

O TEMPO DOS ORIXÁS: MĘTA MĘTA COMO TRADUÇÃO DE TEMPORALIDADES CORPÓREAS DESOBEDIENTES

Cleberon Diego Gonçalves Maddox¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.58023

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a noção de pluralidade identitária a partir da cosmologia dos orixás, articulada com práticas tradutórias que desafiam a rigidez ocidental de classificação binária e a lógica cartesiana. A partir da expressão iorubá “Męta Męta”, que significa “três três”, explora-se como essa concepção revela a complexidade de orixás como Logunedé, que sintetiza em si características de Oxum, Odé e sua própria individualidade. A ideia de $1+1=3$ evidencia uma identidade múltipla, em que a fusão de qualidades distintas não resulta em uma divisão, mas em uma potência que amplia as possibilidades de ser. Ancorado em epistemologias afro-diaspóricas, em referenciais bibliográficos de autoras e autores iorubanos e afro-brasileiros, bem como em observações etnográficas de campo em comunidades de matriz africana, o texto analisa como essa pluralidade se manifesta em linguagens artísticas, literárias e performáticas. A pesquisa combina análise bibliográfica, escuta de narrativas rituais e descrições de experiências vividas (quando citadas), compondo um método que se aproxima tanto da crítica cultural quanto da antropologia do sensível. Assim, argumenta-se que a pluralidade, longe de ser fragmentada, constitui uma forma de potência inventiva, um campo de afirmação das muitas dimensões do ser. Nesse cenário, a tradução torna-se um gesto de insurgência: um modo de dar corpo e língua a identidades dissidentes que escapam à normalização e afirmam outras formas possíveis de existir.

Palavras-chave. Identidade plural. Orixás. Męta Męta. Tradução. Epistemologias afro-diaspóricas.

EL TIEMPO DE LOS ORIXÁS: MĘTA MĘTA COMO TRADUCCIÓN DE TEMPORALIDADES CORPORALES DESOBEDIENTES

Resumen: Este artículo propone una reflexión sobre la noción de pluralidad identitaria a partir de la cosmología de los *orixás*, articulada con prácticas traductoras que desafían la rigidez occidental de la clasificación binaria y la lógica cartesiana. A partir de la expresión yoruba “*Męta Męta*”, que significa “tres tres”, se explora cómo esta concepción revela la complejidad de *orixás* como Logunedé, quien sintetiza en sí características de Oxum, Odé y su propia individualidad. La idea de $1+1=3$ evidencia una identidad múltiple, en la que la fusión de cualidades distintas no resulta en una división, sino en una potencia que amplía las posibilidades de ser. Anclado en epistemologías afro-diaspóricas, en referentes bibliográficos de autoras y autores yorubanos y afrobrasileños, así como en observaciones

¹ Universidade Estadual do Paraná. E-mail: cleberon.goncalves@ies.unespar.edu.br

etnográficas de campo em comunidades de matriz africana, el texto analiza cómo esta pluralidad se manifiesta en lenguajes artísticos, literarios y performáticos. La investigación combina análisis bibliográfico, escucha de narrativas rituales y descripciones de experiencias vividas (cuando mencionadas), componiendo un método que se aproxima tanto a la crítica cultural como a la antropología de lo sensible. Así, se argumenta que la pluralidad, lejos de ser fragmentada, constituye una forma de potencia inventiva, un campo de afirmación de las múltiples dimensiones del ser. En este escenario, la traducción se convierte en un gesto de insurgencia: un modo de dar cuerpo y lengua a identidades disidentes que escapan a la normalización y afirman otras formas posibles de existir.

Palabras clave: Identidad plural. Orixás. *Meṭa Meṭa*. Traducción. Epistemologías afro-diaspóricas.

Entre Diásporas e Cosmologias: Redefinindo Identidades e Gêneros através dos Orixás

A estrutura epistemológica ocidental, ao operar dentro de uma lógica de categorização binária e excludente, impõe a dicotomia essencialista de identidades rigidamente definidas, tais como "homem" e "mulher", "dentro" e "fora", estabelecendo fronteiras normativas que delimitam e fragmentam as complexas potencialidades existenciais. Este dispositivo de classificação se configura como um mecanismo de segmentação, que atua como uma lâmina, esfacelando e amputando as múltiplas possibilidades de ser que escorregam para além da ordem disciplinada. Em oposição a essa perspectiva redutora, as cosmologias de matriz africana, como as articuladas nos mitos e práticas dos Orixás, desvelam outros modos de constituição e configuração da identidade, não mais como uma substância petrificada ou uma prisão hermética, mas como um território fluido, permeado por forças invisíveis, uma multiplicidade de fluxos interconectados e pluridimensionais que se interpenetram na tessitura da existência.

Com a diáspora africana, uma miríade de itãs (mitos) provenientes dos Orixás, N'Kisses e outras entidades espirituais transitaram através do Atlântico, carregando consigo não apenas narrativas de mundos distantes, mas também visões intrincadas de como as sociedades africanas concebiam sexualidades, gêneros e corporalidades. Este fenômeno gerou uma tradução ontológica radical, que reconfigurou, por assim dizer, a totalidade das existências, conduzindo-as por entre os abismos da colonialidade. Nos mitos iorubás, os Orixás não são entidades estanques ou imutáveis; ao contrário, são corpos-ancestrais, em perpétuo movimento e transição, vísceras divinizadas que pulsam

na carne da história, linguagens que se fragmentam, ecoando múltiplas vozes e desafiando o unísono.

A pesquisa de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) propõe que, antes da invasão colonial ocidental, as estruturas sociais da sociedade iorubá não estavam fundadas na rígida dicotomia de gênero, mas em uma organização pautada pela senioridade, desafiando a ideia de que as categorias de gênero seriam intrínsecas a essas culturas. Essa abordagem encontra um ressoar profundo nas cosmologias africanas, onde as divindades como os Orixás incarnam a fluidez e a plasticidade do gênero e das sexualidades, dissolvendo as fronteiras tradicionais que buscam aprisioná-lo em formas fixas e imutáveis.

Orixá Oxumarê, a serpente-rainha do arco-íris, desliza como um espectro entre os mundos, operando um entrelaçamento contínuo e permanente, onde a totalidade do ser se confunde com a perpetuação da transformação. Seu corpo, dizem os itãs - mitos, é a repetição cíclica: seis meses de virilidade, seis meses de feminilidade, uma instância de carne mutante, víscera que transita, desafiando as rígidas dicotomias da identidade binária ocidental (PRANDI, 2000). E, assim, Logunedé, filho das águas e das florestas, herdeiro de Oxum e descendente de Oxóssi ou Odé, conforme a nação, segue a dança no limiar de uma fronteira móvel, entre o que se chama masculino e feminino. Logunedé, nas traduções de Prandi (2000), é a ressurreição da dualidade, o brilho irreduzível daquilo que escapa, a própria encarnação da multiplicidade.

No limiar da imutabilidade, surge Ossaín, ou Oçanha, espírito-eremita, guardião/ã das folhas e das sabedorias ocultas que reverberam no seio da natureza. Em sua existência marginal, longe das amarras e imposições sociais, o gênero é um atributo dispensável. Em algumas tradições, como aponta Beniste (2011), Ossaín/Oçanha é desprovido/a de gênero, enquanto em outras, carrega em si todas as possibilidades existenciais, uma vez que a cura transcende qualquer forma fixada. Por fim, temos Orixá Tempo (Nação Angola), ou Iroko (Nação Ketu), a árvore ancestral que toca os céus e finca suas raízes na terra, representando a eternidade e a ancestralidade que escapa à prisão das categorias rígidas, transitando além do masculino e feminino, e se movendo na transcendência daquilo que simplesmente é (CASTRO, 2001).

