



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E
FEMINISMO**

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS

**CAMINHOS DE ÈŞÙ PARA UM *CANDOMBLÉ CONTRACOLONIAL*:
GÊNEROS, RAÇAS E SEXUALIDADES INSURGENTES**

SALVADOR

2024

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS

**CAMINHOS DE ÈŞÙ PARA UM *CANDOMBLÉ CONTRACOLONIAL*: GÊNEROS,
RAÇAS E SEXUALIDADES INSURGENTES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - PPGNEIM, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lina Maria Brandão de Aras
Coorientadora; Prof^a. Dr^a. Livia Borges Souza
Magalhães

SALVADOR

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

Dias, Claudenilson da Silva

D541 Caminhos de Esu para um Candomblé Contracolonial: gêneros, raças e sexualidades
insurgentes / Claudenilson da Silva Dias, 2024.
205 f.: il.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lina Maria Brandão de Aras Orientadora: Prof.^a Dr.^a
Lívia Borges Souza Magalhães

Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres,
Gênero e Feminismo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da
Bahia, Salvador, 2024.

1. Identidade de gênero. 2. Religião. 3. Candomblé. 4. Exu (Orixá). 5. Raça. 6. Feminismos.
I. Aras, Lina Maria Brandão de. II. Magalhães, Lívia Borges Souza. III. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. VI. Título.
CDD: 305.4


Responsável técnica: Ana Cristina Portela de Santana - CRB/5-997

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS

CAMINHOS DE ÈŞÙ PARA UM *CANDOMBLÉ CONTRACOLONIAL*: GÊNEROS, RAÇAS E SEXUALIDADES INSURGENTES

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - PPGNEIM, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Doutor, defendida e aprovada em 14 de outubro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 LINA MARIA BRANDÃO DE ARAS
Data: 21/10/2024 08:33:56-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Lina Maria Brandão de Aras /UFBA
(Orientadora)

Documento assinado digitalmente
 LÍVIA BORGES SOUZA MAGALHÃES
Data: 21/10/2024 11:35:29-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Lívia Borges Souza Magalhães / SMED/UFBA
(Coorientadora)

Documento assinado digitalmente
 JOANICE SANTOS CONCEIÇÃO
Data: 23/10/2024 11:13:00-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>


Prof.^a Dr^a Joalice Conceição / UNILAB
(Avaliadora Externa)

Documento assinado digitalmente
 WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO
Data: 11/01/2025 22:15:17 0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr Wanderson Flor do Nascimento / UNB
(Avaliador Externo)

Documento assinado digitalmente
 WILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR
Data: 24/10/2024 16:34:03-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Wilson Caetano Júnior / UFBA
(Avaliador Externo)

Documento assinado digitalmente
 MÂRCIA MÁRCIA FERREIRA DE BRITO LIMA
Data: 23/01/2025 10:57:28-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Íyálorishá Márcia de Ogunjá/ Ilê Axé Ewá Olodumare
(Avaliadora Externa)

Prof^a. Dr^a. Caterina Alessandra Rea / UNILAB/UFBA (Avaliadora
Interna)



Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Estudos
Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo
(PPGNEIM)



ATA Nº 235

Ata de defesa de Doutorado

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO (PPGNEIM), realizada em 14/10/2024 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO, Nº 235,

área de concentração Mulheres, Gênero e Feminismo, do candidato CLAUDENILSON DA SILVA DIAS, de matrícula 218125457, intitulada CAMINHOS DE EXU PARA UM CANDOMBLÉ CONTRACOLONIAL: GÊNEROS, RAÇAS E SEXUALIDADES INSURGENTES. Às 14:00 do citado dia, no MAFRO, foi aberta a sessão pela presidente da banca examinadora Profa. Lina Maria Brandão de Aras (Orientadora), que apresentou os outros membros da banca: Prof^a Dr^a Lívia Borges Souza Magalhães (Coorientadora), a Prof^a Dr^a Caterina Alessandra Rea, a Prof^a Dr^a Joalice Conceição, o Prof.Dr. Wanderson Flor do Nascimento e o Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Junior. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pela presidente, que passou a palavra ao examinando para apresentação do trabalho do Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pela presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinado por todos os membros da banca.

Documento assinado digitalmente
gov.br JOANICE SANTOS CONCEIÇÃO
Data: 23/10/2024 11:13:00-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

DR^a JOANICE CONCEIÇÃO, UNILAB
Examinadora Externa à Instituição

Documento assinado digitalmente
gov.br LIVIA BORGES SOUZA MAGALHÃES
Data: 24/10/2024 11:10:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

DR^a LIVIA BORGES SOUZA MAGALHÃES, SME/UFBA
Coorientadora e Examinadora Externa à Instituição



Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Estudos
Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo
(PPGNEIM)



Documento assinado digitalmente
gov.br WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO
Data: 11/01/2025 22:18:17-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

DR. WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO, UnB
Examinador Externa à Instituição

Documento assinado digitalmente
gov.br WILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR
Data: 24/10/2024 16:24:03-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

DR. WILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, UFBA

Documento assinado digitalmente
gov.br MARCIA MARIA FERRIRA DE BRITO LIMA
Data: 21/01/2025 10:57:28-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Ìyáloriṣá Márcia de Ogunjá/ Ilê Axé Ewá Olodumare
(Avaliadora Externa)

Documento assinado digitalmente
gov.br CATERINA ALESSANDRA REA
Data: 23/10/2024 11:09:09-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

DRª CATERINA ALESSANDRA REA
Examinadora Interna

Documento assinado digitalmente
gov.br LINA MARIA BRANDÃO DE ARAS
Data: 23/10/2024 08:33:56-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

DRª LINA MARIA BRANDÃO DE ARAS
Orientadora

Documento assinado digitalmente
gov.br CLAUDENILSON DA SILVA DIAS
Data: 22/10/2024 08:29:12-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS
Doutorando

Figura 1 - Okoto



Fonte: Domínio Público

“Èşù pa ẹyẹ láná pẹ lú sọ li òkúta lóní”

Èşù acertou o pássaro ontem com a pedra que arremessou hoje!

Aforismo Iorubano

Dedicamos esta tese-*ebò* em palavras: às nossas ancestralidades, a *Bàbà* mi Èsù pelos caminhos possíveis na vida, à minha avó Juracy Silva (*in memorian*) por tudo na vida, à minha Mãe Claudeci Silva por me proporcionar caminhos para a vida, à minha comunidade religiosa, o Ilê Axé Etomin Ewa, a toda pessoa LGBTQIAPN+ que vê no Candomblé um espaço de acolhimento e de produção de conhecimento!

Nota às pessoas leitoras

Esta tese trata de questões relativas às religiosidades de matrizes africanas e, por isso, termos que se referem às vivências de terreiro serão descritos, a partir de nosso entendimento, nos idiomas africanos (yorubá e Kibumdu), obedecendo ao critério de mantermos esses termos em itálico em razão de pertecerem a outro idioma, sobretudo por se tratar das pertenças religiosas do *corpus* intelectual que compõe a tese, quer seja o autor ou as pessoas interlocutoras. Tais termos serão ainda explicados em notas de rodapé com base na tradução realizada por José Beniste, no Dicionário Yorubá/Português. Fazemos isso para o início da difusão de um processo civilizatório africano em diáspora, para facilitar a compreensão de nossas leitoras bem como numa perspectiva de respeito a todas aquelas que vieram antes de nós.

Awon Egungun Mo juba re o!

Ìyá mi Osorongá Mo juba re o!

Awon Irunmale Mo juba re o!

Awon Orisa Mo juba re o!

Awon Ori Mo juba re o!

Awon Èsù Mo juba re o!

Èṣù: Obá Oritá Mèta – [Odù Ôkànrán Méjì] (O rei da encruzilhada de três pontas)

Igbá Kèta – terceira cabaça. Em uma das narrativas compreendidas no corpus literário de Ifá – em *Okanran Méjì*, conta-se que, em tempos muito distantes e contínuos, Èṣù recebeu a opção de escolher entre duas cabaças para a ampliação de seus poderes extraordinários. A primeira cabaça – igbá – continha o pó mágico referente aos elementos que tornavam a vida fértil, trazia boa sorte e prosperidade aos homens – ire, enquanto, na segunda, estava o outro pó, referente aos elementos que traziam ibi para vida no universo.

Frente ao dilema entre as duas opções, Èṣù acabou surpreendendo a todos quando optou por uma terceira cabaça jogada no canto do local, esta estava vazia, sem existir nada dentro. Assim foi feito: trouxeram a terceira cabaça – Igbá Kèta – e a entregaram a Èṣù. Tendo a terceira cabaça em seu domínio, Èṣù retirou o que havia na primeira – o pó mágico referente aos elementos que atraíam ire – e despejou na cabaça vazia. Logo em seguida, repetiu o procedimento com a segunda cabaça, retirando dela os elementos que produziam ibi, e os despejou na terceira cabaça.

Èṣù, então, chacoalhou a terceira cabaça, misturando os dois elementos, e em seguida os soprou no universo. A mistura rapidamente se espalhou por todos os cantos, sendo impossível se dizer o que era parte de um pó ou do outro, mas, agora, um único, um terceiro elemento.

