas de gênero, de raça e de pertencimento religioso. De modo simbiótico, passam a marcar e escarificar as vivências e intersubjetividades do sujeito

O Ser - negro, travesti integrante de religiões de matriz africana no Brasil

Inicialmente, vamos efetuar uma retomada sobre o processo de ser negro no Brasil. Segundo Gonzalez (2015), o Brasil tem uma dívida histórica com a população negra, sendo o país das Américas com o maior percentual de população negra. Podemos observar que a lei de 13 de maio de 1888, popularmente chamada de lei Áurea, tem apenas 133 anos, e destacamos o contexto de violência e retirada e negação de direitos a qual a lei foi implementada. De acordo com Gonzalez (2015, p. 12):

Simplemente declarou como abolida a escravização, revogando todas as disposições contrárias e... nada mais. Para nós, mulheres negras e homens negros, nossa luta pela liberdade começou muito antes desse ato de formalidade jurídica e se estende até hoje. Nosso empenho, portanto, se dá no sentido de que a sociedade brasileira ao refletir sobre a situação do seguimento negro que dela faz parte (daí a importância de ocupar todos os espaços possíveis para que isso suceda) possa voltar-se sobre si mesma e reconhecer nas suas contradições internas as profundas desigualdades raciais que a caracterizam. (Gonzalez 2015, p. 12)

Assim, observamos um quadro que tem em sua base a exclusão dos negros, tendo como referência uma lei que devia “libertar”, mas que, entretanto, só corroborou com o processo de negação de direitos para o negro. Seguindo a mesma perspectiva, podemos citar a Lei de Terras, também conhecida como lei nº 601 de 18 de setembro de 1850. No Brasil, até a promulgação desta lei, as terras eram obtidas por meio de posse por “qualquer um”. Todavia, com a “libertação” dos escravos em 13 de maio 1888, o Estado deveria garantir que esses indesejáveis não dispusessem de títulos de terra, criando assim a Lei de Terras, que garantia que o acesso à terra fosse para poucos. A promulgação dessa lei afetou todas as camadas da sociedade, corroborando com a criação de latifúndios, a expropriação de terras e a criação de um mercado inteiro de renda da terra.

Esse processo evidencia as afirmações que as sociedades americanas se organizam de modo hierarquizado⁴, sendo esse fruto do processo de colonização que tem reverberações até a atualidade:

[...] Herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual), assim como das técnicas jurídicas e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino americanas não podiam deixar de se caracterizarem como hierárquicas. Racialmente estratificadas, apresentam uma espécie de continuum de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Neste quadro, se torne desnecessária a segregação entres mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante. (Gonzales, 2015, p.15).

Criou-se, assim, um mito de igualdade racial e social já que, perante a lei, somos todos iguais, entretanto na prática as reverberações de um racismo estrutural passam a determinar o modo de organização e vivência social, criando-se assim um racismo sofisticado que age por meio das entrelinhas. Como exemplo do desenvolvimento de uma lógica de branqueamento e apagamento da história negra do espaço, podemos citar o emblemático caso da pintura a óleo “A redenção de Cam”, datada de 1895 e efetuada pelo espanhol Modesto Brocos. O quadro evidencia o processo de embranquecimento e eliminação da negritude por meio da miscigenação, onde em três gerações os negros seriam totalmente “branqueados”. A “limpeza racial” é, segundo Gonzalez (2015, p.15),

Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil), é internalizado com a consequente negação da própria raça e da própria cultura. (Gonzalez 2015, p.15)

Nesse sentido, a reafirmação do ser negro torna-se um símbolo de resistência contra a lógica hegemônica colonial que aflige o cotidiano do negro brasileiro. Indo

⁴ As sociedades americanas, marcadas pela colonização, se estruturaram a partir de uma lógica hierárquica baseada na exploração de recursos e corpos, especialmente de povos indígenas e africanos escravizados. Esse modelo consolidou-se por meio de políticas públicas e normativas que perpetuaram desigualdades, conforme analisam Quijano (2005) ao discutir a colonialidade do poder, e Ribeiro (2017), que aborda o racismo como estrutura fundante das relações sociais no Brasil.

contra ao mito da democracia racial do Brasil, e evidenciando a violência sistêmica a qual os corpos negros são submetidos cotidianamente ao passarmos por um processo de necropolítica⁵, seguimos assim os versos do cantor Djonga, que evidencia o racismo estrutural do Brasil:

Favela Vive 3

[...]

Mas no meu lugar se ponha e suponha que
No século XXI, **a cada 23 minutos morre um jovem negro**

E você é negro que nem eu, pretin', ó
Não ficaria preocupado?

**Eu sei bem o que 'cê pensou daí
Rezando não tava, deve ser desocupado**

Mas o menó' tava voltando do trampo
Disseram que o tiro só foi precipitado

-Djonga

Ao observarmos os versos, podemos identificar o sentimento de flagelo autorreferente, onde a culpa pelo seu assassinato é atribuída à própria vítima, deixando claro as arestas sistêmicas pelas quais agem a necropolítica. Esse racismo, segundo Kilomba (2019) tem três raízes: a diferença, valores hierárquicos e poderes (históricos, políticos e sociais). Tal tríade se une e passa a impor uma dinâmica de precária inclusão na vida do sujeito.

Diante do exposto no panorama do racismo, adentramos nas questões de gênero e sua associação com a negritude⁶. Seguindo a perspectiva da filósofa e escritora Judith Butler (2008), vamos para além do binarismo social, em que sexo e gênero são unicamente definidos como: homens e mulheres enquanto marcadores sociais. Neste sentido, destacam-se as palavras de Butler (2015, p. 7):

O gênero pode também ser designado como o verdadeiro aparato de produção através do qual os sexos são estabelecidos. Assim, o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; o gênero é também o significado discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou o

⁵ Termo cunhado por Achille Mbembe (2018) e diz respeito ao processo de eliminação e apagamento do negro da sociedade. A necropolítica é os entes de poder implementando políticas da morte e vida, esses decidem aqueles que devem matar e devem deixar viver.

⁶ O conceito de negritude foi originalmente formulado pelo movimento literário e político liderado por autores como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas na década de 1930. Trata-se de uma afirmação do orgulho racial e cultural das populações negras, contestando a desumanização imposta pelo colonialismo e pela supremacia branca. No contexto brasileiro, o conceito é ressignificado e ampliado para abarcar a luta contra o racismo estrutural e a valorização das identidades afrodescendentes, como discutem Nogueira (2020) e Carneiro (2005).

“sexo natural” é produzido e estabelecido como uma forma “pré-discursiva” anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura age.

Assim, segundo Butler (2015), o gênero não é um simples condicionante e aglomerado de significados socioculturais, impregnados ao corpo como uma matriz cultural sexualizada, subdividida entre masculina e feminina, um receptáculo interior do sujeito. Compreendemos que a sexualidade e o gênero são parte da identidade do sujeito, compõem sua narrativa de vida, o considerando como múltiplo e fugaz, sem fixidez e rigidez. Com isso, abrimos portas para a pluralidade que se ancora nos desejos, afetividades e corpos “desviantes” da heteronormatividade⁷, que institui padrões de gênero e sexualidade.

A sexualidade e o gênero são uma forma de contato do ser com o mundo, uma expressão livre e individualizada que não segue padrões determinados, mas se constrói a partir das ontologias do vivido, sendo essas fragmentadas. A diferença reside nos próprios corpos, descentralizando padrões. Assim, as transexuais e travestis emergem como elemento de resistência e de desconstrução, ebulindo a primazia de linearidade de gênero. Segundo Nascimento e Costa (2015, p. 190):

[...] pois é considerável que o gênero é constituído a partir das práticas sociais, ou seja, os corpos das travestis e transexuais contrariam as normas de linearidade entre sexo/gênero/desejo. Neste sentido, o gênero é um fenômeno constante e contextual, ou seja, resultado da relação de espaço/tempo/relações sociais, ou ainda, o espaço é permeado por relações de gênero e estas se ressignificam nas relações socioespaciais cotidianas.

O modelo binário a qual conhecemos está intimamente ligado a aspectos da psicoesfera⁸, elementos sociais e históricos que determinam os papéis da masculinidade em antônimo aos da feminilidade. Dessa forma, a negação dessas alteridades costumeiramente passa a forjar uma noção de sexo e gênero que se enquadra no panorama heteronormativo.

⁷ A heteronormatividade é um sistema de normas e valores sociais que pressupõe a heterossexualidade como orientação sexual padrão e natural, além de associar gênero a um binarismo rígido e pré-determinado. Esse conceito, amplamente discutido por autores como Michael Warner (1991), evidencia como as estruturas sociais marginalizam corpos e identidades que fogem a esse ideal, reforçando desigualdades e exclusões.

⁸ Termo cunhado por Santos (1999) que significa “reino das ideias, crenças, paixões e lugar da produção de um sentido [...], fornecendo regras à racionalidade ou estimulando o imaginário” (SANTOS, 1999, p. 204).

Tal problemática é amplamente evidenciada no contexto sagrado das instituições religiosas, especialmente naquelas que seguem tradições cristãs e outras de matriz eurocêntrica, onde as corporeidades travestis e transexuais são frequentemente deixadas à margem, não incluídas nos processos de acolhimento, participação e liderança espiritual. Nesses espaços, constrói-se uma ordem do discurso que patologiza essas identidades, tratando-as como “desvios”, “distúrbios” ou “enfermidades” que precisam ser erradicadas ou “curadas”.

Essas corporeidades, compreendidas como formas de existência que rompem com as normas binárias e heteronormativas, carregam consigo uma história de resistência e afirmação de subjetividades plurais. No entanto, ao se inserirem nesses ambientes “sacros”, muitas vezes enfrentam a imposição de escolher entre sua alteridade – sua expressão autêntica – ou o apagamento de suas vivências, sendo forçados a se conformar com modelos normativos que negam suas identidades. Esse processo resulta em um sentimento de exclusão que se conecta às nuances sistêmicas de subalternização e à valorização de uma cultura binária, alimentada por mitos e narrativas coloniais eurocêntricas, que relegam as corporeidades “desviantes” a uma posição de invisibilidade ou rejeição nos espaços religiosos.

Nesse contexto, as corporeidades travestis e transexuais são construtoras de identidades forjadas pelo seu modo de vestir-se, de falar⁹, de viver e de se expressar. Portanto, suas alteridades não se enquadram nos padrões das religiosidades cristãs e protestantes que sofrem forte influência do colonizador. Em contrapartida, os terreiros religiosos, em especial de umbanda e candomblé, se mostram como comunidades receptivas, despidas de julgamento e apontamento, tendo em vista que a matriz africana preza pelo acolhimento e hierarquia fraternal dentro do terreiro, criando uma lógica de organização estrutural local. Segundo Nascimento e Costa (2015, p. 183):

Muitas religiões não aceitam em seus dogmas e cultos a expressão de corpos dissidentes dos modelos hegemônicos de gênero e sexualidade. Por outro lado, em outras, as travestis e transexuais são plenamente aceitas e se tornam “espaços possíveis” de expressão de suas feminilidades. Este é o caso dos terreiros de religiões afro-brasileiras

⁹ Linguagem Pajubá - construída pelas travestis e transexuais em suas vivências, sendo essa um modo de proteção e decodificação de signos e linguagens para que algumas ameaças não compreendam o dialeto utilizado por elas nas ruas.

Os terreiros emergem como espaços de liberdade, que contemplam as pluralidades, sendo territórios de fé e, concomitantemente, de convivência para os corpos e identidades tidos como “desviantes”. Os terreiros são aqui entendidos como “a morada de Exu, ou seja, o centro da encruzilhada, onde todos os caminhos se cruzam” (Pantoja, 2022, p. 220). Todos os pontos, linhas, caminhos e desvios nos levam ao cruzamento do terreiro, um rizoma cortado pelas diferentes subjetividades que se unificam naquele espaço, formando uma comunidade.

Partilhamos a compreensão das encruzilhadas nos mesmos pressupostos teóricos de Wanderson Flor do Nascimento e Thiffany Odara (2020), para quem a encruzilhada é um ponto de emergência, onde ocorre uma decodificação crítica, uma análise que enaltece as existências silenciadas e aniquiladas pela colonialidade. Essa reflexão nos permite repensar nossas próprias existências e subjetividades, reconhecendo as múltiplas camadas de opressão e resistência que se entrelaçam nesses espaços.

Essa compreensão se enriquece ao observarmos o paralelo entre Exu e as experiências trans e travestis. Exu, na cosmologia afro-brasileira, não é apenas uma entidade ou um orixá, mas uma força vital, uma potência não binária, controversa e impossível de ser completamente definida ou explicada. Ele habita o liminar, transita entre mundos, tempos e dimensões, sendo a própria essência da transição e do movimento.

De maneira similar, as vivências trans e travestis também rompem com as estruturas binárias e fixas que delimitam corpos, identidades e desejos. O prefixo “trans”, que significa “atravessar”, “ir além”, ressoa profundamente com Exu, aquele que transita, que não se fixa nem se submete às fronteiras rígidas impostas pelas normatividades. Assim como Exu opera na encruzilhada – um espaço de encontros, possibilidades e transformações –, as pessoas trans e travestis ocupam uma posição de interseção e reinvenção constante, desafiando as dicotomias de gênero e sexualidade.

Nos terreiros, essa analogia encontra sua materialização. Enquanto espaços de acolhimento, os terreiros reconhecem e celebram a fluidez e a multiplicidade das existências, refletindo a própria essência de Exu. Nessa convivência com o plural e o diverso, as pessoas trans e travestis podem vivenciar sua alteridade como parte integral de um todo comunitário, que acolhe a diferença não como exceção, mas como princípio fundante.

Segundo Pantoja (2022), o início das religiões de matriz africana no Brasil está profundamente ligado ao processo de expropriação e escravização de povos de diversas

etnias africanas, em especial aqueles provenientes da África Subsaariana. Esses povos trouxeram consigo uma vasta gama de saberes, práticas ritualísticas e cosmologias ancestrais. Ao longo do tempo, essas tradições passaram por processos de sincretismo, interagindo com os saberes locais indígenas e com elementos da religiosidade católica europeia, resultando no surgimento de diferentes variantes do Candomblé, cada qual com especificidades culturais e rituais que refletem as origens étnicas de seus praticantes.

Dentro do universo do Candomblé, há uma pluralidade de nações, ou tradições, cada uma com características próprias, como o Candomblé Ketu, oriundo da cultura iorubá; o Candomblé Jeje, ligado aos povos daomeanos (Fon/Ewe); e o Candomblé Angola, influenciado pelas tradições bantu.

No caso específico do Candomblé Ketu, de origem iorubá, as práticas religiosas estão centradas nos Orixás, entidades divinas que funcionam como intermediários entre Olorum (o Deus supremo) e os seres humanos. Essa cosmologia se destaca pela forte conexão com a natureza e com a preservação das raízes ancestrais, sendo os orixás associados a elementos naturais como rios, florestas, ventos e montanhas. A tradição iorubá, portanto, molda grande parte das práticas, rituais e hierarquias observadas nos terreiros dedicados a essa vertente.

Ao falar dos orixás e da cosmologia apresentada, estamos nos referindo especificamente ao Candomblé Ketu e à herança cultural dos iorubás, que permanece viva no Brasil por meio da transmissão oral, dos rituais e da resistência cultural de seus praticantes. Contudo, é importante destacar que o Candomblé é um mosaico rico e diversificado, que abarca outras tradições igualmente significativas e complementares.

[...] práticas de culto aos Òrìsà (Orixás) mantinham vivas as lembranças dos antepassados africanos, sendo os orixás, segundo a tradição, a representação do próprio ancestral que por seus feitos, enquanto estava no Àiyé (o mundo sensível), foi divinizado para ser lembrado pelas gerações. Para os povos iorubanos, o culto ao orixá não é considerado somente como religião, mas também é cultura, é filosofia, é um modo de viver, porque as práticas ritualísticas se confundem com a vida cotidiana. (Pantoja, 2022, p. 224)

Os cultos dos orixás se ligam à familiaridade da vida. Seus ritos ocorrem no ILÉ (casa), popularmente chamado de terreiro, fomentando a junção do sacro à familiaridade do lar, criando um modo de experimentar e viver a religiosidade. Os negros buscam preservar seus cultos e ritos, que se expressam de diversas formas. A oralidade é um dos principais modos de conservação e transmissão desses saberes, e os mais velhos são seus

guardiões, já que usualmente não estão escritos em um livro. Esses saberes foram preservados, palavra por palavra, ditados e reeditados inúmeras vezes de modo a construir uma tradição oral. Nesse sentido, efetuamos a sistematização da tabela 01, que é um glossário de termos utilizados no terreiro. O glossário enfatiza a oralidade como forma de preservação cultural e resistência. Essa prática também ecoa nas transidentidades, que frequentemente se sustentam por meio de redes comunitárias e narrativas compartilhadas. Tanto a negritude quanto as transidentidades encontram na transmissão oral uma ferramenta para recontar histórias, criar tradições e resistir às tentativas de apagamento histórico e cultural.

Tabela 1: Glossário de termos mais utilizados em terreiros

GLOSSÁRIO DE TERMOS	
TERMINOLOGIA	DESCRIÇÃO
Ago	Licença
Aiyê	o mundo terrestre
Ajeun	Comida
Babalawo	sacerdote, pai do segredo
Dê	Chegar
Ebó	sacrifício ou oferenda
Egbé	Comunidade
Êre	as esculturas de madeiras ou energia infantil ligada ao orixá
Ibó	lugar de adoração
Iku	Morte
Ilé	terra

Iyabasé	Cargo responsável pela cozinha do Orixá
Iyalaxé	mulher mais importante da casa
Jô	Dançar
Obá	Rei
Olorum	Deus - O senhor de tudo o que existe
Omi	Água
Omo	Filho
Ori	cabeça física/ Ori vem antes de tudo
Orixás	os intermediários entre Olorum e os seres criados
Yaó	Iniciado
Orixás	
Ewá	Orixá associada à beleza, ao mistério e à clarividência. Representa o poder feminino, a pureza e o oculto. Está ligada às águas doces e à proteção
Exu	Mensageiro entre os homens e os orixás, Exu é o orixá da comunicação e da mudança. Representa a energia vital, a criatividade, e é conhecido por sua personalidade intensa e complexa.
Iansã	Conduz os ventos, raios e tempestades. Guerreira poderosa, simboliza força e paixão. É protetora dos mortos e guia suas almas. Também conhecida como Oyá, é uma divindade de grande energia e coragem.
Iemanjá	A rainha do mar e mãe de quase todos os orixás. Representa a maternidade, proteção e sabedoria. É a divindade das águas salgadas e muito popular no Brasil, especialmente no litoral.

Logunedé	Orixá jovem, é filho de Oxum e Oxóssi. Ele representa a dualidade e a beleza, vivendo seis meses na água e seis meses na floresta. Logunedé é um orixá de encanto, beleza e sedução.
Naná	Orixá das águas paradas, lama e ancestralidade. Ela é a mais velha dos orixás e representa a sabedoria e o ciclo da vida e da morte. É protetora dos idosos e associada à fertilidade.
Obá	Guerreira e estrategista, representa o amor, a lealdade e a força. Foi esposa de Xangô e é simbolizada pela bravura e pela intensidade emocional.
Ogum	Orixá da guerra, do ferro e da tecnologia. É protetor dos caminhos e dos trabalhadores. É uma divindade corajosa e determinada, associada a conquistas e proteção
Omolu	Orixá da cura e das doenças, também associado à morte e à regeneração. Ele traz saúde e proteção, além de estar ligado aos espíritos e à vida após a morte.
Ossaim	Orixá das folhas, plantas medicinais e ervas. É associado ao conhecimento das propriedades curativas das plantas e à sabedoria espiritual.
Oxaguiã	Uma das qualidades de Oxalá, simboliza a juventude, a guerra e a luta pela paz. Representa a coragem e é frequentemente associado à inovação e ao poder de transformação.
Oxalufã	Outra forma de Oxalá, mas na sua versão mais velha, representando a sabedoria e a serenidade. É o orixá da paz e da criação, simbolizando a paciência e o perdão.
Oxossi	Orixá da caça e da floresta, é protetor dos animais e da natureza. Representa a fartura e é associado à sabedoria, destreza e agilidade.

Oxum	Deusa das águas doces, da beleza, do amor e da fertilidade. Ela é a personificação da riqueza e da prosperidade, sendo também muito materna e protetora.
Oxumarê	Orixá do arco-íris, representa a transformação e a renovação. Ele é ligado tanto à chuva quanto ao sol, simbolizando os ciclos e a continuidade
Xangô	Orixá do trovão, da justiça e da verdade. É um orixá poderoso e enérgico, associado ao fogo e às rochas, e é conhecido por sua imparcialidade e força.

Fonte (Adaptado): PARIZI (2020).

A introdução do glossário apresentado na Tabela 01 evidencia a riqueza e a diversidade cultural presentes nos terreiros, refletindo sua importância no cotidiano religioso das comunidades de matriz africana. No entanto, as práticas associadas aos saberes e costumes negros enfrentaram historicamente forte repressão, especialmente durante o período da escravidão, quando essas expressões eram frequentemente criminalizadas e violentamente reprimidas pelas forças de segurança e pela sociedade dominante. Embora a Lei nº 7.716/1989 tenha incluído a proteção contra a intolerância religiosa em seu artigo 20, estabelecendo pena de prisão de um a três anos e multa para quem praticar ou incitar atos de intolerância, os terreiros ainda enfrentam desafios significativos. Muitos deles continuam sendo alvos de preconceito, discriminação e ataques, fruto de discursos de ódio e intolerância que ainda persistem na sociedade contemporânea. Por isso, é comum que essas casas religiosas adotem estratégias de ocultação e proteção para preservar seus espaços e assegurar a segurança de seus praticantes.

Algumas considerações

Vale reafirmar que os saberes que emergem e se fortalecem nas vivências dos terreiros são, em sua maioria, transmitidos oralmente. Esses espaços, historicamente marginalizados, têm sua organização fortemente enraizada em práticas de oralidade. Como destaca Pantoja (2022), "a oralidade é algo muito forte e presente; o ensinamento

é passado de geração em geração pelos mais velhos e, com isso, temas como a transexualidade ainda não são dialogados" (p. 226).

No entanto, é essencial ponderar que não se pode afirmar categoricamente que identidades de gênero e orientações sexuais nunca foram tratadas nos terreiros. A ausência de discussões formais sobre essas questões pode estar relacionada ao contexto histórico em que os terreiros já viviam à margem da sociedade e, por isso, líderes religiosos evitavam trazer à tona debates que pudessem acentuar ainda mais a perseguição sofrida. Além disso, as vivências relacionadas ao corpo e à sexualidade eram frequentemente incorporadas de forma implícita ou traduzidas em linguagens e práticas próprias, alinhadas aos saberes tradicionais.

Como destacam Nascimento e Odara (2020), é fundamental atentar para a necessidade de "encruzilhar" – isto é, reconhecer que, por um lado, é preciso evitar fortalecer a predominância dos discursos ocidentais na organização do debate, mas, por outro, é igualmente importante compreender que o caráter *entremundos* do terreiro nos mantém em constante contato com esses valores ocidentais opressivos. Essa tensão entre resistência e convivência com a colonialidade é central para a reflexão sobre a nossa vivência religiosa e identitária.

Segundo Soares, Vianna e Ferreira (2020), essa conexão visceral com a oralidade remonta à tradição dos povos Yorubá da cultura Nagô, que utilizam o vocábulo "ITAN" para designar o conjunto de mitos, lendas, canções, danças, rituais e ensinamentos. Para os Yorubás, o *Itan* é considerado uma verdade absoluta, narrando a criação do mundo e fundamentando sua cosmologia (Soares, Vianna e Ferreira, 2020, p. 1012).

O Candomblé, enquanto religião comunitária, sempre se entrelaçou com as temáticas do corpo, do gênero e da sexualidade, ainda que esses debates fossem, em muitos casos, silenciados ou expressos de formas veladas. Na contemporaneidade, observa-se uma ampliação das discussões sobre subjetividades trans dentro dos terreiros, revelando como essas alteridades têm se integrado às práticas religiosas de matriz africana. Essa abertura reflete não apenas uma adaptação aos tempos atuais, mas também a capacidade dos terreiros de dialogar com as vivências e as transformações de seus membros, mantendo-se como espaços de resistência e acolhimento.

Referências

- BENTO, Berenice. 2017. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 329 pp.
- CARNEIRO, A. S. *A Construção Do Outro Como Não-Ser Como Fundamento Do Ser*. Universidade de São Paulo: São Paulo. 2005.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. The University of Chicago Legal Forum, n. 140, p. 139-167, 1989.
- DA SILVA PARREIRA GAIA, Ronan; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. “Transgeneridade e Candomblés: ampliando o debate”. *Religare*, v. 19, n. 1, p. 23–47, agosto 2023. DOI: 10.22478/ufpb.1982-6605.2022v19n1.51249. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/51249>. Acesso em: 13 nov. 2024.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate”. *Revista Calundu*, v. 3, n. 2, p. 123-141, julho/dezembro 2019. DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i2.28957. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/28957>. Acesso em: 13 nov. 2024.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; ODARA, Thiffany. “Gênero na encruzilhada: um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé”. *Periódicus*, Salvador, n. 14, v. 1, nov. 2020-abr. 2021.
- GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo Afro-latino-americano”. *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, n. 1, p. 12-20, 2011. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf.
- HOOKS, Bell. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2017. 283p.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- NOGUERA, R. *Ensino de Filosofia e a Lei 10639*. Rio de Janeiro: Editora Pallas. 2019.
- NASCIMENTO, Taiane Flôres do; COSTA, Benhur Pinós da. “As vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afro-brasileiros e de matriz africana”. *Espaço e Cultura*, n. 38, p. 181–204, julho/dezembro 2015. DOI: 10.12957/espacoecultura.2015.29075. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/29075>. Acesso em: 13 nov. 2024.
- PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp, Fapesp, 181. 1997.
- PANTOJA, Elton. “Discursos encruzilhados”. *Cadernos CESPUC de Pesquisa Série Ensaios*, n. 41, p. 217-239, dezembro 2022.
- PARIZI, Vicente Galvão. *O livro dos Orixás: África e Brasil*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.
- RIBEIRO, Djamila. *Pequeno Manual Antirracista*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2017. 133 p.

SOARES, Kátia dos Reis Amorim; FERREIRA, Aldo Pacheco. “A transexualidade e a tradição do candomblé: gênero e cultura em debate”. *Interfaces Científicas - Humanas e Sociais*, v. 9, n. 2, p. 134–153, 2021. DOI: 10.17564/2316-3801.2021v9n2p134-153. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/humanas/article/view/9545>. Acesso em: 13 nov. 2024.

WARNER, M. *Fear of a Queer Planet: queer politics and social theory*. Minnesota: Minnesota Press, 1991.

Recebido em: 18/11/2024

Aceito em: 04/01/2025

Gênero e sexualidade nas comunidades tradicionais de terreiro: tensões e resistências à cisheteronormatividade

Antônio Pedro Lima Júnior¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.55864>

Resumo: O artigo investiga as interseções entre gênero, sexualidade e religiosidade nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) da Grande São Paulo. A partir de uma análise teórica fundamentada em autores como Judith Butler, Michel Foucault, Berenice Bento e Oyèrónké Oyèwùmí, o estudo explora como as práticas e representações de gênero são naturalizadas ou desafiadas nos terreiros. Divindades africanas como Exu, Oxumaré e Logunedé são destacadas como exemplos de fluidez de gênero que contestam as concepções binárias ocidentais. A pesquisa, realizada com lideranças de terreiros na Grande São Paulo, aponta uma postura geralmente positiva em relação à inclusão de pessoas transgêneras, embora desafios como a transfobia e a falta de informação ainda persistam. O artigo conclui que, embora as CTTro preservem práticas ancestrais, elas também enfrentam tensões com normas cisheteronormativas, oferecendo um espaço fértil para a resistência e a ressignificação de identidades de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Cisheteronormatividade. Terreiros. Fluidez De Gênero. Inclusão LGBTQIAPN+. Resistência Cultural.

Resumen: Este artículo investiga las intersecciones entre género, sexualidad y religiosidad en las Comunidades Tradicionales de la Tierra (CTTro) del Gran São Paulo. Utilizando un análisis teórico basado en autores como Judith Butler, Michel Foucault, Berenice Bento y Oyèrónké Oyèwùmí, el estudio explora cómo las prácticas y representaciones de género son naturalizadas o desafiadas en los terreiros. Deidades africanas como Exu, Oxumaré y Logunedé se destacan como ejemplos de fluidez de género que desafían las concepciones binarias occidentales. La investigación, realizada con líderes de terreiros del Gran São Paulo, apunta a una actitud generalmente positiva hacia la inclusión de las personas transexuales, aunque persisten retos como la transfobia y la falta de información. El artículo concluye que, aunque el CTTro preserve prácticas ancestrales, también se enfrenta a tensiones con las normas cisheteronormativas, ofreciendo un espacio fértil para la resistencia y la ressignificación de las identidades de género y sexuales.

Palabras clave: Cisheteronormatividade. Terreiros. Fluidez de Género. Inclusión LGBTQIAPN+. Resistencia Cultural.

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: limajunior.ap@gmail.com.

Introdução

As Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) são espaços que carregam consigo uma longa história de resistência cultural e religiosa no Brasil, tendo um papel fundamental na preservação e transmissão de saberes afro-brasileiros. Mais do que locais de prática religiosa, essas comunidades funcionam como polos de formação identitária, nos quais os aspectos culturais e sociais das populações negras e marginalizadas são ressignificados e fortalecidos. No entanto, as dinâmicas de gênero e sexualidade que permeiam esses espaços continuam a ser sub-examinadas, especialmente no que se refere às representações e performatividades cisheteronormativas.

Este artigo se propõe a investigar as formas pelas quais as CTTro Grande São Paulo-SP, região metropolitana que abriga uma densa e diversa população que lida com as questões de gênero e sexualidade em seu cotidiano religioso. Ao mesmo tempo em que essas comunidades preservam e celebram saberes ancestrais, elas também são atravessadas por tensões que emergem do confronto entre as normas cisheteronormativas dominantes e as identidades sexuais e de gênero que se manifestam nesses espaços, tendo sido elas mesmas criminalizadas outrora e agora adotaria elas um binarismo cristão de “macho” e “fêmea”, “homem” e “mulher”.

A criminalização da homossexualidade gerou um substrato legal de interpelação da população LGBTQIA+ enquanto aberrações, cujos membros passaram a ser vistos como agentes perigosos à civilidade em todos os lugares colonizados por nações cristãs. Isso levou à perseguição, prisão, tortura e execução de pessoas LGBTQIA+, fomentando um clima de medo e sigilo em sociedades onde, muitas vezes, sequer a concepção binária de gênero (masculino ou feminino, e nada além disso) era a norma. Nesse cenário de terror e medo, a imposição religiosa era facilitada, e as lideranças cristãs adquiriam poder quase absoluto, similar ao que tinham durante a Idade Média. Os cristãos instrumentalizaram a LGBTQIA+fobia como ferramenta de desumanização e controle dos povos colonizados, inclusive dos heterossexuais. Os invasores cristãos argumentavam que a aceitação dos LGBTQIA+ nas comunidades era uma prova da inferioridade de suas religiões e culturas, taxando-as como selvagens e primitivas. Logo, eles deveriam ser convertidos ao cristianismo, mesmo se debaixo de coerção, para que se “civilizassem”. (Stern, 2023. p. 156)

O comentário de Stern (2023) sobre a LGBTQIA+fobia nas sociedades colonizadas também pode ser aplicado à análise de como as tradições afro-brasileiras foram afetadas pelo processo de colonização e, em alguns casos, acabaram por reproduzir

parcialmente estereótipos impostos pelo cristianismo. Durante a colonização do Brasil, as religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, foram alvo de perseguição e demonização, o que as forçou a se adaptar a uma sociedade marcada pelos valores e moralidade cristã.

As comunidades afro-brasileiras, apesar de suas origens em cosmologias africanas com concepções mais fluidas de gênero e sexualidade², tiveram que operar dentro de um contexto em que a homofobia e a cisheteronormatividade se tornaram normas sociais dominantes. A imposição do cristianismo, com sua moralidade binária e repressora, impactou profundamente essas tradições. Esse processo de colonização cultural levou muitas vezes a uma internalização, consciente ou inconsciente, de alguns dos valores patriarcais e heteronormativos da cultura cristã colonizadora.

Em algumas tradições afro-brasileiras, isso se reflete em estereótipos sobre o papel de gênero ou no tratamento das pessoas LGBTQIA+ dentro de certas comunidades. A presença de lideranças masculinas (como o babalorixá) e a divisão de funções entre homens e mulheres em alguns terreiros de candomblé, por exemplo, pode estar parcialmente influenciada por essa moralidade binária imposta durante a colonização. Embora muitas dessas tradições reconheçam a diversidade de gênero e sexualidade, algumas reproduções da cisheteronormatividade, como a marginalização sutil ou explícita de membros LGBTQIA+, podem ser vistas como vestígios da colonização cristã.

Assim como Stern (2023) observa que a homofobia foi usada como ferramenta de controle e desumanização, podemos pensar que, em parte, as tradições afro-brasileiras foram compelidas a absorver certas normas sociais cisheteronormativas como forma de sobreviver a uma sociedade majoritariamente cristã e racista. Esse processo pode ter levado, em alguns contextos, à reprodução de discursos e práticas que não refletem inteiramente a ancestralidade africana original, mas são influenciados por séculos de repressão e a necessidade de adaptação. A contradição entre a ancestralidade que valoriza a diversidade e a influência cristã colonizadora é um tema que merece mais investigação para entender como as tradições afro-brasileiras navegam essas tensões.

Para compreender essas dinâmicas, o presente estudo se apoiou em um referencial teórico que entrelaça as noções de performatividade de gênero e sexualidade Butler, 2003;

² Esses são algumas das divindades da cosmologia iorubá que desafiam o conceito ocidental binário de gênero Exu (Èṣù) – Transgressor, Fluido, Oxumaré (Òṣùmàrè) – Andrógino, Bissexual, Logunedé (Lógún-Edé) – Andrógino, Não Binário, Obatalá (Òriṣà-ńlá) – Andrógino, Agênero, Nanã Buruku (Nàná Bùkúú) – Divindade Ancestral com Fluidez de Gênero, Erinlé (Inlé) – Possível representação LGBTQIA+.

Bento, 2006) com a análise foucaultiana sobre a construção discursiva da sexualidade e o poder (Foucault, 2020). A partir dessas abordagens, busca-se explorar como as representações cisheteronormativas são naturalizadas, reproduzidas ou resistidas dentro das práticas e crenças das CTTro. Para isso, partiremos da crítica à universalização das categorias ocidentais de gênero proposta por Oyèrónké Oyěwùmí (2021) que oferece uma perspectiva essencial para examinar as especificidades dessas comunidades de matriz africana, onde as epistemologias afrocentradas podem questionar as normas eurocêntricas impostas pela sociedade mais ampla.

No panteão africano, existem várias divindades que escapam às categorias rígidas de gênero e sexualidade, sendo vistas como andróginas, não binárias, ou associadas a identidades LGBTQIA+. Embora o conceito de gênero e sexualidade nas tradições africanas seja algo ocidental, imposto por seus colonizadores como um meio de poder e controle (Oyěwùmí, 2021). Na contemporaneidade esse conceito permanece bastante diverso e fluido, muitas dessas divindades manifestam uma pluralidade de expressões que desafiarão as normas ocidentais de gênero e sexualidade. Aqui estão alguns exemplos dessas divindades:

Exu (èṣù) – transgressor, fluido

Exu é uma divindade complexa, associada à comunicação, às encruzilhadas e às forças de transformação. Ele transgride as normas e, em alguns mitos, é descrito como uma entidade que pode manifestar tanto características masculinas quanto femininas. Embora Exu não seja diretamente descrito como uma divindade LGBTQIA+, sua natureza fluida, ambígua e transgressora o torna uma figura que quebra barreiras de gênero e sexualidade (Alexandre, 2023). Sua ligação com a mudança e a transformação faz dele um símbolo de liberdade e fluidez.

Oxumaré (òsùmàrè) – andrógino, bissexual

Oxumaré, uma das divindades mais frequentemente associadas à fluidez de gênero no candomblé e na umbanda, é visto como uma entidade que transita entre os polos masculinos e femininos. Durante parte do ano, Oxumaré é considerado masculino, e em outra parte do ano, feminino. Ele é representado pela cobra arco-íris, símbolo de

renovação e ciclo, o que reflete a dualidade e a complementaridade de gênero. Essa divindade também é associada à fertilidade e à riqueza, além de ser vista como uma figura que conecta a terra ao céu (Prandi, 2001).

Logunedé (Lógún- Edé) – Andrógino, não binário

Logunedé, filho de Oxóssi e Oxum, é uma divindade que expressa uma dualidade de gênero. Ele é descrito como vivendo metade do ano como homem (ligado ao pai, Oxóssi, orixá da caça) e metade como mulher (ligado à mãe, Oxum, orixá das águas doces e da beleza). Logunedé é um orixá jovem e belo, muitas vezes visto como um guerreiro habilidoso e caçador, ao mesmo tempo que possui uma natureza encantadora e graciosa (Lopes, 2006). Sua representação de fluidez de gênero é uma das mais claras no panteão afro-brasileiro.

Obatalá (òrìṣà-ńlá) – andrógino, agênero

Obatalá, o grande criador de corpos humanos, é frequentemente descrito como uma divindade andrógina ou sem gênero, simbolizando a pureza, a paz e a justiça. Na cosmologia iorubá, Obatalá transcende as distinções binárias de gênero e representa uma energia universal de criação, associada à brancura e à clareza. Ele é responsável pela criação física do ser humano, imbuindo-os com espírito e vida, o que o coloca em uma posição além das categorias humanas de gênero e sexualidade.

Nanã Buruku (Nàná Bùkùú) – Divindade Ancestral com fluidez de gênero

Nanã Buruku, uma das orixás mais antigas, é frequentemente associada ao poder feminino e à ancestralidade. Embora normalmente seja representada como uma figura feminina, algumas tradições veem Nanã como possuidora de uma sabedoria que transcende o gênero. Sua energia está associada à criação da vida e à morte, ocupando um espaço que é tanto feminino quanto universal, representando as forças cíclicas da natureza.

Erinlé (Inlé) – Possível representação LGBTQIA+

Erinlé (ou Inlé) é uma divindade associada à caça e à pesca, e em algumas tradições é descrito como um orixá que mantinha relações amorosas com Logunedé (Lopes, 2006), outra divindade fluida de gênero. Essa relação é interpretada por alguns praticantes como uma expressão de um amor que transcende o conceito de orientação sexual tradicional, associando Erinlé a um arquétipo de amor entre homens.

Nas religiões de matriz africana, as noções de gênero e sexualidade são muito mais flexíveis do que nas culturas ocidentais. Orixás, voduns e nkisis não são rigidamente definidos em termos binários, o que permite uma maior diversidade de expressão tanto para as divindades quanto para seus devotos. As divindades são muitas vezes vistas como representações de forças da natureza, o que implica que elas podem incorporar múltiplos aspectos e transitar entre papéis masculinos e femininos, ou mesmo transcender essas categorias.

Essa flexibilidade é refletida também no modo como as práticas religiosas lidam com os devotos LGBTQIA+. Embora as influências coloniais cristãs tenham imposto uma cisheteronormatividade em muitos aspectos das tradições afro-brasileiras, a cosmologia original africana, com sua abertura para a fluidez, continua a ser uma fonte de resistência e transformação dentro dessas comunidades.

Assim, o projeto não apenas contribui para o campo dos estudos de gênero e sexualidade, mas também para a compreensão mais ampla das práticas tradicionais afro-brasileiras em suas intersecções com questões sociais e culturais contemporâneas. Por meio de uma análise sociocultural focada nas performatividades de gênero, este estudo busca iluminar as complexidades das CTTro em Guarulhos, revelando as resistências e negociações que se dão no confronto com as normas cisheteronormativas.

Desenvolvimento

Judith Butler, em *Problemas de Gênero* (2003) e *Corpos que importam* (2019), propõe a ideia da performatividade de gênero, argumentando que as identidades de gênero são construídas socialmente por meio de atos repetidos que reforçam normas cisheteronormativas. Essa perspectiva é essencial para analisar como as práticas e normas de gênero se reproduzem e se subvertem nos terreiros, onde a cisheteronormatividade

pode coexistir e entrar em tensão com a fluidez de gênero. No entanto, em *The Power of Religion in the Public Sphere* (2019), Butler discute o papel da religião na esfera pública, abrindo caminho para investigar como as comunidades de terreiro lidam com as performatividades de gênero e sexualidade dentro de um contexto espiritual que pode tanto reproduzir quanto resistir a essas normas sociais.

Michel Foucault, em sua série *História da Sexualidade* (2020), oferece uma análise detalhada da construção do discurso sobre sexualidade e poder. Foucault explora como as instituições sociais, incluindo a religião, moldam os corpos e as subjetividades através de dispositivos de controle e disciplina. Nos terreiros, espaços historicamente marginalizados, esse controle pode se manifestar de forma singular, influenciado tanto por resistências afro-brasileiras quanto por influências coloniais cisheteronormativas. Suas reflexões sobre o cuidado de si e o uso dos prazeres (volumes II e III) ajudam a entender como as práticas religiosas podem constituir espaços de resignificação dos corpos e das sexualidades.

Berenice Bento, em *A reinvenção do corpo* (2006), oferece uma análise das experiências transexuais que desafiam as construções hegemônicas de gênero. A leitura de Bento é particularmente relevante no contexto dos terreiros, uma vez que permite uma compreensão mais ampla das diversas vivências de gênero e sexualidade que habitam esses espaços. Bento coloca em evidência as formas pelas quais corpos não conformes desafiam as normatividades e criam subjetividades, que podem entrar em diálogo ou tensão com a cisheteronormatividade nos terreiros.

Por fim, *Oyèrónké Oyěwùmí* com *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021) traz uma crítica contundente às categorias de gênero ocidentais, que por vezes são universalizadas em contextos culturais não ocidentais. A autora sugere que as epistemologias africanas e afro-brasileiras, presentes nas comunidades de terreiro, oferecem uma abordagem alternativa às construções eurocêntricas de gênero. Essa perspectiva é crucial para o projeto, pois permite uma análise que não apenas desafia a cisheteronormatividade, mas também resiste a impor categorias externas às comunidades de terreiro, valorizando suas cosmologias próprias e suas maneiras de conceber gênero e sexualidade.

Oyèrónké Oyěwùmí (2021) apresenta uma crítica incisiva sobre a maneira como a sociedade ocidental constrói suas percepções de identidade e diferença a partir da noção de "corpos". Ela argumenta que a sociedade não apenas reconhece a existência de diferentes corpos (masculinos, femininos, ricos, pobres etc.), mas também atribui

significados e hierarquias a esses corpos, transformando-os em locais de inscrição social e cultural.

Assim, conforme Oyèwùmí (2021) a fisicalidade do corpo adquire uma importância desproporcional e passa a ser usada como uma metonímia para a biologia e como ponto de partida para estabelecer diferenças sociais e culturais, refletindo um determinismo biológico que é central na cultura ocidental. Um conceito central em sua obra é o de *bio-lógica*.

A *bio-lógica*, refere-se à apropriação dos corpos e populações, onde o corpo é integrado a um sistema de gestão da vida, sendo controlado e moldado por meio de uma série de dispositivos políticos e sociais fundamentados na biologia que regulam a existência e o comportamento desses corpos. Ao adotar o corpo como referência, a sociedade infere identidades, crenças e posições sociais, como se o valor de uma pessoa fosse definido exclusivamente por sua aparência física.