Omolu/Obaluaê, senhor ou senhora das cicatrizes, corpo-terra que detém o conhecimento das feridas e da renovação, é a figura que, ao tocar a morte, restitui a vida, transformando a carne em cura. Ao fazer isso, escapa à rigidez da concepção de gênero, pois a metamorfose transcende qualquer estrutura preexistente. Em Kétù, recebe o nome

de Sòpònna, a senhora da morte e da vida; na Nigéria, é conhecida como Iya Okeka; e em outras regiões, é Sakpata Shapana, representando um único nome que abarca a multiplicidade divina (LÉPINE, 2000). A "androginia" primordial do cosmos também se manifesta através da força de Odudua (Oduduwa), Orixá que representa o ventre da criação, a pele que molda a terra, e carrega em si todas as possibilidades de ser, desafiando as limitações das categorias de masculino ou feminino, esposo ou esposa, uma vez que Odudua subverte e desmantela essas dicotomias (PRANDI, 2000).

Orixá Olocum (Olokun), o oceano sem fundo, o ventre salgado do mundo, é a personificação da fluidez total. Rei ou rainha, masculino, feminino ou qualquer coisa além disso, Olocum é um mar sem margens, metade humano e metade peixe, um horizonte indefinido. Em algumas culturas, como no Brasil, é reverenciado como Yemoja Ogunté, a sereia bela, uma entidade que transcende a forma e o conceito (FATUNMBI, 1993). Por fim, Obá, o rio de correnteza furiosa, é a guerreira cuja força desafia as expectativas, rompendo com a ideia patriarcal de que a coragem é um atributo exclusivamente masculino, revelando a potência do feminino que se recusa a ser subjogado ou domado (PRANDI, 2000).

Esses Orixás se configuram como corpos em constante travessia, línguas que se recusam a ser domesticadas, testemunhos vivos de uma existência que se dobra e se refaz. Suas presenças desconstruem fronteiras, subvertem verdades impostas e desvelam a multiplicidade não como uma exceção, mas como a condição ontológica fundamental do ser. Na cosmologia africana, a carne se desestabiliza, as vísceras tornam-se linguagem que pulsa e fala, enquanto a identidade não se fixa em contornos, mas flui em um movimento interminável de reinvenção e transcendência.

Este mesmo movimento que atravessa as divindades permeia também os corpos que se insurgem contra as amarras das categorizações binárias. Entre os Langi de Uganda, por exemplo, existia a figura das "mudoko dako", pessoas que, designadas do sexo masculino ao nascimento, adotavam expressões de gênero femininas e, como tal, eram reconhecidas como um gênero distinto, independente e legítimo. Essas mulheres, longe de sofrerem represálias ou sanções sociais, tinham a liberdade de se casar com homens sem que isso implicasse qualquer transgressão ou ruptura nas normas da comunidade (DRIBERG, 1923).

Nesse interstício entre corpos e espíritos, entre o divino e o humano, as concepções africanas acerca da identidade e do gênero emergem como fluxos indomáveis

e inclusivos, desafiando as rígidas classificações dicotômicas e excludentes frequentemente impostas pelas epistemologias ocidentais. Todavia, ao atravessarem o Atlântico, essas questões de gênero, sexualidade e religiosidade foram compelidas a se submeter a uma opressão silente, que sepultava suas expressões originais, como uma tentativa de assegurar a sobrevivência frente ao peso do colonialismo e da imposição de um aparato religioso alienante. Como assevera Maddox (2021), esse processo de invisibilização gerou uma ferida que persiste e pulsa no cenário contemporâneo, uma dor que continua a ecoar nas práticas e identidades subjugadas.

Para as mulheres e as subjetividades dissidentes de gêneros e sexualidades dentro das religiões afrodescendentes, a preservação de suas existências exige uma incessante busca pela lógica do itã (mitos), que, ao narrar e valorizar as diferenças, se transforma em uma estratégia de sobrevivência. Essa busca se dá tanto no contexto branco e cristão da América Latina, onde as identidades dissidentes são frequentemente apagadas, quanto dentro dos próprios terreiros, onde a lógica binária se infiltra, ameaçando a pluralidade que caracteriza a tradição afro-brasileira. Trata-se, portanto, de uma ferida colonial que exige, em sua magnitude, um tratamento cuidadoso e reparador.

María Lugones (2014) desenterra a ferida colonial ao destacar que a imposição do gênero transcende o corpo, permeando e contaminando todas as esferas da existência: a terra, a economia, as formas de governança, o espírito e a própria produção do saber. Trata-se de uma violência estrutural que modela o cotidiano, amputando a complexidade intrínseca do mundo para comprimí-lo nas estreitas e opressivas jaulas da racionalidade ocidental. Lugones (2014) expõe que essa imposição não se restringe apenas ao ato de nomear corpos, mas busca reconfigurar territórios inteiros, devastar epistemologias ancestrais e silenciar cosmologias plurais e orgânicas. E é precisamente contra essa mutilação ontológica e epistemológica que os Orixás, as mudoko dako e as cosmologias africanas se levantam, afirmando a potência transformadora da diferença e da pluralidade como modos de existência, rejeitando as normas universais que buscam submeter a vastidão do ser à rigidez das classificações.

A colonialidade do gênero, conforme proposta por María Lugones (2014), configura-se como uma operação de esvaziamento existencial, um gesto que despoja a carne da experiência e deixa à vista apenas a ossatura rígida da norma imposta. Maddox (2021) pontua que, nesse processo de devastação, práticas ancestrais de cuidado, de relação e de espiritualidade são soterradas sob o peso da língua colonial, que as silencia

na violência de sua imposição. No entanto, simultaneamente, Lugones (2014) convoca para o surgimento de formas de ser que sobrevivem como vísceras insurgentes, para práticas de mundo que teimam em brotar nas fissuras do sistema que tenta aprisioná-las. Ela aponta para a possibilidade de traduções desobedientes, para rearticulações que recusam a fixidez e reivindicam a pluralidade radical do ser.

As cosmologias africanas emergem, então, como forças insurgentes, desafiando as estruturas coloniais que buscam silenciar e homogeneizar as formas de existência. Elas nos convocam a dismantelar as narrativas hegemônicas, celebrando a diferença e a pluralidade como expressões legítimas da existência. Grada Kilomba (2018) sublinha que a luta anticolonial não se limita a um campo político, mas se desdobra também como uma prática artística e epistemológica, voltada ao resgate das memórias e identidades que foram silenciadas e negadas pela história colonial.

Essa insurgência epistêmica abre um caminho para a tradução da cosmoperspectiva diaspórica, um domínio no qual as vozes outrora marginalizadas se recriam, emergindo em novas formas de expressão e de reivindicação de suas múltiplas e heterogêneas existências, transgredindo as fronteiras que lhes foram impostas e subvertendo as linguagens dominantes que buscaram obliterar suas ontologias. Trata-se do vislumbre dos Orixás Męta Męta, que, ao se confrontarem com uma arqueologia da cosmoperspectiva diaspórica, pulverizam a potência da diferença sobre corpos, identidades e existências outras, antes excluídas, inclusive no próprio campo da fé, desafiando os limites da hierarquia de crenças e do imaginário coletivo que busca obliterá-las.

