

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):

Simplesmente 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. Nossa 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 torna desnecessária a segregação entre 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 precariedade 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 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 abranger 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 transsexuais 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 Òrisà (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 conservarão 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 contar 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.
Nanã	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 reclusão 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