O sentido de Obá Oritá Mèta / Igbá Kèta vez por outra também é apresentado a partir da interpretação de Èṣù como sendo o “+1”. Esse caráter o dimensiona enquanto ser inacabado, como potência que pode vir a se somar e alterar toda e qualquer situação. Assim, um de seus atributos diz respeito à regência das transformações do destino. Existe uma série de passagens que narram como Èṣù, a partir de suas transgressões, alterou de maneira improvável o desenrolar de situações limite.

Cabe ressaltar, contudo, que as duas interpretações – dele enquanto 3 ou como +1 – indicam a força dinâmica do desequilíbrio, ou até mesmo do conflito e da contradição existente entre dois polos. Como já dito antes, a potência de Èṣù não está na instância da ordem pelo seu avesso, mas sim nos deslocamentos e efeitos produzidos em um terceiro tempo/espço.

Partindo dessa breve apresentação do caráter de Èṣù enquanto Obá Oritá Mèta/Igbá Kèta, ata-se o ponto: o que Èṣù tem a nos ensinar enquanto o senhor da terceira cabaça, o senhor da encruzilhada de três caminhos? Quais as contribuições podem vir a emergir e substanciar a proposição de ações antirracistas/decoloniais?¹

¹ Fonte: esta versão, recontada por Sidnei Barreto Nogueira, tem como base a versão apresentada no livro de Juana Elbein dos Santos (2008 [1976]) associada à tradição oral do povo de terreiro por meio de conversas com alguns Babalorixás, Iyalorixás e seus filhos e filhas, no curso EPISTEMOLOGIA E AFROSSENTIDOS DOS 16 ODU PRINCIPAIS POR MEIO DO JOGO DE BÚZIOS NAS CTTro - orientações e cosmovivências para uma vida em harmonia. Instituto Ilê Ará – São Paulo. – cursoileara@gmail.com

DIAS, Claudenilson da Silva. **Caminhos De Èsù Para Um Candomblé Contracolonial: gêneros, raças e sexualidades insurgentes**. Salvador: UFBA, 2024. . Ilust. 205p.

RESUMO:

As religiões de matrizes africanas foram submetidas, desde a sua formação até os últimos tempos, às relações de colonização, por isso pretendo e analisar, à luz do projeto de decolonização do saber/poder/ser/gênero, dos feminismos negros e interseccionais, dos estudos queer e dos estudos transfeministas, como o projeto colonial incidu em dois aspectos principais que se interconectam: a demonização do orixá Èsù, bem como na compreensão sobre as relações de gênero, raça e sexualidade nas Comunidades Tradicionais de Terreiros. Ao mesmo tempo, a tese também evidencia como Èsù resistiu aos processos de colonização e de como isso tem relação direta com as questões de gêneros, raças e sexualidades. Assim, a tese pretende analisar as narrativas em torno da figura do Orisa Èsù ao passo em que interpreta as dissidências sexuais e de gênero e as perspectivas raciais como ações de enfretamento às cisheteronormatividades e racismos presentes nas nossas comunidades-terreiro, essas constituídas desde as normas coloniais judaico-cristãs. A intenção é a de promover resistências nas comunidades-terreiro, o que aponta para a existência de um projeto de modificação de mentalidades nesses territórios sagrados, o que propomos chamar de um *Candomblé Anticolonial*. A análise se deu em terreiros de Candomblé, da cidade de Salvador, Região Metropolitana de Salvador, e na cidade de Suzano (Região Metropolitana do Estado de São Paulo), e buscou entender as relações de continuidade/ruptura/resistência que os cultos afro religiosos mantêm com a colonização. A pesquisa de campo, de caráter qualitativo, conta com entrevistas individuais, participação observante em momentos litúrgicos das comunidades de matrizes africanas, além da análise de materiais audiovisuais formativos, dispostos nas redes sociais (Youtube e Instagram) dos dirigentes que conformam a interlocução desta tese, a fim de perceber, por meio dessas lideranças de terreiro, como as normas coloniais têm sido questionadas, em especial no tocante a gêneros, raças e sexualidades, além de como essas lideranças promovem o processo de modificação de mentalidades em suas comunidades.

Palavras-chave: Èsù; Dissidências sexuais e de gênero; Raça; Candomblé; Feminismos interseccionais.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Caminhos De Èṣù Para Um Candomblé Contracolonial: gêneros, raças e sexualidades insurgentes**. Salvador: UFBA, 2024. Ilust. 205p.

AKÒPÓ:

Ni oye pe awon esin ti o da lori Afirika ti wa ni abe, lati igba idasile won titi di awon akoko aipe, si awon ibatan ijoba, Mo pinnu lati ni oye ati itupale, ni ina ti ise akanse ti decolonization ti imo / agbara / jije / abo, awon obinrin 10roc ati intersectional awon ekọ, awon iwadi queer ati awon ekọ transfeminist, bawo ni ise amunisin se dojuko awon aaye akoko meji ti o ni asopo: emi-esu ti orixa Èṣù, ati oye ti ako-abo, ije ati awon ibatan ibalopo ni Awon Agbegbe Ibile ti Terreiros. Ni akoko kanna, iwe-akoole tun se afihan bi Èṣù se koju awon ilana imunisin ati bii eyi se ni ibatan taara pelu awon oran ti ako-abo, awon eya ati awon ibalopo. Nitorinaa, iwe-eko naa pinnu lati se itupale awon itan-akoole ti o yika aworan Orisa Èṣù lakoko ti o tumo ibalopo ati atako ako ati abo ati awon iwoye ti eda bi awon ise lati koju awon cisheteronormativities ati eleyameya ti o wa ni awon agbegbe terreiro wa, eyiti o je ipile lati awon asa amunisin. , pelu aniyani ti igbega resistance ni awon agbegbe terreiro, eyiti o toka si aye ti ise akanse kan lati yi awon ironu pada ni awon agbegbe mimo wonyi, eyiti a daba lati pe Anticolonial Candomblé. Oninomba naa waye ni Candomblé terreiros, ni ilu Salvador, Agbegbe Agbegbe ti Salvador ati ni ilu Suzano (Agbegbe Agbegbe ti Ipinle São Paulo), o si wa lati ni oye awon ibatan ti ilosiwaju / rupture / resistance ti Afro esin. Egbeokunkun setoju pelu colonization, gidigidi itosona nipase awon tito ti Judeo-Christian asa. Iwadi aaye naa, ti iseda ti agbara, yoo pelu awon iforowanilenuwo eni kookan, ikopa akiyesi ni awon akoko isin ti awon agbegbe ti o da lori Afirika, ni afikun si itupale ikeko awon ohun elo ohun afetigbo, ti a seto nipase awon oludari wonyi, ti o han lori awon netiwoko awujo (Youtube ati Instagram) ti awon alakoso ti o se agbekale oro-oro ti iwe-eko yii, lati le ni oye, nipase awon alakoso terreiro wonyi, bawo ni a ti se ibeere awon ilana imunisin, paapaa nipa awon ako-abo, awon eya ati awon ibalopo, ni afikun si bi awon alakoso wonyi se n se igbelaruge ilana ti iyipada awon isaro. Ni agbegbe won.

Koko: Èṣù; Ibalopo ati abo dissent; Eya; Candomblé; Intersectional feminisms.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Caminhos De Èsù Para Um Candomblé Contracolonial: gêneros, raças e sexualidades insurgentes**. Salvador: UFBA, 2024. Ilust. 205p.

ABSTRACT:

African-based religions have been subjected, since their formation until 11rocess times, to colonization relations, which is why I intend to analyze, in the light of the 11rocess of decolonization of knowledge/power/being/gender, of black and intersectional feminisms, of queer studies and transfeminist studies, as the colonial 11rocess focused on two main aspects that are interconnected: the demonization of the orixá Èsù, as well as the understanding of gender, race and sexuality relations in the Traditional Communities of Terreiros. At the same time, the thesis also highlights how Èsù resisted colonization processes and how this has a direct relationship with issues of gender, races and sexualities. Thus, the thesis intends to analyze the narratives surrounding the figure of Orisa Èsù while interpreting sexual and gender dissent and racial perspectives as actions to confront the cisheteronormativities and 11rocess 11rocesso in our terreiro communities, these constituted from the norms Judeo-Christian colonials. The intention is to promote resistance in terreiro communities, which points to the existence of a process to change mentalities in these sacred territories, which we propose to call ® Anticolonial Candomblé. The analysis took place in Candomblé terreiros, in the city of Salvador, Metropolitan Region of Salvador, and in the city of Suzano (Metropolitan Region of the State of São Paulo), and sought to understand the relationships of continuity/rupture/resistance that Afro religious cults maintain with colonization. The field research, of a qualitative nature, includes individual interviews, observant participation in liturgical moments in communities of African origin, in addition to the analysis of training audiovisual materials, displayed on the social networks (Youtube and Instagram) of the leaders who form the dialogue of this thesis , in order to understand, through these terreiro leaders, how colonial norms have been questioned, especially regarding genders, races and sexualities, in addition to how these leaders promote the 11rocesso f changing mentalities in their communities.

Keywords: Èsù; Sexual and gender dissent; Race; Candomblé; Intersectional feminisms.

**A DUPE O!!!
NZAMBI WA KATESA!!!
OBRIGADA!**

**Mo juba o, ago lona @!!! (Meus respeitos, sua licença Senhor dos Caminhos!)
Mo dupe o awon Egbe Orun! (Obrigado a toda minha comunidade ancestral!)**

Èṣù é sempre um começo arrebatador, portanto: *Adupe Baba mi Èṣù* por apontar caminhos para esta escrita e por me orientar para um mercado de trocas possíveis hoje e em momentos futuros. Laroye Èṣù e mo juba!