Męta Męta: a tradução da cosmoperspectiva diaspórica

Neste horizonte de insurgência, a expressão iorubá "Męta Męta" se eleva como um gesto de desobediência radical. Trata-se do três como princípio criador, uma recusa à unidade rígida, uma celebração da multiplicidade encarnada. Em Logunedé, esse transbordamento se manifesta de maneira vívida: filho de Oxum e Odé, ele carrega em si ambas as linhagens e, ainda assim, se faz outro — um corpo que se desvia das categorias preestabelecidas, uma identidade que escapa à fixidez imposta (MARINHO, 2018; OLIVEIRA, 2019). Aqui, a tradução não se apresenta como subordinação, mas como fissura, uma abertura que rasga a totalidade do ser, convocando modos de existir e saber

que recusam a dominação de qualquer sistema uniforme. É nessa rachadura ontológica que este texto se inscreve: entre o que foi destroçado e aquilo que persiste, teimosamente, em brotar, desafiando a lógica da imposição.

A concepção de Orixá Mēta Mēta ecoa de maneira ressonante nos Orixás previamente mencionados. Oxumarê se configura como "meta", pois integra os aspectos de masculinidade e feminilidade, sendo ele mesmo a própria "mistura" multicolorida dos gêneros, uma representação da fluidez essencial entre as polaridades. Ossaín/Oçanha, por sua vez, é considerado "meta" devido à sua natureza de espírito-eremita, desprovido de uma forma fixa de gênero em algumas tradições ou, em outras, possuindo todas as possibilidades de gênero, simbolizando a infinita flexibilidade. Orixá Tempo, ou Iroko, também se configura como "meta", pois sua energia transcende as construções categóricas de gênero, emergindo como uma força de ancestralidade e eternidade que escapa às limitações de qualquer definição. Odudua é igualmente "meta", pois carrega em si todas as possibilidades de ser, superando as dicotomias de masculino e feminino, representando o ventre primordial da criação. Olocum, por sua natureza fluida e oceânica, é "meta", podendo manifestar-se como rei ou rainha, ou ainda se ausentar de tais definições, refletindo a ambiguidade e o eterno processo de transição, onde a definição de gênero se dissolve no infinito (PRANDI, 2000; OLIVEIRA, 2019).

No entanto, existem Orixás que, embora possuam uma flexibilidade notável, não se adequam totalmente ao conceito de "meta" devido aos papéis de gênero mais claramente delineados que desempenham. Obá, a guerreira-rio, desafia as convenções tradicionais de gênero ao demonstrar que a coragem e a força não são qualidades exclusivas de um único gênero, mas sim expressões de uma potência universal que transcende as categorias binárias. Omolu/Obaluaê, por sua vez, é a personificação da vida, da morte e da cura, cujas energias vitais alternam-se entre manifestações masculinas e femininas, representando tanto o sol em sua intensidade quanto, por vezes, a terra em sua fertilidade e renovação (LÉPINE, 2000). Contudo, tanto Obá quanto Omolu/Obaluaê ocupam papéis de gênero que, embora permeáveis à complexidade, são mais definidos nas diversas Nações, refletindo a tensão entre as múltiplas expressões de ser e os papéis que, por vezes, insistem em se afirmar dentro das estruturas tradicionais.

Essa complexidade, que em alguns Orixás manifesta-se em formas de expressão de gênero mais definidas, está intrinsecamente ligada à multiplicidade das experiências de gênero, que não apenas desestabiliza, mas rasga de maneira irreparável a lógica

colonial que insiste em preservar a tirania da supremacia do único, do homogêneo, do fixo.

O colonialismo, em sua manifestação mais necrótica, busca perpetuar a ideia de que o mundo deve ser compreendido e vivido sob uma ótica única, uma identidade singular, uma verdade inquestionável. Nesse contexto, a multiplicidade que emerge das experiências de gênero se configura como uma insurgência direta contra o império do único. Ela se apresenta como um clamor primordial, que ressoa das entranhas do mundo, exigindo a fragmentação do monólito da identidade colonial e propondo uma reconstituição radical do ser, um movimento de desconstrução e recriação que desafia e subverte os alicerces da norma hegemônica.

Neste quadro de insurgência radical, *Meça Meça* se erige como uma força desencadeadora de subversão ontológica, um sopro primordial que desintegra e pulveriza as fronteiras rígidas e fragmentárias do gênero, da identidade e do território. Com sua pluralidade vertiginosa e irreduzível, *Meça Meça* não se contenta em ser meramente uma resposta reativa ao sistema binário imposto – ela encarna uma insurgência intrínseca, autônoma. Cada "três", nesse contexto, ressoando com a intensidade de uma explosão cósmica de possibilidades, pulsa como uma erupção que dissolve o "nós" no "entre", no espaço liminar onde as definições, como construções frágeis, se desfazem, permitindo que o ser se expanda e transite para além das limitações coercitivas impostas pela estrutura hegemonicamente estabelecida.

O "três" de *Meça Meça* não se reduz a um mero número; é a multiplicação exuberante de forças, uma tríade que se desloca e transita fluidamente entre o sagrado e o profano, o masculino e o feminino, o humano e o não-humano. Ele se configura como um espaço de fronteira, não apenas entre os opostos, mas como a própria transgressão do princípio binário de oposição. Não há o "um" nem o "dois" em confronto, mas sim a pulsação de um ser que escapa das limitações da geometria rígida do "ou", diluindo-se nas infinitas possibilidades do "e". Neste espaço de fusão e transcendência, o "três" reflete a dissolução das categorias fixas, desafiando qualquer tentativa de capturar a fluidez do ser nas armadilhas da dicotomia.

Assim, *Meça Meça* se configura como a carne viva da insurreição, o corpo que se rasga e se expande em sua contínua negação, recusando-se a ser encapsulado em qualquer um dos espaços que a sociedade colonial tenta impor-lhe. Cada "três" que emerge do ventre da cultura afro-diaspórica, com sua desobediência de gênero, se constitui como

uma reivindicação irrestrita de liberdade, uma liberação do espaço cósmico, uma celebração do caos criativo que origina novas formas de existência. *Meça Meça* é o som do pulsar cardíaco de um ser que não se encontra fixado, mas que se cria e recria incessantemente, sem submeter-se aos grilhões da autorização, sem se dobrar às leis da colonização que buscam reduzir a vida ao simples, ao monocórdio.

Esse "três", portanto, pulsa como a gênese de um mundo em contínua transfiguração, um processo incessante de reconfiguração identitária que se recusa a ser capturada em meras representações de um modelo colonial, mas que, em sua pluralidade, afirma sua autonomia fluida com veemência. Ele se manifesta como a revogação do "não" em favor do "sim", uma exaltação de uma existência total, múltipla, sem redomas ou fronteiras que possam delimitar suas expressões. A cada "três", o mundo se expande, se recria, e com ele, se reformula o entendimento sobre o ser, a vida, a existência. Este movimento, essa insurreição contra o binarismo, contra o "um", nos impõe a tarefa de desestabilizar as estruturas que definem os lugares e as formas de estar no mundo, desafiando-nos a transitar além das fronteiras impostas, a desbravar novos horizontes de experiência e expressão.

