



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ELTON IBRAHIN DE VASCONCELOS PANTOJA

**DISCURSOS ENCRUZILHADOS: UM ESTUDO DO
PRONUNCIAMENTO DE AUTORIDADES DE CANDOMBLÉ EM SUAS
RELAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE A PESSOA TRANS***

DISSERTAÇÃO

**Manaus-AM
2024**

ELTON IBRAHIN DE VASCONCELOS PANTOJA

Discursos encruzilhados: um estudo do pronunciamento de autoridades de Candomblé em suas relações discursivas sobre a pessoa Trans*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras, área de pesquisa: Teoria e Análise Linguística – Língua, Ensino e Sociedade.

Orientador: Leonard Christy Souza Costa

Manaus-AM
2024

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P198d Pantoja, Elton Ibrahin de Vasconcelos
Discursos encruzilhados : um estudo do pronunciamento de autoridades de Candomblé em suas relações discursivas sobre a pessoa Trans* / Elton Ibrahin de Vasconcelos Pantoja . 2024
142 f.: 31 cm.

Orientador: Leonard Christy Souza Costa
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Análise de Discurso. 2. Candomblé. 3. Materialismo Histórico.
4. Religião. 5. Transgênero. I. Costa, Leonard Christy Souza. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

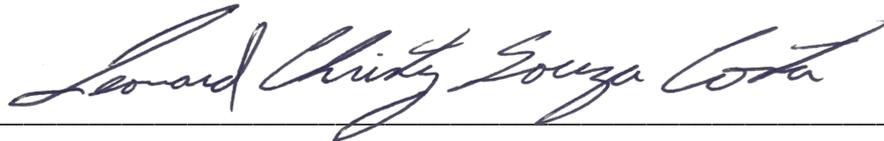
ELTON IBRAHIM DE VASCONCELOS PANTOJA

Discursos encruzilhados: um estudo do pronunciamento de autoridades de Candomblé em suas relações discursivas sobre a pessoa Trans*

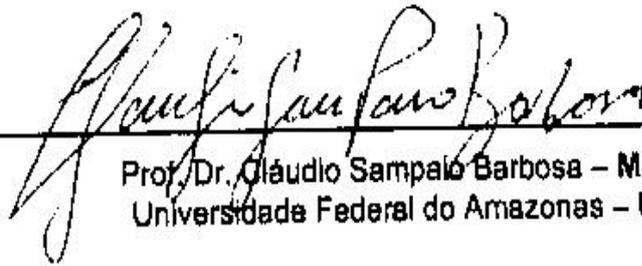
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em letras na área de Teoria e Análise Linguística – Língua, Ensino e Sociedade.

Aprovada em 04 de março de 2024.

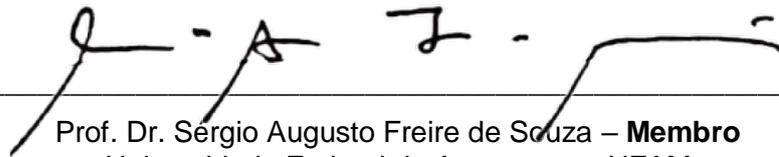
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Leonard Christy Souza Costa – **Presidente**
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Cláudio Sampaio Barbosa – **Membro**
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Sérgio Augusto Freire de Souza – **Membro**
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, dona Edna Vasconcelos;

À Maria de Fátima, minha chefe e mãe de outras vidas;

À minha irmã, Luana Medeiros, pelas trocas de conhecimento;

Ao prof.º Leonard Costa, por ter acolhido esta pesquisa;

À Nik de Oya, por gentilmente ter me recebido e ter aberto um diálogo corajoso;

Ao prof.º Cláudio Sampaio, por ter me instigado a fazer o projeto desta pesquisa;

Ao meu sacerdote, pai Alaomi, por me proporcionar os conhecimentos para a realização desta pesquisa;

A todas as pessoas, que, direta ou indiretamente, me incentivaram a continuar nesta difícil caminhada;

Ao Templo de Oxum;

À Casa de Oxumarê;

A mim, por não ter perdido a fé.

A todos os Orixás;

A Olódumarê.

RESUMO

O debate sobre diversidade e identidade de gênero tem levantado questionamentos de cunhos variados. Neste caminho, esta pesquisa analisou como está construído o entendimento da pessoa transgênera (Trans*) dentro do discurso religioso do Candomblé, a partir do estudo do pronunciamento de autoridades dessa religião. Em uma abordagem qualitativa, a Análise de Discurso, na linha francesa, permitiu adentrar os sentidos que permearam o próprio discurso que junto a epistemologias decoloniais, compuseram o corpo teórico metodológico desta pesquisa. A partir da análise das formações ideológicas, foi possível compreender que os enunciados estão ancorados em sentidos, como: o discurso tradicionalista que é utilizado para justificar o apagamento das Trans*, no terreiro, por meio da falta de um histórico que ampare o lugar dessas pessoas dentro dos ritos religiosos como iniciadas; a separação das funções religiosas por sexo, que é por essência biologizante, ou diferenciada pela bio-lógica, junto ao uso de modalizadores para justificar a decisão de uma pessoa “escolher” ser Trans*. “*A questão dos direitos adquiridos*”, sejam eles dados por *Olódumarè* (entidade da criação) a todos no *Ayé* (o mundo tangível), empregando a ideia de livre-arbítrio, ou por leis civis que asseguram esta liberdade para justificar o que ele considera ser uma opção. Assim, a transgeneridade, bem como a transexualidade são entendidas como uma “escolha” dentro desse discurso, além de serem consideradas fato da modernidade, sem um histórico que as conceda legitimidade. Por isso, mesmo o Candomblé sendo uma religião que acolhe, como diz o enunciador, a categoria de iniciadas, que configura vínculo efetivo com o terreiro, é apagada nesse discurso.

Palavras-chave: Análise de Discurso. Candomblé. Materialismo Histórico. Religião. Transgênero.

ABSTRACT

The debate on diversity and gender identity has raised questions of various kinds. In this way, this research analyzed how the understanding of the transgender person (Trans*) is constructed within the religious discourse of Candomblé, based on the study of the pronouncement of authority of this religion. In a qualitative approach, Discourse Analysis, in the French line, allowed us to enter the meanings that permeated the discourse itself, together with the decolonial epistemologies, composed the theoretical methodological body of this research. From the analysis of the ideological formations, it was possible to understand that the statements are anchored in meanings such as: the traditionalist discourse that is used to justify the erasure of the Trans*, in the terreiro, through the lack of a history that supports the place of these people within the religious rites as initiates; the separation of religious functions by sex, which is essentially biologizing, or differentiated by bio-logical. Along with the use of modalizers to justify a person's decision to "choose" to be Trans*. "The question of acquired rights" whether they are given by Olódùmarè (the entity of creation) to everyone in the Ayé (the tangible world), employing the idea of free will, or by civil laws that ensure this freedom to justify what he considers to be an option. Thus, transgenderism, as well as transsexuality, are understood as a "choice" within this discourse, in addition to being considered a fact of modernity, without a history that grants them legitimacy. Trans* women are allowed to move around the common spaces as consultants/clients. For this reason, even though Candomblé is a religion that welcomes, as the enunciator says, the category of initiates, which configures an effective link with the terreiro, is erased in this discourse.

Keywords: Discourse Analysis. Candomblé. Historical Materialism. Religion. Transgender.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. OS PRIMEIROS CAMINHOS	22
1.1. Epistemologia das encruzilhadas: a cosmopolítica da religião.....	22
1.2. (Des)cruzando o gênero.....	25
1.2.1. Trans cruzamentos: identidades e orientação sexual	34
1.3. O Discurso.....	37
1.3.1. Língua, Discurso e Poder.....	37
1.3.2. Ideologia e Sujeito	40
1.4. O <i>corpus</i>	43
1.5. <i>Odú</i> : o porquê dos caminhos.....	44
2. CAMINHOS DA CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADE	47
2.1. O sujeito transgênero/transsexual.....	47
2.2. O sujeito do Candomblé.....	53
2.3. Outras categorias que cruzam o sujeito	58
2.3.1. Nação para o Candomblé	62
2.3.2. <i>Orí</i> e <i>Òriṣà Èlédá</i>	66
3. CAMINHOS DAS RELAÇÕES DE PODER E CUPAÇÃO DE LUGARES	71
3.1. Terreiros: matriz e filiados.....	71
3.2. A/o sacerdotisa e as/os filhas/os	73
3.3. O que dizem os ebomi.....	75
3.3.1. Falas do Bàbá Ègbé.....	76
3.3.1.1. Efeitos de sentido no pronunciamento do Bàbá Ègbé	77
3.3.2. O Sacerdote Alaomi	81
3.3.3. Nik de Oya.....	84
3.4. Tradicionalismo e Conservadorismo	85
3.5. Roupas, paramentas e a bio-lógica.....	88
3.6. Hereditariedade.....	94

3.7. Direito adquirido e livre-arbítrio.....	96
4. CAMINHOS TRANS* E SEUS NÃO-LUGARES.....	99
4.1. A pessoa Trans* pode ocupar o lugar de ìyàwó?	99
4.2. A pessoa Trans* pode ocupar o lugar de Ogã/Equede?.....	100
4.3. A pessoa Trans* pode ocupar o lugar de Babalorixá/lalorixá?.....	101
4.4. Que lugar a pessoas Trans* pode ocupar dentro do Candomblé?	101
CONSIDERAÇÕES.....	102
REFERÊNCIAS	105
GLOSSÁRIO.....	112
ANEXOS	115

INTRODUÇÃO

Indo ao xirê¹ dos Orixás nos terreiros mais antigos e tradicionais da cidade de Manaus, com uma simples roupa branca – pois é como as/os *iyàwó* devem se vestir –, observava as pessoas e todos os detalhes daquela celebração de muitas cores, muitos adereços e muita alegria. Certa vez, percebi uma pessoa de cabelos longos, com mechas douradas, de rosto afilado e feminino, busto proeminente, gestos elegantes e andar sutil, porém firme. Certamente, era uma pessoa de Oxum, como se fala no Candomblé. Não porque este é o orixá que me rege, mais pela indumentária trajada, predominantemente na cor amarela, é que sabemos, na grande maioria das vezes, a que divindade a pessoa é devota. Amarela é a cor dedicada a Oxum, em alusão a seu metal simbólico, o ouro.

Em festas de orixás que não pertencem à família *funfun*, ou seja, dos orixás que vestem branco, os candomblecistas costumam ir caracterizados nas cores dos seus orixás de cabeça, isto é, a divindade ao qual o devoto foi consagrado no momento da sua iniciação. Quando não são as roupas, são os fios de contas coloridas que definem a que divindade a pessoa é iniciada. Cada orixá tem uma cor predominante, assim como tem características e até personalidade, segundo a doutrina do Candomblé (Almeida & Andrade, 2016, p. 191; Viana, De Oliveira, Soares Santos, 2019, p. 134).

O fato que não entendia é como aquela pessoa, tão feminina em seus modos, não trajava um vestido bem rodado com muitos babados, bordados amarelo ouro e um exuberante torço na cabeça, como era comum ver uma filha de Oxum. Ela vestia roupas tipicamente masculinas, uma figura contraditória em minha mente. Somente, tempos depois, que eu viria a entender o que se passava ali.

O Candomblé desponta como uma das religiões de maior diversidade, “uma religião para todos”, segundo seus dirigentes, principalmente por suas origens formadas a partir da resistência dos negros escravizados, vindo de diversas partes

¹ Xirê (em iorubá: *şirè*), que na sua tradução literal do iorubá para o português, significa brincar, mas que no cotidiano do terreiro é a ordem hierárquica de saudação aos *òrişà*; *şirè* também é chamada a dança, organizada em roda, na ordem do mais velho para o mais novo em idade ritual, que fazemos em louvor aos *òrişà* em dias de festas abertas ao público. (Silva, 2016, p. 8)

do continente africano. O Candomblé, assim como qualquer outra religião, é constituído de seus agentes práticos, porque é uma religião de prática. Hoje, quase três séculos após suas primeiras manifestações, percebe-se que o Candomblé, enquanto religião, mantém seus cultos vivos por meio das práticas, mas com um certo custo para preservar suas tradições e para manter seus devotos, frente às variadas tendências de modernização dos ritos, o que é visto como degradação da própria tradição, de acordo com alguns babalorixás mais tradicionalistas. A partir dessa observação, surgiram inquietações que me trouxeram alguns questionamentos, como: o Candomblé acompanha as discussões acerca da subjetividade de seus praticantes, visibilizada pela contemporaneidade? O Candomblé é uma religião que se atualiza para abraçar essa subjetividade e a grande diversidade que a sociedade tem apresentado? É o Candomblé, uma religião para todos?

A partir do pronunciamento feito por uma autoridade, de uma casa tradicional de Candomblé da Bahia, ficou mais explícito que os discursos emanados dos enunciadores dessa religião eram específicos para corpos específicos. O vídeo, acessado em 05 de março de 2020, pela plataforma de compartilhamento de vídeos *YouTube* e veiculado nas principais redes sociais e plataformas digitais, é intitulado “O transgênero e o Candomblé” (Bàbá Egbé, 2020). Nesse vídeo, percebi que os argumentos utilizados entravam em contradição com os fatos e com o próprio discurso. Ocorreu-me a hipótese de que existem discursos no Candomblé que interferem na ocupação de lugares por pessoas transgêneras e que promovem a interdição desses mesmos lugares para essas mesmas pessoas. Para verificação da hipótese, elaborei as seguintes perguntas de pesquisa:

1 - Como está constituída a cosmopolítica do Candomblé? Onde buscarei descrever como se apresenta a economia política da religião, bem como traçar as bases metodológicas para a melhor compreensão desta pesquisa.

2 – Quais relações constituem a subjetividade no Candomblé? Quais tipos de relações compõem a subjetividade dentro da religião? Com isso, compreender como o sujeito do candomblé está constituído.

3 - Quais mecanismos discursivos influenciam as relações de poder e ocupação de lugares nos terreiros? Para essa questão, busquei depreender a partir

dos discursos emanados dos enunciados, que mecanismos discursivos influenciam a ocupação dos espaços nos terreiros. Além disso, pretendo definir como estão estruturadas as relações entre os terreiros e os sujeitos, e como se constituem relações de poder.

Com isso, responder à pergunta: quais lugares corpos transgêneros podem ocupar dentro dos terreiros? A partir desse questionamento, deverei refletir sobre quais lugares as pessoas transgêneras podem ou não ocupar dentro dos terreiros de Candomblé. Para responder à pergunta, levei em consideração o que foi percebido nas perguntas 1, 2 e 3. Assim, busquei em escritos que fossem mais distanciados das etnografias tradicionais europeias, dando prioridade a pesquisadores que tomam, de alguma forma, a perspectiva decolonial, principalmente, porque boa parte deles fazem parte de sociedades afrodescendentes e afro-religiosas do Brasil, e a cultos aos orixás na Nigéria. “De certo, o ponto central da perspectiva decolonial é a percepção da permanência de estruturas sociais, políticas culturais erigidas no período colonial, e na adoção de posturas engajadas e comprometidas com a luta pelo fim de tais estruturas” (Monteiro, 2020, p.115).

A perspectiva decolonial colocará em contraponto a cultura do colonizador e do colonizado em níveis discursivos, a partir dos estudos realizados sobre os terreiros de Candomblé e sobre o povo iorubá. As comunidades de Candomblé estão sob a perspectiva de etnógrafos contemporâneos como Anjos (2006), já os iorubás estão sob a perspectiva da socióloga Oyěwùmí (2016; 2021), que emprega a interdisciplinaridade em suas pesquisas e traça novas possibilidades para o entendimento de sua própria cultura, sendo ela uma das princesas da cidade de *Ògbómòsò*, unidade política vinculada a *Òyó*, na Nigéria.

Cruzando tudo isso, temos ideologias que possibilitam efeitos de sentido nos discursos. Contudo, para além de sabermos o discurso ou sua intercessão, essa pesquisa pretende mostrar - (trans)parecer - como estão funcionando os mecanismos de produção de sentido que são veiculados pelos discursos e que fundamentam as narrativas que se tornaram hegemônicas nessa religião.

Apresentam-se outros conceitos que apontam de fora da religião e, ao mesmo tempo, para o cerne dessa discussão, que é entender a identidade de gênero partindo da transgeneridade/transsexualidade e seu aceitamento enquanto

subjetividade dentro do Candomblé. Para tanto, devemos transpassar os sentidos para não apenas enxergar, mas, também, sentir, por meio da cosmopercepção, uma maior comoção para os saberes aqui adquiridos.

A deriva está no entendimento das arquiteturas das sociedades iorubanas, mesmo que em pontos específicos. Isso poderá auxiliar na compreensão das comunidades candomblecistas e de sua organização, pois essas, principalmente por manterem uma carga cultural e religiosa dos africanos escravizados e traficados para o Brasil; se assemelham em muitos pontos estruturais com aquelas sociedades. Assim, aqui não se trata de contar uma história, mesmo que essa esteja sendo contada. Também não busca o relato etnográfico canônico, mesmo que tenha ido buscar em suas fontes. Trata-se do embasamento a partir das variadas fontes de pesquisa e da argumentação com base nos discursos oriundos de pronunciamentos de autoridades, no caso, do Candomblé. Existe aí uma inquietação sobre a realidade material do discurso, “inquietação diante do que é discurso em sua realidade material de coisas pronunciadas ou escritas” (Foucault, 1999, p. 8).

No primeiro capítulo, tracei as diretrizes que direcionam a epistemologia desta pesquisa. No segundo capítulo, proponho descrever as relações categóricas de construção de subjetividade. No terceiro capítulo, proponho demonstrar os caminhos constitutivos das relações de poder e ocupação de lugares, ou seja, determinar que mecanismos discursivos influenciam a ocupação dos espaços nos terreiros. Enquanto, no quarto capítulo, traço as primeiras considerações desta pesquisa, a partir da localização dos lugares ou não-lugares, verificando quais lugares pessoas transgêneros podem ocupar ou não, dentro dos terreiros.

Os textos, para análise e extração do *corpus*, foram obtidos a partir da transcrição do pronunciamento de autoridades de Candomblé, um deles é Bàbá Egbé, um cargo da Casa de Oxumarê, localizada em Salvador – BA. Os pronunciamentos dessa autoridade foram gravados e postados em redes sociais e plataforma de veiculação de vídeos; portanto, são de livre acesso e facilmente localizáveis. Outro pronunciamento foi obtido por meio de entrevista semiestruturada, concedida pelo babalorixá Alaomi de Lógun Ede, dirigente do Templo de Oxum, localizado na cidade de Manaus – AM. Há, também, o pronunciamento de Nik de Oya, pessoa Trans*, ebomi no Candomblé de tradição

Kétu; além de um texto emitido pela Casa de Oxumarê contendo regras de vestimenta para seus adeptos. Assim, teremos: “Texto A” para o texto “O transgênero no Candomblé”; “Texto B” para “O porquê homem não veste saia mesmo sendo filho de orixá feminino”; “Texto C” para a “Entrevista com sacerdote Alaomi de Lógun Èdẹ”; “Texto D” para a “Entrevista com Nik de Oya” e “Texto E” para o artigo “As roupas no Candomblé”. Buscarei, com isso, compreender quais são os discursos oriundos das autoridades de Candomblé, enquanto religião de matriz africana, que atuam sobre pessoas transgêneras.

Não, definitivamente, essa não seria uma boa pesquisa quantitativa, porque não passa por minha vontade, nem intimamente, nem como pesquisador, elaborar grandes gráficos amostrais sobre a infinita complexidade das subjetividades. “A pesquisa com abordagem qualitativa considera que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números” (Costa & Costa, 2019, n.p.). Portanto, a abordagem desta pesquisa será qualitativa, uma vez que “não se preocupa com representatividade numérica, mas, sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, etc.” (Gerhardt & Silveira, 2009, p. 31). É a compreensão dos fatos, de causas e efeitos que busco ao mirar o grupo por meio da pesquisa qualitativa, pois:

Analisa o comportamento humano, do ponto de vista do autor, utilizando a observação realista e não controlada. É holística e não generalizável, porém, seus resultados podem ser transferidos. [...] TRANSFERIBILIDADE – capacidade dos resultados do estudo serem aplicados em outros contextos (Costa & Costa, 2019, n.p.).

Além disso, pesquisei por documentos, livros e artigos, principalmente, de etnógrafos brasileiros, o cruzamento e o embasamento dos saberes aqui produzidos. Nesse caso, as técnicas da pesquisa bibliográfica, que consistem na análise da literatura, também fazem parte da metodologia desta pesquisa.

Existe, com isso, uma vontade de derivar da perspectiva estrutural com que tenho me deparado nesses anos de estudo, muito para fugir de uma “lógica da produção” científica, que vem sendo adotada como viés de “verdade objetiva”, por séculos, como diz Bicudo:

O importante, na obra de Galileu, foi a aplicação prática da Geometria Euclidiana à Física, sem se perguntar pelos significados dessa aplicação, pela mudança de visão de realidade que estava sendo assumida. O importante era o *como fazer* em que estão embutidos os procedimentos investigativos que viriam a gerar produtos exatos, porque mensuráveis, em uma realidade *ideal*, porque sustentados na idealidade das figuras-limite. [...] O sucesso transcende o seu domínio, olhada a Física como disciplina, e alastra-se para o domínio de outras disciplinas, inicialmente, aquele das ciências da Natureza e, posteriormente, para o das Ciências Humanas (Bicudo, 2021, p. 544).

Desde a lógica de Platão, há um apego – até fetichista – pela exatidão, tendo na obra de Galileu, a partir das ciências exatas que estavam no apogeu de seus estudos e métodos, sua definitiva consolidação. “A visão assumida a respeito da exatidão e da certeza, unidas à confiança no método e em seu sucesso, entrelaçaram-se, constituindo uma ideologia imperante no mundo da ciência ocidental” (Bicudo, 2021, p. 545).

É dessa “ideologia imperante”, baseada nesse sentido, o da visão, aliado à hegemonia do pensamento europeu – leia-se ocidental – que Oyěwùmí (2021), busca se afastar e que descreve em seu livro “A invenção das mulheres”. Na primeira parte dessa obra, a epistemóloga discute sobre como a categorização das diferenças está ligada ao sentido da visão para construir as verdades, e de como o pensamento europeu se apoderou desse sentido para estruturar suas epistemologias. Para ela,

[...] a razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar (Oyěwùmí, 2021, p. 28-29).

A obra trata, em minuciosas linhas, como o pensamento europeu atuou na categorização de gênero em uma cultura que anteriormente não se estruturava no dimorfismo sexual, ou seja, não se entendia dentro dos padrões do binarismo masculino/feminino, que é fruto da diferenciação do olhar, tão presente na formação das ideias ocidentais. Com isso, ela substitui o termo “cosmovisão”, que faz alusão a esse sentido demasiado valorizado pela ocidentalidade, por “cosmopercepção”, que “é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyěwùmí, 2002, p. 3). Por conseguinte, para descrever como os povos iorubanos organizam sua cultura a partir das combinações de sentidos

múltiplos, entende-se que “distintas abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades” (Oyèwùmí, 2021, p. 29).

É a partir do entendimento das diferenças dessa *ẹgbé* (sociedade), ou comunidade de terreiro, que irei delinear os limites epistêmicos, embora nunca totalmente encerrados em suas fronteiras. Assim, um dos primeiros pontos a serem discutidos, parte da premissa de que o Candomblé é uma religião de tradição oral, assim como o povo que o originou (Santos, 2012, p. 48; Cossard, 2014, p. 15; Jagun, 2015, p. 26; Poli, 2019, p. 27; Verger, 2012, p. 43, 2019, p. 11; Beniste, 2020, p. 20). Então, é pensando nesse aspecto que poderíamos dizer que as comunidades de terreiro que têm sua cultura transmitida por meio da oralidade são, em termos metodológicos, uma comunidade de fala. O entendimento de comunidade de fala “pretende correlacionar aspectos de língua e de sociedade, identificando os grupos de falantes que possuem características linguísticas em comum” (Vanin, 2009, p. 147).

Entretanto, levar em consideração somente o aspecto da oralidade, como nos moldes da sociolinguística tradicional, seria negligenciar uma parte que é tão importante quanto, isto é, negligenciar as práticas dentro dessas comunidades. Esse problema tem uma solução dentro da própria sociolinguística quando Eckert e McConnell-Ginet (1992, p. 98-102) refletem que “os analistas costumam saltar precipitadamente de observações locais para afirmações globais com frequência, eles (nós incluídas) também ignoram os múltiplos usos de recursos linguísticos particulares nas práticas de dada comunidade” e, a partir do termo “comunidade de prática”, cunhada por Jean Lave e Etienne Wenger, elas propuseram a seguinte definição:

Comunidade de prática é um conjunto de pessoas agregadas em razão do engajamento mútuo em um empreendimento comum. Modos de fazer coisas, modos de falar, crenças, valores, relações de poder – em resumo, práticas – emergem durante sua atividade conjunta em torno do empreendimento. Como constructo social, uma comunidade de prática é diferente da noção tradicional de comunidade, sobretudo porque é definida simultaneamente pelos seus participantes e pela prática na qual eles se engajam. Na verdade, são as práticas da comunidade e a participação diferenciada de seus membros nessas práticas que estruturam socialmente a comunidade (Eckert & McConnell-Ginet, 1992, p. 102).

Assim, tudo que permeia o fazer da comunidade e suas relações é considerado prática e configura a identidade da própria comunidade, incluindo aí a linguagem em todos os seus aspectos. Além disso, a ideia de comunidade de prática também será importante por abarcar relações epistemológicas fundamentais para esta pesquisa, que são as relações de linguagem, gênero e poder. Também é pela constituição de alguns aspectos da estrutura religiosa que foi feito, quando necessárias – mesmo parecendo prolixo – um detalhamento das estruturas, para melhor refletir a conjuntura organizacional e o “peso” que a hierarquia tem no Candomblé.

Esta pesquisa toma a noção de ideologia no entendimento da produção de sentidos. Porém, sabe-se que Foucault se afasta dessa noção, pois, para ele, a ideologia “queira-se ou não, está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade” (Foucault, 2021, p. 44). No entanto, do Foucault vou retomar o conceito de relações de poder, visto que as práticas no Candomblé, a partir da tradição e da hierarquia, assumem uma mecânica de poder sobre os indivíduos.

Os terreiros que constaram nesta pesquisa foram o *Ilê Oxumarê Aracá Axé Ogodô* – Casa de Oxumarê, casa matriz em Salvador – Bahia, e o *Ààfin Ìyá Omi Àṣẹ̀ Ọ̀ṣun* – Templo de Oxum, em Manaus – Amazonas, cuja ligação é constituída pela relação de filiação à casa matriz por meio do sacerdote e consultor espiritual, como prefere ser denominado, Alaomi de Lógun Ẹ̀ḍẹ̀. Assim, a comunidade de prática se constituiu dos ebomis que possuem cargos e estão em posição hierárquica superior, como o Bàbá Ẹ̀gbé, na Casa de Oxumarê; e babalorixá, no Templo de Oxum. Uma observação importante é que a casa matriz possui a maioria dos cargos ocupados. Desse modo, o babalorixá – que é a autoridade máxima na casa –, também conhecido como *Olori Ẹ̀gbé* (senhor de todas as cabeças), não se pronuncia publicamente em diversos assuntos, delegando a outros cargos essa atividade. Por esse motivo, na Casa de Oxumarê o porta-voz oficial é o Bàbá Ẹ̀gbé. Ele é quem faz os pronunciamentos e comunicados; é o mediador que cuida das relações para além dos muros do terreiro. No Templo de Oxum, o comunicador oficial é o próprio babalorixá, embora a casa possua a indicação de um bàbá ẹ̀gbé, por não ter confirmado sua indicação – até a data da defesa desta dissertação –, ainda não podia exercer plenamente essa função. Assim, busco um contraponto entre as

casas, matriz e filiada, para traçar dentro das relações geradas e pelas ações interligadas de seus principais agentes os discursos sobre as pessoas transgêneros.

Ainda no que diz respeito às comunidades de práticas, traço agora outro aspecto que vai dar liga para que se comuniquem todos os fundamentos aqui utilizados, atribuindo o caráter interdisciplinar para a pesquisa e trazendo outra noção de cosmopolítica para a comunidade de prática. Dito isso, afirmo que esse trabalho integrará o rol daqueles que se afastaram das noções tradicionalistas da etnográfica ocidental, pois prioriza as cosmopercepções que comportam os fazeres das comunidades de terreiro e os discursos da comunidade de prática sob a ótica de pesquisadores etnógrafos, sociólogos, linguistas e áreas afins de países localizados epistemologicamente no sul político do planeta, que se associam direta ou indiretamente com o tema desta pesquisa. Apesar desse caráter, a noção de cruzamento – que será vista mais a frente – não permite que sejam definitivamente cerradas as fronteiras epistemológicas, visto que parte dos teóricos propostos para os estudos discursivos nesta pesquisa são de países historicamente colonialistas.

Com isso, o cruzamento deve construir um sentido de Nação de Candomblé originado das suas próprias práticas, por isso, me afasto do conceito de sincretismo, para abraçar a noção proposta por Anjos (2006). “Traçando as linhas das práticas religiosas afro-brasileiras, o autor se afasta da concepção de sincretismo engessada pelos cânones dos estudos etnológicos e se direciona para a morada de Exu², isto é, o centro da encruzilhada, onde todos os caminhos se cruzam” (Pantoja, 2021, p. 219-220).

Linha cruzada, encruzilhada fechada, encruzilhada aberta, cruzamento de praia, assentamento, ir ao chão, isolar, cruzar são parte de uma série de noções espaciais por meio das quais o religioso afro-brasileiro constrói toda uma cartografia. A maior parte das oferendas são realizadas na encruzilhada. Conseguir um bom emprego ou fazer com que alguém o perca, realizar um casamento, ou mesmo realizar um ritual religioso, tudo pode ser facilitado se garantir a boa vontade do "povo da rua", o exu. E o lugar do exu são as encruzilhadas (Anjos, 2006, p. 17).

A encruzilhada, para além de uma ligação perpendicular entre dois caminhos, é uma interseção dos vários caminhos que levam ao que se deseja. Uma consequência da epistemologia das encruzilhadas aplicada aos estudos linguísticos

² Divindade do panteão iorubano ligado às origens da criação, ao movimento e ao prazer. Deve ser o primeiro a ter homenagens nas comemorações e sua morada mítica se situa na encruzilhada.

é que ela coloca em articulação conceitos que merecem ser evocados para a composição do *corpus* e das análises de teóricos, que, muitas vezes, caminham em direção opostas, tal qual uma encruzilhada, que aponta em direções perpendiculares e opostas, mas que se interceptam em um ponto eleito para a construção dos saberes. Por conseguinte, o cruzamento de saberes me permitiu fundamentar a presente metodologia, bem como explicar a cosmopolítica que permeia o entendimento de Nação no Candomblé. É certo, também, que o cruzamento dos caminhos me guiou a outros pontos importantes que levaram ao embasamento dos estudos discursivos aqui propostos.

Desse modo, num breve panorama, inicio pelo século XX, onde tivemos uma nova concepção da Linguística como disciplina. Tendo Saussure como principal epistemólogo, a Linguística teve sua estruturação científica consolidada. Para isso, ele utilizava o método de análise sincrônica formal para o estudo do seu objeto, que era a língua, desse modo, destaca qual era o seu recorte epistemológico. “A localização histórica é muito importante para fazermos os recortes metodológicos” (informação verbal)³, com a finalidade de melhorar a compreensão do trabalho de pesquisa. A epistemologia saussuriana vigora até meados do século XX, com predominância do modelo aristotélico e tendências positivistas, denominada Estruturalismo. No *Cours de Linguistique Générale* (Curso de linguística geral), livro de 1916, que compila os estudos atribuídos a Saussure, são apresentadas as dicotomias saussurianas, sendo a primeira, que vai interessar para esse estudo “[...] a que opõe *langue* e *parole* (literalmente: “língua” e “palavra”; em português vigem as traduções “língua” e “fala”), ou seja, a língua em suas dimensões social e individual, respectivamente” (Bossaglia, 2019, p. 51). Como Saussure (2012, p. 47) considera que “a língua é um sistema de signos”, ele toma essa parte da linguagem e a utiliza como objeto de estudo, deixando o estudo da *parole* (fala) para outras disciplinas.

Embora a tradição aponte Benveniste (1999) como o pai da enunciação, o interesse pelos problemas enunciativos remonta aos anos de 1910, na Suíça, com

³ Fala da convidada Prof.^a Dra. Lílian Arão (CEFET-MG) para a disciplina de Metodologia da Pesquisa, PPGL – UFAM, em 03 de mai. de 2021.

Charles Bally⁴ e 1920, com Bakhtin, na Rússia. Contudo, eles não tiveram tanto impacto naquele momento, porque o Estruturalismo tinha ganhado muita força. Apesar de toda a contribuição de Saussure para os estudos linguísticos, muita coisa ficou de fora de sua teoria, principalmente os aspectos sociais da fala. É somente a partir de 1960, que os linguistas começaram a se interessar por outros aspectos das dicotomias saussurianas, exatamente a *parole* (fala), o fenômeno social da interação verbal realizado pela enunciação, deixada à parte pelos estruturalistas. É nesse contexto que surge a Análise de Discurso (doravante AD) – ou Estudos Discursivos (ED) –, que se utiliza do conhecimento de várias disciplinas, buscando estabelecer seu campo epistemológico e rompendo com outras áreas como Filologia, Análise de Conteúdo⁵ e a própria Linguística.

Assim, a primeira coisa a se observar é que a AD não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato, mas com a língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando, considerando a produção de sentidos enquanto partes de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade (Orlandi, 2020, pp. 13-14).

Para a AD é o ponto de vista que cria esse objeto, ou seja, o discurso é que vai dizer como a investigação sobre a língua deve acontecer. A pesquisa em AD, então, mostra uma possibilidade de leitura e todo seu arcabouço é teórico-metodológico. Não há AD sem o cuidado com o juízo de valor para não cairmos em subjetividades. Por isso, o distanciamento se faz quando abraçamos as categorias de análise, e a própria escolha do *corpus* já é fazer análise de discurso.

Assim, a AD gera dados analíticos já no momento da escolha de seu objeto de estudo. Aliados aos Estudos Discursivos estarão os estudos de gênero⁶ e o conceito de bio-lógica, propostos por Oyěwùmí, que pondera que, “sendo o gênero uma construção social é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de

⁴ O mesmo que organizou com Albert Sechehaye e colaboração de Albert Riedlinger o Curso de Linguística Geral (2012) atribuído a Saussure, obra que lançou as bases do estruturalismo como epistemologia.

⁵ A análise de conteúdo procura extrair sentidos dos textos respondendo a questão: o que este texto quer dizer? Diferentemente, a AD considera que a linguagem não é transparente. Desse modo, ela não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado a questão que ele a coloca é: como este texto significa? (Orlandi, 2020, pp. 15-16).

⁶ Enquanto construção social presente nos estudos de Butler (2020) e Oyěwùmí (2021).

gênero não precise ter existido” (Oyěwùmí, 2021, p. 39). Assim, a partir das suas pesquisas com o povo *Yorùbá* (Iorubá) do Estado de *Ọ̀yọ*, Oyěwùmí (2021, p. 233) postula seus entendimentos sobre a generificação dos corpos, que, segundo ela, aconteceram a partir da chegada do estrangeiro europeu e foi incorporado na cultura por meio da linguagem. Desse modo, ao presumir que as categorias de gênero são fenômenos socioculturais e históricos, são também mutáveis, segundo cada sociedade, sendo “a lógica cultural das categorias sociais ocidentais fundada em uma ideologia de determinismo biológico” (Oyěwùmí, 2021, p. 39), portanto, uma “bio-lógica”.

Apesar da necessidade de uma categorização exigida pela evocação do recorte metodológico, essa noção de bio-lógica não será empregada para a formulação de novos entendimentos acerca das categorias generificadas já existentes, no caso desta pesquisa, em pessoas transgêneras. Visto que o trabalho se desdobra sobre o estudo dos discursos originados por enunciadores em posições hierárquicas de destaque no *Candomblé*, religião que tem tradições oriundas dos povos africanos, principalmente os povos iorubás, foco dos estudos de Oyěwùmí. Desse modo, os pronunciamentos da pessoa transgênero não configuram como objetivo principal de estudo, mas seguiram compondo a formação do *corpus* para articulação com os demais pronunciamentos; portanto, eles são parte essencial desta pesquisa.

E, assim, se iniciou essa jornada, seguindo pelas encruzilhadas de Exu, pedindo licença para avançar pelos caminhos que formaram essa dissertação.

*Mo dupe ọ̀wọ̀ Eṣu. Laróyè!*⁷

⁷ Agradeço a Exu.

1. OS PRIMEIROS CAMINHOS

1.1. Epistemologia das encruzilhadas: a cosmopolítica da religião

Ao chegarmos numa comunidade de terreiro, quem primeiro avistamos é Exu. Ele é o guardião da porteira, da porta, de quem entra e de quem sai. Para Soares e Nascimento (2020, p 15), “Exu é o primeiro orixá a ser saudado em qualquer rito dos candomblés. É o que come⁸ primeiro. É a quem saudamos primeiro. É a quem primeiro se canta e se dança nas festas públicas e ritos de toda ordem”. É o mensageiro, é sobre ele que recai a responsabilidade de carregar os pedidos dos devotos, desde que seja lembrado e louvado, da forma que mais o agrade, que Exu retribui com prazer. Aliás, prazer é um de seus principais atributos. Exu é quem governa todo o prazer nos seres humanos, em algumas regiões iorubanas é representado por uma imagem de falo ereto, ou por imagens esculpidas em madeira, que, muitas das vezes, apresentam pênis eretos, ou alongados para baixo; no Candomblé, esse símbolo é chamado de *okani*. “É tido como senhor dos processos de fertilidade e cultuado, sob a forma de um falo ereto, em altares públicos localizados na frente das casas nos mercados e nas encruzilhadas” (Silva, 2015, p. 24). Quando a genitália não está representada na imagem, é esculpida como a ferramenta de Exu em forma de falo, o *ogó*, “é o único emblema utilizado pelas divindades que simboliza e demonstra o poder da masculinidade” (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 211). Segundo Silva (2015, p. 25), a mitologia conta que ao simples desejo de Exu esse instrumento poderia transportá-lo a qualquer lugar instantaneamente.

Aqui no Brasil, muitos *ígbá* ou assentamentos⁹ de Exu possuem como insígnias o tridente de ferro, o *Okuta* (pedra) e o falo ereto, esculpido em madeira ou em ferro, que serve como potencializador para que as oferendas e pedidos sejam aceitos com prazer mútuo, entre orixá e devoto. Apesar da conotação ao prazer

⁸ Termo sinônimo a aceitar, receber, por exemplo: quando o orixá está prestes a receber uma oferenda dada por um devoto, se diz “o orixá vai comer”; quando a oferenda está posta, “o orixá está comendo”; depois de passada a oferenda “o orixá comeu”.