Há um provérbio yorubá que aponta a relação de importância que as nossas mães têm em nossas vidas. “*Ìyá ni wúrà, baba ni dígí!*” significa que nossa “Mãe é ouro, enquanto pai é espelho!”. Portanto, Claudeci Silva, minha mãe, a senhora é o meu espelho para as potências de minha vida. Obrigada por me proporcionar reflexões sobre minhas escolhas na vida desde sempre e para todo o sempre. Que Oxum guarde sua vida, minha rainha.

Família são todos aqueles que a gente escolhe para fazer parte de nossos melhores momentos (não necessariamente os bons) por isso dedico a meu tio Luizão, Luís Claudio (*in memoriam*) o meu agradecimento a todas as pessoas dessa família extensa que me lembra todos os dias que eu @existo e posso ir além por e com vocês! A dupé o, Orisa gbogbo ile nko o!

A meu marido Leonardo Coelho por todo apoio e suporte, todo afeto, todo amor e por dividir comigo o melhor de si. Rogo a Olodunmare que possamos nos apoiar mutuamente em muitas outras vitórias! Osogyian nos abençoe!

Ao Ori+enta(dor) Leandro Colling pela condução do processo até onde foi possível e sigo apresentando meus respeitos à Profª Drª Lina Aras por me acolher no fim do processo e me mostrar que sim, tudo é possível! Que Oya e Oxum abençoe a vocês!

À minha co-orientadora Livia Magalhães, mulher das Letras, cheia de grandes aspirações, inspirações e grandes movimentos. Que Èṣù promova em sua vida, hoje e sempre, todas as suas conquistas e Oya aponte os ventos de boas e doces notícias a você e a todos os seus. Mo juba re o! (Meus respeitos!)

A Marise Urbano, amiga e confidente intelectual meu muitíssimo obrigado pela disposição em me ouvir por incontáveis vezes sobre minhas dissidências com a minha produção do texto que hoje se apresenta. Baba mi Logun Ede te dê anos de vida com saúde!

A Drª. Ilza e Ana (Psi) minha gartidão por conduzirem de modo muito afetuoso a minha jornada até um novo *start* na minha vida. O adoecimento mental é uma realidade e o suporte, o carinho e o apoio necessários está para além das relações institucionais. Muito obrigado pelo

apoio nesse âmbito a Leo Coelho e Lívia Magalhães que me fizeram compreender que eu precisava me cuidar. Orì cuide de nossas cabeças!

À minha Comunidade Tradicional de Terreiro, o *Ilê Axé Etomin Ewa* a todas as pessoas que compõem esse espaço ancestral, sobretudo aquelas com as quais tive a oportunidade de partilhar minhas impressões acerca desse texto-ebó! Dedico a minha Iyalase, Jacira Ribeiro, o lugar de representar minha *egbe* pela pessoa justa que costuma ser. *Baba mi Ajagunan* te abençoe hoje e sempre!

Às pessoas que me impulsionaram em momentos distintos para que eu não perdesse o brilho de meus olhos sobre esse que também é um trabalho fundamental para minha vida: as pessoas interlocutoras dessa pesquisa, engajada e encruzilhada com/por nossos afetos. A Baba Sidnei Barreto, Iya Thiffany Odara, Baba George Hora, Baba Rychelmi Imbiriba Esutobi, Egbon mi Paloma Teles de Èṣù, Carlos Júnior de Èṣù meus mais sinceros respeitos. Sem vocês e suas elaborações esse texto não seria possível. Que *Baba mi Araka* faça todas nós gigantes com o arco-íris. Èṣù possa apontar seu ogó trazendo a nossa amizade verdade hoje e sempre. Olorun Adupe o! Ire O!

À minha banca de qualificação e defesa (espero que o mercado permita mais essa troca) Prof^a Joanice Conceição, Prof. Uã Flor do Nascimento, Prof^a Janja Araújo, Prof^a e Iyá Márcia de Ogunjá, Prof^a Caterina Rea e Prof. Vilson Caetano sou grato pelos ensinamentos partilhados e pelo a(fé)to das boas palavras em todos os momentos de nossas trocas. *Tata Nkosi, Baba mi Omolu, Baba mi Ogunja* nos possibilite junto a Èṣù um futuro de caminhos e possibilidades 1000+1. *Adupé Baba mi Èṣù! Mojuba re o! Ire O!!!*

Ao PPGNEIM e à turma 2018 (mestrado/doutorado) pelas trocas e possibilidades de recomeços no campo semântico dos estudos de gênero.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo fomento à pesquisa científica no país e pelo apoio para a constituição desta tese-ebó.

IRE O!!!

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Okoto	7
Figura 2 - O Híbrido.....	26
Figura 3 - Cabaça-Mundo	27
Figura 4 - Senhor do Caminho.....	55
Figura 5 - O dia da defesa	70
Figura 6 - Curso Epistemologia e Afrosentidos dos 16 odu.....	74
Figura 7 - “Conversas Pretas”	76
Figura 8 - Intolerância X Música X Ancestralidade	79
Figura 9 - Registro festividade a Orisá Ogum.....	83
Figura 10 - Rito iniciático	84
Figura 11 - O barco.....	85
Figura 12 - Casa do Mensageiro.....	86
Figura 13 - Senhor do Corpo.....	87
Figura 14 - O Procriador	88
Figura 15 - Èṣù Agba Idahum	138
Figura 16 - Senhor de dois Mundos	151

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIDS	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
BIH	Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades
CTTros	Comunidades Tradicionais de Terreiros
CUS	Grupo de Pesquisa em Cultura e Sexualidade
FBLGBT	Fórum Baiano de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis
FOBONG	Fórum Baiano de Ongs Aids
GAPA/BA	Grupo de Apoio e Prevenção à AIDS
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana
CMC	Coletivo de Mulheres do Calafate
IST's	Infecções Sexualmente Transmissíveis
LGBTQIAPN+	Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, <i>Queer</i> , Intersexos, Assexuais, Pansexuais, Não Binários
NPSBa	Núcleo de Psicologia Social da Bahia
PROAE	Pró-Reitoria de Ações Afirmativas
NuCuS	Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades
UFBA	Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

1. ÈŞÛ LONAN: CAMINHOS INICIAIS NAS ENCRUZILHADAS DA VIDA	28
1.1. CABAÇA FALO/CABAÇA ÚTERO/ELEMENTO PROCRIADO - COMO ÈŞÛ SE FARÁ FIO CONDUTOR DESTES CAMINHOS	35
1.1.1. Para Incluir dissidentes: interseccionalidade nos estudos sobre candomblés ...	39
1.1.2. Novos caminhos possíveis: encruzilhadas teórico-metodológicas na literatura de terreiro.....	45
1.1.3. Novos desafios: categorias analíticas e objetivos a perseguir	50
1.1.4. “No tempo de fulano de tal não era assim”: os candomblés na contemporaneidade.....	51
2. REMEMORAR E RENASCER: CAMINHOS DA VIDA SOCIORRELIGIOSA	56
2.1. O INTELLECTUAL EM FORMAÇÃO: DOS MOVIMENTOS SOCIAIS À VIDA ACADÊMICA.....	56
2.2. RENASCIMENTO ANCESTRAL: NO BARCO DE TRÊS, EU SOU DO FONTO DE OSUMARE	62
2.2.1. UM PÉ LÁ OUTRO CÁ: FORMAS DE PERTENCER E AINDA, ASSIM, TENCIONAR	66
2.2.2. “Queto no queto cada um no que é seu”: Èşù, uma rainha e reis.....	72
2.2.3. A nossa escolha dessas pessoas e não outras	72
2.2.4. Sidnei Barreto Nogueira: professor, <i>babalorisá</i> , polêmico, carismático ou de como temos Songo entre nós.....	73
2.2.5. George da Silva Hora: o engajamento preto de um filho de <i>Aganju</i>	75
2.2.6. Tiffany Odara: uma (im)possibilidade de vivência no curso das águas de Oxum	78
2.2.7. Babá Rychelmy Èşùtobi: <i>okoto</i> e suas 1001 faces espiralares	82
.....	88
3. ÈŞÛ: CORPOREIDADES, GÊNEROS, RAÇAS E SEXUALIDADES	89
3.1. MORALIDADES CRISTÃS, SINCRETISMOS E CONTRADISCURSOS ..	90
3.2. CONSTRUÇÃO DE UM CORPO ÈŞÛ: OU SOBRE REVER AS NORMATIVAS DE GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE EM NOSSAS CTTROS	114
3.3. DO TRIDENTE AO OGÓ: AS SIMBOLOGIAS DOS ELEMENTOS DIALÓGICOS ESPIRALADOS	119

4. ESTRATÉGIAS DE (RE)EXISTÊNCIA: NOVAS MENTALIDADES	128
4.1. “EU ACHO QUE ÈŞÛ É ESSE DINAMISMO”: O LÍDER RELIGIOSO DO ILÊ ASÉ OJISÉ OLODUNMARE, A CASA DO MENSAGEIRO.....	129
4.2. “QUANDO EU FALO DE ÈŞÛ AUTOMATICAMENTE EU ME OLHO NO ESPELHO E ME ENXERGO E ME VEJO, HOJE ME RECONHEÇO”: O FILHO DO MENSAGEIRO!	138
4.3. QUEM DISSE QUE VOCÊ ENTENDEU ÈŞÛ? POR BABÁ GEORGE HORA 143	
5. (IN)CONCLUSÃO: AO FINAL, ÈŞÛ É BOM OU É MAL? PROVOCAÇÕES CONTRACOLONIAIS.....	152
REFERÊNCIAS	159
APÊNDICES.....	170

Figura 2 - O Híbrido



Fonte: Júnior Pakapym
(Imagem gentilmente cedida pelo autor)

Figura 3 - Cabaça-Mundo



Fonte: Júnior Pakapym
(Imagem gentilmente cedida pelo autor)
PARTE 1

1. ÈŞÙ LONAN: CAMINHOS INICIAIS NAS ENCRUZILHADAS DA VIDA

A liberdade é uma vitória, por isso temos o compromisso de lutar sempre pela liberdade de todos. Agora ... ter a cabeça livre já é outra coisa!