Dessa forma, a cosmoperspectiva diaspórica se ergue como um corpo vivo de subversão, uma força que se rebela contra a lógica colonial que busca aprisionar, uma negação radical do impulso colonizador que tenta fixar, ordenar e compartimentar a realidade em caixas que se abrem e fecham sob o domínio do império. Ela não se limita a uma mera denúncia, mas se apresenta como um mergulho profundo nas águas turbulentas de histórias entrelaçadas, de corpos dilacerados e reconformados, de culturas que se recusam a desaparecer, multiplicando-se, expandindo-se, reinventando-se.

Nessa perspectiva, a linha que separa o que foi, o que é e o que ainda será se dissolve, desvelando uma identidade fluida, que se estica, se contorce e se refaz na incessante dinâmica da migração, da troca e da resistência, escapando, em um ato de subversão, das estreitas molduras do colonialismo. No cerne desse espaço, o ser não é estático nem fixo, mas se materializa em uma dança constante de transitoriedade, na constante edificação do que somos e do que podemos ainda vir a ser, desafiando uma estrutura colonial que insiste em nomear, limitar e aprisionar, enquanto convoca a criação de novas formas de ser e estar no mundo.

Rita Segato (2011) nos disponibiliza uma chave hermenêutica que nos permite adentrar os interstícios dessa geografia fragmentada, onde os corpos se insurgem contra

a imposição das fronteiras de gênero, cuja rigidez é um produto da colonialidade. Ela assevera que, na alvorada dos tempos pré-coloniais, as sociedades indígenas e afro-americanas estavam estruturadas em sistemas de gênero mais permeáveis, maleáveis e orgânicos, que, distantes das categorizações rígidas impostas pela lógica ocidental, favoreciam uma fluidez propícia a múltiplas configurações de ser. O denominado "patriarcado de baixo impacto", delineado por Segato (2011), surge como um reflexo da potência ontológica dessas comunidades, dotadas de uma capacidade de auto-reinvenção cíclica, onde o ser não se limitava a uma linearidade opressiva que procurava submeter as identidades à rigidez de uma ordem colonial. Esse "patriarcado de baixo impacto", portanto, materializa-se como um testemunho da resistência subterrânea e resiliente dessas culturas, que, em oposição à imposição colonial, geravam e ocupavam espaços onde a subjetividade e as relações podiam ser reconfiguradas, contracenando contra a tentativa de domesticação e subordinação das identidades.

E o que ocorre quando essa fluidez ancestral é brutalmente interrompida pela força colonizadora? O que antes era contínuo e dinâmico se fragmenta, se dilui em ruínas que permeiam nossas línguas e corpos, vestígios que, embora carreguem a memória do que foi, não podem ser desenterrados e restaurados como se pudéssemos ressuscitar a "autenticidade" de um passado silenciado. O que Segato (2011) propõe não é a simples recriação de um estado anterior, mas a reinvenção radical das formas de ser, viver, sentir e saber, uma reinvenção que se origina não da restauração, mas da transgressão das lógicas coloniais. Não há espaço para um retorno, pois o próprio conceito de "antes" foi dilacerado pela violência da história. O que se apresenta, então, não é um movimento de ressurreição, mas um salto para o futuro, um movimento contínuo que, no caso de *Meça Meça*, se configura como uma estratégia de atravessar as rachaduras do sistema, ocupando as fissuras que a violência colonizadora gerou.

É nessas lacunas que se desenha a resistência, na recusa de se encaixar, na negativa de um destino fixo e predeterminado. *Meça Meça*, portanto, se coloca como um convite, uma convocação a uma multidão de possibilidades: a multiplicidade de corpos, de identidades e de existências que desafiam a normatividade colonial e se opõem à violência de um tempo que tenta aprisionar e congelar o futuro.

Este é o movimento da diáspora, o deslocamento não como uma perda a ser lamentada, mas como uma expansão radical do próprio conceito de pertencimento, onde as fronteiras do "lar" são esticadas, transgredidas e repensadas. O *Meça Meça* não se limita

a uma mera resistência passiva, mas se apresenta como uma força criadora, um espaço fértil para a invenção e o reencantamento dos corpos, corpos que não apenas se refazem, mas que se recriam a cada "salto", a cada fragmento que atravessa e distorce as dimensões de tempo e espaço. Em lugar de um retorno nostálgico a um lugar perdido, *Meça Meça* nos convoca para além das limitações impostas, para habitar as fissuras do sistema com um espírito de liberdade transformadora. Aqui, o passado e o futuro não se erguem como opostos antagônicos, mas se entrelaçam em um movimento contínuo de construção, criando novas formas de existência, novas práticas de ser e estar no mundo, que não se subordinam à rigidez de categorias fixas, mas se fluem e se expandem na infinitude do devir.

Este convite ao entrelaçamento das existências não se limita a um simples esforço de aproximação do que se considera perdido, mas se desvela como uma negação radical, um enfrentamento intransigente à violência sistemática que se perpetua nas suas diversas formas. Não se trata apenas de um gesto de resistência, mas de um clamor que pulsa nas veias do corpo social, ecoando e se expandindo nas desordens das margens e nas margens das ordens, desafiando o próprio tecido da realidade imposta. A criação, portanto, não se configura como um processo linear ou contínuo, mas como um fluxo dissonante e irreconciliável, que, em sua multiplicidade e diferenciação, converte a diáspora numa reinvenção incessante e radical do ser.

O "três", simbolizando a multiplicidade infinita, revela-se como o verbo de um povo que jamais cessou de se recriar, resistindo nas fissuras da dissonância, que não se configura como falha ou erro, mas como a única via possível de sobrevivência frente à opressão. Nesse contexto, a criação se transcende e se torna um ato político, uma estratégia de transformação radical, onde a dissonância e o entrelaçamento não são apenas formas de resistência, mas as próprias formas de vida, nascidas do caos necessário à resistência existencial.

Neste movimento de recomposição, a desobediência se inscreve profundamente na carne, na língua e no espírito, transformando-se em um ato de resistência visceral. É nesse entre-lugar, nesse espaço liminar da insurreição dos corpos que se recusam a se adequar à forma de existência imposta, que emerge uma nova maneira de estar no mundo — uma prática radical de cuidado, espiritualidade e resistência, que não necessita de justificativas, pois se afirma por sua própria essência. A vida, assim, se fragmenta nas bordas de uma normalidade que já não lhe serve, se dispersa nas fissuras do que foi

ordenado. Não há necessidade de validação, pois a existência se reafirma na recusa ao que foi imposto, se reinventa na potência dos corpos que não se submetem às convenções, mas que se reconstróem na liberdade de ser o que são, de ser o que podem ser, no agora e no porvir. Cada gesto, cada palavra, cada movimento é uma proclamação de que a vida não se submete — ela se faz, se refaz, numa dança interminável de reconstrução, cuidado e resistência. No entrelaçar de existências, no clamor que se propaga das margens, a verdadeira criação se materializa, não como uma busca por legitimação, mas como uma força imanente, pulsante, transformadora, que já existe, que já ressoa e que transforma.