⁹ Assentamentos, também conhecidos como *ígbá*, são espécies de recipientes confeccionado de várias formas e com variados materiais, como exemplo, temos podes de barro, painéis de porcelana etc., onde são colocadas as insígnias do orixá para qual foi consagrada. Também podem ser montículos de terra com argamassa e objetos de axé, no caso para o orixá Exu. Para Kileuy e Oxaguiã (2014) “o *ígbá* é o receptáculo onde o homem venera suas divindades e tem a representação física do vínculo da pessoa com seus orixás” (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 101).

sexual, o símbolo mágico de Exu instaura uma conexão para que seja restituído o *axé* (axé) e, com isso, a transformação da vida. Assim, o prazer mais importante que esse orixá presenteia seus devotos é o de gozar a vida plenamente, pois essa é uma prerrogativa de Exu, tornar o ser humano pleno em sua própria existência.

Um *Itã* (conto, lenda) conta que *Olódùmarè* decidiu criar seu primogênito, Exu, a partir de uma massa avermelhada, a laterita (Silva, 2015, p. 93) chamada de *Yangi*. Essa massa acabou se dividindo em milhares de pedaços que se espalharam, dando origem ao universo. Exu, por essa razão, acabou se tornando o senhor do dinamismo e da transformação, pois a vida só acontece se houver o movimento transformador. O papel de Exu, “sobretudo nos mitos de origem, alude aos princípios fundadores da vida social, na medida em que compete a ele manipular e dinamizar os sistemas classificatórios que atribuem significados à vida dos homens em sociedade” (Silva, 2015, p. 83). É por conta do dinamismo de Exu que sua morada mítica se torna a encruzilhada, pois é por ela que todos os caminhos passam, é nela que encontramos todas as direções. Para o Candomblé, assim como para o povo iorubá, a grande encruzilhada entre os mundos material e imaterial se encontra na linha do horizonte, lá é onde os dois mundos se cruzam, mas não se misturam. Desse modo, a encruzilhada para o povo de terreiro não é somente uma localização, ela representa muito mais do que duas vias perpendicularmente dispostas, é o ponto de convergência e de ramificação, de concentração e dispersão de forças, ou seja, ela é local de *axé*. Um trecho de *Oriki* Exu diz:

Ọba ló ni òpó

Èṣù Ọdàrà ló ni ìkóríta méta

Jé a mú àṣẹ̀ bọ̀ ìkóríta o

O rei tem um pilar

Exu tem a encruzilhada

Permita que voltemos da encruzilhada com *axé*

(Beniste, 2013, p. 27, tradução nossa)

Esse *Oriki* nos mostra que ao *Ọba* (rei) cabem as bases de sustentação, mas é Exu quem dá a força, isto é, o axé para que a sustentação aconteça e essa força é encontrada a partir da encruzilhada da qual Exu fez morada. No Brasil, as encruzilhadas se tornaram lugares de grande importância e significado para o povo de Candomblé e as religiões de matriz africana em geral, pois ao mesmo tempo que marca um espaço geográfico deslocado do espaço sagrado, ou seja, a rua, o externo, marca, também, um local sagrado, mágico e de reunião de axé; conseqüentemente, marca o cruzamento do sagrado e do secular.

A linha do horizonte, que não é exatamente um local geográfico, mas pode ser observado na geografia, que está lá, mas não está, que é concreto em sua miragem é chamada no Candomblé de *Okuritameta*, também é compreendida como encruzilhada, como já mencionado. Para os iorubás, a *Okuritameta* é considerada a ligação entre os dois mundos, o *Ilé Àyé* (a Terra) junto a toda sua materialidade e o *Ọrun* (céu), o imaterial e o espiritual, lá também é morada de Exu. Miticamente, é por onde o mundo material e o imaterial se entrecruzam, formando a conexão necessária para que esse orixá transmita as mensagens e carregue os sacrifícios dos humanos e de outros orixás. Nesse sentido, com todas as atribuições e a importância que Exu tem, esse orixá (figura arquetípica) se torna um influenciador para as pessoas e passa ser compreendido como paradigma para a constituição das subjetividades, enquanto a encruzilhada pode ser entendida como paradigma para a compreensão da formação social dessas pessoas em comunidade religiosa de terreiro. “Nessa cosmologia, o Exu situa-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira” (Anjos, 2006, p.17) para, com isso, ser constituída outra concepção sobre as religiosidades afrodescendentes brasileiras. “A religiosidade afro-brasileira não é levada a sério como lugar de um pensamento robusto senão quando confrontamos as imensas dificuldades das filosofias ocidentais em pensar a diferença” (Anjos, 2006, p. 21). Anjos faz uma releitura da diferença proposta por Deleuze, para as religiões afro-brasileiras. Assim, quando pensamos em duas coisas, a diferença entre elas estaria representada na medida em que uma coisa é, quando não é outra. No entanto, para Deleuze (2006, p. 36), “a diferença “entre” duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas”. Portanto, para Anjos,

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia, a imagem do cruzamento das diferenças está mais próxima de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades. [...] Quando, na religião africana, se fala em cruzamento de nações, o que está em jogo não é a imagem que normalmente se faz do sincretismo. Por este último conceito se pressupõe uma nova unidade, resultante da mistura de valores de origens diversas. A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade deve ser elevada à sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças (Anjos, 2006, p. 21-22).

Consequentemente, a cosmopolítica do Candomblé, bem como das comunidades de terreiro, não está estruturada na “fusão de duas religiões”, ou como uma “amálgama de religiões”, entendimentos que partem do conceito de sincretismo como dizem Kileuy e Oxaguiã (2014, p. 36) e, por isso, pedem que o Candomblé, em suas variadas vertentes levantem a “bandeira do anti-sincretismo” (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 35). Ao contrário do sincretismo, Anjos compreende que o Candomblé está estruturado sob uma forma rizomática, ou seja, com múltiplas ligações entre seus conhecimentos e práticas que dão origem à múltiplas ramificações. “A constituição do Candomblé se organiza mais profundamente dentro das estruturas sociais, como algo rizomático que se espalha e interliga numa unidade coesa em que não se definem fronteiras e sim, as interseções de seus cruzamentos” (Pantoja, 2022, p. 220). O cruzamento que constitui a cosmopolítica das religiões afro-brasileiras também atuará na cosmopercepção das comunidades religiosas, comunidades de axé, comunidades de terreiro, casas de axé ou ainda *egbé* (sociedade), sendo todos termos sinônimos presentes nesta pesquisa.

1.2. (Des)cruzando o gênero

Encaminho-me, neste momento, para a discussão das cosmopercepções de gênero desta pesquisa. São cosmopercepções, no plural, porque coloco em contraponto duas concepções de gênero, a primeira é o gênero como constituinte de

subjetividades, apoiado na ideia de que existem dois sexos, e que esses regulam a construção das identidades de gênero das pessoas. O gênero nessa cosmopercepção é construído para se encaixar dentro do conceito homem/mulher, que é mais aceito na ocidentalidade, assim sendo uma “concepção ocidental de gênero” (Butler, 2020) e que, por sua vez, regula os espaços de ocupação. O outro modelo de cosmopercepção está constituído a partir do estudo histórico de sentidos do povo iorubá, proposto por Oyěwùmí (2021), que, em sua pesquisa, aponta para outras, que não as sexualizadas (homem/mulher; macho/fêmea), formas de marcação de gênero. Essas fórmulas complexas de percepção de gênero do povo iorubano têm como ponto principal a senioridade (ou antiguidade) para posicionamento das pessoas e ocupação de lugares na sociedade.

A concepção ocidental de gênero, embora amplamente debatida, está subalternizada por uma noção que emerge de discursos ancorados de diversas ideologias, como o discurso religioso, principalmente o judaico-cristão, que atua direcionando as identidades de gênero para o binarismo sexual, nas marcas homem e mulher. Esse binarismo alia-se com a noção biologizante de gênero, que aceita prioritariamente as marcas macho e fêmea, como direcionadores do discurso. “A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo ou é por ele restrito” (Butler, 2020, p. 26).

Junto a essa concepção ideológica, alia-se a caracterização biológica do gênero, baseada no dimorfismo sexual, que aceita para as questões de procriação um ser dotado com um órgão sexual aceito como masculino, no caso um pênis, ou estrutura correspondente e outro aceito com órgão sexual feminino, uma vagina ou estruturas correspondentes, ou seja, um “dado” sexo (Butler, 2020, loc. cit.). Essa noção entra, pela biologia, como regra para a caracterização de gênero porque está atrelada à reprodução sexuada. Assim, o macho possui um pênis e gametas reprodutores masculinos, enquanto a fêmea possui uma vagina e gametas reprodutores femininos. Porém, o dimorfismo sexual aceito aqui acaba deixando à parte, ou mesmo anulando outras formas de reprodução, comprovadas pela própria biologia; como exemplo, temos algumas espécies de anelídeos que possuem ambos os sexos e ambos os gametas, sendo nomeados por essa causa como animais hermafroditos. Existem, ainda, seres que se reproduzem sem a necessidade de

órgãos sexuais ou gametas sexuais, apresentando a chamada reprodução assexuada. No que diz respeito ao uso biologizante do gênero por meio do dimorfismo sexual ao menos, pela própria biologia eles podem ser contestados.

Acontece que essa ideologia, que é amparada pela bio-lógica (Oyěwùmí, 2021, p. 39), aceita que a categoria de animal seja composta por uma contradição, existindo, então, uma categoria de animais não significantes – não racionais – que podem apresentar uma variedade sexual e reprodutiva, e uma categoria de animal significativa – racional – (“homem” enquanto espécie), porque a ele é adotada uma segunda origem além da aceita pela biologia, que não pode ser animal, visto que não segue a regra dos animais. Entendo que essa ideologia ainda resguarda traços da concepção criacionista, visto que desloca o “homem” animal para uma categoria anterior, que o enquadra numa categoria excepcional de seres. No entanto, Butler fala que:

na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção de sexo como pré-discursivo deve ser compreendida com efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero* (Butler, 2020, p. 27-28).

Existe, na sociedade, uma produção massificada de marcas que discriminam o gênero em homem/mulher e/ou macho/fêmea a partir do sexo; e com a poderosa ferramenta da internet, esse ideário ganha um alcance gigantesco. A marcação procede antes mesmo de o indivíduo nascer: é menino ou menina; menina veste rosa e menino veste azul; menino cabelo curto, menina longo; os meninos são encorajados a esportes e aventuras, as meninas a serem princesas e donas do lar etc. Para exemplificar algumas marcas que assujeitam mesmo antes da existência do indivíduo como sujeito. De fato, essas são marcas das ideologias discursivas que transpassam toda a sociedade, em qualquer nível. A ideologia já está lá, no domínio pré-discursivo.

A competência da concepção ocidental de gênero, então, está em fundir o binarismo de gênero e o dimorfismo sexual em um espectro que garanta pelas bases desses discursos amparados pela ciência, pela biologia, pela metafísica e conceitos religiosos, uma normatização de gênero pelo sexo. Sendo assim, os signos binários

homem/mulher e macho/fêmea entendidos como gênero e sexo, respectivamente, estão profundamente enraizados nos estames sociais como norma geral, que a proposição ou mesmo existência de signos diferentes aos normativos, são quase inalcançáveis como o entendimento individualizado de gênero e sexo por essa mesma concepção. Ela, ainda, acaba sendo reducionista, pois desconstrói os corpos e dá ênfase às suas genitálias, ou seja, há uma troca do todo pela parte, uma sinédoque de corpo, que chamarei de relação sinequalógica, porque ela acaba por constituir e estruturar todas as identidades generificadas diretamente a partir do sexo. Nesse caso, o sexo é que caracteriza o gênero, numa relação em que é quase impossível desvincular uma coisa da outra. Também, por essa razão, se torna mais difícil a compreensão de que gênero e sexualidade são coisas distintas.

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante ao qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior a cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura (Butler, 2020, p. 27).

Resulta que, na ocidentalidade, alguns modos de pensar são privilegiados em detrimento de outros e, de certa forma, isso é o que acontece quando o sujeito é assujeitado. Assim, na cultura ocidental acaba-se “privilegiando algumas categorias e deixando outras de lado. E isso faz parte daquilo que chamamos de “lógica comum”, aquilo que conduz e governa o “nosso” modo de pensar.” (Silva, 2017, s.p. grifo nosso).

Nesse sentido, Deleuze (2022) estabelece, a partir do jogo discursivo, as determinações da diferença. Somos envolvidos pelo sentimento de que manter as coisas como são é o que nos torna reconhecíveis entre nós. No entanto, as mudanças existem, elas nos levam a diferenciar, ao passo que nossa tendência é manter a identidade – o mesmo – sempre mais próxima dela mesma, admitindo mudança ou mudanças desde que elas ainda mantenham um certo sentido da identidade para nos identificarmos. Por não reagirmos bem às mudanças, acabamos por efetivar uma certa estranheza com relação à diferença e isso nos leva a

relacioná-la com o contrário. Nessa medida, os contrários são porções do mesmo em oposição.

Os contrários, então, são modificações que afetam um sujeito considerado em seu gênero [...] Na essência, com efeito, é próprio do gênero ser dividido por diferenças, tais como “pedestre” e “alado”, que se coordenam como contrárias. Em suma, a diferença perfeita e máxima é a contrariedade no gênero, e a contrariedade no gênero é a diferença específica (Deleuze, 2022, p. 56, grifos do autor).

A diferença é oposição em si mesma. Desse modo, “homem e mulher” seriam os contrários em gênero¹⁰ humano, ou seja, um é a diferença do outro. Uma pessoa Trans*, por conseguinte, não é a diferença nem de “homem”, nem de “mulher”, e por não haver essa relação é colocada em outra categoria. Recai sobre a Trans* uma série de indicativos numa tentativa de determinar o quanto do mesmo ainda o é, ou melhor dizendo, sua identidade, porque “o indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidades, movimentos, desejos e forças” (Foucault, 2021, pp. 256-257). Porém, não há um consenso, justamente pela falta da contingência do gênero. Essa sobredeterminação afasta ainda mais a Trans* de uma identidade familiar que, não sendo nem “homem”, nem “mulher”, acaba por ser colocada em outra categoria que não é a do gênero humano. Assim, “amontoar determinações heteróclitas ou sobredeterminar o animal é uma receita barata para se produzir um monstro” (Deleuze, 2022, p. 54).

Menos conhecida é a forma com que os iorubás estruturam sua família e, conseqüentemente, a sociedade. É por intermédio de um longo estudo histórico de sentidos e de seus estudos linguísticos sobre a sociedade iorubana, que a epistemóloga Oyěwùmí descreve como, antes da colonização, aconteciam as ocupações de lugares familiares e sociais importantes. Para ela, “um aspecto relacionado ao sistema social iorubá baseia-se na senioridade, que é elegantemente demonstrado na organização da família. O princípio organizador fundamental dentro da família é a senioridade, baseada na idade relativa” (Oyěwùmí, 2016, p. 19). Os núcleos familiares iorubás pré-coloniais eram “um caldeirão de diversidade”

¹⁰ Apresento o sentido de gênero aqui como “grupo de seres ou objetos de mesma origem, de iguais ou semelhantes características essenciais ou de uma ou mais particularidades similares”. Por extensão “Gênero humano: a espécie humana; a humanidade” (Michaelis. Dicionário *online*)

(Oyěwùmí, 2016, p. 19) compostas, principalmente, pelas categorias *ìyá*, *bàbá*, *ọkọ*, *ìyàwó*, *ẹgbón*, *àbúrò* e *ọmọ*, que diferentemente das famílias ocidentais, no caso o modelo europeu, se organizavam segundo a cronologia de aparecimento ou associação à família. Então, um primeiro ponto a ser entendido é que a descendência é muito importante para os iorubás, uma família numerosa era e ainda é considerada próspera. Assim, *ọmọ* – prole, independente de sexo – seria o primeiro grau na hierarquia e tão logo nascesse novo *ọmọ*, o anterior a esse ascendia na hierarquia, tomando um grau de senioridade em relação a seu sucessor, bem como todos os outros membros dessa família ascendiam em grau de senioridade, ou seja, cada membro se torna mais velho imediatamente a seu sucessor e em relação ao que entra para a família. Para exemplificar, segundo Oyěwùmí:

De acordo com essa orientação, as categorias de parentesco codificam a senioridade, na medida em que as palavras *ẹgbón* referem-se à irmã/o mais velha/o e *àbúrò* à irmã/o mais nova/o de quem fala. Essa organização baseada na senioridade é dinâmica, fluida e igualitária, na qual todos os membros da linhagem têm a oportunidade de ser mais velhos ou mais novos, dependendo da situação. As categorias baseadas em senioridade são relacionais e não chamam a atenção para o corpo (Oyěwùmí, 2016, p. 19).

A não categorização a partir do corpo traz uma nova perspectiva sobre o papel a ser desempenhado por cada membro familiar, agindo em outras particularidades na formação da subjetividade, tornando efetivamente desnecessárias fórmulas ideológicas identitárias como “meninas vestem rosa e meninos vestem azul. Essa matriz familiar aparece em outras instituições sociais como o casamento e a “religião”.

Para os iorubás, o *ìgbéyàwó* tinha uma constituição diferente dos contratos de matrimoniais ocidentais, pode-se entendê-lo como a cerimônia que oficializa a união para a constituição do enlace familiar, que para o inglês foi traduzido como *marriage*, ou *wedding*, esse sentido, por consequência, foi trazido para o português como sinônimo da palavra casamento. O *ìgbéyàwó* é o início para a constituição de *ìdílé*, que pode ser traduzido aproximadamente como família o que, por conseguinte, aumenta a *ẹbí*, que é entendida como grupo de pessoas ligadas por parentesco, clã. Sendo sinônimos de família, esses dois termos em iorubá cumprem a função social

circunscrita na ação de união entre indivíduos para a constituição da própria família, cujos descendentes têm a função social de sustentar a humanidade (sociedade).

Para melhor ilustrar esses termos, diria que *ẹbí* está para o que se entende como clã ou parentes, no geral, enquanto *ìdílé* se constitui como núcleo familiar, em outras palavras, uma *ẹbí* pode se configurar como uma reunião de *ìdílé*. Assim, para que alguém entre para o grupo família, deve passar pelo *ìgbéyàwó*; a pessoa que passa por esse ritual é conhecida por *iyàwó*, que assim como *omọ*, a princípio, não possuía distinção de gênero. Acontece que, para os iorubás, o principal parâmetro de posicionamento social é a senioridade, ou seja, não é no corpo, ou no binarismo entre categorias, como macho e fêmea, que cada indivíduo tem o seu grau hierárquico determinado dentro da família, mas na cronologia de entrada desses mesmos indivíduos no núcleo familiar iorubano. Desse modo, uma *iyàwó* que passou pelo *ìgbéyàwó* será o membro mais novo (independentemente de sua própria idade cronológica) de *ìdílé*, inclusive mais novo que *omọ* (a prole) já nascida dentro desse núcleo. Os que passavam pelo ritual de *ìgbéyàwó*, faziam votos de compromisso e resguardo, sendo essa nova *iyàwó*, cônjuge¹¹ de todos os outros membros do grupo familiar desse extrato hierárquico, no qual se inclui *okọ*. *Ìyàwó* e *okọ* não eram categorias relacionais segundo o gênero, mas com o domínio e consequente colonização em terras iorubas, por parte dos ingleses (Oyěwùmí, [1997] 2021; 2016; 2004), passaram a ser categorizadas por esposa e esposo, respectivamente. Enquanto “*iyá* e *bàbá* podem ser descritos como as categorias inglesas mãe e pai, respectivamente” (Oyěwùmí, 2021, p. 81). Assim, um membro de *ìdílé* não poderia manter relações sexuais com outras pessoas que não fossem do mesmo núcleo familiar pactuado em *ìgbéyàwó*, regra que valia tanto para as esposas quanto para os esposos. Na contemporaneidade, devido à invasão e colonização de vários países do continente africano, o ritual de *ìgbéyàwó* está mais para os casamentos monogâmicos em parâmetros ocidentais, tornando os pactos de *ìgbéyàwó* pré-coloniais mais raros, restritos a núcleos familiares muito antigos ou dentro da realeza.

¹¹ Colocando em termos ocidentais, um homem esposo de uma mulher, ao contrair matrimônio com uma segunda mulher, esta seria esposa tanto de seu marido, quanto da primeira esposa. Bem como a primeira esposa poderia ser considerada como esposo da segunda esposa desse núcleo familiar.

Existe uma similaridade entre o ritual de *ìgbéyàwó* e o ritual iniciático para orixá no Candomblé, chamado *Ìgbèrè* (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 71), principalmente no que diz respeito ao posicionamento, ou lugar de ocupação do iniciado/iniciante na religião. A iniciante, antes de passar pelo ritual de iniciação, é chamada de abiã; e, após o rito, se torna uma *iyàwó*, que, segundo Kileuy e Oxaguiã, é uma palavra que deriva de *iyá* (mãe) e *awó* (segredo); sendo, portanto, a “mãe do segredo”. Outras denominações encontradas são *iyàwóòrìsá*, “a mãe do segredo do orixá”; *omọ òrìsà*, “filho de orixá”; ou ainda *elégùn*, “aquele que tem o privilégio de ser montado” ou “aquele que tem o privilégio de ser possuído”; todas essas são concepções ocidentais do termo. Enquanto para os iorubás é *iyàwó òrìsà*, “esposa de orixá”, numa versão mais ocidentalizada; no entanto, sendo todos esses, termos não relacionais e independentes de sexo. Aqui destaco *iyàwó*, que também é considerada “esposa de orixá”, dentro do Candomblé, é o grau de menor senioridade na religião. Discursivamente, o abiã não entra na hierarquia porque que ainda não passou pelo rito iniciático, portanto ainda não é considerado membro da família. Similar ao que acontece em terras iorubanas, a pessoa só é reconhecida como membro da *idílé*, no caso do Candomblé, da *Egbé*, depois de passar pelos ritos, tornando-se, então, *iyàwó*.

No Candomblé, *iyàwó* não é considerada um cargo e é posta em duas categorias: a de “esposa ou esposo de orixá” e de “irmã ou irmão mais novo”. É mantida assim por no mínimo sete anos, ou até que os ritos sejam renovados após esse período. Passados o período mínimo, a pessoa que tomar seus ritos de renovação, chamados de “obrigação”, ascende ao grau de *ègbón* (irmã ou irmão mais velhos), que é imediatamente superior a *iyàwó*. No entanto, existe entre as iniciadas uma hierarquização latente, ou não nomeada, dentro do grau de *iyàwó*, que pode ser constatada na roda de xirê, onde uma roda é formada por ordem de antiguidade e encabeçada por uma “mais velha” da comunidade religiosa. Porém, essa hierarquização pode ser nomeada, no caso, se as *iyàwó* foram iniciadas no que tradicionalmente é chamado de “barco de *iyàwó*”, que em definição é o conjunto de pessoas que passa pelos ritos iniciáticos ao mesmo período, ou como os

candomblecistas dizem, “aqueles que entraram no roncó¹² ao mesmo tempo”. Essa hierarquização é identificada pelas nomenclaturas: dofono (o mais velho); dofonitinho (o segundo mais velho)¹³. Essas nomenclaturas além de demonstrarem a alta hierarquização do Candomblé, mesmo no início da caminhada religiosa de uma pessoa, não leva em consideração a idade cronológica individual, mas a ordem de sacralização, ou de iniciação das *iyàwó* no quarto de santo, o roncó, e são utilizadas pela comunidade para identificar tal ordem. As categorias *iyàwó* e *ègbón*, originalmente, não possuíam marcação de gênero ou sexo, porém, no Candomblé, passaram a ser utilizadas com diferenciação para os sexos masculino e feminino pela utilização dos artigos (**o** *iyàwó*, **a** *iyàwó*; **o** *ègbón*, **a** *ègbón*). Portanto, no Candomblé, tanto *iyàwó* quanto *ègbón*, apesar de uma aparente neutralidade, são categorias comuns a dois sexos, por isso estão inseridas dentro do binarismo característico das categorizações de gênero e sexo nas ideologias ocidentais.

Colocadas em contraste, as duas cosmopercepções de gênero: uma a concepção ocidental de gênero que normatiza a fórmula binária ligada ao sexo determinado por uma bio-lógica. Embora a concepção ocidental não diga explicitamente, ao normatizar categorias de gênero e sexualidade, ela está dizendo que esses mesmos gênero e sexo são aparelhos construídos de suas bases cognitivas, ou seja, vem do seu processo de conhecimento que está associado às suas próprias instituições sociais. A outra, mais complexa, é o oposto da concepção ocidental, pois não se estabelecem em seus princípios, formulações categóricas de gênero ligadas ao sexo. Existindo nela, categorias em que os sujeitos se movem, principalmente, segundo a percepção de tempo em que a origem é o posicionamento de um indivíduo em relação a outros, segundo a incorporação de novos indivíduos no complexo social que pode ser a família ou mesmo a comunidade. Percebe-se aí, que a conceituação de gênero é complexa, no entanto, pode-se compreender tanto em uma como na outra, que gênero é uma construção social.

¹² Roncó ou rondêmi é a acomodação, isto é, quarto onde se recolhem as *iyàwó* para os ritos iniciáticos no Candomblé.

¹³ A sucessão continua com: fomo (o terceiro); fomotinho (o quarto); gamo (o quinto); gamotinho (o sexto); vimo ou vito (o sétimo); vimotinho ou vitotinho (o oitavo); gremo (o nono); gremotinho (o décimo); timo (o décimo primeiro); e timotinho (o décimo segundo) (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 77)

1.2.1. Trans cruzamentos: identidades e orientação sexual

No tópico anterior, discuti brevemente sobre o tema gênero e as cosmopercepções que se inscrevem nas perspectivas desta pesquisa. A partir deste momento, trarei para a discussão algumas categorias de gênero e sexualidade que serão importantes para a análise discursiva que será desenvolvida. Tomo, para isso, a nomenclatura LGBTQIAP+, que tem sido alterada constantemente nos últimos anos devido à grande urgência em reverberar essas categorias, antes invisibilizadas e subalternizadas, ou mesmo silenciadas pelos discursos hegemônicos. Antes, precisamos conhecer (ou retomar) alguns conceitos que permeiam as categorizações em curso. Sabemos que a sigla LGBTQIAP+ é formada pelas iniciais de categorias de identidade de gênero e orientação sexual, a saber: L: lésbicas; G: gays; B: bissexuais; T: transgêneros, transexuais, no Brasil, é incluída a travesti; Q: queer; I: intersexo; A: assexuais; P: pansexuais; e o símbolo + que representa todas as outras identidades que não foram expressas pela sigla, por isso, demarca a diversidade da subjetividade humana em suas relações. É importante dizer que essas categorias embora estejam irmanadas em um grupo que se diferencia da categoria heterossexual cisgênera, por isso engajadas em luta para os seus estabelecimentos como identidades, elas ainda assim, estão inseridas no contexto da concepção ocidental de gênero e sexualidade que contraditoriamente, tem como parâmetro a combatida heteronormatividade, que, ideologicamente, está ligada ao binarismo e a bio-lógica. Nesse sentido, se uma pessoa não se identifica com a heterossexualidade, ela é imediatamente encaixada por essa ideologia na sigla LGBTQIAP+. No entanto, essa sigla é formada tanto por orientações sexuais quanto por identidades de gênero, que são nichos de categorização distintos.

Como esta pesquisa é sobre o/os discurso(s) ideológico(s) do Candomblé em relação às pessoas transgêneras, aqui pormenorizarei apenas essa categoria, enquanto as outras serão apresentadas a título de conhecimento geral. Sendo assim, a orientação sexual é o sentido pelo qual o indivíduo se relaciona com outras pessoas por meio de expressões de afetividade e de desejo sexual. A partir daí, podemos identificar as categorias de orientação sexual, a saber: heterossexual, é a pessoa que sente atração por uma pessoa do gênero oposto ao seu; homossexual é

a pessoa que se sente atraída por outra do mesmo gênero; bissexual, é aquele/aquela que sente atração pelos gêneros feminino e masculino; pansexual, é aquele/aquela que tem atração por outras pessoas, independentemente do gênero ou orientação sexual; assexual, é a pessoa que não sente desejo ou atração sexual, mas que pode se relacionar por meio de outros tipos de afetividade.

Dentro da identidade de gênero, encontramos a categoria cisgênero, que indica a pessoa que se identifica com o gênero que lhe foi designado ao nascer, por exemplo, sendo uma identidade feminina, mulher cisgênero, sendo masculina, homem cisgênero. Ainda como identidade de gênero temos a categoria transgênero, exatamente a letra T da sigla da diversidade, representa as pessoas que se identificam ou poderão se identificar com um gênero diferente daquele que lhe foi atribuído ao nascer. Nesse caso, uma pessoa que tenha nascido com determinado sexo biológico, a partir desse, pode ser considerada de um gênero, contudo, se esse gênero não corresponde a autopercepção, isto é, como se identifica, então ela pode se entender como transgênero. Dentro dessa categorização se encontram transgêneros, transsexuais e travestis.

Como um dos caminhos que formaram o eixo desta análise, ponho em destaque a identidade transgênero, que é o mote dessa discussão, e mesmo sendo um tema que esteja em visibilidade na atualidade, ainda causa muitas dúvidas. Sendo assim, senti a necessidade de trazer, de forma mais didática, alguns termos importantes para o desenvolvimento da pesquisa. Para tanto, busquei entre a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA)¹⁴ e a Associação de Travestis, transexuais e Transgênero do Amazonas (ASSOTRAM)¹⁵, referências mais dinâmicas, pois meu objetivo com isso era trazer informações que pudessem colaborar com este trabalho a partir da vivência de pessoas transgênero. Entrei em contato com as associações, mas não obtive retorno, então busquei as informações no material bibliográfico que os sites das associações disponibilizam. Um dos materiais colhidos foi a cartilha para treinamento de seguranças proposta por Cavichioli e Benevides (2018), que traz essas informações de forma prática e está incluída no site da ANTRA. Eles trabalham a definição identidade de gênero “como a forma autopercebida de como o indivíduo se vê, é reconhecido e se reconhece na

¹⁴ Site: <https://antrabrasil.org/>

¹⁵ Site: www.assotram.com.br

sociedade a partir da dicotomia homem x mulher, podendo ainda reivindicar uma identidade fluída e/ou não binária” (Cavichioli & Benevides, 2018, p. 9). Em nota informativa, as Nações Unidas entendem que “a identidade de gênero se refere à experiência de uma pessoa com o seu próprio gênero. Pessoas transgênero possuem uma identidade de gênero que é diferente do sexo que lhes foi designado no momento de seu nascimento”. Assim, a pessoa de gênero transgênero é aquela que se identifica com um gênero diferente do que lhe foi designado no momento do nascimento e já realizou a cirurgia genital afirmativa de gênero ou redesignação sexual. As pessoas transexuais são aquelas que se identificam com um sexo diferente daquele que lhe foi designado em seu nascimento, mas que não, necessariamente, passaram por cirurgia de redesignação. Assim diz Berenice Bento sobre a transexualidade:

Transexualidade: dimensão identitária localizada no gênero, e se caracteriza pelos conflitos potenciais com as normas de gênero à medida que as pessoas que a vivem reivindicam o reconhecimento social e legal do gênero diferente ao informado pelo sexo, independentemente da cirurgia de transgenitalização (Bento, 2008, p. 183).

Com isso, Bento coloca a transexualidade num lugar de transgressão do próprio gênero, mas que se difere da travesti, justamente pela reivindicação do pertencimento a uma categoria de gênero. Enquanto a travesti será identificada por Cavichioli e Benevides como:

uma identidade de gênero autônoma, fora do binarismo de gêneros (masculino e feminino). A travesti não se identifica propriamente com o gênero oposto ao que lhe foi atribuído no nascimento. Não se entendem propriamente como “homens” ou como “mulheres”, mas como travestis. Não reivindicam a identidade “mulher”, apesar de apresentar expressão de gênero predominantemente feminina, devendo ser tratadas como pertencentes ao gênero feminino (Cavichioli & Benevides, 2018, p. 10).

Essas são apenas algumas das categorias não-cisgêneras que a grande envergadura do termo transgênero abriga. A pedagoga Letícia Nascimento fala em seu livro *Transfeminismo*, da “importância de demarcar o termo “trans*”, com asterisco, para sinalizar a ideia de uma série de identidades não cisgêneras”, isto é, [...] “as seguintes identidades estão contempladas no termo “trans*”: transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, transmasculines e pessoas não

binárias” (Nascimento, 2021, p. 18-19). Doravante, a menção a essas categorias, serão feitas a partir do termo guarda-chuva que será assinalado com a expressão “Trans*”.

1.3. O Discurso

1.3.1. Língua, Discurso e Poder

Nesta seção, tratarei de alguns pontos constitutivos da enunciação, principalmente por serem parte importante da metodologia. Esses são conceitos muito trabalhados e possuem variadas possibilidades de usos, sendo a partir deles que se extraem os entendimentos para aplicação nos múltiplos contextos. Sem ir muito longe, tomo este texto como breve exemplo: ele está sendo construído a partir de uma ferramenta que permite a materialização do que se deseja comunicar, ganhando, assim, uma superfície textual. É a língua que carrega o código para essa materialização, é nela que encontramos a gramática necessária para tornar possível a construção deste texto. Enquanto a linguagem é o que torna tudo isso inteligível, do contrário, todos estes caracteres, denominadas letras, seriam apenas marcas sem significação ou sentido. Já o sentido passa a ser apreendido segundo os usos historicamente alicerçados nesses códigos, ou seja, “o sentido é assim uma relação determinada do sujeito - afetado pela língua - com a história” (Orlandi, 2020, p. 45). Não da história como disciplina, mas do posicionamento do sujeito segundo a historicidade. “A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido” (Foucault, 2021, p. 41). Porém, não tratarei de toda a história da linguagem, mas buscarei o entendimento acerca da diferenciação entre esses pontos que são essenciais para esta pesquisa.

A concepção de língua como “sistema” é um produto da linguística “moderna”, que se iniciou com Saussure (1857-1913) e a corrente linguística conhecida como Estruturalismo” (Bossaglia, 2019, p. 50). É com o Estruturalismo que a linguística moderna alcançou um novo patamar nos estudos da linguagem. No entanto, Charaudeau (2011, p. 3) lembra que “apesar de o próprio Saussure declarar que a

língua só é criada a partir do discurso, muitas definições da noção de discurso, que foram propostas desde os anos 1970, obscurecem sua oposição à língua”.

Foucault fala da função enunciativa, pois, muitas vezes, suas unidades podem coincidir com frases, proposições, quadros de signos..., mas que o enunciado não se encerra em seus efeitos de sentido, ele se abre em um campo de exercício da função enunciativa. O “enunciado ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece como *status*, entra em redes, se coloca em campos de utilização, [...] ele circula, serve, permite ou impede a realização de um desejo” (Foucault, 2020, p. 128). Isso implica dizer que o enunciado não é estático, assim como a língua, posto que a língua é sua própria materialidade. A partir disso, Foucault tece uma série de considerações sobre enunciado para se chegar a uma prática discursiva, pois “um enunciado pertence a uma formação discursiva como uma frase pertence a um texto, é uma proposição a um conjunto dedutivo” (Foucault, 2020, p. 142-143). Com isso, Foucault avança no entendimento de discurso como uma prática dentro de sua materialidade, buscando compreender o comportamento dessa faculdade humana, tratando de caracterizá-lo recorrendo a sua diferença para que não ocorra ambiguidades em seu entendimento. “A prática discursiva é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, em dada época, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa” (Foucault, 2020, p. 144).

Para Freire (2021, p. 74), “o discurso é produzido na materialidade (a língua) e sua apreensão se dá apenas por meio da análise do processo de produção do sentido”. Sendo a língua criada a partir do discurso, podemos inferir que suas unidades constitutivas só terão causa e efeito segundo o sentido a elas atribuídos, porém, o próprio discurso só é produzido a partir da língua, o que nos leva a pensar que os sentidos só poderão ser atribuídos a partir do código. Temos aí um paradoxo língua-discurso, que pode ser resolvido, em parte, levando em consideração suas diferenciações. Contudo, língua e discurso giram em um eixo comum, o dos sentidos. Nesse caso, não há dissolução do sistema, mas uma relação interespecífica mutualista.

[...] Uma língua não é uma entidade isolada, mas uma dimensão da vida cultural de uma sociedade determinada, exprimindo relações com a natureza, com os demais membros da sociedade, com o espaço, o tempo, o

sagrado e o profano, o visível e o invisível, a ética, a política, a realidade e a fantasia (Chauí, 2021, p. 68).

Assim, “para análise de discurso a língua não é só fonologia, sintaxe e morfologia. A língua envolve também contexto, história, memória, sentidos e ideologia. A língua é a condição de possibilidade do discurso” (Freire, 2021, p. 76). Em outras palavras, a língua é a superfície material para que o discurso aconteça e é dos discursos que se depreende a ideologia. São essas categorias que foram encruzilhadas nesta pesquisa, justamente por elas tomarem posicionamentos sobre as coisas e sobre o mundo. É nesse nível que as categorias passam para o plano dos sentidos que deram contorno ao *corpus* que foi analisado.

Embora a língua seja a condição de possibilidade do discurso, “sabe-se bem que não se pode dizer de tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa.” (Foucault, 1999, p. 9). Entende-se que existe algo que autoriza ou não, o que e quando dizer. Assim, quando se tem o poder que regula as coisas, também se tem o poder produzindo os efeitos de verdade nos discursos.

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdade (Foucault, 2021, pp. 51-52).

O discurso verdadeiro é aquele proferido por aqueles legitimados e conforme o ritual requerido. Ou seja, é necessário haver uma legitimação, além de um ambiente e circunstância ideais para que a palavra proferida seja considerada verdadeira, porque “não é possível que o poder se exerça sem saber” (Foucault, 2021, p. 230). Essa legitimação é conferida pelo poder, ou melhor, saber-poder sobre a materialidade. “Nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder” (Foucault, 2021, p. 237). Assim, o poder age em todas as camadas da sociedade legitimando coisas e invalidando outras.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (Foucault, 2021, p. 45).

O corpo social de que fala esta pesquisa é composto pelas comunidades de terreiro, bem como a sociedade em geral que exerce poder sobre essas comunidades tradicionais, porque nenhuma sociedade é a tal ponto fechada que não sofra ou exerça alguma influência sobre seus indivíduos ou sobre outras sociedades.