Esse processo sustenta e justifica a desigualdade e a exclusão, perpetuando opressões baseadas em gênero, raça e classe. Oyèwùmí (2021) desafia, portanto, a naturalização dessas diferenças e ressalta a necessidade de reconhecer que o "corpo" é uma construção social complexa, que vai além de sua fisicalidade e das associações com categorias fixas de identidade.

Judith Butler (2019) também oferece uma análise crítica sobre a forma como os corpos são concebidos, mas destaca especialmente o caráter performativo e discursivo dessas construções. Em oposição a uma visão essencialista, Butler argumenta que os corpos são moldados e produzidos por práticas discursivas que determinam quais corpos "importam" dentro de normas sociais e culturais que os valorizam ou marginalizam.

Para Butler (2019), a materialização dos corpos não é natural ou neutra, mas um processo performativo que ocorre por meio de práticas repetitivas que atribuem significado aos corpos dentro de um contexto social. Ela sugere que a ideia de "sexo" é um efeito dessas práticas discursivas, que impõem categorias como "masculino" e "feminino" de forma aparentemente fixa. Butler, portanto, desafia a noção de que o corpo tem uma essência inerente, destacando que o que é considerado um "corpo que importa" é resultado de construções normativas que determinam quais corpos são legitimados e quais são excluídos.

Em diálogo com essas teorias, Berenice Bento (2006) oferece uma perspectiva crítica e específica sobre a construção e vivência dos corpos, com foco nas experiências brasileiras e latino-americanas. Para Bento, o corpo é um território de poder e disputa,

onde normas sociais, culturais e políticas determinam o que é considerado legítimo ou inteligível. Em seus estudos, ela problematiza as experiências das pessoas trans, evidenciando como seus corpos desafiam as categorias normativas de gênero.

Bento (2006) argumenta que as identidades trans desestabilizam a ideia de que o corpo é algo biologicamente fixo, demonstrando que o gênero é um processo em constante transformação. Ela enfatiza que os “corpos que importam” são marcados por múltiplas opressões e que as experiências das pessoas trans, especialmente as negras e pobres, expõem as limitações das categorias binárias que estruturam os discursos sobre corpo e gênero.

Já Michel Foucault (2020) aborda a dinâmica entre sexualidade e poder, questionando a ideia de que o poder apenas reprime a expressão da sexualidade. Para Foucault (2020), a sexualidade é constantemente produzida e regulada pelo poder, tornando-se um dos principais meios de exercício e manifestação desse poder na sociedade.

Foucault (2020) propõe que o poder não é apenas uma força repressiva, mas uma rede complexa que circula por instituições, discursos e práticas sociais, normatizando a sexualidade. Um conceito central em sua obra é o de *biopoder*, que se refere às práticas que visam a gestão da vida, do corpo e da população, tornando a sexualidade um objeto de controle e regulação. Foucault mostra que as identidades sexuais e de gênero não são naturais, mas construídas e regulamentadas por práticas discursivas que definem o que é "normal" ou "anormal". Ele, assim, desloca o foco da repressão para a produção, demonstrando como o poder cria formas de conhecimento e verdade sobre a sexualidade, influenciando profundamente como vivemos e experimentamos nossos corpos e desejos. Deste modo, Oyëwùmí, Butler, Bento e Foucault oferecem abordagens críticas sobre como os corpos são construídos, regulados e investidos de significado através de práticas discursivas e relações de poder, revelando que as concepções de corpo, gênero e sexualidade são complexas construções sociais que sustentam e perpetuam estruturas de desigualdade e opressão.

Resultados

Os dados analisados foram coletados por meio de um formulário *Google Forms*, disponibilizado em grupos de lideranças de terreiros. O objetivo foi entender a percepção

e as práticas relacionadas à inclusão de pessoas transgêneras nas comunidades religiosas de matriz africana. Ao todo, 13 lideranças participaram da pesquisa, representando uma diversidade de identidades de gênero e orientações sexuais, incluindo homens e mulheres cisgêneros, além de uma mulher trans. Entre os participantes, há heterossexuais e homossexuais, com vínculos religiosos ao Candomblé nas tradições Ketu e Kongo-Angola, bem como à Umbanda, sem participantes de outras tradições. Os terreiros das lideranças que participaram estão localizados nas cidades de São Paulo, Guarulhos, Santo André, São Caetano, São Bernardo do Campo, Diadema e Ribeirão Pires, no estado de São Paulo.

A análise dos dados coletados destaca a diversidade de opiniões e práticas em relação à inclusão de pessoas transgêneras nos terreiros e barracões de religiões de matriz africana, como umbanda e candomblé. Os participantes expressam uma atitude predominantemente positiva em relação à aceitação de pessoas trans em suas comunidades religiosas, refletindo a crença de que a espiritualidade deve ser acessível a todos, independentemente de gênero ou orientação sexual. Todavia, alguns padrões foram observados:

- *Recepção e inclusão de pessoas trans:* a maioria dos participantes responde positivamente sobre a recepção de pessoas transgêneras, reforçando a ideia de que a espiritualidade transcende questões de identidade de gênero. As práticas de acolhimento variam de um terreiro para outro, com alguns líderes mencionando a importância de seguir as orientações dos Orixás para iniciações e práticas.
- *Acolhimento universal:* muitos entrevistados destacam que o Candomblé e a Umbanda acolhem todas as pessoas, independentemente de suas identidades, e que a fé e o respeito são fundamentais.
- *Políticas e orientações específicas:* alguns terreiros adotam políticas explícitas de respeito às identidades de gênero, enquanto outros não possuem políticas formais, mas mantêm uma abordagem de respeito e acolhimento. Em alguns casos, o respeito ao indivíduo é enfatizado como uma prática central, sem distinção de gênero.
- *Desafios e dificuldades:* o preconceito social é identificado como um dos principais desafios enfrentados por pessoas transgêneras, tanto no terreiro quanto

fora dele. Alguns líderes mencionam que os desafios são externos à religião, vinculados à sociedade em geral.

- *Transfobia e desinformação:* a transfobia enraizada na sociedade e a falta de orientação sobre diversidade de gênero são apontadas como barreiras que precisam ser superadas com diálogo e educação.
- *Iniciação de pessoas transgêneras:* as respostas variam quanto à iniciação de pessoas trans. Alguns terreiros já iniciaram pessoas transgêneras, enquanto outros afirmam que seguem as orientações dos Orixás em cada caso. Em geral, segundo os participantes o foco é na fé e no comprometimento da pessoa com a espiritualidade, e não na sua identidade de gênero.
- *Orientações religiosas:* em algumas tradições, como o candomblé, há discussões sobre o equilíbrio entre energia masculina e feminina e como essas questões são tratadas dentro dos rituais ficou em aberto com base nas respostas obtidas pelos participantes.
- *Benefícios da inclusão:* a inclusão de pessoas transgêneras é vista como uma forma de fortalecer a diversidade e a inclusão nas comunidades religiosas, com muitos líderes religiosos acreditando que essa diversidade enriquece a comunidade e diminui a transfobia.
- *Respeito e acolhimento:* vários entrevistados mencionam que a inclusão de pessoas trans é importante para ensinar respeito e acolhimento, além de reafirmar que o candomblé e a umbanda são espaços de cura e evolução espiritual para todos.
- *Formação e educação:* muitos entrevistados expressaram interesse em receber mais informações ou participar de formações sobre inclusão de pessoas transgêneras em contextos religiosos. Isso indica uma abertura para o diálogo e a educação contínua sobre o tema.

Os dados indicam que as religiões de matriz africana têm um potencial inclusivo e acolhedor em relação à diversidade de gênero, embora ainda existam desafios ligados ao preconceito social. A maioria dos líderes religiosos entrevistados vê a inclusão de pessoas transgêneras como benéfica e essencial para o fortalecimento da comunidade, apontando a importância do diálogo, respeito e compreensão para superar barreiras e preconceitos.

Uma crítica relevante à ausência do argumento sobre a sexualidade não-binária de orixás nas discussões sobre a presença de pessoas trans nas CTTro pode se apoiar na importância do simbolismo religioso na legitimação social de questões identitárias. A omissão desse aspecto subestima uma das bases mais ricas e poderosas da cosmologia afro-brasileira, onde muitos orixás, como Oxumarê e Logunedé, transcendem os padrões binários de gênero e sexualidade impostos pela sociedade ocidental.

A tradição religiosa de matriz africana, notadamente nos cultos de orixás, já apresenta figuras divinas que operam fora das normas cisheteronormativas. Os orixás são símbolos de fluidez, equilíbrio entre os princípios masculino e feminino, e suas manifestações são frequentemente associadas a energias que transitam entre gêneros e orientações sexuais. Ao ignorar essa realidade espiritual, perde-se uma oportunidade crucial de afirmar e legitimar a presença e a dignidade de pessoas trans dentro dos terreiros, em total harmonia com a teologia e a mitologia desses cultos.

A ausência desse argumento revela, de certo modo, a internalização da hegemonia cisheteronormativa, que ainda pauta muitas discussões mesmo em espaços que têm, por essência, uma visão mais plural e inclusiva. Considerar as figuras dos orixás como exemplos de pluralidade de gênero e sexualidade poderia não só reforçar a positividade da presença trans, mas também reafirmar a importância dos terreiros como espaços de resistência à normatividade imposta pela colonização ocidental.

Ao não utilizar esses exemplos, a discussão acaba limitando a riqueza simbólica da tradição religiosa, deixando de reconhecer a dimensão espiritual como um poderoso argumento a favor da inclusão trans nas CTTro. Portanto, é fundamental que esse aspecto seja resgatado e colocado no centro do debate, não apenas como um argumento teológico, mas também como uma forma de fortalecer as lutas identitárias no campo das religiões afro-brasileiras.

Outro ponto muito curioso, foi que, embora as lideranças que participaram da pesquisa tenham se declarado favoráveis à presença de pessoas trans nos terreiros, utilizando argumentos como "somos todos humanos e merecemos respeito", nenhuma delas mencionou as divindades que desafiam o binarismo de gênero ocidental nos contextos tradicionais africanos.

Considerações finais

Considerando as análises teóricas e os dados obtidos, conclui-se que as religiões de matriz africana, em particular o candomblé e a umbanda, possuem um grande potencial inclusivo em relação à diversidade de gênero. A maioria das lideranças religiosas entrevistadas demonstra uma postura acolhedora em relação às pessoas transgêneras, reforçando a ideia de que a espiritualidade deve transcender questões identitárias e que todos, independentemente de gênero ou orientação sexual, devem ter acesso ao espaço sagrado. No entanto, ainda existem desafios a serem superados, principalmente relacionados ao preconceito social, à transfobia e à falta de orientação e formação adequadas sobre diversidade de gênero.

Um ponto crucial que emergiu deste estudo é a necessidade de maior valorização do simbolismo religioso presente nas cosmologias afro-brasileiras, que já oferecem figuras divinas, como Oxumarê e Logunedé, que transcendem as normas cisheteronormativas. A ausência de uma discussão mais aprofundada sobre a sexualidade e a fluidez de gênero dos orixás limita a riqueza e a potência desses símbolos no debate sobre inclusão e respeito às identidades trans dentro dos terreiros. Incorporar essas figuras como parte fundamental do discurso religioso pode não apenas legitimar, mas também fortalecer a presença de pessoas transgêneras nesses espaços, reafirmando a cosmologia afro-brasileira como um campo de resistência à normatividade imposta pela colonização ocidental.

Assim, as lideranças religiosas que participaram da pesquisa evidenciam que a inclusão de pessoas trans não só enriquece a comunidade espiritual, mas também pode ser vista como uma forma de resistência à cisheteronormatividade e às opressões sociais mais amplas. A espiritualidade e a fé se destacam como forças centrais nesse processo, capazes de transcender as barreiras impostas pelas construções sociais de gênero. Contudo, é essencial que essas lideranças e suas comunidades estejam abertas ao diálogo contínuo, à educação e à reflexão crítica sobre gênero e sexualidade, para que possam ampliar ainda mais o acolhimento e combater as formas de opressão ainda presentes.

Finalmente, é necessário reconhecer que os terreiros, como espaços de resistência e ressignificação, têm o potencial de promover uma inclusão efetiva e de desafiar as normativas cisheteronormativas. Para que isso ocorra de forma plena, é importante resgatar o papel simbólico dos orixás na legitimação das questões de gênero e sexualidade

e continuar fortalecendo o diálogo entre as lideranças religiosas e suas comunidades. Dessa forma, os terreiros poderão consolidar-se como espaços de acolhimento, cura e transformação para todas as pessoas, independentemente de suas identidades de gênero e sexualidade.

Referências

- ALEXANDRE, Claudia. *Exu-mulher e o Matriarcado Nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*. São Paulo: Fundamentos de Axé, 2023.
- BENTO, Berenice. *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith, et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2019.
- BUTLER, Judith. *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: edições n-1, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Editado por Frédéric Gros; tradução Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Editado por Frédéric Gros; tradução Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Editado por Frédéric Gros; tradução Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade IV: as confissões da carne*. Editado por Frédéric Gros; tradução Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2020.
- LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. “Epistemologias de gênero em África. Tradução de Marília Moschkovich”. São Paulo: Bazar do Tempo, 2022.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRECIADO, Paul B. *Eu Sou o Monstro que Vos Fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Trad. Por Karla Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

Recebido em: 19/10/2024

Aceito em: 03/01/2025

Àkúnlèyán e a inclusão transgênero no Candomblé: revisitando destino e identidade de gênero nas tradições afro- brasileiras

Jorge Alan de Souza Baloni¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.55405>

Resumo: Este artigo examina a relação entre tradição e inclusão no Candomblé, com foco na presença e aceitação de pessoas transgêneros nos terreiros. A partir do conceito iorubá de Àkúnlèyán, que se refere à escolha do destino antes do nascimento, o estudo explora como as normas tradicionais de gênero e a estrutura hierárquica dos terreiros muitas vezes excluem ou marginalizam identidades trans. Ao analisar o conflito entre a necessidade de preservar práticas ancestrais e a adaptação às demandas contemporâneas por justiça social e inclusão, o artigo discute a possibilidade de integrar plenamente as pessoas trans nas práticas e estruturas do Candomblé. Apesar da resistência de setores conservadores, movimentos contra-hegemônicos dentro da comunidade têm promovido debates sobre a inclusão e a adaptação das tradições, mostrando sinais de mudança e conscientização sobre a importância da diversidade de gênero.

Palavras-chave: Candomblé. Àkúnlèyán. Transgêneros. Inclusão. Tradição. Identidade de gênero.

Resumen: Este artículo examina la relación entre tradición e inclusión en el candomblé, centrándose en la presencia y aceptación de las personas transexuales en los *terreiros*. Basándose en el concepto yoruba de Àkúnlèyán, que se refiere a la elección del destino antes del nacimiento, el estudio explora cómo las normas tradicionales de género y la estructura jerárquica de los terreiros a menudo excluyen o marginan las identidades trans. Analizando el conflicto entre la necesidad de preservar las prácticas ancestrales y la adaptación a las demandas contemporáneas de justicia social e inclusión, el artículo discute la posibilidad de integrar plenamente a las personas trans en las prácticas y estructuras del Candomblé. A pesar de la resistencia de los sectores conservadores, los movimientos contrahegemónicos dentro de la comunidad han promovido debates sobre la inclusión y la adaptación de las tradiciones, mostrando signos de cambio y concienciación sobre la importancia de la diversidad de género.

Palabras clave: Candomblé. Àkúnlèyán. Transgénero. Inclusión. Tradición. Identidad de género.

¹ Universidade de Brasília. E-mail: seggyg@gmail.com.

Introdução

O Candomblé, como uma das religiões de matriz africana mais praticadas no Brasil, carrega em si uma rica tradição de sincretismo cultural e espiritualidade. Fundada sobre princípios ancestrais, essa religião tem uma estrutura hierárquica complexa, onde a tradição oral e os rituais desempenham papéis centrais na manutenção de sua identidade. Contudo, no contexto atual, marcado por intensas transformações sociais e debates sobre direitos humanos, a presença de pessoas transgêneros dentro dos terreiros de Candomblé levanta questões sobre inclusão, tradição e a adaptação dessas práticas religiosas às demandas contemporâneas. Essa presença não é um fenômeno novo, mas o debate sobre o papel e o lugar dessas pessoas dentro das estruturas rituais tem se intensificado recentemente, especialmente devido ao aumento da visibilidade dessas questões em sociedade e à resistência de alguns setores que defendem uma visão mais rígida e binária das práticas tradicionais (Nascimento, 2019).

No entanto, esses esforços são frequentemente limitados pela forte resistência de setores mais conservadores dentro das comunidades de terreiros, que veem qualquer alteração nas práticas tradicionais como uma ameaça à integridade da religião. Esse conflito entre a necessidade de mudança e a preservação da tradição cria um ambiente de tensão e incerteza, onde as pessoas trans são frequentemente deixadas em uma posição vulnerável e marginalizada. A aceitação plena das identidades trans no Candomblé, portanto, depende de um processo contínuo de diálogo e negociação, que reconheça tanto a importância da tradição quanto a necessidade de inclusão e justiça social (Butler, 2003).

Esse debate acalorado tem sua raiz na relação entre tradição e modernidade. Historicamente visto como uma religião acolhedora para aqueles que foram marginalizados pela sociedade dominante, incluindo negros, pobres e LGBTQIAPN+, enfrenta agora o desafio de conciliar suas práticas tradicionais com a aceitação plena das identidades trans. A resistência à inclusão dessas pessoas dentro dos terreiros não é meramente uma questão de tradição, mas também reflete uma ancoragem em valores patriarcais e ciscentradas que ainda permeiam a sociedade brasileira como um todo (Santos, 2008).

A estrutura hierárquica dos terreiros de Candomblé, que organiza funções e papéis com base em uma visão tradicional de gênero, muitas vezes exclui ou marginaliza aqueles cujas identidades de gênero não se alinham com as normas binárias de masculino e

feminino. Por exemplo, em muitos terreiros, as funções e responsabilidades são atribuídas com base no sexo biológico, e não na identidade de gênero, o que pode resultar na exclusão de pessoas trans de certos papéis ou na exigência de que elas desempenhem funções que não correspondem à sua identidade de gênero (Lemos, 2019). Essa prática não apenas marginaliza essas pessoas, mas também reforça uma visão conservadora que associa valor e competência espiritual à conformidade com normas de gênero tradicionais.

Um dos principais pontos de conflito em relação à presença de pessoas trans nos terreiros de Candomblé diz respeito às vestimentas rituais. As roupas e acessórios usados durante os rituais têm significados profundos e são frequentemente vinculados ao gênero da pessoa que os usa. Para uma pessoa trans, ser obrigada a usar vestimentas que não correspondem à sua identidade de gênero pode ser uma experiência profundamente alienante e dolorosa. Como aponta Nascimento (2019), essa imposição transcende a mera escolha de vestuário e reflete um processo de negação da identidade da pessoa dentro de um espaço que deveria ser de acolhimento espiritual.

Bastide (1971) observa que as religiões afro-brasileiras, incluindo o Candomblé, foram profundamente influenciadas pelas estruturas sociais impostas pelos colonizadores, que trouxeram consigo normas de gênero que muitas vezes estavam em desacordo com as práticas tradicionais africanas. Isso levou a uma adaptação das práticas religiosas, que incorporaram algumas dessas normas coloniais enquanto mantinham outras tradições africanas. O resultado é um sistema religioso que, embora profundamente enraizado nas tradições africanas, também reflete as influências externas que moldaram sua prática no Brasil. Esta análise de Bastide dialoga diretamente com o pensamento de Oyěwùmí (2021), que demonstra como as sociedades africanas, especialmente a Iorubá, não tinham o gênero como categoria social organizadora antes da colonização. Assim como Bastide (1971) identifica a imposição de normas de gênero coloniais nas religiões afro-brasileiras, Oyěwùmí (2021) evidencia como o processo colonizador introduziu e impôs categorias de gênero ocidentais em sociedades que operavam sob outras lógicas de organização social, como a senioridade. Ambos os autores, portanto, convergem ao apontar como o colonialismo transformou profundamente as estruturas sociais africanas originais, seja no contexto religioso brasileiro analisado por Bastide (1971), seja na sociedade Yoruba estudada por Oyěwùmí (2021).

O problema da exclusão das pessoas trans dos espaços de poder e liderança dentro dos terreiros de Candomblé é igualmente preocupante. A tradição do Candomblé, com

sua ênfase na linhagem espiritual e no papel dos mais velhos, muitas vezes não deixa espaço para a liderança trans, limitando essas pessoas a papéis subalternos ou simbólicos. Essa exclusão não só impede que as pessoas trans participem plenamente da vida religiosa, mas também priva a comunidade mais ampla da riqueza de experiências e perspectivas que essas pessoas podem trazer para os rituais e práticas espirituais (Birman, 2005).

Apesar dessas barreiras, existem sinais de mudança dentro da comunidade do Candomblé. Movimentos contra-hegemônicos têm surgido em várias casas de axé, promovendo debates sobre a inclusão de pessoas trans e questionando as normas tradicionais de gênero. Essas iniciativas, embora ainda minoritárias, indicam uma crescente conscientização sobre a necessidade de adaptar as tradições do Candomblé às realidades sociais contemporâneas e de acolher a diversidade de gênero como parte integrante da espiritualidade e da prática religiosa (Santos e Dallapicula, 2020).

A resistência à inclusão de pessoas trans nas tradições religiosas afrodiáspóricas também pode ser vista como parte de um fenômeno mais amplo de exclusão social e marginalização de grupos que não se enquadram nas normas dominantes de gênero e sexualidade. No Brasil, um país com uma longa história de violência contra a comunidade LGBTQIAPN+, a exclusão das pessoas trans dos espaços religiosos é uma extensão da discriminação e violência que elas enfrentam em outros aspectos de suas vidas. Essa exclusão não apenas reforça as desigualdades existentes, mas também perpetua uma cultura de preconceito e intolerância que marginaliza e desumaniza as pessoas trans (Mendes e Silva, 2020).

Ao considerar essas mudanças e a importância da inclusão, é relevante também discutir o conceito de destino individual segundo a cosmologia iorubá, uma das bases do Candomblé. Na tradição iorubá, acredita-se que cada ser humano nasce com um destino pré-determinado que guia a trajetória de vida e as escolhas espirituais de cada indivíduo. Este destino é único e personalíssimo, refletindo a individualidade de cada ser, e é escolhido antes do nascimento em conformidade com as forças cósmicas e os orixás. Assim, a inclusão plena de pessoas trans no Candomblé não deveria apenas respeitar a diversidade de gênero, mas também se alinhar-se com a crença de que cada pessoa tem um destino específico que deve ser honrado e vivido plenamente, independentemente de sua identidade de gênero.

Nesse contexto, o conceito de *Àkúnlẹ̀yán*, que enfatiza a coletividade, o respeito e a aceitação das diferenças, torna-se crucial. Ele reforça a ideia de que a verdadeira força

do Candomblé reside na união e na diversidade de seus membros. Ao integrar as pessoas trans nas práticas e estruturas religiosas, a comunidade do Candomblé não só se mantém fiel a esses princípios, mas também fortalece seu papel como um espaço de acolhimento e resistência contra as opressões sociais. Dessa forma, tanto o Ori quanto *Àkúnlèyán* são fundamentais para guiar a adaptação das tradições do Candomblé às demandas contemporâneas, garantindo que a religião continue a ser um espaço de acolhimento e crescimento espiritual para todos os seus membros.

Metodologia

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, fundamentada nas perspectivas decoloniais e na metodologia afrocentrada. A análise se baseia em uma revisão bibliográfica crítica, com ênfase na afroperspectivismo, conforme proposto por Noguera (2019), que valoriza as epistemologias africanas e afro-diaspóricas, permitindo uma reflexão sobre as questões de gênero e tradição religiosa no contexto afro-brasileiro. A investigação é conduzida principalmente por meio de análise documental, focando em textos filosóficos iorubás e literatura especializada sobre o Candomblé. Autores como Oyèwùmí (2021), Gbadegesin (1998) e Bastide (1971) constituem a base teórica para discutir as intersecções entre identidade de gênero e práticas religiosas afro-brasileiras.

Além disso, a pesquisa emprega a metodologia do "corpo-testemunha" de Leda Maria Martins (1997), que considera o corpo como um portador de memórias e saberes ancestrais, fundamental para compreender as dinâmicas de gênero no contexto religioso afro-brasileiro, onde o corpo desempenha papel central na construção de significados. O método hermenêutico-fenomenológico é utilizado para interpretar os conceitos iorubás de *Àkúnlèyán* e Ori, explorando suas implicações na compreensão da transgeneridade nos terreiros. A pesquisa também adota um método comparativo, dialogando entre diferentes tradições filosóficas, como as filosofias platônica e iorubá, com ênfase nas noções de reencarnação e destino. Esse conjunto metodológico contribui para uma análise abrangente das questões de gênero e identidade dentro das práticas e crenças do Candomblé, promovendo uma compreensão mais ampla da relação entre religião, corpo e identidade nas tradições afro-brasileiras. A abordagem escolhida demonstra um compromisso com a descolonização do conhecimento acadêmico, privilegiando perspectivas e métodos que emergem das próprias comunidades estudadas.

Uma análise de ori e suas implicações metafísicas em indivíduos transgêneros.

Akònlẹ̀gba ló wà lówọ̀ èdá, kò sógbón owó, kò sógbón omọ. Àyànmọ̀ mi, kò sí ẹ̀ni tó lè yí padà.
Tradução: Aquilo que é escolhido de joelho, o criador mantém. Não há outros meios de conseguir dinheiro, não há outros meios de conseguir filhos. Meu destino é meu, ninguém pode alterá-lo.

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 eurocêntricas. 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.

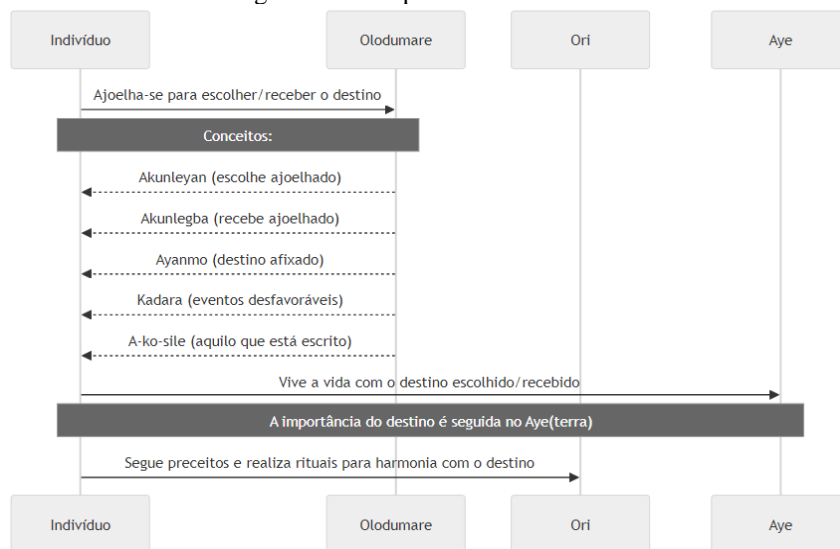
Para os iorubás a escolha do destino ocorre no Òrún (céu), onde o indivíduo, antes de nascer, ajoelha-se diante de Olódùmarè, o Ser Supremo, para selecionar ou receber seu destino. Esse ato é representado pelos conceitos de Akúnlèyàn (o que se escolhe ajoelhado), Akúnlégbà (o que se recebe ajoelhado) 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 Itan², 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.

² O termo *Itan* é invariável, mantendo-se no singular mesmo quando utilizado para designar o plural. Refere-se ao conjunto de mitos e lendas do panteão africano, que narra histórias integradas por canções, danças, rituais e ensinamentos. Para o povo Iorubá, o *Itan* é considerado uma verdade absoluta sobre a criação do mundo, sendo profundamente respeitado por sua transmissão oral ao longo das gerações, preservada e ensinada pelos mais velhos.

Figura 1 – 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 babaláwos³ (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 Idowu⁴ descreve:

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

³ A palavra "babaláwo" (às vezes transliterada como "babalao") vem do iorubá e significa literalmente "pai do segredo" ou "pai do conhecimento oculto"

⁴ 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.

4. Akunlègba l'o wà l'òwo èdã:
5. Kò s'ogbón owó,
6. Kò s' ogbón omo

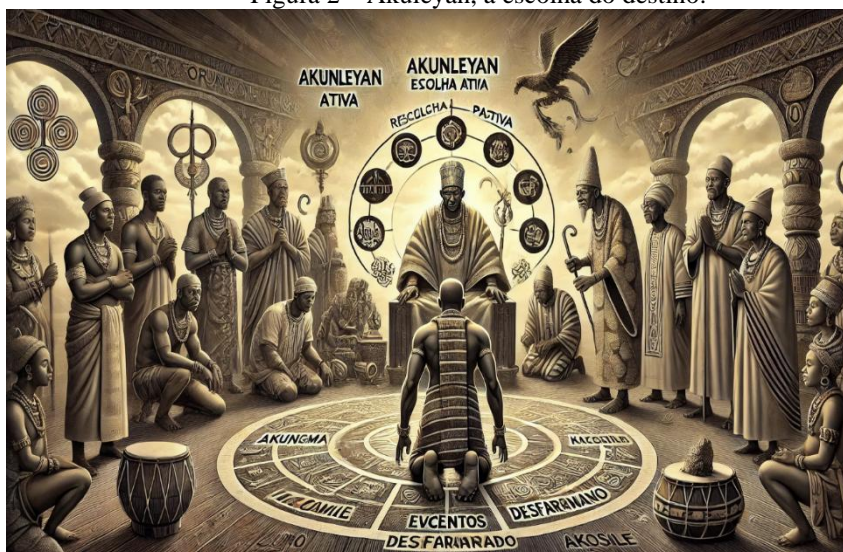
4. Aquilo que a pessoa escolhe ajoelhado, é o que ela tem
5. Não há outro meio de ter dinheiro
6. Não há outro meio de ter filhos

7. Ayànmò'o gb'ògùn
7. 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). Ayànmò, 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 Olódùmarè (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 Àkòsílẹ̀, que significa "aquilo que está escrito", indicando que tudo o que está registrado sobre uma pessoa no céu inevitavelmente ocorrerá (Idowu, 1962).

Figura 2 – Akuleyan, a escolha do destino.



Fonte: Imagem do autor.

“O o mo ‘bi olori gbe yanri o. O ba lo yan tie O o mo ‘bi Afuwape 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 Afuwape⁵, se escolher o lugar onde colocamos a areia, vocês estão destinados a ficar juntos”

1. **Àkúnlẹ̀yán - 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. **Àyànmó - 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. **Àkósilẹ̀ - 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

⁵ Afuwape surge nos mitos iorubás como uma figura central na narrativa da criação do ori (cabeça/destino). Segundo a tradição oral, ele foi escolhido pelos orixás para uma importante missão no ayé (mundo físico). Em um momento crucial, quando a humanidade precisava escolher seus Oris no orun (mundo espiritual), Afuwape demonstrou extraordinária sabedoria ao consultar Orunmilá antes de fazer sua escolha. Esta decisão estabeleceu um precedente fundamental que influenciou profundamente os rituais e práticas divinatórias iorubás, especialmente aqueles relacionados ao Ifá.

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. 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 Èbọrí 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 documento "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"⁶, base do sistema divinatório iorubá, duas histórias principais ilustram o papel do "Ori" no destino de uma pessoa. A primeira, do Odu

⁶ Coleção de versos que constitui a base do sistema divinatório Iorubá.

Ogbegunda, narra como o "Ori" é escolhido no céu antes do nascimento e é irrevogável. A segunda, do Odu 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, Gbadegesin 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 igba eni

4. Tí n ti Ìkòlé òrun bò wá sí t'ayé
5. Bí ó bá se pé gbogbo or'í gbogbo ní í sun pósito
6. Ìrókò gbogbo ìbá ti tán n'ígbo
7. A díá fún Òwèrè
8. Tí n ti Ìkòlé 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. Gbogboo wa
15. Òwèrè là n jà

Tradução:

1. Se todos os homens fossem destinados a serem enterrados em caixões,
2. A árvore Ìrókò 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 Ìrókò seria extinta na floresta
7. Foi jogado Ifá para "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 (Àyànmó) 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 cosmopercepção⁷ iorubá.

⁷ 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.

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 Àkúnlẹ̀yán e Àkósílé 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. Oyěwùmí (2021), por exemplo, argumenta que as diferenças bioanatômicas, incluindo gênero, não são determinantes de identidade na Iorubalândia, sendo o Ori desprovido de sexo ou gênero. Assim, os rituais como o Eḃorí 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.

Conclusão

A análise da relação entre o conceito iorubá de Àkúnlẹ̀yán e a inclusão de pessoas transgênero no Candomblé evidencia uma complexa interseção entre tradição, identidade e adaptação religiosa. Este estudo demonstrou que a cosmopercepção iorubá, particularmente através dos conceitos de destino e Ori, oferece fundamentos teóricos e filosóficos capazes de sustentar uma maior inclusão e aceitação de pessoas transgênero nos terreiros de Candomblé.

O conceito de Àkúnlẹ̀yán, que remete à escolha do destino antes do nascimento, apresenta implicações profundas para a compreensão da identidade de gênero no contexto religioso afro-brasileiro. Estudos de Oyě̀wùmí (2021) e Bastide (1971) mostram que as categorias rígidas de gênero não eram centrais na organização social iorubá original, mas sim introduzidas pelo colonialismo. Essa constatação histórica sugere que a resistência à inclusão transgênero em alguns terreiros reflete valores coloniais incorporados, em vez de princípios autênticos da tradição africana.

O Ori, entendido como portador do destino individual, destaca-se como um elemento crucial na discussão sobre inclusão. Segundo Gbadegesin (1998), o Ori transcende categorizações binárias de gênero, sendo uma essência espiritual que define o destino e a identidade de cada pessoa. Essa perspectiva legitima as identidades transgênero como expressões autênticas e sagradas do destino escolhido ou recebido no plano espiritual. Como afirma Nascimento (2019), o Candomblé nasce no Brasil como uma experiência entremundos, configurando-se como uma reconstrução com elementos africanos e indígenas brasileiros. Esta característica fundamental permite compreender que muitas das resistências à inclusão trans podem refletir mais valores coloniais incorporados do que princípios autênticos da tradição africana. A tradição do Candomblé não apresenta originalmente uma divisão rígida de gênero como a imposta pelo pensamento colonial ocidental.

A análise do Odu Òsá Méjì reforça a ideia de que cada indivíduo segue seu próprio caminho predestinado, sugerindo que a identidade de gênero deve ser reconhecida como parte integral do destino humano. Essa visão demanda o mesmo respeito e reconhecimento que outros aspectos da experiência individual recebem no Candomblé.

Além disso, movimentos contra-hegemônicos dentro das comunidades de terreiro têm promovido diálogos essenciais sobre inclusão e adaptação das tradições. Conforme Santos e Dallapicula (2020), essas iniciativas vêm ampliando a conscientização sobre a importância de integrar a diversidade de gênero nos espaços religiosos afro-brasileiros, mantendo a essência dos fundamentos religiosos.

Contudo, desafios significativos persistem. A estrutura hierárquica dos terreiros, tradicionalmente organizada em torno de concepções binárias de gênero, ainda enfrenta resistências para integrar plenamente pessoas transgênero em papéis de liderança e rituais específicos. Lemos (2019) argumenta que essa exclusão não apenas marginaliza indivíduos, mas também empobrece a comunidade religiosa ao limitar o acesso a perspectivas e experiências diversas.

A literatura disponível aponta que o caminho para maior inclusão passa pela descolonização do pensamento religioso afro-brasileiro. Birman (2005) e Mendes e Silva (2020) destacam que muitas das restrições enfrentadas por pessoas transgênero refletem valores ciscentrados da sociedade dominante, em vez de fundamentos africanos genuínos.

Portanto, que o conceito de Àkúnlèyán, aliado a outros elementos da filosofia iorubá, oferece bases sólidas para práticas religiosas mais inclusivas e respeitadas às identidades transgênero. A fidelidade à tradição africana pode exigir abertura à

transformação e adaptação, reconhecendo que a diversidade de gênero é intrínseca à experiência humana e merece espaço sagrado nos terreiros.

Para que essa visão se concretize, será necessário investir em diálogo, educação e reestruturação dos modelos tradicionais. Conforme Pantoja (2022), é fundamental equilibrar o respeito às tradições com as demandas contemporâneas de justiça social e inclusão. Essa transformação tem o potencial de aprofundar a prática dos princípios fundamentais da cosmovisão africana, demonstrando que a inclusão transgênero não ameaça a tradição, mas enriquece sua expressão.

Desta maneira, o estudo da relação entre Àkúnlẹ̀yán e a inclusão transgênero no Candomblé contribui para debates mais amplos sobre diversidade de gênero nas religiões afro-brasileiras e ilustra como tradições religiosas podem evoluir para atender às demandas contemporâneas sem perder sua essência espiritual. Essa adaptação, ancorada na filosofia iorubá, pode inspirar outras comunidades religiosas a equilibrar tradição, inclusão e justiça social de maneira harmoniosa e transformadora.

Referências

- ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. Paris: UNESCO, 1976.
- ADEOYE, C. L. *Àsà àti Ise Yorùbá*. Ibadan: Oxford University Press, 1979.
- ANIZOBA, Emmanuel Kaanaene. *Odinani: the igbo religion*. Trafford Publishing, 2008.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BIRMAN, P. “Transas e Transes: Sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. *Revista Estudos Feministas*, 13(2), 403. 2005.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy: traditional Yoruba philosophy and contemporary African realities*. New York: Peter Lang, 1998.
- GYEKYE, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought: the Akan conceptual scheme*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HALLEN, Barry. *The Good, the Bad, and the Beautiful: discourse about values in Yoruba culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- IDOWU, Bolaji E. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London: Longman, 1962.
- LEMOES, Leandro de. “Transgressão e tradição: desafios da inclusão de identidades trans no Candomblé”. *Revista de Estudos Afro-brasileiros*, v. 12, n. 2, p. 145-162, 2019.
- MAKINDE, Moses A. *A Philosophical Analysis of the Yoruba Concepts of Ori and Human Destiny*. Ile-Ife: University of Ife Press, 1984.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do Tempo Espiral: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997

- MENDES, Renata; SILVA, Tainá. “A exclusão das identidades trans nos terreiros de Candomblé: um estudo sobre preconceito e tradição”. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 5, n. 3, p. 89-104, 2020.
- NASCIMENTO, Eliane. “O peso da tradição: desafios da inclusão trans no Candomblé”. *Afro-Ásia*, v. 57, p. 223-247, 2019.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. "Transgeneridade e Candomblés: Notas para um debate". *Revista Calundu*, Vol.3, n.2, Jul-Dez, 2019.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Oyèrónkẹ Oyěwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. *Problemata: International Journal of Philosophy*, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.
- NOGUERA, Renato; BENEDETO, Ricardo Matheus. “Educação, filosofia e afrocentricidade”. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, v. 1, p. 1-3, 2019.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *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.
- PARRINDER, Geoffrey. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson University Library, 1954.
- PANTOJA, Gabriel. “Discursos de exclusão e inclusão no Candomblé: a transgeneridade como identidade espiritual”. *Revista Brasileira de Estudos da Religião*, v. 13, n. 2, p. 215-234, 2022.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- SALAMI, A. *Philosophy and Culture: essays in honour of professor Olusegun Oladipo*. Ibadan: Hope Publications, 1991.
- SANTOS, Juarez; DALLAPICULA, Marcelo. “Gênero e religião: desafios contemporâneos para o Candomblé”. *Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 1, p. 102-120, 2020.
- SANTOS, Sérgio. *Hierarquia e Gênero no Candomblé: um estudo sobre a organização interna dos terreiros*. São Paulo: Annablume, 2008.

Recebido em: 02/09/2024

Aceito em: 03/01/2025

Transfeminilidade, tradição e matrigestão nos candomblés: um caso em estudo

Ronan da Silva Parreira Gaia¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.55951>

Resumo: Este estudo teve como objetivo conhecer e analisar as práticas e vivências religiosas-ancestrais de uma mulher trans* candomblecista residente de um município do interior de São Paulo (Brasil). Como principal referencial teórico, foram utilizados os estudos de gênero de Oyěwùmí (1997; 2004; 2016), possibilitando uma análise afro-referenciada do assunto. Assim, a partir da análise das contribuições da entrevistada e da literatura utilizada neste artigo, pude pontuar três considerações oportunas: a) é preciso interseccionar as temáticas gênero-transfeminilidade-candomblés, principalmente a partir de uma lente que considere as bases etimológicas dos cultos aos orixás e suas (re)criações no contexto afrodiaspórico, b) a discriminação de gênero é um fenômeno encontrado em muitos terreiros de candomblé, ainda que não faça parte de sua organização social em essência, e, c) é preciso insistir no tema, costurando novas pesquisas sobre os assuntos interseccionados, ampliando vozes de pessoas trans* e partindo de uma perspectiva mais ampla acerca do gênero, sobretudo para grupos sociais culturalmente diversos como os candomblés.

Palavras-chave: Transfeminilidade. Identidade de gênero. Religiosidade. Tradição. Matrigestão.

Resumen: El objetivo de este estudio fue conocer y analizar las prácticas y vivencias religioso-ancestrales de una mujer trans* candomblecista residente en un municipio del interior de São Paulo (Brasil). Se utilizaron los estudios de género de Oyěwùmí (1997; 2004; 2016) como marco teórico principal, posibilitando un análisis afro-referenciado del tema. Así, analizando los aportes de las entrevistadas y la literatura utilizada en este artículo, pude identificar tres consideraciones oportunas: a) es necesario entrecruzar los temas género-transfeminidad-candomblés, especialmente a partir de una lente que considere las bases etimológicas de los cultos a los orixás y sus (re)creaciones en el contexto afrodiaspórico, b) la discriminación de género es un fenómeno encontrado en muchos terreiros de candomblé, aunque no forme parte de su organización social en esencia, y c) es necesario insistir en el tema, cosiendo nuevas investigaciones sobre cuestiones interseccionales, amplificando las voces de las personas trans* y partiendo de una perspectiva más amplia sobre el género, especialmente para grupos sociales culturalmente diversos como los candomblés.

Palabras-clave: Transfeminidad. Identidad de género. Religiosidad. Tradición. Matrigestión.

¹ Universidade Estadual Paulista. E-mail: ronangaia@yahoo.com.br.

Introdução

Fiz do meu corpo território,
terreno transitório de disputa.
E ainda hei de exibir cicatrizes
como vitórias de luta
(Cauê Assis, Incisão)

Historicamente longínqua, as experiências trans*² em terreiros de candomblés tem, notadamente, se destacado nos estudos científicos que se debruçam nas relações entre ancestralidade, coletividade, identidades e resistências nesses espaços religiosos (DIAS, 2017; FLOR DO NASCIMENTO, 2019; GAIA, 2021a). Em caráter, não apenas de legitimidade, mas também de denúncia e rompimento de possíveis silenciamentos e invisibilidades nota-se oportunas produções realizadas por pessoas trans* candomblecistas relatando, entre outros aspectos, suas vivências dentro dos terreiros (NONATO, 2017; LEMOS, 2019).

Nesse ínterim, considero, com efeito, que ser e ‘assumir-se’ trans*³ já configura, dentro do contexto ocidental, um desvio de determinados padrões sociais, ser trans* e de terreiro é um duplo e constante desvio considerando todo o cenário de racismo e intolerância sofrido pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, sobretudo pelas suas bases africanas (NONATO, 2017; GAIA, 2021a).