Esta tradução não se configura como uma mera tentativa de restituir o que foi perdido, mas sim como um ato de afirmação radical, uma recusa indomável e irreversível à violência da norma, que busca nos aprisionar nas suas medidas estreitas, reduzir-nos às suas formas limitadas e desumanizantes. O "três", essa multiplicidade que rasga qualquer linearidade, essa dissonância que escapa ao regime da harmonia imposta, transfigura a diáspora em um processo contínuo de criação e recriação incessante. É nesse fluxo de recomposição que se desencadeia a desobediência, não como uma ideia abstrata ou distante, mas como uma presença corpórea, uma carne viva que se expande nas fissuras do sistema que a oprime. A desobediência se traduz, então, em língua, em discurso, em poesia — a expressão irredimível daqueles que se recusam a falar a língua que os submete. Ela assume o espírito daqueles que se erguem contra as imposições, que se opõem às categorias de gênero, de raça, de existência que foram cuidadosamente e insidiosamente forjadas para nos subtrair o direito à liberdade, à autonomia radical do ser.

Neste entre-lugar, nesta zona de insurreição onde os corpos se recusam a se conformar a uma única e estanque forma de ser e existir, renasce um novo modo de habitar o mundo — uma prática de cuidado que escapa às narrativas do Estado ou do mercado, que transcende a lógica utilitarista e excludente que busca normatizar e subjugar a experiência humana. Esse cuidado não se limita ao outro, mas se estende à própria sobrevivência, ao sustento da alma, ao esforço de resistir à brutalidade cotidiana que tenta erodir a dignidade. Ele se apresenta, porém, não de maneira explícita, não com clamores audíveis ou manifestações ostensivas, mas, por vezes, se revela em sussurros, em gestos furtivos, nas interjeições mínimas de resistência que se recusam a ser convertidas em espetáculo, em mercadoria.

Essa espiritualidade, esse cuidado, não se submete à lógica da justificativa, pois sua própria existência é, em si, uma justificação irrefutável. Não há necessidade de

explicitar nossa recusa da norma, pois essa recusa é, por si mesma, um ato de afirmação, uma afirmação radical da nossa humanidade inalienável. Ela é, e ponto. Nada há a ser negociado, nada a ser cedido ou rendido. Ela se impõe naquilo que é mais primordial: o simples ato de existir, em um mundo que, de forma incessante, tenta nos apagar, nos desumanizar. Em cada gesto de afirmação, em cada palavra que desafia as imposições, em cada corpo que se recusa a se dobrar às expectativas alheias, o mundo se refaz, se reinventa, e com ele, o próprio entendimento de nossa humanidade.

É nesse movimento incessante de desobediência, nesse jogo de forças que se desenrola entre o que foi imposta e o que ainda nos é possível criar, que surgem novas formas de espiritualidade e de afirmação. Espiritualidade que não se reflete como uma fuga transcendental, mas como uma força que se enraíza na conexão profunda com a terra, com o coletivo, com os ancestrais que, em sua eterna presença, nos guiam e nos orientam. Não busca justificativas, pois a própria existência da espiritualidade é a sua razão mais primária e indiscutível. Assim, como propõe Maddox (2021), a afirmação se inscreve na matéria do corpo, nas suas cicatrizes que contam histórias de resistência, nas suas vozes que reverberam a recusa, nas suas formas de insurgir contra a normalização do possível. A prática da afirmação não pede permissão, ela simplesmente ocupa os espaços que lhe foram negados, recusa-se à opressão que tenta aprisionar, e cria novas linguagens, novas narrativas para aqueles que se recusam a se submeter ao peso do conformismo e da homogeneização. Ela é, e ponto.

Vórtex suspenso no Orum que mira o Ayê

Entre a carne e o abismo, no intervalo dilacerado pela violência colonial, emergem saberes que escapam à rigidez das normas impostas. Mesmo sob o peso insuportável da opressão, da censura e da perseguição sistemática, os povos escravizados, desafiando as engrenagens de uma máquina colonial que tenta apagar a humanidade, descobriram brechas — fendas efêmeras onde a vida, indomável, persiste — para forjar e transmitir seus conhecimentos, valores e práticas. Não como mera repetição de uma origem estática, mas como movimento contínuo, como ressonância, como pulsar. Esses códigos, tecidos na sensorialidade visceral — no olhar que fere e revela, na dança que articula sem palavras, no aroma que invoca raízes esquecidas, no gosto que transporta memórias submersas, no gesto que ecoa como um grito primordial — constituem uma cartografia

subterrânea que desafia as linguagens dominantes, criando novos modos de leitura e expressão. Como ressalta Leda Martins (2021), na diáspora, não se trata apenas da sobrevivência dos corpos, mas da criação incessante, da reinvenção constante do ser e do existir.

Nas Américas, a cultura negra e originária, bem como das corporalidades desobedientes, se deslocam em uma dicotomia fundamental, em um jogo dialético de dupla face e dupla voz — uma fala que simultaneamente constrói e desconstrói, dança que dissolve formas estabelecidas, elabora ao mesmo tempo em que transgride, são meta meta. Entre o que as estruturas sociais impõem como comportamento aceitável e o que, nas fissuras e nos interstícios da prática cotidiana, se efetiva concretamente, há um desvio insidioso, uma desobediência que cria novos formatos, novas lógicas de ser e existir. São artes, ofícios e saberes forjados na fricção entre a necessidade e a resistência, na urgência da sobrevivência, na estratégia da reinvenção (MADDOX, 2021). Os Reinados negros, nesse cenário, funcionam como dispositivos de memória radical, como formas de restauração que não se limitam a um resgate nostálgico ou meramente revivente: eles operam enquanto práticas insurgentes, que reescrevem, no movimento da resistência criativa, a formação etnocultural brasileira, reorganizando-a sob a égide dos Orixás, da cosmoperspectiva diaspórica e das energias *Meṭa Meṭa*.

Nesse intervalo liminar entre Orum e Ayê, onde os planos do visível e do normativo se dissolvem, corpos e linguagens se transfiguram em fissuras, passagens e tempestades, transcendendo as limitações impostas pelas categorias fixas. A busca não é por uma identidade estanque, nem por uma origem petrificada no tempo, mas pela fluidez da multiplicidade, pela travessia incessante do ser. Tal como a movimentação cósmica dos Orixás, há uma força imanente que transmuta, que subverte as tentativas de cristalizar corpos e existências nas fronteiras exíguas da lógica cartesiana e da binaridade heteronormativa. A cosmologia afro-diaspórica, com seu pulsar insurgente, não se reduz a uma resistência passiva; ela é feitiço e ruptura simultâneos, criação e deslocamento contínuo. Ao contrário das formas de resistência conformistas, ela propõe uma transição radical do ser, uma inscrição visceral, indelével na carne do mundo, que não se submete, mas reconfigura as próprias leis do existir.

Neste processo, a tradução transcende sua mera função de transferência de significados entre códigos preexistentes, configurando-se como um movimento ritualístico, profundamente enraizado na continuidade de histórias ancestrais e nos fluxos

temporais das linhagens. A tradução, então, se nutre dessa pulsação vital, gerando um espaço-tempo ontologicamente fluido, onde os significados se reconfiguram incessantemente. Isso implica que a tradução não é um simples espelhamento de ideias, mas um processo contínuo de recriação, onde cada transposição de palavras e contextos gera novas camadas de interpretação, transformando as relações entre o dito e o entendido.

Traduzir, nesse sentido, não é apenas transportar um significado de um idioma para outro, mas um ato de criação que subverte e expande os limites do que é considerado "compreensível", rompendo as fronteiras de um sentido único e linear. Traduzir torna-se, portanto, um gesto criador, uma prática insurgente contra a cisão ontológica entre os mundos, um ato de transitar pelos interstícios das culturas, das linguagens e das existências que se recusam à fixidez e à opressão das definições rígidas e estáticas. Aqui, o conceito de tradução se metamorfoseia — já não é mais um meio de veicular uma ideia preexistente, mas um dispositivo criador de novas possibilidades de ser e de afirmar a existência, tanto dentro quanto fora das fronteiras normativas que tentam nos submeter.