Lázaro Ramos (2022, p. 38)

Minha ideologia é o nascer de cada dia
Minha religião é a luz na escuridão
(Gilberto Gil, 1985)

Iná mo júbà
Iná Iná mo júbà àiyé
Iná mo júbà
Iná Iná mo júbà àiyé

Iná eu lhe apresento meus humildes respeitos
Iná, Iná eu lhe apresento os respeitos do mundo
Iná eu lhe apresento meus humildes respeitos
Juana Elbein dos Santos (2008, p. 190)

Tomamos o cântico ritual que dá início à cerimônia de reunião dos ancestrais, o Pàdé, antes das celebrações públicas nas nossas tradições Nagô/Keto, amplamente debatido na obra *Os nagô e a morte* (Santos, 2008, p. 190). Nesse canto sagrado, ao ser entoado, estamos convidando Èşù a nos assessorar na defesa da casa contra os malefícios da vida cotidiana e assim saudarmos aos Orişá. Sob a ótica da autora Èşù se apresenta a partir de dois epítetos (*Iná e Òdàrà*), de modo que, *Iná* expressa sua força a partir do fogo e assim protege a casa e *Òdàrà* que conduz as oferendas ao símbolo dos Orişá masculinos na cerimônia, o *Babá Orişá*, então, esta tese-ebó² analisa como a colonização incidiu e ainda incide sobre o Candomblé. Para isso, demonstramos como o projeto colonial impactou a leitura que muitas pessoas (intelectuais e pessoas comuns dedicadas ao culto dos *Orişá*) passaram a fazer de uma das divindades mais controversas, o dono dos caminhos, o *Orişá Èşù*³.

Apresentamos o termo em yorubá para dar conta das características míticas desse *Orişá*,

² Ebo se refere a uma oferenda ritualística dedicada aos ancestrais. No caso desta tese-ebó, nomeamos desta forma por considerarmos esse texto uma oferenda epistemológica dedicada a borrar as estruturas coloniais presentes nas nossas comunidades.

³ A grafia em Yorubá se apresenta às nossas leituras Èşùísticas através das obras de Juana Elbein dos Santos (2008) e Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos (2014) respectivamente *Os Nagô e a Morte e Èşù*. Desse modo, por uma questão político-ancestral de resgate e preservação de uma memória reafrikanizada desse Orişá como um dos ancestrais mais importantes para equalizar a balança da vida, manteremos os usos comuns no idioma ancestre.

bem como contrapor a ideia demonizada deste, haja vista que, o discurso colonizador em torno de *Èṣù* remonta do período dos roubos transatlânticos de vidas africanas e ainda das expedições missionárias católicas aliadas ao curso da escravização de vidas negras, tema que será abordado no segundo ensaio desta tese.

Investigamos, portanto, como as normas de gênero, de raça e de sexualidade, também coloniais, transformaram e impactaram a forma como os adeptos dos Candomblés, entendem essas dimensões sociais e as possíveis relações desses campos semânticos com o próprio *Oriṣá Èṣù*, haja vista que ele como condutor dos caminhos é o Oriṣá que responde pelas linhas de nossos corpos no que se refere a gênero, a raça e a sexualidade que são traços construídos na discursividade do corpo, como nos lembra a filósofa estadunidense Judith Butler, em sua obra seminal para um debate de reconstrução da ideia de gênero, o *Problemas de Gênero* (2014).

Assim, evidenciamos como as dissidências sexuais e de gênero, bem como as perspectivas raciais, também se constituem nos ambientes de religiosidades de matrizes africanas, aqui entendidos como Comunidades Tradicionais de Terreiros (doravante CTTros⁴). Tomo de empréstimo tal categoria da obra *Intolerância Religiosa* (2020), do Babalorixá, professor e interlocutor desta tese-ebó Sidnei Barreto Nogueira, para dar conta dos arranjos familiares que compõem as nossas comunidades-terreiro. As CTTros são o conjunto de espaços de religiosidades de matrizes africanas que podem ter diferentes configurações e organizações (o candomblé, os calundus, o batuque, a umbanda dentre outras). Ressalto que, para esta tese-ebó, o Candomblé, em duas das suas variadas nações (Nagô/Keto e Banto/Angola), será pautado como esse lócus de expressão de religiosidades.

Desse modo, o propósito deste trabalho foi perceber, sob a perspectiva de lideranças de terreiro entendidas como pessoas progressistas, no que se refere às temáticas de gênero, raça e sexualidades, como as incidências coloniais são percebidas nas narrativas construídas em torno de *Oriṣá Èṣù*, considerado como a divindade mais humanizada por suas características hibridizadas. As pessoas acessadas são mães e pais em suas comunidades ancestrais, negras por autoafirmação, ativistas pelos Direitos Humanos e as considero diretamente ligadas a mim enquanto intelectual, além de pessoa que vivencia as experiências do Candomblé na condição de iniciado há 28 anos, me compreendendo como uma pessoa gay, negra, da periferia de Salvador que passou pelas agruras de ser quem sou. Dito isso, somos irmanadas pelo aṣè que

⁴ Ênfase que a utilização desse termo se dá em acordo com Pai Sidnei Barreto Nogueira que, ao nos apresentar essa proposição, pretende aglutinar as pessoas das religiões de matrizes africanas na luta contra a *Intolerância Religiosa*, título de sua obra mais recente ainda que o autor pense a dimensão da intolerância como racismo religioso, aspecto a ser debatido nesta tese (Nogueira, 2020).

disponemos umas para as outras nesse grande mercado da troca por esse *ebó* de palavras. Do ponto de vista teórico, me alicerço na obra de minha mais velha Patricia Hill Collins para me constituir um *outsider whithin* (Collins, 2016), um desde dentro vociferando as demandas que também me afligem enquanto pessoa que vivencia o Candomblé desde as experiências de iniciação, passando pelos carregos coloniais e as amarras sociais – que sim me forjaram, até o ápice de minha consolidação enquanto *Egbon mi* (irmão mais velho) na comunidade-terreiro *Ilê Asé Etomin Ewa*.

O Ilê Ara foi o primeiro lócus de vivência para a composição inicial dessa tese-ebó e foi no momento das Águas de Oxalá (*omi awon Òòṣààlà*) que notei a importância dada às pessoas que se aglutinam em torno da casa de *Şongo*. Como grande comunicador que é, um griot, Babá Sidnei faz uma grande roda de contação de histórias no barracão e situa as pessoas ali no recinto sobre o que significa o rito de lavagem da cabeça aos pés de *Osaala*. A renovação se dá na caminhada, em absoluto silêncio, até o lago onde se coleta a água para lavar a cabeça, na fila quilométrica de iniciados e não iniciados carregando suas quartinhas brancas bem como no retorno exaustivo com o canto entoado para a cerimonia propriamente dita finalizar quando o sol começa a sair e saudar *Olokum*.

Outro espaço de culto ao sagrado é o *Terreiro Unzo de Matamba*, regido pela *Iyalorisa* Tiffany Odara de Oxum, que do lugar de sua dissidência de gênero é um exemplo de superação no que se refere aos enfrentamentos diários nas redes sociais, nas universidades e na vida. Um terreiro destinado a ela quando sua avó lega uma responsabilidade que uma mulher trans* em período de formação de identidade e de construção de si, logo ela não estava, naquele momento, preparada para a responsabilidade que viria com esse novo caminho trilhado por *Bamburucema*, *Oşun e Ossain*.

George Hora é um amigo, irmão, mentor intelectual que, por sua predestinação de vida, também é *Babalorişá*. Ele se torna interlocutor da tese num momento de virada epistemológica e de recondução do objeto central da tese. Conversamos durante uma caminhada matinal e chegamos à conclusão de que tínhamos muito mais a dizer um ao outro no que tangencia os achados dessa tese-ebó. Filho de Aganju, é um *viado* preto que se define nas entrelinhas como cientista social e mestre em Estudos Étnico e Africanos e sempre me apresenta saídas fabulosas para minhas inconsistências e dúvidas durante esses últimos meses de debates intensos sobre essa tese-ebó e as nossas vivências religiosas desde sempre. Me sinto honrado quando tenho essa pessoa como um aliado para os diversos enfrentamentos na vida cotidiana.