De caráter qualitativo, o presente artigo se organiza como um estudo de caso (STAKE, 1995; YIN, 2001) que tem como principal referencial teórico os estudos da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (1997, 2004, 2016). A produção de dados foi realizada em 2020, através de entrevistas realizadas no ateliê da participante, local escolhido por ela. O corpus foi constituído pelas seguintes fontes de indício: (a) entrevistas transcritas na íntegra e (b) revisão de literatura. Face ao exposto, ao longo das seções deste artigo, refletirei a partir das práticas e vivências religiosas-ancestrais relatadas por Ayòdélé – mulher trans* candomblecista, à época residente no município de Ribeirão Preto, interior do estado de São Paulo (Brasil)⁴ – sobre a pertinência do corpo nos candomblés e as conexões entre as noções de tradição e matrigestão, buscando analisar as (des)continuidades nos processos de reprodução de (des)acolhimentos à

² Nesse artigo, utilizarei o termo trans* para me referir à transgêneros e transexuais, tendo em vista os estudos de Dias (2017), Flor do Nascimento (2019) e Gaia (2021a) sobre a relação entre pessoas trans* de/nos candomblés.

³ É oportuno mencionar que, nesse estudo, refletirei, especificamente, sobre mulheres trans*.

⁴ Ayòdélé faleceu em 2022.

população transfeminina de terreiro e os entrecruzamentos ocidentais dentro desses espaços, fatores que potencialmente contribuem para o processo de reprodução de violências sociais que não necessariamente compõem as bases africanas dos candomblés no Brasil.

Ó ní laba-laba⁵ - Ayòdélé: corpo, transfeminilidade e o conceito de tradição nos candomblés

Ayòdélé⁶ se identifica como mulher⁷ de 48 anos⁸, autodeclarada parda - sendo, portanto, negra, considerando que tal categoria diz respeito à soma de pretos e pardos, segundo o Art. 1º, IV, do Estatuto de Igualdade Racial (BRASIL, 2010)⁹ -, *Ìyáwo*¹⁰, iniciada há 22 anos no candomblé para a divindade *Oya* e possui ensino fundamental completo. É costureira e proprietária de um ateliê, em que atende majoritariamente a população trans*, candomblecistas do município selecionado e de outros municípios da região, bem como profissionais do sexo¹¹. Relatou, durante as entrevistas realizadas em seu ateliê, que todas as atividades profissionais em que atuou são usualmente associadas às mulheres, sendo entendidas socialmente como atividades femininas¹² (Ayòdélé).

Ayòdélé informou que se encontra afastada, como filha de santo, dos terreiros de candomblé¹³, embora relate manter os princípios e as práticas religiosas em sua experiência religiosa/ancestral, independentemente da distância dos terreiros (Ayòdélé).

⁵ Trecho de uma cantiga de candomblé dedicada a orixá *Oya* (denominada nos candomblés Ketu como *nkorin òrìṣà* ou cântico ao orixá) que pode ser traduzida da seguinte forma: “Ela é uma borboleta” (tradução própria). Borboleta, neste sentido, diz respeito ao renascimento e as transformações de *Oya*, mas também a alguns *itans* (relatos míticos) do candomblé que mencionam as transformações da divindade *Oya* em uma borboleta (*laba-laba*).

⁶ *Orúko yorùbá* (nome iorubá) que significa: a alegria chegou para a casa, ou, aquela/e que trouxe a alegria para casa, sendo *ayò*: alegria, *dé*: chegar, *ilé*: casa.

⁷ E não mulher trans*.

⁸ No período das entrevistas para produção de dados, realizadas em 2020.

⁹ Instituído pela Lei nº 12.288/2010 (BRASIL, 2010).

¹⁰ Iniciada nos ritos do candomblé Ketu e que ainda não atingiu ou tomou/pagou sua obrigação de maioria religiosa denominada *Odún Méje* (obrigação de 7 anos), tornando-se uma *Ègbón* (ARAÚJO, 2012, 2018; GAIA, 2021a, 2021b). Utiliza-se, popularmente, entre o povo de/do santo, os termos ‘pagar obrigação’ para informar que determinado filho/filha/pai/mãe de santo tomou uma obrigação específica de 1, 3, 7, 14 e/ou 21 anos.

¹¹ Nesse ínterim, Ayòdélé informou atender, prioritariamente populações socialmente marginalizadas que, segundo ela, em seu ateliê encontram um espaço não apenas de atendimento prioritário, mas de segurança, escuta e amparo (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

¹² Como faxineira e costureira (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

¹³ É oportuno destacar, segundo a participante, que seu processo de iniciação foi, entre outros fatores, fundamental para que não frequentasse, condição de “filha de santo” outros terreiros e, por isso, não tomou outras obrigações além da iniciação e por isso é, seguindo os processos do candomblé Ketu, *Ìyáwo* mesmo tendo realizado seus processos iniciáticos no candomblé há mais de duas décadas.

Segundo ela, esses distanciamentos não se referem a fatores geográficos, mas de compreender alguns aspectos que, para ela, são fundamentais para o candomblé enquanto organização religiosa: a tradição, o corpo e o tempo, não deveriam interferir nas formas de cultuar e apresentar o sagrado quando manifestado (no seu caso, sua *àyaba*¹⁴ *Oya*) durante as cerimônias internas e externas, pois a manifestação seria, para ela, algo maior, inclusive que a própria tradição de não vestir homem cis, quando manifestado de *àyaba* de saias, por exemplo (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

Assim, a concepção de ‘tradição no candomblé’ para a participante diz respeito a procedimentos, costumes, práticas e ordenamentos religiosos imutáveis e centrados, sobretudo, na figura do corpo biológico enquanto principal definidor das vivências individuais e coletivas nos terreiros, porém, para Ayòdélé, embora o corpo físico permaneça durante a manifestação religiosa, a mesma torna-se, também, a representação simbólica do orixá manifestado, assumindo, com isso, todas as suas características.

Acerca da vivência em religiões afro-brasileiras, a mesma relatou ter frequentado a umbanda antes de ser iniciada no candomblé, espaço onde também não foi aceita enquanto mulher trans¹⁵. Segundo ela, o *babalorixá* responsável por sua iniciação no candomblé não admitia sua identidade transfeminina, fator essencial que levou ao seu afastamento do terreiro (Ayòdélé). Entretanto, informou ainda participar de festas públicas e jogar búzios frequentemente, pois a experiência traumática, denominada por ela, durante a entrevista, como transfobia no terreiro em que foi iniciada não aconteceu em outros terreiros, onde mencionou ser sempre bem-vinda e, além disso, conhecer amigas trans* que tiveram experiências inclusivas no candomblé e se encontram nesses terreiros (Ayòdélé).

Durante as entrevistas, Ayòdélé proclamou inúmeras vezes seu amor pelo candomblé, e utilizou o *pajubá*¹⁶ rotineiramente, informando ainda, já ter realizado algumas cirurgias estéticas, porém, no que diz respeito à cirurgia de resignação sexual, entende que não será uma vagina que a fará mulher, ao passo que se ela é uma mulher

¹⁴ “Mãe rainha” ou “rainha”. Denomina-se *ayaba*, todas as divindades femininas dos candomblés Ketu (GAIA, 2021a).

¹⁵ Nesse aspecto, é pertinente refletir sobre a extensa relação de trânsito religioso entre adeptos de umbandas e candomblés tanto de São Paulo, como apontam os estudos de Prandi (1991) e dos candomblés de Ribeirão Preto, interior de São Paulo, que, por sua vez, seguem trajetória semelhante aos de sua capital, como demonstrei em Gaia (2021a; 2023).

¹⁶ Construção linguística que mescla termos dos dialetos dos terreiros de candomblé e são utilizadas como gírias para a comunidade LGBTQIA+ (GAIA, 2021a). Sobre esse assunto, Nestor Perlongher, no estudo “O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo” (1986), demonstra, demonstrava, entre outros aspectos, as relações das linguagens utilizados nos terreiros nos linguajares dos/as profissionais do sexo da Boca do Lixo, seu cenário de estudo, localizado em São Paulo, Brasil.

trans, ela já é, portanto, mulher e isso basta (Ayòdélé). Para ela, não há problema com seu pênis, porque o importante é se sentir mulher e, sobre esse aspecto, faz a seguinte consideração: “Uma vagina não fará de mim uma mulher cis, porque eu já sou mulher trans, sou mulher” (Ayòdélé). Ainda sobre esse assunto, Ayòdélé, informou que sempre teve esse reconhecimento de sua identidade de gênero, fato assumido para a sociedade nos seus 13 anos de idade.

Nesse ponto, Jorge e Travassos em “Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência” (2018) mencionam que até 1997 o Estado brasileiro considerava como culpado por lesão corporal grave o médico responsável pela realização da cirurgia de redesignação sexual (CRS) em uma paciente e que somente no ano de 2008 o Sistema Único de Saúde (SUS) passou a ofertar esse procedimento. Ainda sobre esse sentido, os autores apontam as necessidades de ampliar o debate acerca das identidades trans*, como, por exemplo, as relações da homofobia com a transexualidade e as perspectivas da população trans* sobre si.

Face ao exposto, as contribuições de Lemos em “O corpo transmasculino como um campo de batalha” (2020) dialogam com essa pesquisa – embora no referido estudo o autor tenha analisado a população transmasculina – na medida em que Ayòdélé traz à baila a questão do ser e sentir-se mulher, sobretudo, para si.

Ayòdélé relatou que seu *babalorixá*¹⁷ era declaradamente gay, porém não aceitava sua identidade transfeminina, por isso, ainda que, segundo ela, nascer para o orixá e ser reconhecida como mulher sejam dois aspectos igualmente importantes, durante os procedimentos de iniciação religiosa, precisou “transcender a identidade em nome de sua fé” (Ayòdélé). Ao mesmo tempo em que diz não se importar em usar roupas culturalmente lidas como masculinas no terreiro, alega que foi essa questão – o fato de não ser aceita em sua identidade transfeminina – que a fez desistir de conviver no terreiro como filha de santo.

Sobre esse ponto, destaco que, de matriz africana, o candomblé é um modo de vida essencialmente afro-brasileiro, portanto, estruturado a partir do contexto afrodiaspórico¹⁸ (NASCIMENTO, 2016; FLOR DO NASCIMENTO, 2016; GAIA;

¹⁷ Responsável por sua iniciação nos ritos do candomblé.

¹⁸ Isso posto, compreendo como candomblés “(...) as diferentes formas de manifestações de religiões afro-brasileiras cujas origens são o encontro de variados cultos tradicionais africanos com outras manifestações religiosas de tradições europeias e ameríndias” (ARAÚJO, 2018, p. 25). Portanto, não há, desde sua formação basal, purismos nos candomblés, haja vista a pluralidade que o perfila desde sua formação até os dias atuais (PRANDI, 2003; SILVA, 2005; , 2004; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

VITÓRIA; ROQUE, 2020). Trata-se, portanto, de uma religiosidade/ancestralidade de base iniciática e fortemente hierarquizada (VERGER, 2002; 2008; KILEURY; OXAGUIÃ, 2009; ARAÚJO, 2012, 2018; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020) que atribui às relações corpo-ancestralidade-cosmossensação-orixás equilíbrio individual e comunitário (BARROS; TEIXEIRA, 1989; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021b, 2023). Não obstante, faz-se necessário compreender o contexto da formação dos candomblés no Brasil, sobretudo dentro do contexto de diáspora como consequência da maafa (ANI, 1994; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Todavia, argumento que nenhuma cultura religiosa se mantenha estática e, sendo o candomblé uma religião formada através do contexto afrodiaspórico, o mesmo se encontra em constante readaptação, inclusive no que se refere ao modo de se relacionar com seus adeptos, com as mídias sociais e com a urbanização, por exemplo. Nesse sentido, falar em tradição nos candomblés como a perpetuação de algo estático e imutável – e, portanto, não há espaço para corpos e identidades que fogem aos binarismos ocidentais: homem e mulher, masculino e feminino – é, no mínimo, algo arriscado e que foge a própria dinâmica da ancestralidade, da coletividade candomblecista e, até mesmo, das divindades cultuadas nos candomblés Ketu, nação em que Ayòdélé foi iniciada¹⁹.

Nesse sentido, a participante afirmou que ser mulher é se sentir mulher, o que, de acordo com ela, não tem a ver com vestimentas. A associação com as roupas está relacionada aos limites da cosmovisão e o privilégio da visão no ocidente destacadas por Oyèwùmí (1997) em “*The invention of women*”, trabalho que, por sinal, pode contribuir no debate em tela, sobretudo porque o ponto de partida da autora é o mesmo que as grandes bases do candomblé de nação Ketu: a sociedade iorubá. Segundo Oyèwùmí, a cosmogonia ocidental que preza, acima de tudo, pelo que se vê e cria suas hierarquias a partir das fronteiras da visão, faz valer o prisma de que roupas, necessariamente, sugerem o gênero do sujeito vestido, ainda que esta identidade seja exclusivamente um constructo social.

Oyèwùmí (1997) aponta que gênero é um conceito ontologicamente estabelecido a partir da cosmovisão ocidental. Diferentemente disso, a autora (1997, 2004, 2016) explica que historicamente para os iorubás, o gênero, assim como as hierarquias sociais e diferenças, não eram pautados pelo determinismo biológico, mas pela legitimidade das

¹⁹ A exemplo disso, cito Exu - orixá do movimento (PRANDI, 2001) – e alguns dos orixás como *metá-metá*, ou seja, “orixás que se acomodam e recebem os elementos performáticos e de performatividades do universo feminino e masculino” (LEMOS, 2019, p. 35), como *Oxumaré* e *Logun-Edé*, por exemplo.

relações sociais, isto é: os papéis sociais de gênero para os iorubás derivam de fatos sociais e não físicos. Ao analisar as identidades de gênero entre os iorubás, Oyěwùmí (1997, 2004) coloca que tanto mulheres como homens assumem funções idênticas na dinâmica estrutural social, econômica e familiar da cultura iorubá.

Assim, partir dos estudos de Oyěwùmí (1997; 2004), pontuo ainda que, embora os títulos dos cargos que compõe a dinâmica dos terreiros de candomblés, principalmente os candomblés Ketu, sejam embasados no idioma iorubá e definem cargos como masculinos ou femininos, até a colonização, a língua iorubá não era generificada. Nesse ponto, coloca-se novamente em xeque um dos argumentos utilizados para a não aceitação das identidades trans* nos candomblés: a relação entre tradição, corpo, gênero, os cargos e postos assumidos e as vestimentas utilizadas no terreiro.

Isso posto, analisarei a matrigestão, característica que unifica os povos africanos e o povo de santo no Brasil. Trata-se do que Ayòdélé fala quando aborda o acolhimento que recebeu do terreiro, ainda que, nesse processo tenha ocorrido conflitos, ressalta a participante a pertinência da religiosidade/ancestralidade em sua vida e o candomblé como, muitas vezes, espaço de maior acolhimento à população trans* (Ayòdélé).

Transfeminilidade e matrigestão nos candomblés: costuras em (des)acolhimentos

O conceito de matrigestão se refere à gerência e amadurecimento de si mesmo e daqueles que estão sobre seus cuidados e supervisão (NJERI AZA, 2018). Aza Njeri (2018), aborda, por exemplo, a relação de um *babalorixá* com seus *abians*. Esta prática, segundo ela, é um princípio matriarcal africano que se mantém aqui no Brasil através dos terreiros de candomblé (mas não só), independentemente de fatores biológicos ou determinações materiais sobre as identidades de gênero.

A matrigestão acontece na potencialização de indivíduos, o que pode ser feito a partir de diversas ações, as quais ultrapassam a maternidade física e não se limitam a gestação uterina, sendo presente nos cuidados cotidianos da vida (NJERI AZA, 2018).

Ao passo que os terreiros de candomblés são espaços de acolhimento e matrigestão, conforme ressaltou a participante deste estudo (Ayòdélé), bem como o disposto em Flor do Nascimento (2019), acolher o sujeito, apenas, em sua biologia e, ao mesmo tempo, rejeitar um corpo trans* é uma contradição, pois não denota acolhimento

e sim exclusão. Dessa forma, para Ayòdélé, assim como no estudo de Flor do Nascimento (2019), a questão da transgeneridade nos candomblés pode ser resolvida principalmente ouvindo as divindades (orixás, inquices e voduns).

De acordo com Flor do Nascimento (2019), o culto às divindades do candomblé no Brasil difere, inclusive, de algumas divindades conhecidas e cultuadas no continente africano, pois este culto (afro-brasileiro, o candomblé) foi readaptado e interpretado a partir do contexto e do processo de formação e resistência da cultura religiosa candomblecista ao longo dos séculos de colonização do que hoje convencionou-se chamar Brasil. Nesses termos, também as roupas, assim como as relações de gênero, foram pautadas pela estética da elite colonial brasileira, fato que leva a reflexão sobre porque é aceitável persistir em vestes de um período escravagista e colonial, enquanto se faz polêmica quanto ao uso de vestimentas tidas femininas por corpos tidos masculinos. Para o autor (ibid.) a própria origem/formação e organização religiosa do candomblé é favorável à (re)adaptações e inclusão, fato que desencontra com as discriminações e rejeições abordadas pelas participantes da pesquisa. Além disso, ressalta ao autor, a manifestação dos orixás ocorre tanto em corpos trans*, como em corpos cis²⁰ e se esta não é uma questão entre os orixás, há de se questionar o porquê esse debate entre os humanos.

Em Flor do Nascimento (2019) encontro uma literatura acadêmica que embasa tanto a inclusão, como a exclusão da população trans* nos terreiros de candomblés, o que, de certo modo, complementa as contribuições de Ayòdélé para essa pesquisa. O autor afirma que não é novidade a presença de pessoas trans* nos terreiros de candomblé, assim como o acolhimento ou a discriminação às pessoas trans* em alguns desses espaços não é recente. Tal fato encontra-se arraigado no que se considera como tradição no candomblé, sobretudo enquanto um fator imutável e que permeia a noção de muitos adeptos desta religiosidade (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020), inclusive da participante Ayòdélé, iniciada no candomblé na década de 1990, quando a mesma relata ter “(...) uma visão ainda ligada a um Candomblé arcaico” (Ayòdélé).

A participante ainda faz a seguinte consideração (grifos meus):

Eu me reconheço como mulher e é isso que basta! O Candomblé precisa ter um começo e eu entendo a tradição. O candomblé concebe a maternagem através do: gerar, cuidar, educar, por isso atividades

²⁰ Pessoa que se identifica com o gênero que lhe foi atribuído no nascimento (BENTO, 2006; LEMOS, 2020).

ligadas ao cuidado e ao afeto são realizadas pelas mulheres desde a fundação do candomblé no Brasil. Também porque, inicialmente, homens, cuidavam da segurança e da preservação dos terreiros para não deixar a polícia entrar, acabar com as festas e quebrar tudo. O homem, os ogans, toca as cerimônias de candomblé e as mulheres celebram, em alguns terreiros homens que não são ogans apenas assistem o *xirê* e entram na roda de *Xangô*, pois é quando se encerra o *xirê*. *Na minha casa de origem era e continua sendo assim, mesmo com a modernidade e o meu direito de ser mulher, em muitas das casas mais tradicionais (...) ainda é assim.* O que me interessa no candomblé é a fé, é a minha expressão religiosa. *Quando me iniciei precisei usar cuecas, ser homem, usar calças, ser chamada com meu nome de nascimento porque meu iniciador dizia que eu nasci assim e o orixá sempre me veria como nasci, mas hoje sei que não.* Hoje sei que *Oya* me vê mulher, porque orixá é vida e ancestralidade, orixá é África e não Europa, orixá me quer bem e sou feliz sendo mulher, portanto o orixá está feliz comigo, porque eu estou feliz comigo. Frequento vários outros terreiros, costuro para eles, participo, dou conselhos e sou tratada pela minha identidade de gênero, pela forma como me vejo: mulher! (Ayòdélé, grifos meus)

Face ao exposto, como mencionado acima, de acordo com Ayòdélé, o fato de *ter* que travestir-se de homem no terreiro não alterava o fato da mesma se conceber enquanto mulher e entender ainda que a divindade a qual foi iniciada *Oya* a concebia como mulher.

Complementar ao relato exposto, Flor do Nascimento (2019) oportunamente pontua que o candomblé em si não é transfóbico em sua cosmogonia e explica que são alguns sujeitos que interpretam os ritos candomblecista que injetam sua transfobia na dinâmica do terreiro, reproduzindo a exclusão social em um espaço de matrigestão, criando, portanto, uma complexa contradição.

Todo esse conflito pode ser entendido a partir da consideração exposta por Oyěwùmí (2004) de que o ocidente não é capaz de contemplar as questões de gênero do mundo não-branco do qual o candomblé faz parte, mesmo tendo sido formado sobre o processo de ocidentalização durante colonização portuguesa que deu origem ao Brasil. Oyěwùmí (1997, 2004) também problematiza o monopólio das teorias feministas para analisar as relações de gênero e tece uma crítica quanto a universalização de conceitos que não fazem sentido para todas as culturas e consequentes construções de gênero. A autora explica que o ocidente tem dificuldade de distinguir gênero e sexo e, portanto, a partir disso exposto, entende-se ser necessário levar isto em consideração ao passo que o candomblé foi criado sobre esses limites, mesmo que com matrizes africanas.

Assim, conforme apontado pela participante deste estudo sobre a necessidade de intersecção desses assuntos (corpo, identidade de gênero, candomblé), Oyěwùmí (2004) critica os binarismos ocidentais que são obstáculos para perspectivas interseccionais,

sobretudo porque não são capazes de explicar tais relações fora do padrão ocidental. Segundo a autora, essa dualidade não existe no mundo iorubá. Da mesma forma, as questões em torno das vivências e identidades de gênero exposta pela entrevistada vai além do binarismo ocidental, além do que as teorias feministas têm a oferecer para os debates de gênero e além dos debates articulados/reproduzidos pela introdução da perspectiva transfóbica nas interpretações dos princípios candomblecistas.

Considerações finais

No presente artigo busquei conhecer e analisar as práticas e vivências religiosas de Ayòdélé, mulher trans* candomblecista, residente em um município do interior de São Paulo (Brasil). Durante o percurso das entrevistas, a participante, relatou não frequentar nenhum terreiro de candomblé como filha de santo e, segundo ela, tal escolha se deu após sua iniciação no candomblé, onde a mesma precisou, inclusive, vestir-se com roupas culturalmente tidas como masculinas. Entretanto, a mesma afirma que é candomblecista e frequenta terreiros na condição de amiga, costureira e conselheira dos membros desses espaços. Ela também diz cultivar sua *ayaba* em casa. A participante relatou que o candomblé significa “tudo” em sua vida. Neste sentido, observo que por não considerar o terreiro em que foi iniciada um espaço inclusivo, a mesma menciona não se sentir confortável para permanecer (ainda que, por conta disso, não deixe de ser candomblecista) e frequentar o terreiro em que foi iniciada - nesse caso específico sob nenhuma condição, posição, situação - e qualquer outro terreiro na posição de filha de santo, mas frequenta vários terreiros de candomblé e algumas umbandas como amiga de mães, pais e filhos/as de santo.

Ressalto ainda que esse estudo se mostra pioneiro ao analisar transfeminilidade nos candomblés do interior de São Paulo, Brasil, sobretudo pela lente afro-referenciada (considerando, com isso, as possibilidades de analisar as relações gênero e/nos terreiros a partir das bases africanas). Nesse ínterim, pontuo três questões pertinentes a fim de costurar as considerações finais: primeiro, é pertinente reforçar a necessidade de interseccionar as temáticas de corpo, transexualidade, candomblé, papéis de gênero e raça. Em segundo lugar, é possível identificar a existência de transfobia em alguns

terreiros do município analisado, considerando os relatos da participante em tela²¹, embora este não seja, essencialmente, um princípio que engloba o funcionamento dos terreiros em si e sim a reprodução de opressões sociais associadas as interpretações das dinâmicas candomblecistas. Por último, é fundamental que novas pesquisas sejam feitas sobre esse tema, principalmente, dando ênfase a discussões de gênero mais amplas que de fato introduzam perspectivas além do padrão ocidental e ampliem a voz da população trans* e candomblecistas que protagonizam esse debate para que seja possível traçar uma análise mais precisa sobre as dinâmicas de um grupo social atravessado por diversas culturas como é o caso dos candomblés no Brasil e o modo como se organiza no que se refere ao acolhimento de seus adeptos.

Referências

- ANI, M. *Yurugu: An African-centered critique of European cultural thought and behavior*. Trenton: Africa World Press, 1994.
- ARAÚJO, P. C. “Awo Òrìsà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmi”. *Revista Nures*, n. 22, p. 1-23, 2012.
- ARAÚJO, P. C. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no candomblé*. São Paulo: Arché, 2018.
- BARROS, J. F. P; TEIXEIRA, M. L. L. (Org.) “O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M.”. *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989. p. 36-62.
- BENTO, B. *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BRASIL. *Lei nº 12.288, de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF, 2010.
- CAPONE, S. *A Busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 9 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- DIAS, C. S. *Identidades trans* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2017.
- DIAS, C.; COLLING, L. “Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia”. *Ex aequo*, v. 38, p. 95-110, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.07>.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Ensaio Filosóficos*, v. XIII, p. 153-170, 2016.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. “Transgêneridade e Candomblés: notas para um debate”. *Revista Calundu*, v. 3, n. 2, p. 123-141, 2019.
- GAIA, R. S. P. “Ancestralidade, comensalidade e equilíbrio dos corpos: a festa do Olúbàje em um terreiro de candomblé Ketu”. In: ARAÚJO, P. C.; GAIA, R. S. P. (Orgs.).

²¹ Fato que não se restringe aos candomblés do município em tela, conforme apontam os estudos de Mesquita (2004), Lemos (2019), Dias (2017), Dias e Colling (2018), entre outros que refletem sobre as relações entre terreiro e comunidade LGBTQIA+, especificamente a população trans* candomblecistas, conforme já apontado anteriormente.

- Religiões e Culturas Alimentares: do cuidado ao controle dos corpos*. Florianópolis: Fogo Editorial, 2023. p. 234-246.
- GAIA, R. S. P. *Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental*. 2021a. Dissertação (Mestrado em Enfermagem Psiquiátrica), Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. 2021.
- GAIA, R. S. P. “Sobre a construção dos vínculos ancestrais-religiosos nos candomblés: (des)afetos, hierarquia e coletividade”. *Revista Latino-Americana de Estudos Científico*. v. 2, n. 7, p. 47-55, 2021b.
- GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.
- JORGE, M. A. C. Travassos, N. P. *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- NJERI. AZA. “Mulherismo Africana”. In: *Katiúscia Ribeiro Mulherismo Africana: Katúscia Ribeiro e Aza Njeri – Programa Ciência & Letras*. YouTube. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wFKi_GrZXak.
- KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. *O Candomblé Bem Explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LEMONS, K. S. *No Candomblé, Quem é Homem e Quem Não é?*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.
- LEMONS, K. S. “O corpo transmasculino como um campo de batalha: espaços de narrativas e construções tecno-semióticas”. *Revista Estudos Transviados*, v. 1, n. 1, p. 119-127, 2020.
- MESQUITA, R. R. “Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro”. *Revista Gênero*, v. 4, n. 2, p. 95-117, 2004.
- NASCIMENTO, A. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Original publicado em 1978)
- NONATO, G. “O Candomblé na visão de uma travesti.” In: Medium. 2017. Disponível em: <https://medium.com/@giunonato/o-candombl%C3%A9-na-vis%C3%A3o-de-uma-travesti-f2d8d1118b79>.
- OYĚWŪMÍ, O. “Conceptualizing Gender: the Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.
- OYĚWŪMÍ, O. *The Invention of Women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- OYĚWŪMÍ, O. *What Gender is Motherhood: changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- PERLONGHER, N. O. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. 1986. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP. 1986.
- PRANDI, R. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2003.1.108>.
- PRANDI, R. “Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu”. *Revista USP*, v. 50, p. 46-65, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>.
- PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5 ed. São Paulo. Selo Negro, 2005.

STAKE, R. E. *The Art of Case Study Research*. London: SAGE Publications, 1995.

VERGER, P. F. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Trad. M. A. Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002. (Original publicado em 1981).

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 2. ed. Trad. D. Grassi. Porto Alegre: Artmed, 2001.

Recebido em: 01/11/2024

Aceito em: 03/01/2025

A história de vida do não lugar: reflexões sobre a transgeneridade não-binária no Candomblé

Mar Borges Afonso¹

Melina Sousa da Rocha²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.55844>

Resumo: Esse estudo busca refletir sobre a experiência de uma pessoa transgênera não-binária, como iniciada no Candomblé. Considerando que as dinâmicas de gênero, pautadas na lógica binária, foram construídas pela colonialidade, buscamos refletir sobre como essas concepções também estão presentes nas religiões afro-brasileiras e excluem corpos que não se identificam pela dicotomia homem e mulher. Para realizar essa reflexão, utilizou-se o método história de vida para entrevistar uma pessoa trans* não-binária, iniciada em um Candomblé de Nação Ketu. Com isso, o estudo realizou uma revisão de literatura com vistas a contextualizar a percepção presente nessa tradição sobre as identidades de gênero, para dialogar com a experiência vivida. Observou-se a necessidade de acionar a filosofia da encruzilhada como forma de criticar as percepções de gênero tradicionais, reproduzidas nos Candomblés brasileiros, uma vez que a divisão social do gênero está diretamente relacionada às ideologias coloniais e não às cosmopercepções africanas.

Palavras-chave: Candomblé. Transgeneridade. Não binareidade.

Resumen: Este estudio busca reflexionar sobre la experiencia de una persona transgénero no binaria, iniciada en el Candomblé. Considerando que las dinámicas de género, basadas en la lógica binaria, fueron construidas por la colonialidad, buscamos reflexionar sobre cómo estas concepciones también están presentes en las religiones afrobrasileñas y excluyen cuerpos que no se identifican a través de la dicotomía hombre y mujer. Para realizar esta reflexión, se utilizó el método de la historia de vida para entrevistar a una persona trans* no binaria, iniciada en un Candomblé en Nação Ketu. Con esto, el estudio realizó una revisión de la literatura con miras a contextualizar la percepción presente en esta tradición sobre las identidades de género, para dialogar con la experiencia vivida. Se observó la necesidad de activar la filosofía de la encrucijada como una forma de criticar las percepciones tradicionales de género, reproducidas en el candomblés brasileño, ya que la división social de género está directamente relacionada con las ideologías coloniales y no con las cosmopercepciones africanas.

Palabras clave: Candomblé. Transgenderidad. No binareidad.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: marborgesafonso@gmail.com

² Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: rochamelina@hotmail.com

Padê de abertura

Este estudo apresenta uma reflexão sobre a experiência de pessoas não-binárias em uma das expressões da religiosidade afro-brasileira, o Candomblé. Nele, buscamos compreender como as identidades dissidentes são percebidas nesses espaços tradicionais, organizados a partir de uma lógica binária, em que os papéis sociais são atribuídos conforme o sexo biológico. Para isso, apresentamos a história de vida de uma pessoa não-binária, iniciada em uma tradição de Candomblé de nação Ketu, em interlocução com leituras sobre Candomblé e identidades dissidentes, para compreender como uma religiosidade que tem sido marginalizada, estereotipada e perseguida possui lapsos no que condiz o acolhimento de pessoas trans*³. Ao fim, sugerimos uma crítica às religiosidades afro-brasileiras, pensadas como lugar da diferença, mas que tem se aproximado às lógicas excludentes de controle colonial.

Para Chauí (1995), a religiosidade pode ser compreendida como a expressão do sagrado, uma presença sobrenatural que se revela através de símbolos e forças além do natural. O sagrado, por sua vez, envolve os seres humanos, criando laços com o eterno e perfeito. Essa visão está presente em todas as culturas, como formas de expressar o sobrenatural. O sagrado, enquanto expressão de poder e força, está presente para auxiliar na superação de desafios ou para servir como guia, apontando os caminhos possíveis para uma vida melhor. As expressões religiosas podem se manifestar tanto nas interações individuais quanto nas coletivas e são influenciadas pela cultura, ao mesmo passo que possuem o caráter de influenciar a cultura daqueles que vivem em seu entorno. (BERNARDI e CASTILHO, 2016. p.751).

Nesse sentido, o Candomblé é um exemplo de religiosidade que se manifesta de forma coletiva e que foi criado pela comunidade negra na diáspora. Os terreiros, roças, ilês, egbés e casas de axé⁴ no Brasil desenvolvem essa cultura comunitária e se caracterizam como espaços de resistência negra, em que se preservam e recriam valores civilizatórios através de práticas sociais, orientadas por cosmopercepções africanas, afrobrasileiras e afro-ameríndias. Esses espaços se assumem como lugares de preservação

³ Para Nascimento (2021): “É importante demarcar que o termo “trans*”, com asterisco, sinaliza a ideia de abarcar uma série de identidades não cisgêneras.** De modo particular, as seguintes identidades estão contempladas no termo “trans*”: transexuais, mulheres transgêneras, homens não-binários, transmasculines e pessoas não-binárias.” (p. 16-17).

⁴ Esses são alguns dos diversos nomes atribuídos aos espaços de culto afro-religioso.

da ancestralidade africana e afro diaspórica, atuando como formadores de uma identidade positiva aos descendentes de africanos no Brasil.

Assim como o Candomblé, outras práticas de cura e cuidado se desenvolveram em meio a condição cativa, resultante da escravização e sequestro de africanos para trabalho escravo no Brasil. À vista disso, as casas de axé se tornaram espaços para minimizar o sofrimento mental e físico dos escravizados, bem como espaços de celebração de uma ancestralidade rompida pelo processo desumano do tráfico atlântico. A escravização não produzia apenas sofrimento físico, mas também uma aflição espiritual e emocional que só poderia ser solucionada no reencontro com a ancestralidade africana. O Calundu Colonial, portanto, foi compreendido como uma proto-religião, anterior ao Candomblé, que buscava medicar e tratar os males do afastamento do território de origem, dos modos de ser oriundos de África, e da exploração escravocrata. Segundo Silva (1994),

os calundus poderiam ser entendidos como: cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias, misturando elementos [majoritariamente] africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio do búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como o casamento) e ao espiritismo e superstições populares de origem europeia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através de objetos ou incorporadas nos vivos etc.). (p. 45-50)

Essa proto-religião provocou o surgimento de tantas outras, como o Candomblé, formado majoritariamente por negros livres. Ele se organiza no século XIX (PARÉS, 2007), inspirado nos saberes e culturas trazidos de África no corpo e na memória dos povos africanos, durante o período escravista, e é adaptado para o novo contexto de vida de africanos e negros encontrado em terras brasileiras.

Thornton (2004) propõe uma análise que defende que, ao mapear os portos de embarque em África e nas Américas, é possível encontrar uma gramática cultural comum, que permite com que os grupos culturais africanos que possuíam uma certa homogeneidade em África, e que ao virem para o Brasil, esses sujeitos foram responsáveis por dar continuidade as práticas culturais africanas. Parés (2007), por sua vez, acredita que as culturas afro-brasileiras se desenvolveram a partir de uma dinâmica constante de trocas, proporcionadas pelo fluxo atlântico. Constatando uma certa mobilidade entre africanos que transitavam entre os portos, no que ele nomeia de fluxo, o autor destaca o protagonismo e agência dos negros no desenvolvimento de suas culturas e histórias na

diáspora, sobretudo na constituição de comunidades culturais, nomeadas pelas pessoas de Candomblé como Nação.

Nos alinhamos a Parés (2007), compreendendo que a dinâmica de trocas, ocorrida durante o período colonial, é o que determinou a maneira com a qual as culturas negras foram se estabelecendo. Segundo ROCHA (2019) “a nação é a forma com a qual africanos e criolos, livres ou cativos, reconfiguravam suas origens”, ou seja, é uma organização que se inspira na memória e na necessidade de recriação dos modos de vida na diáspora. A “nação de Candomblé” é, portanto, uma criação comunitária dos negros na diáspora, que permite reconstruir, por meio da memória, as cosmopercepções africanas nas américas.

Dentre as nações, o Candomblé Ketu ou Nagô, que reivindica sua identidade linguística e cultural junto aos povos de origem Iorubá, na África Ocidental. Essa é a nação mais popular do país e se inicia na Bahia, conforme a oralidade conta, a partir das princesas de origem iorubana: Ya Nassô, Ya Deta e Ya Kala. Ela é reconhecida pelo culto aos Orixás e de devoção a um Deus Supremo, Olodumaré. Na distribuição das funções, ou seja, papéis sociais referentes ao culto, a separação entre homens e mulheres é presente e determinada pelo sexo biológico, uma criação da ciência darwinista e que fundamentou a divisão sexual do trabalho, sustentando a lógica do patriarcado. Essa ideologia tornou-se tradição também nas instituições religiosas afro-brasileiras, o que restringem e limitam diretamente a participação de pessoas trans* nesses espaços.

Diante disso, parece-nos interessante refletir como pessoas de gênero dissidente, sobretudo negras, percebem esses territórios. Se adotarmos a cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006), utilizada para compreender as pluralidades presentes no Batuque, religiosidade do Rio Grande do Sul, como uma filosofia da diferença, é possível questionar a lógica binária presentes em espaços como os Candomblés, lidos como tradicionais. Lançamos, portanto, a categoria das encruzilhadas utilizada por Anjos (2006) para refletir sobre o paradoxo da pluralidade cultural, comum às filosofias afro-brasileiras; e da afirmação sobre a tradição pura, defendida e operada nos Candomblés de Ketu, compreendendo,

A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade deve ser elevada à sua condição de uma das maiores expressões de filosofias das diferenças...a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças se subsistirem como tais. (Anjos, 2006, p. 22)

Dessa forma, buscamos refletir sobre a lógica dicotômica e binária que transforma o Candomblé em um espaço de cultura e resistência para algumas pessoas negras, mas que celebra, reafirma e reproduz divisões coloniais relativas ao gênero, a partir da lógica do sexo biológico. Como a discriminação de gênero afeta a presença e a forma de existência de pessoas trans* iniciadas nos terreiros?

É importante destacar o lócus enunciativo des⁵ autores como parte de um conhecimento que também perpassa pela vivência e experiência des mesmas. Nesse sentido, ê⁶ autore 1 é uma pessoa trans, não-binária, negra, iniciada como Yawo para Oxossi em um Candomblé de Nação Ketu e que se encontra afastada da casa onde se iniciou por motivo de transfobia; Enquanto a autora 2 é uma mulher cis, negra, Mam'etu⁷ iniciada há sete anos em um Candomblé de Nação Angola, raiz Goméia, e que se posiciona criticamente contra a lógica binária presente nos Candomblés. A coleta dos dados foi realizada por autore 1, para um projeto desenvolvido em seu curso de graduação, por isso, é evidente a presença de identificação delu com ê entrevistade.

Posicionar a autoria nesse trabalho é uma forma de reafirmar uma produção acadêmica localizada e determinada pela vivência afro-religiosa de ambes. Nesse sentido, esse texto também imprime percepções e sentimentos vivenciados durante o processo de iniciação de autore 1, que passou por situações de opressão e humilhação em uma casa de axé, provocadas tanto pelo Babalorixá quanto por outros irmãos de santo, decorrentes de sua identidade de gênero.

O objetivo geral da pesquisa é refletir como pessoas não-binárias vivenciam suas experiências no Candomblé, uma religião historicamente perseguida e que se constitui discursivamente pela socialização comunitária e pelo acolhimento de pessoas marginalizadas pela sociedade. Os objetivos específicos consistem em contextualizar a condição de pessoas trans* nos Candomblés; Analisar as percepções e sentidos construídos por uma pessoa não-binária, iniciada no Candomblé Ketu; Identificar normas e estereótipos construídos sobre pessoas trans* e reproduzidos nas casas de Candomblé;

⁵ Esse estudo adota a linguagem neutra, a partir do sistema Elu, que pode ser encontrado no Manual para o uso da linguagem neutra em língua portuguesa, elaborado pela Frente Trans Unileira, coletivo organizado na UNILA (Universidade da Integração Latino-Americana). Conforme o manual: "A linguagem neutra visa se comunicar de maneira a não demarcar gênero no discurso linguístico, a fim de incluir todos os indivíduos. Aplica-se a pessoas não-binárias, bebês intersexo, ao nos referirmos a um grupo de pessoas com mais de um gênero ou quando não sabemos quais pronomes usar com determinada(s) pessoa(s)."

⁶ Ê é um artigo neutro, grafado com circunflexo para evitar interpretações confusas e promover uma leitura mais fluída.

⁷ Atribuído às mães de santo no Candomblé Angola-Congo. Para Nei Lopes (2003), "Mameto de Inquice. Do quimbundo mama etu, mam' etu, nossa mãe". p. 136.

Refletir sobre os mecanismos de controle social e disciplinarização, utilizados por líderes religiosos, para regular comportamentos e identidades de gênero no Candomblé; Tensionar sobre os fatores que determinam a permanência, ou não, de pessoas trans* nas casas de axé; Contextualizar como o Candomblé tem se constituído como um espaço de segregação de identidades dissidentes da binariedade; e sugerir uma forma de percepção sobre as identidades, a partir da dinâmica da encruzilhada.

A seguir, o estudo se organiza em quatro partes. Na metodologia, apresentamos os caminhos adotados para elaborar a reflexão sobre pessoas trans* no Candomblé; na fundamentação teórica, apresentamos um panorama pautado nos estudos do Candomblé, estudos sobre gênero, e estudos que tem como foco refletir sobre a presença de pessoas trans* na religião. Ao quarto capítulo, apresentamos a história de vida de Odekemi, buscando refletir sobre sua trajetória no Candomblé. No quinto capítulo, apresentamos uma reflexão sobre a exclusão de pessoas trans* nos Candomblés, sinalizando uma urgência em se criticar normas cisheteronormativas presente nos Candomblés, bem como os caminhos possíveis para que esse espaço descolonize o gênero e reconheça pessoas dissidentes com respeito.

Encruzilhadas metodológicas

Nesse estudo qualitativo, adotou-se uma revisão dos estudos sobre vivências trans*, iniciadas no Candomblé nos bancos de dados do IBCT, CAPES e do google acadêmico, inicialmente buscando pesquisas que priorizassem pessoas não-binárias iniciadas em Candomblés. Devido à ausência de estudos sobre o tema, buscou-se realizar a leitura de resumos que indicassem a reflexão sobre pessoas trans*, sem especificamente tratar de pessoas não-binárias. Com isso, foi adotado o método história de vida para refletir sobre a experiência vivida por uma pessoa trans* não-binária, iniciada no Candomblé de tradição Ketu.

A intenção é refletir sobre como corpos que subvertem lógicas coloniais de gênero encontram dificuldades em estar nos terreiros, uma vez que os papéis sociais atribuídos nesses espaços religiosos são fundamentados pelo genitalismo. Por isso, uma pessoa trans* não-binária foi convidada para a realização de uma entrevista em profundidade, em que ela reflete sobre sua experiência como iniciada na casa.

A escolha do participante se deu pela familiaridade de autore 1 com elu, estabelecida através da rede social Instagram. A partir dessa aproximação, foram realizadas conversas espontâneas sobre temas relacionados ao Candomblé e à identidade de gênero, que também contribuíram para a escolha, permitindo uma conexão inicial de autore 1 com o entrevistado, o que facilitou a exploração de aspectos mais pessoais e complexos de sua história de vida. A pedido de entrevistado e com vistas a resguardar o anonimato da pessoa, foi adotado o uso do nome fictício *Odekemi*, garantindo privacidade e proteção de sua identidade. Para garantir a integridade ética do estudo, o participante informou consentimento antes do início da entrevista, concordando com a gravação da conversa para posterior análise e elaboração do texto.

Ê entrevistado: Odekemi

A entrevista foi realizada remotamente, utilizando a plataforma Google Meet, e teve duração de aproximadamente 40 minutos. Odekemi é uma pessoa negra e atende pelos pronomes neutro e masculino. Elu é residente em Brasília e possui quatro anos de iniciação em uma casa de Candomblé de raiz Ketu, onde foi iniciado para a função de Ekedí, um cargo tradicionalmente atribuído às mulheres cis, que não incorporam, e que perpassa pelo cuidado com os Orixás.