Na edificação de uma pluralidade identitária que se fundamenta nas epistemologias afro-diaspóricas, as práticas rituais transcendem a mera preservação de um passado estático, operando como um movimento perpétuo de transformação e recriação. Tais práticas não se restringem ao confinamento de uma memória congelada, mas desafiam a rígida imposição das classificações binárias características da modernidade, gerando fluxos identitários contínuos e fluídos.

Os orixás, em sua capacidade intrínseca de metamorfose e renovação, ilustram que a identidade não se configura como uma construção única e fixa, mas como uma força dinâmica, que se desdobra nas suas múltiplas manifestações. Essa identidade se constrói e se desconstrói constantemente, se reinventa através da multiplicidade dos corpos, das trajetórias e dos afetos que a sustentam, criando uma tessitura de existências que se entrelaçam e se transformam num processo contínuo de afirmação e reconfiguração.

Como nos revela Conceição Evaristo (2003), particularmente em obras como *Ponciá Vicêncio*, a vivência da pluralidade e a constante reinvenção da identidade não são processos lineares, mas emergem das contradições históricas e da resistência, sendo continuamente moldadas por um movimento incessante de transformação. Evaristo (2003) nos ensina que a subjetividade negra não é um dado fixo, mas uma construção dinâmica, que se reinventa e se refaz à medida que se depara com experiências que

desafiam as normas impostas. Na tessitura entre as palavras, as imagens, e as performances, essa multiplicidade identitária se torna simultaneamente visível e invisível, manifestando-se nas interseções entre a visibilidade social e a recusa das formas convencionais de ser, exclamando a potência de uma identidade que resiste ao apagamento e à subordinação.

De maneira análoga, o pensador indígena Ailton Krenak (2019) aponta que a identidade indígena transcende a mera reprodução de um passado congelado, configurando-se como uma força dinâmica, em constante pulsação e reinvenção, que se refaz e se reconfigura a cada encontro com os embates impostos pela modernidade colonial. Nas suas reflexões, Krenak (2019) denuncia que as tradições indígenas, longe de se manterem como meros vestígios fossilizados, operam enquanto práticas vivas, mutáveis, que não apenas resistem, mas também se adaptam, desconstruindo o sistema que insiste em apagá-las. A identidade indígena, portanto, não se limita a um recorte temporal específico, mas se tece de maneira contínua, como um processo em constante transformação, sendo forjada e desafiada nas lutas contemporâneas, através de formas múltiplas de existência e re-existência, que desafiam e subvertem as imposições da colonialidade.

Sob a ótica feminista, bell hooks (2000) enfatiza a urgência de subverter as narrativas de identidade preexistentes e de abrir brechas que permitam a reinvenção das mulheres, especialmente das mulheres negras, que, ao longo da história, foram condenadas a uma identidade monolítica, empobrecida de autonomia e voz. hooks (2000) propõe que as mulheres se apropriem de seus próprios corpos e histórias não como uma mera resposta reativa às opressões, mas como um ato de criação ativa e transformadora, que possibilite a edificação de novos espaços de poder e subjetividade, onde as identidades femininas possam se expressar e se recriar, distantes das rígidas fronteiras traçadas pelo patriarcado. No domínio LGBTI+, Paul B. Preciado (2019) concebe as identidades de gênero e sexualidade como campos fluidos, destituídos de categorias imutáveis, em constante metamorfose e subversão. Preciado (2019) argumenta que o corpo, enquanto território socialmente invadido, é simultaneamente um campo de ação, moldado e remoldado pelas práticas culturais, políticas e sociais, sendo também um espaço de subversão radical. Para Preciado (2019), a construção de identidade de gênero se configura como uma prática performática, que, ao desestabilizar as normas heteronormativas, abre novas avenidas de possibilidades para aquilo que significa ser e

viver. Assim como na reinvenção das mulheres ou das culturas indígenas, a experiência LGBTI+, na visão de Preciado, se torna um ato afirmativo de fluidez e multiplicidade, uma insurgência contra as normativas que tentam congelar o desejo e o corpo, encapsulando-os dentro de categorias rígidas e fixas.

A tradução, portanto, transcende o simples ato de transposição cultural, configurando-se como um movimento de subversão, um território de insurgência no qual cada palavra, cada gesto, cada corpo instauram um novo domínio de fala e de ser. Ao traduzir, criamos; ao criar, insurgimos; e ao insurgir, nos afirmamos como seres vivos. O Ayê e o Orum, em sua intersecção dinâmica, nos convocam a abandonar a busca por uma identidade estática, convidando-nos a abraçar o fluxo incessante, a transitoriedade das identidades que se formam no movimento e na multiplicidade, em conformidade com a cosmologia *Meṭa Meṭa* dos Orixás. Esses espaços nos ensinam que a resistência verdadeira não reside em uma luta direta contra a norma, mas na prática de existir para além dela, habitando os interstícios, os espaços entre as palavras, no que permanece não dito e invisível.

A tradução não clama por voz. Ela se fragmenta em corpos, em carne, em pulsos que se expandem e se desintegram nas fendas daquilo que se deseja imobilizar. Não somos a mera repetição de um passado que se dissolve, mas a reiteração indomável de um presente que se ergue com a persistência das águas, que se desdobram no futuro, entrelaçando mundos que se desvelam, se multiplicam, se fragmentam e se dispersam. A tradução é movimento, não uma forma definida. Não se traduz para se compreender, traduz-se para que se transforme, para que rasgue a estrutura das coisas e se converta, se transforme completamente, e realize o inefável. Uma força que dissolve as fronteiras do tempo, do espaço, das formas que se entrelaçam e aprisionam.

O ato de traduzir não se limita à resistência, mas é uma insurgência que se nutre de fragmentos, que se concretiza na carne e se reconstrói nas lacunas da história, no que restou e no que foi silenciado. Somos traduzidos, mas traduzir é mexer, desordenar, recriar as narrativas, abrir as camadas dos sentidos e significados do que fomos e do que ainda estamos nos tornando. Não se trata de resistir, mas de existir além das margens, de construir um novo abrigo nos interstícios do invisível. A tradução não se encerra, ela se reinventa, dissolvendo o futuro, o passado e o presente, e se materializa incessantemente no espaço do que se torna possível, onde não há limites para a criação do ser.

A tradução não é apenas um movimento de deslocamento de palavras, mas uma ação ancestral que atravessa os tempos, carregando o peso das vidas silenciadas, dos corpos que foram rasgados e agora se refazem nas fissuras da memória. Cada tradução é um ato de afirmação, um grito que se recusa a ser submerso pelas águas do esquecimento. O que ficou para trás, enterrado sob camadas de história oficial, se revela na pulsação da tradução. O passado não é só lembrança, ele se mistura com o presente e se abre para o futuro, como uma força que ressurge, reescrevendo o que foi apagado, deslocando o que parecia fixo. Ao traduzir, resgatamos as vozes que foram sufocadas, que ainda ecoam no fundo da nossa carne. E não são ecos, são forças vivas, que rasgam o tempo e fazem com que o amanhã nasça das ruínas de ontem, como Iroko, o Orixá Tempo, que guarda e transforma os ciclos, desfazendo as aparências da imutabilidade.