Como base de interlocução consideramos o *Ilê Axé Ojise Olodunmare*, a Casa do

Mensageiro, se tornou um lócus de um campo profícuo para compreender as relações de contra-colonialidade por um lado por ser um espaço erigido e gestado por um homem gay, negro oriundo de uma família tradicional que ousa ir além dos desmandes coloniais ainda que com ressalvas sobre como lidar com as adversidades, e de outro pelo projeto político da casa ter uma perspectiva de cuidado com aqueles que são diferentes no que tange a gênero, raça e sexualidade dentre outros pontos de contato. O pedagogo, mestre em Estudos Étnico e Africanos, doutorando em Antropologia e *Babaloriṣá* Rychelmy Imbiriba Veiga, *Èṣùtobi* nos interessa mais diretamente por ser filho dileto da entidade que consideramos contracolonial: *Orisá ÈṢÙ!*

As lideranças foram encontradas pela pesquisa por serem pessoas assumidamente pertencentes às comunidades LGBTQIAPN+, negras e por atuarem nas suas casas de culto às ancestralidades, bem como em suas redes sociais e na vida cotidiana, buscando difundir conhecimentos e práticas sociais de enfrentamento ao racismo estrutural e religioso bem como às práticas LGBTQIAPN+fóbicas, termo utilizado como estratégica e politicamente, para me referir às violências perpetradas contra as populações dissidentes sexuais e de gênero, no diminutivo, para não silenciar ou minimizar a cultura de enfrentamento à cisheteronormatividade, promovida pelos movimentos pelas diversidades e ao carrego colonial⁵.

Em diálogo com o educador Luiz Rufino, em sua *Pedagogia das Encruzilhadas*, considero o “carrego colonial”⁶ (Rufino, 2019) como uma estratégia de modificação do paradigma da modernidade nas ciências humanas a partir da construção de uma nova mentalidade para o povo de santo.

Entrevistamos essas lideranças, realizamos encontros de observação participante em suas CTTros e alinhamos essas práticas metodológicas à análise de suas produções político-formativas, por meio de suas redes sociais (Youtube, Facebook e Instagram). No ambiente do terreiro, bem como nas suas interações online, essas lideranças direcionam seus ensinamentos sociais e suas atuações políticas e realizam mobilizações de promoção e difusão do conhecimento.

⁵ Apresentaremos essas pessoas interlocutoras com mais riqueza de detalhes mais à frente, mas cabe aqui ressaltar que outras pessoas interlocutoras fizeram parte do contexto dessa tese-ebó afim de dimensionarem suas relações de amor, fé e união em torno da figura controversa de *Baba mi Èṣù* (meu pai *Èṣù*), sim, Pai, como ponto que contraria a colonialidade esse *Orisá* tem sido cada vez mais cultuado como a deidade q sepre foi pra nossas existencias.

⁶ Nos referimos a essa categoria analítica em outros momentos desta tese-ebó pelo que ela representa, situacionalmente, para além de promover deslocamentos importantes diante do que foi erigido, sobre *Orisá Èṣù*, pela literatura androcêntrica, alicerçada na branquitude e na heterossexualidade compulsória.

Para a confluência das ideias aqui construídas, além da realização de entrevistas semiestruturadas com as lideranças religiosas, coletamos depoimentos de pessoas que compunham CTTros, aquelas tidas como lócus do estudo mas também outras comunidades, para fazer jus ao modo como outras pessoas, que tenham uma relação de maior intimidade com o *Orisá Èṣù*, possam expressar o sentimento de ter esse *Orisá* como seu pai.

Nos interessamos diretamente por pessoas iniciadas a esse *Orisá* e esse contato foi realizado em duas modalidades: 1) presencialmente com pessoas de minhas relações, com coleta de áudio a ser transcrito e utilizado no texto final; e 2) nas plataformas online de minhas redes sociais (Facebook/Instagram) foi disponibilizado um questionário simples para servir um quantitativo de pessoas iniciadas em *Èṣù*, que eu conheço na vida e na virtualidade, e como elas lidam com o fato de serem iniciadas para esse *Orisá*.

Para uma atenção detalhada das entrevistas pretendemos analisar à luz dos estudos feministas negros, interseccionais e africanos que corroboram a ideia de uma análise interseccionalizada sem esquecer do rigor de *Como analisar as narrativas* (Gancho, Cândida V). Após as transcrições tivemos o cuidado de partilhar as narrativas para que nossas pessoas interlocutoras pudessem se posicionar sobre a produção e seguimos realizando esse movimento até a concepção final do texto dessa tese-ebó.

Nossas participações observantes variaram de acordo ao tempo de execução da tese- ebó bem tal qual descrito por Ruth Cardoso (1986) ao elencar os problemas enfrentados no curso de uma pesquisa científica. Outrossim, a saudosa Lélia Gonzalez nos afirma a possibilidade de retomarmos nosso lugar de excelência para apresentar as nossas vivências do prisma de nós oprimidos (mas até quando mesmo?). Ela nos revela que ao passo que mais uma vez sucumbirmos a esse lugar do oprimido pura e simplesmente vamos considerar reificar um discurso hegemônico sobre nossas existências e isso não deve nos ser imputado. (Rios; Lima, 2020, p. 76).

Como inicialmente a tese versaria sobre as colonialidade de gênero (Segato, 2021; Lugones, 2008) no Candomblé, de modo a comprovar (ou não?) a nossa hipótese, ainda defendida, de que a estrutura macrosociológica do Candomblé se organiza numa matriz colonial, fomos compelidos a modificar as estratégias de coletas de dados para agregar também as cerimônias públicas realizadas nas CTTros aqui brevemente apresentadas. Bem como, tornou-se necessária a inclusão das atividades formativas dessas pessoas, em caráter online, como parte integrante do corpus teórico-formativo dessa tese-ebó.

As ações político-formativas do *Ilê Ara* foram espaços de troca importantes para uma

maior interação entre nós e essa comunidade, sobretudo por estarmos a mais de 2 mil quilômetros de distância. Na casa de Mãe Tiffany pude presenciar a cerimônia de *Deka*, o que a consagrou como uma nova liderança religiosa, e ter a possibilidade de entrevistá-la num momento posterior além de termos diversos momentos de troca epistêmica e político-religiosa. As trocas fidedignas com Babá George Hora se dão na intimidade de seu lar e é onde *a priori* ele atende seus consulentes haja vista que a *Comunidade Aganju* ainda está sendo projetada pensando variáveis a serem apresentadas num momento oportuno. Por fim, mas não menos importante, sigo ainda realizando campo na Casa do Mensageiro com participação em todas as cerimônias públicas (até a finalização da tese e além desta) já prevendo outros encontros e possibilidades para um futuro próximo.

A partir de princípios civilizatórios africanos nos espaços de religiosidades afro-brasileiras e também para a convivência em sociedade, na busca do que proponho ser uma mudança de mentalidades, o que empreendemos, neste estudo, como um *Candomblé Contracolonial*, tende a potencializar as narrativas nas CTTros, através de nossa literatura terreiro (Freitas, 2016, p. 57), como um espaço de enfrentamento às epistemologias europeizadas e estadunidenses. Para explicar a virada epistemológica pra utilização do termo contracolonial passamos a considerar a obra seminal de Nêgo Bispo (*in memoriam*) sobretudo por percebermos que o nosso entendimento de mundo se dá a partir da tradição de terreiro e não o contrário, como apregoam as epistemes europeizadas/estadunidenses comuns nos estudos afro-brasileiros desde sua fundação. O Candomblé que precisamos reivindicar é um Candomblé anti-LGBTFóbico, antirracista, antietarista, antifascista, antimachista, antissexista, contrário ainda a todas as formas de opressão e que promova o bem-estar social para todas as pessoas que busquem, nas CTTros, um lugar para se compreender enquanto ser humano e tenham no axé aquilo que consideramos como nossa base de sustentação em todos os âmbitos: a nossa força vital.

O que chamamos de *Candomblé Contracolonial* não se refere à liturgia de nossa religiosidade tampouco propomos a modificação de um culto ancestral, que nos orienta inclusive. Mas apontamos para a necessidade da difusão de conhecimentos em aspectos ligados aos ensinamentos mitológicos como prática cotidiana de acolhimento das diversidades, bem como do trato das/nas relações interpessoais. Queremos reivindicar, com esse conceito-chave, promover a mudança de mentalidades alicerçadas nas relações colonialistas ainda muito presentes em nossas CTTros. O Candomblé com base na reciprocidade, no acolhimento efetivo daquelas pessoas dissidentes, na prática do cuidado consigo e com o outro, no respeito às

diversidades e na adoção de práticas de respeito ao ser humano torna um espaço de matriz afrodiaspórica contracolonial.