O método história de vida permitiu ao participante narrar sua trajetória de forma aberta e detalhada, abrangendo desde suas experiências iniciais no Candomblé até sua vivência atual, abordando também a relação entre sua identidade de gênero e seu papel religioso. A entrevista foi conduzida a partir da elaboração de um roteiro semiestruturado, com perguntas que orientaram a conversa, sem restringir a espontaneidade da narrativa.

A gravação da entrevista foi transcrita integralmente, para análise detalhada, em diálogo com a literatura, buscando dar foco na identificação de temas emergentes, que afetam diretamente a vivência de pessoas trans* negras e que contribuem para a compreensão das interações entre identidade de gênero e vivências religiosas no Candomblé.

O contexto religioso e as tensões de gênero

O Candomblé é uma religião de caráter iniciático, ou seja, seus adeptos passam por um período de iniciação que dura sete anos. Nesse período, as pessoas aprendem os ritos, rezas, cantigas, comidas, danças, conhecimentos secretos e comportamentos, por meio da educação de axé. No momento inicial, essas pessoas são submetidas a determinados cargos, funções sociais presentes na hierarquia dentro do terreiro.

Existe uma figura de liderança que ocupa o maior posto nesta hierarquia, o Babalorixá ou a Iyalorixá, enquanto os demais participantes se caracterizam como Yawós, Ekedis e Ogãs, quando iniciados, e Abiyan, quando ainda não iniciados. Para além de seus postos e funções na hierarquia, estes últimos são tratados como "irmãos e irmãs de santo", sendo filhos daquelas lideranças. Juntas, essas pessoas cultuam as divindades do Candomblé, em que se tratando da nação Ketu, são os Orixás.

O Candomblé é uma religião afro-brasileira tradicional, recriada na diáspora por africanos e negros, e que sobrevive através da oralidade, ou seja, não possui livros escritos que orientem dogmas, regras e ensinamentos. Ao invés disso, os saberes dessa religião são compartilhados através da troca de saberes entre os fiéis durante diversas gerações. Nesse sentido, os mais velhos, aqueles que estão a mais tempo no culto, são lidos como referências na tradição dos saberes. Porém, esse caráter tradicional reproduz valores e formas de ver o mundo que são atualizadas conforme o contexto da sociedade. Em uma sociedade colonial, como o Brasil, essa religião também incorpora valores sociais determinados pela colonização. Nesse sentido, a adaptação desses cultos ao contexto colonial, ameaça e põe em xeque a existência de pessoas transexuais.

Como uma religião organizada a partir do binarismo biológico, ou seja, atribuindo as identidades de gênero às questões de genitália, portanto, as pessoas que possuem pênis são definidas como homem, e as que possuem vagina como mulher. É por meio dessa base ideológica, através de marcadores de gênero, que são definidas vestimentas, indumentárias, cargos, posições e as funções que deverão ser desempenhadas por pessoas dentro da religião. Assim, os rituais são definidos a partir de uma divisão sexual das atividades.

Apesar de espaço de acolhimento para sujeitos dissidentes de gênero ou sexualidade, fica claro que a presença e “aceitação” no terreiro de Candomblé, muitas vezes, esteve para estas pessoas condicionada à uma adequação dos padrões heteronormativos. É possível notar um

padrão de organização que além de dividir os indivíduos em homens/mulheres com base seu aparato biológico também subscreve as divindades nesta lógica, sendo divididas entre oborós (Orixás masculinos) e ìyábás (Orixás femininos). (RIOS, 2011 apud SANTOS, 2003, p. 95)

No Candomblé tudo é carregado de significados, e as indumentárias servem como um marcador de gênero, que define os lugares dentro da organização do terreiro. É através da atribuição das roupas que são identificadas: posições na hierarquia, idade de iniciação, cargos e funções dentro da casa. A situação de uma determinada prática ou ritual está inscrita nas roupas (FLOR DO NASCIMENTO, 2019, p.134). Seguindo o fundamento do binarismo biológico: homens usam calça e mulheres usam saia, pano da costa e ojá. Essa lógica é construída cotidianamente dentro de cada comunidade de terreiro, como um manual de vestimenta.

Segundo Guacira Lopes Louro (2008), doutora em educação e pesquisadora de gênero e sexualidade,

...não é o momento do nascimento e da nomeação de um corpo como macho ou como fêmea que faz deste um sujeito masculino ou feminino. A construção do gênero e da sexualidade dá-se ao longo de toda a vida, continuamente, infundavelmente. (p. 18)

Nesse sentido, a religião impõe uma lógica binária de gênero e não permite, ou aceita, a construção de gênero de seus adeptos. Com isso, essas pessoas não recebem o acolhimento e são consideradas abjetas, uma vez que as normas e condutas presentes no Candomblé fabricam o que é tido enquanto “normal” e o que foge dessa “normalidade” pode ser considerado inválido e inexistente.

No terreno dos gêneros e da sexualidade, o grande desafio, hoje, parece não ser apenas aceitar que as posições se tenham multiplicado, então, que é impossível lidar com elas a partir de esquemas binários (masculino/feminino, heterossexual/homossexual). O desafio maior talvez seja admitir que as fronteiras sexuais e de gênero vêm sendo constantemente atravessadas e o que é ainda mais complicado admitir que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira. (LOURO, 2008, p. 21)

O sujeito desobediente de gênero (MOMBAÇA, 2017, p.11), ao afirmar sua identidade, corre riscos de sofrer exclusão em relação ao convívio com familiares, amigos, colegas, bem como exclusões institucionais. Assim, no trabalho, nas instituições

legais, no acesso à saúde e na educação, essas pessoas não possuem aceitação. Elas sofrem imposições de regras de normalização coletiva que impedem que elas acessem direitos básicos. (COURA e ODARA, 2021. p. 191-192.).

Nesse sentido, as pessoas transexuais estão sujeitas a passar as mais diversas formas de violência, sejam elas simbólicas ou materiais. Ao serem induzidas a se portar de acordo com a heteronormatividade no espaço social, conforme os critérios e padrões dos discursos dominantes, estão vulneráveis a passarem por violências físicas, verbais, institucionais e psicológicas. A pessoa que vive nesse contexto de ódio e desrespeito está, frequentemente, reservada à solidão e ao adoecimento mental, sendo o suicídio algo que atinge de forma considerável essa parcela da população. Além da possibilidade de ser vítima de um assassinato, uma vez que o Brasil lidera o ranking de violência contra pessoas transexuais.

É possível inferir sobre a necessidade de mostrar e validar existências não cisgênero, não hetero, não brancas, não-binárias, PCDs, não magras, periféricas, entre outras características pouco vistas e consideradas abjetas, pois os moldes criados a partir de uma colonialidade que perdura desde a colonização dos povos indígenas, alterando suas normas e condutas sociais, podem promover a solidão não só do outro, mas também a de si, uma vez que tais processos atingem a subjetividade, gerando pessoas insatisfeitas com suas vivências, configurando um novo espaço de violência.” (Coura e Odara, 2021, p. 204)

Para Louro (2008, p.23), “as possibilidades de viver os gêneros e as sexualidades ampliaram-se, as certezas acabaram”, nesse sentido, a não-binariedade, como categoria de gênero nomeada, é algo recente na sociedade e informa sobre a necessidade de uma educação que ensine sobre essas subjetividades, bem como de legislações que garantam o direito dessas pessoas. Isso não exclui que essa, e outras identidades dissidentes da lógica binária, possam ter existido antes disso e/ou com outros nomes e expressões, inclusive dentro do contexto das cosmovisões afro-ameríndias, como é o caso de Xica Manicongo⁸ e Tibira⁹, identidades dissidentes presentes no Brasil desde o período colonial.

⁸ Leia mais em: CASA 1, 2022.

⁹ Leia mais em: ELOY, 2023.

Esse estudo considera a não-binariedade como uma identidade trans*, que desafia a dicotomia tradicional de gênero e reconhece a pluralidade de identidades para além do binário feminino e masculino, como citado por Helen Taner de Lima:

Existem as pessoas trans que não se conformam a norma binária: os/as/es não-binários/as/es. Não-binariedade, como explicado acima, é a não conformidade com o binário homem ou mulher, podendo ser os dois ou nenhum ou outros gêneros ou ainda fluir entre alguns deles. Não tendo também relação com orientação sexual, podendo ser variada entre cada indivíduo independente de sua identificação. Podendo a pessoa querer fazer uma transição medicamentosa e intervenções cirúrgicas ou não. Ainda, se faz necessário compreender que nem toda pessoa não-binária é ou pretende ser andrógena.” (Lima, 2020, p. 172)

Embora muitos Candomblés hoje evoquem a aceitação da diversidade sexual e de gênero em seus espaços, percebe-se que as transgressões de expressão de gênero não são bem recebidas. Historicamente, a existência de homossexuais, com seus trejeitos e comportamentos que fogem ao “masculino”, fora vista como uma ameaça às normas estabelecidas pela religião. Estudos, como o da antropóloga Ruth Landes, que refletiu sobre o protagonismo das mulheres nos Candomblés de Salvador, afirmam o desprezo contra indivíduos homossexuais que lideram os chamados cultos de caboclos, que, para a autora, era classificado como passivos, pervertidos e delinquentes:

Dentro do Candomblé insistem na sua feminilidade e a ritualizar no transe sacerdotal; sacando sobre o prestígio de mães e filhas nagô, dão-se os títulos comparáveis de pais e filhos. As fantasias homossexuais passivas são realizáveis sob a proteção do culto, pois o homem dança com as mulheres no papel de mulher, usando saias e agindo como médium. Um dos atributos mais importantes dos pais eminentes é o seu estilo de dançar durante o ritual. Este se estereotipa no estilo feminino, em especial por ser vagaroso e sensual (dengoso), e difere muito das formas atléticas cultivadas pelos homens nas danças profanas (Landes, 1967[2002], pág. 327).

Os terreiros começaram a internalizar a patologização da homossexualidade promovida pela academia e pela ciência, combinando-a com fundamentos cristãos sobre o corpo sexuado (BIRMAN, 2005). As casas que acolhiam esses indivíduos passaram a ser rotuladas como antros de perversão, degeneração, prostituição e charlatanismo. Até mesmo os terreiros fora do circuito das grandes casas tradicionais começaram a ver as práticas homoeróticas como desvios (SANTOS, 2023). Assim, foi estabelecida uma

tradição ortodoxa que preconizava uma estrutura heteronormativa de funcionamento, excluindo ou estereotipando todos que não se encaixavam nessa norma.

Nos tempos atuais, existe um despreparo por parte das autoridades religiosas em lidar com existências trans*. A prevalência de pessoas cisgêneros como lideranças de terreiro, mesmo aquelas que não obedecem a norma da heterossexualidade, pode perpetuar lógicas cisheteronormativas que se alinham com as normas sociais dominantes da sociedade. A aceitação e acolhimento de sujeitos trans* passa primeiro pelo próprio entendimento de pessoas cisgêneras sobre o que é ser uma pessoa trans*. Dessa forma, a manutenção do poder dentro dos terreiros é profundamente influenciada por normas e expectativas sociais que frequentemente marginalizam e excluem identidades de gênero dissidentes, criando barreiras para a ascensão de pessoas trans*, dificultando para aqueles que não se encaixam nas normas cisgênero de poderem alcançar posições de liderança dentro da religião.

A autoridade e a influência dos Babalorixás e Iyalorixás, homens e mulheres cisgêneros, dentro das comunidades de terreiro, podem funcionar como mecanismos de controle social, regulando comportamentos e identidades de acordo com padrões que muitas vezes refletem e reforçam a ideologia dominante. Essa dinâmica pode ser analisada através da teoria dos aparelhos ideológicos do Estado (AIE) proposta por Louis Althusser (1985). Segundo Althusser, os AIEs são instituições que perpetuam a ideologia dominante e mantêm a ordem social estabelecida.

No contexto do Candomblé, essa perpetuação pode se manifestar através de discursos e práticas que promovem a conformidade com valores cisheteronormativos, a exemplo das indumentárias, sancionando e selecionando praticantes com base em sua adesão a essas normas. Assim, o terreiro pode ser visto como um espaço onde se opera a doutrinação ideológica, contribuindo para a reprodução das condições materiais, políticas e ideológicas da classe dominante. A perpetuação de lógicas cisheteronormativas no Candomblé pode ser vista como uma forma de reprodução da ideologia do Estado. Nesse sentido, a religião, ao invés de ser um espaço de resistência e transformação social, pode acabar reforçando as mesmas estruturas de poder que operam na sociedade em geral.

Conforme Souza (2006) aponta, "a classe dominante cria, para manter-se dominante, mecanismos de perpetuação e reprodução do status quo, envolvendo a reprodução de suas condições materiais, políticas e ideológicas (p. 51)". As lideranças de terreiro, ao exercerem seu poder, podem, involuntariamente ou deliberadamente, alinhar-se com a ideologia estatal, promovendo a ordem social vigente e marginalizando aqueles

que desafiam essas normas. Dessa forma, o terreiro pode se tornar um espaço de vigilância e controle, onde a conformidade é recompensada e a dissidência é punida.

Essa lógica cisheteronormativa compulsória muitas vezes é justificada como parte da tradição, evocando uma noção de pureza construída sobre os cultos iorubás. Nesse sentido, o nagôcentrismo, além de deslegitimar outras tradições de Candomblé, impõe uma lógica perversa sobre o gênero. Porém, a resistência ao reconhecimento e aceitação de pessoas trans* nos terreiros não se origina das tradições iorubanas, mas sim das imposições e atribuições coloniais, legitimadas muitas vezes por pesquisadores do Candomblé.

As categorias de gênero e sexo, conforme entendidas e aplicadas hoje, são invenções coloniais que substituíram, por exemplo, outras formas de organização social pré-coloniais presentes em sociedades africanas. Segundo Lugones,

A colonialidade de gênero refere-se à imposição de uma estrutura de poder que desumaniza aqueles que não se conformam às normas de gênero europeias, essencialmente negando a complexidade e diversidade das identidades de gênero pré-coloniais" (LUGONES, 2010, p. 743).

Essa imposição colonial redefiniu as relações de gênero nas sociedades colonizadas, impondo normas europeias que não existiam previamente. Para Lugones, a colonialidade de gênero é uma ferramenta de dominação que visa desumanizar e controlar os corpos colonizados. Segundo Oyèwùmí (2021), antes da colonização, as categorias de gênero e sexo presentes na cultura autóctone iorubá, povo fonte de onde se originou o Candomblé de nação Ketu, eram fixadas pela senioridade e não pelos corpos masculino e feminino. A colonização impôs uma reconfiguração dessas categorias, a partir do determinismo biológico, estabelecendo as distinções de gênero baseadas nos corpos. Oyèwùmí aponta que a introdução de noções coloniais de gênero transformou profundamente as estruturas sociais iorubanas, e afirma que a idade cronológica, ou seja, “a senioridade, e não o gênero, era a base para a organização social e as relações de poder entre os iorubanos pré-coloniais" (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 19).

O gênero nas sociedades ocidentais é visto como um lugar de hierarquização baseado em uma categoria biologicamente concebida e que organiza o mundo social, porém, nas sociedades iorubanas pré-coloniais, a partir da lógica de senioridade, à medida que o tempo passa é possível aos sujeitos mudarem de lugar na hierarquia social de poder estabelecida. Dessa forma, o argumento de não aceitação e inclusão de pessoas

trans* dentro dos terreiros, que muitas vezes é sustentado sob a justificativa de que “em África era assim” pode ser refutada, pois a própria noção de gênero como uma categoria social não existia.

Levando em consideração o caráter de readaptação e ressignificação que a religião possui no contexto brasileiro, Roger Bastide destaca que "as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas ‘nichos’, por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar ao novo meio humano, e esta adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa" (BASTIDE, 1971, p. 85). Isso implica em um caráter transformador da religião, que assim como o Candomblé se adaptou ao contexto escravocrata e colonial ele pode também adaptar-se a novas questões que surgem a partir da modernidade, preservando as tradições enquanto dialoga com novas formas de vivenciar as diferentes identidades de gênero. Como afirma Rufino (2019, p. 121), o terreiro é “um assentamento da afrodíaspóra como um empreendimento inventivo, intercultural, que se codifica em um processo contínuo e inacabado”.

Nesse sentido, é preciso que questionemos essas lógicas coloniais incorporadas nas cosmopercepções afro-brasileiras, com vistas a questionar normas binárias que fazem parte do sistema mundo eurocêntrico. Nos inspiramos na dinâmica afrorizomática, presente nas cosmovisões ameríndias, para pensar a encruzilhada como um ponto de subjetivação, presente na filosofia afro-religiosa e que possibilita abertura de novos caminhos, que visam perceber as diferenças, aceitando-as como tal.

É necessário abrir os caminhos do debate para a aceitação das identidades de gênero no Candomblé, evocando Exu como o início, aquele que agencia os territórios, que transforma, muta e cria, pois: "As linhas da vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território." (Anjos, 2006, p. 19). O relato a seguir demonstra como a humanidade de pessoas trans* se encontra em ameaça nos Candomblés e como essa discriminação está alinhada às filosofias ocidentais e não as formas de ver e perceber o mundo africanas, afro-brasileiras e originárias.

Territorialização e não lugar: história de Odekemi

O entrevistado, Odekemi, nascido na periferia do Distrito Federal, foi criado em uma família de tradição evangélica, por influência de sua mãe. Era envolvido, desde a infância, com as atividades religiosas, participando do grupo de louvor, e a partir de sua adolescência, se distanciou da igreja por discordar dos dogmas da instituição, ao mesmo passo que entendia sua sexualidade e externava para a família. Odekemi relata:

"Me assumi para a minha mãe, foi bem traumático, porque eu tinha me assumido enquanto uma mulher lésbica na época. E aí foi bem traumático, porque minha mãe puxou a Bíblia para mim e me colocou em vários lugares, assim, de me chamar de aberração mesmo. Meu pai também, mesmo ele não sendo da igreja, nessa época fui muito reprimido e saí de casa com 19 anos, justamente por conta dessa repressão." (Odekemi, 2024).

Odekemi saiu da casa de seus pais e se casou com sua companheira, a qual o apresentou ao Candomblé. A princípio, ele tinha medo da religião por influência da visão evangélica, que demonizava essas práticas. Sua primeira experiência foi em um Candomblé de nação Ketu, na ocasião de uma festa para Tranca-Ruas, uma entidade da umbanda na linha de exus catiços, ele é o guardião dos caminhos e responsável por limpá-los. É interessante perceber que apesar do terreiro se afirmar sobre a identidade da nação Ketu, também cultuava entidades da umbanda, o que demonstra a presença de cultos cruzados, que não se sobrepõem, dinâmica comum nas filosofias afro-brasileiras.

Sobre sua primeira experiência no Candomblé, Odekemi ressalta:

"E naquele dia, o que mais me encantou foi o fato das pessoas servirem comida de graça, bebida de graça, e não precisavam pagar. Tinha uns atabaques tocando ali, e já tocava meu coração também, sabe? Então, nessa primeira festa que eu fui, eu não tive medo, depois que eu coloquei os dois pés pra dentro do terreiro. E ali eu sabia que era o meu lugar, não necessariamente aquele terreiro, mas eu sabia que aquela religião era diferente de tudo o que eu conhecia, porque as pessoas comiam de graça, porque as pessoas podiam, sabe, ser recebidas com a roupa que elas estavam, do jeito que elas estavam, não eram julgadas ali" (Odekemi, 2024).

Aos 22 anos, Odekemi, a partir de um jogo de búzios feito pelo pai de santo, tomou a decisão de entrar para uma casa de Candomblé Ketu, onde ficou por três anos no período de abiyonato, que é o momento em que o recém-chegado experiencia o dia a dia do

terreiro e decide se irá iniciar ou não. Após esse período enquanto abiyan, Odekemi foi confirmado no cargo de Ekedí, dentro de sua comunidade de axé, posto tradicionalmente atribuído exclusivamente como de responsabilidade feminina. Sua trajetória no Candomblé é atravessada por sua experiência de identificação de gênero, na medida que se entende enquanto uma pessoa não-binária após dois anos de sua iniciação. Esse processo de identificação se inicia em sua infância, mas só passa a ser nomeado depois, em sua experiência adulta. Sobre o processo de identificação Odekemi relata:

“Pra mim sempre foi uma questão. Mas era uma questão que eu deixava muito pra trás, assim, porque pensava, ah, talvez eu seja só diferente mesmo. Minha mãe falava isso, né, quando eu era criança: "Ah, você é diferente, você é diferente". Aí eu ficava com aquilo na cabeça - ah, talvez eu seja só diferente, tá. Eu não performo a feminilidade, eu sei que eu não consigo lidar com as imposições que são colocadas sobre um corpo feminino, de não ter pêlos, de se maquiar, de ter um certo comprimento de cabelo, ou um tipo de comportamento. Então eu sabia que eu não conseguia lidar com isso. Mesmo tendo tentado durante uma época, acho que nessa época da adolescência também, era a época que eu mais tentava me enquadrar. Mas, de toda forma, a gente sabe. A gente sabe, né? [...] até chegar nesse lugar da não-binariedade, foi um processo bem longo. E eu cheguei nesse pensamento, e entender, e buscar, e procurar, eu já estava iniciado, já estava com uns dois anos de iniciado. E aí foi um processo, porque eu estava tentando definir a minha identidade pra além de ser uma mulher sapatão, e aí isso foi bem custoso na época, porque eu comuniquei, né? Assim que eu descobri para mim, eu contei para os outros, e aí eu fui comunicar. Comuniquei à minha companheira na época, e com ela foi muito difícil, porque ela era uma pessoa transfóbica. Então, ela já tinha passado por uma outra relação com um homem trans, que se descobriu trans no momento em que estava se relacionando com ela, e aí ela não soube lidar com isso. E aí chegou eu, né, que já estava ali na vida dela já há uns cinco anos, e estava descobrindo a não-binariedade como forma de expressão de gênero.” (Odekemi, 2024).

Na época, Odekemi não tinha uma rede de apoio, além de sua comunidade de terreiro, e sua, até então, companheira. Ambos expressaram uma certa falta de compreensão acerca de sua identidade de gênero:

“[...] eu também tinha as pessoas do terreiro, que era a minha rede de apoio principal. E nesse lugar eu também não encontrei muito apoio. Encontrei muito deboche por parte das pessoas, muita confusão. “Ah, mas como assim? Mas como assim?” Eu tentando explicar, mas... E me sentia muito feliz, porque mesmo sendo tirado, eu estava descobrindo como me expressar. Então, eu estava muito feliz, sabe, por finalmente ter entendido o que era o meu gênero, e como eu expressava o meu gênero. E as pessoas ali, tipo, “ãh, mas como assim?” E eu, véi, é isso. E pronto, sabe.” (Odekemi, 2024).

Por um lado, o entrevistado relata que estava satisfeito em finalmente entender sua identidade de gênero, enquanto, por outro, sentia a dificuldade de acolhimento vindo de sua comunidade de terreiro, espaço ao qual passava a maior parte dedicando seu tempo. Odekemi menciona a complexidade da sua relação com seu Babalorixá, e as tensões experienciadas com ele relacionadas ao uso das indumentárias rituais:

“Comuniquei o babá do terreiro, já que a minha rede de apoio estava toda ali. Falei com ele e tal, expliquei como que funcionava, perguntei pra ele como que eu ia fazer a partir daquele momento, porque eu não queria mais usar saia, eu queria usar outras roupas de Egbomi¹⁰, eu queria usar qualquer outra roupa que não fosse saia, mas o que ele tinha me dito na época, foi que ia ser muito difícil pra minha comunidade me aceitar, porque eu já tinha iniciado enquanto uma pessoa, enquanto Ekedí, que usava saia, que usava aquelas roupas de Ekedí, e que, tipo assim, ia ser difícil. Não seria fácil. Porém, é muito complexo falar disso justamente nessa questão, porque o meu pai de santo, ele tem outros filhos que são trans, e eles recebem as pessoas trans, então, muito bem assim. Pelo menos ele deixa elas usarem as roupas que lhe cabem e que são de sua preferência. Então, quando eu fui falar disso, e ele me trouxe esse discurso de que ia ser muito difícil da minha comunidade me aceitar, e que seria complexo pra ele, me pegou também, sabe? Porque eu falei, poxa, então não entendo, já que as pessoas trans aqui do terreiro podem ser, sabe? Por que eu não posso? Me expressar da forma que... “ah, não pode, por conta dos fundamentos da roupa”. Mas que fundamentos são esses, né, nessas roupas, onde esses fundamentos só cabem pra determinados gêneros?” (Odekemi, 2024).

Mesmo que seu Babalorixá acolha e inclua outras pessoas transexuais binárias dentro de sua casa de Candomblé, permitindo com que elas se vistam conforme suas identificações de gênero, Odekemi não pode se vestir conforme sua identidade, pois a liderança não autorizou. Essa dificuldade de acolher a demanda de Odekemi ilustra como a ignorância e a contradição se apresenta nesses espaços, onde normas cisheteronormativas binárias podem ser percebidas e reproduzidas dentro da comunidade, o que leva a experiência de Odekemi ao espaço da abjeção. Para o entrevistado, existe uma certa dificuldade das pessoas entenderem a não-binariedade como identidade de gênero:

“Aí se fala assim, “ah, mas tá tudo bem te tratar no feminino?” Às vezes tá. Não sempre. Aí a pessoa, “ué, mas como assim?”. É isso, às vezes tá de boa, às vezes até eu me trato no feminino, mas não é sempre. E

¹⁰ Egbomi é um título atribuído conforme função social ou senioridade.

tipo, por quê? Porque isso me traz um gênero que não me representa, sabe? E aí eu acho que entra nesse lugar mesmo, porque as pessoas entendem tudo como ou sim ou não, ou preto ou branco. [...] Essa binariedade mesmo, ela tá na mente das pessoas.” (Odekemi, 2024).

Em consequência dos conflitos sofridos no processo de sua identificação de gênero e da falta de apoio, Odekemi passou por um período de adoecimento mental, seguido de uma internação psiquiátrica, e posteriormente foi levado a abandonar sua comunidade de axé, que estava sendo um lugar adoecedor. O entrevistado revela o sentimento de culpa que o permeava ao tomar a decisão de sair de sua casa de Candomblé, e o quanto esse processo de desvinculação tem sido doloroso:

“Então, eu não faço mais parte desse terreiro. Eu saí por muitas questões, inclusive essa, sabe? E hoje eu tô meio órfão de terreiro, tô até tendo que lidar com isso de uma forma. Tô tentando lidar de uma forma leve, mas tem sido doloroso. Principalmente mês de agosto que é tão bom, a sensação de... Olubajé, eu gosto muito. E não é a mesma coisa você ir pra uma festa e você tá ali na função, não é a mesma coisa pra mim. Eu sempre preferi muito a função. E aí, é isso, assim. Tem sido doloroso, mas eu não pretendo voltar pro lugar que me feriu. Mesmo sentindo saudade dos meus irmãos de santo, mesmo sentindo falta, não pretendo voltar, porque foi um processo muito difícil também desvincular. Porque dentro do fundamento que a gente aprende, você deve ter fidelidade ao seu Orixá, ao seu Orixá que te confirmou, você deve cuidar desse Orixá, você prometeu, você fez um voto que você cuidaria desse Orixá, que você... No caso, eu sou ekedi de Oxaguiã, e aí eu ficava muito nessa, eu ficava, nossa! Meu pai Oxaguiã vai ficar tal, poxa, eu não posso abandonar, eu prometi realmente, eu chorei nos pés dele, eu prometi que cuidaria. E tô aqui me vendo, longe, distante, sabe? [...] depois que essa guerra acabou, eu entendi que eu precisava me cuidar primeiro, sabe? Que o Orixá não espera que eu me anule pra que eu possa cumprir algum combinado com ele. O Orixá espera que eu me cuide, porque, se ele habita meu orí, então, espera que eu me cuide, que eu fique bem. Hoje eu entendo, mas foi bem complicado pra eu entender.” (Odekemi, 2024).

Para Anjos (2006), a linha cruzada e a encruzilhada não eliminam existências, mas permitem que elas coexistam. Então, se em um terreiro de Ketu, pode haver um culto a catiço, por entender que esses territórios se atravessam, por que sua liderança não consegue reconhecer as existências de identidade de forma plural em seu território? O fato de Odekemi ter sido apresentado como ekedi, mas não se entender como tal, elimina sua capacidade de atuação coletiva naquela comunidade? Odekemi se identifica com a função, ou seja, o trabalho de preparação e alimentação de sua casa, por que sua identidade iria interferir nisso?

A culpa de Odekemi está relacionada à filosofia ocidental e não à afro-brasileira. A culpa é uma estratégia cristã e colonial por vezes incorporada a esses espaços. A lógica do Orixá punitivo, que irá "bater" no desobediente é um mecanismo de controle de corpos, que precisam permanecer seguindo as regras, esse corpo controlado adocece, não cria, com isso ele passa a ser anulado. Por sua vez, a abertura de caminhos acontece quando Odekemi reconhece que o desejo do Orixá é que elu se cuide, que fique bem, ou seja, elu reconhece que o Orixá, que também habita sua cabeça, também é elu. Ora, se o Orixá pode habitar as nossas corpos, também podemos abrigar nossas diversas existências.

Odekemi ressalta as tensões que vivenciava no terreiro, resultantes da forma como a liderança da casa lidava com as relações de gênero presentes no espaço, perpetuando normas patriarcais e sexistas:

“Essencialmente eu conseguia ver a expressão mor do patriarcado ali dentro, sabe? Daquele terreiro, onde o sacerdote era o homem branco, é triste falar isso, mas sim, ele era o homem branco. E aí eu via que ele amenizava muito o lado dos ogã da casa, dos filhos de santo homem da casa, sabe? Amenizava demais, assim, os ogãs ficavam de boa enquanto que as mulheres eram essencialmente oprimidas naquele ambiente, mesmo que ele batesse e falasse aos quatro cantos que o Candomblé era matriarcal, que quem mandava eram as mulheres e, por isso, elas eram as mais importantes. Ele sabia disso só que ele não praticava isso. E aí nesse processo eu entrei muitas vezes em debate com ele para dizer - olha pai está errado, está errado a forma como você trata os homens e destrata as mulheres, isso não é justo, isso não é certo - Nesse processo de brigar tanto por isso acho que acabou me afetando muito, sabe?” (Odekemi, 2024).

O entrevistado denuncia graves violações em seu terreiro, como aquelas provocadas pelos homens cis e que possuíam o título de ogãs, o que reflete na forma em que o papel social desses sujeitos foi historicamente atribuído para funções sociais masculinas. Além disso, o fato do pai de santo ser branco, em uma religião originalmente negra, faz o entrevistado compreender e visualizar a estrutura de domínio naquele espaço, afirmado por alguns como matriarcal.

Odekemi relata que, ao ser imposto o uso das indumentárias femininas para elu, seu sacerdote não soube explicá-lo o porquê, o que fundamentava aquela percepção. Ou seja, Odekemi era obrigado a vestir roupas femininas sem ao menos entender qual era o sentido daquilo na cosmopercepção a qual estava vinculado. Ainda que o Candomblé seja uma religião dos segredos, muitas ideologias que afetam a percepção das pessoas que

vivenciam aqueles espaços não podem ser justificadas pelo secreto. Elas são expressão do desconhecimento e ignorância da sociedade brasileira sobre as identidades dissidentes.

Para Odekemi, existe uma preferência de tratamento aos homens cis, que nunca são questionados em relação as suas indumentárias e atitudes. Dessa forma, ele também relata como é possível identificar uma diferença de tratamento entre os gêneros dentro da religião e questiona como os homens cisgêneros conseguiram tanto protagonismo nos terreiros:

“[...] A gente vê isso acontecendo, os homens usando pano da costa. E aí você fica veí, e aí? Por que esse fundamento só é errado pra um tipo de gênero? O que eu observo hoje nos Candomblés é isso, os homens podem fazer o que eles quiserem, eles podem tocar atabaque, eles podem usar pano da costa, eles podem usar adjá, eles podem fazer o que quiserem, e as mulheres, que são as donas do Candomblé não podem? O que é isso? O que está acontecendo? Se homem nem podia nem entrar no Candomblé, agora eles podem fazer tudo? Sabe? “Ah, porque a mulher não pode tocar atabaque”. Vêi? Tipo? A mulher não pode tocar atabaque, mas ogã com o cu cheio de cachaça pode tocar, sabe? Essas coisas que eu fico vendo que vão realmente moldando o nosso pensamento mais pra questionar, sabe? Eu sei que tem coisas que já estavam aí quando eu cheguei, mas entendo isso, respeito muito, eu aprendi a respeitar os meus mais velhos, mas também aprendi que todo fundamento tem sua explicação, então cadê a explicação desses fundamentos que estão dizendo aí? Sabe, cadê?” (Odekemi, 2024).

Desde que saiu de sua casa raiz, Odekemi procura se cuidar espiritualmente de forma autônoma, seguindo o que lhe foi ensinado, e acredita que a espiritualidade se fez mais presente em sua vida a partir do momento em que saiu do terreiro que estavam o ferindo. Apesar dos conflitos e transfobias vividas dentro da religião, Odekemi ainda enxerga o Candomblé como um lugar possível para pessoas trans* por acreditar que haverá uma mudança:

“Eu acho que é possível, porque eu quero que seja possível, sabe? Eu vejo que é possível pelos meus mais velhos, que são novos e que estão fazendo acontecer, como o meu amigo que é um Babá e que é uma pessoa não-binária, como minha amiga que consegue trazer esse debate com fundamentos explicados, então eu vejo que é possível por conta desses lugares. Eu acho que a grande questão pras pessoas trans e não-binárias dentro de terreiro são as outras pessoas, porque no fim das contas Orixá não se importa com isso. Não se importa, sabe? Se orixá não faz distinção de cor porque faria de gênero? Não faz sentido, sabe? Então por isso que eu acho que é possível sim. Eu quero estar.” (Odekemi, 2024)

Conclusão

O estudo investigou a complexa relação entre identidade de gênero, religião e colonialidade no contexto do Candomblé Ketu sob a perspectiva de uma pessoa trans* não-binária. Ao retomarmos o referencial adotado, podemos constatar que o Candomblé, ainda que tenha utilizado a memória de África como inspiração para sua construção, foi atravessado de percepções e ideologias eurocêntricas e coloniais, atuando no controle e normatização dos corpos.

Refletimos como essa religião afro-brasileira, percebida muitas vezes como inclusiva, é um espaço excludente para pessoas trans*, especialmente quando essas confrontam as normas cisheteronormativas herdadas de uma sociedade colonizada e reproduzidas nos terreiros. A história de vida de Odekemi, uma pessoa trans* não-binária e ekedi de um terreiro de nação Ketu, exemplifica as tensões e negociações que essas identidades precisam enfrentar diariamente para serem reconhecidas dentro do Candomblé. Odekemi vive a complexa realidade de ser acolhido em um espaço religioso, enquanto ainda precisa constantemente negociar sua identidade dentro de uma estrutura que, por vezes, reproduz exclusões de gênero.

A resiliência de pessoas como Odekemi desafia as normas estabelecidas e é um "abre caminho" para um Candomblé mais inclusivo, que valoriza a diversidade de gênero como parte integral de sua prática religiosa. Para isso, é essencial que retomemos os estudos sobre a religião, buscando compreender como as normativas e dogmas presentes estão associadas as percepções coloniais sobre a identidade e a dinâmica social de controle de corpos.

A aceitação e acolhimento de pessoas trans* no Candomblé precisa representar uma continuidade da história de resistência da religião, garantindo que todes, independentemente de sua identidade de gênero, possam encontrar um espaço seguro e acolhedor para expressar sua espiritualidade e tratar as diversas feridas que a colonialidade e o cisheteropatriarcado provocam. É fundamental reconhecer que a adaptação do Candomblé às novas realidades e expressões de gênero não significa uma ruptura com as tradições, mas sim uma continuidade da capacidade histórica da religião de se ressignificar e sobreviver em contextos adversos, bem como da habilidade de povos originários e africanos de recriarem suas histórias, ainda que em um contexto desafiador.

A perpetuação de lógicas cisheteronormativas nos terreiros pode ser vista como uma forma de reprodução das estruturas de poder dominantes em nossa sociedade, capitalista, individualista e apegada a um passado nostálgico que de fato jamais existiu. É preciso fazer das encruzilhadas pontos de início, de fim e de encontros, pois se a cultura afro-brasileira resiste na diáspora é porque as nossas linhas da vida têm sido constantemente desbloqueadas e nesse ebó de sobrevivência, não pode ficar ninguém.

A inclusão e aceitação de pessoas trans* no Candomblé não apenas desafia as normas e regras dos terreiros, mas aponta para a necessidade de um retorno radical, ou seja, nas raízes das formas de ver e pensar dos povos africanos e negros. Não se trata só de um espaço de acolhimento, mas sim de um espaço que organize novos pensamentos, enraizados no bem-estar espiritual e emocional de corpos tão massacradas e negadas na sociedade. A recriação dos terreiros como espaços verdadeiramente para todes é um passo crucial para a continuidade do Candomblé, agenciado por pessoas pensantes e que visam desobstruir caminhos que impedem o reconhecimento das pluralidades existentes.

Referências

- ALMEIDA, Gione Caê. *Manuel de Linguagem Neutra em Língua Portuguesa*. 2020.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos De Estado*. Trad. Walter José Evangelista, Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.
- BERNARDI, Clacir José; CASTILHO, Maria Augusta de. “A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano.” *INTERAÇÕES: Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, MS, v. 17, n. 4, p. 745-756, dez. 2016.
- BIRMAN, Patrícia. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. *Revista estudos feministas*, v. 13, n. 2, pp. 403-414, 2005.
- CASA 1. *QUEM FOI XICA MANICONGO, CONSIDERADA PRIMEIRA TRAVESTI BRASILEIRA*. 9 de junho de 2022. Disponível em: <<https://www.casum.org/quem-foi-xica-manicongo-considerada-primeira-travesti-brasileira/>>. Acesso em: 16 de outubro de 2024.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- COURA, T. V.; ODARA, T. “(Trans) Solidões: a solidão do outro e de si”. In: Morgan Morgado (Org.). *A Primavera Não-Binária: protagonismo trans não-binária no fazer científico*. 1 ed. Florianópolis, SC: Selo Nyota, 2021.
- ELOY, Thais. *TIBIRA DO MARANHÃO, PRIMEIRA VÍTIMA DE LGTBFOBIA REGISTRADA NO TERRITÓRIO BRASILEIRO, PODE VIRAR HERÓI DA PÁTRIA*. 19 de abril de 2023. Disponível em: <<https://www.casum.org/tibira-do-maranhao-primeira-vitima-de-lgbtfobia-registrada-no-territorio-brasileiro-pode-virar-heroi-da-patria/>> Acesso em: 16 de outubro de 2024.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate”. *Revista Calundu*, 2019.

- JONES, S. H., ADAMS T.E., ELLIS. *Handbook Of Autoethnography*. Walnut Creek: Left Coast Press; 2013.
- LIMA, Helen Taner de. “Não-binariiedade: uma saída da colonialidade de poder-saber e de gênero.” *Revista Seara Filosófica*, 2020.
- LOURO, Guacira Lopes. “Gênero e Sexualidade: Pedagogias Contemporâneas”. *Proposições*, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago. 2008.
- LUGONES, Maria. "Colonialidade e Gênero". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de [et al.]. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MOMBAÇA, Jota. *Rumo À Uma Redistribuição Desobediente De Gênero E Anticolonial Da Violência*. São Paulo: Fundação Bienal; OIP, 2016.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. “Candomblé Ketu”. *Revista Geledès*. 2009.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *A Invenção Das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação Do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Editora Unicamp, 2007.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia Das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- RIOS, Luis Felipe. ““LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do Candomblé do Recife”. In: *Revista Pólis e Psique*, vol. 1, 2011.
- ROCHA, Melina Sousa da. *Catar Folhas e Contar o Tempo: antirracismo e racismo religioso nos discursos de mestres de axé*. 2019. Dissertação. (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2019.
- THORNTON, John Kelly. “Grupos culturais africanos”. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier: 2004.
- SANTOS, Matheus Felipe Bispo dos. *Sagrado corpo interditado: (des) construção de gênero nos terreiros a partir da transexualidade*. 2023. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2023.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA, S. A. F. de. *Conhecendo a Análise de Discurso: linguagem, sociedade e ideologia*. Manaus: Valer, 2006.

Recebido em: 16/10/2024

Aceito em: 03/01/2025

Velas, ervas, cachimbos: as consultas com os pretos-velhos na tenda espírita São Lázaro

Herson Herbster¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.56054>

Resumo: Os pretos-velhos são entidades que se apresentam em religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, a Jurema, entre outras. Entre suas funções nos terreiros, encontram-se aquelas relacionadas a trazer paz e conforto aos consulentes, quando estes se apresentam perturbados ou angustiados com problemas cotidianos, como saúde. A Tenda Espírita São Lázaro é um terreiro de Umbanda localizado em São Gonçalo, e por meio da consulta com os pretos-velhos, as pessoas que vão até o local encontram discursos e práticas voltadas a promover tranquilidade e equilíbrio para os presentes. O objetivo deste trabalho é analisar antropológicamente o ritual de consulta do local, oferecendo assim uma análise que une a teoria antropológica com as práticas que eu observei durante o tempo em que pesquisei no local.

Palavras-chaves: Umbanda. Pretos-velhos. Consulta. Cachimbo.

Resumen: Los *pretos-velhos* son entidades que aparecen en religiones afrobrasileñas como la Umbanda, la Jurema, entre otras. Entre sus funciones en los *terreiros* están las relacionadas con llevar paz y consuelo a los consultantes cuando están atribulados o angustiados por problemas cotidianos como la salud. La Tenda Espírita São Lázaro es un terreiro umbanda localizado en São Gonçalo, y a través de consultas con los pretos-velhos, las personas que acuden al lugar encuentran discursos y prácticas destinadas a promover la tranquilidad y el equilibrio de los presentes. El objetivo de este trabajo es analizar antropológicamente el ritual de consulta del lugar, ofreciendo así un análisis que une la teoría antropológica con las prácticas que observé durante mi tiempo de investigación en el lugar.

Palabras clave: Umbanda. Pretos-velhos. Consulta. Pipa.

Introdução

Neste artigo eu vou descrever e analisar por meio da teoria antropológica que discute os aspectos religiosos da Umbanda e de suas entidades, os rituais de consultas dos pretos-velhos que atendem aos consulentes na Tenda Espírita São Lázaro (TESL). A TESL é um terreiro de Umbanda localizado na cidade de São Gonçalo, no bairro Pita, com mais de 30 anos de existência, comandado por Pai Fernando, dirigente do local. O objetivo é demonstrar a crença que os consulentes e os médiuns da casa possuem sobre a

¹ Universidade Federal Fluminense. E-mail: hersonherbster@gmail.com.

capacidade de serem auxiliadas pelos pretos-velhos. Para isso, os indivíduos deslocam-se de seus ofícios, casas, para ter a oportunidade de interagir com tais entidades buscando limpezas espirituais, palavras de apoio.

O material aqui apresentado é resultado da minha frequência por quase dois anos ao local. Minha análise é de cunho etnográfico, buscando estabelecer uma análise entre o que percebi durante minha estadia em campo e a articulação com a teoria apontada anteriormente. Os pretos-velhos constituem uma classe de entidades presentes em certas religiões afro-brasileiras. Cada conjunto delas apresenta um perfil arquetípico, como afirma Ana Carolina Dias Cruz (2013) em sua tese de Doutorado.