A tradução se configura como um processo de cicatrização, mas não uma cicatrização que apaga os vestígios do que foi dilacerado, como se nada houvesse ocorrido. Longe disso. A tradução é o restabelecimento daquilo que foi fragmentado, daquilo que foi violentado pelo avanço implacável do tempo e pela dominação das forças hegemônicas. Não se trata de um simples retorno ao status quo, mas de uma prática renovadora, uma força criadora que restitui, reconstrói e ressignifica as identidades desfeitas, aquelas que o sistema tentou aniquilar, mas que não conseguiu apagar em sua totalidade. Cada palavra traduzida não se limita à mera repetição do enunciado original, mas se transforma em uma energia regeneradora que recria as formas, que abre passagens onde antes havia muros impenetráveis. A tradução não segue mais uma trajetória linear, mas se desdobra em espiral, dissolvendo os limites impostos e gerando novas realidades, novos territórios de possibilidade.

Na vivência afro-diaspórica, traduzir não se reduz à mera transposição entre linguagens, mas se inscreve como um gesto cosmológico, uma prática de transformação ontológica. Tradução, aqui, é a materialização do princípio *Meṭa Meṭa* — onde a soma de um mais um não resulta em dois, mas no surgimento de um terceiro elemento, uma outra possibilidade, uma criação que escapa às lógicas da linearidade e da aritmética ocidental. É a explosão de uma potência que não se submete à fixidez das formas preexistentes, mas que inaugura novos mundos, novas corporeidades, novas territorialidades. Cada ato tradutório, nesse sentido, se faz como uma fissura no tempo homogêneo e na espacialidade normativa, abrindo passagens para existências que se recusam à domesticação.

Não se trata apenas de romper com binarismos ou desafiar a homogeneidade — trata-se de instaurar um campo vibratório onde a diferença não é oposição, mas proliferação, onde as identidades não são estanques, mas devêm na multiplicidade. Assim, traduzir é multiplicar a existência, mas também criar outros mapas cosmológicos, outras rotas e fluxos que escapam às tentativas de aprisionar o ser em formas fixas. Na trilha dos Orixás, na pulsação da cosmologia diaspórica, traduzir é fazer emergir a novidade absoluta, um terceiro elemento sempre imprevisível, que tensiona e dissolve a linearidade imposta, afirmando a complexidade de existências que se movem em múltiplas direções, no tempo espiralar que Iroko rege, onde passado, presente e futuro se entrelaçam como forças em permanente criação.

A tradução, quando apreendida como um vetor de deslocamento ontológico, excede a esfera da mera decodificação semântica para instaurar-se como uma força que atravessa a matéria — uma vibração que se inscreve na carne, reverbera no corpo e se prolifera nos gestos. Ela não se circunscreve à linearidade discursiva, mas implode as formas convencionais de significação, transmutando-se em uma gramática do sensível, onde som, imagem, cheiro, gosto e toque se entrelaçam numa tessitura que desafia a inteligibilidade normativa. Nesse sentido, a tradução se revela como um acontecimento sinestésico, um campo de insurgência onde o indizível e o invisível ganham espessura e presença.

Ela não se submete à fixidez da forma: é metamorfose, desvio e expansão. Ao dilatar as fronteiras da linguagem, convoca o corpo em sua plenitude — o olhar que fere, o grito que ressoa, a dança que invoca, o gesto que transgride — instaurando uma poética da fricção entre mundos. A tradução não é um ato de representação, mas de criação, destruição e recriação contínua: um vórtice em perpétuo movimento que dissolve certezas, desestabiliza sentidos e reinscreve a existência no campo do possível, onde a palavra se faz carne e a carne, por sua vez, se transmuta em linguagem.

Por fim, traduzir não se configura como um simples ato de transposição, mas como a pulsação incessante de uma insurgência que se ergue contra a estrutura normativa que intenta capturar e delimitar a potência da vida. Na confluência entre Ayê e Orum, não há barreiras ou segmentações, mas um emaranhado de forças em perpétuo entrelaçamento, cuja expansão se dá nas fissuras e fraturas da existência. Esse cruzamento, ao contrário de uma dicotomia, revela-se como um espaço de vibração e metamorfose, onde não se busca a resistência pela negação, mas a afirmação de uma vida

que transborda as margens, que escapa às tentativas de fixação identitária e se realiza na fluidez e na multiplicidade. Assim, a tradução assume-se como um gesto de criação radical, uma prática cosmológica de invenção de mundos, onde a norma é dissolvida pela emergência de novas formas de ser e de habitar. Cada ato de tradução torna-se, então, a costura de uma humanidade insurgente, feita de fragmentos, vozes dissonantes e presenças que recusam a submissão aos contornos impostos pela opressão, instaurando, na pluralidade, uma possibilidade infinita de reinvenção.

Recriação de Mundos: Desenterrando as cosmologias insurgentes

Ao adentrarmos este texto, não nos limitamos a uma elucubração teórica sobre as cosmologias afro-diaspóricas; antes, empreendemos uma necromancia discursiva, uma convocação das potências obliteradas que vibram nas fissuras da história, nos interstícios ocupados e violentados pela maquinaria colonial. Cada vocábulo, cada imagem aqui invocada, é um gesto cirúrgico que toca a carne exumada de uma memória insurgente, que sobrevive ao corte e à mortificação, mas se refaz, paradoxalmente, na irrupção contínua de atos de desobediência. O conceito de *Meṭa Meṭa* não se restringe a uma categoria epistemológica; ele se manifesta como um grito primevo, um rito irredutível à captura das taxonomias ocidentais. *Meṭa Meṭa* é uma conjunção disruptiva, uma potência que desestabiliza as arquiteturas de gênero e identidade, com a mesma intensidade com que os Orixás, em sua dança cosmogônica, insurgiram-se contra a violência colonial, transmutando corpos sacrificados em signos de transcendência e potência vital.

A diáspora africana não se configura como uma trajetória linear, mas como uma cartografia rizomática onde a cronologia se dobra, se fragmenta e se recompõe incessantemente. Esse movimento diaspórico não se restringe à mera transmissão de mitos; ele encarna a travessia, a ferida e a reconstituição, convertendo deslocamentos forçados na tessitura de uma carne coletiva. Ao atravessar o Atlântico, as tradições afro-diaspóricas não apenas sobreviveram: elas engendraram uma nova ontologia, uma dinâmica de ser que tensiona e transgride as fronteiras da humanidade imposta pelo paradigma colonizador. Essas tradições não se confinam à esfera do simbólico; elas encarnam uma negação radical das fixações ontológicas, recusando-se à prisão da linearidade e da rigidez, expandindo-se em cada gesto, em cada entonação, em cada território onde a liberdade foi interditada, mas jamais extinta.

A pluralidade ontológica, contudo, não se configura como uma simples escapatória das amarras coloniais, mas antes, como um desvio radical contra a dicotomia que subjuga e organiza nossa forma de apreender o cosmos. A intrincada tessitura de Ayê e Orum, que denominam como "mundo material" e "espiritual", não constitui uma cisão hierárquica, mas uma consagração da transitoriedade do entre-lugar. Não há um limite absoluto entre o que é imanente e o que é transcendente, entre o corpóreo e o espiritual. No incessante fluxo criador, o espaço se curva, o tempo se expande, e os corpos, antes subjugados e exumados, reafirmam o que sempre foi negado: a existência como uma potência infinita, onde o visível é apenas uma tênue fração do que somos.

