

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 binariedade.

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 binariedad.

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 trans³. 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 abranger uma série de identidades não cisgêneras.** De modo particular, as seguintes identidades estão contempladas no termo “trans*”: transexuais, mulheres transgêneras, homens não-binários, transmasculinos 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 alinharmos 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 amérias.

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 mesmos. 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 afastade 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 ê entrevistade, o que facilitou a exploração de aspectos mais pessoais e complexos de sua história de vida. A pedido de entrevistade 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 entrevistade: 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 iniciade para a função de Ekedi, um cargo tradicionalmente atribuído à 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 Ogás, 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 iyábás (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). Segundo 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, infiadavelmente. (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-binariade, 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 lideraram 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-ão 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, alinharse 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 Oyewùmí (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 biólogo, estabelecendo as distinções de gênero baseadas nos corpos. Oyewùmí 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" (OYEWÙMÍ, 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 ‘níchos’, 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 afrodiáspora 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 abiyanato, que é o momento em que o recém-chegado experencia 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-binarietà, 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-binarietà 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, “ã, mas como assim?” E eu, vói, 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 Ekedi, que usava saia, que usava aquelas roupas de Ekedi, 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-binariade 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 adoece, 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 corpas, 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, elu 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 vei, 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”. Véi? 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 às 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 todos, 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 corpas tão massacradas e negadas na sociedade. A recriação dos terreiros como espaços verdadeiramente para todos 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 sobrevô”. *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.casaum.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-binário no fazer científico*. 1 ed. Florianópolis, SC: Selo Nyota, 2021.
- ELOY, Thais. *TIBIRA DO MARANHÃO, PRIMEIRA VÍTIMA DE LGBTFOBIA REGISTRADA NO TERRITÓRIO BRASILEIRO, PODE VIRAR HERÓI DA PÁTRIA*. 19 de abril de 2023. Disponível em: <<https://www.casaum.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-binariedade: uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero.” *Revista Seara Filosófica*, 2020.
- LOURO, Guacira Lopes. “Gênero e Sexualidade: Pedagogias Contemporâneas”. *Pro-Posições*, 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