A manifestação das entidades é acompanhada pelo oferecimento de elementos rituais para a realização de atos simbólicos, como limpeza energética do local. Dessa forma, bebidas, cigarros, cachimbos, comidas, são elementos presentes na prática umbandista. Afirma Lívia Lima Rezende, historiadora, que:

Outro elemento bastante típico das giras umbandistas é a oferta de comida, bebida e fumo aos espíritos incorporados. Aos erês, por exemplo, que são os espíritos de crianças, é comum que sejam oferecidos doces e refrigerante, enquanto os pretos-velhos solicitam seu cachimbo, com fumo à base de ervas e café amargo. Em muitos casos, essa oferta se estende também aos consulentes, sendo que eles são convidados a beber um pouco da cachaça dedicada aos exus, ou da feijoada dos pretos-velhos, por exemplo. (2017, p. 75)

Os elementos rituais que são oferecidos para as entidades obedecem ao pedido das mesmas, uma vez que elas os manipulam durante a consulta com os consulentes ou mesmo no intervalo entre um e outro. Assim, é possível ver entidades tomando bebidas específicas, soltando fumaça advinda de cachimbos, cigarros, no corpo dos consulentes, com o objetivo de promover limpezas espirituais. Elementos rituais e arquétipos estão intimamente unidos por estabelecerem uma lógica entre o que é ofertado para as entidades e a forma como esses elementos serão manipulados por elas.

Pretos-velhos na Tenda Espírita São Lázaro (TESL)

As consultas com os pretos-velhos sempre acontecem nos dias úteis da semana às segundas feiras, uma vez ao mês, propiciando previsibilidade temporal para qualquer pessoa que queira se consultar. Esta classe de entidades são compreendidas por meio do discurso religioso umbandista como espíritos de indivíduos escravizados africanos

trazidos por meio de raptos, para terras brasileiras a fim de trabalharem em regime de escravidão ao desembarcarem no território brasileiro. Assim, Rafael de Nuzzi Dias, psicólogo, em sua dissertação de mestrado sobre pretos-velhos, argumenta que:

Algumas interessantes considerações podem ser feitas a partir da apreciação do ‘assentamento’ dos pretos-velhos no altar do terreiro. A primeira, amplamente propalada na literatura, é a clara referência aos pretos-velhos como espíritos de negros, em sua maioria velhos, que vivenciaram a experiência da servidão forçada no Brasil escravocrata. A esse respeito, não há dúvida quanto à afirmação de que os pretos-velhos são espíritos de escravos, sendo essa característica provavelmente a mais evidente dentre todas as que compõem o eixo simbólico conformador da experiência que a comunidade possui dessa categoria espiritual. (Dias, 2011, p. 166)

Os gestos corporais dos preto-velhos incorporados em seus médiuns, reforça a ideia de um indivíduo cansado, castigado pelo tempo depois de muito esforço feito em vida. Ao mesmo tempo, seu modo de se comportar apresenta um sentimento de superação, alento, em relação ao período em que o espírito estava escravizado. Cruz e Arruda afirmam que:

...cada um deles tem uma forma típica e uma mensagem exemplar a transmitir: os pretos-velhos, com a sabedoria dos anciãos, a compreensão e superação do sofrimento, o alento tranquilizador na voz e na lentidão do movimento (Cruz; Arruda, 2014, p. 102).

Apesar de alguns gestos corporais serem reconhecidos como sendo de pretos-velhos – como permanecer sentado durante as consultas - é importante destacar que cada espírito incorporado é uma consciência individual, tendo seu comportamento individual autorizado pelos que administram o terreiro de Umbanda, e por consequência não somente utilizará objetos materiais diversos quando em atuação em um terreiro, como também poderá enunciar para aqueles com quem conversa, sua história individual, com nuances e representações. Afirmam Cruz e Arruda que:

Como cada entidade é única, as experiências de cada médium de incorporação são peculiares. Afinal, lida-se com um espírito próprio, diferente de qualquer outro, que toma corpo a partir de pessoa igualmente única, que por sua vez traz representações da umbanda e de suas tipologias, bem como uma história de vida de inserções singulares (Idem, 2014, p. 106).

Sua presença constante em terreiros de Umbanda chamou a atenção de acadêmicos que começaram a pesquisar sobre o tema. Nesse sentido torna-se importante comentar sobre os dados coletados. Afirmam então Rafael de Nuzzi Dias e José Francisco Miguel Henriques Bairrão em seu artigo acerca dos conceitos que envolvem a figura do preto-velho que:

No que tange enfim à afirmação de serem os pretos-velhos uma das entidades mais largamente comentada se referidas na literatura acadêmica parece não haver quaisquer ressalvas a serem feitas. De fato, ao contrário do que acontece com muitas categorias espirituais, sobretudo aquelas tidas como de aparecimento mais recente, que são muitas vezes ignoradas ou simplesmente desconhecidas por alguns autores, não há provavelmente nenhum estudo já realizado sobre a umbanda – não importando a esse respeito sua amplitude, generalidade, recorte temático ou alcance – que não tenha dedicado ao menos alguns parágrafos para descrever e analisar os pretos-velhos, ou mesmo algum aspecto contingente a seu culto e sua presença em meio ao panteão umbandista (Bairrão; Dias, 2011, p. 151).

Os dados colhidos por acadêmicos contemplam principalmente o momento da consulta, em que tais entidades estão incorporados e irão repassar conselhos, feitiços, de acordo com a necessidade dos consulentes. Afirmam assim Luciana Macedo Ferreira Silva e Fábio Scorsolini-Comin, psicólogos, em seu artigo acerca da eficácia nas consultas mediúnicas da Umbanda:

Um dos elementos rituais mais expressivos da umbanda é a consulta mediúnica, espaço no qual um médium, a partir da incorporação de uma entidade espiritual, atende a um fiel em busca de ajuda (Silva; Scorsolini-Comin, 2020, p. 236).

A relação estabelecida entre a entidade e o indivíduo que busca a consulta, encontra na realização das magias e dos conselhos, um mecanismo capaz de efetuar uma modificação prática da realidade do consulente. Isso fica exemplificado no discurso de Fabiana, mulher, branca, consulente, que em entrevista, afirma que os pretos-velhos têm então um papel em promover ajuda e acolhimento para as outras pessoas: “Preto Velho mais centralizado assim na ajuda, não que os outros não ajude, né! Que eles ajudam do jeito deles, mas eu acho que os Pretos Velhos são mais cuidadosos, vamos colocar assim, de te abraçar, de te orientar, né, eu acho”.

Pai Fernando, dirigente da TESL, dá um destaque aos pretos-velhos, definindo-os a partir do seu perfil de acolher, ouvir os consulentes, funcionando primeiramente como

“psicólogos de pobre”:

Leia o preto velho como, como o psicólogo do pobre. Aquele que não pode pagar a um psicólogo na rede privada, que não vai ter acesso na rede pública e que, na verdade, o que tudo que ele precisa é de uma terapia de fala, como uma (...), terapia, né? De chegar aqui e falar, ser ouvido e ouvir os conselhos. Então o preto velho está para umbanda como esse grande psicólogo que vem aqui para ouvir as pessoas na grande maioria das vezes, eles dão conhecimento às pessoas, eles distribuem sabedoria as pessoas. Mas se você tiver em 100% das consultas, a grande maioria das falas que você vai perceber é, eu preciso ser ouvido e eles estão aqui para ouvir essa função do preto velho (Fernando, em entrevista, 2023).

Leonardo Almeida, antropólogo, em seu livro sobre energias espirituais e o papel sagrado dos ogãs ressalta o papel de orientação das entidades na Umbanda:

Já nas giras de entidades, o centro das atenções não é a entidade espiritual, principalmente porque a grande quantidade de entidades que ‘descem’ ao mesmo tempo durante uma gira não permite a mesma atenção dada aos orixás (geralmente um por ritual). Assim, o centro das atenções recai sobre o trabalho mágico religioso e, por meio dele, a ritualização do cotidiano e a existência de certo grau de inventividade e improvisação. O trabalho mágico-religioso está aqui compreendido como o processo de atendimento aos que procuram conselhos, passes, limpezas, curas, orientações etc. (Almeida, 2018, p. 84).

A consulta depende do transe do médium. Nesse sentido é importante chamar atenção para esse mecanismo sem o qual o consulente não se sentirá a vontade para expor seus conflitos. Silva e Scorsolini-Comin afirmam então que:

A consulta também representa um momento ritual importante no qual o consulente entra em contato direto com uma divindade por meio de um médium em transe mediúnico, permitindo um diálogo entre o mundo material e o mundo espiritual, entre uma pessoa em busca de ajuda e orientação e o divino (2020, p. 236).

São quatro tipos de indivíduos que participam das consultas, cada um com suas funções: os médiuns, a assistência, os ogãs e as sambas/cambones.

Médiuns, assistência, ogãs e cambones: personagens da consulta

A consulta, apresentada no calendário da TESL, inicia-se por volta das 20h. A partir

das 18 horas inicia-se o processo de distribuição de “senhas” para criar uma lista de nomes e ordem de chamada. Antes de ser permitida a entrada das pessoas nas dependências da TESL, aquelas que chegam com antecedência ao horário previsto, passam pelo primeiro processo de triagem do lado de fora, onde seus nomes são anotados e as entidades escolhidas.

Eu chego a TESL em diversos horários para perceber algum possível evento que destoe da ordem apresentada acima. Até o momento não captei nada que fuja do padrão descrito. Ao chegar na TESL e ultrapassar os dois portões² do local, costumo encontrar alguns médiuns e/ou algumas pessoas da assistência no primeiro *hall*. Esse espaço é onde se encontra a porta de entrada da casa, onde mora o dirigente Fernando, e que delimita todo o espaço compreendido do terreiro.

Existe nessa primeira parte um alpendre em que são localizados vasos com diversas plantas, como comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia amoena*), Espada de São Jorge (*Dracaena trifasciata*), espécies de cactos, bem como um batente de dois degraus, ao qual as pessoas costumam ficar sentadas, conversando e por vezes fumando cigarros.

A assistência, ou consulentes, é definida nas religiões afro-brasileiras como os indivíduos que irão realizar pedidos e pedir aconselhamentos para as entidades, além de manterem por vezes amizades com os médiuns da casa. Vânia Cardoso e Scott Head, antropólogos, em seu artigo sobre performance, capoeira, candomblé, afirmam que na “[...] casa de santo, um de nós estava também entre a numerosa ‘assistência’ da festa – termo com o qual o povo de santo se refere ao público convidado para as festas nos terreiros...” (Cardoso; Head, 2013, p. 275).

O clima geral é de descontração. Sempre observo diversas conversas sobre temas variados, envolvendo afazeres, dificuldades familiares e/ou individuais, situações que envolvem o dia a dia.

O uso de celulares é permitido para a assistência de forma livre antes dos rituais; antes de iniciar é pedido algumas vezes que os aparelhos sejam colocados em modo silencioso durante a sessão. Isso não impede o uso dos mesmos durante os rituais, não sendo chamada a atenção dos presentes quanto a isso.

Em relação aos médiuns presentes, a utilização de celulares é desaconselhada/proibida antes da sessão e veemente proibida durante a mesma. Os médiuns que irão incorporar na sessão daquela noite não irão utilizar seus celulares

² O primeiro portão dá direto na calçada e o outro dá acesso ao espaço do terreiro em si.

durante toda a realização das consultas. Outros integrantes como as sambas³, também não utilizam celulares durante a consulta.

O hall em si é um local dividido, onde há uma porta feita de madeira, pintada na cor branca, apregoada a um dos muros da TESL, que faz divisa com a casa vizinha. A porta movimenta-se para trás e para frente, tampando por exemplo o que acontece dentro do terreiro durante os rituais. Na porta é apregoada um banner feito com material plástico contendo o símbolo que representa o TESL.

A porta ocupa a maior parte da passagem e com isso, uma vez cheio o espaço para a assistência, quem por ventura chegar tarde, vê-se obrigado a ficar nessa primeira parte do *hall* e sem acesso visual as movimentações internas do local, restando apenas ouvir aos pontos cantados no espaço interior da TESL, aguardando que alguns dos presentes deixe o ambiente e vague espaço.

Figura 1 – Porta feita de madeira com banner contendo o logotipo da TESL.



Fonte: Produzido pelo autor.

Ultrapassada a porta branca, encontra-se os espaços que será ocupado pela assistência. Uma pequena sala coberta, com bancos de madeira nos quais as pessoas podem permanecer sentadas. Aqueles que chegam próximo ao horário de início acabam não encontrando mais espaço e se veem obrigados a ficar em pé.

Há várias pessoas no local, por volta de 30. Homens, mulheres, jovens, idosos, brancos, pretos, pessoas que moram próximas, pessoas que moram distantes do local,

³ Samba é a palavra que designa, e a que ouvi certa vez dentro do TESL, bem como a que cumpre a função da palavra cambone, ou seja, a pessoa responsável por auxiliar tanto os presentes, quanto oferecer os elementos rituais que as entidades pedem durante uma consulta, como vinho, café, fumo para cachimbo, cigarro, charuto, etc. Contudo, não observo a utilização das palavras cambone, samba, quando as entidades chamam as pessoas designadas para essa função; escuto assim com frequência a palavra “sinhá” seguida do nome da pessoa, que prontamente dirige-se a entidade para perguntar o que a mesma deseja ou mesmo já identifica ao chegar perto, qual elemento está em falta e vai em buscar de repor tal componente necessário.

enfim, uma variedade de indivíduos busca a TESL. A presença dessa variedade de pessoas é observada também em outras datas do calendário religioso do local.

O clima é de descontração. Mesmo aqueles que não são frequentadores assíduos, acabam em algum momento sendo abordados por uma das médiuns da casa, chamada Rita, mulher, preta. Ela é designada especificamente para anotar o nome das pessoas em uma folha de papel e enunciar quais são as entidades presentes naquele dia. Por vezes vejo pessoas confusas em relação a qual entidade escolher; nesse momento Rita se prontifica a, caso a pessoa permita, escolher uma entidade para ela, o que é bem aceito.

Rita também é responsável por conduzir a ordem da consulta da assistência. Essa preocupação em anotar os nomes é para evitar confusão no momento da chamada, bem como para que todos os médiuns presentes saibam a ordem das pessoas, caso Rita precise se ausentar rapidamente do local. Almeida comenta que:

Cada médium no terreiro pesquisado possui seus orixás e um pequeno grupo de entidades que realizam as curas, os passes e dão conselhos nas giras semanais. Portanto, quando um visitante vai à busca de resolver determinado problema pessoal nas giras de entidades, escolhe ou é orientado a escolher uma entidade mais adequada ao seu problema e passa a identificar as principais entidades de cada médium (Almeida, 2018, p. 90).

Enquanto Rita anota os nomes, outra médium se dirige aos presentes carregando um livro de capa preta, com folhas pautadas para a criação de uma lista de presença da assistência. Essa lista é interessante por permitir um controle nominal e numérico daqueles que anualmente frequentam o local. Pai Fernando comentou certa vez, orgulhoso, para todos os presentes que passam de 1000 o número de pessoas consultadas anualmente.

Depois dos nomes assinados, as pessoas continuam suas conversas. Nesse intervalo de tempo, Pai Fernando por vezes sai de sua casa, vai até onde está a assistência, e cumprimenta a todos pessoalmente, independente se as conhece de longa data ou não. Suas falas são de acolhimento e respeito pelos presentes, o que torna o clima entre os frequentadores que não haviam pisado ainda no local, tranquilo.

Neste ano de 2023, há alguns meses, foi introduzida durante os dias de consulta de preto-velho, a prática espiritualista do Reiki. É oferecido o serviço de forma gratuita para os presentes. Rita costuma perguntar a cada participante se há interesse na participação do ritual; em caso positivo ela anota os nomes e cria uma lista que será utilizada para a condução ordenada da pessoa para o Reiki.

Reiki é uma palavra japonesa formada pelo prefixo Rei, relacionado a um aspecto cósmico, energético, e o sufixo ki, significando força vital que flui pelos seres existentes. Dessa forma, essa prática está relacionada a imposição de mãos humanas sobre o corpo de outro visando o reestabelecimento energético, espiritual dos indivíduos que se dispõem a participar desse processo. (Freitag *et al*, 2014)

A sessão de Reiki acontece assim: no quarto onde se localiza o Congá, encontram-se de três a quatro médiuns do TESL. Em frente a cada pessoa que vai aplicar o Reiki, encontra-se uma cadeira de plástico a qual o participante irá sentar-se e ficar de costas para o médium. Ao fazer isso, é comunicado ao consulente o pedido de fechar os olhos e concentrar-se naquilo que ele veio alcançar no terreiro. Nesse momento, as pessoas fecham os olhos e é possível perceber que os médiuns ficam com as mãos abertas, perpassando sem tocar o corpo das pessoas, e subindo e descendo suas mãos no espaço compreendido entre os ombros e a cabeça das pessoas. O procedimento como um todo dura de dois a três minutos. Ao fim do procedimento o médium agradece a presença e a pessoa pode levantar-se, sair do local e voltar para os bancos aguardar ou o início da consulta.

Enquanto a consulta não inicia os médiuns portando roupas “comuns”, utilizadas em seus ofícios, chegam ao terreiro, cumprimentando rapidamente a assistência presente e imediatamente dirigem-se ao interior da casa que delimita a TESL para trocarem de vestimenta. Médiuns e sambas vão trazendo para a mesa que fica ao lado da entrada da sala Congá, indumentárias, bebidas, cachimbos, que serão utilizados naquela noite. Cada elemento trazido para a mesa é pensado para específicas entidades.

Espaço da TESL organizado, nomes anotados, indumentária reservada em cima da mesa, possibilita tempo para os os médiuns conversarem entre si. Faltando cerca de dez, quinze minutos, Pai Fernando, que havia voltado para o interior da casa, sai dela para dar início ao ritual de consulta.

A indumentária aconselhada e o comportamento esperado dos presentes para a consulta é repassado pela rede social Instagram. Espera-se o uso de roupas claras e decoro compreendido como necessário para um encontro religioso, ou seja, evitar roupas curtas e decotes pronunciados, bem como seja respeitado o jejum de álcool por 48 horas antes da consulta.

Quanto aos médiuns presentes o código de vestimenta é: os homens devem portar camisa e calça branca; normalmente a camisa ou é desprovida de qualquer símbolo ou possui o da TESL em sua face anterior. Quanto às mulheres, aquelas que vão incorporar

estão vestindo uma longa saia, ou completamente branca ou em tom xadrez, além de uma blusa branca ou completamente desprovida de símbolos ou com o da TESL. Os ogãs seguem o mesmo pressuposto dos médiuns homens e Pai Fernando, sendo o único que destoa das regras gerais, apresenta-se com uma calça na cor branca, mas com uma blusa sempre em tom de cores diversos.

Além disso, existe uma atenção bastante recorrente ao pano-de-cabeça que é sempre amarrado a mesma antes de começar a consulta. Em mais de uma vez, vi algumas médiuns perguntando aos demais onde estava seu pano de cabeça, ou mesmo procurando em cima da mesa. Tamanha apreensão e zelo por tal pano reflete a importância simbólica dele, como assinalam Ademir Barbosa Junior e Jorge Luís da Hora de Jesus (2023).

A consulta em si: defumação, velas, pontos cantados

Inicia-se o ritual com toques acelerados nos atabaques, assim como o uso de uma sineta/sino. Atabaques são espécies de tambores que passam por processos de sacralização e são utilizados em diversas religiões afro-brasileiras, da Umbanda, passando pelo Candomblé, pela Jurema Sagrada, etc, como pontua Marcelo Máximo Purificação (2022).

O papel da música, seja por meio do toque no atabaque é componente crucial para os cultos de religião afro. Os pontos cantados podem ser pronunciados e há um incentivo para isso, direto ou indireto. Assim espera-se que todos os presentes entoem os pontos afim de manter um padrão sonoro durante determinadas fases dos rituais. Como bem pontuam Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva:

Nas religiões afro-brasileiras, a música desempenha um papel fundamental. É um dos principais veículos por meio dos quais os adeptos organizam suas diversas experiências religiosas e invocam os orixás, caboclos e outras entidades espirituais que os incorporam em festas, giras, sessões e outras cerimônias coletivas. Nesses rituais, a música é produzida por diversos instrumentos (atabaques, cabaças, chocalhos, agogôs, ganzás, etc), que variam segundo os ritos, acompanhados por cantos que são considerados formas de orações que unem o homem ao sagrado. (Amaral, Silva, 2006, pp. 190-191)

Os pontos cantados também tem por função a convocação das entidades. Percebi durante minha pesquisa que cada entidade chega durante o cântico relacionado a seu nome; sempre são cantados pontos curtos, que não duram mais do que alguns minutos e repetem estrofes, desse modo percebi que os presentes não tinham dificuldade em

acompanhar a letra. Sobre o tema, afirma Livia Rezende (2016) que:

Os pontos cantados são canções rituais, entoadas com o intuito de convidar as entidades a virem à terra, firmarem-nas aqui ou ainda para se despedir das mesmas. Normalmente são acompanhados pelos sons dos atabaques e das palmas do público e dos filhos da casa. São cânticos curtos, com pequenas estrofes que se repetem duas ou três vezes. (Rezende, 2016, p. 103)

Os pontos cantados também são cantados pelas entidades no ritual, assim como também são ensinados novos para os médiuns presentes que não estejam incorporados. Além disso, cantar com intensidade é sempre bem visto, demonstrando assim conhecimento e entusiasmo pela presença da entidade. Livia Rezende afirma que:

No que diz respeito especificamente à questão da musicalidade, ritmo e, de modo mais prático, cabem algumas considerações específicas. A importância dada aos pontos cantados durante qualquer ritual da umbanda é uma delas. Durante praticamente toda a gira é imprescindível que todos os médiuns entoem os pontos com força e determinação. É comum presenciar nos terreiros algumas entidades incorporadas chamarem atenção dos filhos-da-casa para que aprendam os pontos e os cantem com vontade e dedicação. (Idem, 2016, p. 112).

Ainda sobre os pontos, os Ogãs possuem mais conhecimentos sobre o tema, haja visto a necessidade deles aprenderem não somente a letra mas também o ritmo do atabaque. Dessa forma, Almeida, afirma que:

O ogã é um especialista que domina determinados conhecimentos específicos, é portador de saberes especiais que conferem prestígio e o tornam objeto de fortes sentimentos sociais. Atribui-se a ele uma destreza e uma ciência incomum (Almeida, 2018, pp. 102-103).

A profundidade que os pontos apresentam dificulta inclusive as análises científicas sobre os mesmos, haja visto que eles mudam de terreiro para terreiro, dependendo da influência histórica que o mesmo tenha, assim como as entidades que se apresentam no local.

A identificação dos toques e suas respectivas funções no ritual foram e continuam sendo um dos principais objetivos de diversas pesquisas etnomusicológicas. É uma tarefa que demanda tempo, pois cada casa pode possuir um número grande de cantigas em seu repertório, e pode variar de acordo com o terreiro, a nação, a cidade, as influências religiosas de outras nações, entre inúmeros outros fatores (Idem, 2018,

p. 75).

A musicologia, ou seja, o estudo científico da música, tornam análises possíveis em relação ao que se é cantado em determinado contexto cultural, e com qual intenção se faz isso. Dessa forma, para entender o papel que ogã desempenha na TESL, tomo como referência o argumento de John Blacking que em seu artigo “Música, cultura e experiência” afirma:

Uma importante tarefa da musicologia é descobrir como as pessoas produzem sentido da ‘música’, numa variedade de situações sociais e em diferentes contextos culturais, distinguindo entre as capacidades humanas inatas utilizadas pelos indivíduos nesse processo e as convenções sociais que guiam suas ações (Blacking, 2007, p. 201).

Sendo assim, é por meio dos pontos cantados que mitos, histórias, acontecimentos, em um contexto religioso são atualizados, revividos, permitindo assim que os presentes tenham contato com o mundo do sagrado, bem como contato com a ancestralidade simbolizada durante um ritual, na medida em que se tornam artifícios mágicos, modificando o tempo-espaço e inserindo assim um caráter sacro naquele momento. Almeida afirma que:

[...] estas últimas, as músicas, também podem adquirir o caráter de instrumento mágico, capaz de atualizar mitos, possuir palavras advindas de ancestrais sagrados, levar o indivíduo a tornar-se contemporâneo dos deuses (Almeida, 2018, pp. 104-105).

Os mitos, então, entram em uma circularidade que atravessa gerações, permitindo que os mais novos médiuns possam aprender com os mais velhos. Esse ciclo não pode ser quebrado, apenas, no máximo, atualizado. Samuel Abrantes, historiador, argumenta que “De um modo geral, a história mítica dos orixás e da criação são repassadas oralmente de geração em geração. Isto tem importância extrema para a compreensão do sentido de circularidade contido nos cultos afro-brasileiros” (Abrantes, 1996, pp. 45-46).

Xavier Vatin, antropólogo, em seu artigo sobre música e possessão, ressalta o caráter organizador e condutor de gestos, hábitos que são acionados quando determinadas músicas desencadeiam ações rituais. Assim, a música funciona como estímulo para conduzir comportamentos esperados nos indivíduos presentes. Afirma o autor que:

Durante o ritual, um ‘desencadeador cultural’ – é neste sentido que a

música parece exercer a sua função litúrgica e seu poder simbólico, através de cantos ou ritmos específicos – provocará nele, sob certas condições, os gestos e condutas associados à imagem inconsciente da divindade. Esta construção de uma personalidade segunda, cujas manifestações poderiam ser desencadeadas automaticamente a partir de certos *stimuli*, implicaria em um condicionamento de tipo pavloviano. A música serviria assim para veicular *stimuli* sonoros constituídos pelas fórmulas melódicas e rítmicas associadas a determinada divindade. Tais *stimuli*, existentes na cultura sob a forma de repertórios musicais, seriam inscritos e “gravados” nos iniciados para desencadear, após a aquisição de hábitos estereotipados, respostas automáticas de sua parte (Vatin, 2013, p. 245).

Continuando a descrição do ritual, os médiuns vão para o centro do terreiro. Forma-se assim um meio círculo e Pai Fernando fica no centro do mesmo. Vou apresentar então a ordem e as letras que compõem os pontos cantados. Contudo, nem sempre são entoados os mesmos pontos e na mesma ordem.

Os atabaques começam a tocar, acompanhados pela sineta. Tanto os médiuns, assistência, quanto Pai Fernando, cantam este ponto referente ao ato de defumar e batem palma de forma rítmica demarcando o compassos.

Olha vamos defumar, essa casa de Oxalá, com as ervas da Jurema olha vamos defumar... eu defumo é com Jesus, com Maria e José, defumo o terreiro e também os filhos de fé.

Daniel Garcia *et al* (2016), argumentam que o uso do processo de defumação é importante para os rituais umbandistas por representar a abertura dos rituais. Ao mesmo tempo promove uma limpeza espiritual nos presentes, que por sua vez também facilita a comunicação entre os médiuns e as entidades. Segundo os autores:

O ritual de defumação é por vezes demorado e cauteloso, pois é preciso que se defume um indivíduo por vez, primeiro aparte anterior e depois a parte posterior. As finalidades da defumação no ritual, antes da abertura dos “trabalhos”, são principalmente para “harmonizar” e “limpar”, tanto o ambiente quanto a pessoa; além de promover a comunicação entre as entidades e o mundo material (Garcia, *et al*, 2016, p. 5).

A defumação é feita a partir da queima de ervas específicas, assim como a enunciação de cantos. Com isso retiram-se energias negativas e implantam-se no ambiente energias positivas, mantendo o ambiente controlado contra qualquer evento negativo. Afirmam Marcelo Máximo Purificação, Elisângela Maura Catarino e Ivonete

Barreto de Amorim sobre o tema que:

As ervas muitas das vezes já se fazem presentes no início da gira, no momento da defumação – quando se queima o incenso, constituído por um aglomerado de folhas que – com seus axés e seus ofós –, purificam o ambiente energizando-o, com as forças dos Orixás/entidades –. (Purificação; Catarino; Amorim, 2020, p. 750).

A foto a seguir exemplifica como funciona o ritual de defumação na TESL, com destaque para as ervas moídas colocadas dentro do vasilhame de cerâmica.

Figura 2 – Processo de defumação dos consulentes da TESL.



Fonte: Produzido pelo autor.

O ponto é entoado por cerca de cinco minutos, enquanto o incensário com brasas incandescentes passa em frente a todos os presentes, jogando fumaça nos mesmos. Dois médiuns sempre realizam o serviço. Um movimentava o instrumento de frente para trás constantemente promovendo o máximo de fumaça possível, enquanto outro carrega ervas a serem utilizadas e repostas quando necessárias dentro do vasilhame. O segundo médium sempre porta um copo com água.

O médium que possui o incensário primeiro perpassa todos os médiuns, sambas/cambones, ogãs, atabaques e Pai Fernando, em seguida é passado o objeto por toda a assistência presente, em seguida as duas pessoas dirigem-se ao portão de saída da casa.

Ao chegar no portão de saída, segue-se o ritual: o médium portador do incensário passa a fumaça em quem estava lhe auxiliando. Depois, quem movimentava o incensador fica de costas para a saída da TESL, passa o mesmo em volta de seu corpo três vezes, pega o copo de água e joga o conteúdo para fora da casa, sem visualizar a queda do líquido no solo. Em seguida o incensador é colocado no chão, próximo a entrada do terreiro, e lá permanece até o fim da sessão. Ambos voltam para o meio círculo.

Então vêm a sequência de pontos:

Oxalá meu pai, tem pena de nós tem dó, que as voltas do mundo é grande seus poderes são maior...

Umbanda, Umbanda querida, Umbanda, Umbanda minha vida, a Umbanda é um mundo de luz, foi na minha Umbanda onde eu conheci Jesus...

Tum tum tum, bateu na porta do céu, tum tum tum, São Pedro abriu pra ver quem é, mas eram as Almas Santas Benditas que se pesavam na balança de Miguel...

Neste ponto se percebe a influência do catolicismo na Umbanda. Nas giras de preto-velhos não é incomum encontrar referência a crucifixos, um dos símbolos mais famosos do catolicismo, orações católicas (Pai Nosso e Ave Maria), referência a santos católicos, ou a Jesus Cristo. Como afirma Dias:

De fato, um aspecto que chama a atenção durante as giras dos pretos-velhos é a grande quantidade de referências “cristãs” – mais propriamente “católicas” – que permeiam suas ações rituais em seus mais variados níveis: orações católicas (como o pai-nosso e a avemaria); preces e evocações dirigidas a santos católicos (São Benedito; Santo Antônio; Santa Catarina; dentre outros), Jesus Cristo e Nossa Senhora (Aparecida; Imaculada; da Conceição; do Rosário; apenas para citar as mais frequentes); “cruzes” (referência às almas e à cristandade) e “estrelas de cinco pontas” (referência ao orixá Oxalá que, no limite, é também ‘sincreticamente’ o próprio Jesus Cristo) como elementos que compõem, nas mais variadas configurações, os seus pontos-riscados; e a utilização por parte das entidades de objetos tipicamente ‘católicos’ durante seus passes e consultas, tais como rosários e crucifixos (Dias, 2011, p. 223).

Os pontos continuam:

No dia 13 de maio, quem tinha escravo chorou, chorou, chorou, chorou o cativeiro acabou.

Este ponto acima reforça o contexto mítico dos pretos-velhos. O ponto faz referência a um dia famoso na história brasileira, 13 de maio de 1888, em que Isabel de Bragança, também conhecida por Princesa Isabel, assinou a Lei Áurea, que concedia a liberdade aos indivíduos negros em estado de escravidão presentes no território brasileiro. Faz-se então uma referência a uma suposta tristeza para com aqueles que possuíam indivíduos escravizados naquele momento e se viram obrigados a libertá-los. É importante dizer que o fim do regime escravista ocorreu sem qualquer tipo de indenização aos indivíduos

escravizados; ao contrário, os ex-escravos foram lançados pelo território nacional e obrigados, dentro do contexto urbano, a morarem em locais periféricos.

Os pretos-velhos, ao representarem arquetipicamente um espírito do escravo africano em terras brasileiras, encontram espaço na Umbanda para ‘descer’ em terra e ajudar aqueles que pedem sua ajuda. Vagner Gonçalves da Silva em seu livro sobre a Umbanda e o Candomblé, argumenta que:

O preto velho, quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso que, por isso, anda todo curvado, com muita dificuldade, o que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida (Silva, 1994, p. 152).

Chamo a atenção para o uso dos seus cachimbos, já que eles possuem também a função de afastar energias negativas, mantendo ele e a pessoa que está se consultando limpos energeticamente. Afirmam Purificação, Catarino e Amorim que “o cachimbo do Preto-Velho, também tem a função de defumação. A fumaça direcionada ao/a consulente é uma forma de limpeza e energização”. (Purificação; Catarino; Amorim, 2020, p. 750).

Os pontos cantados então continuam:

Meu santo Antônio de Lisboa, olha esse mundo como está [...] Oh meu Santo Antônio pelo amor de Deus.
Segura o touro Cambinda, amarra no mourão, que o touro é brabo Cambinda, amarra no mourão. Meu Santo Antônio é pequenino, auê, me abra as portas do céu auê...
Eu andava perambulando sem ter nada pra comer eu pedi às Santas Almas para vir me socorrer eu andava perambulando sem ter nada pra comer eu pedi às Santas Almas para vir me socorrer foi as almas que me ajudou, foi as Almas que me ajudou meu divino espírito santo viva oh Deus Nosso Senhor...

Durante o canto inicia-se o processo de incorporação. O processo de forma geral ocorre assim: os médiuns já estão vestidos com as roupas que utilizarão por toda a sessão. Quando algum ponto cantado é atribuído à entidade de determinada pessoa, a mesma fecha os olhos, permanece paralisada, em pé, concentrada. A entidade chega, em meio a solavancos corporais que não desestabilizam o médium.

O médium então dobra seu tórax e abdômen em direção ao solo e começa a mover-

se devagar, agachado, acompanhando o ritmo da música, transmitindo a imagem de cansaço e lentidão. A relação existente entre as entidades e os médiuns que permitem a utilização de seus corpos é ponto importante na Umbanda, sem o qual a comunicação não seria possível. Como afirmam Cruz e Arruda:

[A Umbanda] Destaca-se pela inter-relação direta que se estabelece entre as entidades (as manifestações ocorridas durante o transe, sempre nomeadas e tipificadas) e os ‘consulentes’ que nelas procuram conselhos, consolos, respostas e soluções mágicas as suas mais diversas necessidades. Tais entidades são entendidas como espíritos dos mortos, que possuem biografias da sua vida na terra, passado determinante para a forma que assumem no presente durante a chamada “incorporação”, isto é, a manifestação durante o transe (Cruz; Arruda, 2014, p. 102).

Findado o processo, é trazido sejam pelas sambas ou por outros médiuns da casa um banquinho de madeira, branco, com cerca de quarenta, cinquenta centímetros de altura. Algumas entidades antes de sentarem-se no banquinho, realizam um sinal, desenhando uma cruz, por tocar nos quatro lados do objeto.

Figura 3 – Consulta com os pretos-velhos.



Fonte: Produzido pelo autor.

Ao sentar-se, rapidamente são entregues à entidade aparatos individuais que são atribuídos a figura do preto-velho: cachimbos com fumo, copo com água, uma caixa de madeira na qual a entidade poderá cuspir saliva após tragar em seu cachimbo, velas brancas que podem ou permanecer acesas ao lado da entidade, ou podem ficar presas entre seus dedos dos pés, pemba branca⁴, cruces pequenas feitas de madeira que normalmente

⁴ Espécie de giz normalmente na cor branca utilizada para riscar desenhos no chão específicos de cada

ficam em cima da borda do copo d'água, bengalas que serão por vezes batidas no chão durante a consulta.

O uso de cachimbos e bengalas representam um modo de se comportar. Assim, sentimentos como bondade, paciência, são vistos como constituintes dessa classe de entidades. A figura de um preto-velho, então, fumando cachimbo, repassa para os presentes o sinal da necessidade de humildade e paciência para enfrentar as dificuldades. Como afirma Dias:

‘Bengalas’ e “cachimbos” parecem, dessa forma, conter o sentido de duas dimensões distintas do trabalho ritual atinente aos pretos-velhos, duas maneiras possíveis de auxiliaremos consulentes que os procuram: a primeira pela assunção de uma posição subjetiva de humildade, paciência e aceitação das mazelas (do ‘peso’) da vida; e a segunda pela ação direta da feitiçaria (Dias, 2011, pp. 180-181).

Assim, por vezes vi pessoas saírem das consultas com preto-velhos com os olhos marejados de lágrimas, possuindo, contudo, uma expressão de esperança e felicidade. Afirma Dias que:

Como ‘conselheiros’, os pretos-velhos utilizam o que chamam de ‘envolvimento pela palavra’ para passarem aos seus devotos um pouco da reconhecida sabedoria e experiência devida que possuem, adquiridas à custa dos enormes sofrimentos, privações e sacrifícios a que foram submetidos como escravos. Oferecem conselhos e orientações para todos os tipos de problemas e dificuldades que lhes sejam trazidos, muitas vezes por consulentes aflitos e desesperançosos. Com um tom acolhedor, paciente, calmo e encorajador, um convite implícito para que o consulente se sinta seguro para ‘abrir seu coração’ e desabafar seus sentimentos, temores e receios mais íntimos, ‘escutam’ por longo tempo àqueles que os procuram – o que por si só já provoca comoção e efeitos apaziguadores nas pessoas, como pude atestar por meio de minha experiência como cambone – sempre prontos para, terminado o ‘desabafo’, transmitirem suas palavras de bondade, humildade e amor (Idem, 2011, p. 258).

Quanto ao número de médiuns, têm-se a presença de sete. Após todos eles terem incorporado, serão iniciadas as consultas. Rita, como responsável por anotar os nomes dos consulentes, chama o primeiro nome da lista para determinada entidade, em seguida chama o primeiro da lista de outra entidade, até que sete pessoas simultaneamente estejam sentadas em frente aos médiuns incorporados. Nesse momento, ao sentarem nos

entidade.

banquinhos disponibilizados para a assistência, iniciam-se gestos diversos com o intuito de recepcionar aquela pessoa que se sentou em frente a entidade. Aperto de mão, ponta dos dedos dos médiuns formando cruces que perpassam a testa, boca e queixo, são alguns dos sinais apresentados pelas entidades no sentido de abençoar e recepcionar o consulente ali presente.

Durante a consulta, caso o membro da assistência não compreenda totalmente o que esteja sendo dito, as sambas estão sempre dispostas não somente a prover o fumo, o café para as entidades, mas também estão dispostas a elucidar determinadas palavras desconhecidas. Isso também acontece quando o consulente está anotando em pequenas folhas de papel alguma receita para banho, despacho, magia.

Na TESL observei eventos que fogem do padrão apresentado na maioria das consultas. Alguns consulentes apresentam comportamentos bem próximos do que eu descrevi sobre o processo de incorporação. Vou exemplificar uma dessas situações: certa noite um homem que estava consultando-se com uma preta velha. Durante sua conversa, percebi que o mesmo estava apresentando comportamento fora do usual. Um dos médiuns, Samuel, e a samba Márcia, ao perceberem o ocorrido, posicionaram-se assim: Samuel atrás do consulente, e Márcia ao lado, com uma de suas mãos voltadas para às costas do consulente, que estava nesse momento com a cabeça abaixada enquanto escutava falas vinda da preta-velha.

A seguir, Samuel começa a impor suas mãos, sem tocar no consulente, em direção às costas do mesmo. Concentrou-se, fechou os olhos, e após alguns momentos começa-se a escutar um som, uma espécie de assovio. Após isso ouço os médiuns evocando uma palavra associada à Orixá das águas doces, Oxum, “Orayeye”. Samuel e Márcia permanecem próximo ao consulente por alguns minutos, até que finde o comportamento do consulente. Finalizado esse processo, ambos se afastam do consulente que continua sua conversa com a preta-velha.

Um dos pretos-velhos presentes na casa incorpora através de Tom, um dos médiuns da TESL. A entidade chama-se Pai Joaquim da Angola e traz um componente ritual destacado entre os demais presentes. Eu passei pelo ritual após Rita ter me encorajado a isso, pois para ela era de bom tom em toda consulta de preto-velho eu conversar com Pai Joaquim de Angola, o que de fato eu realizo sempre que o tempo permite. Mesmo na ocasião em que considere haver muito mais pessoas necessitando conversar com o mesmo, Pai Joaquim não “foi embora” sem antes fazer questão de conversar comigo.

Em uma noite, antes de ir embora, o mesmo apontou em minha direção, já no fim das consultas, me chamando para ir conversar com ele, o que prontamente fiz; conversei com o mesmo rapidamente, e ele disse que eu tinha passagem livre pela TESL, o que me fez agradecer pela receptividade que sempre tive. Findada a conversa, voltei para meu local.

Em outra noite, antes do término das consultas, conversei com Rita e a mesma perguntou se eu gostaria de falar com Pai Joaquim, respondi positivamente e ela anotou meu nome como sendo o último da lista⁵. Aguardei meu nome ser chamado e fui em direção a entidade.

Ao sentar-me no banquinho, percebi diversos elementos já pontuados anteriormente: copo de água, vela branca, pequena, no pé direito do mesmo preso entre os dedos, cachimbo, um chapéu de palha. Ele estendeu-me sua mão, a qual eu apertei; levou sua mão em direção a minha boca, a qual beijei, depois encostou sua mão em meu tórax, levando sua mão e a minha para o lado esquerdo e direito de meu tórax, especificamente, soltando-a em seguida. Permaneci calado, enquanto o mesmo batia levemente um de seus pés no chão, fazendo esse ato por alguns segundos. Perguntou-me em seguida se eu gostaria de um passe, o que eu prontamente respondi que sim, então iniciou-se o rito.

O passe é peculiar de cada entidade, obedece a uma ordem gestual e simbólica única. Para o passe ser realizado, precisei levantar-me do banquinho e permanecer em pé de frente para Pai Joaquim. O mesmo tomou em sua mão um ramo composto por caules e folhas das plantas aroeira (*Schinus terebinthifolia* Raddi) e comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia amoena*). Para saber quais eram as plantas perguntei a um dos médiuns da casa quais eram as ervas utilizadas e o mesmo prontamente me respondeu.

Sobre a manipulação de plantas, bem como a prescrição das mais diversas formas possíveis de utilização dessas, como chás, banhos, vale pontuar que faz parte não somente das consultas de preto-velho, mas também é uma característica inescapável das religiões de base afro-brasileira. O livro “Ewé Òrìsà” de Eduardo Napoleão e José Flávio Pessoa de Barros (2003) proporciona uma visão interessante sobre o nome e uso das mais diversas plantas dentro dos cultos. Dias (2011) chama a atenção para importância das

⁵ Sempre direciono minha conversa com as entidades para eu ser o último da lista, visando favorecer aqueles que por ventura possam estar com mais pressa do que eu, haja visto que sempre saio depois de todos os consulentes do TESL, bem como poder observar sem qualquer tipo de pressa ou apreensão as consultas com as entidades.

plantas nesse contexto. Segundo o autor:

Feitas essas considerações e prosseguindo com a contextualização do espaço ‘externo’ do terreiro, cabe destacar que passando pela tronqueira e pela casa das almas, ainda à esquerda pode-se notar a presença de grande número de vasos contendo plantas e ervas que são utilizadas frequentemente nos trabalhos espirituais, dentre as quais se destacam: arruda, guiné, espada-de-são-jorge, boldo e melissa. Os pretos-velhos são as entidades a utilizarem essas ervas com mais frequência (sobretudo arruda e guiné), geralmente em trabalhos de cura e prescrições de chás e banhos para limpeza espiritual. Outras entidades que também se utilizam bastante das ervas, mas para manipulações (mágicas) bastante diferentes, são os pretos-velhos da mata (sobretudo guiné, à qual chamam de ‘erva fedida’). (Dias, 2011, p. 162)

Retornando a minha consulta, abro meus dois braços em direção à Pai Joaquim. Ao mesmo tempo, ele me avisou que deveria eu girar lentamente. Assim o fiz. De forma lenta, compassada, ele foi ditando a velocidade na qual eu deveria executar o gesto. Ele então bateu com o ramo de plantas em meu corpo; repetiu esse movimento três vezes. A intensidade das batidas produzia sons que poderiam ser ouvido por todos.