A pesquisa propôs capturar os efeitos de sentido a partir dos usos e das práticas manifestadas nas suas condições de produção das comunidades tradicionais afro-brasileiras, no âmbito das religiões de matriz africana. É, principalmente, por se tratar de conjunturas vinculadas às práticas religiosas, que para a análise discursiva materialista é retomar o sentido de Aparelho Ideológico do Estado, que essas comunidades são evocadas. No entanto, não foram feitas descrições dos pormenores de rituais como nos moldes da etnografia descritiva, mas entrarei nos sentidos oriundos das manifestações enquanto comunidade de prática, sociedade, *ęgbę*, organizada e hierarquizada. Assim, “o discurso se concretiza em língua, história, e ideologia, dimensão que privilegia a formação social como condicionadora da formação ideológica, que, por sua vez, conforma e delinea a formação discursiva” (Votre, 2019, p. 21). O Candomblé, organizado como sociedade, ou comunidade de prática, se mostra promissor na produção de *corporas* de discurso nas condições já mencionadas. Assim, sendo o discurso lugar de estruturação de usos e de categorização de sentidos, pode-se, por extensão, entender que a partir dos usos de sentidos os *corpora* são constituídos.

1.3.2. Ideologia e Sujeito

A ideologia surge como uma ciência que busca entender a gênese do pensamento humano a partir das percepções do mundo sensível, tangencial, ou seja, material. Assim, tudo que na ideia humana não tinha uma origem consubstancializada era rejeitado e criticado pelos pensadores ideólogos. Segundo

Chauí, após a Revolução Francesa (1789), a palavra ideologia é empregada pela primeira vez na França do início do século XIX, quando em 1801, o livro de Destutt de Tracy, *Eléments d'Ideologie (Elementos da Ideologia)* é lançado. A égide da ideologia como ciência se dá a partir das ideias materialistas que aceitam como premissa somente os fatos naturais para a causalidade das coisas, “além de procurar fixar seu modo de sociabilidade através de instituições determinadas, os homens produzem ideias ou representações pelas quais procuram explicar e compreender sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural” (Chauí, 2012, p. 24-25).

Os ideólogos, como eram conhecidos os pensadores dessa ciência, propuseram aplicar essa forma de pensamento às organizações humanas; com isso, eles “esperavam que o progresso das ciências experimentais, baseadas exclusivamente na observação, na análise e síntese dos dados observados, pudesse levar a uma nova pedagogia e a uma nova moral” (Chauí, 2012, p. 28). Será, justamente, por almejar o estudo das ideias como ciência, sejam elas sociais, religiosas, políticas etc., que os ideólogos e sua ideologia foram rechaçados, pois todas essas ideias ficaram sob o olhar dessa ciência, o que desagradou a sociedade hegemônica na época.

O sentido pejorativo dos termos “ideologia” e “ideólogos” veio de uma declaração de Napoleão, que, num discurso ao Conselho de Estado em 1812, declarou: “Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições de história” (Chauí, 2012, p. 30).

Desse modo, a ideologia passa a ser vista como uma ciência marginal e degradante. É por meio de um ato político, que exerceu um certo poder, que a hegemonia política da época deslegitimou a ciência ideologia. Outras formas de compreender ideologia emergem como partes de epistemes diversos. No marxismo, a luta de classe, o antagonismo entre a hegemonia capitalista e o proletariado é o que leva em consideração o materialismo histórico para o estudo dessas relações ideológicas, ou sistemas de ideias produzidas por grupos sociais a partir de convicções religiosas, políticas, sociais, filosóficas etc. Por conseguinte, descrever a ideologia é, de certo modo, dar visibilidade ao íntimo do pensamento dos sujeitos em

seus ditos. Também por isso, analisar os sistemas ideológicos originados nos ditos desses sujeitos pode nos dar um retrato do pensamento coletivo em certo grau:

É das relações sociais que precisamos partir para compreender os conteúdos e as causas dos pensamentos e das ações dos homens e porque eles agem e pensam de maneiras determinadas, sendo capazes de atribuir sentido a tais relações, de conservá-las ou de transformá-las. Porém, novamente, não se trata de tomar essas relações como um dado ou como um fato observável, pois nesse caso estaríamos em plena ideologia (Chauí, 2012, p. 24).

É dessa relação dos homens, ou seja, dos sujeitos para a análise de discurso, que ocorre o ponto de ligação entre língua, discurso e ideologia. Não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia, ou seja, a ideologia interpela o indivíduo em sujeito, pois é desse modo que a língua faz sentido (Pêcheux, 2014, pp. 140-145; Orlandi, 2020, p. 44). Assim, o sujeito ideológico é constituído por meio de suas práticas. Isso significa dizer que o indivíduo ao enunciar, toma o sentido que aparentemente lhes são originários, contudo, esse sentido já estava historicamente inscrito pela ideologia, então, confronta o sujeito, o interpela e o assujeita.

O efeito ideológico elementar é a constituição do sujeito. Pela interpelação do indivíduo em sujeito inaugura-se a discursividade. Por seu lado, a interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia traz necessariamente o apagamento da inscrição da língua na história para que ela signifique produzindo o efeito de evidência do sentido (o sentido-lá) e a interpretação do sujeito ser a origem do que diz. Efeitos que trabalham, ambos, a ilusão da transparência da linguagem. No entanto, nem a linguagem, nem os sentidos, nem os sujeitos são transparentes: eles têm sua materialidade e se constituem em processos em que a língua, a história e a ideologia concorrem conjuntamente (Orlandi, 2020, p. 46).

O sujeito não percebe que é assujeitado e perpetua a ideologia por meio dos discursos que estão inscritos na própria língua, assim acontece o esquecimento (número 1 e número 2) (Pêcheux, 2014, pp. 161-162; Orlandi, 2020, p. 32; Freire, 2021, p. 24), por onde há o apagamento da ideologia, ou ainda a escolha do que dizer. Em ambos os casos, o sujeito não está de posse efetiva de seu ato, ao nível de enunciação, pois como sujeito interpelado, ele ignora o fato de ser interpelado pela ideologia.

1.4. O *corpus*

O *corpus* desta pesquisa foi constituído a partir da transcrição de pronunciamentos feitos por ebomis, ou seja, pessoas que já passaram pelo grau de *iyàwó* e possuem cargos de autoridade no Candomblé. Esses pronunciamentos foram escolhidos pelo conteúdo, que do ponto de vista da autoridade, enunciam normas e práticas importantes que as grandes casas de Candomblé comungam. “A análise é um processo que começa pelo próprio estabelecimento do *corpus* e que se organiza face a natureza do material e a pergunta (ponto de vista) que o organiza. [...] Em grande medida o *corpus* resulta de uma construção do próprio analista” (Orlandi, 2020, p. 61).

Os *corpora* iniciais constituem-se de pronunciamentos feitos por meio de vídeos que foram veiculados no canal “Bàbá Eḡbẹ - Cultura de Axé”¹⁶, na plataforma *YouTube* e na página correspondente do *Facebook*, que possuem longo alcance de visualizações, principalmente por serem grandes redes sociais e midiáticas. Nesse sentido, é importante a compreensão de que “não se pode reduzir a questão do digital desligando-a das demais que fazem parte da reflexão sobre qualquer forma de linguagem: memória, ideologia, história, subjetividade, individuação, materialidade etc.” (Orlandi, 2017, p. 69).

O primeiro vídeo, postado no dia 5 de março de 2020 no *Youtube* e repostado na página “Babá Eḡbẹ” do *Facebook*, no dia 17 de março de 2020, apresenta o tema “O transgênero no Candomblé”. O segundo vídeo foi postado, nas mesmas plataformas, no dia 21 de abril de 2021, é intitulado “O porquê homem não veste saia mesmo sendo filho de orixá feminino”. Os áudios dos vídeos foram transcritos utilizando a ferramenta ©WEB CAPTIONER¹⁷, disponível na internet gratuitamente. É importante destacar que os textos não sofreram alterações quanto às variantes da língua, as onomatopeias e outros recursos estilísticos, permanecendo mais próximos de como o enunciador os pronunciou.

O outro pronunciamento foi obtido por meio de entrevista semiestruturada, concedida pelo babalorixá Alaomi de Lógun Èḡḡ, dirigente do Templo de Oxum,

¹⁶ Canal: <https://www.youtube.com/@BabaEgbeCulturadeAxe>

¹⁷ A transcrição foi feita automaticamente no *site* ©WEB CAPTIONER, que pode ser acessado livremente na no endereço eletrônico seguinte: <https://webcaptioner.com/>

localizado na cidade de Manaus – AM. O sacerdote Alaomi é do mesmo terreiro de Candomblé que o Bàbá Ẹgbé, portanto, são “irmãos de santo”, ebomis pertencentes a Casa de Oxumarê em Salvador. A diferença é que dentro dessa casa, Alaomi não possui cargo e Bàbá Ẹgbé já é um alto cargo em si.

Além dos pronunciamentos já mencionados, temos a entrevista de Nik de Ọya, mulher Trans*, ebomi no Candomblé de tradição *Kétu*, mesma nação¹⁸ da qual pertencem o Bàbá Ẹgbé e Alaomi. Também o artigo com o título “As Roupas No Candomblé”, publicado em 25 de novembro de 2015, pela Casa de Oxumarê contendo regras de vestimenta para seus adeptos. Assim, teremos os textos identificados como: “Texto A” para o texto “O transgênero no Candomblé”; “Texto B” para “O porquê homem não veste saia mesmo sendo filho de Orixá feminino”; “Texto C” para a “Entrevista com sacerdote Alaomi”; “Texto D” para a “Entrevista com Nik de Ọya” e “Texto E” para o artigo. É a partir desses pronunciamentos que farei o batimento dos textos para identificar as marcas discursivas e, em sequência, verificar a possível presença de discursos e seus efeitos de sentido. Nesse caso, a escolha das *corpora* já indica que a análise está acontecendo, ou seja, “a construção do corpus e a análise estão intimamente ligadas: decidir o que faz parte do *corpus* já é decidir acerca de propriedades discursivas” (Orlandi, 2020, p. 61). É importante destacar que o foco das análises são os pronunciamentos das autoridades em alto grau na hierarquia do Candomblé, estando o depoimento de Nik de Ọya em articulação com os pronunciamentos dessas autoridades.

1.5. *Odú*: o porquê dos caminhos

Tudo o que pode acontecer aos *èniyàn* (seres humanos) está inscrito em *Orí Inú*, gostos e personalidade estão inseridos no código carregado por essa entidade. Assim, se uma pessoa decidir ser médica é *Orí* quem permite que isso aconteça, bem como se essa pessoa resolver morar na França, por exemplo, é ele quem articula nesse espaço imaterial as possibilidades para que o desejo se torne possível. Também, por isso, existe essa lógica nas religiões de matriz africanas, pois

¹⁸ O conceito de nação será visto no tópico “2.3.1. Nação para o Candomblé”, do capítulo seguinte.

tudo que o ser humano deseja executar, construir, ou destruir, antes, é idealizado na cabeça, ou seja, em seu *Orí*. Esse, como receptáculo da consciência, também resguarda o código da existência chamado de *Odú*, ou “caminho de destino”, ou simplesmente, caminho. É justamente esse código, chamado de *Odú*, que carrega as determinações da vida da pessoa. Segundo a tradição iorubana, ninguém nasce sem *Odú*, assim como ninguém pode viver sem cabeça.

No Candomblé são eleitos dezesseis *Odú* principais¹⁹, mas é sabido que esses se desdobram, cada um, em dezesseis outros, totalizando duzentos e cinquenta e seis *omọ odú* (tradução literal: filhos de *Odú*, ou destino, ou ainda caminhos). Cada um desses signos também representa uma caída no jogo de búzios, que é chamado de *ẹrindilogun*, uma variação da palavra *mẹrindilogun* que significa, dezesseis. Para essa religião é possível saber o *Odú* de uma pessoa a partir da soma da data de nascimento, somando, consecutivamente, os numerais até restar um número menor ou igual a dezesseis, ou por meios de consultas oraculares ao jogo de *ẹrindilogun*, que é o mais recomendado pelos babalorixás.

Muitos livros descrevem que os *Odú* conferem arquétipos, inclusive descrevendo aspectos de personalidade atribuídos às pessoas regidas por eles. Por exemplo, a personalidade dos nascidos do *Odú Ẹ̀jí Òkò*, segundo Beniste (2013) é:

PERSONALIDADE - Pessoas alegres e felizes; dividem tudo o que têm. Têm sorte, mas não chegam a ficar ricas. São geniosas e exigentes. Impõe a sua vontade, por isso adquirem muitos inimigos. Devem guardar segredo de suas intenções. Quando nada lhes sai a contento, tornam-se sofridas criando confusões; porém, possuem bom coração; assim procuram reconsiderar e arrepender-se (Beniste, 2013, p. 110).

Essas considerações feitas a partir do *Odú* não são generalizadas; no entanto, uma autoridade que conheça esse sistema vai lidar com os iniciados basicamente segundo esses arquétipos. Ouvem-se muito nos terreiros em conversas informais comentários como: - “Aquela pessoa é de *Ọ̀bàrà*, tem um parafuso a menos.”; “Esse menino é de *Ọ̀fún*, calmo, mas chora misérias”. Da mesma forma como se atribuem características arquetípicas às pessoas segundo seus orixás, por exemplo, as filhas do orixá Oxum são “rotuladas” como meigas e choronas, enquanto os filhos de Ogum são divertidos e briguentos. A relação entre

¹⁹ Os *Odú* principais são: “*Òkànràn, Ẹ̀jí Òkò, Ẹ̀tá Ògúndá, Ìròsùn, Ọ̀sé, Ọ̀bàrà, Ọ̀dí, Ẹ̀jí Onílẹ̀, Ọ̀sá, Ọ̀fún, Ọ̀wórin, Ẹ̀jílá Şebora, Ẹ̀jí Ológbon, Ìka, Ọ̀gbegúndá, Àlááfíà*” (Beniste, 2013, p. 30).

Odú e orixá se dá, à medida que o orixá é apresentado por meio do *Odú*, bem como muitas das características de uma pessoa podem ser relacionadas a um *Odú*. Em outro nível, o *Odú* apresenta-se como uma bula que precisa ser desvendada para que as pessoas (consulentes) e todos os filhos de orixá possam gozar de sorte para se ter prosperidade em seus caminhos.

Embora pareça, o *Odú* não é propriamente um destino, pois dentro do conceito ocidental e em várias culturas, destino seria o conjunto de acontecimentos estabelecidos em um momento anterior ao nascimento, que age determinadamente na orientação da vida do indivíduo, sem dar-lhe possibilidades de alteração de sua sina. Com efeito, o destino por ser uma determinação não pode ser modificado, isso leva os indivíduos a pensarem que sua sorte ou desventura seriam efeito dessa determinação. O *Odú* está mais para a mescla de algo escolhido, logo predeterminado, mas também algo indeterminado, em certo grau, isto é, parte fixa e imutável e outra flexível, que depende das escolhas da pessoa. Assim, o *Odú*, grosso modo, pode ser entendido como um “destino livre arbítrio”, que atribui finalidade às pessoas.

O conceito de *Odú* tanto em cultura iorubá, quanto no Candomblé, preconiza que a vida (encarnação) tem uma finalidade, um propósito, porém os modos de se alcançar esse propósito é que se configuram como as escolhas dos *èniyàn* devem fazer. Isso implica na trajetória de vida e no tempo que vão levar para que sejam atingidos seus objetivos. Desse modo, o entendimento dos efeitos dos *Odú* sobre os seres vivos é chamado de “predestinação”, pois, segundo a tradição iorubá, ele pode ser alterado em certo grau. Já a relação entre *Odú* e *Orí* acontece porque, segundo a tradição, *Orí* é a entidade que carrega o código da vida dos seres humanos, ou seja, o próprio *Odú* (como já foi mencionado anteriormente).

No capítulo seguinte, procurarei descrever as principais relações de constituição da subjetividade no Candomblé com ênfase na construção de um conceito operacional do sujeito transgênero/transexual e do sujeito do Candomblé.

2. CAMINHOS DA CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADE

2.1. O sujeito transgênero/transexual

A transgeneridade/transexualidade nem sempre foi entendida como algo a ser combatido ou sanado. Em muitas culturas, as pessoas Trans* gozavam de grande prestígio. No entanto, com a mudança dos paradigmas ao longo da história, a cosmo percepção sobre a transgeneridade foi ganhando outros *status*. Esta pesquisa considerou alguns aspectos importantes para a construção do entendimento da pessoa Trans* na atualidade, como: transgeneridade no campo do sagrado; transgeneridade como profana e criminosa; e a transgeneridade como patologia. Embora os termos transgênero e transexual sejam recentes, “já em outras épocas, sujeitos desejavam “passar para o sexo oposto”, seja pelas vestimentas ou mesmo por outros modos de expressão da sexualidade. O “desejo de mudar” de sexo existia muito antes da criação do termo ‘transexualismo’” (Moreira & Marcos, 2019, pp. 594-595, grifos nossos).

Em muitas sociedades, a transgeneridade/transexualidade era sagrada, pois entendiam que aqueles corpos continham a natureza espiritual dos aspectos feminino e masculino, portanto seriam um elo entre o mundo não tangível (espiritual) e o sensível (material). São encontrados relatos de “lideranças religiosas, biologicamente do sexo masculino que adotavam gestual e vestimentas consideradas próprias do universo feminino” (Gomes de Oliveira, p. 138), como xamãs da Sibéria, de Bornéu e as *Hijras*, da Índia, que “eram consideradas sagradas e desfrutavam de certa tranquilidade para expressarem sua identidade publicamente” (Gomes de Oliveira, p. 139). Nas Américas, as conhecidas *Two-Spirits* foram das poucas manifestações de transgeneridade em culturas de povos originários que conseguiram resistir ao colonialismo. Em muitas regiões da África, “o respeito devotado a essas pessoas e o lugar de destaque que muitas ocupavam estava relacionado às práticas religiosas e aos mitos fundacionais que procuravam explicar a origem do mundo” (Gomes de Oliveira, p. 141). Também são encontrados relatos, em antigas civilizações, de figuras de divindades retratadas com órgãos

femininos e masculinos, elas eram cultuadas, principalmente, em rituais à fertilidade e à prosperidade.

O conceito de andrógino/a e hermafrodita utilizados para descrever as divindades africanas informam que havia maneiras variadas de se relacionar com o sagrado [...] e que tanto o conceito de andrógino/a quanto o de hermafrodita, dialogam com as categorias travesti e transexuais utilizadas atualmente. A definição para ambos os conceitos procura descrever pessoas que apresentam características corporais em que os atributos culturalmente definidos como masculinos e femininos estavam integrados (Gomes de Oliveira, p. 142).

Na África, nas Américas e em muitas sociedades pelo mundo, os aspectos corporais e as manifestações de identidade que conjugavam masculino e feminino, ou que se manifestavam fora dos papéis de gênero habituais, possuíam outro modo de cosmopercepção que não o ligado ao biológico. Nesse momento, pode-se perceber que a pessoa Trans* era sagrada e possuía um lugar importante nas sociedades em que se apresentava.

É possível notar que essa cosmopercepção sofre uma mudança significativa no entendimento das Trans* a partir da mudança epistemológica ocorrida por meio da expansão marítima europeia e a consequente “colonização”. As manifestações de transgêneros/transexuais que noutro momento eram incluídas nas sociedades, passaram a ser marginalizadas e perseguidas, como ainda acontece. O caráter divino da pessoa Trans* foi apagado e o que era sagrado passou a ser abominação. De procuradas pelo seu caráter e importância religiosa, as Trans* começaram a ser perseguidas, presas, torturadas e mortas em nome da moral e da fé do colonizador.

Nesse momento, o discurso jurídico se confunde com o discurso religioso, pois Estado e religião - de origem cristã - se articulam no exercício do poder. “As relações entre o jurídico e o religioso acham-se, aí formuladas, na medida em que a constituição daquele povo como nação está em relação direta ao cumprimento da sua observância religiosa” (Castro, 1987, p. 33).

Outro ponto de mudança de paradigma da pessoa Trans* é o discurso que a leva à via da ilicitude. As pessoas Trans* passaram a ser procuradas por causa das denúncias, de vadiagem e sodomia, feitas às autoridades.

O código penal vigente à época era as Ordenações Manuelinas, que equiparavam a sodomia ao crime de lesa-majestade. A pessoa considerada culpada deveria ser queimada viva, em um auto de fé em praça pública, ter

seus bens confiscados pela Igreja Católica e a infâmia lançada sobre os seus descendentes até a terceira geração (Jesus, 2019, p. 253).

No Brasil, um dos primeiros relatos do julgamento de uma Trans* foi o de Xica Manicongo, travesti, escrava e negra.

Havia na capital do país, São Salvador da Bahia de Todos os Santos, [...] então colônia de Portugal, nos idos de 1591, uma africana do Congo escravizada e vendida a um sapateiro, a qual chamamos de Xica Manicongo. O registro da existência de Xica Manicongo se deve à extensa pesquisa de Luiz Mott sobre a perseguição aos chamados “sodomitas” no Brasil, a partir da documentação inquisitorial encontrada no arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal (Jesus, 2019, pp. 251-252).

Xica foi denunciada à Inquisição por andar em trajes considerados femininos, uma figura controversa que causava a desconfiança e a ira por onde passava. “O que se comenta é que Xica, para continuar viva, abriu mão de se vestir como lhe convinha e adotou o estilo de vestimenta tradicional para os homens da época” (Jesus, 2019, p. 253).

O caso mais notório envolvendo o poder judiciário e a medicina é o de Waldirene, ocorrido durante a ditadura militar. Waldirene foi levada a contragosto para o Instituto Médico Legal (IML), onde sofreu exames para a constatação de sua sexualidade, pois corria uma denúncia de que ela havia se submetido a cirurgia de confirmação de gênero, antes chamada de “cirurgia de mudança de sexo genital” (Rossi, 2018, s.p.).

A cirurgia foi realizada no Hospital Oswaldo Cruz, em São Paulo, por Roberto Farina, naquele momento um dos mais importantes cirurgiões plásticos do país [...] Tudo correu bem. Até que, em 1976, o Ministério Público de São Paulo descobriu a intervenção médica e denunciou Farina por lesão corporal gravíssima, sujeita a pena de dois a oito anos de prisão. [...] O objetivo do IML era extremamente peculiar: verificar se Waldirene era mulher. O nome que constava em sua ficha era outro, Waldir Nogueira (Rossi, 2018, s.p.).

O inquérito foi instaurado mesmo à revelia de Waldirene, que não podia fazer nada para reverter a situação. A escolha não era uma atribuição sua, não lhe era facultado exercício do poder sobre seu corpo ou sua vontade.

Waldirene foi considerada vítima, à sua própria revelia. Os órgãos masculinos retirados na operação foram tidos como um “bem físico” tutelado pelo Estado, “inalienável e irrenunciável”. “Dizer-se que a vítima deu

consentimento é irrelevante", afirmou relatório policial sobre o caso (Rossi, 2018, s.p.).

O médico Roberto Farina foi condenado a dois anos de reclusão por lesão corporal de natureza gravíssima e o que consta nos autos processuais é:

Não há nem pode haver, com essas operações, qualquer mudança de sexo. O que consegue é a criação de eunucos estilizados, para melhor aprazimento de suas lastimáveis perversões sexuais e, também, dos devassos que neles se satisfazem. Tais indivíduos, portanto, não são transformados em mulheres, e sim em verdadeiros monstros", denunciou o procurador Luiz de Mello Kujawski em pedido de instauração de inquérito policial (Rossi, 2018, s.p.).

A relação médico-jurídica foi utilizada para conter ou cercear a liberdade e até a vontade das pessoas. O poder emanado desses discursos é dos mais eficientes, pois reserva o sujeito à eficácia da norma (científica), e da própria lei (jurídica). O médico se torna o grande perito [...] "em corrigir e melhorar o "corpo" social. E é sua função de higienista, mais que seus prestígios de terapeuta, que lhe assegura essa posição politicamente privilegiada" (Foucault, 2021, p. 310). Mesmo uma pessoa que decidiu realizar a cirurgia de confirmação de gênero, científica e juridicamente não era dona de seu próprio corpo, no caso uma parte específica, os órgãos genitais masculinos, pois esses passaram a ser tutelados pelo Estado, sendo assim considerados "coisa", nomeada "bem", por isso sua "violação" passou a ser considerada crime. Assim, um segundo paradigma que se apresenta para a constituição de um conceito operacional de transgênero/transsexual é a do "corpo fora da lei", "corpo criminoso", porque teve uma parte significativa de sua integralidade mutilada, à revelia do Estado.

Nova mudança de paradigma ocorre quando a medicina, a psicologia e a psicanálise passam a considerar a transgeneridade/transsexualidade em suas pesquisas. Ainda nos tempos coloniais, a "pederastia era denunciada por médicos que ficavam preocupados com o avanço de doenças venéreas e com a moralidade nos colégios brasileiros" (Trevisan, 2018, p 124). Lembrando que, nesse período, as identidades de gênero e as práticas sexuais que não estivessem dentro do considerado normal, ou seja, na norma da cisgeneridade, eram consideradas pederastia. A partir do século XX, "grandes entidades foram criando mecanismos e

toda uma sintomatologia que é histórica, mas aparece desconstruída desse aspecto, sendo, portanto, considerada como se estivesse sempre ali” (Favero, 2020, p. 72).

Duas grandes vertentes de produção de conhecimento irão se encontrar na temática da transexualidade: o desenvolvimento de teorias sobre o funcionamento endocrinológico do corpo e as teorias que destacaram o papel da educação na formação da identidade de gênero. Estas duas concepções produziram explicações distintas para a gênese da transexualidade e, conseqüentemente, caminhos próprios para o seu “tratamento” (Bento, 2014, p. 38, grifo da autora).

Além disso:

A articulação entre os discursos teóricos e as práticas reguladoras dos corpos, ao longo das décadas de 1960 e 1970, ganhou visibilidade com o surgimento de associações internacionais que se organizam para produzir um conhecimento específico para a transexualidade e para discutir os mecanismos de construção do diagnóstico diferenciado dos gays, lésbicas e travestis. Nota-se que a prática e a teoria caminham juntas. Ao mesmo tempo em que se produz um saber específico, propõem-se os modelos apropriados para o “tratamento” (Bento, 2014, p. 36, grifo da autora).

Nos dois excertos a palavra “tratamento” vem grifada para salientar o caráter do discurso que coloca a transexualidade no rol das patologias. Desse modo, a transgeneridade/transexualidade se torna matéria para estudos, com intuito de encontrar alguma solução, seja a favorecer das pessoas Trans* ou mesmo a desqualificar suas existências enquanto pessoas não cisgêneras. A transexualidade, bem como a homossexualidade, foram incluídas no

Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) que é um instrumento psiquiátrico formulado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA). [...] A transexualidade é transformada em categoria psiquiátrica na terceira edição do manual, publicada em fevereiro de 1980, sob o nome de Transtorno de Identidade de Gênero (TIG). (Peru & Brito, 2019, p. 138).

Também:

A entrada “institucional” da transexualidade (na época, retratada como transexualismo) nos guias internacionais de saúde teve início na década de 1980. Antes disso, outros autores haviam se envolvido na querela, majoritariamente médicos, psicanalistas e psicólogos [...] (Favero, 2020, p. 72).

A partir disso, médicos, psiquiatras e profissionais afins, podiam intervir, segundo os protocolos vigentes de tratamento, orientados por essa classificação, porque “o poder, longe de impedir o saber, o produz” (Foucault, 2021, p. 239).

Assim, sob o saber-poder da instituição médicas a transexualidade foi validada como transtorno. “Durante décadas a única referência que se dispunha para explicar os trânsitos entre os gêneros eram os construtos disponibilizados pelo saber-poder médico/psi.” (Bento, 2014, p. 51). Sobre a patologização da transexualidade, Paul Preciado, em conferência a uma academia de psicanalistas, expressa sua insatisfação quanto ao fato de a academia ainda estar num regime de diferença sexual onde o dispositivo político do binarismo sexual, que ele chama de homens e mulheres naturais, ainda é reproduzido, (Preciado, 2022, pp. 11-12).

Designado ao gênero feminino em meu nascimento, e vivendo como uma mulher supostamente livre, comecei a atravessar um túnel, aceitei o jugo de me identificar como transexual e, por consequência, aceitei que minha condição, meu corpo, minha psique fossem considerados patológicos, segundo os conhecimentos que as senhoras e os senhores professam e defendem (Preciado, 2022, pp. 24-25).

Para expor sua crítica, ele usa uma metáfora para descrever a submissão animalésca com qual a psicanálise - por extensão, a medicina e a psicologia - o havia submetido enquanto homem transexual, mas não homem.

[...] eu hoje me dirijo às senhoras e aos senhores, acadêmicos da psicanálise, a partir da minha “jaula” de homem trans. Eu um corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como “transexual”, caracterizado na maior parte dos diagnósticos psicanalíticos como sujeito de uma “metamorfose impossível”, situado, na própria borda da psicose, incapaz, segundo vocês, de resolver um complexo de Édipo, ou tendo sucumbido à inveja do pênis. Pois bem, é a partir dessa posição, de doente mental onde me recolocam que me dirijo às senhoras e aos senhores, como um macaco-humano de uma nova era. Eu sou o monstro que vos fala (Preciado, 2022, pp. 13-14).

Tendo um corpo considerado fora do que é “normal”, é-lhe atribuída a posição de “anomalia”; como tal, é colocado na “jaula” das categorias como homem trans, porque não pode, por essa categorização, ocupar o lugar de fora da “jaula”, ou seja, um assento na categoria de homem natural. É por transgredir a natureza do gênero e da sexualidade dita “normal” que é atribuído o *status* de patologia a transgeneridade e a transexualidade.

Assim, temos um sujeito que primeiro foi atravessado pelo discurso do sagrado, para, em seguida, ser desviado por meio de uma nova categorização religiosa, o que era sacro passa a ser profano e criminoso ao mesmo tempo. Depois, por uma constituição de poder-saber é categorizado como patologia e anormal, logo

um “monstro” que deve ser “estudado” e “sanado” dessa “condição”. “A sobredeterminação é uma receita para se produzir um monstro” (Deleuze, 2022, p. 54). No entanto, mesmo nessa nova formação discursiva, a de monstro apartado da normalidade, logo do gênero humano, pois não é reconhecido na diferença entre “homem e mulher”, a pessoa transgênera/transsexual não deixa de ser assujeitada pelos outros discursos. Desse modo, temos um sujeito transgênera/transsexual que é atravessado pelo interdiscurso constituído pelas formações discursivas apresentadas, mas que não é contingenciado nas categorias “homem” e “mulher” por não se constituir diferença nelas mesmas.

2.2. O sujeito do Candomblé

Para uma caracterização do sujeito discursivo do Candomblé faz-se necessário um panorama do negro no Brasil, pois o seu estabelecimento estrutura as bases que constituíram a própria religião. Assim, é necessário rever alguns pontos históricos que a pessoa negra e, por consequência, os povos religiosos que daí se instauraram foram sujeitados. Com o propósito de demonstrar essas estruturas, traço, em linhas gerais, os mais pertinentes para essa pesquisa. Em primeiro lugar, exponho a problemática da escravidão que existe na história convencional da humanidade desde tempos remotos, mas que “aumentou justamente em épocas e culturas que a moderna civilização ocidental considera hoje como divisoras de água na história do seu desenvolvimento” (Patterson, p. XVIII apud Gomes, p. 65).

Para essa pesquisa é importante frisar que o período histórico referido é o da escravidão de pessoas negras, pois “só de forma relativamente recente a cor da pele se tornou sinônimo de cativeiro graças ao tráfico negreiro no Atlântico [...]” (Gomes, p. 65). Os negros que foram traficados para o Brasil, chegando a esse novo e estranho mundo, foram obrigados a conviver a partir da perspectiva de pessoas que estavam sob um mesmo “destino”, o de escravizados. Entretanto, desde suas localidades – *ẹbí*, *idílé* – já possuíam uma vida social organizada. A economia, a religiosidade e a organização das sociedades, em geral, já estavam bem

consolidadas e dinâmicas, como mostra Oyěwùmí (2021), ostensivamente, em seus estudos. No entanto, a tragédia da escravidão, com milhões de pessoas sendo raptadas e enviadas para longe de suas origens, acabou deixando marcas indeléveis em suas histórias e na do Mundo.

Para a grande maioria dos escravos vendidos aos traficantes em Ajudá ou em qualquer outro lugar da África, a Porta do Não Retorno foi uma realidade concreta e inexorável. Quase a totalidade de 12,5 milhões de embarcados nos navios negreiros jamais teve a oportunidade de voltar às suas origens africanas. Pelo menos 1,8 milhão morreu ainda na travessia do Atlântico. Entre os que chegaram ao Novo Mundo, as expectativas de vida eram mínimas. Poucos sobreviveram aos primeiros anos de trabalho cativo (Gomes, 2019, p. 19).

Mas como está definido um escravo? Não nas origens etimológicas do termo, mas na constituição social, histórica e política do discurso. O livro “Escravidão”²⁰ caracteriza, em minuciosas linhas, as épocas, os povos e as finalidades das pessoas escravizadas, por exemplo, algumas características da escravidão são:

[...] “em algumas sociedades, o escravo também poderia ser oferecido como sacrifícios em funerais, cerimônias religiosas e ocasiões especiais. Outra característica seria o caráter hereditário da escravidão, que passa dos pais para os filhos, embora nem todas as sociedades o praticassem (Gomes, 2019, p. 67).

A partir daí, um sentido para o questionamento parece apontar de uma colocação: [...] “o destino do escravo não lhe pertencia. Privado de qualquer possibilidade de escolha estaria sempre à mercê das necessidades de seu amo” (Davis, 2006, pp. 30 e 49). Ora, se nem o “destino” lhe era propriedade o que restava aos escravos, senão a sina de serem propriedades, espoliados de suas escolhas, de suas terras e de suas humanidades.

O segundo ponto, que atravessa, ou melhor, que assujeita o sujeito do Candomblé está relacionado à religião cristã, que teve papel importante num certo “amansamento” dos negros escravizados no Brasil. Costa (2016) conta como os

²⁰ Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares, 2019, de Laurentino Gomes.

monges da ordem beneditina, impuseram sobre os cativos, tidos como contumazes fugitivos e insolentes, a “Regra do Glorioso Patriarca São Bento”²¹:

Esse escrito é constituído por 73 capítulos, tratados dos diversos aspectos da vida no claustro e da conduta a ser seguida pelos monges. Questões como o papel do Abade, a importância do Conselho, a obediência, o silêncio, a humildade, a rotina de orações, as correções, o tratamento dos enfermos e muitos outros aspectos foram alvo dessa compilação. Entretanto, a questão “servil” aparece apenas em um parágrafo (Costa, 2016, p. 41).

Desse modo,

[...] o Abade não deveria antepor “o nascido livre ao originário da condição servil a não ser que exista outra causa razoável para isso” [...] Para Bento de Núrsia, “servo ou livre, todos somos um em Cristo e sob um só Senhor caminhamos submissos na mesma milícia da servidão” (Costa, loc. cit.).

No entanto, bastou apenas uma regra amparada pelo discurso religioso para normatização da servidão e das implicações geradas a partir daí.

Como, na ordem do discurso religioso, o sujeito se marca pela submissão, isso propicia múltiplas espécies de manipulação. Mesmo porque podemos ver a religião como forma de controlar a agressividade desconhecida. E, nesse caso, converter é “pacificar” (Orlandi, 1987a, p. 15).

Costa (2016, p. 41- 42) descreve em seu estudo, que pela regra, o Abade não deveria fazer “distinção de pessoas no mosteiro”. Foi essa regra que permitiu aos abades ensinarem o ofício e darem tarefas, mas, principalmente, castigarem as pessoas escravizadas pertencentes às fazendas beneditinas. Os castigos tinham níveis do mais brando, até o mais severo dependendo da transgressão:

“O Abade (Abba = pai) deveria temperar nas diferentes ocasiões (“os carinhos com os rigores”), “mostrando a severidade de um mestre e o pio afeto de um pai”. [...] Como parte do processo de isenção do cativo no universo monástico, os beneditinos incluíam em suas normas internas a persistente preocupação com a formação espiritual e moral dos escravos²². Entre tais preocupações estavam a educação religiosa, a moralização mediante o matrimônio e a valorização da família extensa (Costa, loc. cit. grifos do autor).

²¹ “A Regra do Glorioso Patriarca São Bento foi instituída ainda no século VI, enquanto Bento de Núrsia (c. 480-c. 550) ainda estava vivo” (Souza, 2011, p. 18 apud Costa, 2016, p. 41).

²² Pacheco, 2010, p. 19 apud Costa, 2016, p. 42.

Apesar de todos estarem sob o amparo da regra, notadamente ela era imputada com mais severidade aos cativos, pois a intenção era “moralizar a escravatura” (Costa, 2016, p. 43-44). Nesse sentido, o cativo era o mais penalizado, justamente pelo fato de ser rebelde, “naturalmente pecador e insolente” (Costa, loc. cit.). Observa-se a partir disso, a passagem do jurídico para o religioso, ou vice-versa, que é outro fenômeno discursivo que aparece em consequência dessas relações. Esse fenômeno provoca nos sujeitos a ideia de que o fato consumado – violência verbal, física ou psicológica – seja percebido como necessário e até justo, mediante as suas “insolência e pecados”. Essa capacidade de assujeitamento vem atrelada ao papel do “senhor” que tem como primazia de seu poder o *status quo* do pai, do religioso, do legislador e do proprietário. Esses *status quo* “tornam-se importantes para a caracterizar o discurso profético, não só as noções de polissemia²³ e obscuridade²⁴, mas também a da “ilusão da reversibilidade”, capaz de confundir profundamente as ordens religiosas e jurídicas” (Castro, 1987, p. 35). Assim, o modelo patriarcal eclesiástico serviria muito bem para as finalidades dos “senhores de escravos” das grandes fazendas e engenhos.

Não é possível desvincular as formações afro-religiosas desse passado traumático, considerando-se os primeiros conglomerados de negros, sejam em reuniões furtivas no meio da mata, ou em quilombos. Nesses grupos (*ęgbę*) eram revisitadas algumas de suas práticas, além das que já resistiam no dia a dia como resquício do que um dia foi considerado tradicional em suas antigas culturas.

Parece-nos, assim, adequado adotar essa ótica que privilegia os aspectos de contato e comunicação (logo, de diferença e pluralidade) nas relações funcionais de coexistência, quando se trata de examinar as formas assumidas pela vida (formas sociais) de certo grupo de descendentes de escravos no Brasil, em face das diferenças com os grupos de dominação – o universo do senhor (Sodré, 2019, p. 21).

O universo do senhor estabelecia sobre os corpos dos cativos, a visão de coisa não humana, seres inferiores e degenerados e isso fez com que todas as suas

²³ Nos discursos, a polissemia promove o “deslocamento, a ruptura de processos de significação. Ela joga com o equívoco” (Orlandi, 2020, p. 34), ou seja, “há possibilidade de sentidos diferentes, porque há história, porque há discursos diferentes” (Freire, 2021, p. 77).