O intelectual Antônio Bispo dos Santos (2015, 2023), carinhosamente chamado de Nêgo Bispo, mestre do aquilombamento ancestral piauiense, é precursor de um debate pela contracolônização que aponta as cisões com as epistemes ancoradas na noção do sujeito universal. Em seus escritos, ele aponta para um movimento contra o colonialismo (contrariar o colonialismo enquanto categoria analítica promotora de opressões), haja vista que somos colonizados desde uma perspectiva contra-colonial, como sugere o grande e saudoso afropindorâmico lavrador⁷. Em breve podcast⁸, ele nos brinda com sua potência criativa e faço nessa inscrição/citação uma ode à ideia de *contrariar o colonialismo* e outras categorias analíticas que nos rememora às práticas de apagamento ancestral de nossas vivências, como, por exemplo, o gênero. O autor nos diz que “o processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta” (Santos, 2015, p. 37). Desse modo, para se fazer entender, sobre a diferença entre a lógica impositiva da religião colonial e a cosmopercepção de grupamento social dos povos de santo, explica:

Ao frequentarmos um culto em um templo cristão monoteísta (um jurado em um fórum da justiça comum), podemos verificar todos os fiéis (cidadãos) postados verticalmente de frente ao altar (Tribuna do Júri), onde um pregador (Juiz) que possui status para falar em nome de Deus (da Justiça) fala das normas estáticas escritas na Bíblia (Código Legal), cobra dos fiéis (cidadãos) comportamentos e ações voltadas para a vontade de Deus (Justiça), avisa que Deus (Justiça) punirá os desobedientes e por fim anuncia as possíveis sentenças. Porém em nome de Deus (Justiça) abre oportunidades para que os pecadores (réus) recorram aos santos (advogados) e, através de doações generosas (honorários), interfiram perante Deus (Justiça) pela a sua salvação (absolvição). Nos terreiros dos povos pagãos politeístas (nas festas), as filhas e filhos de santo (pessoas da comunidade) se organizam circularmente no centro do terreiro (salão de festas), juntamente com a mãe ou pai de santo (animadora ou animador da festa) através de quem as deusas e deuses se manifestam, compartilhando a sabedoria da ancestralidade e a força viva da natureza, de acordo com a situação de cada pessoa da comunidade (Santos, 2015, p. 40-41).

⁷ Bispo nos deixou nesse plano buscando a evolução ancestral desde 03/12/2023 data que marca a perda de uma força propulsora para manutenção de uma nova revolta, entretanto suas obras ficaram para mater a sua vida em memória para não nos exirmos da lutas diárias.

⁸ Marcelo Abud entrevista Nêgo Bispo: <https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contra-colonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/>

Portanto nos cabe orientar adequadamente nossos pares para que a ação proselitista das denominações coloniais não se instaurem, uma vez mais, no imaginário social das CTTros. À guisa de exemplo, o modo como Babá Sidnei Barreto ensina sobre o mito que deu origem as águas de Oxalá momentos antes da comunidade tomar obi à cabeça para ritualizar uma vez mais a caminhada dos povos ancestrais para a colheita do inhame novo, bem como a orientação que o Babá Rychelmy *Èṣùtobi* dá à sua comunidade, no dia da festividade a Orisá *Èṣù*. Ele pede que seus filhos, de modo indistinto, independentemente se são pessoas com postos altos na casa ou não, cuidem para que o atendimento ao público no dia das festividades a seu *Orisá* seja o melhor possível, haja vista que quando as pessoas deixam a intimidade do seu lar elas precisam, minimamente, ser respeitadas e acolhidas em sua integralidade. Ambos os sacerdotes prezam pelo cuidado com o outro e consigo mesmo, alicerce de nossa ideia matriz.

Quando nos utilizamos da boa palavra de *ÈṢÙ* estamos expurgando o contrato colonialista que alicerça ainda a mentalidade de nosso povo e com isso colocamos em prática os ensinamentos ancestrais e pindorâmicos de Nego Bispo ao compreender que os “ processos colonialistas como esses tentam nos enganar transformando os nossos saberes em mercadoria. Entretanto, os humanos são os únicos animais que precisam estudar depois que chegam à fase adulta” (Santos, 2023, p. 66).

1.1. CABAÇA FALO/CABAÇA ÚTERO/ELEMENTO PROCRIADO - COMO *ÈṢÙ* SE FARÁ FIO CONDUTOR DESTE CAMINHAR.

A contra narrativa mítica se assenta na ideia de que *Orisá Èṣù* como princípio dinamizador não é o mal encarnado que as autoridades religiosas cristãs construíram, desde as ações missionárias no continente africano até a atualidade na diáspora, no seu entorno. Pelo contrário, ele por si só se despiu do carrego colonial de redistribuição do bem e do mal. Sendo ele o terceiro criado, nega as dicotomias e ensina a nos impormos diante delas com veemência e respeito mútuo. Como podemos verificar, a escolha entre fazer o bem ou o mal é uma atribuição humana e está muito mais associada ao caráter de cada pessoa do que pela vontade de *Orisá*. Algo que a essa altura já deveria ter caído por terra, isto é, essa noção colonialista e punitivista nas nossas tradições religiosas. Mas, e quem disse que nas CTTros não temos práticas colonialistas? Reprodução ou não, elas existem e por muitas vezes com bastante virulência.

Desde os processos inquisitoriais até os exércitos de Cristo, armadas doutrinadas pelas

milícias religiosas que atuam na região sudeste do país, de forma mais expressiva no estado do Rio de Janeiro (Rocha, 2020), a esse *Orişá* foi relegado o lugar da amoralidade. A prova concreta disso é a percepção de que a relação sincrética que vai ser imposta a essa deidade é a associação essencializadora dele ao demônio cristão. Um equívoco que é demonstrado a cada nova busca por entendimento sobre esse *Orişá* como promotor de boas palavras. Lutaremos também contra essas estereotípias na busca de boas palavras sobre *Orişá Èşù!*

Um aspecto da colonização presente nas religiões de matriz africana é a demonização do *Orişá Èşù*, tão difundido pelo racismo religioso das denominações neopentecostais. Desse modo, considero importante evidenciar como esse *Orişá* foi do patrono da comunicação e de terceiro elemento da formação de tudo o que existe no mundo, deixando suas funções rituais para ocupar o lugar do temido demônio judaico-cristão (Mott, 1988; Bastide, 2001; Prandi, 2001; Santos, 2008; Nunes, 2011; Santos & Santos 2014; Capone, 2018; Silva, 2015; 2022).

Orişá Èşù nos mostra, enquanto senhor da comunicação que, para além de nossas possibilidades, o que nos ajudou a chegar até aqui é a confiança de que a expectativa desta tese-bó é fazer reverberar ações anticolonialistas no seio das CTTros. Desse modo, “*ibiire*”⁹ se tornará um dos princípios reguladores de nossas práticas, pois os desafios que estão e serão postos e as boas vivências acumuladas farão parte de nossas construções teórico-políticas. Para assegurar uma observação crítica às narrativas sobre o período colonial e a inquisição que apontam suas armas (e guilhotinas) para Maria Padilha e sua quadrilha recorremos a escrita de Marlyse (Meyer, 1993), Maria Helena (Farelli, 2000) nos apresenta uma história ambientada na Iberoamérica sobre Maria Padilha e seus conjuros enfatizando as práticas de feitiçaria comuns a essa senhora e suas sacerdotisas. Ativamos as contribuições dos aspectos hibridizados de *Orişá Èşù* nos conhecimentos sobre o *Orişá* e nos ancoramos no processo de reafrikanização deste em Juana Elbein dos Santos (2007) para ressignificar as relações entre esse *Orişá* e seus filhos; e ainda sobre os dinamismos, as tipificações e as cosmogonias desse *Orişá* observamos em Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos (2014) como esse processo têm se intensificado e para um contexto de construção da mitificação através da imagéticapotencializamos a obra de Karliane Nunes (2011).

Para uma reunião de elementos históricos, antropológicos e críticos sobre o projeto de

⁹ A idéia de IBIIRE de acordo com o *Babalorişá* Sidnei Nogueira, no Curso Epistemologia e Afrossentidos dos 16 Odu (2020), se apresenta a partir dos princípios Ibi e Ire presentes na cosmovisão yorubá e comumente utilizada para falar dos projetos exitosos e difíceis que o consultante enfrenta ao consultar o oráculo. Desse modo, Ire seria a boa sorte e ibi a má sorte, o semioticista chama atenção para a potência de ib não se relaciona com a má sorte ocidentalizada mas dos processos desafiadores de acordo com as vivências afrodiáspóricas.

intolerância religiosa em relação a *Èṣù* e as CTTros nos utilizamos, ainda que criticamente, da obra de Vagner Gonçalves da Silva (2019; 2022); com a influência da Arqueologia foi possível encontrar um *Èṣù* submerso nas águas próximas ao mercado da Feira de São Joaquin, onde habitam tantos epítetos dessa divindade, para esse achado intrigante ver a *Ìyálorisa* Luciana Castro Nunes (2019), para um debate educacional para o fim do carrego colonial apontamos juntos com Luiz Rufino (2019) a derrocada das marafundas coloniais e para um debate de gênero em perspectiva interseccional no âmbito das obras clássicas sobre o Candomblé apontar caminhos que Claudia Alexandre (2023) com sua proposição de Exu-Mulher não alçou, do nosso ponto de vista.

Ao seguir, os caminhos traçados por esse *Oriṣá*, apontaremos nosso *ogó* no curso proposto, e questionaremos as cisheteronormatividades impostas às dissidências sexuais e de gênero (normas essas infligidas também às nossas comunidades-terreiro) e aos racismos impostos às nossas CTTros e à sociedade de forma mais ampla. Já identificamos que as moralidades cristãs não são o parâmetro de vida em sociedade que buscamos, outrossim nossos valores civilizatórios são aqueles que refletem a boa palavra, a comunalidade, o respeito aos nossos mais velhos e, por último, mas não menos importante, o entendimento de que nossas vivências são como exemplos para aqueles de quem somos mais velhos, movimento cíclico que *Èṣù* nos apresenta em sua forma *Òkòtító* e que deve ser encarado como um dos projetos de nossas CTTros.