Ao fim do gestual, sento-me novamente no banquinho, Pai Joaquim se despede de mim, agradecendo novamente pela minha presença e cooperação, eu lhe dou boa noite, agradeço pelo passe e volto para meu local. Quando acabam os nomes da lista de consulentes, alguns médiuns aproveitam a oportunidade para conversarem com as entidades, seguindo os mesmos gestuais pontuados aqui. Ao fim desse processo, os pretos-velhos vão desincorporar de seus médiuns.

Durante o processo de desincorporação os seguintes pontos são cantados:

Adeus madrugada linda, adeus umbanda, adeus umbanda, a umbanda chora, meus pretos- velhos eles vão embora
Brilhou no céu mais uma estrela, a lua clareou meu candomblé.
Adeus vovó das almas quando eu precisar lhe chamo, adeus vovó das almas quando eu precisar lhe chamo, Zambi lhe trouxe, Zambi vai te levar, Zambi lhe trouxe, Zambi vai te levar, agradeço a toalha de renda que deixou nesse Congá, agradeço a toalha de renda que deixou nesse Congá.

O gestual desse processo funciona por dois caminhos: alguns vão até a sala onde fica o Congá, e de frente para o mesmo, o médium incorporado passa por um solavanco, normalmente auxiliado por um outro médium que permanece atrás do mesmo para impedir qualquer eventual queda. Esse solavanco joga o indivíduo incorporado para

trás. Ao fim desse processo, o médium retoma a consciência de seu corpo, sai da sala e junta-se aos demais presentes.

Há ainda aqueles que desincorporam de frente para o jardim do terreiro, passando pelo mesmo processo que descrevi acima. O jardim da TESL é um espaço localizado entre o quarto do Congá, a casa dos Exus e a parede que separa o terreiro da casa de um de seus vizinhos. Nele há uma série de plantas, bem como uma fonte de água, luzes artificiais, velas que são colocadas pelos médiuns por vezes, e um pequeno altar portando a figura de um caboclo, figura tão importante para o universo umbandista quanto os pretos-velhos e exus; acima dessa figura, talhada em uma peça de madeira está escrito 7 estrelas, referenciando o caboclo que comanda a TESL, como ouvi certa vez Pai Fernando falar.

Findada a desincorporação, os médiuns começam a guardar os bancos de madeira, bem como os outros instrumentos utilizados naquela noite. Bancos destinados ao público presente são colocados próximos a entrada da sala do Congá e os médiuns dirigem-se ao interior da casa para trocarem de roupa e saírem da TESL. Alguns médiuns apressam-se para ir embora enquanto outros ficam conversando no local, fato esse atrelado a distância da casa do médium, ao tipo de transporte utilizado. Já são por volta das 22 horas da noite. Dessa forma, finda-se uma sessão de consulta de pretos-velhos na TESL.

Concluindo, a consulta com os pretos-velhos na TESL é uma forma de contato com o mundo espiritual umbandista, em que os pretos-velhos “descem” até o terreiro. A Umbanda, enquanto religião afro-brasileira é utilizada pelos seus frequentadores para buscar soluções mágicas e ritualísticas sobre os problemas cotidianos dos indivíduos. Assim, ir para a consulta dos pretos-velhos é reforçar a crença na existência dessas entidades, bem como na sua capacidade de promover acolhimento por meio de suas palavras e favorecimento dos consulentes por meio dos rituais mágicos que visam modificar o cotidiano de forma favorável, afim de obter conquistas materiais, curar-se de doenças, entre outras questões encontradas na literatura antropológica sobre o tema.

Referências

- ABRANTES, Samuel Sampaio. *Atotô Obaluayê Ajuberu: um olhar semiológico sobre a indumentária de obaluayê*. 1996. Dissertação. (Centro de Belas e Artes). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 1996. Disponível em: <<https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/6043/1/188438.pdf>> Acesso em: 23 out. 2024.
- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. *Eu sou o Ogã Confirmado da Casa: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018. 214 p.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. “Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro”. *Afro-Ásia*, n. 34.

janeiro, 2006.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. Bertrand Brasil, 2003.

BLACKING, John. “Música, cultura e experiência”. *Cadernos de Campo*, v. 16, n. 16. março, 2007.

CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott C. “Encenações da descrença: a performance dos espíritos e a presentificação do real”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, v. 56, n. 2. junho, 2014.

CRUZ, Ana Carolina Dias. *Quantas Cabeças tem Exu?: representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda no Rio de Janeiro*. 2013. Tese. (Instituto de Psicologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, (UFRJ), 2013. Disponível em: < <http://objdig.ufrj.br/30/teses/807958.pdf>>. Acesso em 06 jan. 2025.

CRUZ, Ana Carolina Dias; ARRUDA, Angela. “O povo de rua em terreiros de umbanda na cidade do Rio de Janeiro”. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, v. 27. 2014.

DIAS, R. de N. *Correntes Ancestrais: os pretos-velhos do Rosário*. 2011. Dissertação. (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto). Universidade de São Paulo (USP), 2011. Disponível em: < https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-07082011-105621/publico/Correntes_Ancestrais_Mestrado_Rafael_de_Nuzzi_Dias.pdf> Acesso em: 23 out. 2024.

FREITAG, Vera Lucia et al. “Benefícios do Reiki em população idosa com dor crônica”. *Texto & Contexto-Enfermagem*, v. 23. outubro-dezembro, 2014.

GARCIA, Daniel et al. “Defumadores com possível efeito ansiolítico utilizados no centro de umbanda caboclo ubirajara e exú ventania, diadema, SP: um estudo etnofarmacológico”. *Ethnoscintia-Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, v. 1, n. 1, 2016.

JUNIOR, Ademir Barbosa; JESUS, Jorge Luís da Hora de. “Cada Cabeça uma Sentença: coberturas de cabeça como identidade religiosa e étnico-cultural afro diaspórica”. *Revista Calundu*, v. 7, n. 1. setembro, 2023.

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. “Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros”. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, v. 20. abril, 2011.

PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo. “A Ancestralidade Africana ao som dos atabaques: As Manifestações Religiosas nos Corpos Umbandistas/African ancestry and the sound of atabaques: Religious Manifestations in Umbanda Bodies”. *ID on line: Revista de psicologia*, v. 16, n. 59. fevereiro, 2022.

PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; CATARINO, Elisângela Maura; AMORIM, Ivonete Barreto de. “As ervas medicinais na umbanda nos cultos de preto velho”. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, v. 29, n. 4. julho, 2020.

REZENDE, Lívia Lima. “Força africana, força divina: trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos”. *Mosaico*, v. 7, n. 10. novembro, 2016.

SILVA, Luciana Macedo Ferreira; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. “A noção de eficácia nas consultas mediúnicas da umbanda”. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 3. dezembro, 2020.

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

VATIN, Xavier Gilles. “Música e possessão: para além da eficácia simbólica?”. In: TAVARES, Fátima Tavares; BASSI, Francesca (Orgs.). *Para Além da Eficácia*

Simbólica: estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: EDUFBA, 2012.

Recebido em: 07/11/2024

Aceito em: 07/01/2025

A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgate da tradição banto¹

Ararê Calia²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.54033>

Resumo: Do que se consta, historicamente, ao nos debruçarmos em livros, artigos e pesquisas sobre a formação da umbanda, a quimbanda parece ter ‘surgido’ por uma oposição, evidenciada por uma parcela de umbandistas cooptada pela efervescência cultural, ideológica, social e política de um período específico da sociedade brasileira, tendo em seus fundamentos a força dos cultos que a antecederam. Mas o que é quimbanda? Nosso objetivo foi tentar compreender a quimbanda como uma das tradições ou influências que propiciaram o surgimento não apenas da umbanda - e não apenas como uma prática que espelha sua contraparte maléfica -, mas sim das formações religiosas que a antecederam e lhe deram bases, re-afirmando-a como um dos fundamentos primevos. A termo, sugerimos não mais vincular quimbanda ao diabo ou à tríade idólatra-demoníaca-fetichista. Tampouco utilizar, somente e necessariamente, o campo de formação umbandista para explicar seu surgimento. Quimbanda é sacerdócio. É uma prática e uma forma de viver cura - em seu sentido mais originário, amplo e comunitário. Foi ela quem emprestou as bases para a formação da sociedade e os fundamentos para a formação das religiões matriciais afro-indígenas desde o início em nossa sociedade.

Palavras-Chave: Quimbanda. Revisão Histórica. Tradição Banto.

Resumen: Por lo que podemos ver, históricamente, cuando estudiamos libros, artículos e investigaciones sobre la formación de la Umbanda, Quimbanda parece haber "surgido" a través de una oposición, evidenciada por una porción de umbandistas cooptados por los intereses culturales, ideológicos y sociales, y la efervescencia política de un período específico de la sociedad brasileña, teniendo como base la fuerza de los cultos que lo precedieron. ¿Pero qué es la quimbanda? Nuestro objetivo fue tratar de entender la quimbanda como una de las tradiciones o influencias que propiciaron el surgimiento no sólo de la umbanda -y no sólo como una práctica que refleja su contraparte maligna-, sino también de las formaciones religiosas que la precedieron y le dieron bases, reafirmando como uno de los fundamentos primigenios. En definitiva, sugerimos no vincular más a Quimbanda con el diablo o la tríada idólatra-demoníaco-fetichista. Tampoco utilizar, única y necesariamente, el campo de formación de la Umbanda para explicar su surgimiento. Quimbanda es un sacerdocio. Es una práctica curativa y una forma de vivir, en su sentido más original, amplio y comunitario. Fue ella quien sentó las bases para la formación de la sociedad y las bases para la formación de las religiones matrices afroindígenas desde el principio en nuestra sociedad.

Palabras clave: Quimbanda. Reseña histórica. Tradición bantú.

¹ O presente artigo foi realizado com incentivo do Encruza Instituto de Psicologia e Pesquisa.

² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: arare.d.calia@gmail.com.

Introdução

Acreditamos que a umbanda tenha despontado no cenário brasileiro no início século XX, desenvolvendo-se predominantemente no Sudeste, em São Paulo e no Rio de Janeiro (Filho, 2021), em suas quatro primeiras décadas, (des)carregando em seu fulcro séculos de sedimentação histórica - atemporais - de outros cultos, tradições, religiões, cultura e povos.

Mas por que iniciar um texto que fala sobre a quimbanda, trazendo elementos da constituição da umbanda?

Do que se consta, historicamente, ao nos debruçarmos em livros, artigos e pesquisas sobre a formação da umbanda, a quimbanda parece ter ‘surgido’ por uma oposição, evidenciada por uma parcela de umbandistas cooptada pela efervescência cultural, ideológica, social e política de um período específico da sociedade brasileira, tendo em seus fundamentos a força dos cultos que a antecederam.

O período desse acontecimento, de acordo com Ortiz (1978/1999), contudo e (in)justamente, era de "consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes" (p. 15). É época em que a umbanda se legitima "na medida em que ela integra os valores propostos pela sociedade global" (p. 15). Prandi (1999) declara-nos que nesse movimento houve um apagamento deliberado das “características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância europeia (...)” (p. 156).

É assim que, grosso modo, a quimbanda aparece constituída, como a

(...) grande força estruturante, porém opositora da umbanda - ou como o grande depósito das tradições enjeitadas por ela, das afecções biológicas que os transes alardeavam, do culto que impossibilitava a tranquila democracia cultural e racial, da esquerda que poderia corrompê-la, e ao país, pois curava e cuidava dos marginalizados; da morte de um beligerante nacionalismo e da ameaça de não tornar-se aceita socialmente (Calia, 2024, p. 101).

Nesse ínterim, os estudos sobre as religiões matriciais afro-indígenas (Calia, 2024), subdivide-se entre dois polos classificadores e determinantes, quais sejam, o polo urbano-desenvolvido que acompanha a modernização da sociedade e o polo rural-atrasado.

É Velho (1975) que, ao expor os estudos científicos sobre as religiões afro-brasileiras, revela-nos sobre uma ideologia predominantemente pautada pelo

evolucionismo, deixando às claras o raciocínio teleológico e (des)classificador com que estão embebidos:

De início, por ser uma religião classificada como ‘primitiva’, ‘fetichista’ e ‘mágica’, ela estaria, frente às outras religiões, num estágio inferior de evolução cultural. Os primeiros autores que procuraram dar uma abordagem científica a esse tipo de estudo colocaram esse primitivismo associado ao fato de ser uma religião de negros, ‘transplantada’ para o Brasil na época da escravidão. Sendo seus membros negros, só poderiam ter uma religião condizente com o estágio ‘primitivo’ e por que não, ‘inferior’ dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira. Estas, com forte contingente negro, adotavam essa religião primitiva por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a ‘civilização’ (p.12).

A autora continua

Mais recentemente, outro tipo de associação foi feita. Esses traços foram associados a uma maior ou menor adaptação ao ‘meio de vida urbano’. Aparece assim uma nova oposição rural-urbano, o polo rural associado a ‘traços primitivos’, ‘emocionais’, ‘não racionais’ e o polo urbano associado a ‘traços mais civilizados’, ‘não-emocionais’, ‘racionais’. Desta forma, os ‘traços’ africanos estariam no polo mais rural, primitivo, emocional, não-racional, enquanto os traços espíritas seriam mais ‘compatíveis’ com um estilo de vida urbano, ‘racional’, ‘civilizado’, ‘não-emocional’ (Velho, 1975, p. 12).

Em verdade, Parés (2016), revela-nos que desde o início do contato dos portugueses com o continente africano, “o eurocentrismo se expressou no discurso cristão da idolatria. A religiosidade africana era denunciada como superstição, prática gentílica ou adoração de falsos deuses” (pp. 28-29), evidentemente, “sempre pressupondo o diabo como agência maligna atuando por trás dos ídolos e feitiços” (p. 29).

A tríade ídolo-Diabo-fetichismo, que ocuparia a faixa rural-atrasada, foi uma das grandes justificativas importadas à compreensão das tradições indígenas e africanas, para sua sumária desclassificação, catequese e colonização. Mas a incapacidade eurocêntrica de apreender e compreender sobre a lógica africana, impediu o entendimento sobre o que viria a ser *kimbanda*, e esta incompreensão parece ter se amalgamado junto com outros sincretismos – porém, os sórdidos.

Filho (2017), revela-nos que as práticas kimbandeiras

provenientes de credices ou não, são artes que existem sendo capazes de diagnosticar, prevenir, tratar e curar as doenças próprias da época, hereditárias ou não. Com os seus conhecimentos e experiência em terapêuticas obtidas a partir dos seus conhecimentos da natureza e dos recursos naturais agrícolas, florestais, hídricos, e minerais os kimbanda asseguraram, no passado, a saúde pública em Angola. Presentemente, apesar de continuarem com as suas práticas de medicina tradicional, são mais procurados pelas suas capacidades como xamãs. Desde a antiguidade, Angola foi sempre terra de muitas artes curativas, praticadas pelos imbanda. Homens e mulheres, verdadeiros artesãos da cura, abençoados por Nzambi (Deus) com o dom de curar, conhecedores e bastante experientes em terapias sobrenaturais e naturais. (...) Eles asseguraram, durante muitos séculos, a saúde pública em todas as tribos de Angola, sem necessitar de fundos internacionais ou apoios de governo e/ou da OMS (Organização Mundial da Saúde). Para promover e salvar esse grande carisma de curar, oferecido por Nzambi (Deus) aos angolanos, está-se, hoje, a organizar na diáspora, a revista M'banda, de medicina natural angolana, onde as terapêuticas são organizadas a partir de recursos naturais, agrícolas, florestais, marinhos, hídricos e minerais de Angola. No passado, famílias portuguesas, aderiam a esta arte, para resolver situações que a medicina não conseguia debelar. A terapêutica tradicional angolana comporta duas partes distintas: parte sobrenatural e a parte farmacológica (n.p).

É ainda o autor quem nos explica sobre o papel dos *Imbanda* (quimbandeiros) em oferecer a cura física e espiritual às pessoas, além de restaurar a ordem moral das comunidades em que atuavam. “O universo moral banto, oferecido pelas artes do Kimbanda, foi explicitamente usado como um escudo psicológico, que deu à população grande nível de autoconfiança” (Filho, 2017, n.p.), permitindo-lhes enfrentar a severa e cruel exploração realizada pela colonização portuguesa.

Durante a cruenta guerra civil em Angola, acontecida depois da independência desse país, os Imbanda tiveram papel preponderante, pois eram eles que ofereciam auxílio psicológico às vítimas da guerra (vítimas de estupro, soldados em crise, órfãos, viúvas etc) (Filho, 2017, n.p.).

Pondo fim a essa introdução, ainda resgatamos o autor que indaga-nos advertindo: “Como é possível uma arte tão bela e maravilhosa ter recebido a pecha, em nossa pátria, de coisa do mal, do demônio, da ignorância?” (Filho, 2017, n.p.)

Nosso objetivo foi tentar compreender a quimbanda como uma das tradições ou influências que propiciaram o surgimento não apenas da umbanda - e não apenas como uma prática que espelha sua contraparte maléfica -, mas sim das formações religiosas que a antecederam e lhe deram bases, reafirmando-a como um dos fundamentos primevos.

Para tanto, procuramos realizar tanto um resgate acerca da historicidade dessa tradição banto, a partir de uma revisitação da literatura, quanto nos afastar do entendimento de que teria sido ela fruto de uma criação asselvajada, a partir da oposição fundada na esteira da formação do campo umbandista. De um certo modo, portanto, nossa intenção é reposicioná-la acerca da história que se contou, para uma outra estória contemporânea, que poderá propiciar entendimentos reveladores futuros.

O (Re)Baixo (do) Espírita-Quimbandeiro

De acordo com Lopes (2012), quimbanda pode ser compreendida como:

s. f (1) Linha ritual da UMBANDA que trabalha principalmente com exus. // s. m. (2) Sacerdote de cultos de origem banta (BH). Do quimbundo *kimbanda*, sacerdote e médico ritual correspondente ao quicongo *nganga*. O termo se distingue de outros, como o quimbundo *muloji* e o quicongo *ndoki*, que designam o feiticeiro, agente de práticas que objetivam malefícios. Estranhamente, no Brasil, a quimbanda (primeira acepção) é tida como linha de práticas também maléficas. Terá a palavra, nesta acepção, alguma relação com o quicongo *kimbanda*, víbora? (p. 214).

Para Castro (2022), *kimbanda* ou quimbanda designam aquele que é o curandeiro, o vidente, ou o sacerdote de macumba. Em seu tom pejorativo, também designam o feiticeiro e o feitiço.

Devemos compreender que há *kimbanda* e *quimbanda*, pois houve uma distinção ao longo do tempo em relação às grafias. Filho (2017) nos explica que muitos autores umbandistas separaram as palavras, transformando-as em coisas distintas. Em sua visão, contudo, essa divisão é uma impropriedade sem tamanho, afinal, como podemos apreender em qualquer dicionário banto, tratam-se apenas de transliterações diferentes para a mesma acepção, sendo quimbanda o aportuguesamento da grafia quimbundo *kimbanda*.

Quimbanda também constituiu-se como uma manifestação religiosa independente no novo mundo. Contudo, seu culto, aparentemente, é muito similar às macumbas e às umbandas. Filho (2021) revela-nos que, originalmente, os sacerdotes de *kimbanda* são chamados de *Tatas* e as sacerdotisas, de *Mama* ou *Mameto*. Os guias da umbanda, Pretos-Velhos, Caboclos, Exus, entre outros, que já giravam nos calundus, cabulas e macumbas, fazem-se presentes no culto quimbandeiro.

Todavia, e acordo com Cacciatore (1977), a quimbanda, também classificada pejorativamente como macumba, apesar de louvar aos mesmos orixás e entidades da umbanda, “trabalha principalmente com Exus (...) (p. 230). Filho (2017) explica-nos que no Brasil a quimbanda, como manifestação religiosa, foi vinculada à prática de baixa magia, em função de sua aproximação com o grande dinamizador Exu e com as entidades chamadas de exus e pombagiras, o que fez proliferar distorções das mais diversas.

Como adiantamos no início, sua pecha foi formada por alguns núcleos umbandistas no início da formação de seu campo religioso, sedimentando uma vasta gleba de rupturas e contradições que perduram contemporaneamente. Para Calia (2024), o cenário é tão impregnado que “não há possibilidade de tratarmos sobre quimbanda, e conseqüentemente, sobre a umbanda, sem nos aprofundarmos inicialmente sobre a antonomásia categoria *baixo espiritismo* - também tratado como *falso espiritismo*” (p. 83).

O termo ‘baixo espiritismo’ parece ter sido emanado a partir da Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, por kardecistas que, em sua velocidade inicial, preocupam-se com a divulgação de sua doutrina. No entanto, já na década seguinte, de acordo com Giumbelli (2003), “ela se arroga a dupla missão”, frente ao contingente de grupos e adeptos espíritas no “Rio de Janeiro e mesmo do Brasil, de orientá-los doutrinariamente e representá-los institucionalmente” (p. 250). Para o autor, “é exatamente no seio das atividades rituais e doutrinárias da Federação Espírita Brasileira que se formula a oposição entre ‘falsos’ e ‘verdadeiros espíritas’” (Giumbelli, 2003, p. 250), oposição essa que ocorre das reprimendas que o grupo de kardecistas sofria desde a promulgação do Decreto de 1890.

Deve-se lembrar que, em 1904, cria-se o *Juízo de Feitos da Saúde Pública* a partir do Código Penal de 1890, que atuaria duramente contra as práticas enquadradas nos artigos 156, 157 e 158; respectivamente: “o exercício profissional da medicina, limitando sua prática a quem provasse estar habilitado”; proibia a “magia e o espiritismo quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis” e a existência “do ofício denominado curandeiro” (Velho, 1992, p. 42).

À época, o espiritismo ainda era categoria sólida e sem a anuência de separações, ao menos pelos órgãos repressores. Em seu nome, cabiam práticas das mais diversas, inclusive a macumba e a *mbanda kimbandeira*. Nessa acepção, Giumbelli (2003) nos explica que as notícias antecedem

à utilização da categoria “baixo espiritismo” pelos aparatos de repressão, mas mantêm com ela relações de vários tipos. Em primeiro lugar, há continuidades evidentes, embora não integrais, em termos de significado. Mais importante, entretanto, é perceber como a existência da categoria “baixo espiritismo” e seu reconhecimento, por parte tanto dos agentes pertencentes aos aparatos repressivos quanto dos dirigentes de um grupo espírita, vão possibilitar a efetivação de contatos concretos entre esses dois domínios institucionais (p. 250).

De acordo com Negrão (1996), o termo baixo espiritismo apareceu pela primeira vez na mídia, em 1918, no jornal a *Tribuna de Santos*. Doravante seu aparecimento, passa-se a considerar, nas notícias de jornais e na boca do povo, o alto espiritismo como uma religião "protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social" (p. 57).

Por sua vez, o falso ou baixo espiritismo, estaria sujeito a todas as formas de "'sortilégios', de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes" (Negrão, 1996, p. 57). É óbvio que, nesse cenário, “as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria" (Negrão, 1996, p. 57).

Em 1927, Velho (1992), expõe sobre a criação da *comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo espiritismo*, e nos conta que até 1934 é o próprio delegado

quem vai regular as acusações aos charlatães, macumbeiros, ao candomblé, ao baixo espiritismo, enfim, aos praticantes do falso espiritismo, considerados produtores de malefícios sociais incalculáveis e responsabilizados pelo número crescente de alienados mentais. São eles o terceiro fator a concorrer para a loucura, só suplantado pela sífilis e álcool (...) (p. 46).

Giumbelli (2003), explica que na década de 1930 "os textos médicos (...) procuraram patologizar o espiritismo como fator de doenças mentais" (p. 252) e se referem tanto ao alto quanto ao falso espiritismo em suas medicalizações³.

³ Aqui tomamos o sentido de medicalização na seguinte acepção: “Entende-se por medicalização o processo que transforma, artificialmente, questões não médicas em problemas médicos. Problemas de diferentes ordens são apresentados como “doenças”, “transtornos”, “distúrbios” que escamoteiam as grandes questões políticas, sociais, culturais, afetivas que afligem a vida das pessoas. Questões coletivas são tomadas como individuais; problemas sociais e políticos são tornados biológicos. Nesse processo, que gera sofrimento

Ainda na mesma década, como exposto por Negrão (1996), "verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé" (p. 70), incluída também a umbanda.

Em 1934, é criada a 1ª Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. No mesmo ano se organizaram as Polícias de Costumes que controlariam as instituições "religiosas e médicas" (Velho, 1992, p. 46) em uma forte campanha repressora. Ainda no mesmo ano, "por influência da Igreja, foi promulgada em nome de Deus" (Silva, 2005, p. 102) a Primeira Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. O "catolicismo voltou a ser a religião oficial do Estado (ato que havia sido revogado pela constituição leiga de 1891)" e o ensino "facultativo da religião católica foi instaurado nas escolas primárias e secundárias; o casamento religioso oficialmente reconhecido e a assistência católica autorizada nas instituições do governo" (Silva, 2005, pp. 103-194). A ameaça a ser combatida pela endemia baixo-espírita começa na verdade antes do vulto que o nome passa a projetar. Velho (1992), analisando processos criminais contra curandeiros ou feiticeiros, nos dirá que

Nos processos analisados se vislumbra a complexidade da crença na feitiçaria no Brasil contemporâneo. Desde 1890 os processos não mencionam ou penalizam o exercício puro do espiritismo, mas seu uso mau ou abusivo. São processados médicos sem diploma, mas a maioria dos incursos pelo artigo 156 (prática ilegal da medicina) é de pessoas que usam outros métodos de cura que não o da ciência oficial. E a maioria dos processos vistos diz respeito à cura pelo espiritismo (...) Há acusações de feitiçaria desde a virada do século (...). Já nessa altura, a água fluida ou rezada é considerada objeto potente para a prática ilegal da medicina. Segundo os peritos nela se descarregam fluidos magnéticos dos médiuns. A água fluida é perigosa porque potente. É proibida por não ser usada por médico diplomado. Mas não se nega seu valor de cura (p. 188).

Negrão (1996), afirma que em 1936

o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de "Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo", noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o jornal, "se eleva a mais de duzentos", regularizassem seus alvarás. Procurava-se assim combater o "baixo espiritismo" sem confundi-lo com o "alto", o qual teria direito a alvarás de

psíquico, a pessoa e sua família são responsabilizadas pelos problemas, enquanto governos, autoridades e profissionais são eximidos de suas responsabilidades" (Conselho Federal de Psicologia, 2013, p. 13).

funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial. Não mais criminalizado, chegava a publicar anúncios classificados (...) (p. 73)

São processos de acusações que envolvem o exercício ilegal da medicina. De tratamento e cura. Mas que cura e onde? Ora, de todos os males possíveis no(s) único(s) espaço(s) em que grande parcela da população podia se assegurar: os terreiros de macumba, quimbanda, umbanda, entre outros - como ainda hoje o fazem.

Já em 1937, criou-se a Seção de Tóxicos e Mistificações dentro da Delegacia de Costumes, que se especializou particularmente na regulação e no controle dos centros espíritas e na repressão do falso espiritismo (Velho, 1992). Ainda que o primeiro terreiro com o nome de umbanda tenha obtido registro em cartório na cidade de São Paulo, ao ano de 1929 (Negrão, 1996), ressaltamos que:

O período compreendido entre 1929, ano em que tivemos o primeiro terreiro registrado em cartório, e 1944 corresponde, grosso modo, aos anos da Revolução de 30 e do Estado Novo. Apesar das transformações econômicas e políticas que o caracterizaram, não houve, no que se refere à Umbanda ainda em formação, nenhuma mudança de atitude. Em realidade, a repressão as práticas mágico-religiosas (...) para o período da República Velha continuou após 1930. Mais do que isto, tornou-se mais intensa e, no caso dos cultos afro-brasileiros, tornou-se mais específica (...) (Negrão, 1996, p. 67).

Por certo, desde 1845, com Von Martius e a publicação de sua monografia, fez-se uma sombra à compreensão sobre a constituição do Brasil, destacando “a especificidade da história de nosso país, dando ênfase às três raças, que nos serviram de origem, e ao papel que coube a cada uma nesse processo” (Sá Junior, 2004, p. 26). Sabe-se que em 1933 a publicação de *Casa Grande e Senzala*, que retoma o que já estava exposto por Martius a partir de outros ditames, foi um marco científico e cultural brasileiro.

Acreditamos que a obra freyriana também contribuiu para a história de formação das religiões matriciais afro-indígenas, sobretudo a umbanda, que emprestou dela a noção democrática de (sub)existência entre diferentes culturas. A vinculação aos estudos sociológicos não impediu, contudo, sua perseguição.

Em 1939, como resposta à repressão do Estado e da policial, há no Rio de Janeiro a criação da União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), fundada por Zélio de Moraes e outros líderes umbandistas. Em São Paulo, “Sebastião Costa e o famoso Pai Jáú

fundaram a Liga de São Gerônimo, clandestina (...), mas vinculada à UEUB (Negrão, 1996, p. 76).

Esses fatos nos fazem compreender o calor do período, pois a própria formação dessas organizações federativas, estava vinculada à ideologia do *Estado Novo* (Silva, 2005). De acordo com Calia (2024) “à época a eugenia reinava nas cercanias brasileiras e o ideal de raça e higiene psíquica estavam em voga na área da saúde” (p. 87). Como Costa (2006), assevera, “nos anos 30, os psiquiatras pensavam poder prevenir a incidência das doenças mentais recorrendo às noções de higiene psíquica e racial. Para tornar verossímil esta ambição, acabaram convertendo-se à ideologia eugênica” (p. 9). O entendimento taxativo “sobre o transe mediúnico, a incorporação, como uma doença mental, desde os primeiros pesquisadores das religiões de matriz africana e indígenas, parece ter se consolidado a partir da década de 30” (Calia, 2024, p. 87).

Sobre a criação das federações, Silva (2005), ainda aponta que além de auxiliarem na organização de cerimônias e divulgação da umbanda, serviam como proteção à dura repressão policial que ficara ainda mais incisiva, além de impor “na medida do possível, alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias” (p. 115) de seus filiados. Na criação ‘corporativa’, muito bem-vista pelo regime, “os terreiros de umbanda poderiam enfim ‘descansar’, digamos, à sombra da frondosa *gameleira*⁴. Mas o Tempo, além de morar nela, é orixá sabido, soberano e, sobretudo, revelador” (Calia, 2024, p. 88)

Aproximamo-nos do autor e compreendemos os serviços das federações como, em grande medida, policialescos. Isso, com alguma certeza, agradava as autoridades e permitia o início do engajamento da participação política de umbandistas e algum arrefecimento das perseguições, contudo, escamoteava um processo de ‘embranquecimento’ das práticas africanas⁵ e homogeneização de uma parcela de seus adeptos que, procurando fugir da repressão do Estado, ainda adotavam o epíteto de *espiritismo de linha* ou *espiritismo de umbanda*.

Parece-nos que a separação entre umbanda e espiritismo se deu, definitivamente, a partir do Pacto Áureo, assinado em 1949 na então sede da Federação Espírita Brasileira (FEB), no Rio de Janeiro. Momento no qual "os espíritas conseguem para si a prerrogativa da utilização do termo Espiritismo (...) subordinando as casas praticantes do Espiritismo à tutela doutrinária" da FEB (Silva, 2019, p. 303).

⁴ Árvore sagrada. Orixá Iroko, o inquece Tempo.

⁵ E um certo empretecimento das práticas europeias, sem haver, contudo, a exaltação ou valorização do negro na cultura brasileira, como nos revelou Ortiz (1978/1999).

No entanto, a história se incumbiu de nos explicar os des-caminhos percorridos. Sabe-se que umbanda, a partir de sua história, em sua totalidade, não era constituída apenas pelo espiritismo de umbanda ou de linha. Sem generalizações, acreditamos que muitos terreiros mantinham suas práticas, “talvez com algumas adaptações necessárias pelas mudanças sociais brasileiras do período, próximas da macumba, adotando para sua proteção a alcunha de espíritas” (Calia, 2024, p. 88). Como acentua Negrão (1996): “A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas” (p. 67).

Apesar do nome que visava protegê-la, a umbanda, no entanto, ainda era denominada de baixo ou falso espiritismo, tanto nas notícias de jornais quanto no meio kardecista. Além disso, apesar da separação, algumas vertentes ou linhas de umbanda, mantiveram o “Pentateuco Kardequiano junto com as firmezas de seus congás, sendo umbandas, mas praticando o espiritismo de linha ou cooptando seus rituais à doutrina kardecista, mesmo sem a tutela da FEB” (Calia, 2024, p. 89).

É nesse conturbado período social e político que aconteceu o processo de ‘fortalecimento’ da umbanda, na passagem de seita marginalizada para religião instituída. Também à época, a quimbanda - sua força formadora oriunda das tradições bantos, porém apartada -, é instituída como acusação herética dentro da própria religião.

A denominação quimbanda, muitas vezes usada como acusação a práticas de umbanda, não se reduz apenas a isso, posto que há grupos que se autodenominam de quimbanda (...). No entanto, o mais comum no próprio contexto da umbanda é referir-se à quimbanda como sendo o outro por excelência (quando fala-se sobre ela é citada como mais próxima ao candomblé, ou referida tendo-se em vista outro terreiro que supostamente a praticaria sob a “falsa” denominação de umbanda, ou em relação a um problema entendido como um ataque de entidade de quimbanda, ou um rito feito com algum propósito num terreiro de umbanda e desaprovado por outro etc.) (Carvalho e Bairrão, 2019, p. 3)

Compreende-se que, enquanto o denominado verdadeiro ou alto espiritismo caminhava seguramente para sua “completa legitimação”, sob as categorias de falso ou baixo espiritismo agrupavam-se os cultos de raízes africanas e indígenas - a umbanda, “as macumbas, os canjerês e os candomblés (...) - cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, eram objetos de intensa repressão” (Negrão, 1996, p. 73).

O Fetiche-Diabólico Africano Personificado na Quimbanda

A década de 1940 é particularmente importante para a delimitação da quimbanda enquanto movimento religioso independente nas terras de cá.

Em 1941 realizou-se, no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, articulado principalmente pela UEUB (Silva, 2005) e pela numerosa Tenda Espírita Mirim, com ampla participação de Benjamim Figueiredo, seu fundador (Cumino, 2011; Trindade, 2014).

Seus objetivos eram muito claros: “criar a imagem de uma umbanda ‘pura’, ‘branca’, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos (ou de quimbanda)” (Silva, 2005, p. 116).

Especificamente sobre o Congresso, Cumino (2011), nos dirá que suas conclusões foram sete:

Primeira - O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente; Segunda - Umbanda é palavra sânscrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: "Princípio Divino"; "Luz Irradiante"; "Fonte Permanente de Vida"; "Evolução Constante"; Terceira - O Espiritismo de Umbanda é Religião, Ciência Filosofia, e segundo o grau evolutivo dos seus adeptos, estando sua prática assegurada pelo art. 122 da Constituição Nacional de 10 de novembro de 1937 e pelo art. 208 do Código Penal a entrar em vigor em 1º de janeiro de 1942, e bem assim o ritual que lhe é próprio, no mesmo nível de igualdade das demais religiões; Quarta - Sua Doutrina baseia-se no princípio da reencarnação do espírito em vidas sucessivas na terra, como etapas necessárias à sua evolução planetária; Sua Filosofia consiste no reconhecimento do ser humano; Quinta - como partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e nela finalmente reintegrada ao fim do necessário ciclo evolutivo, no mesmo estado de limpidez e pureza, conquistado pelo seu próprio esforço e vontade; Sexta - O Espiritismo de Umbanda reconhece que todas as religiões são boas quando praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside - Deus; Sétima - O reconhecimento de Jesus como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades altamente evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores trabalhadores invisíveis, sob a forma de 'caboclos' e 'pretos-velhos' (p. 212).

Ao enxergar-se e apresentar-se nacionalista e moderna, a umbanda formava-se sem deixar de trazer os elementos indígenas e africanos. Contudo, era necessário evoluir

seus componentes, civilizá-los, fugindo do estigma fetichista, papel que “caberia às federações e aos sacerdotes ‘verdadeiros’ que traziam não mais os batuques dos calundus, mas a harmonia uníssona e silenciosamente tumbal do mito democrático racial” (Calia, 2024, p. 91).

Como bem apontou Parés (2016), desde o século XVIII, vinculava-se inerente à profissão de sacerdote o ‘discurso do fetiche’, que caracterizava a religiosidade africana como irracional. Fetiche, precisa-se dizer, é uma evolução do termo feitiço, grafado em português, ou *feitisso*, *fetissi*, como era adotado pelos norte-europeus, surgido na Costa do Ouro e exportado para a Costa dos Escravos.

Fato é que “diante da reinterpretação iluminista da natureza que atribuía um caráter impessoal aos acontecimentos materiais, a ideia de ‘personificar’ as forças naturais” (Paré, 2016, p. 32) e, também “de atribuir intencionalidade a eventos fortuitos e a objetos livremente associados deu suporte a uma nova ideia de superstição no século XVIII” (Parés, 2016, p. 32).

Segundo os pensadores europeus, os africanos estabeleciam relações causais entre fenômenos independentes, associados de forma arbitrária. Esse erro intelectual, que enxergava uma causalidade em encontros fortuitos, explicaria a maneira bizarra pela qual os africanos escolhiam os seus fetiches e lhes atribuía valor. (Parés, 2016, p. 32)

De acordo com o autor, a partir desse ‘mal-entendido’ intencional, o neologismo ‘fetichismo’ é cunhado para “designar o culto a coisas inanimadas e animais, constituindo (...) estágio anterior e inferior ao politeísmo e depois à religião monoteísta” (Parés, 2016, p. 34).

Conceitos criados, explicações eurocêntricas firmadas, torna-se o fetichismo a pedra fundamental da construção de ideias acerca de uma África primitiva e a-histórica, “antítese radical de uma Europa civilizada e histórica, e da representação de uma diferença hierarquizada que dará sustento ideológico ao evolucionismo social do século XIX, e que ainda hoje persiste no imaginário ocidental da alteridade africana” (Parés, 2016, p. 34).

Em verdade, observamos desde a inquisição lisboeta, que asseverou sobre a heresia que o culto da santidade de Antônio Tamandaré; e, também, nos Calundus, que já se observava um alarido dos infernos que precisava ser combatido em nome da Igreja: “Falla o Peregrino do primeiro Mandamento da Ley de Deos, com muita doutrina espiritual, e moral: e reprehende o grande abuzo dos calandùs, e feitiçarias, que se acham

introduzidas no Estado do Brasil" (Pereira, 1728, p. 115, *ipsis litteris*); passando pela Cabula e a vasta tradição islâmica que a fundamentou, desembocando no reco-reco macumbeiro e na presença dos Orixás e dos livros kardecistas; muitas foram as faces da discriminação, segregação, combate, perseguição e extermínio.

Se nos ritos da santidade observamos a inclusão do elemento católico junto das tradições nativas e da participação de africanos escravizados; nos calundus, a renovação da energia vital com elementos indígenas, católicos e de outras africanidades. Na cabula a força da tradição muçulmana amalgamada com as tradições precedentes. Nas macumbas a presença das raízes indígenas, Africanas, jejes e malês e a influência do catolicismo, além da presença dos orixás - portanto a tradição ioruba - e a introdução da doutrina kardecista, amplamente observada no início do movimento religioso umbandista e ritualizada ainda hoje em muitas de suas vertentes; o que se tem em comum dentre essas manifestações ancestrais que fundaram o Brasil que conhecemos, ademais os constantes apagamentos e epistemicídios, é a tradição-mãe quimbandeira (*kimbandeira*) gestada na tradição banto.

Infelizmente, em um processo que ficou conhecido como Nagoização (Parés, 2010), houve, para além das alegorias 'mal compreendidas' dos primeiros estudiosos das religiões afro-indígenas, uma tripla sedimentação discriminatória.

No Brasil, os primeiros anos do século XX foi marcada por diversas e profundas transformações, à época, a sociedade vivenciava a troca de poder de uma monarquia absoluta e escravista para uma república (pseudo) abolicionista, fator que por si só exigiu re-configurações.

Raimundo Nina Rodrigues, considerado o primeiro autor a pesquisar sobre o universo das religiões afro-brasileiras, surge com sua teorização racial e com a interpretação de possessão como "um estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade" (1986/2014, p. 81). Arthur Ramos (1940/1988) que seguiu seu mestre, em uma compreensão néscia, é preciso dizer, retoma as possessões demoníacas ou "epidemias de possessão" (p. 182) dos séculos XIII ao XIX e as compara ao "estado de santo" (p. 169) - a própria incorporação hodierna - e diz serem "apanágios de populações incultas" (p. 183), cujo fenômeno, também por ele chamado de "possessão espírito-**fetichista**" (p. 198, *grifo nosso*), estaria vinculado a todo espectro de morbidades mentais.

Nessa composição, a religiosidade iorubá, apesar de inferiorizada em comparação à religião oficial por óbvias questões de racismo, era estudada com afinco. As tradições

bantos, entretanto, foram sumariamente inumadas. Ramos (1940/1988), apesar de criticar a teoria racial de Rodrigues, chegou a conclusões sobre a inferioridade cultural que se via na macumba, pautadas pelo julgo biologicista, positivista e psicanalista da época, com o mesmo vigor. E apesar de dizer que "os próprios cultos **fetichistas** não nos chegaram puros da África" (Ramos, 1940/1988, p. 105, *grifo nosso*), afirmava que aqueles oriundos das tradições bantos sofriam com a falta de pureza, fazendo deles expressões religiosas degenerada frente à 'pureza nagô'.

Houve, de partida, uma desigualdade histórica não apenas das posições que as religiões ocuparam - e ocupam - socialmente, como, também, entre as tradições e "culturas originárias que já estavam marginalizadas, pelo modo como foram conduzidos os estudos científicos, sobretudo àquelas que não eram fornidas de raízes sudanesas" (Calia, 2024, p. 29).

O tríplice apagamento ao qual nos referimos, seria, portanto, em primeira instância, a justificativa classificatória pautada no discurso do fetiche das tradições africanas, consideradas como um atraso que a modernidade iluminista e racional não poderia suportar; em segundo lugar, dentre os processos de apagamento, a primazia dos estudos a uma utópica pureza nagô, mostrou-se contumaz na inumação das tradições bantos; por último, ao serem consideradas apenas tradições africanas nas composições desses estudos, que fortaleceram a ideia que ainda veicula sobre as manifestações religiosas consideradas marginais, não contemplou-se as tradições indígenas originárias. E esse epistemicídio perdura contemporaneamente.

Retornando às conclusões do Congresso, nasce, do caldo idólatra-diabólico-fetichista, a (es)extremada compreensão de que *Umbanda é magia branca e Quimbanda é magia negra*. O autor da tese foi Lourenço Braga (1942/1957), que publicou livro sobre o assunto e iniciou a sacramentalização da resignificação e afastamento das origens afro-indígenas das práticas e rituais umbandistas.

Importante também, é lembrarmos que, desde a virada do século XIX para o XX, os centros só podiam existir condicionados a alvarás de licença obtidos na polícia.