²⁴ “O discurso religioso é marcado também pela obscuridade, a qual se deve ao fato de ocultar o que não convém que seja dito e, principalmente, por fazer com que os sujeitos tenham que se esforçar para entender o desconhecido, o intocável, o enigmático, o que está tão perto e ao mesmo tempo tão distante” (Lima, 2002, p. 14)

práticas também fossem consideradas inferiores, degeneradas e até diabólicas. O que restava para o negro, no Novo Mundo, era o julgo da cultura e da religião do branco.

No Novo Mundo, o negro precisou esconder ou, até mesmo, abdicar de suas práticas, de sua cultura. Lembrando que para os iorubás – um dos troncos matrizes do Candomblé da Nação *Kétu* – a cultura se perfaz em todas as suas práticas, assim, a religião é uma instituição obsoleta e sem sentido, mas a religiosidade é indissolúvel da construção social desse povo em todos os seus aspectos. O que significa dizer que ela transpassa as fronteiras ideológicas do conceito ocidental de religião e passa a regular muito mais as formações das subjetividades desses indivíduos.

A religião enquanto instituição – aparelhos ideológicos de Estado (AIE) – pode ter as bases de seus templos abaladas, visto que ela é instituída do indivíduo para fora, assim o assujeitando. “Designamos pelo nome de aparelhos ideológicos do Estado um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas” (Althusser, 1985, p. 68). Porém, a religiosidade é parte inerente às subjetividades, construída a partir da introspecção do próprio indivíduo, só pode ruir se seus próprios corpos, templos estruturados pela linguagem e pela história, perecerem. Nesse sentido, o sujeito pode até mudar de religião – sair de uma formação ideológica e entrar em outra –, mas a religiosidade permanece no âmago desses indivíduos, agindo de outra forma. Isso implica que a religiosidade enquanto cultura tem mais poder que a própria instituição, pois além de ser incutida – de fora para dentro e a partir dos aparelhos ideológicos do Estado –, ela germina, nesse movimento de dentro para fora, a partir da reflexão do indivíduo, que também é sujeito.

Podemos identificar a religião cristã, professada pelos europeus e instaurada no Brasil, como a religião do Estado e que, fatalmente, foi imposta aos negros escravizados. Em face disso, a religião do europeu passa a funcionar com as engrenagens reguladoras que lhe são cabíveis naquele momento.

[...] os aparelhos ideológicos de Estado funcionam principalmente através da ideologia e secundariamente através da repressão, seja ela bastante atenuada, dissimulada ou mesmo simbólica. (Não existe aparelho puramente ideológico). Desta forma, a escola e as igrejas “moldam” por

métodos próprios de sanções, exclusões, seleção etc. não apenas seus funcionários, mas também suas *ovelhas* (Althusser, 1985, p. 70).

No entanto, passíveis da redenção de um deus, até então, alheio às suas existências. Muita coisa da aparelhagem ideológica que constituíam as ideologias europeias passou a configurar a vida dos negros escravizados.

2.3. Outras categorias que cruzam o sujeito

A partir deste tópico, tecerei outras considerações importantes sobre a constituição de sujeito no Candomblé da nação²⁵ *Kétu*. De início, comento sobre o a/o adept(a/o), indivíduo religioso do Candomblé, que apresenta duas principais formas de se associar a uma comunidade de terreiro. Primeiro, ele é nascido em uma família praticante da religião, nesse caso toda sua base religiosa é de matriz africana. Crianças de famílias candomblecistas são ensinadas e estimuladas, desde cedo, a praticarem os ritos, aprenderem sobre as comidas votivas e ervas da medicina ancestral, a tocarem os ritmos de suas divindades e uma infinidade de conhecimentos que permeiam a comunidade religiosidade e a religião Candomblé. Muitas vezes, quando iniciadas, essas pessoas têm cargos importantes ainda muito jovens e se tornam expoentes na manutenção das tradições em suas comunidades.

Em comparação ao exposto no capítulo anterior, os nascidos no seio da comunidade religiosa poderiam ser entendidos como *omọ* (prole), visto que, pela lógica dos nascimentos em famílias iorubanas, a prole é um importante índice de prestígio. No entanto, eles não são mais que *omọ* (filhas ou filhos) consanguíneos de alguém que pratica a religião, mesmo que esse alguém seja uma ialorixá, ou um babalorixá. Diferentemente ao que acontece em *ẹbí ou idílé*, os nascidos em uma comunidade de Candomblé só se tornam efetivamente membros da comunidade religiosa quando passam pelos rituais iniciáticos, antes disso, eles são considerados *abíyán*²⁶. Após a iniciação, aí sim tornam-se a/o *iyàwó* para a comunidade e a/o *omọ òrìshà* para o culto. Desse modo, no Candomblé, *iyàwó* é a denominação para o

²⁵ O termo será discutido no tópico 2.1.2, deste capítulo.

²⁶ O termo será discutido ainda neste tópico.

iniciado que não é *ẹgbón*²⁷, mas que também é filha/filho por ligações iniciáticas e espirituais com a ialorixá e/ou o babalorixá, além de ser *omọ* da divindade, o próprio *òrìṣà*. O termo *iyàwó* ocorre em atos diversos no cotidiano do terreiro; *omọ* é menos utilizado e aparece em momentos mais específicos, principalmente, quando o indivíduo iniciado está prostrado diante do assentamento de suas divindades, aí *omọ òrìṣà*.

É interessante notar que, embora o Candomblé evoque a tradição iorubá, o que existe no nível do discurso é uma certa inversão dos valores hierárquicos, pois o termo *iyàwó* passa a ter importância significativa em detrimento do termo *omọ*. Ainda nesse nível, se tratando da comunidade (*ẹgbé*), há uma diferenciação entre as unidades política, onde *omọ* nasce e a unidade religiosa onde a *iyàwó* nasce. Nota-se que a partir dessa diferenciação essas repartições estão imbricadas em um nível coloquial, mas contrastantes em um nível semântico. O nível coloquial é o mais aparente e menos relativo, pois a referência a essas organizações – inclusive outras que não são de matriz africana – é de comunidade religiosa. Ao nível semântico, essas organizações tomaram a forma que suas formações discursivas lhes impuseram, estando esse nível na ordem do não dito. Nesse sentido, “a formação discursiva é uma matriz que regula o que pode ou não pode ser dito, o que deve ou não deve ser enunciado. É o ponto de articulação entre língua e discurso” (Freire, 2021, p. 75).

Outra forma de aproximação junto à comunidade religiosa é na condição de consulente. Essa aproximação acontece para se resolver algum problema, que, na esfera social comum, não teve solução aparente. Dizem, no Candomblé: “Ninguém procura a macumba quando se está bem”. Nesse caso, o indivíduo começa gradativamente fazendo consultas e *ẹbọ*, se existir afinidade, ele é convidado às reuniões e festividades. A partir daí, o consulente pode se tornar *abíyán*, que é a pessoa que ainda não se converteu à religião e está passando um período, criando laços e tendo algum aprendizado sobre as práticas do Candomblé. *Abíyán* é o estágio de menor grau, segundo a hierarquia, porém, não é posto ou cargo, mas um momento, uma condição transitória de reconhecimento e adaptação, que todos

²⁷ No Candomblé “as/os ebomis (*ẹgbón*) são as pessoas que já passaram por todo estágio de iaô (*iyàwó*), cumprindo plenamente as várias obrigações de período de tempo e fechando seu tempo de iaô com a obrigação de sete anos [...]” (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 67).

passam antes de sua efetiva iniciação. Como *abíyán*, a pessoa ainda não pode participar dos rituais mais secretos, chamados de *orò*, ficando sua atuação a encargo dos mais velhos – já iniciados e com obrigações em dia. Geralmente, trabalham na manutenção e limpeza das dependências do terreiro ou quaisquer outros afazeres que estejam dentro de suas possibilidades. A duração desse momento pode ser mais breve ou mais longa, isso vai depender do *Orí* e do *òrìṣà ẹlédá*²⁸ da pessoa. São esses que, segundo o que preconizam os ritos, determinam o momento certo e se a pessoa está apta a passar pela feitura²⁹.

Passando pelos ritos iniciáticos, a pessoa se torna *iyàwó* e esse é um dos momentos mais importantes na vida de um adepto. *Iyàwó*, assim como *abíyán*, não é cargo, mas um estágio posterior à iniciação que pode durar sete anos, ou até que o iniciado “pague suas obrigações”³⁰ para ascender à maioridade na religião, quando passa a ser chamado de *ẹgbón*. É no período de *iyàwó* que a pessoa recebe ensinamentos e todo seu treinamento para que, após os sete anos, venha a receber seus direitos, nesse caso, de se tornar sacerdotisa/sacerdote, ou receber um cargo dentro da comunidade, ou ainda os dois. Por esse ser um momento de aprendizagem, é aqui que se processa toda a matriz dogmática do iniciado, aqui ele entende sua entrada na comunidade, os seus deveres enquanto filhas e filhos de orixá para a consolidação de sua função após o tempo de *iyàwó*.

Ao chegar a fase de *ẹgbón*, que é perene, e como já fora mencionado, é o grau que concede ao iniciado a maioridade. A partir daqui, ele tem a oportunidade de receber cargos diversos que podem apresentar especificidades de sexo biológico. Nesse caso, existem cargos que são concedidos unicamente à categoria mulher biológica, assim como existem cargos que são dados exclusivamente à categoria homem bio-lógico. Um exemplo de cargo que somente à categoria de mulher biológica recebe é o de *lamorô*, que é a sacerdotisa responsável por um ritual chamado *lpadê*, realizado para o orixá Exu. A pessoa iniciada também pode ser consagrada como sacerdotisa ou sacerdote, recebendo o título de *ialorixá* se for do sexo feminino, ou *babalorixá* se for do sexo masculino; ou seja, são cargos atribuídos a

²⁸ Esses conceitos serão vistos no tópico 2.3, deste capítulo.

²⁹ O mesmo que rito de iniciação.

³⁰ “Pagar obrigações”, ou simplesmente “obrigação”, segundo Cossard (2014, p. 183) é o “ato de renovar as oferendas feitas aos orixás ao final de um, três e sete anos”.

partir das categorias mulher/homem. Os cargos sacerdotais, geralmente, são outorgados a pessoas que já possuem um espaço para construir as dependências físicas do terreiro.

Ìyàwó e *abíyán* originalmente não eram categorias generificadas, porém a partir dos processos linguísticos e culturais que atravessaram a história que constituiu o povo e a religião, dentro do Candomblé passaram a categorizar as expressões de gêneros pelos artigos da língua portuguesa “a” e “o”, que especificam os gêneros feminino e masculino, respectivamente. *Ọmọ* se mantém em uma neutralidade aparente, porque geralmente está ligado a palavra *òrìṣà*. No entanto, a aparente neutralidade se desfaz quando a essa palavra é exigida uma quantificação, então a *ọmọ* é acrescentada os artigos no plural, com prevalência do masculino, os/uns *ọmọ*. Esse é um fenômeno que não é raro, pois, na maioria das vezes, as palavras em iorubá são categorizadas para o masculino nos diálogos das comunidades religiosas. O mesmo acontece com a palavra *òrìṣà*, que só é categorizada para o feminino quando está se referindo a divindades femininas. Desse modo, dentro do Candomblé o que predomina para as palavras em iorubá são as regras da língua portuguesa de categorização de gênero com os artigos, inclui-se aí a regra do plural que exige o artigo masculino no plural quando se tratar da referência à expressão de gênero predominante dentro dessa religião.

Consulente e adept(a/o) são as categorias que por força do contingenciamento, estão sob as agências de gênero. Assim, a/o consulente, que se aproxime da religião, já se encontra sob uma inscrição que o aponta como feminino ou como masculino – isso se não for diretamente inscrito como mulher ou homem. No entanto, nesse nível o Candomblé mantém um discurso inclusivo, ou seja, qualquer pessoa, independentemente de gênero, sexualidade, raça e, até mesmo, credo, pode ser uma/um consulente. Essa categoria é plena em sua agência até o momento em que a assistência, de qualquer natureza, seja desejada ou necessária por ela mesma.

A/o adept(a/o) possui um contrato menos instável e mais relativo, porque que vai depender do seu grau na hierarquia e da sua frequência na comunidade religiosa, ou seja, se a/o adept(a/o) está como consulente, *abíyán*, *iyàwó*, *ẹ̀gbón* e até mesmo sacerdotes e sacerdotisas de qualquer nível. Essa categoria é

constituída de pessoas mais engajadas, visto que ela é assujeitada pela mesma formação ideológica que todas as outras categorias vinculadas ao Candomblé.

Não raros são os momentos em que a/o consulente se equipara à categoria de cliente, sendo essa última um vínculo momentâneo gerado por um contrato sem comprovantes escritos, ao nível do não dito, de prestação de serviços, ainda que religiosos. O contrato termina quando o serviço é efetivado e as partes quitam suas obrigações; do lado da sacerdotisa, o cumprimento dos *ẹbọ*; do lado do cliente, a quitação dos honorários. Assim, não se descarta o sentido de que qualquer pessoa, vinculada ou não ao Candomblé, que solicitar esses serviços possa ser consulente e cliente.

2.3.1. Nação para o Candomblé

Os modelos sociais e políticos das etnias africanas eram formas de se relacionar, bem diferentes das que os colonizadores estavam acostumados, principalmente quando se levavam em consideração as sociedades europeias e sua estratificação, ou divisão do trabalho por gênero. É sabido que os negros escravizados, traficados para as diversas colônias europeias, eram oriundos de etnias variadas com modelos sociais, hierarquias, costumes e culturas bem diferentes. Para Sodré ([2017] 2020, p. 26), “é lugar-comum historiográfico o fato de que os escravos negros, trazidos pelos colonizadores portugueses para o Brasil ao longo de três séculos, pertenciam a distintos grupos étnicos da África Ocidental, Oriental e Equatorial”. Povos que rivalizavam, muitas vezes, eram colocados juntos no cativeiro. Essas organizações deram origem às primeiras comunidades (*ẹgbé*), que unidas por um pensamento político-filosófico aproximado, foram constituídas em nações.

Sem dúvidas, no começo, os escravos urbanos e os negros livres eram divididos em “nações” com seus Reis e seus Governadores. Tratava-se ou de uma política voluntária dos representantes do poder, ou para evitar a formação entre os escravos, de uma consciência de classe explorada (segundo a velha fórmula, dividir para reinar) – política que, aliás, se mostrou rentável, pois cada conspiração foi denunciada de antemão aos senhores pelos escravos de outras etnias – ou ainda de um processo espontâneo de associação, em particular entre os negros artesãos, para se

reunirem entre compatriotas, celebrando juntos as festas habituais e continuar, dissimulando sob uma máscara católica, suas tradições religiosas. [...] Mas, a partir da supressão do tráfico, supressão que depois atingiu a escravidão, essas nações, na qualidade de organizações étnicas, desapareceram. Basta estabelecer as genealogias dos negros para ver que as misturas étnicas tornaram-se a regra que em toda parte tende-se a um tipo de “negro”, trazendo em si as mais diversas origens. [...] Enquanto, porém, as etnias se dissolviam através de seus intercasamentos, as “nações”, por outro lado, como tradições culturais, continuavam [...] (Bastide, 1974, p. 13-14).

Bastide (1974) indica que a formação das nações se deve basicamente a três fatores. Primeiro, a uma ação do Estado, “que divide para reinar”; nesse caso, as instituições envolvidas se caracterizam como “Aparelhos (repressivos) do Estado, que funcionam predominantemente através da repressão (inclusive física) e secundariamente através da ideologia” (Althusser, 1985, p. 70). Em segundo, pelos ajuntamentos de confrarias, como a dos artesãos. Por fim, pela diluição das etnias por meio de intercasamentos, o que deu força aos ajuntamentos em nações, ocorrido com o declínio do tráfico de pessoas escravizadas. Predominando, com isso, movimentos variados na formação dessas instituições.

Dentre as principais nações do Candomblé estão as que se originaram dos troncos linguísticos Bantu, Fon e a Iorubá. A Nação Bantu tem origem nos povos escravizados de regiões que hoje são países como Congo, Angola, Moçambique e Costa da Guiné. As divindades da Nação Bantu são chamadas de inquite, que tem origem na palavra *Nkisi*, termo derivado do quimbundo e que pode significar algo como “ser sobrenatural” ou “espírito que auxilia” (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 182). A Nação Fon (*Fɔngbè* que designa a própria língua Fon), também conhecida como Jeje, possui etnias provenientes do Benin e suas divindades são chamadas de vodun (de *gbe vodún*, “espírito”) e são provenientes do antigo Reino do Daomé. A Nação de *Kétu*, predominantemente de língua Iorubá, é uma das maiores reuniões de cultos aproximados, onde são cultuadas, principalmente, as divindades de origem Iorubá, os orixás. “Os grupos denominados alternativamente como “nagôs” ou “Iorubás” foram os últimos a chegar entre fins do século XVIII e início do século XIX. Do grupo originário Iorubano de *Kétu* procedem a maioria das instituições litúrgicas assentadas na Bahia” (Sodré, [2017] 2020, p. 26).

É possível notar uma diferença epistemológica no sentido de nação a partir dos estudos consonantes com as epistemologias do sul, ou decoloniais e as

antropologias canônicas sobre as religiões de matriz africana. Parece “óbvio” falar que uma coisa não é outra, no entanto, quando são questionadas as antropologias e estudos etnográficos sobre o tema em: o que é nação? Acumulam-se respostas de mesmo sentido. A respeito disso, tem-se o livro “Os Nàgô e a morte”³¹, de Juana Elbein dos Santos (2012), tese de doutorado em etnologia pela Universidade de Sorbone de Paris – França, e que até onde apurou essa pesquisa está na décima quarta edição. Em sua tese, Santos propõe um estudo aprofundado do culto de Candomblé com enfoque nos rituais fúnebres dessa religião. Em uma passagem de sua etnografia, ela se refere aos *Nàgô* de origem *Kétu*, que é a nação constante nessa pesquisa como recorte metodológico:

A história de *Kétu* é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os *Kétu* que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos da sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros (Santos, 2012, p. 28).

Essa afirmação contrasta com a epistemologia das encruzilhadas, justamente pelo fato encerrar suas fronteiras, o que homogeneiza a própria cultura afro-brasileira. No livro “Candomblé bem explicado” de Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2014), um compêndio das práticas das nações Banto, Iorubá e Fon, consideradas as principais ou maiores do Candomblé, como já foi dito, caracterizam-se a partir de suas práticas culturais e religiosas:

Todas as nações trouxeram particularidades para o Brasil. A Fon com seus voduns e seus segredos, A Banto “nação-mãe”, com seus inquices, tão amigos! Os Iorubás com seus orixás e seus ancestrais divinos. Todas deram sua contribuição para o Brasil, seja na modalidade falada ou escrita da nossa língua, na medicina popular, no ensinamento dos segredos de suas ervas, na dança, na música etc. Agradecemos também a culinária colorida, cheirosa e saborosa (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 182, grifos do autor).

Ainda que se tenham exemplos dos aspectos práticos da contribuição de cada nação, o que se percebe é o apagamento das relações instauradas entre elas mesmas e as etnias que delas fazem parte, entre elas e outros elementos. Nesse sentido, “o Candomblé inclui também, em maior ou menor grau, elementos de

³¹ Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia, 2012.

cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia” (Goldman, 2005, p. 1).

Outro compêndio intitulado “Introdução ao Candomblé” do babalorixá Caccioli de Ayrá (2019), além de caracterizar a nação a partir das práticas, utiliza a migração de sacerdotes para denunciar os possíveis efeitos dessas movimentações:

Na atualidade, com a mistura de nações e a migração de sacerdotes de uma nação para outra as interdições sofreram alterações e influências. Afinal, um sacerdote de Angola ficaria receoso ao modificar as interdições de seu Deus ao migrar para o Ketu, por exemplo, e manteria as quizilas que cumpriu sua vida inteira (Ayrá, 2019, p. 56).

Esse excerto mostra a preocupação do sacerdote com a possível “mistura de quizilas”, após os sacerdotes trocarem de nação. Na superfície, o texto diz que se um sacerdote muda de nação, por medo das sanções de seu deus, ele deve permanecer com as mesas interdições, quizilas, ewó que lhe foram designadas anteriormente, sendo que agora essas mesmas interdições passam a compor na nação que agora o acolhe. Discursivamente, o que se infere daí é, mais uma vez, a utilização da noção de nação partindo das práticas, nesse caso, dogmáticas, por assim dizer.

Esse modo de equacionar multiplicidades já foi explicitado por muitos antropólogos. O que se levou realmente a sério é o empreendimento de reunir a regularidade dos conceitos construídos no terreiro para fazer ressaltar filosofias de dimensões similares àquelas canonizadas no ocidente (Anjos, 2008, p. 78).

Anjos (2008) já denunciava essa prática da antropologia que amiúde utiliza esse sentido fragmentado de nação e equivale a um projeto de racialização da cultura nacional, olhada de fora para dentro. Nesse sentido, “raça ou nação é, na filosofia política afro-brasileira, concebida como o lugar de onde emanam as perspectivas, ou melhor, espíritos. Espíritos são pontos de vista que encarnam corpos” (Anjos, loc. cit.). Segundo Anjos, é preciso rever as práticas que colocam as filosofias ocidentais e não-ocidentais numa mesma simetria, para, assim, rever as práticas da própria antropologia e, com isso empreender uma filosofia-política séria, não só da formação dos povos de terreiro, mas, também, da formação do povo

brasileiro. “No sentido em que usualmente se faz a antropologia não se poderia “seriamente” atribuir caráter de filosofia-política ao discurso religioso afro-brasileiro” [...] (Anjos, loc. cit.).

Não se trata aqui de refutar as teses já existentes sobre o tema, tampouco de suas desqualificações ou negação. O objetivo é tão somente expor os discursos emanados dessas práticas antropológicas de vieses eurocentristas. Assim, voltando ao questionamento mote dessa discussão, é possível inferir que o sentido de nação para o Candomblé é oriundo de suas várias práticas, afinal como é repedido, inclusive por seus adeptos: Candomblé é uma religião de prática. Além do que, o sentido de nação fora constituído pela ação do Estado, pela “miscigenação” de etnias, que degeneradas por essas forças foram reconfiguradas em nação. A partir desses sentidos, pode-se responder, mais ou menos, que a “nação” para o Candomblé é o conjunto de práticas trazidas pelos diversos povos negros africanos que foram escravizados e miscigenados e que se reuniram para manter suas culturas e tradições. Nesse sentido, nação também tem sinônimo de cultura.

É buscando essa macrocomunidade chamada de nação que perceberemos os componentes entendidos como comunidades de terreiro, de casas de Candomblé, roças e suas diversas denominações. Essas nações, apesar de parecerem bem definidas pela ação da filosofia e da antropologia ocidental, pela ação do encruzilhamento perdem as suas fronteiras culturais, mas principalmente as fronteiras religiosas para se tornarem todas a religião do Candomblé, cuja unidade é tão complexa que quase não se pode mensurar. Sobre isso, Kileuy e Oxaguiã (2014, p. 38) falam que não existe mais uma só nação no Brasil que seja “pura e primitiva”³², como quando aqui chegaram. É importante destacar que a nação está presente na religiosidade afro-brasileira dentro da religião do Candomblé, porém outras manifestações de religiosidade de matriz africanas no Brasil, como umbanda, quimbanda, encantaria etc., não abarcam essa noção.

2.3.2. *Orí e Òriṣà Èlédá*

³² Grifo dos autores.

Neste tópico, apresento o conceito de orixá (*òrìṣà*), que é comum desde o início da minha caminhada nessa religião. Lá pelos idos de 2013, quando da minha própria iniciação, *Òrìṣà* era o “anjo da guarda” – uma expressão cristã passada pelos *ègbón*; é o guia ou dono da cabeça, guardião do *Orí*. Todas essas expressões são comumente encontradas no Candomblé e, a princípio, revelam algo das relações que se estabelecem depois, entre a ialorixá e o consulente; entre a ialorixá e o iniciado; entre a ialorixá e os filhos de santo, as/os *iyàwó* etc. “Para o povo iorubá, *òrìṣà* é o senhor da nossa cabeça” (Kileuy & Oxaguiã, 2014, p. 80), pois, o nome faz referência à etimologia da palavra, em que *orí* pode ser entendido como ‘cabeça’ e *ṣà*, como ‘senhor’, em tradução ao pé da letra, orixá quer dizer “o senhor da cabeça”.

A divindade chamada *Orí* é considerada uma das primeiras constituintes da mente humana dentro do Candomblé, além de ser parte do corpo físico. É, ao mesmo tempo, um orixá, autoconsciente e possuidor de personalidade, como também é parte constituinte das instâncias da mente do indivíduo humano, agindo por intermédio do inconsciente; é o outro dentro do eu, mas que é eu em si. Por conseguinte, o corpo humano é um complexo formado por duas partes inseparáveis, a cabeça e seu suporte, o corpo, chamado de *Orí-àpéré*. Segundo a tradição, *Orí* é a primeira parte de *èniyàn* (ser humano) a ser moldada no *Òrun*; assim que é criado, ganha um *Odu* (destino ou caminho de destino) – uma espécie de código primordial da criação – que o acompanhará na sua passagem pelo *Àyé*. *Orí* é traduzido ao pé da letra como ‘cabeça’, que, a princípio, é dividida em duas partes: *Orí Òde* e *Orí Inú*. Sendo *Orí Òde* a porção tangível, isto é, a cabeça material, suas partes anatômicas e a mente. Enquanto *Orí Inú* é a porção não tangível, “a verdadeira sede imaterial da personalidade do indivíduo” (Jagun, 2015, p. 38), sendo assim:

Orí-àpéré, a cabeça e seu suporte são modelados com porções de substâncias-massa progenitoras, mas o interior, o *orí-inú*, é único e representa uma combinação de elementos ligados intimamente ao destino pessoal. É esse conteúdo, o *orí-inú*, que expressa a existência individualizada (Santos, 2012, p. 234).

Segundo o sacerdote Alaomi, *Orí* é o orixá mais forte que uma pessoa pode ter, porque detém o poder de construir qualquer coisa, contudo, é o mais vulnerável e o mais suscetível à manipulação. Segundo Alaomi, vem daí uma explicação que o

Candomblé dispõe para o porquê das doenças relacionadas ao cérebro e à psique existirem, como vícios e distúrbios psicológicos, por exemplo. Seria “*Orí* na escuridão”, termo que se ouve muito nos candomblés, quando um consulente aparece com problemas relacionados à cabeça, ou seja, a mente. Nesse sentido, a cabeça é formada, se desejarmos pensar de modo mais biológico, por uma parte material, o cérebro, suas funções cognitivas e as partes constituintes da mente; e uma parte extrafísica formada por uma entidade ‘alter egoística’, que não é perceptível pelo ser da qual faz parte, mas que detém um conjunto pré-estabelecido de elementos que farão parte da personalidade e que influenciarão em suas escolhas. No entanto, *Orí Inú* não está para o conceito de alma ou mesmo espírito, comumente considerado nas concepções religiosas ocidentais. *Orí Inú*, está mais para a autoconsciência do inconsciente humano, que se comunica mais diretamente com o consciente por meio de mensagens codificadas, ou seja, quando se revela, o faz por mensagens oníricas ou pela intuição. Outros meios de acessar essa ‘cabeça’ são os diversos oráculos existentes nas religiões de matriz africanas.

É a partir de *Orí* que compreendo que o Candomblé e as religiões de matriz africana mais ligadas aos orixás possuem uma lógica quase matemática, pois, é na cabeça que acontecem os pensamentos, que coisas são idealizadas e desejadas, é ela quem comanda o corpo e todas as suas funções. Dentro da concepção dessa religião, *Orí* é um ser sobrenatural que nos fornece a intuição, mas é também a própria cabeça material, um elo entre esses dois mundos existenciais. Jagun (2015, p. 25) pondera que “a cabeça de um ser humano é capaz de imprimir as mais variadas modificações na vida e no corpo dos homens. Há variações que tornam o obeso em magro, o são em doente, o masculino em feminino e vice-versa em todas as situações”. É ele/ela que detém a primazia da consciência, que dá a permissão para que as coisas aconteçam com o ser humano ao qual ele/ela está ligado. Nessa lógica é o sistema central que rege a vida material, no mundo sensível. Além disso, Jagun (2015) fala que:

Não exercendo influência na matéria inerte, mas movendo o espírito, vocacionando as ações daquele ente que se tornou imaterial. A cabeça não morre. Mesmo ceifada a vida, a cabeça do homem é capaz de pensar, de escolher, de amar e de odiar. Os sentidos agora são puramente imateriais. O desejo, a saudade, a pena e a amizade são ainda controladas pela cabeça depois que o corpo perece. Portanto, inteligência, consciência, vida

e sabedoria são diferenciais das cabeças. São elementos que lapidam a individualidade de cada ser, em cada momento de sua existência material e imaterial, e o tornam capaz de ser diferente (Jagun, 2015, p. 25-26).

Ou seja, mesmo após a morte do indivíduo sua cabeça imaterial, ou consciência, continuará existindo. É nesse sentido que também podemos entender *Orí* como a parte extrassensorial e imaterial dos seres humanos. Sendo ainda a consciência permanente e imortal, que está ligado ao indivíduo antes, durante e depois de sua passagem pelo mundo sensível. É o ser que guarda a chave das vivências e, por isso, se torna a principal divindade no entendimento das escolhas e predestinação de cada uma das pessoas existentes no *Òrun* e no *Àyé*. É *Orí* que deve ser consultado para que um iniciante possa ser iniciado para orixá; é *Orí* que deve ser consultado para saber se tal desejo é aceitável ou está em desacordo com o predestino do devoto. É somente a partir da concessão de *Orí* que as coisas podem acontecer na vida da pessoa a qual ele está ligado. Em seu livro *Sixteen great poems of Ifá – “Os dezesseis grandes poemas de Ifá”*, em tradução livre – Wande Abimbola discute a importância da divindade *Orí* para o ser humano, dizendo:

When Òrúnmilà himself confessed that there was a limit to which he himself could follow his devotee without ever turning back, the other òrìṣà were disturbed and they begged him to tell them the meaning of his story. It was then that Òrúnmilà said:

It is Orí,

It is Orí alone,

Who could follow his own devotee to a distant journey over the seas. (without ever turning back).

(Abimbola, 1975, p. 158)

Quando o próprio *Òrúnmilà* confessou que havia um limite ao qual ele mesmo poderia seguir seu devoto sem nunca voltar atrás, os outros *Òrìṣà* ficaram perturbados e imploraram que ele lhes contasse o significado de sua história. Foi então que *Òrúnmilà* disse:

É *Orí*,

É *Orí* sozinho,

Quem poderia seguir seu próprio devoto para uma viagem distante pelos mares. (sem nunca voltar atrás).

(Tradução livre: Elton Pantoja, 2022)

Por meio desses versos, podemos verificar que existe uma profunda relação entre os devotos, os seres humanos e *Orí*, suas próprias cabeças, pois se até mesmo *Òrúnmilà*, entendido como a sabedoria divina, tem limites para seguir com seus devotos, a Cabeça-*Orí* é a única a seguir aquele a quem se afiliou desde à

concepção até o fim da vida. Logo, o que se deteriora é *ara*, o corpo físico, junto a *Orí Òde*, o recipiente material de *Orí Inú*. Assim, ao fim de seu ciclo no *Àyé*, *èniyàn* retorna a terra desprendendo *emi*, o fôlego da vida e a consciência contida em *Orí Inú*. A Cabeça é tão importante para a cultura iorubá que ganha *status* de divindade e um culto próprio. Sendo, portanto, um dos principais constituintes da subjetividade humana nessa cultura.

Por ser uma divindade bastante influenciável, *Orí*, muitas vezes, precisa de um guia para executar da melhor forma o seu predestino. Sendo assim, os iniciados têm a oportunidade de entrar em contato com outra divindade, que, segundo a tradição do Candomblé, exerce influências sobre os seres humanos, ou seja, sobre suas subjetividades, esta é o *Òriṣà Èlédá*, ou somente *Èlédá*, que significa: “*E ni èdá*: Senhor dos seres viventes” (Santos, 2012, p. 238). É a força autoconsciente da natureza, pois é quando a natureza ganha personalidade e vontade. Santos (2012) também correlaciona *Èlédá* como um dos títulos que se referem a entidade suprema do panteão dos orixás:

Este título é aplicado também a Olorun e, por extensão a entidade mítica a partir da qual foi criado um orí. enquanto a entidade *Èlédá* se refere a entidade sobrenatural, à matéria-massa que desprende uma porção da mesma para criar um orí, conseqüentemente o Criador de cabeças individuais, o *ìpòrí* é uma porção diferenciada desse Criador. Assim, por exemplo, se o *ìpòrí* de uma pessoa tem por origem o elemento fogo simbolizado por Sango, essa pessoa chamará *Sàngó, Èlédá mi*, meu Criador (Santos, 2012, p. 238).

Assim, *Èlédá* - enquanto orixá - pode ser considerado uma parte importante na consolidação do *Orí*, tendo sua confirmação na vida de um iniciante a partir do ritual de iniciação, no Candomblé. Diferente dos conceitos mais comuns que aceitam que orixá é uma divindade que mora num elemento da natureza, nesse entendimento a natureza é consciente e conhece a própria existência, portanto ela própria é um elemento da natureza e que pode influenciar na vida dos seres humanos. Desse modo, Oxum não é um orixá que mora na água doce, ela é a própria água doce. Por exemplo, quando alguém se banha nas águas de um rio, ou cachoeira está se banhando com Oxum, quando alguém bebe água de uma fonte, ou mesmo da torneira de casa está ingerindo a própria Oxum.

A formação das subjetividades dentro do Candomblé passa por experiências materiais, mas para, além disso, transpassa os entendimentos comuns de subjetivação para encontrar outra forma de tornar-se, também, imaterialidade. Desse modo, é por meio das práticas e da oralidade que os sujeitos constroem suas identidades dentro do Candomblé, sendo *Orí* e *Òrìṣà Èlédá* dois dos principais conceitos que interferem sobre a constituição dessas subjetividades dentro da religião.

No capítulo seguinte, proporei uma discussão em torno do sentido de tradição evocada pelos enunciadores e que se mostrou uma problemática discursiva. Mais do que saber o que é tradição para essa religião, procurarei responder ao questionamento que a própria pesquisa demandou: que tradição o Candomblé evoca?

3. CAMINHOS DAS RELAÇÕES DE PODER E CUPAÇÃO DE LUGARES

3.1. Terreiros: matriz e filiados

As comunidades de Candomblé, como em muitas outras religiões, são associações que possuem um espaço geográfico comum, um local que serve de ponto de concentração. Muitas dessas “associações acham-se instaladas em roças, que ocupam um determinado terreno, o “terreiro”, termo que acabou sendo sinônimo dessas associações e do lugar onde se pratica a religião” (Santos, 2012, p. 32). No terreiro, existe a construção de um centro chamado de barracão, cujo seu entorno são construídas as casas para os orixás, chamadas de *Ilé-òrìṣá*, “casas-templo consagradas a um *òrìṣá* ou a um grupo de *òrìṣá* que, por suas características podem ser cultuados juntos” (Santos, 2012, p. 34). Desse modo, cada orixá, ou melhor, cada conjunto de orixás semelhantes, possui um espaço reservado, por exemplo, a casa de Oxalá é onde ficam todas as “qualidades” de oxalá, ou orixás *funfun*; a casa de Oxóssi abriga todos os orixás *oḍe* (caçadores). É importante notar que cada casa

possui um orixá principal, chamado simplesmente de “orixá da casa”. Partindo dos exemplos: Oxalá da casa, Oxóssi da casa. Esses orixás, ou seus assentamentos são perenes, uma vez instituídos não podem ser substituídos, pois eles alicerçam o axé e suas características são impressas à comunidade.

Uma casa matriz centenária de tradição *Kétu*, como as encontradas em Salvador – BA, possui, se não todos, a grande maioria dos orixás, do panteão cultuado no Brasil, assentados. A casa matriz funciona como útero mítico que “gesta” e “pari”; anualmente dezenas de *iyàwó*, cada uma dessas novas nascidas, por seu orixá, pertencem a uma casa, que também pode ser chamada de *ẹgbẹ*. Eventualmente, grande parte dessas iniciadas depois de passados todos os períodos necessários e estarem quitadas com as suas principais obrigações, podem se tornar novas sacerdotisas e sacerdotes. Ao nível de sacerdotisas/sacerdotes, elas obtêm o privilégio de abrirem seus próprios terreiros, que estarão filiados às casas matrizes por esse laço de *ọmọ òrìṣà* (filha/filho de orixá). Assim, se constitui um ciclo progressivo, pois as novas casas, nascidas das matrizes, darão origem a outras casas e dessas, outras, sucessivamente, perpetuando seus saberes e práticas. É assim que um axé é constituído. Instaure-se uma rede de saber-poder alicerçada pelo ensino das práticas rituais, pela alta hierarquização e pelo código de conduta social baseado na antiguidade.

O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido de poder, são sempre centro de transmissão. Em outros termos o poder não se aplica aos indivíduos passa por eles (Foucault, 2021, p. 284).

Essa ação do poder é mais bem verificada a partir de um gesto comum nessas comunidades religiosas, a “troca de bençãos”, como um simples ato de educação, respeito e civilidade é obrigatória. Um “mais velho” tem sempre outro “mais velho” a que se reportar. Essa ação transmissiva-reflexiva que o poder exerce dentro de um terreiro, pode ser observada em todas as nações de Candomblé e em todas as instâncias hierárquicas. O que quer dizer que não só a constituição da religião é rizomática, mas a constituição e transmissão do poder-saber também opera de forma encruzilhada.

Nota-se que essa cosmopercepção apresenta utilidades distintas para a palavra axé. A primeira, já criada nesta pesquisa é a que designa força, energia; axé, também pode ser utilizado como conjunto de boas maneiras; por fim, axé pode designar o conjunto de normas e práticas constituídas nas casas matrizes, ou seja, é a doutrina instituída. “A doutrina tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos, que indivíduos tão numerosos quanto se queiram imaginar, definem sua pertença recíproca” (Foucault, 1999, p. 42). O axé como doutrina é o que vai efetivamente distinguir, dentro da nação, a qual seguimento, matriz – lê-se também como tradição – as casas filiadas pertencem. Nesse sentido, o axé do Terreiro do Gantois não é igual ao axé do Terreiro Òpó Afonjá, que não é igual ao axé da Casa de Oxumarê, embora sejam da mesma nação, a Nação *Kétu*. Esses axés funcionam como os clãs, de uma grande *Ìdílé*.