As mitologias que narram a importância de *Èṣù* como o dinamizador do axé serão os meios pelos quais buscaremos alinhar as temáticas que serão abordadas nos próximos ensaios, de modo que as críticas e ponderações a serem construídas e discutidas passarão pela rigidez acadêmica sem esquecer as raízes que originaram os problemas que nos afetam: as colonialidades do ser, saber, do poder e do gênero.

A nossa crítica aos modelos hegemônicos de contar as nossas histórias míticas foi um exercício contínuo de rever, realinhar, reordenar e recontar a partir de uma mirada contracolonialista, afrodiaspórica e não linear as nossas memórias ancestrais. Tomaremos os nossos “*ebós coletivos*” como as armas de emancipação de nossas CTTros, seja para desmontar os mitos das hegemonias das masculinidades hegemônicas, debate já anunciado nesta introdução, seja para promover a dinâmica de mudança para nossas vivências de terreiro o que apontaremos nas próximas linhas. Nos aproximamos, cada vez mais, da ideia de *Oriṣá Èṣù* como patrono da comunicação, e ele nos auxiliará na condução das discussões propostas uma vez que ele é o elemento procriado que compõe todas as coisas do mundo desde as

ancestralidades, passando pelos seres vivos e inanimados até chegar na construção de nossos corpos, um devir *Orişá Èşù*.

Orişá Èşù como um dos elementos da criação (o terceiro elemento) é estabilizador da ordem – ao gerar o caos para reordenar – além de ser o *Orişá* da comunicação, promove rupturas epistemológicas nos rumos da ciência ocidental. Através das mitologias, perceber causas e efeitos da ordem estabelecida e da “desordem” causada pelos aspectos de gênero, raça e sexualidade, esta tese-ebó está alinhada desde uma perspectiva epistemológica “Èşùístico-feminista” negra e dissidente, o que proporciona um giro decolonial que retira a centralidade das produções intelectuais andro/eurocentradas para pensar um reposicionamento da ideia de metodologia científica (Silveira, 2014; 2019). Portanto, podemos instituir que essa episteme negra e ancestral é organizada a partir das perspectivas míticas dessa deidade, que ao dançar ritualiza a alegria da vida e promove modificações das estruturas hegemoneizadas pelo pensamento andro-europeu. Desse modo consideraremos *Orişá Èşù* a própria epistemologia do povo de terreiro.

Trazer tal perspectiva se alinha com o projeto contracolonial das epistemologias de terreiro, da afroreferencialidade e das epistemes femininas negro-africanas, afroamericanas, latino-americanas e brasileiras, para analisar as questões postas sobre as dissidências sexuais e de gênero bem como as perspectivas raciais que habitam nossas CTTros. Assim, o que buscou-se entender, em linhas gerais, foram as percepções de cada liderança de terreiro, cada pessoa iniciada a *Orişá Èşù* e cada pessoa que tenha uma narrativa em torno desse *Orişá*. Afinal, como foram estabelecidas as narrativas sobre essa deidade, desde o projeto colonial até a atualidade, entre os adeptos das religiosidades de matrizes africanas, ao compreender que *Orişá Èşù* está direta e intimamente ligado às dimensões de gênero, raça e sexualidade?

Ao lançar para o mercado das trocas de Èşù nos cabe questionar como manteremos nossas práticas de transformação social, sobre as perspectivas dissidentes desde dentro das nossas CTTros, haja vista que no nosso entorno lidamos cotidianamente com resquícios coloniais quer sejam da normatização de nossos devires em gênero e sexualidade quer seja em nossas identidades raciais? A tese toma um novo caminho, e com isso, para responder a tais problematizações, decidimos organizá-la em quatro breves textos: uma Introdução, intitulada “*Eşu lonan*: caminhos iniciais nas encruzilhadas da vida”, mais enxuta que o de costume, na qual se apresenta o objeto, os objetivos, a interlocução e anunciamos parte dos referenciais teóricos acionados para a produção dos dois ensaios seguintes.

No primeiro ensaio acionaremos os achados autoetográficos de Viviane Vergueiro

Simakawa (2023) para compor uma “Autoetnografia nas encruzilhas da vida: vivências, histórias de vida e projeções” texto no qual será apresentado o cruzo entre as vidas das interlocutoras e a minha própria, além de relatos auto etnográficos produzidos por estas pessoas. Para dar sequência à autoetnografia em “Queto no queto cada um no que é seu”: Èsù, uma rainha e reis, apresento meus pares intelectuais e de interlocução na tese-ebó, de modo a detalhar nossas relações rituais, pessoais e de sacerdócio.

No segundo ensaio “*Orişá Èşù*: corporeidades, gêneros, sexualidades e raça”, enfrentaremos um debate teórico, conceitual e epistemológico, para dar conta da forma como compreendemos que *Orişá Èşù* se apropria das características colonizadoras imputadas a ele para transformar, a partir da ideia de *chaos*, essa nova ordem. Partimos do debate sobre a forma como a igreja cristã produziu moralidades e discursos contra as dissidências sexuais, raciais e de gênero para assinalar um campo imagético que de conta de quebrar a hegemonia de gênero habitual nos estudos clássicos de nossa expressão de religiosidade.

No campo das conclusões, de modo assertivo, indicaremos para onde essa pesquisa- ebó epistêmico nos levou, apontando inclusive os caminhos trilhados por *Orişá Èşù*, entremeando com alguns depoimentos de pessoas iniciadas a *Orişá Èşù* que potencializam um debate crítico sobre como a humanidade desse *Orişá* deve ser pautada e mantida dentro do que costumamos chamar de troca de *Aşè*. Seguir o fluxo e enfrentar as agruras de um adoecimento mental, ainda presente, é parte do movimento de contracolonizar a academia e o pensamento arraigado das nossas CTTros.

**Laroye e Mojuba re o!
(1+1=1)!**
Senhor da comunicação!
A boca que tudo come!
Senhor do mercado!
Mestre da vida que pulsa!
Raça Gênero Sexualidade, sim! E por que não? Vamos (re)conhecer???

1.1.1. PARA INCLUIR DISSIDENTES: INTERSECCIONALIDADE NOS ESTUDOS SOBRE CANDOMBLÉS

A proposta desta tese-ebó é discutir de que modo alguns aspectos simbólico-culturais se organizaram e tornaram as práticas cotidianas dos adeptos do Candomblé aliadas ao projeto de colonização de *Orişá Èşù*, de modo que ele fosse visto de modo pejorativo diante da ação sincrética, desde o Continente Mãe pela prática missionária, de associá-lo ao demônio cristão,

através da tradução equivocada, para não dizer pernicioso, do linguista e bispo nigeriano Samuel Ajayi Crowther (1809-1891) em seu famoso “Vocabulary of the Yoruba Language” (1843) e com isso atribui a *Oriṣá Èṣù* tal associação. Destarte essa informação pode-se afirmar que o tratamento demonizado desse *Oriṣá* teve início no continente africano, por influência das ações colonizatórias desses povos, muito embora essa prática venha recebendo críticas politicamente contextualizadas com o movimento “*Èṣù is not Satan*” que sendo uma movimentação crítica que envolve as novas gerações nigerianas sobretudo para contrariar esse estigma. Voltaremos a esse tema no próximo ensaio.

Desse modo, consideramos que esse é um projeto de pertencimento aos vários traços coloniais que ordenam as vivências em religiosidades afrodiáspóricas no Brasil e as formas de enfrentamento a esses aspectos cabe a nós povos que vivenciamos a cultura afrorreligiosa do Candomblé, quer nos espaços de CTTros, quer no espaço acadêmico. Assim as CTTros são ambientes de sociabilidade nos quais a interação entre pessoas independe ou deveria independe de suas orientações sexuais e/ou identidades de gênero, são, então, locais passíveis de relações de poder e opressão, sobretudo, no que se refere a corpos tornados abjetos¹⁰ pelas heteronormas sociais.

Na década de 1960, quando os estudos sobre o Candomblé e sua relação com a sexualidades não heterossexuais foram pensados pela antropologia, o papel social dos homossexuais era o de submissão em relação às grandes mães-de-santo. Nesse período, a eles eram confiados os primores das casas de culto, embora não fossem bem-vistos para as funções sacerdotais, o que seria, para a antropóloga e etnóloga Ruth Landes (e para as grandes mães de terreiro), impensável para os homens (Landes, 2002).

Em *A cidade das mulheres*, Ruth Landes (2002) entende, no capítulo “*Matriarcado cultural e homossexualidade masculina*”, a presença de homossexuais nas CTTros com o projeto transgressor de se tornarem mulheres em potencial, em busca da perfeição do culto ancestral. Para ela, os homens não seriam dignos de exercer o sacerdócio, uma vez que são propensos aos desvios sexuais. Dentre outros aspectos, ela anuncia que para os homens se constituírem líderes religiosos eles deveriam se afastar das tradições nagôs, essas consideradas puras pelas matrifocalidades. Penso que essa construção se refira ao sacerdote Joãozinho da Goméia e outros sacerdotes que enfrentavam à época o poder matriarcal. Discutirei isso num

¹⁰ Para Guacira Lopes Louro (1997), abjetos são todos os corpos dissidentes em não conformidade com as heteronormas e suas regras de convivência social.

momento oportuno, haja vista que o terceiro criado será a base teórico-vivencial desta tese- ebó.