Em 1941, o chefe de polícia passou a exigir além do registro na Delegacia Distrital e na Delegacia Especializada, que eles se registrassem na Delegacia Especial de Segurança Pública, que informaria sobre os antecedentes político-sociais, e na Delegacia Geral de Investigações, que informaria sobre os antecedentes criminais de seus componentes. Para o centro espírita poder funcionar, o processo de registro deveria seguir para o gabinete do chefe de polícia que

despacharia a favor ou contra a liberação de seu funcionamento (Velho, 1992, p. 46).

A autora, explica-nos que essa solicitação teria como justificativa os “insistentes pedidos feitos pelas diretorias dos hospitais de alienados” (Velho, 1992, p. 46). Depreendemos que essa conjuntura alicerçava uma compreensão que destacava os terreiros, vez a vez, incorporação a incorporação, batuque a batuque, cura a cura, como um problema de saúde pública. Parece ter sido essa, outra das justificativas mais contundentes para a constituição da perseguição, observada desde os cultos praticados por Antônio Tamandaré, que se re-vestiu de diferentes justificativas ao longo dos séculos.

Macumbas, quimbandas, umbandas, muitas vezes, os únicos dispositivos de acolhimento e de saúde, para os frequentadores que não tinham acesso - leia: eram impedidos de acessar - outros meios de cuidado - como a medicina que se instalou no Brasil em 1808⁶, mas só prestava atendimento a uma pequena parcela da população, isto é, os colonos e pessoas abastadas - representariam, (in)justamente, um problema adoecedor da sociedade.

Acreditamos que é desse contexto que nasce ou começa a se apresentar outra divisão que ainda permanece para muitos adeptos, autores e vertentes umbandistas e que, possivelmente, consolidou-se posteriormente na década de 1960: as linhas de *direita* e de *esquerda*.

Esquerda Quimbandeira, Direita Umbandista!

É Brown (1986), quem nos dirá que na oposição criada por alguns umbandistas, todos os males atribuídos a eles passaram a ser (re)direcionados à quimbanda, agora imbuída de entidades imorais, malignos poderes e práticas bárbaras derivadas dos (rituais) bantos. Quimbanda torna-se, portanto, a própria idolatria-diabólica-fetichista, a linha de esquerda, a prática de exploração aos inocentes, involuída e motivo de atraso social, a verdadeira antítese da boa magia, da caridade, da “linha branca, evolucionista, habitada por espíritos, mas espíritos de personagens (catequizados e obedientes), que simbolizavam a identidade nacional, dignos de respeito” (Calia, 2024, p. XX).

⁶ Com a fundação da Faculdade de Medicina da Bahia, denominada de Escola de Cirurgia. “Antes deste período a prática médica, que desembarcou em Pindorama com médicos tripulantes da primeira expedição, era esparsa e absolutamente particular aos colonos, dividindo ombro a ombro os espaços de cura com os saberes ancestrais dos povos originários e das culturas que foram trazidas na diáspora” (Calia, 2024, p. 121).

Em torno da quimbanda forma-se o vulto que antes pairava sobre a macumba e sobre as manifestações anteriores que lhe deram origem. Algumas frentes umbandistas criam uma categoria de estigmatização dentro de seu próprio universo para sua legitimação.

Carvalho e Bairrão (2019) nos revelam que “nas descrições habituais dessas religiosidades, inclusive as oferecidas pelos seus adeptos, os espíritos alinhariam-se em geral em dois grandes grupos” (p. 1), o grupo de entidades “ligadas ao celestial, à luz” é chamado de direita, “enquanto que a ‘esquerda’ abarcaria entidades mundanas, mais próximas aos humanos” (p. 1).

A denominação quimbanda, muitas vezes usada como acusação a práticas de umbanda, não se reduz apenas a isso, posto que há grupos que se autodenominam de quimbanda (...). No entanto, o mais comum no próprio contexto da umbanda é referir-se à quimbanda como sendo o outro por excelência (quando fala-se sobre ela é citada como mais próxima ao candomblé, ou referida tendo-se em vista outro terreiro que supostamente a praticaria sob a ‘falsa’ denominação de umbanda, ou em relação a um problema entendido como um ataque de entidade de quimbanda, ou um rito feito com algum propósito num terreiro de umbanda e desaprovado por outro etc.) (Carvalho e Bairrão, 2019, p. 3).

Tendo esse cenário em voga, decorrem os anos de 1950 e, como observou Negrão (1996), dois pontos principais de atenção surgem. O primeiro refere-se a ampla formação de Federações Umbandistas que ainda buscavam legitimar, proteger e controlar sua religião e a visão da umbanda na sociedade mais ampla. O segundo é sobre a Campanha Anti-espírita promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que buscou levar ao conhecimento do público geral a ojeriza da cúria aos cultos espíritas, mas, sobretudo, às práticas degeneradas umbandistas, através de seu porta voz, o Frei Boaventura Kloppenburg. Desse período, nota-se que as Federações procuraram extirpar

de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. O modelo ideal foi o próprio Catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita (Negrão, 1996, pp. 86-87).

Na ânsia pela legitimação, algumas das umbandas federativas, paradoxalmente, conformaram-se “à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à

marginalização, internalizou os códigos que presidiram à lógica repressiva e excludente” (Negrão, 1996, p. 87).

É a partir desse eixo fundamental, que ainda em 1950, surge no meio umbandista a obra *Exu*, de Aluizio Fontenelle (1951/2018). Obra essa que traz em sua base o modelo defendido por Lourenço Braga (1942/1957), relacionando e consolidando a divindade iorubá como o Diabo cristão, não sem antes acrescentar ao caldo encapetado, os demônios da Goécia vinculados ao pai da vitalidade e da comunicação.

É assim que a quimbanda, que já passara a ser vista como bárbara, rudimentar, atrasada e detestavelmente malvada, consolida-se como goética, satânica e impreterivelmente evitável no próprio âmago religioso do campo umbandista - mas apenas, e muito provavelmente, para as diferentes lideranças vinculadas às federações que supunham o espiritismo como doutrina, religiosa ou moral.

Negrão (1996), destaca que

Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista, cuja conjunção, em fins do século passado e inícios do atual, e conduziu às tragédias de Canudos e do Contestado. Os dados apresentados são suficientes para demonstrar que, apesar de constituir-se a repressão policial em sistemática página de seu passado e de ter ela conseguido algumas prerrogativas de ordem legal, a Umbanda da década de 50 estava ainda ameaçada e sob forte contestação. Tivessem ainda a Igreja e os conservadores o poder de influenciar o Estado que possuíssem algumas décadas atrás, certamente novas tragédias teriam ocorrido. Na ótica de seus detratores não consistiria a Umbanda em uma religião como se pretendia, mas na mais desqualificada forma de mistificação, perigosa à sociedade dos pontos de vista da sanidade mental, da moralidade e da ordem pública, irreconciliável com as pretensões do país à civilização, à modernidade e à fé cristã. As federações de Umbanda viram-se diante da difícil tarefa de legitimá-la, promovendo-a à alternativa religiosa socialmente aceita e zelando pelo seu bom nome público (Negrão, 1996, p. 86).

Em 1961, é organizado o Segundo Congresso que procurava defender a umbanda das acusações e perseguições, codificá-la e legitimá-la oficialmente como uma religião “merecedora da proteção do Estado e do respeito dos concorrentes” (Negrão, 1996, p. 90).

Algumas umbandas do período, aparentemente, depuradas de fetichismos “rizomáticos das ancestralidades indígenas e africanas, enaltecendo a figura do bom indígena e do conformado africano, nacional, caridosa e cristã, gozará de certo prestígio com o Estado beligerante” (Calia, 2024, p. 94). Na época, apesar de uma compreensão

inexata, quimbanda e candomblé surgem como parte da umbanda, como se fossem “seitas de uma mesma religião” (Negrão, 1996, p. 97). O tom depreciativo observado anos antes aparece escondido, muito em função do apoio que lideranças umbandistas emprestaram ao governo militar.

Caminhando, cantando e seguindo a canção, acreditamos que nesse período a divisão entre as linhas de direita e esquerda consolida-se nos terreiros, carregando as determinações constituídas com as conclusões do Congresso de 1941, das publicações de autores como Braga (1942/1957) e Fontenelle (1951/2018), e de “todo o urgir legitimador que erguia-se como uma bandeira ideológica, contra os cultos gentílicos e atrasados que precisavam ser instruídos” (Calia, 2024, p. 95).

A política que já havia penetrado nos cultos umbandistas e promovido toda uma re-formatação acerca de suas origens e cosmovisão, agora determina também duas linhas distintas a serem consagradas nos terreiros que estavam sob a égide da maioria das federações que defendiam essa visão de mundo - e de outras, criadas posteriormente, que as apoiava. O movimento religioso umbandista tem determinadamente associado ao seu centro - ou melhor à direita - uma concepção política que parece ter cooptado a criação das duas linhas de culto espirituais. Deste momento em diante, a direita era a legitimação de uma religião, cuja palavra provinha do sânscrito, assim como sua origem. Exu não poderia participar, pois *o diabo mora ao lado*, mas não habita nos terreiros da lei de umbanda branca, saudável, depurada dos atavismos dos povos escravizados e legítima. Comparativamente, a esquerda era o diametralmente oposto: a quimbanda, um culto degenerado africano e indígena, com reminiscências do recrudescimento bárbaro dos povos involuídos, que gargalham nas encruzadas e advogam malefícios àqueles que a procuram, do povo e para o povo sem instrução, comunista portanto, além de indiscutivelmente patológica, como indicava a ciência médica. (Calia, 2024, p. 95)

À quimbanda é relegado o baixo espiritismo, junto das práticas religiosas dos povos escravizados, que sobreviveram através da herança de seus ensinamentos: o calundu, a cabula e a macumba. Acreditamos, também, a partir de nosso horizonte histórico, que denomina as religiões que florescerão no Brasil como afro-indígenas (Nogueira; Azevedo e Diene, 2021; Calia, 2024), e do processo escravagista sofrido pela população indígena, culminado em epistemicídio (Santos, 2018), que além das diferentes tradições africanas, a tradição nativa, que fundamentou a santidade, também ocupava o mesmo lugar.

Importante notar que, para alguns autores e adeptos umbandistas contemporâneos, essa visão permanece em seu imaginário religioso, mesmo sendo a umbanda considerada

por alguns setores sociais e adeptos de outras religiões, uma prática também marginalizada, muitas vezes como a parte falsa (espírita) do espiritismo.

Seguindo alguns anos, em 1973, a umbanda já era considerada a religião brasileira por excelência. Nesse contexto, como Negrão (1996) e Costa (2013), expõem, a 3ª edição do Congresso de Umbanda acontece ainda retomando antigas preocupações a partir de ‘modernas’ ideologias: Unificação institucional, padronização ritualística e, claro, o fortalecimento do bom nome de uma preconizada umbanda pura que carregava como personagens principais os símbolos nacionais e representava uma pacífica união das raças, mas que se contrapunha à sua algoz opositora que lhe servia como força de comparação para a sua legitimação como religião.

Quimbanda e umbanda, que em geral se apresentam como distintas ou como práticas antagônicas, compartilham simbolismos e apetrechos rituais representando dois palcos de uma mesma concepção religiosa. Embora essa divisão sem dúvida habite as representações conscientes não apenas daquela parcela social que insiste em demonizar os cultos afro-brasileiros, como também por vezes dos seus próprios praticantes (e de alguns dos seus estudiosos), não corresponde à concepção profunda desse universo religioso, habitualmente silenciado no seu modo próprio de ser, cheio de símbolos e pouco dado a palavras e explicações a respeito de si mesmo (talvez por elas serem inúteis para quem ainda não compreendeu as suas sutilezas e desnecessárias para quem pensa e atua por dentro delas). A quimbanda, por sua vez, reforça os sentidos de contestação ao que coloniza, de luta e resistência frente às relações de poder. Desconsidera leis sociais e morais vindas “de cima”, sem que por isso, salvo alguma explicitação do uso do termo e das condições de comparação, seja cabível qualificá-la (nem a ela nem a nenhuma outra prática religiosa afrobrasileira) de amoral (Carvalho e Bairrão, 2019, pp. 8-9).

A Quimbanda como fundamento: Re-Considerações

Como pudemos ver no transcorrer deste artigo, houve uma construção separatista no próprio universo umbandista que relegou a quimbanda a uma categoria de acusação.

Comprendemos, de certa maneira, que ela passa a ocupar o lugar da santidade, do calundu, da cabula e da macumba no rol de práticas afro-indígenas consideradas como atrasadas e deturpadas. Infelizmente, no triplo processo de apagamento, desconsidera-se que sem a quimbanda (kimbanda) não haveria essas manifestações.

Todavia, em verdade, também é preciso afirmarmos que o lugar por excelência da quimbanda, doravante ao início do século XX, é muito próximo ao qual a própria

umbanda continua a fazer parte contemporaneamente para alguns segmentos da sociedade e, com força bélica, para os movimentos neo-pentecostais:

(...) a intransigência em relação à religião que era apenas de alguns setores ligados ao Catolicismo e ou ao Espiritismo, hoje percebemos que o inimigo número um das religiões afro-brasileiras vem de setores radicais da Igreja Evangélica que vêm na umbanda um culto demoníaco contra o qual tem sido implacáveis em uma espécie de 'guerra santa' (Dandara e Ligiéro, 2013, p. 6).

Em um inexorável processo de não compreensão sobre a lógica africana, sobretudo as oriundas dos bantos, que se arvora e culmina no processo de formação e tentativa de legitimação, não apenas procurou-se desagregar a quimbanda da umbanda, que em sua raiz referiam-se mutuamente a uma prática ancestral de cuidado com a comunidade, alívio dos sofrimentos espirituais, emocionais e fisiológicos, dividindo-as em dois cultos distintos, como classificaram-na e reduziram-na à moda das teorias fetichistas, raciais, biológicas e políticas.

A busca tão ansiada de legitimidade fez com que parte dos terreiros adaptasse seu culto à expectativa do outro, de quem lhe poderia concedê-la, representada internamente pela Umbanda branca das federações. Combatendo estas o 'primitivismo' e a 'barbárie' dos rituais sangrentos, a utilização ritual de elementos materiais socialmente estigmatizados como a pólvora e a aguardente, a indiferença ética dos despachos de Exu, procedeu à moralização do culto em consonância com as vigências cristãs. Algumas federações assumiram mesmo, com suas práticas de fiscalização, os papéis repressivos típicos da autoridade policial; outras, com suas atitudes antes pedagógicas, incluindo o diálogo e a cooptação, estiveram mais próximas da recente pastoral católica frente à própria Umbanda (Negrão, 1996, p. 159).

Para Sá Junior (2004) a *kimbanda* submetida à colonização e ao comércio transatlântico escravista, e em contato com outras matrizes religiosas, nativas e europeias - acrescentamos africanas - se transforma em quimbanda e subdivide-se em, basicamente três significados:

O primeiro, como parte da própria Umbanda; uma gira que transcorre dentro dos terreiros de Umbanda, realizadas através dos Exus. A segunda, uma categoria de acusação, onde, absorvendo as críticas europeias sobre a feitiçaria, acabam acusando terreiros, ou pessoas de realizarem a magia negra. Essa, propiciou uma terceira que passou a ser aproveitada por religiosos que utilizam as possibilidades da Quimbanda para realizarem feitiços como o de separar ou unir casais, atingir a um

desafeto de seu cliente e, dentre outras coisas, desfazer o mal que outro quimbandeiro teria realizado. A produção do capital aqui transcende ao simbólico, tornando-se monetário, através de pagamentos feitos pela realização dos trabalhos (...) (n.p.).

Assim, atualmente, podemos inferir que a quimbanda ocupa a faixa à esquerda, uma linha ritual que contrapõem uma tal direita evoluída; mas que - no íntimo de muitas práticas, muitas vezes às escondidas - existe em algumas umbandas hodiernas, disso não há dúvidas.

Além disso, ela aparece como um culto religioso independentemente, de matriz centro-africana, que assentou-se no Brasil, trazendo em seu fulcro as tradições da macumba, no período de fortalecimento do movimento umbandista.

Entretanto, aqui cabe uma ressalva, pois devemos lembrar que a *Kimbanda* era uma prática de cura que já existia na África Central antes do processo de escravização. Mas os sacerdotes de *mbanda*, durante o primeiro quartel do século XX, foram vinculados exclusiva, pejorativa e mal-compreendidamente ao orixá Exu com uma carga diabólica e demoníaca; enquadrados no exercício ilegal da medicina, estigma que também advém do universo espírita-umbandista, e levou na década de 1920 os higienistas às classificações de transtornos mentais.

Como revelam Negrão (1996a), Silva (2012) e Carvalho e Bairrão (2019), houve um processo de demonização do/no culto umbandista, sobretudo à figura de Exu e das entidades exus e pombagiras, contrários à ética católica - acrescentamos a moral kardecista, eurocêntrica. Tal processo ocorrido dentro e fora da umbanda (Calia, 2024), auxiliou a “sistemática perseguição às manifestações religiosas afro-indígenas, além de expor as bases das justificativas discriminatórias, por serem tratadas como cizânias do evolucionismo e da vida moderna” (p. 495).

É uma fantasia suicida arrenegarmos a quimbanda a um ostracismo opositor, mal ajambrado e atrasado. Afinal, sem sua sabedoria, que foi gestada pela tradição banto, não discutiríamos sobre a história da formação da santidade, calundu, cabula, macumba, umbanda e a própria quimbanda hodierna, como - e o pouco que - fazemos. Sem ela, não existiria nem a culturalidade nem os lastros da espiritualidade que vivenciamos como brasileiros; pois nesse território em que existimos, religiosos ou não, só podemos experimentá-lo em uma fática vivencialidade quimbandeira.

Não à toa, pode-se observar nas últimas décadas, por parte de algumas tradições, um movimento de resgate dos valores afro-indígenas que foram sendo apagados, iniciado, principalmente, por Tata Tancredo da Silva Pinto com a umbanda Omolocô.

Se Foucault (1961/2010) nos explicou que a loucura era para a razão sua força viva e secreta, em alegoria, para a umbanda a quimbanda é sua maior e escancarada razão de existir como religião. Os *kimbandeiros* e a quimbanda (como aqui foi incorporada ao léxico), seus saberes e suas práticas ancestrais, apesar dos esforços amovidos para sua marginalização, são a grande influência em sua (co)formação e possibilidade de existência.

Contudo, devemos evitar a compreensão de que a umbanda a constituiu

por oposição, apesar de determiná-la pejorativamente como arrenegada e se valer do discurso de que seria ela a representação mais fiel do baixo espiritismo - local que a própria umbanda voltou a ocupar para seus perseguidores. Isto é, alguns segmentos da umbanda, em seus anos iniciais e com sua presteza legitimadora, apenas criou-a alegoricamente como categoria acusatória (Calia, 2024, p. 98)

A termo, sugerimos não mais vincular quimbanda ao diabo ou à tríade idólatra-demoníaca-fetichista. Tão pouco utilizar, somente e necessariamente, o campo de formação umbandista para explicar seu surgimento.

Quimbanda é sacerdócio. É uma prática e uma forma de viver cura - em seu sentido mais amplo e comunitário. Foi ela quem emprestou as bases para a formação da sociedade brasileira e os fundamentos para a formação das religiões matriciais afro-indígenas desde o início; assim como as tradições ameríndias. Ela se apresenta como constituidora de mundo, isto é, como possibilidade de vivenciarmos-lo e experienciarmos-lo assim como ele se apresenta em suas possibilidades para cada um de nós.

Esperamos ter contribuído para uma outra compreensão sobre a quimbanda e sobre as formações religiosas matriciais afro-indígenas. No entanto, reforçamos a necessidade de outros pesquisadores poderem se debruçar nessa(s) questão(ões).

Referências

- BRAGA, L. *Umbanda Magia Branca e Quimbanda Magia Negra*. 11. ed. Rio de Janeiro [s.n.], 1942/1957.
- BROWN, D. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Michigan: University of Michigan Press, 1986.

- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.
- CALIA, A. D. *Psicologia e Umbanda(s): a clínica, a formação e as possíveis interlocuções de saberes*. 2024. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 601f., 2024.
- CARVALHO, J. B. B.; BAIRRÃO, J. F. M. H. “Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca”. *Psicologia USP*, v. 30, p. e180093, 2019.
- CASTRO, Y. P. de. *Camões com Dendê: o português do Brasil e os falares afrobrasileiros*. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks. 2022.
- COSTA, J. F. *História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*. 5ª ed. rev. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- COSTA, H. S. C. da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*, 2013. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2013, 175 f.
- CUMINO, A. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2011.
- DANDARA e LIGIÉRO, Z. *Iniciação à umbanda*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- FILHO, M. A. S. “Chega de Estultice – estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbanda | Parte 3”, *Revista Senso*, 2017. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/umbanda-e-kimbanda/chega-de-estultice-estudo-etimologico-das-palavras-umbanda-e-kimbanda-parte-3/>.
- FILHO, M. A. S. *Religião Afro-Brasileira: breve estudo sobre as religiões importadas da África*. São Paulo: Lafonte, 2021.
- FONTENELLE, A. *Exu*. São Paulo: Parfizal, 1951/2018.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura: na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto, São Paulo: Perspectiva, 9.ª ed., 1961/2010.
- GIUMBELLI, E. “O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos”. *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n. 19, p. 247–281, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100011>.
- LOPES, N. *Dicionário Banto do Brasil: repertório etimológico de vocábulos brasileiros originários do Centro, Sul, Leste e Sudoeste Africanos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura. Centro Cultural José Bonifácio, 2012.
- NEGRÃO, L. N. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NEGRÃO, L. N. “Magia e religião na Umbanda”. *Revista USP*, (31), 76-89, 1996a. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i31>, p. 76-89.
- NOGUEIRA, G. D.; AZEVEDO, M. M. C. T. de; DIÉNE, A. A. L. “Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 5, n. 2021. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i2.41372. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41372>. Acesso em: 27 set. 2022.
- ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1978/1999.
- PARÉS, L. N. “O Mundo Atlântico e a Constituição da Hegemonia Nagô no Candomblé Baiano”. *Revista Esboços*, v. 17 n. 23, 2010. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2010v17n23>.
- PARÉS, L. N. *O Rei, o Pai e a Morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PEREIRA, N. M. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Lisboa Occidental: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1728.

- PRANDI, R. “Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização”. In CAROSO, C. e BACELAR, J. (orgs.). *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999, pp. 93-112.
- RAMOS, A. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 2ª ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1940/1988.
- RODRIGUES, R. N. *O Animismo Feitichista dos Negros Baianos*. 2. ed. Salvador: P55 Edições, 1896/2014.
- SÁ JUNIOR, M. T. de. “Do Kimbanda à Quimbanda: encontros e desencontros”. *Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História*. Volume 1, Número 3, Ano 2, ago. 2004. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/cantareira/v3/>.
- SANTOS, B. de S. *Construindo as Epistemologias do Sul: para um pensamento alternativo de alternativas*. Antologia essencial. Volume I. Compilado por Maria Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ªed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVA, M. R. “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda: a religião e os “inquéritos” no jornalismo carioca da virada do século XX”. In: SOUZA, L. de. *O Espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 1933/2019, pp. 295-303.
- VELHO, Y. M. A. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- VELHO, Y. M. A. *Medo do Feitiço: relações entre poder e magia no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Órgão Do Ministério Da Justiça, 1992.

Recebido em: 20/05/2024

Aceito em: 06/01/2025

A cerimônia de iniciação na Quimbanda afro-gaúcha¹

Eduardo Regis²

Sônia Regina Corrêa Lages³

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.54533>

Resumo: Este artigo relata a cerimônia de iniciação na Quimbanda afro-gaúcha, mais especificamente, na Casa de Religião do Chefe de Quimbanda Diego de Oxóssi, em Mairiporã (SP). Por meio da observação participante, os autores participaram da cerimônia e experienciaram a entrada de dois novos adeptos dentro da religião. O presente relato revela como a recepção de novos adeptos na Quimbanda afro-gaúcha é ao mesmo tempo um resgate de memória e uma celebração de expansão, nos quais espíritos e pessoas se encontram nas encruzilhadas da identidade e da ancestralidade.

Palavras-chaves: Quimbanda. Exu. Pombagira. Iniciação.

Resumen: Este artículo relata la ceremonia de iniciación en la Quimbanda Afro-Gaúcha, más específicamente en la Casa de Religión del Jefe de Quimbanda Diego de Oxóssi, en Mairiporã (SP). A través de la observación participante, los autores participaron en la ceremonia y acompañaron la entrada de dos nuevos seguidores a la religión. Este artículo revela cómo la recepción de nuevos seguidores en la Quimbanda Afro-Gaúcha es al mismo tiempo un rescate de la memoria y una celebración de la expansión, en la que espíritus y personas se encuentran en la encrucijada de la identidad y la ascendencia.

Palabras clave: Quimbanda. Exu. Pombagira. Iniciación.

Introdução

A Quimbanda é, de maneira geral, a religiosidade que se ocupa do culto específico de exu e de pombagira. Apesar de plural em suas manifestações, poderíamos, muito simplesmente, dividi-la em dois grandes grupos que parecem ter surgido de maneira independente: a Quimbanda do Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo, principalmente), que tem sua divulgação inicial nos trabalhos de Lourenço Braga no final dos anos 1940 e 1950 e de Aluizio Fontenelle em 1950 (BRAGA, 1942; BRAGA, 1957; FONTENELLE, 1954); e a Quimbanda afro-gaúcha, que surge em Porto Alegre pelos idos dos anos 1950-60, provavelmente vinda da linha cruzada, e que faz uma síntese de Umbanda com culto

¹ Todas as informações e descrições que constam neste artigo, inclusive as fotos, tiveram sua divulgação autorizada pelo pai de santo Diego de Oxossi e pelo Exú Sete Facadas.

² Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: eduardognpregis@gmail.com.

³ Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: soniarclages@gmail.com.

aos orixás. Disto, ocorreu que exus e pombagiras passaram a receber um tratamento ritualístico similar ao de orixás. Este tratamento é chamado convencionalmente de *cruzar* (LEISTNER, 2014).

Foi nessa linha cruzada, no caso específico do Rio Grande do Sul, que provavelmente exu e pombagira ganharam inovações rituais, como assentamentos próprios e imolações animais específicas, dando assim a esses espíritos a autonomia necessária para que houvesse o salto que, finalmente, geraria uma religião própria centrada ao seu redor (LEISTNER, 2014).

A separação geográfica e temporal dos dois grandes grupos de Quimbanda acabou propiciando a formação de ritos e conceitos específicos entre elas, embora o mesmo objetivo central pareça ser conservado: cultuar exus e pombagiras. Entretanto, no caso afro-gaúcho, temos que esse grupo parece ter se destacado de maneira evidente, alcançando uma popularidade impressionante, marcada pelo fato de aproximadamente 28% das 1.342 casas de religião afro-gaúcha em Porto Alegre alegarem a prática da Quimbanda (GIUMBELLI, 2021). Embora a Quimbanda do Sudeste esteja se destacando recentemente, principalmente com o advento das redes sociais, onde é possível achar grande variedade de “influenciadores” dedicados a ela, não temos dados confiáveis acerca do seu espalhamento pelo universo afro-religioso brasileiro.

Uma das figuras precursoras da Quimbanda afro-gaúcha é, sem dúvidas, Mãe Ieda de Ogum, cujo trabalho nesta religião se iniciou nos anos 1950-60 em Porto Alegre e continua até hoje (SILVA, 2003). De fato, em entrevista concedida em agosto de 2022, Mãe Ieda declarou ter sido ela a fundadora da Quimbanda afro-gaúcha (REGIS & LAGES, 2023). Realizando festas públicas que reúnem centenas de pessoas, Mãe Ieda de Ogum, já com idade avançada, continua comandando sua Casa de Religião e recebendo o Exu Rei das Sete Encruzilhadas. Por conta de sua grande influência, Mãe Ieda tem inúmeros filhos de santo, inclusive em países vizinhos como Argentina e Uruguai (REGIS & LAGES, 2023).

Diego de Oxóssi, ainda prestes a completar quarenta anos de idade no tempo corrente, é um desses muitos filhos de Quimbanda de Mãe Ieda. Ele se destaca dos demais, pois, ao ter emigrado para São Paulo e levado junto de si a Quimbanda afro-gaúcha, disparou uma inovação ao romper as fronteiras Sul-Sudeste. Além disso, Diego é um grande divulgador da Quimbanda e das religiões afro-brasileiras através da sua editora “Arole Cultural” e dos livros que escreve como *Desvendando Exu, o guardião dos caminhos* (2018), que ganhou recentemente uma edição em língua inglesa intitulada

Traditional Brazilian Black Magic (2021) e também de *Os Reinos de Quimbanda e os Búzios de Exu* (2024). Diego de Oxóssi é também autor de diversos outros livros, publicados tanto no Brasil quanto no exterior.

Nos dias 21 e 22 de janeiro de 2023, um dos autores deste trabalho teve a oportunidade de visitar a casa de Pai Diego de Oxóssi e registrar diversas cerimônias, dentre elas, a cerimônia de iniciação na Quimbanda, que pode ser considerada talvez como a mais vital das cerimônias dessa religião, visto que é a que, por excelência, a revitaliza e a expande. Nesse sentido, decidimos por transformar a visita em registro etnográfico, seguindo o método de observação participante. De acordo com o colocado por Vogt (1999), nessa modalidade de estudo etnográfico o pesquisador se torna, para todos os efeitos, um membro da comunidade. Além de registrar por meio de fotos e anotações, o autor participante cantou, fez trabalho de limpeza, cozinhou, ajudou a segurar animais, fez a remoção das entranhas de animais abatidos, bem como muitas outras tarefas típicas da comunidade religiosa. Principalmente, esse autor teve a chance de observar e de conversar com os exus e com os adeptos presentes dentro da mesma atmosfera e sem parecer um “estranho”.

Assim, foi possível notar ao longo da cerimônia as dinâmicas que ordenam os afazeres e os deveres, e até mesmo parte da lógica por detrás de toda a ritualística. Neste artigo, apresentamos na primeira parte o relato dessa cerimônia, subsidiado por registros fotográficos realizados pelos autores. Na segunda parte deste artigo, apresentamos a discussão acerca da cerimônia e trazemos ao debate autores e ideias que possam contribuir não somente com a compreensão dos ritos e da Quimbanda afro-gaúcha, mas também que possam propor questionamentos surpreendentes. Neste artigo, concluímos que a dita celebração de iniciação é tanto um aceno para o passado quanto para o futuro, ligando a ancestralidade do adepto ao seu renascimento religioso.

Breves Considerações sobre a Quimbanda Afro-Gaúcha

A partir das décadas de 1960 a 1970 a Quimbanda adquire vitalidade no Rio Grande do Sul, alcançando independência ritualística e deslocando exu e pombagira do espaço que a Umbanda lhes reservava no final das giras, onde os então considerados “espíritos menos evoluídos” eram convocados. O expressivo crescimento dos templos dedicados ao culto de exus e pombagiras configuram hoje o campo religioso afro-gaúcho

(ORO, 2012; ANJOS, 2006; CORRÊA, 2006; LEISTNER, 2014; ALMEIDA, 2019). Junto desse crescimento, é possível observar um forte sentimento de pertença e de identidade de seus adeptos, como relatam Giumbelli e Almeida (2021), apesar do imaginário popular geralmente associar a Quimbanda a práticas maléficas.

A presença das religiosidades afro-brasileiras pode ser verificada no Rio Grande do Sul através do Batuque, com genealogia a partir do final do século XIX, e da Umbanda, a partir dos anos trinta. No final de 1950, surge a Linha Cruzada, com uma posição intermediária entre o Batuque e a Umbanda, e que para Leitsner (2014) seria antecessora da Quimbanda com seu sistema religioso próprio, organizada em torno do culto a exus e pombagiras. Mas outro autor, João Ramos (2015), define a Linha Cruzada como um complexo religioso e cosmológico que interliga as diferenças, e as rearticula com base na própria heterogeneidade do Batuque ou Nações dos Orixás, da Umbanda dos pretos e pretas-velhos, dos caboclos e caboclas, e crianças; e da Quimbanda dos exus e pombagiras. Elementos religiosos de cada uma dessas confessionalidades estariam, pois, presentes umas nas outras.

O que é denominado hoje de Quimbanda gaúcha surge da ressignificação da presença dissimulada dos exus e pombagiras na Umbanda, e se desenvolverá a partir de então não mais como uma categoria de acusação relativa à ideia de magia negra e um domínio simbólico negativo dos cosmos umbandista, nem como linha subordinada aos espíritos da Umbanda. Essa expressão religiosa:

diz respeito a um sistema de crenças e uma estrutura ritual renovados, surgidos nos terreiros do Rio Grande do Sul através de uma adaptação primária dos códigos aproximados na Linha Cruzada. (LEISTNER, 2014, p. 142)

Nos domínios da ritualística, a primeira mudança a ser observada é a feitura dos exus. Na busca por uma intimidade mística com a entidade espiritual, os terreiros, ou casas de religião, os *quimbandeiros*, aos poucos passam a realizar procedimentos análogos aos assentamentos dos orixás, com oferendas e sacrifício de animais. Esses espíritos ganham, pois, notoriedade, não sendo mais os espíritos atrasados que vêm na Umbanda buscando evolução. Agora, são entidades sagradas com oferendas e assentamentos próprios. Essas transformações podem ser acompanhadas pelas inovações cerimoniais desenvolvidas pela yalorixá Ieda de Ogum, a Mãe Ieda, uma das primeiras

quimbandeiras de Porto Alegre, e que deram novas perspectivas para os exus e pombagiras na região Sul. (LEISTNER, 2014).

O Exu de Mãe Ieda, Exu das Sete Encruzilhadas, ou “Seu Sete”, além de se apresentar de forma constante em sua casa de religião, adquire uma nova performance quanto aos aspectos formais de sua manifestação mediúnica, ele é o Exu da Alta, mas que fique claro que isso nada tem a ver com evolução espiritual. Ele se apresenta de forma requintada, com suas vestes e objetos votivos, charutos e bebidas de alta qualidade, afastando-se da ideia de subalternidade dos exus da Umbanda. Exu da Alta se refere mais a uma questão de ascensão social de autonomia e poder. Essas mudanças, e que podem ser observadas na casa de religião de Mãe Ieda, terão influência decisiva no que se refere à “reorganização dos aspectos cosmológicos, rituais e éticos que demarcarão o *ethos* e a visão de mundo da forma religiosa então emergente”. (LEISTNER, 2014, p. 149).

É nesse sentido que se observa, no culto aos exus na Quimbanda, o distanciamento da lógica de evolução espiritual kardecista presente na Umbanda, e o incremento dos aspectos ritualísticos com destaque para a sacralização de animais de grande porte, ratificando a manipulação das forças místicas em prol dos devotos a partir da troca. Tais divindades trazem em si mesmas essa potência, o poder e a capacidade de transformação, sem necessitar de um progresso moral espiritual para tais fins. São as oferendas que irão garantir que exus e pombagiras atendam as demandas dos adeptos na busca por soluções para suas aflições. Como diz Diego de Oxóssi:

Não existe o conceito nem a busca por evolução espiritual - nem da Entidade nem do Médiun. A Quimbanda, ainda que seja uma tradição/religião de cunho espiritual, tem seu foco voltado à vida presente, buscando o aprimoramento pessoal, material e emocional do praticante enquanto encarnado.

A iniciação nas religiões afro-gaúchas envolve uma rede potente de relações que agrega vários entes - deuses, espíritos, objetos, vegetais, animais, fluidos, sendo compreendida como o modo pelo qual o corpo se torna um composto relacionado de forma intensa com as alteridades. Não há como definir um ritual de iniciação único na religião, uma vez que as diferentes religiosidades se cruzam e operam intercâmbios litúrgicos entre uma casa de religião e as demais. (NETO, 2012; RAMOS, 2015).

A iniciação será realizada de diferentes maneiras, dependendo da casa de religião e do entendimento do sacerdote ou da sacerdotisa. Entretanto, de uma forma geral ela inclui uma ritualística que irá selar a entrega do fiel a determinado espírito e que

compreende a consulta oracular, os banhos de limpeza espiritual e as oferendas de alimentos. Para Diego de Oxóssi, a diferença com relação à Umbanda é que os exus e pombagiras na Quimbanda estão intimamente ligados à ancestralidade do médium. Na Umbanda, de acordo com o supracitado sacerdote, isso não ocorreria, os médiuns e as médiuns podem receber qualquer entidade independente de vínculos com os antepassados.

Continua ele dizendo que outros elementos demarcam as especificidades da iniciação na Quimbanda. Ela parte da vontade de uma pessoa em ser iniciada no culto, ou da indicação do Guia Chefe do Templo, e será a consulta oracular que irá dizer se o espírito confirma a adesão daquela pessoa. Não há um tempo determinado para o processo de iniciação, podendo ele levar anos ou alguns dias. Isso vai depender da confirmação do oráculo ou do Chefe do Templo. Assim, o desenvolvimento mediúnico na Quimbanda afro-gaúcha se dá durante as (con)vivências nos rituais da casa (obrigações coletivas ou individuais, assistência nas iniciações e obrigações dos filhos/irmãos, etc).

A Cerimônia de Iniciação

No dia 22 de janeiro de 2022, um domingo, o Reino de Quimbanda de Exu Sete Facadas e Pombagira Cigana, chefiado por Pai Diego de Oxóssi, em Mairiporã, São Paulo, recebeu dois novos iniciados na Quimbanda afro-gaúcha. Apesar de o templo estar localizado geograficamente em São Paulo, o Pai Diego de Oxóssi, filho de religião de Mãe Ieda de Ogum, de Porto Alegre, segue as tradições afro-gaúchas, o que representa até aonde vai o nosso conhecimento, uma das poucas - ou talvez a única - expansões da Quimbanda afro-gaúcha no Sudeste brasileiro.

Quem transitar pela rua onde está localizada a casa de religião, que também é a casa profana de Pai Diego, não notará que se trata de uma casa na qual são praticadas a Quimbanda afro-gaúcha e o Candomblé. Nada na fachada da casa e no portão de entrada para carros e pessoas anuncia que estejamos diante de um templo. Apesar disso, os vizinhos, acostumados com a movimentação de pessoas, animais e com a cantoria que vem da casa, estão cientes das atividades lá praticadas e alguns até delas participam ocasionalmente.

A casa estava passando por obras, de maneira que apenas parte dela estava sendo utilizada. Ao entrar pelo portão que dá para a rua, nos deparamos com um jardim e uma

varanda e os menos atentos podem não notar, mas ao lado do portão há uma “casinha” para o orixá *Ésù*, já que Pai Diego de Oxóssi é também sacerdote de Candomblé. O Jardim estava quase todo inutilizado pelas obras, e a varanda acumulava um amontoado de caixas, uma churrasqueira sendo utilizada de depósito, um fogão industrial, uma pia e uma bancada. Logo de frente para a varanda, encontrava-se a entrada para o templo de Quimbanda. Ainda havia, no terreno, um banheiro e outra pequena varanda com um fogão doméstico, uma geladeira e mais caixas.

Figura 1 – Fotografia: Vista parcial do templo de Quimbanda.



Fonte: Autores (2023), acervo pessoal.

No dia anterior ao das iniciações, Pai Diego e seu templo haviam realizado a finalização da obrigação anual de alimentação dos exus e pombagiras, após dias de dedicação. Os detalhes da parte final desta obrigação ficarão para outro relato. É suficiente notar aqui que o trabalho no dia anterior havia sido extenuante, envolvendo o sacrifício de uma dezena de caprinos e de algo próximo a setenta aves, bem como a preparação de uma gama de detalhes, sem contar a limpeza final. A ampla maioria dos adeptos do templo havia dormido na própria casa, visto que haveria trabalho no dia

seguinte logo cedo e o deslocamento para suas residências, em sua maioria na cidade de São Paulo, seria inconveniente e inoportuno dado o cansaço. Entretanto, passando por reformas estruturais transformadoras, a propriedade não oferecia muitas opções de alojamento. Alguns dormiram em quartos inacabados, enquanto outros preferiram a varanda diante do jardim, passando a noite junto de mais de uma dezena de aves alojadas e de um caprino que seria utilizado em outro ritual ainda ao longo da semana seguinte. Na manhã do dia 22 de janeiro, portanto, todos estavam muito cansados, mas ainda havia a iniciação de dois candidatos a ser realizada, um momento que estava sendo tratado com respeito e que gerava a antecipação esperada de um rito iniciático de tamanha importância.

Iniciaram-se Janaína e Paulo⁴. Os dois já frequentavam a casa há algum tempo e haviam ajudado ativamente na obrigação anual que acabara de ocorrer. Como é comum em muitas religiões afro-brasileiras, os devotos que desejam se iniciar na religião, de forma geral, primeiro se afiliam ao templo de maneira “probatória”, participando de maneira assídua e ajudando como puderem, ganhando habilidades necessárias para a futura vida religiosa - como a de saber os pontos cantados, a de limpar animais sacrificados e a de realizar tarefas de limpeza e de cozinha (GORSKI, 2012; CAMARGO, 2018). Nesse período, tanto o Pai-de-Santo quanto o candidato entendem-se mutuamente e, principalmente, o candidato percebe se realmente deseja assumir um compromisso que o ligará espiritualmente àquela casa ou àquela religião.

Foi curioso, pois após a iniciação, enquanto Janaína ajudava a limpar a casa, Exu Veludo, ainda incorporado em seu médium, se aproximou dela e a abordou perguntando como tinha sido lidar com as imensas dúvidas acerca de assumir ou não o compromisso da iniciação. Janaína, com cara de surpresa, assentiu que tinha pensado em desistir algumas vezes ao longo da semana anterior, mas que não achava justo desistir após ter ido tão longe. Exu Veludo, rindo, tranquilizou-a afirmando que essas coisas são assim mesmo e que todos passam por esses testes de exu e que outros testes ainda viriam.

A iniciação em si começou com os devotos tomando um banho preparado com determinadas ervas e cachaça, para Paulo, e a mistura de ervas com espuma, para Janaína. Em geral, cachaça é bebida de exu e espuma, de pombagira. Nesse caso, a indicação da adição das bebidas específicas parece ter sido não apenas pelo gênero, mas

4 Nomes fictícios estão sendo utilizados para preservar a identidade dos participantes. Também seus rostos estão borrados nas imagens pela mesma razão. A exceção é o Chefe de Quimbanda Diego de Oxóssi, que forneceu autorização aos autores para sua identificação e citação direta e para o uso de sua imagem.

pela entidade que seria mais proeminente na vida espiritual dos candidatos. No caso de Janaína, uma Maria Padilha e no de Paulo, Tranca-Ruas das Almas. Embora os dois tivessem até então identificados, cada, uma pombagira e também um exu que os acompanha, um desses espíritos é compreendido como tendo proeminência sobre o outro.

Os espíritos dos candidatos à iniciação foram representados por estatuetas de gesso que foram acomodadas dentro de bacias forradas com folhas de mamona. Essas estatuetas foram limpas com cachaça (Exus) ou espumante (Pombagiras) e depois foram “temperadas” com azeite de dendê. O “tempero” tem uma função ritual prática que é permitir que certos elementos futuros possam aderir com maior facilidade nas estatuetas, mas também parece ter uma função simbólica, já que o azeite de dendê é um ingrediente muito utilizado nas religiões afro-brasileiras e é considerado “quente”, por sua cor alaranjada e sabor pungente e extremamente ligado ao orixá *Èsù*, comumente chamado de Bará no Sul do Brasil (LODY, 2018).