Embora entre as grandes casas matrizes não exista uma hierarquia aparente, a constituição encruzilhada da cosmopolítica da religião permite que o poder seja transferido entre elas. Já entre as matrizes e suas afiliadas, pelo que se observou, a hierarquização é notória. Isso ocorre, principalmente, através da doutrina transmitida pelo axé. A hierarquização/tradição será reproduzida (nos moldes deleuzianos), pelas casas filiadas para que não se descaracterize o axé, que também é a tradição herdada da casa matriz. Portanto, pelo que foi exposto, o próprio axé se constitui uma forma de poder. Sendo essa “mecânica do poder, em sua forma capilar de existir; no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana” (Foucault, 2021, p. 215).

3.2. A/o sacerdotisa e as/os filhas/os

A relação entre as casas matrizes e suas filiadas é constituída a partir da relação sacerdotisas/sacerdotes³³ e filhas/filhos, os *om̃*. Sabe-se que antes da

³³ O babalorixá e a ialorixá (*babalòrìṣá* e *iyálòrìṣá*) são as figuras centrais de uma casa e seus nomes já os identificam como o/a pai/mãe que cuida do orixá [...] Esses religiosos são a autoridade máxima dentro de suas comunidades e possuem também o cargo mais elevado na hierarquia do Candomblé. Têm total responsabilidade sobre a vida religiosa de todos que ali frequentam. (Kileuy & Oxaguiã, pp. 53-54)

iniciação à aspirante a *iyàwó* passa por um período de “abianato”, vai aprender os costumes, as regras – que são intensificadas com a iniciação – e tudo o que permeia o fazer ritualístico do terreiro. A iniciação ocorre depois das sacerdotisas/sacerdotes avaliarem a adaptação da *abíyán* e realizarem todas as consultas ritualísticas necessárias para o ato. A ligação entre sacerdotisas/sacerdotes e filhas/filhos é consolidada, a *iyàwó* agora tem sete anos de convivência e aprendizado em sua casa de axé. A relação esperada seria a de “pais e filhos” surgida pelo enlace do ritual e da fé. Uma relação surgida nos moldes saber-poder, onde a *iyàwó*, filha recém nascida para religião, tal qual um bebê, deve ser instruída e doutrinada, nos princípios da família de santo, pelas ialorixás/babalorixás que exercem a função de “mãe/pai”. Princípios esses, que, muitas vezes, se confundem com os da sacerdotisa/sacerdote. Desse modo, “o exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder, pois [...] não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (Foucault, 2021, p. 230-231).

No entanto, a/o *iyàwó* também é esposa/esposo; pela tradição iorubana, essa categoria é constituída pelo *ìgbéyàwó* (casamento). Discursivamente, em ambos os casos essa é uma relação de hierarquização e subordinação entre o mais velho e o mais novo. Uma vez dentro da família santo, a *iyàwó* passa a sofrer o peso imputado pelo axé, tão logo uma mais nova entre, então, a anterior a ela também exercerá um certo poder sobre esta.

Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido de poder, são sempre centro de transmissão. Em outros termos o poder não se aplica aos indivíduos passa por eles (Foucault, 2021, p. 284).

Embora haja uma hierarquia dos costumes que são herdados da nação, depois da tradição do axé a qual as sacerdotisas são filiadas, os dirigentes de casa de axé podem instituir suas próprias normas. Se pensássemos em termos jurídicos, a “nação de Candomblé” detém uma constituição cultural, onde as leis são as regras do axé que contêm a tradição, a hierarquia e os saberes ancestrais que a

caracterizam. No entanto, as sacerdotisas e dirigentes têm certa autonomia de instaurar e/ou interpretar atos normativos para seus ilês³⁴.

3.3. O que dizem os ebomi

Os terreiros, sejam matizes ou filiadas, possuem um corpo de fiéis composto pelas categorias já mencionadas ao longo dessa dissertação. Contudo, podemos simplificar a linha de ascensão do Candomblé em: *iyàwó* e ebomi (*ẹgbón*). É a partir do grau de ebomi que os vários cargos que existem no Candomblé são outorgados, incluindo os de ialorixá e babalorixá, os mais altos da religião. Esse cargo é vitalício, é intransferível, ou seja, enquanto a ocupante do cargo estiver viva ou permanecer membro comunidade, ele não pode ser repassado. Não pode haver outro cargo de mesma denominação e equivalência, exceto nos casos de *ọtun* e *osi*, respectivamente, direito e esquerdo. Como os Obá de Xangô³⁵, para o qual existem os ministros da direita (*obá ọtun*) e os ministros da esquerda (*obá osi*). Caso o ocupante do cargo decida deixar o terreiro e se filiar a outro, os poderes que lhes são concedidos são anulados.

Por esse ser o grau que pode ser atribuído um cargo a um iniciado, é que podemos entender a importância que as ebomis e seus cargos exercem em uma *ẹgbé* de Candomblé. Elas constituem a comunidade de prática dessa pesquisa, como já mencionado. Por isso, os três nomes que constam na pesquisa, Bàbá Ẹgbé, Alaomi de Lógun Ẹ̀dẹ e Nik de Ọya integram o rol das ebomis com cargos, além de pertencerem a mesma nação de Candomblé, a Nação *Kétu*, cujas tradições são remanescentes da cultura ioruba da Nigéria. Assim, foi constituído o recorte metodológico da presente pesquisa. Com isso, nas próximas seções essas pessoas estarão como enunciatóricas e os sentidos dos discursos de seus enunciados analisados.

O tratamento do *corpus* para as análises consistiu na escolha e subsequente batimento dos textos para destacar as marcas discursivas e verificar os possíveis

³⁴ Forma brasileira e pluralizada de *Ilé*, “casa” em iorubá.

³⁵ Cargos são específicos do Ilê Axé Opô Afonjá.

efeitos de sentido nos textos. Os procedimentos para a análise dos enunciados foram propostos no livro de Freire (2021), “Análise de Discurso: procedimentos metodológicos”.

Para que possamos realizar uma análise, podemos seguir alguns procedimentos que nos auxiliam na organização dos processos. Uma análise de discurso possui dois momentos complementares: a análise em si e a escrita da análise. A análise em si envolve a circulação do conceito-análise e a escolha, interpretação e análise do corpus por meio de perguntas heurísticas. Uma vez feita a análise, passa-se para um segundo momento: à escrita da análise. A escrita da análise é a formatação do relato de análise para divulgação, é a textualização do que o analista fez e encontrou (Freire, 2021, p. 29).

Para melhor identificação dos textos, propus as seguintes nomenclaturas: “Texto A” para o texto “O transgênero no Candomblé”; a “Texto B” para “O porquê homem não veste saia mesmo sendo filho de Orixá feminino”; “Texto C” para a “Entrevista com sacerdote Alaomi”; e “Texto D” para a “Entrevista com Nik de Oya” e “Texto E” para “As Roupas no Candomblé”, artigo assinado pela Casa de Oxumarê, enquanto instituição. Desse modo, sigo para a fase de identificação das marcas.

3.3.1. Falas do Bàbá Ègbé

O enunciatador é atravessado por alguns níveis da hierarquia do Candomblé, porque é, antes de tudo, um iniciado. Ele passou pelas hierarquias de *abíyán*, *iyàwó* e *ègbón*, somente, então, ele tem os requisitos para ser nomeado a um cargo. Essa nomeação não é feita por candidatura, a pessoa é apontada para um cargo e a confirmação vem através de consultas oraculares.

O avanço nos níveis da hierarquia acontece pela passagem do tempo, ou seja, pela senioridade e pelo cumprimento efetivo das obrigações religiosas que dão anuência a essa passagem temporal. Comparando ao que acontece nas famílias iorubás, o grau de mais velho, além da passagem temporal, acontece com a entrada de um novo membro, este “empurra” todos os seus antecessores um grau acima na senioridade. Nesse sistema iorubá de senioridade é possível encontrar recém nascidos mais velhos que jovens, bem como é possível encontrar no Candomblé, crianças no grau de *ègbón* e adultos, *iyàwó*.

Para ser uma autoridade o iniciado deve ter, no mínimo, realizado suas obrigações de sete anos, podendo ainda ter a de quatorze anos e vinte e um anos. Assim, a condição para ser indicado a um cargo é ter realizado suas obrigações que indicam sua maioridade religiosa, ou seja, a pessoa deve ser ègbón, pois “toda casa de Candomblé tem as suas autoridades como uma cúpula religiosa, compostas das pessoas mais antiga do terreiro” (Vialle, 2015, p. 24). No caso dos enunciadores presentes na pesquisa, temos um no cargo de bàbá ẹgbé e outro no cargo de babalorixá. Sendo o bàbá ẹgbé um cargo abaixo ao de babalorixá, o “primeiro-ministro” dentro de um terreiro. Sua importância política o coloca discursivamente em igualdade com a hierarquia acima, pois ele age ouvindo, opinando, delegando, da mesma forma que o babalorixá, que é a autoridade máxima no terreiro. Lembrando que, muitas vezes a hierarquia é considerada apenas pelo grau de senioridade. O recorte metodológico pensado para a pesquisa toma o conceito de nação, no caso a de *Kétu*, pois os dois são transpassados pela mesma cosmopercepção e o conceito de comunidade de prática, sendo ela a das autoridades, ègbón com títulos ou cargo. Tendo isso em mente, início as análises pelos pronunciamentos feitos pelo Bàbá Ẹgbé.

3.3.1.1. Efeitos de sentido no pronunciamento do Bàbá Ẹgbé

No Texto A, começo com as quatro primeiras linhas, que fazem parte do elemento pré-textual do vídeo. Elas funcionam como um cabeçalho, onde o enunciador explica a motivação para a realização do vídeo, sobre quem ele fala e onde estão inseridos: nas linhas “*Muitas pessoas me procuraram e pediram para que eu falasse sobre a questão do transgênero*”; “*transexual inserido no Candomblé*”; “*não apontamos uma conclusão sobre o assunto, pois o mesmo deve ser discutido de forma muito mais ampla*” e “*Lembrando que falamos sobre a cosmovisão da Casa de Oxumarê*”. Segundo o enunciador, a motivação veio dos vários pedidos de pessoas para que se falasse sobre pessoas transgêneros ou transexuais no âmbito do Candomblé. Outro ponto a ser levantado é a aparente modulação feita quando o enunciador adianta que o assunto não terá uma conclusão

e que deve ser discutido de forma mais ampla, ou seja, mais aprofundada. Além de estabelecer um recorte de espaço geográfico de efeito do enunciado, que é a casa de Candomblé da qual ele é membro. Chamo a atenção para o marcador “cosmovisão”, e retomo o pensamento de Oyěwùmí, que fala que a visão foi e ainda é o sentido que o discurso colonial utilizou e ainda utiliza, para promover diferenciação. Nesse caso, a diferenciação está mais para uma economia da filosofia da diferença, que para a simples classificação de coisas não similares. “A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar” (Oyěwùmí, 2021, p. 28-29).

No Texto A são apresentados pelo enunciador pontos importantes que referenciam o embasamento de sua argumentação. O primeiro ponto é a caracterização do Candomblé nas linhas, “*uma religião afro-brasileira*”; “*uma religião de origem africana*”; “*um mosaico macro étnico de religiosidades*”; “*Aqui no Brasil, tomou um outro formato em virtude da união de etnias de grupos e famílias tradicionais*”. No Texto B, essas marcas também aparecem em: “*A cultura, são tradições, a formação, a construção do Candomblé enquanto à época da colonização*”; “*Os candomblés tradicionais, os que deram origem ao candomblé*”; “*Aí, hoje nós estamos num tempo mais moderno, não sei se talvez seja essa palavra, só que o candomblé é uma religião tradicional*”. Todas essas marcas discursivas evocam um sentido que o enunciador constrói da cosmopercepção de sua própria religião, além de evocar um conceito que nela, é fortemente alicerçado, o de tradição.

Voltando ao Texto A, temos nas marcas discursivas: “*E a nossa religiosidade é legada de pai para filho por meio da oralidade*”, “*se replica o que os ancestrais faziam*”. No Texto B: “*porque uma religião, passada ali, de pai para filho*”; “*legado de uma tradição ancestral árdua*”. As marcas apontadas podem apresentar dois aspectos importantes da religiosidade do Candomblé, um é o que reforça um sentido patriarcal do discurso, que é, de certa forma, modulado por um provérbio ou ditado popular posto, que é “de pai para filho”. Esse provérbio é uma herança da família nuclear europeia e, conseqüentemente, da família colonial, visto que, uma regra dos casamentos nessas famílias consistia em que o sobrenome do pai deveria ser

perpetuado pelos herdeiros do sexo masculino, pois as herdeiras do sexo feminino ao se casarem perdiam o sobrenome – e muitas vezes a herança pecuniária – de seu genitor e passavam a usar o sobrenome do esposo. Em paráfrases, não ouvimos falar que, nessas estruturas sociais, a máxima “de mãe para filha” fosse utilizada frequentemente a ponto de não causar estranhamento, bem como no Candomblé, dentro do âmbito da pesquisa, não se ouviu a máxima “de mãe para filha” ou mesmo “sacerdotisa para iniciada”. Nesse sentido é possível inferir que, ainda que o terreiro seja liderado por uma mulher, o patriarcado está lá, instalado na instituição. O outro aspecto pode ser verificado com a análise da palavra “ancestrais”, que no discurso refere-se àqueles “de origem africana”, ou seja, aos negros africanos que, em terras brasileiras, fundaram uma religião e como exercício de manutenção das suas práticas repassaram seus conhecimentos a seus descendentes” (Pantoja, 2022, p. 229). As marcas apresentadas sugerem os discursos patriarcal e tradicionalista, que suscitam a conservação dos costumes e dogmas religiosos.

No Texto A, também são utilizadas marcas que promovem o Candomblé como uma religião que aceita e acolhe as diferenças, com as marcas: “o Candomblé é uma religião e a religião tá para acolher a humanidade”; “Candomblé nos honra, eu me sinto honrado, eu me sinto honrado em fazer parte de uma religiosidade que acolhe sem distinção de raça, de etnia, de cor, de sexualidade, de situação financeira”; “O Candomblé acolhe a todos sem distinção”. O enunciador dá a entender que sua religião é aberta e acolhedora com a diversidade, mas qual o sentido de acolhimento nesse discurso? O enunciador afirma que “*na parte iniciática, [...] a casa de Oxumarê não se abriu*”, para iniciações de pessoas Trans*, por não ter uma referência de como lidar com essa conjuntura aparentemente nova, porque somente fazem o que os antepassados faziam. A resposta ao questionamento foi introduzida quando, usando modulação, o enunciador fala: “*Eu posso afirmar que o candomblé é uma religião acolhedora sim, mas até então, até os dias de hoje, pratica o acolhimento: uma consulta oracular, um ebo, um borí*”. Em paráfrase³⁶, a

³⁶ Processo de efeitos de sentidos que se produz no interdiscurso [...] por meio de diferentes formulações. Cabe ao analista compreender como esses processos parafrásticos atualizam o mesmo sentido, A paráfrase é um procedimento heurístico da análise. (Freire, 2021, p. 77)

marca colocada, o “Candomblé pratica o acolhimento para pessoas Trans* por meio de consulta, *ẹbọ* e *bori*, mas não permite que essas pessoas sejam iniciadas”.

Nas marcas, *“eu já lembro que uma das filosofias mais fortes da nossa crença, da nossa religiosidade é o direito de um indivíduo exercer o livre arbítrio”; “Nós acreditamos no direito de fazermos nossas escolhas, claro, com certeza nossas escolhas vão nos levar a consequências positivas e consequências negativas”; “Contudo, nós temos direito a exercer o livre arbítrio, então, essas pessoas, elas estão exercendo um direito que Olódùmarè, que Deus legou a ela”,* o enunciador evoca a noção de “livre arbítrio”, que está muito mais atrelada aos conceitos dogmáticos de religiões judaico-cristã, que à cultura religiosa da qual ele se apega, ou seja, a tradição iorubá. Além disso, o enunciador utiliza um recuso linguístico que funciona como alerta quanto à escolha a ser feita. Nesse sentido, as escolhas têm suas consequências.

Nas marcas, *“É de conhecimento público que o Candomblé dentro da sua liturgia possui ritos que somente são praticados por mulheres e ritos que somente são praticados por homens”; “Dentro da liturgia o homem que não entra em transe, ele é um Ogã e somente homens podem exercer este título e somente homens tocam atabaque”; “Dentro da nossa crença, na nossa filosofia, não importa se em algum determinado local da África, mulher toca”; “No Candomblé da Casa de Oxumarê somente quem toca atabaque é o homem”; “Aí, seu peço essa mulher, que se transformou, que... que adotou a identidade masculina, o gênero masculino, é um ogã?”; “Então, vai ter que ser um Ogã. Se é mulher, aí vai tocar atabaque?”.* Essas marcas sugerem que a divisão do trabalho no Candomblé é realizada pela distinção do sexo biológico, que enseja um discurso ao binarismo e um certo sexismo.

Marcas como: *“Eu posso afirmar que o candomblé é uma religião acolhedora sim, mas até então, até os dias de hoje, pratica o acolhimento: uma consulta oracular, um ẹbọ, um bori”; “Já na parte iniciática, porque o candomblé é uma religião iniciática, a casa de Oxumarê não se abriu por não ter uma referência de como lidar, porque somente fazemos o que os antepassados faziam”.* A insistência de que o Candomblé é uma religião que “acolhe a todos” indica a que o enunciador imbrica modalizadores trazendo um efeito eufemístico a seus discursos.

Nas marcas: *“Temos a questão também dos direitos adquiridos”*; *“Hoje, o transgênero tem direito ao seu nome, a mudar seu nome, se vestir dentro da [...] do gênero que ele escolheu”*; *“E, veja bem, essa pessoa conseguiu, adquiriu os direitos dela e, aí, dentro do Candomblé, eu vou tirar, eu vou negar?”*; *“Vou tá ferindo o Estado, vou tá ferindo a constituição, lá, o direito adquirido”*. O enunciador reconhece, com essas marcas, que as pessoas Trans* têm seus direitos civis reconhecidos e que por isso não podem ser negados e se, porventura, ele impedir que esses direitos sejam exercidos, como representante de uma religiosidade, ele estrará infringindo uma lei. Portanto, aceitar a “mudança de nome” passa por um entendimento judicial e não com o entendimento da subjetividade Trans*, como pode, a princípio, parecer em meio ao enunciado.

3.3.2. O Sacerdote Alaomi

Com a finalidade de saber até onde se estendem os discursos da casa matriz, foi realizada uma entrevista com perguntas semiestruturadas ao sacerdote Alaomi de Lógun Èdẹ, que é dirigente do Templo de Oxum – Manaus, e irmão direto do Baba Ègbé da Casa de Oxumarê, cujas falas foram analisadas nessa pesquisa.

Ao ser que sobre suas raízes de axé, ou seja, suas origens na religião, Alaomi responde que nos dias atuais está como filho da Casa de Oxumarê, mas é interessante notar em sua fala a estrutura hierárquica que é construída pelas casas matrizes e suas afiliadas:

[...] “eu me iniciei dentro da raiz do axé baiano com o Babá Omi Guiã, que era o Pai Lídio, que era o grande mentor, né, Babalorixá de algumas autoridades da cidade de Manaus e na qual eu me iniciei pela mão sacerdote Gilmar de Iemanjá, que seguia esse padrão, essa raiz e aí, lá na frente, eu vim mudar pra raiz Opô, um ano depois e fui pra, passei dentro da raiz Opo, passei minha obrigação de um, de três, de sete na qual eu fui, formado, né? Sacerdote, Babalorixá, cumpri minhas obrigações dentro dessa raiz, Opô Afonjá, né? Em especial Ilê Axé Opô Ajimuda, descendente do Ilê Axé Opô Aganjú e neto direto do Ilê Axé Opô Afonjá da Bahia. E hoje, nós estamos dentro do Ilê Axé Oxumarê Aracá Axé Ogodô. Ilê Oxumarê Aracá Axé Ogodô, conhecido popularmente como Casa de Oxumarê, Terreiro de Oxumarê na Bahia, então nós somos Axé Oxumarê, nesse padrão, nessa raiz de açã” (Texto C, 2022, n.p.).

As marcas “padrão” e “raiz” são sinônimos para “axé” enquanto conjunto de tradições e práticas, como visto neste capítulo, constituídos em um terreiro de matriz africana. Iniciando pela raiz de Pai Lídio³⁷, o sacerdote Alaomi passa, em seguida, para uma casa filiada diretamente à tradição Opô Afonjá, o Ilê Axé Opô Ajimuda, na qual ele passa seus anos como *iyàwó*, além de ter tomado suas principais obrigações até os sete anos, quando se torna ebomi. Essa é mais uma demonstração de como o axé das casas matrizes se espraia por meio das casas filiais. Essas ramificações se espalham por todo o Brasil e para outros países.

Uma questão importante pode ser levantada a partir da fala de Alaomi, quando ele faz menção do termo “casa grande”, seguem as marcas:

“A gente temos uma cosmovisão unificada e ao mesmo tempo, um pouco individualizada nesse aspecto, uma vez que as casas grandes da Bahia, elas seguem uma tradição, eh, do padrão de axé baiano, do padrão que eles construíram diante de todo esses acontecimento pelos seus ancestrais até a atualidade.”; [...] “vale a pena salientar que não é todas é mais as casas grandes que segue esse padrão”; [...] “é mais particular das casas grandes, que preservam algumas tradições criadas pelos seus ancestrais pelos seus antepassados, tá?” (Texto C, 2022, n.p. grifos nossos).

Esse termo já havia escutado em outros momentos de minhas andanças pelos candomblés de Manaus, aparentemente, sem muita importância quando mencionado nos xirês e em festas diversas. A “casa-grande” pode ser a estrutura do barracão, que, geralmente é a maior construção e um dos principais prédios num terreiro. A “casa-grande” também pode ser entendida como o sentido de “casa matriz”, que por ser a precursora do axé, detém a honra de ser a guardiã das tradições, portanto, o modelo a ser seguido. No entanto, o termo “casa grande” reverbera um eco essencialmente colonialista, evoca o sentido da família nuclear e, principalmente, a escravidão, visto que, as “casas-grandes” eram a face antagônica da senzala. Nesse sentido, a “casa-grande é o símbolo do *status* de dominação, enquanto a senzala, o de subordinação ou submissão” (Bastos, 2004, pp. 219-220). Tendo examinado o caráter intrínseco da hierarquia no Candomblé, a relação dominação-subordinação está lá, no campo do não-dito, no âmago das inter-

³⁷ Pai Lídio foi filho-de-santo de Rufino Bom do Pó, fundador do Àṣe do Beiru (Ilê Asé Tomin Bocun), linhagem de axé que encruzilhava cultos a *Nkisi* (divindades da nação bantú) e a orixás (divindades da nação iorubá).

relações entre os dirigentes das casas matriz e seus filhos, muitos deles, dirigentes de casas filiadas.

Em seu enunciado, Alaomi evita pronunciar diretamente que as “casas-grandes” não iniciam pessoas Trans*, ao invés disso, ele usa marcas como: “*elas seguem uma tradição*”, “*padrão de axé baiano*”, “*padrão que eles construíram*”. Com isso, faz uma delimitação de efeito do que ele chama de “padrão das casas-grandes” que por paráfrase tem o mesmo sentido de “norma”, “tradição” e “axé”, nesse caso, abriga o efeito de sentido de que as “casas-grandes pelo seu “padrão” não iniciam pessoas Trans*”, ou mesmo “pessoas transgêneras não podem ser iniciadas nas casas-grandes devido a tradição”.

O sacerdote faz questão de salientar que o Templo de Oxum – Manaus, do qual é dirigente, embora faça parte de axés com raízes baianas, não segue o “padrão” dessas casas, “*mas isso é um padrão que a gente respeita porque é uma tradição deles*” (Texto C, 2022, n.p.). Aqui também apareceram como nos enunciados do Baba Eḡbẹ́, que o Candomblé é uma religião que acolhe a todos:

“A gente temos uma cosmovisão unificada e ao mesmo tempo, um pouco individualizada nesse aspecto” [o da iniciação de pessoas Trans]; Nós aqui do Templo de Oxum mesmo sendo de uma raiz baiana, mesmo seguindo uma raiz baiana, nós temos a nossa individualidade e a nossa cosmovisão individual, particular, vamos dizer assim, diante desses acontecimento, desses fatos” (Texto C, 2022, n.p.).*

Pode-se perceber que para essa relação dominação-subordinação houve uma deriva na estrutura de poder. O “padrão” que é difundido pelas casas matrizes, ou “casas-grandes” não é efetivado no terreiro do qual o sacerdote Alaomi é dirigente e em outros terreiros, pelo menos discursivamente. A observação de que outros terreiros efetivam essa deriva do “padrão da casa-grande”, pode ser observada no excerto:

“Até o presente momento nós [do Templo de Oxum – Manaus] não tivemos essa experiência direta, né? Nós tivemos indireta, em casa de amigos, de filhos em outros estados, nós já tivemos essa experiência e a gente sempre leva isso: tudo seja... a gente, dessa questão de gênero sexual, a gente independente de quem seja vai aos pés do Orixá, que ele determine tudo que vai ser feito” (Texto C, 2022, n.p.).

Assim, nesse axé, para uma pessoa ser iniciada dependerá do desígnio de uma divindade, é isso, independe do gênero da pessoa, segundo o relato. [...] *“Não tem barreira, todos serão bem-vindos independentemente da transexualidade, do gênero sexual e serão todos abraçados”* (Texto C, 2022, n.p.). Essa deriva pode ter se processado pela formação do babalorixá Alaomi ter ocorrido em grande parte, mas não totalmente, na tradição baiana. Além, de ele ser um sacerdote jovem, que está mais próximo de um discurso de emancipação dos “padrões”: [...] *“mas com a nossa Independência e ao mesmo tempo entendimento e maturidade religiosa, a gente segue um padrão único nosso e particular que a gente não tem preconceito nenhum nesse aspecto, não”* (Texto C, 2022, n.p.).

3.3.3. Nik de Oya

Em campo, fui apresentado a Nik de Oya³⁸ – neste tópico farei apenas uma breve apresentação, pois o enunciado de Nik estará no decorrer da dissertação –, uma mulher trans, com quatorze anos de iniciada à época deste diálogo. Nik conta que foi iniciada no Candomblé antes da transição, mas que já havia iniciado o processo. Ela declara que desde o início de sua caminhada na religião, sempre foi respeitada por seus babalorixás e seus irmãos de religião. Em sua fala, procura enfatizar essa relação entre seus pares dentro do candomblé, como no trecho:

“Quando eu entrei para Candomblé em 2005, eu tava em processo de transição, né. Mas, conheci o Candomblé, foi a religião que eu me identifiquei e tive uma aceitação boa perante o povo do axé, respeito e tava no processo de transição. Quando iniciei em 2008, lá foi quando eu já tava com uma transmissão mais avançada, um pouco mais né, e continuei sendo [respeitada], agindo normalmente, sendo bem tratada como desde o começo. Nada mudou, assim... não tive, é... Tá certo que ainda não tinha feito a mudança né, no nome como eu estou em processo. Essas coisas todas... Mas a questão da minha vida pessoal como trans já era... sempre tive o respeito das pessoas, do meu babalorixá na época, pai A. sempre me respeitou, sempre teve aquela... aquele respeito, aquele cuidado quando fosse falar” [...] (Transcrição D, 2022, n.p.).

³⁸ Por medida ética, convencionou-se utilizar um pseudônimo, embora a interlocutora tenha autorizado o uso de seu nome. Nesse caso, mantive apenas o nome de seu orixá de iniciação.

Nik procura dar ênfase repetindo um mote que é expresso por respeito a sua transgeneridade, tanto pela comunidade quanto pelo seu babalorixá. Ao que parece, o recurso de dar ênfase em palavras de afirmação é utilizado pela interlocutora como modalizador, com intensão de amenizar o impacto de suas declarações. Inclusive, a modalização no diálogo de Nik vai ser uma constante. Assim, quando questionada sobre seu nome no terreiro que participa, Nik responde que depende do momento:

“Dentro da casa de axé, na verdade, quando estamos fora da função sou chamada pelo nome social, todos me chamam de Nik, de Nicole. Dentro das funções só me chamam ou de ebomi, ou dofona, ou Soju Obalaio que é o cargo pelo qual recebo e exerço dentro da casa de Oxum, mas sempre pelo nome no qual eu escolhi para mim, eu me identifiquei” (Texto D, 2022, n.p.).

Como já foi colocado anteriormente, “ebomi” é o grau de maioria dentro do Candomblé, significa que a iniciada possui sete anos ou mais, e tem suas obrigações em dia. O termo “dofona” seria o feminino para “dofono”, que aponta que Nik, ou foi iniciada num barco de *iyàwó*, sendo a primeira a passar pelos ritos, ou ela passou pelos ritos iniciáticos sozinha. Assim, como ebomi e como dofona, Nik integra uma linha hierárquica superior a outros iniciados, é a “irmã mais velha”. Já ao cargo a que se refere de “Soju Obalaio”, ela ao ser questionada sobre qual a função desse cargo, respondeu evasivamente, dizendo que em outro momento iria responder. Sem obter a resposta da entrevistada, levei o questionamento ao sacerdote Alaomi; em resposta, ele apurou com seus mais velhos que o cargo de “Soju Obalaio” é atribuído somente a pessoas do sexo masculino, um cargo de confiança dado ao ebomis masculinos.

3.4. Tradicionalismo e Conservadorismo

Após da apresentação dos ebomi, farei a partir deste tópico a análise dos efeitos de sentidos observados nas ideologias apuradas dos pronunciamentos. Desse modo, é condição precípua que os adeptos do Candomblé utilizem a “tradição” como forma de manutenção e justificativa de suas práticas – como já visto em vários momentos desta dissertação –, conseqüentemente, de sua religiosidade. Tanto que para o sentido evocado de tradição usam-se vários sinônimos: “padrão”,

“norma”, “raiz”, “axé”. E o questionamento que Lemos (2019) se fez, também me fez: o que é tradição para o Candomblé? Os mais velhos dizem: “A tradição é viva, fundamentada e tem suas raízes” (Lemos, 2019, p. 97).

Percebo através dos relatos e das práticas discursivas que a “tradição” não morre, que ela sempre vai existir, que passe dias, meses, anos ela estará ali viva; não necessariamente materializada, mas através de símbolos mediante fundamentos, do que foi passado e ensinado, seguindo a linha da “ancestralidade”. Mas percebo também que nesse fenômeno que é a “tradição” existem processos de construção e desconstrução decorrente aos trânsitos temporais, o que quero dizer é que mudasse os formatos e permanecem as formas (Lemos, 2019, loc. cit., grifos do autor).

Lemos corrobora o que antes eu já havia mencionado, que tradição e ancestralidade para o Candomblé são quase sinônimos, com um peso maior da ancestralidade sobre a tradição, porque essa é sempre justificada por aquela. Esse discurso, o tradicionalista, está instalado em todas as camadas hierárquicas dentro do Candomblé e ressoa como um cânone, onde, a cada nova entrada (nova *iyàwó*), é repetido como mote para incutir o respeito e a obediência a essa tradição. “Todo esse processo performático está alinhado aos processos de aprendizagem, ou seja, a tradição é ensinada e aprendida. Pode-se dizer então que a tradição é inventada³⁹” (Lemos, 2019, p. 96).

Além disso, a hierarquia do Candomblé apresenta outra característica que é marcada pela subordinação, de um grau inferior a um superior que é amparada pela ancestralidade. Contudo, até onde o discurso tradicionalista alcança? O “Tradicionalismo é uma tendência a se apegar a padrões vegetativos, a velhas formas de vida que podemos considerar como razoavelmente onipresentes e universais” (Mannheim, 1986, p. 102). Nesse sentido, a própria hierarquia se configura através do discurso tradicionalista, pois as fórmulas de se constituir uma *ẹgbé*, ou seja, uma sociedade no Candomblé são, a título histórico e metafísico⁴⁰,

³⁹ “O termos ‘tradição inventada é utilizado’ é utilizado em sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabelecem com enorme rapidez” (Hobsbawm, 1997, p. 7).

⁴⁰ No sentido aristotélico, é a subdivisão fundamental da filosofia, caracterizada pela investigação das realidades que transcendem a experiência sensível, capaz de fornecer um fundamento a todas as ciências particulares, por meio da reflexão a respeito da natureza primacial do ser; filosofia primeira. [...] 3. Qualquer sistema filosófico voltado para uma compreensão ontológica, teológica ou suprasensível da realidade (Dicionário Oxford, 2023, online).

exatamente as mesmas. Isso significa que fora dessas fórmulas o Candomblé não se constitui.

Esse tradicionalismo "instintivo" pode ser considerado como a reação original a tendências deliberadas de reforma. Na sua forma original estava ligado a elementos mágicos da consciência; da mesma forma que entre os povos primitivos o respeito pelos modos de vida tradicionais está estreitamente ligado ao medo de desgraças mágicas ligadas a mudança. Esse tipo de tradicionalismo existe hoje também e frequentemente está ligado, da mesma forma, aos resíduos mágicos da antiga consciência. O tradicionalismo não está, portanto, necessariamente ligado, mesmo hoje em dia, ao conservadorismo político ou de outros tipos. Pessoas "progressistas", por exemplo, não obstante suas convicções políticas, podem frequentemente agir "tradicionalmente" em várias outras esferas de suas vidas (Mannheim, 1986, loc. cit., grifos do autor).

No caso, o enunciador Baba Egbé evoca a tradição com um sentido tradicionalista quando usa marcas como “Os Candomblés tradicionais, os que deram origem ao Candomblé”, ou “se replica o que os ancestrais faziam”, porque elas se apresentam como essa tendência não reformista. Assim, ele aspira manter as coisas como elas são. No entanto, ao dizer que dentro do terreiro que participa as pessoas Trans* não podem passar pelos ritos iniciáticos devido à falta de prescrição nas tradições africanas e, por consequência, nas tradições do Candomblé, isso produz uma contradição no discurso tradicionalista, que acaba expondo a emergência de um sentido conservador. “Ao contrário da ação "tradicionalista" que designa, em grau maior ou menor, a característica psicológica formal de toda mente individual. A ação "conservadora", no entanto, depende sempre de um conjunto concreto de circunstâncias” (Mannheim, 1986, p. 102). Por isso, o discurso tradicionalista quando questionado perde o sentido *a priori*, pelo efeito dessa ação contraditória, pois, se buscarmos as origens dessa tradição evocada pelo enunciador, perceberemos que ela não existe a partir das tradições africanas – ou mais precisamente do povo iorubá – evocadas no enunciado.

Para a relação “tradição ⇔ hierarquia”, tomou-se em contraponto a família iorubá, da região da Nigéria, que possui um culto tradicional iniciático conhecido como *Ìṣẹ̀ṣe L'àgbà* ou *Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀*, que em tradução livre significa “Cultura e Religiosidade Tradicional”. Assim, levada em consideração a família iorubá, a escalada hierárquica existente no Candomblé, não encontra ancoragem para sua

justificativa. O que se encontra é uma família que possui uma anciã ou ancião, as sacerdotisas e sacerdotes, com títulos mais comuns de *iyánifá* ou *bàbáláwo*, respectivamente. Na posição anterior a esses, estão todas as pessoas que possuem os mesmos títulos mencionados, no entanto, sem a subordinação de um grau para o outro. O que existe, por vezes, é a subdivisão por nível de conhecimento e por ordem de entrada na *idílé*, nesse caso é sempre considerada a senioridade. Assim, o que os diferencia, colocando-os nesses termos, é o conhecimento, ou a experiência que só é conquistada com os anos, ou seja, quanto mais “velhos”, mais experientes e honoráveis. Por essa perspectiva, a tradição evocada para o Candomblé também não se efetiva, por mais que o povo que tenha dado origem a essa religião no Brasil, seja oriundo da região dos iorubás. Desse modo, se o discurso que impede as pessoas Trans* de ocuparem os lugares dentro da religião não é oriundo do discurso tradicionalista, outro discurso passa a ter efeito, no caso, o conservador.

O **conservadorismo** é um pensamento político que defende a manutenção das instituições sociais tradicionais - como a família, a comunidade local e a religião -, além dos usos, costumes, tradições e convenções. O conservadorismo enfatiza a continuidade e a estabilidade das instituições, opondo-se a qualquer tipo de movimentos revolucionários e políticas progressistas. Mas é importante entender que o conservadorismo não é um conjunto de ideias políticas bem definidas, pois os valores conservadores variam enormemente de acordo com os lugares e com o tempo; por exemplo, conservadores chineses, indianos, russos, africanos, latino-americanos e europeus podem defender conjuntos de ideias e valores bastante diferentes, mas que estão sempre de acordo as tradições de suas respectivas sociedades (Mattos, 2016, s.p. grifos do autor).

3.5. Roupas, paramentas e a bio-lógica

“SAIAS:

*QUEM USA: Uso restrito à mulheres (homem não usa saias, mesmo se seu Òrişà seja ayaba); CUMPRIMENTO: A saia deve ser longa, cobrindo o calção (o uso de saietta é cabível somente para Òrişà masculinos – em mulheres)”*⁴¹ (Texto E – Terreiro de Oxumarê, 2015)

O excerto acima foi retirado de uma publicação feita na página localizada no *Facebook*, administrada pela Casa de Oxumarê. Na publicação, é apresentada uma

⁴¹ Casa de Oxumarê. As Roupas no Candomblé. *Facebook*, 25 nov. de 2015. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadeoxumare/photos/a.284435408246371/1032883700068201/?type=3>. Acesso em: 26 jun. 2022.

lista contendo a etiqueta de vestuário a ser observada pelas autoridades e pelos *omọ òrìṣà* da casa. O artigo intitulado “As Roupas no Candomblé” informa os hábitos do vestuário tradicional para *iyàwó*, ebomis e pessoas de cargo, bem como define os tipos “adequados” de paramentas para os orixás. “Existe um processo de perpetuação sobre o vestuário nas casas de Candomblé que uma hora está muito relacionado à cultura, outra hora à tradição e ao mesmo tempo caminham juntas” (Lemos, 2019, p. 96).

Embora o enunciador, no “Texto B”, informar que por ser força da natureza a “*orixá não precisa de roupa*”, as paramentas são as vestimentas confeccionadas para serem “vestidas pelas orixás” manifestadas em seus médiuns. O que preconiza a cosmopercepção dessa religião é que a consciência do médium, abrigada no *Orí*, dá lugar a uma outra consciência, no caso a orixá. Essa outra consciência, por alguns momentos, personifica no *Orí* e no “corpo emprestado” os seus atributos. Tendo as orixás femininas atributos, por vezes, mais gentis e graciosos, e os orixás masculinos atributos mais sisudos e vigorosos. Assim, os homens que possuem orixás femininos como guias de seu *Orí*, no momento da personificação da orixá, eles imprimem esses atributos femininos em seus comportamentos. O mesmo acontece com mulheres que recebem orixás masculinos.