A resistência, portanto, não se configura como um fenômeno linear e simplista, não se resume à mera oposição ao opressor, mas antes à exaltação radical de outras modalidades de ser no mundo. Cada gesto, neste contexto, se apresenta como uma negação do "normal", do "aceitável", do "estabelecido". A insurreição, enquanto processo, se desvela como um ato incessante de criação, uma incessante renovação de cosmogonias e potenciais. Ela não se restringe à mera manutenção da existência, mas se manifesta como o florescimento de novas formas de subjetividade, que revelam a pluralidade não como um desafio a ser superado, mas como uma condição imanente e intrínseca à própria essência do ser.

Este apelo à reinvenção, ao desmantelamento das formas que nos aprisionam, se configura igualmente como um clamor pela ruína da "normalidade", que impõe a subordinação de nossas existências às narrativas hegemônicas dominantes. O convite, aqui, não se limita a uma mera adaptação, mas se expressa como uma metamorfose radical, uma subversão profunda da ordem instituída, na qual cada gesto de autoafirmação se revela simultaneamente como um ato de destruição e recriação. As cosmologias afro-diaspóricas nos conduzem ao abismo criador, onde a liberdade transcende a abstração conceitual e se desvela como uma prática radical que se concretiza na exaltação da diferença, no fluxo incessante da identidade que nunca cessa de se reconfigurar e transfigurar.

Ao final, não se apresenta uma conclusão, mas antes uma incessante recriação. Cada fio que compõe o tecido de nossa existência se desintegra e se reinventa num ciclo interminável, onde a liberdade se encontra nas fissuras, nos interstícios do ser. E, ao trilharmos essa jornada, somos constantemente convocados à lembrança: a verdadeira

criação não é constituída por formas predeterminadas, mas pelos abismos abertos, pelas novas possibilidades que emergem de cada perda, de cada transformação.

É no abismo que a carne do mundo se dobra, se fragmenta e se expande. Não mais buscamos respostas consumadas, nem buscamos o descanso na ordem do que é determinado, do que é considerado aceitável. Encontramo-nos, então, no entre-lugar, onde a linha temporal se liquefaz, onde a separação entre o que foi e o que será se dissolve, tal qual a água que se despoja de sua identidade, indecisa entre ser chuva ou rio. Cada ato, assim, se configura como um retorno à origem, mas não enquanto mera cópia, não como repetição das dores que nos foram infligidas. Trata-se de um recomeço que brota do âmago do sangue, do eco distante de nossos ancestrais que atravessaram os mares, que foram desintegrados, mas jamais obliterados. Sua resistência pulsa em nós, em cada fibra de nosso ser que se recusa a sucumbir nas fronteiras que nos querem impor.

O corpo negro, atravessado pela diáspora, se configura como a memória encarnada, a presença irredutível daquilo que nos foi violentamente arrancado, mas que jamais se apagou de nossa consciência. Não somos uma tabula rasa, não somos uma página em branco que aguarda ser preenchida. Somos os rastros indeléveis de todos os trajetos percorridos, somos a travessia interminável entre o ontem e o amanhã. E cada movimento, cada palavra, cada gesto que liberamos do interior de nosso ser se impõe como um ato de recriação. Não há mais possibilidade de retorno ao que fomos, porque jamais fomos uma entidade unificada, nunca fomos uma identidade delimitada. Somos fluxos, somos o que ainda está por vir, o que permanece em potencial para se realizar. E, ao nos movermos, ao nos erguer, inauguramos novas formas de ser e de estar, dissolvendo as molduras que tentaram nos aprisionar.

Essa criação não se materializa apenas em nossa resistência, mas na insurgência de tudo aquilo que se recusa a ser aprisionado por uma forma rígida e preexistente. O passado não é uma cadeia que nos mantém cativos, o presente não se configura como um fardo esmagador, e o futuro não se reduz a uma promessa vazia e insustentável. O que se refaz em nós não é apenas o que nos foi subtraído, mas aquilo que sempre foi nosso, e sempre será. *Meça Meça* não se define como uma identidade estanque, mas sim como uma experiência múltipla, fluida, que se recusa a ser aprisionada nas categorias coloniais. É o movimento incessante de um ser que se recusa a ser encurralado, que jamais se submete a ser uma unidade fixa, uma única forma, uma narrativa única. Somos esse movimento, somos a mudança contínua, o tempo que se dobra, o espaço que se expande.

É nesse processo contínuo de criação que a resistência se manifesta como vida pulsante, onde cada gesto, cada palavra, cada ato se converte em uma linha que desenha o futuro. Não nos submetemos à rigidez das narrativas impostas, não nos curvamos àquilo que tentam nos forçar a ser. Pelo contrário, nos refazemos, nos recriamos a partir da potência ancestral de nossas raízes, da força que habita as margens, da memória que se revigora nos gestos, nos cantos, nas danças. A resistência não se limita a uma luta contra o outro, mas se expressa como uma afirmação plena do que somos em nossa totalidade — uma criação incessante, uma recusa intransigente à subordinação, uma reafirmação de que nossa humanidade não se dissolve nas narrativas coloniais.

E, ao nos imergirmos nesse movimento incessante, tomamos consciência de que a verdadeira liberdade não se configura como uma conquista definitiva, mas antes como algo que se reinventa a cada ato de resistência. Não é uma entidade fixa, não é algo que se encontra preso em molduras rígidas. A liberdade é a fluidez constante, o transbordamento ilimitado, o abismo onde tudo se refaz e se recria. Ela é o movimento contínuo que nos liberta, que nos conduz além das fronteiras do que é concebido como possível. E, nesse movimento, tudo se torna criação. A vida, a identidade, o ser — tudo se reinventa incessantemente. No entre-lugar, no abismo, nos encontramos. E é nesse abismo que nos forjamos livres. Axé.

Referências Bibliográficas

- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- CARVALHO, Pablo Araujo de. *Orixá meta-meta e Ogum Xoroquê*. 2016. Disponível em: www.webartigos.com. Acesso em: 5 mar. 2025.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- FATUNMBI, Awo Fá'lokun. *Yemoja/Olokun: Ifá and the spirit of the ocean*. Brooklyn, NY: Original Publications, 1993.
- HOOKS, Bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2000.
- JOSÉ, Larissa Pereira. *Santos e Orixás: como a religião católica e a escravidão apagaram as divindades dos povos Iorubá*. 2023. Disponível em: contrapontodigital.pucsp.br. Acesso em: 5 mar. 2025.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- LÉPINE, Claude. *Os dois Reis do Danxome – Variola e Monarquia na África Ocidental 1650 – 1800*. São Paulo: FAPESP, 2000. 219 p.
- LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo descolonial.” *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.
- MADDOX, Cleberson Diego Gonçalves. *Decolonização do pensamento em arte e educação*. 2021. 278 f. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021.
- MARINHO, Roberval José. *Os orisa e suas qualidades*. 1. ed. Brasília, DF: Roberval José Marinho, 2018.
- MARTINS, Leda Maria. *Performance do Tempo Espiral: Poéticas do Corpo-Tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- OLIVEIRA, Océlio Lima de. *O léxico da língua de santo: A língua do povo de santo em terreiros de candomblé de Rio Branco, Acre*. Rio Branco: Edufac, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- SEGATO, Rita Laura. “Gênero, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.” In: BIDASECA, K. (Ed.). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011. p. 17-47.

Recebido em: 27-04-2025

Aprovado em: 09-12-2025