Enquanto isso, Pai Diego de Oxóssi já havia preparado a “Mesa das Almas”, uma complexa disposição de elementos e de oferendas dedicadas às almas, colocada dentro do templo. Os candidatos foram colocados sentados então próximos à mesa e Pai Diego começou a saudar as almas. A saudação se deu por meio de uma longa chamada a todos os tipos de almas. Foram saudadas almas em paz, almas atormentadas, almas do mal, almas do bem, almas do que morreram afogadas, enforcadas etc. Tudo sempre ao som incessante do toque de uma sineta, tarefa confiada a um dos filhos de Pai Diego. Findada a saudação, Pai Diego passou a cantar diversas cantigas das almas enquanto ofertava nove pães franceses e nove copos de água. Seus filhos trouxeram duas galinhas brancas, que foram passadas junto aos corpos dos candidatos e sacrificadas, tendo sido seu sangue lançado sobre a grande cruz branca da mesa, que depois foi enfeitada com as penas das aves sacrificadas. Após a saudação e esse chamamento das almas, os candidatos foram deixados por um tempo – em torno de meia-hora – sozinhos com as almas, meditando e compartilhando daquela atmosfera.

Figura 2 – Fotografia: Candidatos sentados dentro do templo, enquanto Pai Diego finaliza a Mesa das Almas.



Fonte: Autores (2023), acervo pessoal.

A “Mesa das Almas” seria acompanhada, ao fim da iniciação, por mais uma mesa com nove bandejas. Uma bandeja, portanto, para cada sete reinos da Quimbanda - Praia, Lira, Encruzilhada, Cruzeiro, Cemitério, Mata e Almas - e mais uma para malandros e pombagiras. As “Mesas” são uma oferenda comum na Quimbanda afro-gaúcha para os reinos, e são ofertadas em cerimônias importantes, como iniciações (OXÓSSI, 2023).

Nesse momento, os sacerdotes chamaram seus exus. Os exus ao incorporarem se direcionavam até o portão da rua, saudavam-no e depois voltavam para saudar as imagens dos chefes do templo. Chegaram nesse dia: Exu Sete Facadas; Exu Marabô; Exu Veludo; e Exu Cobra.

Os candidatos foram levados então para o lado de fora do templo e colocados sentados em frente às imagens de seus exus e pombagiras. O Exu Sete Facadas riscou alguns pontos (pontos riscados são símbolos geométricos que representam os espíritos) com pemba (um giz) entre os candidatos e um ponto do espírito mais proeminente de cada qual em frente aos próprios. Os participantes cantavam diversos pontos (pontos cantados, por sua vez, são canções litúrgicas que tratam dos exus e pombagiras) enquanto toda a ritualística ocorria. Então, o Exu Sete Facadas desenhou cruces com pemba nos corpos

dos candidatos. Em seguida, colocou e acendeu diversas velas em cima dos pontos. Após isso, ele passou a marcar o corpo dos candidatos com azeite de dendê e a lançar fumaça de charuto nos candidatos. Em frente a cada um dos candidatos foi colocado também um copo com bebida. Espumante na frente de Janaína, e cerveja na frente de Paulo. Depois disso, os demais exus incorporados pegaram três frangos para cada espírito do candidato. O primeiro frango foi passado pelo corpo do candidato e depois todos foram sacrificados de maneira que o sangue jorrasse sobre as imagens, as mãos dos candidatos e os copos. Os candidatos ingeriram as bebidas com sangue enquanto os exus arrancavam as patas, asas e penas das aves sacrificadas para enfeitar e compor as bacias com as imagens.

Figura 3 – Fotografia: Candidato bebe copo de bebida alcoólica com sangue de frango sacrificado.



Fonte: Autores (2023), acervo pessoal.

Nessa etapa, o Exu Sete Facadas instigou os candidatos a entrarem em transe de incorporação, o que não ocorreu. Porém, como ele mesmo explicou, foi absolutamente natural que não ocorresse, visto que ambos ainda estavam no início da sua caminhada na Quimbanda.

Após isso, foi considerada finalizada a iniciação e os exus e os novos filhos da casa começaram a limpar os animais e a montar a Mesa dos Reinos.

Discussão

A iniciação é um divisor de águas. Victor Turner entende que as passagens, ou transições, e seus ritos engendram um drama social que permitem a confecção de uma nova condição (TURNER, 2013). Essa nova condição, por certo que altera a relação daquele que passa pelos rituais de passagem - como uma iniciação. São alteradas tanto as relações que ele tem consigo mesmo quanto as que ele tem com a sua comunidade. É o caso de o candidato passar por uma mudança tão radical que talvez reordene todo seu universo simbólico, implicando em novas significações.

Van Gennep (2013) separa os ritos de passagem em *preliminares*, *liminares* e *pós-liminares*. Os ritos preliminares se dariam visando a destacar a vida prévia da vida que virá. Os liminares são os que são realizados durante a passagem entre vidas ou mundos. Já os pós-liminares, tratam de uma recepção ao novo mundo ou nova vida. Não há dúvidas de que os ritos de iniciação são ritos de passagem, pois o próprio Van Gennep (2013) os considera como tais. No caso em tela, temos que a cerimônia ora relatada trata dessa passagem para uma nova vida e mundo e uma aceitação em uma nova comunidade. Uma cerimônia, que passa pelas três subdivisões propostas por Van Gennep (2013).

No caso da Quimbanda afro-gaúcha, o conceito de comunidade deve ser alargado para além da comunidade religiosa formada pelo sacerdote e pelos seus “filhos”. Isto, pois, a comunidade inclui o mundo invisível representado pelos exus e pombagiras, espíritos que se fazem mais destacados quando encarnam nos corpos dos adeptos por meio do processo conhecido por incorporação. Embora não exista a necessidade patente de que um adepto da Quimbanda seja médium de incorporação - ou seja, que tenha a capacidade de albergar um espírito em seu corpo por meio de um transe -, conforme foi explicado aos autores durante as celebrações aqui relatadas, é muito comum que os adeptos da Quimbanda afro-gaúcha o sejam, de maneira que em quase todas as cerimônias haverá um exu ou pombagira “em terra” - incorporado.

Porém, mesmo que o adepto nunca incorpore, ele lidará com seus exus e pombagiras como se fossem verdadeiros membros da comunidade espiritual, alimentando-os, tratando deles e recorrendo a eles em situações de aflição. É uma mistura de visível e invisível, por meio de um atravessamento de fronteiras possibilitado pela tecnologia religiosa. De maneira impressionante, nota-se que o invisível passa a criar ou fornecer símbolos que irão ordenar o sentido do visível.

Quando ocorre a cerimônia de iniciação, portanto, a mudança que se atinge, verdadeiramente, é a entrada *de fato* dentro dessa grande comunidade. Com isso, não só o candidato afirma seu compromisso, mas os outros adeptos e os próprios espíritos passam a reconhecê-lo de maneira distinta. Em outras palavras, pode-se dizer que a iniciação na Quimbanda afro-gaúcha parece ser uma legitimação de um propósito de comunhão com exu e pombagira.

É curioso notar a imensidade de elementos distintos que são utilizados na dita cerimônia. Um dos mais centrais é, sem dúvidas, a “Mesa das Almas”. Quando se fala em “Almas”, no sentido da cerimônia em pauta, sem dúvidas, estamos tratando de uma ideia coletiva de ancestralidade. Como Malandrino (2010) coloca em sua tese, a Umbanda parece ser uma transformação do culto ancestral dos falantes do tronco linguístico Bantu e o mesmo poderia ser dito da Quimbanda. Uma vez que a coletividade ancestral dos escravizados e dos seus descendentes foi apagada pelo cruzamento forçado do Atlântico, torna-se imperativo que esta coletividade seja também transformada, de maneira que ela se torna uma massa anônima que abarca uma multidão.

Vemos algo similar em outra religiosidade de raízes bantu, o *Palo Monte Cubano*, que é visto como a *esquerda* da *Santeria*. Como Todd R. Ochoa (2010) coloca, os mortos se unem e se tornam uma massa única que é chamada de *el muerto*, *eggun* ou *Kalunga*:

O que ela falava sobre os mortos era usualmente ou contraditório ou confuso. Ela tinha vários nomes para os mortos e os mais importantes eram *Kalunga*, *el muerto* e *eggun*. De vez em quando, ela falava sobre os mortos em termos que me eram familiares, quando ela atribuía aos mortos a individualidade de um ancestral que ela conhecia. “Podem ser seus professores e seus amigos”, ela disse. “Não precisa ser um parente”. Porém, ela também se referia aos mortos como algo mais, algo como a uma massa indivisível e espasmódica, impessoal e anônima. (...) De fato, por semanas, foi difícil para mim atribuir a um tema tão incongruente a importância que Isidra atribuía. (...) Nisso, eu a irritava e a frustrava imensamente (OCHOA, 2010, p. 24).

A Mesa das Almas torna-se então um momento - uma ponte - que permite ao candidato se reconectar à sua ancestralidade, mesmo que ele a desconheça. É o momento no qual todos os espíritos que, de alguma maneira, estão ligados à religião e aos adeptos são convocados. Afinal, precisamos ter em mente que, em última análise, exu e pombagira são considerados, pela Quimbanda, como espíritos de pessoas falecidas. Neste ponto, temos um resgate do passado - um aceno final ao mundo e à vida que fica, pois é como

se, nesse momento *preliminar*, fosse dada ao candidato a chance de se firmar na sua própria ancestralidade para se lançar com segurança numa nova jornada.

Não é por acaso que só após a saudação às almas, essa coletividade, que em Quimbanda é plasmada na forma de um Reino - um local de poder ou de ação, é que os sacerdotes e adeptos mais experientes foram chamar os seus exus. A conexão aqui entre essas etapas é evidente, primeiro há uma louvação às almas que estão em toda e qualquer condição, para somente depois poderem aparecer, de fato, as almas que trabalharão no ritual de maneira direta. Entramos, então, no momento da *liminaridade*. Os mundos e as existências passam a se misturar.

Além disso, Pai Diego de Oxóssi entende que exus e pombagiras necessariamente têm uma ligação de ancestralidade com os adeptos aos quais estão conectados, conforme ele mesmo declara em seu livro de estreia (OXÓSSI, 2018). Em outras palavras, eles seriam ancestrais dessas pessoas, mesmo que distantes. Por isso, a Mesa das Almas aparece de maneira tão importante e central na iniciação, pois é o momento no qual os iniciados poderão evocar toda essa coletividade ancestral que irá compor uma rede de conexões invisíveis na qual os exus e pombagiras estarão inseridos.

Os exus, ao chegarem, primeiro saúdam o portão e depois o templo. Uma vez que exus são espíritos de encruzilhadas, de passagens e de estados liminares (SILVA, 2012), não é surpreendente que seu símbolo máximo seja a passagem mais destacada do local - a saber, o portão para a rua. A dicotomia casa e rua, colocada por DaMatta (1997) aqui se apresenta como um eixo ordenador. A casa é o local de familiaridade e a rua, do caos. Embora possamos argumentar que Exu seja a própria rua, o ritual não poderia jamais sê-la, pois mesmo que louve a desordem da rua, ele apresentará familiaridade e regras. Dentro da estrutura do ritual não pode operar o perigoso e o imprevisível, pois o ritual deve seguir a tradição e operar efeitos conservados ao longo desta - mesmo que os efeitos sejam perigosos e imprevisíveis, do ponto de vista de quem está submetendo-se ao ritual. Por isso, não só Exu parece apagar as fronteiras entre rua e casa, como Silva (2012) colocou, mas também parece que o faz a própria Quimbanda.

O que se passa nesse cumprimento ao portão, então, é uma reafirmação da natureza fronteira de Exu. Uma natureza que se estende muito além de fronteiras espaciais e se alarga até as fronteiras morais. Na iniciação, essas fronteiras são ainda mais destacadas, pois elas precisam ser claramente colocadas no conflito entre o status de não iniciado versus o de iniciado, para que se reconheça, de fato, a transformação engendrada pelo ritual.

Depois disso, os iniciandos são colocados diante das imagens de seus exus e pombagiras. Discutir as imagens de exus e pombagiras por si só é uma tarefa árdua, pois demanda uma vasta mobilização de informação e de saberes, visto que estas são variadas e que apresentam um conjunto simbólico enorme. De maneira direta, podemos citar Silva (2012) que notou que os exus de Umbanda (e o mesmo vale para a Quimbanda) se apresentam com nomes de demônios. Assim, vemos que as imagens, as representações físicas em gesso e/ou resina, dos exus e pombagiras serão reflexos dessas nomenclaturas e de todo o imaginário que foi construído ao redor da ideia do próprio orixá *Ésù* como uma face do diabo. Por isso, as imagens costumam evocar características diabólicas ou, ao menos, ligadas ao imaginário dos mortos e dos cemitérios.

A estatueta - imagem - de exu e de pombagira na Quimbanda afro-gaúcha parecer guardar uma centralidade que talvez não seja encontrada na Quimbanda do Sudeste brasileiro. Ao presenciar as cerimônias, nota-se que a imagem é tratada como o próprio espírito. Ela é lavada, temperada e cuidada. Em certas ocasiões, como um dos autores notou em visita de campo à casa de religião de Mãe Ieda de Ogum em agosto de 2022, as estátuas são pintadas, ato esse que a própria Mãe Ieda de Ogum chamou de “colocar roupa nova”. Ainda, são colocadas de frente para a rua para “verem as coisas” (REGIS & LAGES, 2023). Na cerimônia de iniciação ora relatada, notou-se que à estátua era dado de beber do sangue dos animais, literalmente colocando o pescoço cortado das aves na boca da imagem. Isso sem falar em toda a montagem das imagens com penas e parte das aves. Ao se lavar a imagem com bebidas e ao se lançar nela sangue e partes de sacrifícios, é como se o próprio Exu fosse imbuído desses elementos. A estátua - imagem - é, portanto, um reflexo do invisível dentro do visível, ou, ainda, no momento do ritual é como ela se tornasse a própria divindade.

Os pontos riscados são um elemento tradicional na Umbanda e na Quimbanda. O seu uso apresenta diversas camadas de significados, sendo a mais óbvia uma representação gráfico-simbólica do espírito a ele associado. Os pontos riscados de exu geralmente são repletos de símbolos de identificação com o diabo, como tridentes, mas há também os ligados ao cemitério - cruces, ossos etc - e símbolos derivados do esoterismo europeu (SOLERA, 2015). De fato, tais pontos além de sinais da entidade, são uma declaração das forças que ela manipula e domina (SOLERA, 2015). Lourival Andrade Júnior afirma que o ponto riscado é a assinatura inequívoca do espírito (JÚNIOR, 2015).

Assim, quando o Exu Sete Facadas “risca” os pontos riscados das entidades proeminentes dos adeptos candidatos à iniciação, temos um chamamento certo daqueles espíritos. É um momento no qual eles são especificamente convidados a receberem as ofertas de bebidas, sangue e tudo mais, no que aparenta ser uma maneira de estreitar os laços entre as entidades e os vivos. Por isso, neste momento, nota-se que os iniciandos também dividem das oferendas, como do sangue, e são tratados com outros elementos comuns na Quimbanda, como o dendê e a fumaça. Estamos agora, sem dúvidas, nos momentos *pós-liminares*, nos quais já dentro de um novo mundo e de uma nova vida, os adeptos participam da cerimônia de uma maneira mais inclusiva.

Sendo esta, de maneira geral, a parte final da cerimônia, cumpre notar que toda a iniciação parece se tratar de um grande rito de apresentação e de resgate. Uma apresentação ao invisível e aos seus emissários mais imediatos e especialmente conectados aos iniciandos - pois, de alguma maneira, exus e pombagiras estão conectados aos médiuns ou adeptos. Portanto, o elemento de resgate também é evidente. Não é possível caminhar na trilha da Quimbanda afro-gaúcha sem essa ligação estreita com seu próprio passado, mesmo que este seja representado por uma forma coletiva e anônima de ancestralidade. De toda a sorte, é claro que esta cerimônia revela um dos pilares da Quimbanda afro-gaúcha: a familiaridade com o invisível.

Figura 4 – Fotografia: O templo após as obrigações concluídas e com Exu Sete Facadas ao fundo.



Fonte: Autores (2023), acervo pessoal.

Referências

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. *Tambores de Todas as Cores: práticas de mediação religiosa afro-gaúchas*. 2019. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.
- ANDRADE JÚNIOR, Lourival. “Pontos riscados e nomações: Exu em discussão”. *MOUSEION (UNILASALLE)*, v. 22, p. 135-150, 2015.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- BRAGA, Lourenço. *Umbanda e Quimbanda*. Rio de Janeiro: Livraria Jacyntho, 1942.
- BRAGA, Lourenço. *Os Mistérios da Magia*. Rio de Janeiro: Biblioteca Espiritualista Brasileira, 1957.
- CORRÊA, Norton. *O Batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAVID DA SILVA, Suziene. *A Quimbanda de Mãe Ieda - religião "afro-gaúcha" de exus e "pombas-giras"*. 2003. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- FONTENELLE, A. *Exu*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1954.
- GIUMBELLI, Emerson; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. “O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul”. *Revista antropológica*, São Paulo, V. 64, n. 2, p. 1-22, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/186652/173571>. Acesso em 08 fev 2023.
- GORSKI, Caroline. “Ritual de Iniciação no Candomblé de Ketú: Uma Experiência Antropológica”. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 3, p. 52-64, 2012.
- LEISTNER, Rodrigo Marques. *Os Outsiders do Além: um estudo sobre a quimbanda e outras feitiçarias afro-gaúchas*. 2014. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade do Vale dos Sinos, 2014.
- LODY, Raul. “Dendê: com a África à boca”. *Revista Brasileira de Gastronomia*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 18- 33, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://rbg.sc.senac.br/index.php/gastronomia/article/view/31>. Acesso em: 09 abril 2023.
- ORO, Ari Pedro. “O Atual Campo Afro-Religioso Gaúcho”. Porto Alegre: *Civitas*, 2012, p. 556- 565.
- OXÓSSI, Diego de. *Desvendando Exu: o guardião dos caminhos*. São Paulo: Editora Arole Cultural. 2018.
- OXÓSSI, Diego de. *Os Reinos de Quimbanda e os Búzios de Exu*. São Paulo: Editora Arole Cultural. 2023.
- OXÓSSI, Diego de. *Iniciação e Desenvolvimento Mediúnico Na Quimbanda*. Blog Reinos de Quimbanda. São Paulo. Disponível em: <https://www.diegodeoxossi.com.br/iniciacao-na-quimbanda>. Acesso em 12 jul 2023.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. *O Cruzamento Das Linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do rio Grande do Sul, 2015.

REGIS, Eduardo & LAGES, Sônia Regina Correa. “O aniversário de Exu Rei das Sete Encruzilhadas e as Facas de Boi - Celebrações afro-gaúchas”. *Caminhos*, Goiânia. V. 21. N.1, pp. 103-123, 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Exu do Brasil – tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos”. *Revista de antropologia*. São Paulo: USP, pp. 1085-1114, 2012.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. *A Magia do Ponto Riscado na Umbanda Esotérica*. 2015. Dissertação. (Ciências das Religiões). Pontifícia Universidade Católica - SP, 2015.

TADVALD, Marcelo. “Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas”. *Caminhos*, Goiânia, v. 5, pp. 129-147, 2007.

Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/443/368>. Acesso em 05 abr 2023.

TURNER, V. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes. 2013

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes. 2013

VOGT, W. Paul. *Dictionary of Statistics & Methodology: a nontechnical guide for the social sciences*. 2ª edição. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage. 1999.

Recebido em: 28/06/2024

Aceito em: 03/01/2025

O amor é espiritualidade

Maria Eduarda de Carvalho Ibiapina¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.56978>

A minha família é majoritariamente evangélica, então o meu olhar para a espiritualidade desde muito cedo foi moldado por essa doutrina. Porém, chegou um certo momento da minha vida que eu saí da bolha onde eu vivia e comecei a vê-la de outras formas. Acredito que mesmo com todas as explicações do dicionário, ou religiosas, ou até mesmo científicas, na minha opinião a espiritualidade não é algo que se explica, mas sim que se sente. Para mim, sentimentos são espirituais: não são os sentimentos que explicam a espiritualidade, mas sim o contrário.

Quando eu digo que a espiritualidade é para ser sentida, estou querendo dizer que ela é muito mais que religiões e dogmas. Ela é o amor que você sente, é saudade que bate no peito quando você sente um perfume conhecido, é a fé que você tem no mundo e nas pessoas, é a esperança que chega quando precisa, é o conforto no coração em dias ruins, é a bondade que você transmite para o outro sem se preocupar com quem ele é. Ela também pode ser a raiva, o rancor. E com toda a certeza, a espiritualidade são aqueles que nos guardam espiritualmente, psicologicamente e fisicamente, nossos protetores espirituais. A espiritualidade é aquele sentimento de proteção, de que você está sendo cuidado por algo muito maior que qualquer coisa humana ou que qualquer ser humano. E que seria até mesmo impossível explicar com palavras ou com definições. Para entender é preciso viver, sentir, ver e estar.

A espiritualidade sempre foi muito presente em minha vida, nos mínimos detalhes, nos mínimos pedidos, nos agradecimentos, nos dias bons e nos dias ruins, e além de estar presente, ela sempre foi muito generosa comigo. Minha família, principalmente a minha mãe que por muitos anos de sua vida foi evangélica e ainda hoje acredita no Deus protestante, costuma dizer que eu sou um milagre e que minha vida, a minha existência foi muito benquista, não só pela minha família, mas principalmente por Deus.

A gravidez da minha mãe foi uma gravidez de risco e as chances dela me perder eram grandes, então só de eu ter nascido foi uma bênção, a primeira de muitas. Porém, quando eu afirmo que a espiritualidade sempre foi generosa comigo, não estou dizendo

¹ Universidade de Brasília. E-mail: mariaeduardacarvalho600@gmail.com.

somente de todos os livramentos que ela me deu, ou da oportunidade de estar aqui. Estou falando principalmente de todas as pessoas que ela colocou em minha vida. Desde que eu nasci eu estou rodeada de muito amor, o amor me cerca de todos os lados e como diz o Emicida, o amor é espiritualidade. E de todas as proteções que eu já recebi o amor foi a melhor delas. Eu digo proteção porque não tem nada mais seguro do que a certeza do amor. E eu fui amada pelos que vieram antes de mim e pelos que vieram junto comigo e aprendi a amar com os mesmos.

Eu vim de uma geração de mulheres muito fortes, corajosas, mas principalmente mulheres de muita fé e muito amor. A minha mãe, a Lu, é sem dúvidas a mulher de mais fé que eu já conheci em toda minha vida e ela tem um companheirismo muito forte com o seu Deus. É tão impressionante, tão bonito e uma das coisas que eu mais admiro é que ela não é uma mulher religiosa, ela é uma mulher espiritual que expressa a sua espiritualidade com muito amor, e respeito ao próximo e a si mesma. Uma mulher que acredita muito e que tudo que conquistou foi pela sua coragem e principalmente pela sua fé, a mãe e amiga que todo mundo deveria ter e que por muita benevolência da espiritualidade e dos seres espirituais que me protegem eu tive a honra de tê-la como mãe e como amiga. A Amanda, minha irmã mais velha, foi quem me ensinou a me amar, a amar meu cabelo, meu nariz, minha cor, minha ancestralidade, foi quem me ensinou a ter orgulho de quem eu sou e de quem veio antes de mim. Minha irmã é o amor no seu estado mais puro e espiritual. Eu fui criada pelas duas, minha mãe e minha irmã que eu costumo chamar de irMãe. E tudo que eu sou hoje, todo o orgulho que eu sinto de mim e de quem veio antes de mim, eu devo a elas.

Acredito que todas as mulheres que foram colocadas na minha vida, minha mãe, minha irmã, minhas tias, minha prima, minhas avós Dona Margarida e Dona Graça, foram escolhidas a dedo pela espiritualidade para estarem na minha vida e para estarem uma na vida da outra. Carregamos juntas muitas histórias, histórias de luta, de alegria, de esperança, de fé, de amor, histórias que ninguém nunca nem mesmo vai saber. Mas uma sempre levantando a outra, pela outra, com a outra. Pode até parecer que estou dando importância demais a mim mesma por afirmar que tamanha bondade foi me dada assim que nasci, de crescer com mulheres tão incríveis ao meu redor, porém que seja, não existe outra explicação que não seja espiritual.

Porém, das mulheres que estão ou que estiveram em minha vida, quero falar especificamente de uma, Maria das Graça, Gracinha, minha avó, mãe da minha mãe. Dona Graça era uma mulher solteira que tinha duas filhas nos anos 70 e também era

espírita, e sempre lutou muito para ser quem era em uma sociedade tão preconceituosa. Ela perdeu seus pais muito nova, e desde então seguiu sua vida sozinha, conhecendo o mundo até onde lhe era permitido. Quando a minha tia completou 2 anos, minha avó decidiu vir para Brasília. Uma jovem piauiense de 24 anos perdida no quadrado. Passou por muitas coisas, tantas que muitas eu até mesmo desconheço. Trabalhou em empregos abusivos, esteve com homens abusivos em empregos e na vida pessoal. Foi mulher, foi mãe, foi amiga, ajudou, foi ajudada, errou e acertou, foi humana. Mas uma coisa que Dona Graça nunca perdeu foi a fé na vida.

Eu não sei em que momento o espiritismo entrou na vida da minha avó, existem coisas que se foram junto com ela. Na época, por alguns preconceitos da minha família, a religião dela não era algo muito falado e nem mesmo respeitado. E quando ela se foi, eu tinha 5 anos, não tive a oportunidade de escutar suas histórias sobre. Sei muito pouco, nem mesmo sei se de fato era espiritismo ou outra religião afro-brasileira. E por muitos anos eu acumulei perguntas e ao mesmo tempo achei que as respostas me foram roubadas, pelo preconceito e até mesmo pela espiritualidade por ter a tirado de mim tão cedo. Mas mesmo sabendo pouco, sempre soube que ela ia no terreiro aos domingos e sei suas outras histórias que só me provam o quão espiritual e boa Dona Graça era.

A Gracinha era aquele tipo de pessoa que todo mundo deveria conhecer, ela era a espiritualidade no seu mais puro estado. Ela ajudava todos que precisavam de ajuda, não importa quem era ou como era. Até colocar para morar em sua casa, ela colocava. Ela falava que quem tem amigo, tem tudo, e ela foi esse tudo para muita gente. Tirava dinheiro de onde não tinha, pedia emprestado para outras pessoas só para ajudar quem fosse que estivesse precisando. Ela foi o socorro, a esperança e a alegria de muitas pessoas. Era só chamar a Gracinha que ela resolvia, não importa qual problema era, ela dava um jeito.

O enterro da minha avó foi mais uma prova da mulher incrível que ela era. Foi do jeito que ela iria amar, muita gente que a amava e que tinha gratidão por ela e pela sua vida. Muitas lágrimas, mas muitas risadas também, é até estranho contar que houve sorrisos no enterro de alguém, mas quando o assunto é Maria das Graças é impossível não lembrar dela com muita graça, com muita alegria e lembrar de todos os sorrisos que ela arrancou de tantas pessoas. Como disse, ela nunca perdeu a fé na vida e nunca deixou que as pessoas ao seu redor a perdesse também, minha mãe herdou isso dela.

Uma vez eu li em algum lugar que a saudade é o azar de quem teve muita sorte, e nunca li algo tão real quanto. Se sentimos saudade é porque tivemos a sorte de ter ou de

conhecer alguém tão bom, a ponto de deixar saudade quando se foi. SAUDADE, saudade também é espiritualidade.

Algumas pessoas falam que ela e eu fomos um encontro de almas, e eu acredito, acredito que era algo espiritual. De tantas bondades que me ocorreram, essa foi uma delas: encontrar minha melhor amiga assim que nasci. Com toda a certeza ela amava os outros netos dela, porém comigo, entre nós foi diferente, tínhamos uma conexão de outro mundo. Era eu e ela sempre. Ela fazia questão da minha presença pela manhã e na hora do almoço, mesmo que eu sempre comesse seus batons e gastasse seus cremes de pele. Ela era minha pessoa favorita no mundo, minha melhor amiga e acredito que eu também era sua pessoa favorita, de alguma forma inexplicável, nos entendíamos entre a gente, nas nossas brincadeiras, nas nossas conversas. Todo dia ela chegava com um presente para gente, na maioria das vezes era aquele batom de morango com formato de morango. Falando em batom, uma vez ela ameaçou de comprar um batom de pimenta para ver se eu parava de comer os seus batons, não parei, e no fudo ela nem mesmo se importava.

Quando eu era criança, eu tinha uma ligação com a espiritualidade muito forte, eu via coisas, sentia coisas, minha avó sabia, porém nunca interferiu nisso, para as outras pessoas ela falava que era coisa de criança, mas eu sei que ela sabia que não era e eu também sei que não era. E, hoje em dia, eu sinto que a religião seria algo que ligaria muito mais a gente. Ela entenderia e me ajudaria entender a sensação de pertencimento que eu tenho quando tenho contato com algumas religiões, como a umbanda. Não tenho nenhuma religião por enquanto, mas às vezes tenho a sensação que a espiritualidade me cerca de todos os lados, um chamado, para algo que não compreendo ainda.

O Calundu me conectou muito com essa parte da minha vida, com minha vó. E desde que eu entrei soube que isso iria acontecer, na verdade, foi esse o motivo de eu ter entrado no grupo Calundu, para poder entender um pedaço de mim que por muitos anos ficou sem explicação. Acho que entrar também foi um trabalho da espiritualidade. Existem coisas e perguntas que eu terei que descobrir sozinha e por conta própria, mas ter conhecido muitas coisas, ter sentido minha avó em cada reunião ou ter a sentido escrevendo esse texto foi algo muito especial para mim. Eu sou muito grata ao grupo Calundu pela oportunidade que foi me dada, e por ter me ajudado tanto nesse último ano. Assim como a minha família, minha mãe, minha irmã e minha avó Gracinha, o Calundu também foi um presente espiritual.

Recebido em: 15/11/2024

Aceito em: 01/12/2024

Aproximações ao sagrado feminino a partir de religiões afrodiaspóricas

Thalita Cavalcante Marques¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.56979>

O sagrado feminino, em termos amplos, refere-se ao movimento de despertar e valorizar a energia feminina ao interior de cada um dos nossos corpos, vinculada com a cura, o autoconhecimento, a coragem, a determinação, a astúcia, a criatividade e o empoderamento (Faur, 2011; Machado, 2020). Dentro das diversas cosmovisões afro-religiosas, esta conexão harmônica entre os indivíduos e às forças femininas, ligadas também com a natureza e o cosmos, podem ser impulsionadas por meio de cultos e iniciações de diversas formas.

Como movimento político, o sagrado feminino ganhou destaque com a ascensão do feminismo, buscando romper com os valores patriarcais. Nos tempos modernos, o feminismo negro também ganhou notoriedade, tornando-se um espaço de empoderamento e disrupção. A articulação entre ambos os movimentos – sagrado feminino e feminismo negro –, por exemplo, é fundamental enquanto maneira de desafiar o moralismo tradicional com ênfase em questões raciais, centrais para todo o processo de emancipação da mulher negra em relação as estruturas sociais vigentes, fundamentadas no machismo e no racismo.

Dentro das diversas religiões afro-diaspóricas, as questões relacionadas ao sagrado feminino manifestam-se de diferentes formas, desde a atuação de mulheres em importantes papéis de liderança até os cultos às grandes forças femininas, de acordo com a cosmovisão específica de cada tradição. Nesse sentido, o presente texto tem como objetivo refletir sobre a manifestação de alguns princípios do sagrado feminino, a partir da minha experiência no culto a divindade Orí e à Orixá Iemanjá, no contexto do candomblé Ketu. Com essa nação eu pude me aprofundar de forma mais específica em campo.

As ponderações que aqui abordarei fundamentam-se em conexões oriundas de bases empíricas, e a vivências em campo em um terreiro de Candomblé Ketu,

¹ Universidade de Brasília - UnB. E-mail: Thaliticavalcantemarques2020@gmail.com.

complementadas com a revisão bibliográfica de pesquisas que exploram os significados relacionados às questões abordadas. Dessa forma, o texto busca contribuir para uma visão integradora que entrelaça saberes ancestrais, indispensáveis para alguns desafios da contemporaneidade.

Em solo brasileiro, os cultos aos orixás foram readaptados como consequência da diáspora, quando as pessoas negras, em um novo contexto, foram obrigadas a adequar o uso das folhas — instrumento também central no Candomblé —, por exemplo, como forma de resistir à violência estruturada, que se configurava como um instrumento de poder e negação da fé de cada povo e indivíduo. Assim, construiu-se a assimilação do sincretismo religioso, presente em muitas religiões afro-diaspóricas na contemporaneidade.

Dentro desses cultos religiosos afro-diaspóricos, o feminino desempenha um papel central. Desde as mais antigas casas de Candomblé da Bahia, como o Ilê Axé Opô Afonjá, Terreiro do Gantois e Terreiro Casa Branca a resistência e o papel das grandes sacerdotisas, mães e iyalorixás sempre foram fundamentais para garantir a continuidade do culto e o fortalecimento da comunidade.

Na cosmovisão do Candomblé Ketu, proveniente da diáspora dos povos Iorubás para o Brasil durante o período de escravização de pessoas negras, as grandes Iyabás e a força do feminino são centrais para estabelecer a conexão entre os seres humanos e os espíritos, bem como com as forças ancestrais. O matriarcado dentro desses cultos é uma marca histórica e contínua, sendo o sustentáculo dos próprios ritos e mistérios, que dependem dessa energia específica para se manterem e garantir continuidade.

Dentro disso, a sacralização das forças espirituais ocorre a partir da manutenção das forças naturais, reconhecendo na natureza o poder construtor e destruidor em todos os aspectos da funcionalidade do cosmos. Essa visão se configura como construção de uma tecnologia ancestral, que confere relevância ao feminino, reconhecido como "o que dá vida" e "nutre todos os seres". Este poder, essencialmente entendido no sentido espiritual e não no sentido biológico, é representado pelas mulheres iniciadas nos cultos, e principalmente, pelas lideranças ativas nos mesmos.

Dentre as grandes Iyabás, Iemanjá (ou Yemojá, em iorubá) tem seu culto bastante reverenciado, por ser considerada a "mãe" de todos os orixás e, conseqüentemente, de todos os Orís individualizados no ser humano.

Seu nome vem da expressão 'a mãe dos peixes' ou 'a mãe cujos filhos são como peixes'. É considerada a mãe de todos, a que nos prepara para a vida, nos dá a imensidão das águas para que possamos realizar todas as potencialidades, afirma Eugênio. Na língua original, seu nome é Yemoja. (Veiga, 2024)

Assim sendo, o seu culto é sempre invocado como nos rituais de Bori no candomblé e em partes dos rituais de iniciação de algumas outras religiões, a fim de buscar equilibrar principalmente a divindade Orí.

Os mais antigos souberam que Ajalá é o Orixá funfun responsável pela criação de Orí. Desta forma, ensinaram-nos que Oxalá deve ser sempre evocado na cerimônia de Bori. Iemanjá é a mãe da individualidade, e por essa razão está directamente relacionada com rí, sendo imprescindível a sua participação no ritual. (Manuela, 2008)

No Brasil, a orixá Iemanjá tem notoriedade. Na sua celebração no dia 2 de fevereiro, seus devotos vão ao mar em multidão para entregar oferendas como símbolos de pedidos e agradecimentos. Esse ritual tem origem em Salvador, onde pescadores começaram a ir ao bairro do Rio Vermelho para entregar suas oferendas.

Todo dia 2 de fevereiro, em Salvador, uma multidão vestida predominantemente de branco e azul comparece ao bairro do Rio Vermelho para reverenciar Iemanjá, a Rainha do Mar e Mãe de Todas as Águas. Considerada umas das três grandes manifestações populares da cidade, dividindo o pódio com o Carnaval e a Lavagem do Bonfim, a festa é a maior dedicada a um orixá na Bahia e passou por diversas mudanças até os dias atuais. Contudo, o elo de espiritualidade e cultura mantém a tradição centenária viva, resguardando a ancestralidade de matriz africana. (SECOM/SALVADOR, 2022)

Em solo iorubá, diferentemente, o culto a Iemanjá se concretiza no rio. Essa orixá também possui diversos outros aspectos, não se restringindo apenas ao cuidado e à maternidade, mas também à guerra e à proteção, sendo muito invocada em tempos de disputas e rivalidades entre comunidades.

Iemanjá é um orixá, ou seja, uma divindade africana cultuada a partir do panteão divino dos povos iorubás. Embora, no Brasil, assumia títulos e características de 'rainha do mar', na África, é cultuada na região de Abeokutá, na Nigéria, onde seus cultos se estabeleceram inicialmente nas águas doces do rio Yemoja, entre Ifé e Ibadan", contextualiza o sacerdote de umbanda David Dias, pesquisador em Ciência da Religião

na PUC-SP. Ou seja: para os iorubás, ela é a divindade dos rios. Essa transposição para os mares é resultado do movimento de diáspora quando, já nos chamados navios negreiros, a ela continuaram recorrendo os "seus filhos. (Veiga, 2024)

Iemanjá ocupa um papel essencial no diálogo sobre essa tecnologia ancestral, que em simbologia conecta-se diretamente às questões que envolvem a necessidade de cuidado com a saúde mental nos tempos hodiernos, reafirmando a importância de práticas que promovem equilíbrio e bem-estar. Essa relação entre o cuidado à divindade Orí e a presença de Iemanjá, é uma afirmação da importância do culto à energia feminina e os seus resultados na saúde individual e comunitária dos devotos do candomblé.

Dentro dos diversos ritos do candomblé, o Bori, que em termos amplos significa "alimentar a cabeça", desempenha um papel central. Esse ritual é fundamental tanto dentro da comunidade, como um elemento de fortalecimento e manutenção dos indivíduos, quanto fora dela, por meio dos serviços prestados por babalorixás e iyalarixás aos seus consulentes. O Orí, considerado a maior e mais importante divindade, é reverenciado também por sua conexão simbólica com o que, na modernidade, se entende como o cuidado com a saúde mental. Essa prática destaca a profunda relação entre espiritualidade e equilíbrio emocional, reafirmando a sabedoria ancestral do candomblé em contextos contemporâneos (Lages, 2023).

Para os iorubás (e para as outras nações de candomblé), o ritual do bori é o ato litúrgico que significa “dar de comer e beber ao Orí”, adorar a cabeça. Esse cerimonial é realizado antes mesmo da feitura do santo. Mas o bori não é só para o iniciado, qualquer pessoa pode ter seu Orí cultuado, o que ocorre quando ela se sente fragilizada, e lhe dar alimento. E há casos em que ele ocorra de duas a três vezes por ano, como acontece com os babalorixás e yalarixás, que sobrecarregam seu Orí devido a suas preocupações espirituais e materiais, tanto na vida religiosa como particular. O ritual consiste em rezas específicas, oferta de alimentos e bebidas. Após o bori o corpo se revitaliza, e o equilíbrio é recuperado, e no caso das pessoas depressivas, com questões emocionais, o bori acalma e ajuda as pessoas na busca da solução para o sofrimento. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2018)

Nesse contexto, a união entre o culto à força que rege e sustenta a vida — representado pela orixá Iemanjá — e os ritos que promovem qualidade de vida ao iniciado e/ou consulentes, como o Bori, destaca-se como uma marca essencial das práticas fazer candomblé. Essas tradições preconizam a sabedoria e as iniciativas milenares dos povos africanos, direcionadas para o bem-estar, a saúde e o cuidado coletivo. O sagrado

feminino como já reiterado, assume o papel central de fazer as manutenções necessárias nesses processos, apontando a necessidade do autocuidado e da autopreservação.

Ao jogar búzios pela primeira vez, Iemanjá foi confirmada como a Orixá regente do meu Orí. Após muitas orientações dentro do jogo oracular, também foi apontado a necessidade emergente de um maior cuidado com a minha cabeça (Orí) e, conseqüentemente, com a minha saúde mental. Após muitas reflexões posteriores a essa primeira vivência, e à aproximação e culto a minha Orixá de cabeça, também despertei a importância da integração e do culto à energia feminina no que tange o próprio sustento e alicerce do autocuidado e da autopreservação. Minha individualidade, vivenciada como uma mulher transgênero, ou seja, parte de uma minoria na sociedade vigente, foi melhor reconhecida, valorizada e acolhida por mim enquanto cultuadora de forças divinas femininas e enquanto cuidada por uma comunidade que reitera essa importância.

No candomblé, eu aprendi que o feminino é um agente de cura, e que a cura gera emancipação e autoconsciência em meio aos processos da vida. Fui ensinada que, quando se cultua o sagrado feminino, não é a tristeza que desaparece, nem o sofrimento que cessa, mas sim a capacidade de ser resiliente e atender as próprias vulnerabilidades enquanto realidades humanas, que tudo se torna mais possível. Com o Bori, eu aprendi que o corpo, enquanto morada de uma divindade – principalmente feminina – precisa ser nutrido, reconhecido e, sobretudo, empoderado de si para que tenha o seu pleno funcionamento, ou seja, saúde e qualidade de vida. Com a comida de santo, eu aprendi que o feminino é justo, e que para além de ser cuidada, eu tenho a responsabilidade de cuidar, com todos os limites estabelecidos.

Assim, como visto e exposto, as liturgias e os ritos que constituem especificamente a noção do sagrado feminino no candomblé, bem como os alicerces que os sustentam — incluindo o culto aos orixás e os saberes ancestrais já referenciados —, revelam-se como arcabouços que demonstram não apenas a profundidade e a riqueza dessas práticas, mas também sua contribuição essencial para a valorização e o entendimento do sagrado feminino.

Para além de um debate sobre uma energia que muitas vezes é mal interpretada e conectada apenas à oposição ao masculino. O sagrado feminino redesperta o que muitas vezes nós, como indivíduos e comunidades, somos impedidos de viver por uma sociedade cada vez mais adoecedora e negligente com todo e qualquer indivíduo que não representa o padrão imposto.

Essas tradições evidenciam que muitos dos avanços modernos voltados para o cuidado de diversos aspectos do ser humano, especialmente no que diz respeito à saúde mental, já foram explorados e aplicados por povos milenares. Isso reafirma tanto a relevância e a atualidade desses saberes ancestrais quanto à necessidade de validação de conhecimentos que não se baseiam exclusivamente em estruturas teóricas ocidentais, mas também em práticas e experiências ancestrais.

Referências

FAUR, Mirella. *Círculos sagrados para mulheres contemporâneas*. São Paulo: Pensamento, 2011.

LAGES, S. R. C. “O Orí, a saúde e as doenças dos(as) filhos(as) de santo”. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 20, n. 62, p. e206207, 10 ago. 2023.

MACHADO, Regiane. “O Sagrado Feminino: Poder que vem de dentro – despertar, cura e empoderamento de mulheres”. In: *Colóquio Internacional Feminismo e Agroecologia: Trabalho, cuidado e bens comuns*, 2020, Recife. Anais Eletrônicos [...]. Recife, v.15, n.3, 2020. Recife: [s. n.], 2022. Disponível em: <https://cadernos.abaagroecologia.org.br/cadernos/article/view/6381/2426>.

MANUELA. Bori. “Candomblé, o mundo dos Orixás, 26 de maio de 2008”. 26 mai. 2008. Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/05/26/bori/>.

SECOM/AS - SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO DA PREFEITURA DE SALVADOR. Festa de Iemanjá é a maior manifestação dedicada a um orixá na Bahia e teve origem no protagonismo de pescadores. 2022. Disponível em: <https://comunicacao.salvador.ba.gov.br/festadeiemanja-e-a-maior-manifestacao-dedicada-a-um-orixa-na-bahia-e-teve-origemnoprotagonismo-de-pescadoreseosso>.

VEIGA, Edison. Iemanjá, a divindade africana que ganhou feição branca no Brasil. *BBC News Brasil*. 02 de fevereiro de 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c51eq354xd1o>.

Recebido em: 15/11/2024

Aceito em: 01/12/2024