A marca do excerto anterior, “*homens não usam saias*”, é uma regra estabelecida pelo terreiro, mesmo que o enunciado aponte para outro sentido, como aparece na marca seguinte, do mesmo texto:

“Com o cuidado de não ditar ou impor um código vestuário, apontaremos abaixo, apenas algumas violações (as mais recorrentes) que comprometem as tradições do Candomblé, descaracterizando de forma muito triste a nossa religião, bem como, algumas recomendações da nossa Casa” (Texto E - Casa de Oxumarê, 2015, s.p.).

A princípio, o enunciador aponta que não deseja “*ditar ou impor um código vestuário*”, mas é a normatização do vestuário que é apresentada. Porém, com o sentido do que deve ser observado para que não se “infrinja ou profane a religiosidade”, em paráfrase fica: “se você não se vestir conforme o que está descrito, estará violando as tradições do Candomblé”. A marca “*violações*” do “Texto E”, ao normatizar um vestuário “próprio de mulher” e “próprio de homem”, sugere que qualquer manifestação fora dessa norma pode ser considerado como

profanação do sagrado. Nesse sentido, as Trans* que desejam manifestar-se por meio do vestuário condizente com suas identidades de gênero, também seriam consideradas profanadoras. A violação também pode cair no campo da ilicitude, ou seja, além de profanas, as Trans* também estariam ilegais no seu modo de ser e, com isso, “*comprometendo as tradições do Candomblé*” apenas pelo fato de se vestirem, ou desejarem se vestir conforme seu gênero.

Outro sentido que pode ser observado no “Texto E” é o de manutenção da tradição, ou seja, é apresentado um “código de vestuário” que, segundo essa cosmopercepção, é também uma tradição ancestral. No entanto, o que se percebe, ainda no primeiro excerto, é que o enunciado aponta para um sentido fora do que se compreenderia como uma tradição africana de vestuário, no que diz respeito as paramentas dos orixás. Além de não estar vinculada a expressão de identificação do feminino em uma divindade, como exposto na marca “*mesmo se seu Òrìṣà seja ayaba*”, o que reforça que essa é uma proibição, pois a categoria “*òrìṣà ayaba*”, identifica como feminino, o gênero da divindade.

Na marca “*o uso de saieta é cabível somente para Òrìṣà masculinos – em mulheres*”, a “saieta” é uma espécie de saia mais curta, com comprimento geralmente até a altura dos joelhos de quem as veste. Assim, a mulher que tenha uma divindade masculina como guia de seu *Orí*, poderá adotar, sem impedimentos, o uso da “saieta” como paramenta para seu *òrìṣà*. Isso significa que essa cosmopercepção de gênero é biologicamente determinada e é indiferente a marcação de gênero para tais divindades, porém não é indiferente para marcação do sexo biológico, visto que, o não uso de “saia ou saieta” está implicado na determinação de ser homem bio-lógico. O enunciado, então busca enaltecer a manutenção de uma tradição de vestuário no Candomblé, contudo, o que ele preconiza é o discurso conservador embasado pela bio-lógica. Além disso, as marcas apresentadas reforçam, uma o sentido da outra, dentro da conjuntura que manifestada a própria bio-lógica.

[...] Em um nível global, a construção de gênero sugere uma mutabilidade. Por outro lado, no nível local – isto é, dentro dos limites de qualquer cultura particular – o gênero só é mutável se for construído socialmente como tal. Porque nas sociedades ocidentais, as categorias de gênero como todas as outras categorias sociais são construídas com tijolos biológicos, e sua mutabilidade é questionável. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada em uma ideologia de determinismo biológico: a

concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Desse modo, com apontado anteriormente, essa cultura é, na verdade, uma “bio-lógica” (Oyěwùmí, 2021, p. 39, grifos da autora).

Pode-se entender que as categorias de gênero são relações sociais, culturalmente construídas e historicamente orientadas. Dentro da conjuntura epistemológica apresentada por Oyěwùmí, pode-se inferir que a cosmopercepção de gênero do Candomblé é construída por essa ideologia de determinismo biológico. No entanto, para as comunidades pré-coloniais iorubanas, essa concepção não existia, portanto eram desvinculadas da bio-lógica ocidental. A partir da “colonização” é que os sentidos das categorias de gênero, mulher bio-lógica e homem bio-lógico, foram introjetados nas sociedades africanas. Mesmo nesse caso, o sentido de tradição africana ancestral, que sempre é evocado pelos enunciadores, perde seu sentido, pois a tradição já não é tão somente originária da família pré-colonial iorubá, mas é também composta pelas tradições do “colonizador”.

Também, se excluirmos o efeito do discurso conservador, pela regra apresentada, o discurso do Candomblé entra, mais uma vez, em contradição, pois se “homens não podem vestir saia”, mas no momento da tomada de consciência quem age é uma orixá feminina, os adeptos da religião interpretariam essa personificação como a divindade feminina, ou somente como um “homem vestido com saia”? Embora essa pesquisa não entre pela seara da dinâmica dos fenômenos extrafísicos e de possessão, esse questionamento é da ordem do não-dito, que paira sobre a superfície material do discurso do Candomblé. Sendo assim, esse é um questionamento que, por hora, não obteremos resposta inteligível e/ou satisfatória.

Pelo Texto B, pode-se compreender melhor tais contradições, pois para explicar o porquê “homens não vestem saia” o enunciador utiliza de marcas que primeiro buscam desvincular as roupas ou as paramentas de Candomblé das tradições iorubanas: “*veja bem, lá na Nigéria, na África a origem do culto ao Orixá, os orixás se vestem de uma forma, não tem essa saia com essas anáguas, não tem esse camisu, não tem essa forma de vestimenta*” (Bàbá Egbé – Texto B). Assim, compreende-se que a tradição do vestuário do Candomblé não parte da mesma tradição que é evocada para a formação da religião de Candomblé. O sacerdote Alaomi quando questionado sobre o assunto responde:

“E referente à questão de usar saia é que é um pouco meio desproporcional, uma vez que as indumentárias, as roupas, da cultura africana, elas são totalmente diferentes da nossa, né? Então essas questões de saia, elas são de outras culturas, então se nós fomos levar ao pé da letra realmente não usaria saia. Nas mulheres ficam aquela saia porque é uma herança é uma cultura do Brasil as mulheres vesti aquelas roupas de sinhá, né? Mas enfim, no meu axé, na minha concepção, homem não usa saia, né?” (Alaomi, 2022, Texto C).

O sacerdote Alaomi, assim como o Bàbá Ẹgbé, entendem que “homens não devem usar saia mesmo que seus orixás sejam iyabás”, os dois são membros da mesma casa de Candomblé. Segundo Alaomi, a saia não seria uma indumentária da cultura africana, por isso seria desproporcional a utilização dessa peça de vestuário, visto que, no Brasil, a cultura das roupas de Candomblé tomou outro viés. Com isso, uma informação importante é acrescentada, segundo Alaomi, as saias das mulheres e as paramentas das orixás são heranças dos tempos coloniais, ou seja, “roupas das sinhás”, e por esse motivo, nem as mulheres deveriam usar tais roupas. No entanto, a saia como conceito de peça de vestuário e não o modelo, também faz parte de várias culturas africanas, inclusive as iorubás e frequentemente são utilizadas por homens cis dessa região. Existem inúmeras registros feitos por Verger⁴², que ilustram o uso de saia por homens e por *elégùn* masculino.

Tomando o pronunciamento de Nik, podemos ter outra dimensão da atuação da bio-lógica:

“Eu respeito muito as pessoas [outras mulheres trans] que têm essas decisões formadas e tipo, tomam para si o que querem, mas eu acredito que a roupa não vai me fazer o que eu sou, eu vou fazer à minha roupa o que eu sou” [...]. (Texto D, 2022, s.p.).

Nesse trecho, Nik está respondendo ao questionamento sobre o uso das roupas de baiana no terreiro de seu sacerdote, ao que a resposta é: “*Você não pode querer ser uma coisa que você não vai ser*”. Essa resposta remonta ao sentido de que uma mulher trans que queira usar as roupas tradicionais de baiana, ou as paramentas para orixá feminino, por esse discurso, não será uma mulher. Acontece aí uma interdição “você não pode querer ser uma coisa que não é”, ou seja, Nik não pode desejar ser mulher, mesmo sendo mulher. Essa também é uma lógica estruturada pela ação do poder que a hierarquia do mais velho proporciona ao

⁴² Sobre o tema, embora não seja o assunto do livro “Orixás: deuses iorubás na África e no mundo”, de Pierre Verger, a coletânea traz inúmeras imagens de *elégùn* de orixás, pessoas aparentemente cis e do sexo masculinos, trajando saias, tanto na África, quanto no Brasil.

sacerdote: sua palavra se torna a verdade. Tanto que Nik passa a crer nisso como sua verdade e usa moderadores para justificar não se vestir conforme seu gênero: “*mas eu acredito que a roupa não vai me fazer o que eu sou, eu vou fazer à minha roupa o que eu sou*”. E conclui: “*Eu me visto, como meu pai se veste*”. Nik dá a descrição de uma roupa de ração masculina, quando conta o que usa para ir aos festejos religiosos.

“As nossas [as Trans] roupas, na verdade, quase não são masculinas. Se você for analisar as roupas. [pausa] Existe as roupas masculinas, existe uma meio-termo, vamos dizer assim, e existe as roupas femininas que são as baianas. É claro que a nossas roupas, nossas indumentárias são muito mais chamativas, né?”* (Texto D – Nik de Oya, 2022).

A diferença das roupas que ela usa para as de “homem” está no que Nik chama de “roupas chamativas”, tais peças são confeccionadas com tecidos bordados com pedras brilhosas e paetês, por esse motivo seriam classificadas por ela como roupas femininas. Nik complementa seu enunciado, dizendo:

[...] “não desmerecendo as minhas irmãs, como tenho [...] pessoas que eu tenho um carinho, como têm umas pessoas que já são ebomis também, outros que eram pai de santo e que vieram passar por transição recentemente, depois de vinte poucos anos iniciados e resolveram seguir a vida de uma mulher trans ou de travesti, recentemente, e começaram a impor as coisas recentemente. Passaram anos se vestindo como eu me visto atualmente dentro da religião e aí, do nada, resolveram que iriam se vestir de uma outra forma, querem ser chamados de uma outra forma. Respeito eles, respeito elas, mas eu acho que a roupa não influencia em nada não” (Texto D – Nik de Oya, 2022).

Nik acredita que suas irmãs Trans* impõem suas vontades quando desejam se vestir de “outra forma”, ou seja, diferente da forma com que ela e sei sacerdote se vestem, e ser chamadas de “outra forma”, numa alusão ao “nome social”, ou mesmo as formas de tratamento canonizadas para homem e mulher cis no Candomblé.

Apesar do entendimento sobre as roupas que Nik veste, enquanto sujeito Trans* e sujeito do Candomblé, está ligado a bio-lógica. Quando questionada sobre as paramentas de orixá, Nik discorda dos outros ebomi aqui apresentados. Segundo ela, os orixás devem se vestir conforme a expressão de gênero que se manifestam em seus médiuns.

“É uma coisa que eu realmente descordo. Eu acho que, a gente, no caso eu, Nik, sou eu... Oya é Oya. Por que Oya vai ter que usar minha veste? Ou eu vou ter que usar uma veste de Oya? [...] Eu acho que é orixá em si, deve

se vestir como é, ou seja, Oya é uma [...] Oya é uma orixá mulher, então, acho que é nada mais justo que ela coloque sua saia, coloque o seu pano da costa, coloca seus paramentos de acordo com o que ela é, não de acordo com que eu nasci, como eu nasci” (Texto D – Nik de Oya, 2022).

Nik tem consciência de que uma divindade pode manifestar um gênero, “mulher”, como em “*Oya é uma orixá mulher*”, e se vestir segundo esse, “*nada mais justo que ela coloque sua saia, coloque o seu pano da costa*”. Porém, aparentemente, pelo próprio discurso, Nik não se coloca nessa mesma categoria.

3.6. Hereditariedade

Neste tópico, passo a discussão sobre a hereditariedade nos termos de “de pai para filho”, e seus possíveis desdobramentos discursivos. Nesta pesquisa, os enunciados analisados constituíram a trama discursiva que se fez em torno da herança social e cultural, e que convergiram para a consolidação desse sentido no Candomblé.

Os povos iorubás possuíam dois modos de organização de cultos, um deles era constituído por meio da organização familiar, o outro era organizado por toda a comunidade. O livro de Bastide (1971), “As religiões africanas no Brasil”, conta que os povos iorubás e daomeanos se apresentavam sob um aspecto dualista, isto é, ao mesmo tempo de linhagem familiar (de caráter hereditário) e de comunidade; contudo, o primeiro aspecto se dissolveu pelos processos de cisão que as famílias sofreram devido ao tráfico de escravos. Assim, foi a partir da colonização, da escravização e do conseqüente tráfico para as colônias que a linhagem familiar foi interrompida. Com a impossibilidade da hereditariedade, que era transmitida paternalmente, o culto familiar se dissolveu. Essa hereditariedade funcionava como perpetuadora dos ritos sociais e cultos religiosos responsáveis pela manutenção da tradição. Sem a hereditariedade, o culto em comunidade prevaleceu, abrindo espaço para o encruzilhamento com outras tradições africanas, ameríndias e religiões europeias. Portanto, o discurso que evoca a tradição (hereditariedade) – de “pai para filho” – não justifica o apagamento de pessoas Trans* dentro do culto de Candomblé.

Entretanto, se o discurso que impede as pessoas Trans* de ocuparem os lugares dentro da religião não parte do discurso oriundo das tradições iorubanas, pois antes da colonização as categorias de gênero e sexo eram fixadas pela antiguidade e após a colonização, passaram a ser caracterizados segundo os corpos masculino e feminino (Oyěwùmí, 2021, pp. 19 e 81), outro discurso religioso está configurando essas tradições,

[...] a religião ou as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas “nichos”, por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a novo meio humano e essa adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa. (Bastide, 1971, p. 85, grifos do autor)

Essas estruturas sociais eram configuradas pelo pensamento do europeu cristão, que ditava as regras e as impunha sobre os africanos escravizados. Desse modo, Bastide nos leva a compreender que as religiões de matrizes africanas, no Brasil, estão altamente impregnadas pelos valores elitistas da sociedade branca e cristã. Tendo a religião dos senhores, o catolicismo, grande influência na formação dogmática do Candomblé. Bastide questiona “em que medida o catolicismo do negro adulterou as religiões africanas” (Bastide, 1971, p. 181), vendo a complexidade e profundidade com que o cristianismo influenciou a estruturação do pensamento religioso afrodescendente, conclui:

Parece que o escravo não opôs uma resistência aberta a esta cristianização, imposta pelo branco, ou à sua arregimentação em confrarias. [...] O meio em que o negro era introduzido o induzia, aliás, a aceitar, até a desejar o batismo, que melhorava seu *status* social, sem o que os negros crioulos caçoavam dos africanos “pagãos”, chegando mesmo a injuriá-los, enquanto os brancos os tratavam como animais “sem alma”. (Bastide, 1971, p. 181, grifos do autor).

Assim, conforme interpretação do discurso apresentado, ao contrário do que diz o enunciador, não é o discurso oriundo das tradições africanas que apartam as pessoas Trans* dos lugares nos ritos do Candomblé, mas o discurso religioso cristão, que ampla e historicamente tem influenciado a cultura e a sociedade em seus meios constituintes. Assim, as ideologias são marcadas pelo tradicionalismo, pelo sexismo, cultura do pecado, heteronormatismo e transfobia constantes nesse discurso.

3.7. Direito adquirido e livre-arbítrio

Como são mesclados dois temas polêmicos e atuais, religião e identidade de gênero, o Texto A indica, ainda, como o enunciador, o Bàbá Ẹgbé, entende a pessoa Trans*:

E, antes que haja a crítica para esses que “optaram” por assumir uma outra identidade de gênero, eu já lembro que uma das filosofias mais fortes da nossa crença, da nossa religiosidade, é o direito de um indivíduo exercer o livre-arbítrio. Nós acreditamos no direito de fazermos nossas escolhas, claro; com certeza nossas escolhas vão nos levar a consequências positivas e consequências negativas. Contudo, nós temos direito a exercer o livre-arbítrio, então essas pessoas, elas estão exercendo um direito que Olódùmarè, que Deus legou a elas (Texto A, Bàbá Ẹgbé).

A marca textual “*esses que optaram*” aparece repetidas vezes no discurso, assim como, a marca “*por assumir uma outra identidade de gênero*”, “*que se transformou*”, “*que adotou a identidade masculina*”. Todas as marcas apontam que o enunciador entende a transgeneridade como uma escolha que as pessoas podem fazer em meio a “opções” de ser. O enunciador sugere, com outras marcas ao longo do seu enunciado, que “embora seja uma opção” a identidade de gênero transgênero/transsexual é uma escolha que está respaldada no “*direito adquirido*” por lei e expresso na Constituição, então “*o transgênero tem direito ao seu nome*”, e “*a mudar seu nome*”. A lei que o Bàbá Ẹgbé se refere é “Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 4.275 do STF”, decisão ocorrida no dia 1º de março 2018, que diz:

1. O direito à igualdade sem discriminações abrange a identidade ou expressão de gênero. 2. A identidade de gênero é manifestação da própria personalidade da pessoa humana e, como tal, cabe ao Estado apenas o papel de reconhecê-la, nunca de constituí-la. 3. A pessoa transgênero que comprove sua identidade de gênero dissonante daquela que lhe foi designada ao nascer por autoidentificação firmada em declaração escrita desta sua vontade dispõe do direito fundamental subjetivo à alteração do prenome e da classificação de gênero no registro civil pela via administrativa ou judicial, independentemente de procedimento cirúrgico e laudos de terceiros, por se tratar de tema relativo ao direito fundamental ao livre desenvolvimento da personalidade. 4. Ação direta julgada procedente.

ACÓRDÃO

[...] em julgar procedente a ação para dar interpretação conforme a Constituição e o Pacto de São José da Costa Rica ao art. 58 da Lei 6.015/73, de modo a reconhecer aos transgêneros que assim o desejarem,

independentemente da cirurgia de transgenitalização, ou da realização de tratamentos hormonais ou patologizantes, o direito à substituição de prenome e sexo diretamente no registro civil.

A ADI, ou ADIn, não é uma lei, mas um instrumento complementar que pode ser ajuizado no Supremo Tribunal Federal (STF), contra atos normativos federais ou estaduais que contrariem a Constituição Federal. Ou seja, a ADIn 4.275 existe porque houve em alguma instância a vontade de cercear o direito constitucional das Trans*. Ora, “na sociedade normativa, tudo é explicado através de um modelo padrão ou da fórmula “natural” e isso se torna parte da cultura, ou seja, a norma e a dinâmica cultural são responsáveis por todos os processos de construção e/ou desconstrução social” (Lemos, 2019, p. 40). Por conseguinte, a “escolha” ou “opção” no enunciado é efeito de sentido do discurso heteronormativo. Desse modo, a heteronormatividade

[...] visa regular e normatizar modos de ser e de viver os desejos corporais e a sexualidade de acordo com o que está socialmente estabelecido para as pessoas, numa perspectiva biologicista e determinista; há duas – e apenas duas – possibilidades de locação das pessoas quanto à anatomia sexual humana, ou seja, feminino/fêmea ou masculino/macho (Petry & Meyer, 2011, p. 195).

Heteronormatividade normatiza dentro da perspectiva da bio-lógica e, com isso, admite apenas as relações para mulher e homem cisheteronormativo. Por conseguinte, os relacionamentos heterossexuais, entre pessoas de sexos opostos, são considerados naturais, portanto, normais, levando a própria heterossexualidade a ser norma padronizadora na sociedade.

De certo modo, a utilização de modalizadores para justificar a decisão de uma pessoa “escolher” ser Trans*, aponta para uma questão muito sensível no Candomblé. Sabe-se que pela doutrina e tradição dessa religião a pessoa escolhe seu caminho muito antes do nascimento. Assim, ao nascer, essa pessoa traz consigo um *Odú*⁴³ de nascimento. Segundo a tradição, o *Odú* carrega o código da existência da pessoa, contém recomendações do que fazer e não fazer para o proveito da vida e até algumas escolhas que deve realizar para o cumprimento do que, pela doutrina, é chamado de “pré-destino”. O *Odú* está intimamente ligado com

⁴³ O conceito foi descrito no tópico “1.5. Odú: o porquê dos caminhos”, do primeiro capítulo.

as divindades *Orí* e com o *òrìṣà ẹ̀lédá* da pessoa. Sendo assim, o código de constituição de *èniyàn* já é conhecido por elas. O *Orí*, segundo Abimbola (1975, p. 158), é o único “que poderia seguir seu próprio devoto para uma viagem distante pelos mares”, e a orixá é a guia ou guardiã do *Orí*. Como essas divindades são componentes essenciais na constituição do sujeito do Candomblé, pela tradição, elas têm conhecimento das circunstâncias que constituem a pessoa. Além disso, mesmo que a possibilidade de escolher ser Trans* fosse condizente com o discurso, ainda assim, o apagamento dessas pessoas não se justificaria. Dessa forma, os discursos baseados na tradição do Candomblé, mas que inibem a ocupação de lugares pelas Trans*, entram em contradição com a própria doutrina. E, por esses discursos, o apagamento desses lugares para as Trans*, não se justifica.

Há, também, “a questão dos direitos adquiridos” – seja porque Olódùmarè legou direitos a todos os homens e mulheres no *Àyé*, seja porque as leis civis e a Constituição brasileira asseguram esta liberdade de escolha. Porém, uma pessoa que decida utilizar-se do “livre-arbítrio” e “escolha” ser Trans* incorreria na transgressão de uma ordem natural? Por outro lado, as leis civis amparam as pessoas no direito de “optarem” por expressar sua sexualidade e gênero da forma que lhes convir. Sendo assim, as pessoas Trans* não estariam infringindo nenhuma lei civil e o Candomblé não teria como rechaçá-las, sob pena de incorrer em transgressão penal. Dessa forma, para o enunciador a certeza de que escolhas pessoais levam a consequências positivas ou negativas aproxima mais ainda as suas ideologias do discurso religioso que não é, *a priori*, previsto nem nas tradições do Candomblé, nem nas tradições iorubás. O “livre-arbítrio”, ao ser analisado no pronunciamento do enunciador, aponta para um sentido maniqueísta presente, principalmente em religiões judaico-cristãs. Essas religiões, principalmente o catolicismo, estão encruzilhadas aos cultos africanos e afro-indígenas, no Brasil.

O maniqueísmo alude a um embate entre forças antagônicas, ou seja, um “bem absoluto” contra um “mal absoluto”, ou a luz contra as trevas, ou, ainda, “Deus contra o Demônio” – nesse caso cristãos. É aceito, também, que esse “bem” comporte todas as virtudes, enquanto o “mal”, todas as desvirtudes, incluindo aí o “pecado”. Embora a palavra “pecado” não apareça no decorrer dos pronunciamentos do sujeito, a sua intenção é motivada ideologicamente pela utilização do termo “livre-

arbítrio”, que, *a priori*, não é um conceito africano, mas sim herdado pelo cruzamento com as religiões cristãs europeias. Assim, quando o enunciador diz que a pessoa tem seu direito de escolha amparado pelo livre-arbítrio, em paráfrase (Freire, 2021, p. 77), ele não quer dizer que isso seja, exatamente, uma dádiva, pois o livre-arbítrio, ao mesmo tempo em que concede um direito, imputa um dever. O dever vai atuar no sentido de não se escolher o que se deseja escolher, mas de escolher o que os dogmas religiosos estabeleceram como norma, assim reprimindo os desejos. Desse modo, uma pessoa que – conforme esse pronunciamento – exerça o seu livre-arbítrio, escolhendo uma identidade de gênero diferente daquela que é considerada normal, estará cometendo um “pecado”?

No próximo capítulo, responderei a partir dos sentidos provenientes das análises, os possíveis lugares que a pessoa Trans* pode ou não ocupar no Candomblé. Também finalizarei a verificação da hipótese, bem como concluirei as perguntas de pesquisa.

4. CAMINHOS TRANS* E SEUS NÃO-LUGARES

4.1. A pessoa Trans* pode ocupar o lugar de iyàwó?

Os ritos, principalmente os iniciáticos, são importantes na vida de um candomblecista, pois são eles que o consagram como membro efetivo do terreiro, da comunidade religiosa. Porém, se os ritos iniciáticos são vedados às pessoas Trans*, elas não têm como ascender e ocupar cargos na hierarquia do Candomblé. Desse modo, em suas variadas identidades de gênero, elas podem encontrar obstáculos para passar pelos ritos de iniciação no Candomblé, o que, conseqüentemente, as impediria de ocupar os lugares de destaque na hierarquia candomblecista – cargos que são ocupados normalmente por pessoas cisgênero. Por mais que a inclusão nas religiões de culto a orixá seja veementemente difundida, a ocupação de certos espaços ainda é interdita para a comunidade Trans* e, ao

que parece, um tabu para os dirigentes de comunidades de terreiros mais tradicionalistas:

Nos Candomblés, muito embora as “suas portas” estejam sempre abertas para todas as pessoas, algumas restrições são mantidas em favor da manutenção da tradição religiosa. As/os dirigentes das casas de Candomblé, em geral, conduzem suas casas à luz dos ensinamentos de seus mais velhos e, justo por isso, temas como a transexualidade ainda não se tornaram caros para essas comunidades. O que há, me parece, são acordos de aceitação nos moldes de outras expressões religiosas: aceitar desde que se adequem às normas de gênero e sexualidade vigentes nas comunidades-terreiro. (Dias, 2017, p. 79).

Essas normas de adequação podem ser observadas no pronunciamento de Nik de Oya: *“Olha, meu pai [o sacerdote], como ele sempre fala: - Você é o que você é realmente. Você não pode querer ser uma coisa que você não vai ser.* (Texto D, 2022, s.p.)

Pelos discursos que partem das casas matrizes, as “casas-grandes” uma pessoa Trans* não pode ser iniciada como a justificativa de que em terras iorubas não existe histórico de pessoas transgêneras sendo iniciadas. Sem a possibilidade de iniciação no Candomblé, as pessoas Trans* não podem ocupar o lugar de *iyàwó* e as relações sacerdotisa e *omọ* não são concretizadas. Isso implica na negação e apagamento desse lugar para essas pessoas, ou seja, um não-lugar. Além disso, sem a possibilidade de iniciação as Trans* não se tornam membros efetivo da *ẹgbé*, em outras palavras, elas não são aceitas na *ẹbí*, na família.

4.2. A pessoa Trans* pode ocupar o lugar de Ogã/Equede?

Uma pessoa Trans* não pode ocupar o lugar de ogã, primeiro porque ela não pode iniciada iniciação, segundo porque esse lugar é reservado a homens cisgênero. Assim, um homem trans não seria considerado efetivamente homem por esse discurso. No discurso do Bábá Ẹgbé, as marcas *“No Candomblé [...] somente quem toca atabaque é o homem”*; *“Aí, seu peço essa mulher, que se transformou, que... que adotou a identidade masculina, o gênero masculino, é um ogã?”*; *“Então, vai ter que ser um Ogã. Se é mulher, aí vai tocar atabaque?”* Trazem esse sentido de apagamento desse lugar para essas pessoas. Pois o que se tem é alguém que se

“transformou em homem”, que gera as dúvidas, “é um ogã? Mas se é uma mulher transformada em homem, pode tocar atabaque?”. O homem trans por esse discurso é exótico, um ser não identificado pela norma, por isso um monstro. O monstro que deseja o lugar do “homem normal”.

O mesmo sentido pode ser aplicado ao lugar de equede. Uma pessoa Trans* não pode ocupar esse lugar pelos mesmos motivos que não pode ocupar o lugar de ogã. Nesse caso, pode-se acrescentar a questão das roupas, uma equede precisa estar a caráter com sua roupa de baiana. No entanto, “*homem não veste saia nem se seu orixá ou iyabá*”. Nesse caso, uma mulher trans seria considerada um homem “travestido em roupas de mulher”.

Os lugares de ogã e equede se constituem não-lugares e, assim, apagados para as pessoas Trans*.

4.3. A pessoa Trans* pode ocupar o lugar de Babalorixá/Ialorixá?

Da mesma forma, uma pessoa Trans* que almeje chegar ao cargo de ialorixá ou babalorixá, os mais altos do Candomblé, não poderia ocupar esse lugar. Aqui temos uma série de apagamentos, sendo o primeiro deles é o lugar de *iyàwó*, pois uma pessoa Trans* não pode ser iniciada, com a justificativa de que na África não há tradição ou registros de transgêneras sendo iniciadas. Sem a iniciação não há como “pagar” as obrigações de *Odun*, necessárias para a ascensão ao grau de ebomi, pois é somente a partir dessa condição que os cargos podem ser outorgados. Nesse sentido, o primeiro apagamento do lugar de *iyàwó*, apaga todos os outros graus na hierarquia e cargos que viriam a partir daí.

4.4. Que lugar a pessoas Trans* pode ocupar dentro do Candomblé?

Desse modo, o lugar que as pessoas Trans* podem ocupar, quando procuram uma casa tradicional de Candomblé, é um lugar condicional, por isso, transitório como consulente, ou melhor dizendo, como cliente. Transitório porque um cliente

não tem as obrigações ligadas aos ritos iniciáticos a cumprir. Com uma ou mais consultas se tem as recomendações de *ẹbọ* e comportamento, o cliente cumpre os honorários e os trabalhos são realizados. É condicionado, justamente pelos motivos de cumprimento de honorários, ou seja, a um contrato implícito na relação sacerdotisa x consulente, que se efetiva com a execução dos acordos contraídos nas consultas. Quitadas as partes, o acordo cessa e o lugar de consulente/cliente se extingue. Novos acordos podem surgir, mas sempre com essa dinâmica. Nota-se que apenas o lugar de consulente/cliente é extinto com o fim dos contratos, mas o de sacerdotisa/sacerdote, não. Porque esses lugares já estão consolidados pela norma, pela bio-lógica, pelo axé e, conseqüentemente, pelo poder.

CONSIDERAÇÕES

Quando pensei em aproximar a epistemologia das encruzilhadas, que é um conceito que afasta a noção de sincretismo que permeava a cosmopercepção das religiões de matriz africanas no Brasil, não podia imaginar que outros efeitos de sentido as encruzilhadas trariam a uma pesquisa em AD. A encruzilhada é um lugar sagrado para o Candomblé, bem como para muitas outras religiões afro-brasileiras, porque ela não só demarca outra cosmopercepção, afastada do colonialismo, mas também porque abarca o efeito de sentido de que há embates discursivos dentro do Candomblé. A máxima expressada pelas autoridades, quando afirmam que “o Candomblé é uma religião para todos”, se torna “o Candomblé é uma religião para todos?”.

Retomo alguns questionamentos feitos logo na introdução desta dissertação. Primeiro com: “o Candomblé acompanha as discussões acerca da subjetividade de seus praticantes, visibilizada pela contemporaneidade?”. Vimos que, pelos discursos apresentados, o Candomblé, na figura de sua alta hierarquia, prevê as discussões de diversidade sexual no que diz respeito às pessoas Trans*. Porém, mantém a cautela e se distancia quando é questionado a partir de sua tradição. Assim sendo, a

resposta para o questionamento: “o candomblé uma religião para todos?”, é “não”, visto que, pela tradição, o lugar das Trans* é apagado nessa religião.

Isso não significa que uma pessoa Trans* não possa exercer sua religiosidade no Candomblé, pois a exemplo de Nik de Oya, as Trans* podem fazer parte de um terreiro de Candomblé. O que ocorre, pelo que se apurou, é que essas pessoas entram na religião antes da transição, ou mesmo antes de iniciarem sua transição. Como os iniciados recebem um nome para a religião chamado *orúkọ*, que não possui designação masculina ou feminina, é mais utilizado para o tratamento entre seus pares, por consequência também são utilizados em substituição aos nomes civis que uma pessoa Trans* pode ter. Também podem ser usados outros termos que podem ser os ligados à iniciação, como *iyàwó*, ebomi, os que designam a posição no barco de *iyàwó* (dofono, dofonitinho etc.). Pelo sentido do discurso, os nomes de batismo são utilizados em cerimônias internas. Enquanto, o dito “nome social” é utilizado fora das funções religiosas. Essa diferenciação ocorre porque, discursivamente, o Candomblé ainda não reconhece a Trans* como sujeito apartado da bio-lógica. Pois, ainda que as Trans* sejam admitidas na religião, os discursos emanados apagam esse sujeito. Assim, a inclusão desses sujeitos ocorre por outros mecanismos que não os ocorridos com pessoas cis gênero, como a iniciação dessas pessoas antes, ou mesmo no início da transição. Além dos discursos encruzilhados, que se atravessam para interditar os lugares às Trans*.

O tradicionalismo tenta justificar o apagamento das Trans* por meio da afirmação de que se não existe relatos de pessoas Trans* iniciadas na África, o Candomblé, por ser uma religião de tradição africana, também não poderia ter. A análise demonstrou que não somente o discurso tradicionalista está agindo, como também o discurso conservador que afasta o sujeito Trans* de sua religiosidade, enquanto candomblecista. Também, o sentido de hereditariedade, que é evocado como se as práticas e até a cultura fossem transformadas numa tradição que passa de “pai para filho”. Deste modo, os discursos patriarcal e tradicionalista se cruzam para suscitar a conservação dos costumes e dogmas dessa religião. Além da alta hierarquização que o Candomblé apresenta, fazendo com que as engrenagens do poder exercido pelo próprio axé seja difundido por todos os graus na hierarquia; por isso, há sempre um mais velho a que se reportar e uma mais novo a ordenar.

Pelos discursos apresentados nessa dissertação, que lugares as pessoas (ou sujeitos discursivos) Trans* podem ocupar no Candomblé? Diferente do sujeito do Candomblé, que passa a existir e a ter lugar efetivo no momento da iniciação, a pessoa Trans*, como sujeito do Candomblé, é apagada desse lugar, ou esse lugar é inexistente a ela. Por se tratar de Trans*, o lugar que lhes cabe não é o que elas desejam, mas o que lhes permitem, quando permitem. Um questionamento, nos termos desse discurso, para uma pessoa cisgênero poderia ser: “que lugar um homem ocupa no Candomblé?”, ou “que lugar uma mulher ocupa no Candomblé?”. Pois esses lugares não são apagados para pessoas cisgêneras. Então, para as Trans*, que lugares lhes é permitido, em meio a coações, ocupar para se tornarem sujeitos do Candomblé? No entanto, é por esses mesmos discursos que entendemos que não é permitido existir um sujeito transgênero do Candomblé.

O intuito desta dissertação não é ofender o *Orí* dos candomblecistas, muito menos anarquizar as tradições do Candomblé. O que desejo é problematizar o apagamento do sujeito transgênero nessa religião para que a máxima “o Candomblé é uma religião que acolhe a todos sem distinção”, evocada pelos seus dirigentes, tenha o sentido que deve ter: “uma religião que acolhe todes, sem distinção”.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, W. **Sixteen great poems of Ifá**. Unesco, 1975.

ALMEIDA, A. D. da S.; DE ANDRADE, F. A. G. Artefatos do "Quebra": indumentária étnica e estética da coleção perseverança. **ODEERE**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 188-212, 2016. DOI: 10.22481/odeere.v0i1.1540. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1540>. Acesso em: 11 set. 2022.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE)**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ANJOS, J. C. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do Ner**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

_____. J. C. dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares. 2006.

ARÃO, L. (CEFET-MG). Aula para a disciplina de Metodologia da Pesquisa: **Abordagens metodológicas nos estudos da linguagem e da literatura: como fazer pesquisa em Análise do Discurso**. PPGL – UFAM. Em 03 mai. 2021.

AYRÁ, Babalorixá C. de. **Introdução ao candomblé**. São Paulo: Hercules, 2019.

BÀBÁ EGBE | Cultura de Axé. **O transgênero no Candomblé**. YouTube. Disponível em: <https://youtu.be/sln2JZP7YWg>. Acesso em: 05. mar. 2020

BARBOSA, M. N.; GARCIA, D. B.; VINHAS, Luciana Iost. Religião e subjetivação: análise do dizer de uma apenada pelo viés de uma semântica de base discursiva. **Memorare**, Tubarão, v. 7, n. 1, p. 209-222, jan./jun. 2020. DOI: 10.19177/memorare.v7e12020209-222. Disponível em: https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/memorare_grupep/article/view/8997. Acesso em: 22 abr. 2023.

BASTIDE, R. **As Américas negras**. 5. ed. São Paulo: Difel, 1974.

_____. R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olfvia Krxhenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971. v. 1.

BASTOS, E. R. Casa-grande & senzala. In: **Introdução ao Brasil**. Um banquete no trópico. Lourenço Dantas Mota (Org.). São Paulo: Senac, 2004.

_____. E. R. Casa-grande & senzala. In: **Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico**. Lourenço Dantas Mota (Org.). São Paulo: Senac, 2004.

BENISTE, J. **Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

BENTO, B. **A Reinvenção do Corpo - Sexualidade e Gênero na Experiência Transexual**. Salvador - BA: Editora Devires, 2017.

_____. B. O que pode uma teoria? estudos transviados e a despatologização das identidades trans. In: Dossiê Teoria Queer: problematizando identidades e diferenças. **Revista Florestan**. Ano 1, n. 2, 15 nov. 2014. Disponível em: https://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/64/pdf_25. Acesso em: 24 out. 2023.

BENVENISTE, É. **Problemas de lingüística general II**. Traducción de Juan Almela 15. ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1999.

BICUDO, M. A. V. A lógica da pesquisa qualitativa e os modos de procedimentos nela fundados. In **Revista Pesquisa Qualitativa**. São Paulo (SP), v.9, n.22, p. 540-552, dez. 2021. Disponível em: DOI: <http://dx.doi.org/10.33361/RPQ.2021.v.9.n.22.507> Acesso em: 15 abr. 2022.

BOSSAGLIA, G. **Linguística comparada e tipologia**. Coordenação Tommaso Raso, Celso Ferrarezi Júnior. 1. ed. São Paulo: Parábola Editora, 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação direta de inconstitucionalidade nº 4275/DF – Distrito Federal. Relator: Ministro Marco Aurélio. **Pesquisa de Jurisprudência**, Acórdãos, 01 mar. 2018. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur399205/false>. Acesso em: 15 dez. 2014.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CAMARA JR., J. M. **História da linguística**. Tradução de Maria do Amparo de Azevedo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. J. M. **História da Linguística**. Tradução de Maria do Amparo de Azevedo. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CAMPBELL, L.; POSER, W. J. **Language classification: history and method**. Cambridge University Press: New York. 2008.

Casa de Oxumarê. As Roupas no Candomblé. *Facebook*, 25 nov. de 2015. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadeoxumare/photos/a.284435408246371/103288370068201/?type=3>. Acesso em: 26 jun. 2022.

CASTRO, S. O discurso profético: ressacralização do espaço social. In **Palavra, fé e poder**. Eni Pulcinelli Orlandi, org. Campinas: Pontes, 1987, pp. 29-42

CHARAUDEAU, P. “Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática”. **Revista Diadorim** / Revista de Estudos Linguísticos e Literários do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 10, dezembro 2011. [<http://www.revistadiadorim.letras.ufrj.br>] Disponível em: <<https://doi.org/10.35520/diadorim.2011.v10n0a3932>> Acessado em: 24 jul. 2022.

CHAUÍ, M. **Cidadania Cultural: O Direito à Cultura**. 2. ed. – São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.

_____. M. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2012. (Coleção Primeiros Passos; 13)

COSSARD, G. O. **Awó: o mistério dos orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

COSTA, M. A. F. da; COSTA, M. de F. B. da. **Metodologia da pesquisa: abordagens qualitativas**. 1.ed. Rio de Janeiro: Dos Autores, 2019. *E-book*.

COSTA, R. P. **Entre santos e o batuque: os escravos de São Bento sobre a regra do Glorioso Patriarca**. In Religiões negas no Brasil: da escravidão a pós-emancipação. Valéria Costa, Flávio Gomes (orgs.). São Paulo: Selo Negro, 2016, pp. 41-58.

DAVIS, D. B. **Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the new world**. New York, NY: Oxford, 2006.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

DIAS, C. **Identidades trans* e vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). 137 f. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/28601/3/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20CS D.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2021.

ECKERT, P.; MCCONNELL-GINET, S. Comunidades de práticas: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder (1992). In **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010, p. 93-107.

FAÉ, R. A genealogia em Foucault. **Psicologia em Estudo**. Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, set./dez. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/SmBLvMwckKwDZthfBJPNXBcM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 jun. 2022.

FAVERO, S. **Crianças trans: infâncias possíveis**. 1. ed. Salvador - BA: Editora Devires, 2020.

FIORIN, J. L. (org.). **Introdução à linguística**. 6. ed. 7ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

_____. M. **Arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. - [Reimpr.]. - Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020. (Campo Teórico)

_____. M. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão Roberto Machado. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, S. **Análise de discurso: procedimentos metodológicos**. 2a ed. Manaus: EDUA, 2021.

GERHARDTE, T. E.; SILVEIRA, D. T. [orgs]. **Métodos de pesquisa**. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica– Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GOLDMAN, M. Formas do saber e modos de ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**. v. 25, n.2, p. 102-120. Rio de Janeiro: ISER, 2005.

GOMES DE OLIVEIRA. M. R. **Nem no centro, nem à margem! Corpos que escapam às normas de raça e de gênero**. 1. ed. Salvador: Editora Devires, 2020.

GOMES, L. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. V. 1. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. (Uma história da escravidão no Brasil; 1)

HOBBSAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In Eric Hobsbawm; Terence Ranger (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOPPIN, R. H. **La música medieval**. Tradução de Pilar Ramos Lopez. Madrid: Akal Música, 1991.

JAGUN, M. de. **Orí: a cabeça como divindade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JESUS, J. G. de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. Revista Docência e Cibercultura - REDOC, v. 3, n. 1. Rio de Janeiro: jan./abril, 2019

KILEUY, O.; OXAGUIÃ, V. de. **O candomblé bem explicado: nações Banto, Iorubá e Fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LAKOFF, R. [et al]. **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. Organização e tradução Ana Cristina Ostermann, Beatriz Fontana. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

LEMOS, K. **No Candomblé, quem é homem e quem não é?** 1. ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

LIMA, E. P. da S. M. de. **Se formos fiéis a ele, ele certamente será fiel a nós: a condicionalidade e o discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus.** Dissertação de Mestrado. Pelotas: UCPel, 2002.

LIMA, N. **Diálogo com Nik de Oya.** [set. 2022]. [Entrevista concedida a] Elton Ibrahin de Vasconcelos Pantoja. Manaus, 08 set. 2022. 1 arquivo .mp3 (30 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice A desta dissertação.

LOBATO, L. M. P. **Sintaxe gerativa do português; da teoria padrão à teoria da regência e ligação.** Belo Horizonte: Vigília, 1986. Capítulo 2.

MANNHEIM, K. O Pensamento Conservador. In: **Introdução crítica à sociologia rural.** 2. ed. José De Souza Martins (org.) São Paulo: Editora Hucitec, UNICAMP, 1986.

MATTOS, A. N. de. **O Livro Urgente da Política Brasileira:** Um guia para entender a política e o Estado no Brasil. [s.l.] : Smashwords Edition, 2016. *E-book* (168p.) color. Disponível em:
https://zykonn.files.wordpress.com/2017/02/1481028497lupb_politize_2016.pdf.
 Acesso em: 21 nov. 2023.

MICHAELIS. Dicionário *online*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/>. Acesso em: 13 dez. 2023.

MONTEIRO, A. Metodologia científica e decolonialidade. In: **Práticas de ensino e apropriação de metodologia científica.** Marcos dos Reis Batista; Rafael Lemes de Aquino (organizadores). São Paulo, Mentis Abertas, 2020.

MOREIRA, E. A. da S.; MARCOS, C. M. Breve percurso histórico acerca da transexualidade. In **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 593-609, ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1678-9563.2019v25n2p593-609>.
 Disponível em:
<https://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/15311>.
 Acesso em: 10 out. 2023.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** 13. ed. Campinas: Pontes Editores, 2020.

_____. E. P. **Discurso em análise: sujeito, sentido e ideologia.** 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017.

_____. E. P. Os falsos da forma. In **Palavra, fé e poder.** Eni Pulcinelli Orlandi, org. Campinas: Pontes, 1987a.

_____. E. P. **Palavra, fé e poder.** Eni Pulcinelli Orlandi, org. Campinas: Pontes, 1987b.

_____. E. P. **Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo.** São Paulo: Cortez; [Campinas, SP]: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

OYÉWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. O. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução por Wanderson Flor do Nascimento. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, Capítulo 3, p. 57-92.

_____. O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf. Acesso em: 22 out. 2023.

PANTOJA, E. I. DE V. Discursos encruzilhados: o discurso do candomblé sobre a pessoa trans*. **Cadernos CESPUC de Pesquisa Série Ensaio**, n. 41, p. 217-239, 19 dez. 2022. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2358-3231.2022n41p217-239>.

PAVEAU, Marie-A. **Análise do discurso digital: dicionário das formas e das práticas.** 1. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

PETRY, A. R.; MEYER, D. E. Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa. **Textos & Contextos** (Porto Alegre), v. 10, n. 1, p. 193-198, jul. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/view/7375>. Acesso em: 02 ago. 2021.

PERU, R. de O.; BRITO, C. F. Patologização da transexualidade: uma leitura crítica das transformações ocorridas nas três últimas versões do DSM. In: **Gênero.** Niterói, v.19, n.2, 1. set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/download/31328/18417/106603>. Acesso em: 24 out. 2023.

POLI, I. **Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora.** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PRECIADO, P. B. **Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas.** Tradução Carla Rodrigues. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROSSI, A. 'Monstro, prostituta, bichinha': como a Justiça condenou a 1ª cirurgia de mudança de sexo do Brasil, in: **BBC Brasil em São Paulo**, revista eletrônica, 28 mar. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43561187>. Acesso em: 10 out. 2023. Revista eletrônica.

SANTOS, J. E. dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia.** Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral.** Charles Bally e Albert Sechehaye (org); Tradução Antônio Cheline, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SILVA, F. L. Deleuze: Filosofia Da Diferença. **Casa do Saber.** YouTube, 28 de fev. de 2017. Disponível em: https://youtu.be/6Her0PEsMao?si=V4RUBjsPpKP_EUwj. Acesso em: 10 nov. 2023.

SILVA, M. F. da. **F'ara imóra olúwo; f'ara imóra; araketu 'wúre; f'ara imòra. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).** 08 jul. 2016. Disponível em: https://pinba.files.wordpress.com/2016/07/8_f-ara-imc3b3ra-olc3bawo1.pdf. Acesso em: 08 nov. 2023.

SILVA, V. G. da. **Exu: o guardião da casa do futuro.** 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SOARES, E. L. R.; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. "Exu, Corpo e Sexualidade". **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as - ABPN** 12, no. 31 (n.d.): 11–26. DOI:10.31418/2177-2770.2020.V12.N.31.P11-26.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira.** 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

_____. **M. Pensar nagô.** Petrópolis, RJ: Vozes, [2017]/2020.

TREVISAN, J. S. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade.** 4. ed., rev. atual. e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VANIN, A. A. Considerações relevantes sobre definições de 'comunidade de fala'. DOI: 10.4025/actascilangcult.v31i2.6367. **Acta Scientiarum. Language and Culture**, v. 31, n. 2, p. 147-153, 6 out. 2009. Acesso em: 21 abr. 2022.

VERGER, P. **Orixás: deuses iorubás na África e no mundo.** Traduzido por Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

VIANA, M. dos S.; DE OLIVEIRA, R. N.; SOARES SANTOS, I. S. Alá Funfun: experiências e saberes no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, em Itabuna-BA. **Revista Brasileira Multidisciplinar, [S. l.]**, v. 22, n. 2, p. 131-145, 2019. DOI: 10.25061/2527-2675/ReBraM/2019.v22i2.698. Disponível em: <https://revistarebram.com/index.php/revistauniara/article/view/698>. Acesso em: 11 set. 2022.

VOTRE, S. J. **Análise do discurso.** 1. ed. São Paulo: Parábola, 2019. (Linguística para o ensino superior; 7)

GLOSSÁRIO⁴⁴

A

Ààfin: palácio.

Àbúrò: o irmão mais novo.

Ara: o corpo.

Àṣẹ: o mesmo que axé. Força, energia, poder.

Axé: do iorubá àṣẹ.

B

Bàbá ẹgbé: Cargo hierárquico no Candomblé.

Bàbá: pai.

Babalorixá: Sacerdote com grau máximo no Candomblé.

Bori: do iorubá *bṛí*; oferenda a cabeça (Jagun, 2015, 75)

E

Ẹbí: família.

Ẹgbón: forma aportuguesada “ebomi”. O irmão mais velho.

Elégùn: aquele que é preparado para ser “montado”; médium de incorporação.

Emi: folego da vida; respiração.

Ènìyàn: responsável pela continuação da humanidade; ser humano.

F

Funfun: cor branca.

I

Ialorixá: o mesmo que iyalorisa, designação para sacerdotisa com grau máximo no Candomblé.

Iaô: do iorubá *iyàwó*. Iniciada/o, noiva/o.

⁴⁴ Os termos contidos neste glossário foram encontrados segundo a pesquisa e terão os seus efeitos de significados aplicados a ela, portanto são equivalências, pois é possível encontrar significados diferentes dependendo da nação de Candomblé ou mesmo de terreiro para terreiro.

Ìdílé: clã.

Ígbá: Recipiente de barro, porcelana ou metal utilizado para guardar a *okuta* as insígnias do orixá.

Ìgbèrè: Cerimônia de iniciação no Candomblé.

Ìgbéyàwó: casamento na tradição ioruba.

Ilé Àṣẹ: significado usual no Candomblé “casa cuja força é”; a denominação (definição) de Casa de Candomblé. (Jagun, 2015, p. 87)

Ilé Àyé: a Terra.

Ilé: casa.

Ilê: do iorubá *ilé*.

Ilé-òriṣá: casa da orixá.

Ìyá: mãe.

Ìyàwó òriṣá: no Candomblé esposa (o) de orixá, designação para iniciado.

Ìyàwó: em iorubá: esposa; no Candomblé é designação para iniciado.

Ìyàwóòriṣá: o mesmo que *iyàwó òriṣá*, *iyàwó* e *iaô*.

K

Kètú: a maior Nação de Candomblé no Brasil.

N

Nkisi: divindade da nação Bantu.

O

Obá de Xangô: cargos, ou títulos específicos do Ilê Axé Opô Afonjá.

Obá osi: ministro de Xangô da esquerda.

Obá ọtun: ministro de Xangô da direita.

Obá: do iorubá *Ọba*. Rei.

Ọba: título equivalente a rei para os iorubás.

Ọdẹ: caçador.

Ogó: bastão mágico de Exu orixá.

Okani: equivalente ao órgão sexual masculino; pênis.

Ọkọ: esposo.

Okuritameta: encruzilhada.

Okuta: o mesmo que ota. Pedra.

Omi: água.

Ọmọ ọ̀rìṣà: filha/filho de orixá, designação para iniciado.

Ọmọ: filha/filho.

Ọ̀pó: pilar, a sustentação.

Orí Inú: a cabeça espiritual.

Orí Ọ̀de: a cabeça material.

Oríkì: reza ou louvação (Jagun, 2015, p. 69).

Orixá: do iorubá, ọ̀rìṣà. Designação para divindade no Candomblé, originárias do panteão iorubá.

Orò: do iorubá, texto. No Candomblé tem significado como segredo.

Ọ̀run: Céu. Também, céu não tangível, céu espiritual.

Osi: esquerda.

Ọ̀tun: direita.

Oxum: do iorubá Ọ̀ṣun. Divindade feminina regente das águas.

X

Xirê: do iorubá Ẹ̀rè: mover, brincadeira; ritual público de louvação aos deuses do Candomblé (Jagun, 2015, p.79); no Candomblé, cerimônia festiva em que as divindades dessa religião, os orixás, dançam incorporados em seus médiuns.

ANEXOS

TEXTO A – Transcrição

“Muitas pessoas me procuraram e pediram para que eu falasse sobre a questão do transgênero ou transexual inserido no Candomblé, pois bem, levantamos esta questão, mas diferente dos outros vídeos. Não apontamos uma conclusão sobre o assunto, pois o mesmo deve ser discutido de forma muito mais ampla. Lembrando que falamos sobre a cosmo-visão da Casa de Oxumarê”.

Mais uma quinta-feira e estamos aqui finalmente no canal Cultura de Axé. Eu sou Bábá Eḡbe Leandro da Casa de Oxumarê e hoje vamos falar sobre “O transgênero no candomblé”. Bom, antes de abordar o tema eu preciso explicar o que é o Candomblé para vocês acompanharem um raciocínio. O candomblé é uma religião afro-brasileira, uma religião de origem africana, um mosaico macro étnico de religiosidades. Aqui no Brasil, tomou um outro formato em virtude da união de etnias de grupos e famílias tradicionais. E a nossa religiosidade é legada de pai para filho por meio da oralidade, de fato, se replica o que os ancestrais faziam. E é importante ficar claro para vocês entenderem as nossas dificuldades. Antes de explanar um pouco nas dificuldades sobre o tema vamos deixar claro uma coisa: principalmente. O candomblé é uma religião e a religião tá para colher a humanidade e o Candomblé, principalmente. O Candomblé nos honra, eu me sinto honrado... eu me sinto honrado em fazer parte de uma religiosidade que acolhe sem distinção de raça, de etnia, de cor, de sexualidade, de situação financeira. O Candomblé acolhe a todos sem distinção e não seria diferente por esses que optaram por assumir uma outra identidade de gênero. E, antes que haja a crítica para esses que optaram por assumir uma outra identidade de gênero, eu já lembro que uma das filosofias mais fortes da nossa crença, da nossa religiosidade é o direito de um indivíduo exercer o livre arbítrio. Nós acreditamos no direito de fazermos nossas escolhas, claro, com certeza nossas escolhas vão nos levar a consequências positivas e consequências negativas. Contudo, nós temos direito a exercer o livre arbítrio, então, essas pessoas, elas estão exercendo um direito que Olódumarè, que Deus legou a ela. Agora nós temos esses três pontos aí: o livre arbítrio, o direito; o candomblé é uma

religião de acolhimento. Contudo, a liturgia do candomblé se depara com essa situação nova, jovem, acredito que essa situação tenha cinquenta anos, a cirurgia de mudança de sexo. Depois, pode comentar, nos orientar, me orientar, para mim tomar propriedade do assunto. Então, quando o Candomblé se depara com a situação que ele não tem jurisprudência, que não tem uma referência ancestral, fica sem saber como atuar. Por que eu digo: saber como atuar. É de conhecimento público que o Candomblé dentro da sua liturgia possui ritos que somente são praticados por mulheres e ritos que somente são praticados por homens. E nessa situação onde o indivíduo nasce com gênero masculino e assume outra identidade como, lidar com isso dentro da espiritualidade, dentro da liturgia? Eu vou citar... Existem os diversos exemplos. Dentro da liturgia o homem que não entra em transe, ele é um Ogã e somente homens podem exercer este título e somente homens tocam atabaque. Dentro da nossa crença, na nossa filosofia, não importa se em algum determinado local da África, mulher toca. No Candomblé da Casa de Oxumarê somente quem toca atabaque é o homem. Aí, seu pego essa mulher, que se transformou, que... que adotou a identidade masculina, o gênero masculino, é um ogã? Então, vai ter que ser um Ogã. Se é mulher, aí vai tocar atabaque? Então, nós temos muita interrogação. É muita dúvida de como lidar com a situação, de como inserir essa nova situação dentro de uma liturgia. Eu posso afirmar que o candomblé é uma religião acolhedora sim, mas até então, até os dias de hoje, pratica o acolhimento: uma consulta oracular, um ebo, um bori. Já na parte iniciática, porque o candomblé é uma religião iniciática, a casa de Oxumarê não se abriu por não ter uma referência de como lidar, porque somente fazemos o que os antepassados faziam. E aí, nessa situação nova aonde inserir? E são muitas, é porque se for esmiuçar todas as situações o vídeo ficaria extenso. Temos a questão também dos direitos adquiridos. Hoje, o transgênero tem direito ao seu nome, a mudar seu nome, se vestir dentro da... do gênero que ele escolheu... Que ele escolheu, não... Que ele adotou, que ele assumiu, que já era dele, enfim. Mas, e dentro da liturgia, dentro do candomblé como que essa pessoa vai se vestir? Ah, vocês podem ter a resposta, com certeza, nós temos o direito, todos nós de acharmos que temos a resposta, mas nós temos uma máquina que antecede a gente, legado de uma tradição ancestral árdua. Porque foi à base da... do chicote, foi à base resistência que legaram essa

religiosidade até o dia de hoje, já existe uma liturgia. Essa situação, se deparar com essa nova situação requer junto aos orixás uma resposta, junto aos ancestrais, junto aos mais velhos, não é assim? E junto à constituição, porque o Candomblé é uma religião, mas não tá acima do Estado. E, veja bem, essa pessoa conseguiu, adquiriu os direitos dela e, aí, dentro do Candomblé, eu vou tirar, eu vou negar? – A não, aqui você vai se vestir de homem. Vou tá ferindo o Estado, vou tá ferindo a constituição, lá, o direito adquirido. Não sei falar bonitinho, não, mas é meu pensamento. Então, nós temos fragilidades, perguntas, nós temos muitas demandas de como encaixar essa pessoa dentro da liturgia que requer começar a discussão sim. Não só discussão, mas também é necessário educação, porque vamos lembrar que o candomblé é uma religião que acolhe o ancião que, assim, o ancião é algo precioso, os mais velhos. Esses mais velhos, essa nova situação, muitas vezes, não entre na cabeça deles. Nós estamos lidando com pessoas antigas, que a elas foram negado o direito de estudo, a elas foram negado o direito a cultura e, aí, se deparar com essa situação. Acabam, por vezes, sendo preconceituosas e, a gente, tem que ter vários cuidados e trazer um processo de educação pra dentro do terreiro, para explicar essa nova situação do mundo. Antes de haver cobrança, precisa ver, entender a nossa fragilidade também. Para ficar claro, para resumir: uma religião tradicional, uma religião que se preserva um legado ancestral e, aí, aparece uma situação moderna, atual. Gente, não fique zangada, mas esse Bàbá Egbẹ falou, falou, falou e não falou nada. Gente, eu disse a verdade e a verdade com carinho com respeito. Então, para conclusão do vídeo, da mensagem, vou ser repetitivo, prolixo, muita gente vai lá e pinta comigo, mas bora pintar, porque tô aqui para falar com meu coração, Candomblé é religião de acolhimento, é religião, sempre. É religião. Contudo, este fato, essa situação, ela é nova, ela precisa ser estudada em como inserir essas pessoas dentro da liturgia, mas estamos caminhando para isso. E com fé em Olódumarè, os orixás vão nos dar a sabedoria, vão nos dar o discernimento, os orixás vão nos dar a orientação de como lidar com essa situação, essas e tantas outras que precisam ser discutidas. Vou fazer um pedido: peguem esse vídeo e comentem lá, orientando, falando sobre o assunto, você que entende sobre o assunto, tem conhecimento sobre esse assunto deixa aí uma explicação, uma conversa, sua opinião. Sugestão, também, de como a gente poderia tá

captando recurso para se reunir esses conselhos, reunir essas parcerias para discutir, porque, por outro lado, eu me coloco na posição do outro e fico imaginando o quanto é ruim se sentir excluído e numa religião, né. Então, que Deus-Olódumarê nos dê força e sabedoria para gente, o quanto antes, ter essa resposta para nossa sociedade.

TEXTO B – Transcrição

“No vídeo desta semana falamos um pouco sobre este assunto recorrente nas conversas de àse. O porquê homem não veste saia mesmo sendo filho de Orixá feminino. Bom, deixe sua opinião sobre o vídeo e também sua dúvida se tiver!”

Cantiga: “ê ipabo ode m ilo, paraxó Ode”

Eu, sou Baba Egbé Leandro da Casa de Oxumarê, mas você já sabe... Que não é possível que você não saiba, porque você assiste meu vídeo, só esquece de dar o “joinha”. Menino, menina, pare! Tem que botar o diabo do joinha, porque, se não, o Youtube não põe os vídeos no lugar certo lá, sem nem ser notificado. Perturbação! Custa dar só um joinha? Bom, antes de discorrer um pouquinho sobre esse tema, ele é tão simples de ser respondido. Eu queria falar um pouquinho sobre a filosofia da roupa, do axó (aṣo). Entenda que orixá é a força da natureza, são forças da natureza e suas manifestações e orixá não precisa de roupa. A roupa, ela faz parte da cultura. Por que eu digo isso? Quem é iniciado por orixá já sabe que até nu, tomando banho de folha, orixá pega pessoa. Muitas vezes a gente tá lá dormindo, só tá ali, só... com camisu, né? Que tem o fraldão ali, a gente só uma saia, que para dormir a pessoa é obrigada a tirar toda aquela vestimenta botar uma coisa mais tranquila para se descansar direito e de repente começa: “tangarangandandam, tangarangandandam, taco, taco, taco, taco, taco” (onomatopeia). É o toque do Adarun e quem é abestalhado que não se arrumou o orixá apanha ali, do jeito que tiver e as Equedes, as iyaroba, as ajoie que que elas fazem? Duas peças são importantes de fato, o atacam que é aquele pano do peito e o ojá, pano da cabeça,

por quê? Porque o atacam a equede vai marra ali ó, atraca pra aquela energia que tomou posse daquele corpo não se disperse, aquele transe não seja dispensado e o ori dá um laço quando iaba, uma rodinha e a equede tem as palavras de encantamento que coloca ali no caladinho dela, pra aquela cabeça do indivíduo não ser mais forte do que o transe, a energia que tá nela. Então compreenda que dentro de uma crença absoluta esses dois planos são fundamentais. E você também... veja bem, lá na Nigéria, na África a origem do culto ao Orixá, os orixá se vestem de uma forma, não tem essa saia com essas anáguas, não tem esse camisu, não tem essa forma de vestimenta. Aqui no Brasil tem! Por quê? Qual é a diferença? A cultura, são tradições, a formação, a construção do Candomblé enquanto à época da colonização era o padrão de vestimenta da época aquela roupa. Até a dança, “cê vê”, que a forma de dançar, do Orixá manifestar a sua dança na África é de um jeito, na Bahia é de outro. Não é que os orixás são diferentes: Xangô lá, é a força do trovão, é a força do fogo é a mesma força daqui. Contudo, engessada numas culturas regionais, da região, o Brasil tem a cultura dele é importante entender esses aspectos primeiramente e sobretudo compreender que orixá está acima de tudo isso, acima de veste, orixá está acima da cultura, orixá é a natureza viva e suas manifestações, a energia pura. Mas eu não vou esticar muito, não vou matar você de curiosidade, vamos ser objetivo. Os candomblés tradicionais, os que deram origem ao candomblé, eles foram fundados em uma época aonde não seria compreensivo ver um homem... é existia uma rejeição de um homem ter que colocar uma saia, se vestir como aquelas mulheres incorporadas. De forma sápiante, os ancestrais então compreendendo que orixá, com o seu corpo nu, do jeito que você tiver ali, seu orixá tá acima de tudo, acima dessa vaidade de roupa. Então, para não contrariar o ori daquela pessoa, não ferir a essência, a pessoa não se sentir mal... Porque imagine, hoje é tudo normal: hoje homem pinta unha, hoje nós temos uma sociedade moderna mais avançada não sei nem explicar, não sei falar bonito, você me perdoa aí para eu falar, porque não sei falar certinho as palavras. Mas hoje, acho que as pessoas têm uma outra visão, talvez mais liberais, eu não sei. E também se eu falar alguma coisa vão me criticar, entendam minha dificuldade, minha falta de estudo. Mas é normal certas coisas, hoje homem usa salto, né? Usa sapato de salto, usa meia-calça e é homem às vezes, que eu vejo lá, que tava de barba, tá... Hoje tá

normal, mas naquela época, aqueles homens do passado não se sentiam confortáveis. E como eu estava falando, de forma sábia, as antigas, até por instituição, por um bom ori criaram um bombacho, cheia de preguinha, ou cheia... com bem larga com bastante ondinha, não tô me lembrando agora o nome, mas enfim, para quando ao Orixá feminino manifestado no homem, vestir. E o orixá aceitou assim, aquela energia, porque aquela energia o que se colocar a ela, dentro do processo iniciático, você lega àquela divindade... porque somos nós que damos sentido e poder. Por exemplo, o adja é um badalo, um sino é um sino... Agora nós do Candomblé, aquilo é sacralizado e nós damos o poder, nós conferimos poder, acreditamos, damos, passa por um processo o adja, nós reconhecemos aquilo como símbolo de poder da divindade e ele passa a ser (sagrado). A mesma coisa é pro orixá a roupa, nós conferimos aquilo como um tributo, como uma forma de amor, de carinho para aquele orixá e aquilo passa a ser sagrado para o orixá. E orixá, então, aceitou assim. Aí, hoje nós estamos num tempo mais moderno, não sei se talvez seja essa palavra, só que o candomblé é uma religião tradicional! Entenda, os nossos antepassados faziam assim, legaram assim. Aí, tá o meu Babalorixá, o pai PC, ele é a sétima geração, sétima a sentar ao trono da Casa de Oxumarê, ele vai mudar, vai fazer ao contrário do que os ancestrais faziam? Não, ele não pode, porque uma religião, passada ali, de pai para filho, os conhecimentos, a história daqueles... é uma tradição, que não pode ser alterada. Tem coisas que se adaptam sim ao tempo, mas sempre buscando a palavra dos ancestrais e se procura em última instância mudar alguma coisa adaptar, porque numa região viva acontecem mudanças, sim, haja vista o acarajé, que lá em casa, lá na roça tem pedra para tudo quanto, umas pedras, uns oló e os omorioló que era de ralar o feijão. Hoje faz com os omorioló, com os oló para o orixá, faz dedicado a parte ritualística. Agora, o acarajé que todo mundo come ali, né, para dividir com as pessoas que vem para o Candomblé, não vou mentir a você, não vai fazer, ninguém aguenta quebrar lá, uma bacia, né, 10, 15 quilos, de feijão para fazer Acarajé, pra fazer abará. Então, entenda aí, só se muda, só se altera tradições em última instância, mas algumas essências, principalmente nessa parte ritualística, porque essa roupa, ela se tornou uma roupa ritual, uma roupa litúrgica, a roupa do Orixá e a roupa tá muito interessada a identidade religiosa. Você vê que todo seguimento religioso tem uma forma de se

vestir, não só seguimento religioso, né, você vê que até o seu advogado, não é? O seu juiz, a senhora juíza, eles põem as coisinhas deles, não coloca? Não tem uma identidade de roupa? Então essa identidade não pode ser mudada, dona doutora juíza lá, dona juíza, senhora excelência, como fala juíza direitinho, ela não pode inventar uma roupa dela, por respeito a instituição, que ça, né... que nós, a gente mais ainda porque nós estamos lidando com ancestralidade, com costumes, com tradições e espírito, minha gente, assisti o vídeo do ipade – Xailo que tá editando, depois põe aqui, ipade, depois você vai lá vê – Eu expliquei um pouco, é uma ofensa ancestralidade é só ver, pergunta seu Babalorixá ele foi lá, ele suou para construir um quarto de santo deixou de aproveitar muita coisa, botou um telhado bonito aí ele não tá mais vivo, aí você vai lá quebra tudo, ele vai se magoar, porque nós mantemos a memória e mantemos conexão direta com nossos antepassados e os nossos ancestrais. Os invocamos a todo momento, mantemos eles ali para nos abençoar e nos orientar, aí já pensou, se a gente põe saia, mãe Cotinha, o espírito de mãe Cotinha (Yèwá Abiamo) e o espírito de Dona Simplicia (Ògún Dekisi), ou seja, agô por tá falando assim o nome dos meus ancestrais, mas imagine, no momento Dona Simplicia passar por ali e ver, ela não reconhecer o Candomblé, ver a gente vestindo os orixás... E outra, a gente vai tá alterando a essência religiosa, porque a gente aprendeu legar à divindade aquela roupa, eu não posso sair criando uma outra roupa porque acho legal, acho bonito, é a tradição. Embora, como já dito, orixá está acima de tudo isso, não importa seu orixá que no que você esteja ele vai lhe pegar, que vergonha para orixá não existe. A única vergonha que orixá quer que a gente tenha é vergonha na cara, que tem que ter caráter, isso é o que a religião prega. Agora, vergonha do corpo, vergonha... corpo é da natureza não tem que ter vergonha, você que é gordinha, você que é magrinho, você que tem um cabelo mais comprido, o cabelo mais curto é tudo... não tem isso pro orixa, tem que aprender a se amar, se respeitar, viu? Mas não vou esticar não, agora eu falei sério se você não ficar dando um joinha, até para mostrar que vocês estão gostando do vídeo que vocês estão assistindo, que um bocado de gente assiste, mas não dá nem... eu vou parar viu? Vou me sair daqui, porque tô fazendo de coração para dividir um conhecimento, porque eu sei a dificuldade que a gente tem de um mais velho sentar com a gente e conversar um pouquinho. Eu tive essa sorte, talvez seja minha

missão dividir ela com vocês, viu? Oxumarê mesmo abençoe a todos... Perai, não desligue não... Oi, agora tem uma coisa séria também, deixa eu conversar... Você vai ver algumas casas de roupa, ali, que orixá masculino veste saia, agora você não vai me recriminar, porque quem tem dever de não botar uma saia é quem: os filhos das casas tradicionais, não é que é mais importante, ou menos importante. Por exemplo, tem tradicionais que até possa vestir, mas por exemplo, até vou falar nome, por exemplo, Casa Branca. Lá, na Casa Branca, no terreiro Iya Nasso Oka, quando um homem tem yiaba é assim, lá no Gantois é assim, então seja da Casa Branca, os filhos da casa de Oxumarê e os netos, bisnetos viu? Mas não me lembro aonde eu vi, mas já vi uma casa antiga que põe saia, acho até que foi no Recôncavo baiano. Enfim, o que vim pedir é respeito por aquela energia e respeito à casa do outro, a casa do alheio. Então, se você ver, né, é essa fala é a verdade da minha família, é cosmovisão da minha família e que é essa e como tantas outras acaba calhando com a verdade o segmento de outra família, como citei aqui o nome e até cito com gosto, com verdade porque é uma coisa que nos une nessas semelhanças, então por isso que tomei a liberdade de falar. E bom, respeito sempre!

TEXTO C – Transcrição

Entrevista com o sacerdote Alaomi, Manaus- AM, 17 setembro de 2022.

Interlocutor 1: Elton Vasconcelos - Bom dia eu sou Elton Vasconcelos, eu estou produzindo essa entrevista essa conversa para o trabalho de mestrado é para pesquisa de um estado que eu estou desenvolvendo em antropologia das religiões de matriz africana e análise de discurso hoje, nós vamos conversar com o Babalorixá Alaomi, então ele vai se apresentar e em seguida nós vamos começar para pelo para as questões de da pesquisa. Bom dia, você pode se apresentar.

Interlocutor 2: Alaomi - Olá, bom dia meu nome é Ramiro Gardel da Silva Magalhães, mas popularmente dentro da nossa religiosidade da nossa sociedade

religiosa. Eu sou conhecido como Alaomi, babá Alaomi, né? E sou percussor e dirigente do Templo de Oxum, Manaus e que tem a sua denominação como Ààfin Ìyá Omi Axé Oxum - Templo de Oxum, Manaus.

Interlocutor 1 - Você pode contar um pouquinho da sua das suas raízes?

Interlocutor 2 - Bem, eu comecei dentro, eu me iniciei dentro da raiz do axé baiano com o Babá Omi Guiã, que era o pai Lídio, que era o grande mentor, né, Babalorixá de algumas autoridades da cidade de Manaus e na qual eu me iniciei pela mão sacerdote Gilmar de Iemanjá, que seguia esse padrão, essa raiz e aí, lá na frente, eu vim mudar pra raiz Opô, um ano depois e fui pra, passei dentro da raiz Opo, passei minha obrigação de um, de três, de sete na qual eu fui, formado, né? Sacerdote, Babalorixá, cumpri minhas obrigações dentro dessa raiz, Opô Afonjá, né? Em especial Ilê Axé Opô Ajimuda, descendente do Ilê Axé Opô Aganju e neto direto do Ilê Axé Opô Afonjá da Bahia. E hoje, nós estamos dentro do Ilê Axé Oxumaré Aracá Axé Ogodô. Ilê Oxumarê Aracá Axé Ogodô, conhecido popularmente como Casa de Oxumarê, Terreiro de Oxumaré na Bahia, então nós somos Axé Oxumarê, nesse padrão, nessa raiz de ação.

Interlocutor 1 - Agradeço. Então, depois de ter falado das suas raízes, gostaria de saber sobre mais questões específicas, claro que a gente não vai falar sobre fundamentos. Nós vamos falar mais das questões ligadas ao meio, digamos, social? Como o meu trabalho está dentro do âmbito de questões de gênero e transexualidade. E esse é um tema muito novo e abrangente, então eu gostaria de saber qual a sua cosmovisão sobre iniciação de pessoas transgêneras no candomblé? Dentro da sua da sua raiz, é claro.

Interlocutor 2 - Bem, eu quero salientar um detalhe muito importante, uma observação, que o Templo de Oxum-Manaus, na qual eu sou dirigente e sacerdote. A gente temos uma cosmovisão unificada e ao mesmo tempo, um pouco individualizada nesse aspecto, uma vez que as casas grandes da Bahia elas seguem uma tradição, eh, do padrão de axé baiano, do padrão que eles construíram diante de todo esses acontecimento pelos seus ancestres até a atualidade. Assim, eles criam ainda hoje, alguns é... eu não vou dizer barreiras, mas eles por manter algumas tradições, ainda há algumas, eh, divergência nesse entendimento, nessa compreensão. Nós aqui do Templo de Oxum mesmo sendo de uma raiz baiana,

mesmo seguindo uma raiz baiana, nós temos a nossa individualidade e a nossa cosmovisão individual, particular, vamos dizer assim, diante desses acontecimento, desses fatos. Então, o que a gente entende sobre isso, nós entendemos, porque seguimos um padrão que muito mais além das tradições brasileiras, mas sim seguir o que o orixá manda. Nós entendemos, dentro do nosso templo, que quem manda aqui é Oxum, é ela que determina quem entra e quem sai, quem toma obrigação, quem não toma, quem inicia, quem não inicia, ou seja, é ela que traz tudo. Se é ela que traz tudo, independente de que seja homossexual, transexual, bissexual, eh, enfim, nessas questões de gênero, não é uma questão só de transexualidade e heterossexualidade, mas sim a vontade do Orixá. Aqui, quem determina é Oxum, se ela disser faz, tá feito. Então, o nosso templo, ele está mais preocupado em seguir a determinação do Orixá de que seguir alguns padrões sociais, alguns padrões... Até mesmo porque o templo religioso, ele é uma casa de acolhimento, então nós temos essa certeza, essas convicção de que um templo religioso é um lugar de abraçar, de acolher, seja quem for para que a gente possa aqui dar um direcionamento a todos aqueles que nos procuram, mas voltando a responder sua pergunta: quem manda é o orixá. Então, a nossa cosmovisão é o que Oxum determina e, aí, a gente não tem preconceito nenhum, a gente inicia sem problema nenhum, a gente recebe a todas. Até porque, o orixá é a natureza, e a natureza está para todos. Todos podem ser agraciados pelas forças da natureza.

Interlocutor 1 - O Senhor já teve alguma experiência de iniciação de pessoas transgêneras?

Interlocutor 2 - Até o presente momento nós não tivemos essa experiência direta, né? Nós tivemos indireta, em casa de amigos, né, de filhos em outros estados nós já tivemos essa experiência e a gente sempre leva isso: tudo seja... a gente pode dessa questão de gênero sexual, a gente, independente de quem seja vai aos pés do Orixá, que ele determine tudo que vai ser feito.

Interlocutor 1 - Então, na verdade, a cosmovisão que se teria dentro das casas de axé da Bahia, né? É particular da Bahia?

Interlocutor 2 - Exatamente, é uma tradição deles que são praticados são praticado esse fato, mas, e agora também, vale a pena salientar que não é todas é mais as casas grandes que segue esse padrão do matriarcal, do homem, da mulher, ainda

existe muitas questões que homem não vai pra roda lá, né? Então, só as mulheres botam saia e assim sucessivamente. Mas isso é um padrão que a gente respeita porque é uma tradição deles, mas com a nossa Independência e ao mesmo tempo entendimento, eh, maturidade religiosa, a gente segue um padrão único nosso e particular que a gente não tem preconceito nenhum nesse aspecto não. Não tem barreira, todos serão bem-vindos dependendo da transexualidade do gênero sexual e serão todos abraçados.

Interlocutor 1 - Só para nós compreendermos melhor. Isso quer dizer então que dentro das casas eh matrizes ainda não há registros de pessoas trans iniciadas?

Interlocutor 2 - É, vale a pena ressaltar que não é em todas as casas, é mais particular das casas grandes, que preservam algumas tradições criadas pelos seus ancestrais pelos seus antepassados, tá? Não, propriamente dito, sendo uma regra do Orixá, mas regras que foram estabelecidas, né, pelos seus ancestrais pelos fundadores pelos criadores para aqueles que montaram esse modelo de religiosidade dentro da Bahia.

Interlocutor 1 - Na sua cosmopercepção, é permitido que homens que recebem orixás iyabas, vistam saias como parentes para seus orixás?

Interlocutor 2 - É óbvio que orixá, a gente não escolhe, né? Então, é o orixá que escolhe a gente, então essa questão de homem receber orixá feminino, sem problema nenhum, com certeza, é permitido. Até porque, não é uma questão muito, dessa questão de permitir, mas sim de escolha pelas divindades, né? E referente a questão de usar saia é que é um pouco meio desproporcional, uma vez que as indumentárias, as roupas, da cultura africana, elas são totalmente diferentes da nossa, né? Então essas questões de saia, elas são de outras culturas, então se nós fomos levar ao pé da letra realmente não usaria saia. Nas mulheres ficam aquela saia porque é uma herança é uma cultura do Brasil, as mulheres vesti aquelas roupas de sinhá, né? Mas enfim, no meu axé na minha concepção é homem não usa saia, né? Independente que seja orixá, iyaba. Mas é óbvio que isso é muito particular de cada um. Na minha visão é que não que não é legal, né? É uma divindade manifestada no corpo de um homem. Vai sair paramentada com tudo que tem direito, mas eu não vejo problema nenhum eu não vejo só sei que uma cultura um

padrão uma visão de que não é legal não que não seja ou que vai ferir o sagrado jamais não é não é isso, tá bom.

Interlocutor 2 - Certo, então eu me dou por satisfeito com essas respostas. Muito obrigado, acho que eu vou encerrar por aqui nossa entrevista. Mais uma vez, obrigado, obrigado pelas respostas e pelas considerações.

TEXTO D - Transcrição

Entrevista com Nik de Oya – Manaus- AM, 08 setembro de 2022.

Interlocutor 1 – Elton Pantoja: Então, a gente pode começar nossa conversa, nosso bate-papo. Eu sou Elton Vasconcelos, eu tô produzindo este bate-papo essa conversa, esse diálogo com a Nicole acerca das possibilidades e da vivência dela dentro do Candomblé, como pessoa trans, como adepta, como filha e ela vai contar um pouco da história dela para gente. Nicole você pode fazer sua apresentação.

Interlocutor 2 – Nik: Eu me chamo Nik L., tenho 34 anos, sou de Candomblé a mais ou menos 16 anos, para 17. Fui iniciada em 2008, 20 de fevereiro 2008, tenho 14 anos de feitura. Sou do Ilê Axé Afara Biwa, atualmente. Fui iniciada pelo Babalorixá Alexandre de Iemanjá no Ilê Axé Onã D'Oya e dei continuidade na minha vida espiritual dentro do Candomblé, com o pai Arlisson da Oxum, Babalorixá Arlisson de Oxum do Ilê Axé Afara Biwa, onde tenho o cargo de 'Soju Obalaio' e lá permaneço pagando minhas obrigações, servindo o Axé e contribuindo para o crescimento da casa, né?! Com os filhos, com meus irmãos, sou ebome e tenho minhas obrigações pagas.

Interlocutor 1: Obrigação de sete anos?

Interlocutor 2: Obrigação de sete e me preparando para dar a de 14, que já passou em fevereiro.

Interlocutor 1: Você pode contar um pouquinho de como que foi o seu início, você já tinha transacionado no início da sua caminhada?

Interlocutor 2: Quando eu entrei para Candomblé em 2005, eu tava em processo de transição né?! Mas, conheci o Candomblé, foi a religião que eu me identifiquei e tive uma aceitação boa perante o povo do axé, respeito e tava no processo de transição. Quando iniciei em 2008, lá foi quando eu já tava com uma transmissão mais avançada, um pouco mais né, e continuei sendo... agindo normalmente, sendo bem tratada como desde o começo. Nada mudou, assim... não tive, é... Ta certo que ainda não tinha feito a mudança né, no nome como eu estou em processo né. Essas coisas todas... Mas a questão da minha vida pessoal como trans já era... sempre tive o respeito das pessoas, do meu babalorixá na época, pai Alexandre sempre me respeitou, sempre teve aquela... aquele respeito, aquele cuidado quando fosse falar.

Interlocutor 1: Sim compreendo. Hoje em dia, na verdade, você teve essa sua caminhada, você mudou de Babalorixá? E como você é tratada? Você pode usar seu nome social?

Interlocutor 2: Dentro da casa de axé, na verdade, quando estamos fora da função sou chamada pelo nome social, todos me chamam de Nik, de Nicole. Dentro das funções só me chamam ou de ebome, ou dofona, ou Soju Obalaio que é o cargo pelo qual recebo e exerço dentro da casa de Oxum, mas sempre pelo nome no qual eu escolhi para mim, eu me identifiquei.

Interlocutor 1: Com relação, por exemplo, as paramentas e vestes. Como é o seu relacionamento dentro da casa do seu Babalorixá?

Interlocutor 2: Olha, meu pai, como ele sempre fala: -Você é o que você é realmente. Você não pode querer ser uma coisa que você não vai ser. Eu respeito muito as pessoas que têm essas decisões formadas e tipo, tomam para si o que querem, mas eu acredito que a roupa não vai me fazer, o que eu sou... eu vou fazer à minha roupa o que eu sou. Eu posso estar usando umas 10 anáguas, umas 10 baiana e não me sentir bem com o que eu sou, então eu tenho que sentir bem com o que eu sou, como eu sou. As minhas roupas de Candomblé são...(mudança de sentença) Acho que a nossas roupas de candomblé é muito mais luxuosa do que uma baiana, ela é muito mais bem vista do que uma baiana. Não discrimino quem pôs baiana, atualmente existem mulheres trans agora, existe um tanto de mulheres trans, como

travestis que hoje em dia se põe em roupa baiana, bota as anágua, se vestem com uma yalorixá, como um ebome mesmo, feminino. Mas, eu particularmente, eu não me vejo, não sei se daqui para frente eu vou me ver me botando uma roupa baiana coisa do tipo, porque acho que isso não faz mais ou menos do que uma mulher. Eu sempre deixei claro que dentro da religião eu quero ser respeitada como foi iniciada aos olhos de meu orixá, aos olhos de Oya, quando nasci, desde quando nasci pra Oya. Então, a roupa não vai me diminuir ou vai me acrescentar algo. Eu me visto, como meu pai se veste, como as outras pessoas se vestem e de acordo com a roupa que eu me vejo que me caia bem.

Interlocutor 1: Mas com roupas masculinas, é isso que você quer dizer?

Interlocutor 2: As nossas roupas, na verdade, quase não são masculinas. Se você for analisar as roupas...(break) existe as roupas masculinas, existe uma meio-termo, vamos dizer assim, e existe as roupas femininas que são as baianas. É claro que a nossas roupas nossas, indumentárias são muito mais chamativas, né. Nós causamos isso, nós somos assim, o povo mais chamativo, gostando mesmo de chamar atenção, chamamos mesmo a atenção. E isso não... para mim não influencia muita coisa, ainda mais viver aonde gente vive, uma cidade quente da desgraça, se colocar uma baiana é ver você sofrendo no inferno.

Interlocutor 1: Eu compreendo, eu vou pegar só um pouquinho mais nesse aspecto...

Interlocutor 2: Ah, fica à vontade!

Interlocutor 1: Tá bom?

Interlocutor 2: Magina...

Interlocutor 1: Que é, realmente, uma questão que interessa para outra o trabalho.

Interlocutor 2: E eu tô respondendo de coisa, de uma forma pessoal minha, no que eu vejo, não desmerecendo as minhas irmãs, como tenho... pessoas que eu tenho um carinho, como têm umas pessoas que já são ebomis também, outros que eram pai de santo e que vieram passar por transição recentemente, depois de vinte poucos anos iniciados e resolveram seguir a vida de uma mulher trans ou de travesti, recentemente, e começaram a impor as coisas recentemente. Passaram anos se vestindo como eu me visto atualmente dentro da religião e aí, do nada, resolveram que iriam se vestir de uma outra forma, querem ser chamados de uma outra forma. Respeito eles, respeito elas, mas eu acho que a roupa não influencia

em nada não. Eu sempre disse pra meus próprios filhos de santo e para meus irmãos de santo mais velhos e mais novos que vão continuar me vendo desfilar nua no carnaval, porque já fui rainha de bateria, já fui musa continuo sendo musa, então, no carnaval vou continuar descendo nua na avenida, mas dentro da casa de axé vou continuar me pondo como sou, porque uma coisa não segue... não é não é igual a outra. A gente tem que se comportar de acordo com os lugares que nós estamos, não adianta eu sair daqui para jantar de gala vestida de chita.

Interlocutor 1: Eu quero entender um pouco mais com relação a esse aspecto, no sentido de que, por exemplo, nós temos uma indumentária muito própria, certo?!

Interlocutor 2: Sim

Interlocutor 1: No que diz respeito a uma indumentária masculina e uma indumentária feminina. Então, a indumentária feminina tem todo aquele processo: tem anágua, pano da costa, pano de cabeça, tem uma infinidade... tem, como é que chama? Camisu, tudo mais...

Interlocutor 2: Sim

Interlocutor 1: A roupa feminina. A roupa masculina já é um pouco, nesse sentido, mais simples: tem uma camisa, uma calça e um eketé. Às vezes, alguns babalorixás usam pano da Costa, então, amarrado de forma diferente, de alguns usam torço também.

Interlocutor 2: Depende muito das águas... da casa de onde vêm.

Interlocutor 1: Exatamente, então, é nesse sentido, por exemplo, que eu queria que você falasse um pouquinho mais, a partir dessa questão. Quando você veste o seu orixá, ele vai de bombacho (bombacha), ou de saia, por exemplo?

Interlocutor 2: É uma coisa... é uma coisa que... é uma parte que eu realmente discordo.

Interlocutor 1: Hum!

Interlocutor 2: É uma coisa que eu realmente discordo. Eu acho que, a gente, no caso eu, Nik, sou eu... Ọya é Oyá!

Interlocutor 2: Porque Ọya vai ter que usar minha veste? Ou eu vou ter que usar uma veste de Ọya? Eu acho que é orixá em si, deve se vestir como é, ou seja, Ọya é uma...

Interlocutor 1: Segundo o gênero?

Interlocutor 2: Oya é uma orixá mulher, então, acho que é nada mais justo que ela coloque sua saia, coloque o seu pano da costa, coloca seus paramentos de acordo com o que ela é, não de acordo com que eu nasci, como eu nasci. E a respeito de pessoas, o pano da costa em si, ele é feito, pelo menos é como eu aprendi, é para guardar o ventre. Aí, eu vou guardar o quê, usando o pano da costa? Então, quando em noventa e tantos, lá, quando as casas de Candomblé funcionavam segundo a orientação de um determinado Babalorixá, que partiu, né, fez a passagem. Se introduziu o pano de cintura para homem e pano da costa para mulher. Então, homens usavam pano de cintura representando é... como se fosse uma graduação, que hoje em dia usamos como alaka, um pano de ombro, não na cintura ou na costa como se usavam antigamente... E depois de então, algumas casas ainda usa um pano de cintura para homens e pano da costa para mulher, mas na verdade pano da costa surgiu para proteção do ventre e as mulheres usam o camisu e a bata por cima, também de acordo com a idade. Não são todas as... tem algumas casas, hoje em dia, que coloca uma iyawo de camisu e bata, mais pano da costa. Na verdade, isso é de acordo com graduação, mas voltada para a indumentária, realmente, nós temos uma indumentária a própria, que também varia de acordo com nossa idade de santo. Se bem que, hoje em dia, você anda aí nas casas é iyàwó é abian e a usando roupa de ebomi, ebomi usando razão ainda, na humildade mesmo. Isso muito influencia as pessoas, então tem gente que vai para casa do fulano, ciclano porque lá as pessoas podem se vestir à vontade. Então, você não tem aquele respeito da sua idade para você botar a roupa que você tem que botar. Quanto as roupas de orixá, como nós estávamos falando, eu acho que [...] você tem que vestir seu orixá, sua orixá de acordo com que ela é o quê que ele é: se eu sou uma mulher e viro com orixá homem, eu não vou deixar o meu orixá tá de anágua de saia de baiana. Ele é um homem, então, nada mais justo que ele seja recebido como a veste que ele, que seja própria para ele, até então, porque não é mais você. Você já foi tomado pela energia maior.

Interlocutor 1: Compreendo. Essa questão do candomblé de um orixá feminino que se aproxima, que (...)por exemplo, meu caso, eu sou de Oxum, dentro da minha família a minha Oxum não pode vestir vestido, não pode colocar as anáguas, não pode não sei o quê, se eu for seguir a tradição, ela não vai usar nada disso. Vai usar

o que, um bombacho, bem pomposo e tudo mais, mais um paninho que eu esqueci o nome agora, que cobre por cima que aquele bombacho, mas a saia ficaria só para, como é que se diz, para mulheres que recebem orixás femininos. Então na verdade, esse discurso do Candomblé, o que que ele faz, ele acaba vestindo, ou é acaba colocando na frente o sexo, o gênero da pessoa que tá ali, do corpo que tá incorporado, não da entidade, da divindade que que tá lá naquele momento, né.

Interlocutor 2: É isso que eu discordo. É justamente isso que eu discordo. Que a partir daquele momento, não é mais a pessoa em si. A pessoa possa ser aquele corpo, mas a energia é outra divindade é outra...

Interlocutor 1: Eu digo que é outra consciência.

Interlocutor 2: Sim... Muitas pessoas falam assim: - Eu vim de uma casa que é assim, mas você for analisar a vida dessa pessoa vida determinado Babalorixá é ialorixá eles fazem 100% que ele é que faz a casa da Matriz, da casa raiz? Muitos não fazem, muitos adaptam coisas que, na verdade, lá em Salvador não se faz. Aqui em Manaus gente vê muita situação assim, pessoas: -não, porque mudou isso, mudou a roupa, ninguém usa mais isso, ninguém usa mais aquilo. Mas, vez ou outra você vê uma situação que não é, na verdade, lá em Salvador não é feito dessa forma, entendeu? Então, é muito discurso e pouca realidade; e pouco se faz. Por que falar, todo mundo fala, porque falar: -lá em Salvador a casa que eu frequento é assim, assim, assim, assim, assado. Mas, cadê que segue realmente aquele padrão ali, entendeu? Então, a roupa como eu falei no começo, a roupa, não é a roupa que vai me fazer, eu que vou fazer a roupa. Então, minha orixá, hoje em dia, até hoje, até o momento, ela continua usando as roupas que antigamente sempre foi (...) desde quando fui iniciada se usava. Se orixá mulher se veste de baiana, bota pano da costa, bota suas indumentárias e tudo mais; orixá homem, oboró, se veste com bombacha, seus laçarotes, atacans e seus suas paramenta de acordo com cada orixá. Já a pessoa, no caso o médio, né, eu acredito que se veste como (...) como deve ser gênero, entendeu? Como eu lhe falei, isso não quer dizer que eu seja contra, até porque eu não sei da vida futura, não sei se daqui lá para, sei lá, daqui uns dez, quinze anos, eu resolver que vou querer colocar uma baiana também, até porque no momento não passa na minha cabeça. Então, assim, respeito quem usa, não falo mal, não critico, mas eu acho que nossas roupas são tão bonitas. Nós

podemos se vestir de tantas formas, eu não sou (...) não tenho preconceito com isso, não. Já me falaram, para mim: -então, você tem um certo preconceito com você na religião. Falo: -não, eu não tenho preconceito dentro da minha região comigo mesmo, tanto que os meus sapatos, meu calçado dentro do candomblé, eu uso mulezinho, que de certa forma é um sapato feminino. Eu não boto aquele sapato como os babalorixás usam, que usa aquele bico imenso, aquelas coisas grandes, não. E minhas roupas dentro do Candomblé são as outras, que eu acredito que homem, homem, homem, não usaria.

Interlocutor 1: Hetero cis, no caso. Então, entendi essa parte com relação ao Orixá. Eu confesso que também penso do mesmo jeito, assim, com relação ao Orixá. Aí, eu vou perguntar sobre a sua trajetória dentro da casa, porque como discurso que está em voga, na verdade, é o discurso do presidente da casa, de uma casa, da qual você participa, não exatamente, da sua casa, e sim do seu pai, da casa do seu Babalorixá, então, eu vou fazer alguns questionamentos acerca disso. Por exemplo, quando você iniciou, você disse que já estava na transição, foi difícil encontrar alguém que desejasse fazer a sua iniciação, nesse sentido?

Interlocutor 2: Não, muito pelo contrário. Acredito que, por eu ser uma pessoa muito bem resolvida, centralizada e saber entrar e sair dos lugares, eu nunca tive esse problema.

Interlocutor 1: Você já iniciou transicionada?

Interlocutor 2: Não, ainda estava em processo, ainda. Mas eu sempre soube me posicionar. Eu nunca fui de me vitimizar, nunca fui de achar que tudo poderia ser (...) poderia ser preconceito, podia ser (...) eu sempre fui... Está certo que muitas das coisas (...) houve discordâncias, em alguns momentos.

Interlocutor 1: Que tipo de discordância?

Interlocutor 2: É... a respeito mais do nome, porque tinha pessoas que me conheciam desde a infância, então, assim algumas discordâncias nesse sentido.

Interlocutor 1: Com o seu nome de batismo?

Interlocutor 2: Sim. Pelo meu nome de batismo e pelo meu nome social. O nome que eu escolhi para mim, como eu falei. Então, assim... mas o meu próprio Babalorixá, ele sempre, assim, sempre tentava manter, é (...) dizer, né, tipo: -olha, aqui dentro vai ser chamada de... já que, não. você não consegue chamar ela pelo nome

(social), então chame de acordo com o nome que temos dentro da religião. Vamos dizer assim...

Interlocutor 1: O orúkọ, né?

Interlocutor 2: Vamos dizer assim... Quando você começa a frequentar, você é Abataossi, depois você dá o Bori, dar de comer a cabeça, você para ser um abian. Então, se você não consegue chamar pelo nome, por N., por Nik, chama abian de Oya. Abian de Oya! Abian de Iansã! Então, você já consegue, é, não é... não ofender, não entristecer, digamos assim, a pessoa. Então, hoje em dia, tenho irmão de santo, que estão entrando para casa, que são trans e eu procuro, justamente, manter isso, junto com os outros, com os demais irmãos, né, com os mais novos, com os mais velhos. E tentar manter o respeito, porque acho que se você (...) isso também já é uma forma de respeito.

Interlocutor 1: Eu compreendo. Você acha que se você tivesse, por exemplo, em outra casa, com outro Babalorixá, seria tão fácil assim, teria mais acesso, quer dizer tanto acesso quanto teve, a iniciação e outras coisas?

Interlocutor 2: Bom, eu não sei dizer exatamente, porque eu não cheguei, né, a fazer dessa forma. Eu quando conheci o pai Alexandre de Iemanjá e éramos praticamente vizinhas, não nos suportávamos na época. Aí, um dia numa certa conversa ele me chamou para falar assim: - Eu vou jogar para você. -Vai jogar o quê? -Vamos jogar Búzios. -Aí, esse negócio, para isso? Então, fui mais por curiosidade, quando ele me falou que: -ah, você é de Oya. Eu saí de lá queria saber quem era Oya, então, assim, não conhecia, se fui pesquisar, fui entender quem era Oya, depois eu voltei com ele e voltamos a conversar e tudo mais. Não iniciei antes por ser de menor e vim de uma família evangélica, né, então, minha mãe jamais aceitaria. Mas assim, não cheguei até aquela (...) fui conhecendo pessoas do Candomblé através dele, mas eu sempre gostei (...) é, já tinha aquele, como posso falar... já fui voltada para realmente tomar uma decisão informada de queria fazer as coisas com ele, como fiz.

Interlocutor 1: Ainda sobre os seus babalorixás, tanto primeiro que te iniciou... Se você fosse falar, por exemplo... claro que isso daqui não é nada, como uma marcação, ou taxaço, como sempre, mas se você fosse falar o sobre o gênero dos seus babalorixás, como é que eles se identificam? Eles já chegaram a conversar com você sobre isso?

Interlocutor 2: Eles identificam como homens: são gays, são homossexuais que se vestem como como homens, eles se sentem bem dessa forma.

Interlocutor 1: Eles não são transgêneros?

Interlocutor 2: Eles não são transgêneros.

Interlocutor 1: Entendi, okay.

Interlocutor 2: Eu fiquei pensando sobre a questão das roupas, eu aí até falar para você: -Se a gente fosse se vestir de acordo com o deveria ser mesmo, nós usamos a pele dos animais que era feito o sacrifício para vestir nossos Orixás e aí como é que seria? Você iria mandar fazer uma saia para fazer uma saia para Iansã (risos), você iria mandar fazer um bombacho pra Odé, pra Guiã? Você não iria, né, então, na verdade, as roupas somos nós que criamos. A religião, na verdade... O candomblé é uma religião de matriz africana, na verdade, verdadeiramente brasileira.

Interlocutor 1: Exatamente. Então, dentro da tradição, existe essa questão de construção social, na verdade, é uma construção social, ela parte do meio social e aí ela vai se espraiando, como a gente disse, enfim, se difundindo por todos os outros meios. E... aí, tá... sua iniciação, seus babalorixás, tudo mais, tomou 7 anos, certo?

Interlocutor 2: Sim.

Interlocutor 1: Já tomou de Decá, juntos dos sete anos?

Interlocutor 2: Bom, atualmente, como houve essa mudança, né, das coisas de axé, das casas, essas coisas todas, já não se dá mais decá. Quando se toma sete anos, você sai como ebomi, você só toma decá quando você abre sua casa. Por exemplo, eu ainda não tinha uma casa aberta, por eu não ter uma casa aberta, ainda está em processo de construção, essas coisas como estou agora, né. Eu só vou receber um decá, quando eu abri minha casa, que aí toca-se um candomblé onde Oya, né, me dá os direitos e meu Babalorixá me dá meu direito. Mas a partir do momento que eu tomei meus sete anos, eu recebi meus direitos: recebi meu jogo de búzios, receber o obé (a faca), recebi a tesoura, a navalha e o que eu posso dar início, iniciar novos filhos, ter meus filhos de santo, porém tudo feito dentro da casa do meu pai de santo, que é onde minha orixá, o iba de minha orixá permanece. Então, assim, o fato de não ter recebido um decá, o ibgbá axé, não quer dizer que eu não posso ter filhos de Santo. Já, tem muitos babalorixás que fazem esse discurso: -ah, porque ebomi não é pai de santo, ebomi não é mãe de santo, ebomi não pode iniciar. Mas isso é

totalmente um discurso sem nexos, porque você recebe seus direitos, você recebe sua faca, você acessa a tesoura, você usa sua navalha, você recebe seu jogo, então, você pode jogar, você pode cortar para orixá, você pode raspar um iaô, ou você pode iniciar, normalmente, um ogã, uma equede.

Interlocutor 1: Só não tem o título, certo?

Interlocutor 2: Só não tem a sua casa, ainda. Mas você vai poder ser chamado pelos seus filhos de pai ou de mãe, de baba ou de iya. Porque ali é sua casa, ali você está amparado, você tem uma (a casa do pai de santo que é babalorixá dela). Agora quando você constrói seu ile axé, quando você abre sua casa, a primeira festa que se dá é para orixá, no qual você recebe o seu o seu igbá axé, seus direitos de ter o fundamento todo da sua casa, onde você vai ter seu próprio – inaudível - onde você vai ter suas próprias coisas.

Interlocutor 1: Compreendi. Como a gente entrou nessa parte de ile axé, de casa de Candomblé. Você sabe me dizer, por exemplo, as raízes dos seus babalorixás?

Interlocutor 2: Quando eu iniciei com pai Alexandre ele era da casa de pai Ribamar de Xangô, Ile Axé Mesã Orun, que é o Seringal Mirim, a mais antiga, uma das casas mais antigas de Manaus, né. E, no qual, pai Ribamar era filho de santo do pai Lídio, de Salvador. Então, assim, depois (...) quando eu iniciei com ele, ele pertencia a dessa casa, né. Eu não sei bem contar, sobre muita coisa, sobre o axé que pai Lídio pertencia, né, sei que eles eram de Salvador, (inaudível), não consigo lembrar no momento, saber até sei de algumas coisas. E quando eu fui para casa de meu atual pai, Arlisson da Oxum, ele foi meu pai que criador, quem cuidou de mim quando eu estava lá recolhida, né. Então, quando eu resolvi tomar obrigações por motivos pessoais meu, né – nada contra Alexandre é uma pessoa que tenho muito carinho e respeito, quando se canta para Iemanjá, vou bater a cabeça sempre – mas por motivos pessoais, quando resolvi tomar a obrigação com pai Arlisson da Oxum, ele tinha tomado Borí com o pai Ari, também de Salvador, de Ajagunã. Então, assim, no caso são dessas raízes, né. São dessas águas, como a gente costuma falar.

Interlocutor 1: São casas tradicionais, né, na Bahia?

Interlocutor 2: Tradicionais.

Interlocutor 1: Exatamente... A gente já tá chegando aqui no final, deixa eu ver se tem mais alguma questão que a gente possa falar, deixa eu lembrar. É porque,

realmente, como era para ser uma questão mais livre eu – estou gostando bastante do eu estou ouvindo. Aí eu vou... falamos então sobre os babalorixás, falando sobre as casas e tudo mais, né. Aqui para gente arrematar sobre essa... que enfim... eu queria que você pudesse falar um pouco mais, como você já está falando, da sua visão como um todo, das relações, entre os pais de Santos, babalorixás e ialorixás e essa questão nova, que é nova entre aspas, na verdade - no candomblé que é, realmente, a entrada de pessoas trans, agora, ou na transição ou passando, ou já depois de ter passado a transição, tudo mais, porque (...) então para a gente finalizar, acho que, uma visão geral, um aspecto de como você vê as coisas, as questões daqui para frente.

Interlocutor 2: Eu acho que o Candomblé tá perdendo um pouco sua essência com tanta... revolução dentro dele. As pessoas já não têm mais aquele respeito pelos mais velhos, já se batem por igual. Eu acho que depois de muitas, como posso falar...

Interlocutor 1: Você, então, segue a hierarquia?

Interlocutor 2: Eu procuro seguir a hierarquia, eu procuro ter os meus mais velhos como sempre mais velhos. E pros maus mais velhos eu vou ser sempre uma mais nova, porque eles sempre vão tá mais na frente, ou seja, você sempre vai ser o filho da sua mãe, você nunca vai ser o pai da sua mãe.

Interlocutor 1: Então, os direcionamentos deles é o que você segue?

Interlocutor 2: Então assim, eu procuro pegar isso para meus filhos e eu costumo dizer para o meu pai que nós devemos dar esse ensinamento, porque nós fomos ensinados dessa forma. Hoje em dia, dentro do candomblé você vê que iaô já a fala de igual para um cargo, para uma autoridade e esse eu acho que perdeu o respeito desde aí. Os banhos que eram feitos antigamente, abo nunca matou ninguém, não sei por que hoje em dia não pode mais fazer. Então, a evolução material, eu acho que tá fazendo com que as coisas, que vá perdendo a essência cada dia que passa dentro do candomblé. Então, assim, hoje em dia, o Candomblé, eu posso te dizer que não é o Candomblé que eu conheci, o Candomblé que eu me encantei. O candomblé é uma religião maravilhosa, é uma religião que não tem preconceito com nada: com sua cor, com seu cabelo, com sua sexualidade, com seu pessoal, se você tem dinheiro, com seu posicionamento financeiro, também, se você tem, se você não

tem, ele te abraça de todas as formas. Quem faz essa diferença, são algumas pessoas, que hoje em dia tem muitas pessoas que abraçam de uma forma, quem tem mais dinheiro e esquece pouquinho aquele que não tem dinheiro. Quem tem dinheiro, hoje em dia, pode fazer e acontecer porque tá pagando a casa de Santo e quem não tem, tem que seguir ali. Então, é isso que eu acho que tá se perdendo, porque o candomblé é uma religião bonita, uma religião como falei: abraço a todos. Sempre foi assim, então, é uma religião que eu me encontrei, eu nasci me criei em igreja evangélica, tenho tios pastores, bispo, missionário, obreiros e tudo mais, e... por parte de mãe. Por parte de pai é a religião que predominava na minha família, por parte pai era Umbanda. Então, 15 anos, minha tia, falou para o meu pai que eu iria assumir o terreiro dela, fui uma vez no terreiro e não gostei, não me sentia bem ali dentro, que eu vi umas coisas assim que eu não me sentia bem, era uma situação que não me trazia uma tranquilidade, não me trazer um encantamento de dizer que lindo, gostei disso, como no candomblé. A primeira vez que vi uma roda de Candomblé, eu falei, eu me encantei com a hierarquia, eu me encantei com o fato de como as pessoas se tratavam dentro, o respeito que existia dentro do Candomblé: meu pai... você pedir, você... o Candomblé, eu escutei uma vez um filho de santo não chegou comigo e falou assim, eu agradeço muito ao Candomblé e a você, eu perguntei o porquê, ele falou porque no candomblé ele aprendeu, aprendeu que ele deveria o respeito aos pais na casa dele. Então, como o Candomblé ensinou a ele a forma de tomar benção beijando a mão da mãe, beijando a mão do pai, a saber ouvir dentro de casa, porque no candomblé a gente ensina isso, eu pelo menos, pros meus filhos de santo e ensino isso, de dizer: né você tomar bença, a bença, bença, bença, já saí correndo. Digo: - ei venha cá, não assim que se toma bença não, é assim, baixa, tome bença. Então, é isso, eu ouvi dizer que... ele veio comigo agradecer, falar que o candomblé ensinou isso a ele, ou candomblé ensinou ele a ter respeito, a respeitar mais. Então, o candomblé é isso, a essência do Candomblé isso, é ensinar o respeito, a você ter hierarquia, a você saber se comportar e isso, com o tempo, muitas casas estão perdendo, muitas casas que se dizem de raiz, hoje em dia, não prega mais isso. Então, é iaô se veste como ebomi, abian que não respeita os mais velhos. Então, o candomblé praticamente vai se perdendo por esse sentido, mas é uma religião muito bonita, o culto afro.

Interlocutor 1: Então, você procura passar essa relação que você aprendeu e que você, digamos assim, mergulhou dentro da casa dos seus pais para os seus filhos? A tradição, a hierarquia...

Interlocutor 2: Sim, desde o começo a gente ouvia dizer assim: -você só pode dar aquilo que você recebeu. Então, eu me criei dentro da religião com esse ensinamento, então, eu faço, meus filhos vão fazer, a tudo aquilo que eu tive que fazer, como foi minha trajetória. Aí você pode assim, você não vai estar sendo rígida demais, ou você não tá se aprendendo ao passado? Não, porque era quando as coisas funcionavam dentro de uma casa de santo, quando o respeito existia. Então assim, quando iniciei a gente aprende é isso: você só pode daquilo que você recebeu. Então, você deve respeitar a sua hierarquia, você deve respeitar a sua idade de santo, porque você não vai (...) você quer morrer antes? Os mais velhos diziam isso para gente: -você quer passar na frente da sua idade de santo? Você tem tantos anos, você quer (...) vai falar na casa do fulano, porque o fulano vai fazer as coisas, você vai passar na frente, você já vai (...) você quer adiantar suas coisas? Por que você não faz suas coisas com seu tempo? Eu sempre aprendi que a vida é como um cartão de crédito, uma hora a fatura chega, eu posso estar muito bem, fazendo as coisas de acordo com que eu acho que tá certo, mas eu achei que estava certo, não é aquilo que a religião me ensinou. Então, para mim o crescimento dentro da religião é assim, então, meus filhos vão ser, vão aprender aquilo que eu aprendi, da forma que eu aprendi: vão enrolar um acaçá como eu aprendi, vão preparar um abo como aprendi, vão preparar um ebó das coisas como eu aprendi, também. Então, hoje em dia muitas coisas se misturaram e isso acaba fazendo com que as coisas se perca como a gente costumava dizer, time que se ganha não se mexe, então, mesmo assim muitos foram lá e mexeram, então, muitas casas, hoje em dia se perderam: filhos que se foram, pessoas que vão chegando e saindo por conta de, justamente, dessa situação. Eu acredito nisso, que o orixá, ele te deixa livre também para você fazer e tomar suas decisões, mais uma hora, ele vai te cobrar cada coisa que aquilo que você daquilo que você fez, do certo e do errado.

Interlocutor 1: Eu compreendo, eu compreendo exatamente. Uma última questões: sobre... mais de cunho organizacional. Eu vou citar alguns trechos do seu depoimento aqui, em contraponto, ou eles apareceram em contraponto com o

discurso dos babalorixás, ou eles apareceram em consonância com o discurso os babalorixás. Porque, isso é uma questão, como eu falei, é um trabalho discursivo. Aí, eu te pergunto, bem assim, você prefere que eu coloque esse nome Nicole, ou você prefere escolher um codinome? Para eu colocar no trabalho, porque é possível, não preciso usar o seu nome, eu posso usar um codinome.

Interlocutor 2: Meu nome é esse, desde que me entendi, escolhi e aceitei para minha vida, eu botei esse nome. Como eu te falei: -Esse é meu nome. Dentro da casa de axé Soju Obalaio ou Egbome de Oya. Então, dentro da casa de axé é isso e na minha vida social meu nome é esse Nicole não tenho o que eu escolher.

Interlocutor 1: A tá, então... Por que, assim, por exemplo quando (...) como é um trabalho científico a gente pode, por exemplo, colocar uma incógnita: a pessoa X, a pessoa a Y falou... Entendeu?

Interlocutor 2: Sim.

Interlocutor 1: Mas não tem problema, você me autoriza colocar, Nicole?

Interlocutor 2: Sim.

Interlocutor 1: Então, acho que é isso. Eu achei muito proveitoso, gostei bastante do nosso papo, vou encerrar por aqui.

26/06/2022 14:37

Facebook

ÀSÈSÈ:

HOMENS: Calça, Camisa de Ração (brancos) e Ékété;
 MULHERES: Saia de ração e camisa de crioula (brancas);
 PROÍBIDO: Brilho, Bordados, Vazados e Roupas Coloridas;

BATA:

QUEM PODE USAR: A utilização da bata é restrita as autoridades femininas da Casa (autoridade máxima, Ìyálásè, Ìyákekèrè, Ìyámáyè, etc. - Se todas as Ègbón usarem batas, será impossível distinguir as autoridades);
 CUMPRIMENTO: Bata é Bata e não vestido! Um ditado tradicional nos Candomblés da Bahia diz: Quanto Maior a Bata, Maior a Ignorância da Ègbón;

PANO DE CABEÇAS:

QUEM PODE USAR: A utilização do Pano de Cabeça é restrita às mulheres (o Babalòrìsà "em sua casa" tem a autonomia de optar ou não pelo uso. O pano de cabeça, poderá ainda ser utilizado por homens, em obrigações internas em que o mesmo está "recebendo asè, como por exemplo Bori");
 ABAS: As abas do Pano de Cabeça, estão relacionadas ao Òrìsà da filha de Santo e a sua idade de santo (se seu Òrìsà for Oboro – masculino, você não poderá usar duas abas, sendo que essa ficou para as filhas de santo, que possuem Òrìsàs Ayabas – femininos);
 ALTURA DO PANO: Deve-se ter discernimento ao usar o Pano de Cabeças. O pano de Cabeças não é turbante com diversas voltas e de altura desmedida; Seu pano de cabeça também não pode ser maior do que o da sua Ìyálòrìsà;

PANO DE COSTAS:

QUEM PODE USAR: A utilização do Pano de Costas é restrito às mulheres.
 UTILIZAÇÃO: O pano da costa deve ser colocado na altura dos seios (somente as autoridades quando estão trajadas de Bata, podem usar o pano na cintura);
 USO TRASVERSAL DO PANO POR HOMENS: Indevido, à exceção das festividades do Pilão e durante o Pilão de Òsòjyàn;

FIOS DE CONTA.:

AFRICANOS/CORAIS/PEDRAS: de uso exclusivo para autoridades do Candomblé e as pessoas com obrigação de sete anos (obrigações arriadas);
 BOLAS DE PLÁSTICO: Não pertencem ao Candomblé;

SAIAS:

QUEM USA: Uso restrito à mulheres (homem não usa saias, mesmo se seu Òrìsà seja ayaba);
 CUMPRIMENTO: A saia deve ser longa, cobrindo o calçolão (o uso de saieta é cabível somente para Òrìsàs masculinos – em mulheres);

ROUPAS BRILHOSAS E BORDADOS:

ROUPAS BRILHOSAS: A utilização de roupas com muito brilho está condicionada ao Òrìsà e à determinados Òrìsàs (existem roupas para dançar o Siré e roupas para vestir os Òrìsàs, sendo que alguns também não toleram o brilho);
 BORDADOS: As roupas bordadas como Rechilieu, Asa de Mosca, Roda de Quiabo e panos mais elaborados, são de uso exclusivo para autoridades e pessoas com obrigação de sete anos arriada;

BRINCOS E PULSERIAS:

Ìyáwò de Òrìsà Oboro (Santo Masculino), não deve usar brincos e/ou pulseiras.

A Casa de Òsùmàrè, pede que as pessoas reflitam sobre a essência de nossa ancestralidade, os Òrìsàs. Uma Ìyáwò aguardar a conclusão de suas obrigações, para a utilização de determinadas vestes, não a coloca inferior à ninguém, muito pelo contrário, mostra somente sua resignação por um determinado período, em obediência às regras do Candomblé pelo seu Òrìsà. O cumprimento desses interditos, confere ainda mais valor à obrigação de sete anos, em que a então Ìyáwò, poderá utilizar-se de outras indumentárias, estando desta forma, em outra fase de sua missão religiosa (torando-se uma ègbón). No Candomblé, todos os passos são galgados, assim como na vida, afinal, a criança não nasce andando, existe um processo de aprendizagem. Uma mãe preservadora resguarda sua filha das maquiagens até a idade certa, etc. Assim é o Candomblé.

26/06/2022 14:37

Facebook

Um Ogá não pode se sentir desprezado por não vestir-se como um Babalòrisà, ele sim, deve se sentir orgulhoso em pode estar preservando a cultura dos antigos Ogá. Um Oga vestido com Ogá, é facilmente identificado em meio a multidão. O mesmo se aplica aos Babalòrisàs, que não podem almejar as vestes femininas, pois nesse caso, ao invés de mostrar poder e distinção, evidência sua falta de conhecimento sobre a liturgia de cada elemento utilizado. A Casa de Òsùmàrè, não tem a intenção de ditar regras, mas sim, expor seus costumes, aprendidos ao longo de gerações, divulgado e esclarecendo muitas pessoas que jamais foram orientadas sobre como se vestir no Candomblé e por isso, cometem tantos erros.

Atenciosamente,
Casa de Òsùmàrè **Ver menos**

 2,1 mil

150 comentários 1 mil compartilhamentos

 Comentários

 Compartilhar

 Compartilhar