Desse modo, foram identificadas, em meio a um momento inicial de pesquisa exploratória para a formulação do projeto inicial desta tese, as que nos forneceram dados sobre as homossexualidades no Candomblé, o que nos fez perceber que os argumentos sobre os “homossexuais passivos” da antropóloga Ruth Landes (2002 [1967]) foram sendo replicados, ao depreciar as homossexualidades, e tomar corpo um discurso de inferioridade de homossexuais no que tange à condução das casa de culto, o que contribuiu e ainda contribui para as posturas de cerceamento direcionadas às pessoas LGBTQIAPN+.

Em tempos atuais novas formas de lidar com as dissidências sexuais foram elaborados a fim de apresentar outras narrativas sobre a presença de pessoas LGBTQIAPN+, ainda que seja necessária uma atualização dos debates em torno das dissidências sexuais e de gênero. Novas formas de alinhar as religiosidades de matrizes africanas e os estudos de gênero e sexualidade são reconstruídos a cada novo caminho apontado por *Èṣù* (Fry, 1982; Birman, 1985; Teixeira [1986]; 2000; Mattory, 1988; Mesquita, 2004; Santos, 2007; 2008; 2009; 2010; Rios, 2011; Wolff, 2012; Dias, 2020).

Dentro das CTTros, no campo das homossexualidades, existe uma política de aceitação desde que os adeptos de orientações sexuais dissidentes se mantenham numa linha coerente de práticas heteronormativas. Isso se deve ao modo como essa população foi socializada nos espaços das CTTros. Nesse sentido, críticas aos escritos da antropóloga Ruth Landes e outras autoridades epistêmicas do campo dos estudos afro-brasileiros (Lima, 2003; 2010; Beniste, 2016; Prandi, 2021 dentre outros) se fazem necessárias, compreendendo que o *modus operandi* utilizado para retratar as homossexualidades como desviantes e marginais foram seguidos à risca nas casas matriciais dos Candomblés de Salvador. A que devemos essa prática se não a forma como a idéia de matriarcado foi vendida por grandes intelectuais formadores dessa literatura canônica sobre os estudos afro-brasileiros?

Como dito anteriormente, por casas matriciais estamos entendendo o conjunto de casas que fundaram a historiografia dos Candomblés em Salvador, o que não significa que as “macumbas de beco” não sejam consideradas como espaços tradicionais. Embora possa parecer, o nosso interesse não é criar mais uma dicotomia, mas tensionar o lugar de hegemonia ocupado pelas casas matrizes que alcançaram esse status através das relações estabelecidas com os intelectuais do período da formação do Candomblé (Silveira, 2006; Castillo; Parés, 2007; 2010; 2015; Castillo, 2008; 2011; 2012; 2016; 2017).

Do ponto de vista historiográfico de Eric Hobsbawm, a “tradição inventada” é regulada

pelas regras sociais estabelecidas para valorizar os comportamentos e gerenciar essas práticas, de modo que elas apresentem uma “continuidade em relação ao passado” (Hobsbawm, 2020, p. 8). Desse modo, pensamos que a tal tradição imaculada das casas matríciais são construções sócio-históricas constituídas para reafirmar o lugar de superioridade da tradicionalidade hegemônica diante do que se considera degenerado: os candomblés de beco frequentemente geridos por homossexuais (ou não). Então reafirmamos que ambas as expressões de casas de culto a *Orişá*, esteja ela vinculada ou não às casas matríciais são espaços carregados de tradição.

Nesse sentido, a notoriedade de figuras dos Candomblés baianos foi sendo minimizada pela potência da matrilinearidade dos terreiros, ao passo que os homens que ousavam anunciar suas casas de culto a *Orişá* eram vistos apenas como intrusos em um culto feminino. Mas e os tios que colaboraram para a formação do Candomblé? E todos os *Babalawo*¹¹ que ensinaram as grandes mães o dom da divinação através da consulta oracular? E ainda hoje, para o processo sucessório das grandes casas matríciais, não são os *Babalorişá*¹² que fazem a consulta ao oráculo?

Tais questões suscitam compreender que os Candomblés não foram formados unicamente pelas mãos das mulheres, mas com o apoio indistinto dos homens que as acompanhavam. Para além disso, é importante ressaltar que os ritos eram igualmente praticados por ambos os sexos. Daí o meu questionamento em torno do discurso acalorado e punitivista de *Ìyá Ajikutu* (Agba Kutu de Ogun - *in memoriam*), filha do *Ilê Asé Ìyá Naso Oka*, no documentário homônimo à obra de Ruth Landes *Cidade das Mulheres* quando afirma que se os homens adentrassem o segredo eles morreriam. Ledo engano! Eles não morreram desde a constituição da Casa Branca e continuam a ajudar a organização da casa de culto ancestral e todas as que são a ela aliadas por filiação ou por relações outras.¹³

De acordo com o Babalorixá e mestre em Estudos Étnicos e Africanos, Rychelmy Imbiriba (2018), filho dileto de *Orişá Èşù*, a despeito do legado de Pai Procópio de *Ogunjá*, a cidade das mulheres era, à época, um lugar inóspito para o exercício do sacerdócio por homens e, em especial, se eles fossem homossexuais, como foi o caso desse sacerdote. Dito isso, é impensável tratar dessa temática sem aludir à presença controversa do saudoso Joãozinho da

¹¹ Sacerdote do culto a Ifá, deidade ligada ao conhecimento do destino de todos os seres.

¹² Sacerdote do culto a *Orişá*, popularmente nomeado de pai de santo, zelador dentre outras nomenclaturas baseadas no regionalismo brasileiro.

¹³ Sacerdotes como Agenor Miranda (*in memoriam*), Balbino Di Paula, Obarayn, Air José durante muito tempo e ainda na atualidade estão à frente dos ritos fúnebres bem como dos processos sucessórios dessas casas matríciais.

Gomeia, tanto por ele representar a imagem de uma homossexualidade explícita, quanto por se tratar de um concorridíssimo sacerdote, mesmo diante das negatividades e processos de invisibilidade que o discurso de Ruth Landes (2002) impôs à sua presença no território baiano, fazendo com que ele migrasse ao Rio de Janeiro, onde se coroou como “o rei do Candomblé”. Além desses dois exemplos mais diretos, há uma série de outros homossexuais que deixaram a Bahia para se constituir sacerdotes em outros espaços geopolíticos (em especial para o Sudeste do país), dando um outro rumo aos Candomblés e, ousado dizer, que ainda hoje esse fluxo acontece, sob outros moldes e problemáticas, mas com a consciência crítica de que cada casa aberta por uma pessoa da comunidade LGBTQIAPN+ é considerada um lócus de viadagens macumbísticas. Me utilizo, a partir da Teologia da Libertação, de André S. Muskopf (2008), do termo viadagens teológicas para pensar de modo positivo as vivências LGBTQIAPN+ em suas CTTros. À guisa de exemplo, dentre os excluídos do círculo de relações das mães estão Pai Antonio de Oxumarê, Pai Nezinho da Muritiba, na Bahia, João Alabá, Cipriano Abedé e Vicente Bankolê, no Rio de Janeiro, dentre tantas outras *personae non gratae* ao poderio feminino, este construído pelo discurso acadêmico de outrora.

O fenômeno das homossexualidades é historicizado em muitos trabalhos como, por exemplo, no texto dissertativo de Milton Santos (2007). Nesta tese-ebó, irei me ater ao *modus operandi* das homossexualidades enquanto categorias não enrijecidas e comuns nas CTTros desde que os cultos de origem afro religiosa se estabeleceram no Brasil, até para não incorrer no descaminho do nosso caminhar Èsùístico. Um dos indicativos dessa afirmação se reporta ao modo como a antropóloga Ruth Landes analisou as vivências de homossexuais nas casas de culto por onde ela passou. Santos (2007) afirma que é difícil discordar de que “tem adé no terreiro¹⁴”, mas segue problematizando a presença de gays nos espaços religiosos e principalmente nos postos hierárquicos nesses espaços. No que tange às lesbianidades, penso que, pelo processo de apagamento dessas identidades, no curso da história das dissidências sexuais, nada tenha sido encontrado, o que propõe um campo fértil para investigações futuras (Pinafi, 2015). Nesse sentido, deixo como reflexão a história de vida da *Iyalorixá* Stella de Oxossi (Odé Kayode), orientadora de inúmeras pessoas no *Ilê Axé Opô Afonja*, que teve, em seu momento de passagem à massa primordial, uma disputa acirrada entre duas pessoas brancas – sua esposa e o *Ogã* responsável pela organização da CTTro – pela posse do seu corpo, num

¹⁴ Esse é um título utilizado pelo autor em sua dissertação e no capítulo ele trata da presença massiva de homossexuais nos terreiros. Entretanto, segue afirmando que há uma série de contradições em relação a essa presença. Sobre a categoria *adé* indico a leitura do verbete publicado no Glossário das (des)identidades sexuais (Dias; Passos, 2023, p. 33-44)

completo desrespeito à figura pública e política que Mãe Stella representou.¹⁵

O discurso em torno do “matriarcado”, enquanto uma potência feminina, tomou corpo através dos discursos acadêmicos bem como daqueles produzidos a partir da oralidade constituída nas próprias CTTros. Esse aspecto nos orientou para pensarmos a partir do projeto de colonialidade do gênero (Lugones, 2008; Segato, 2021) e colonialidade do saber (Lander, 2005) quais os pressupostos que delinearam a produção intelectual a fim de produzir discursos de manutenção do *status quo* e tornar-se, assim, reféns os sujeitos dissidentes de um modo de pensar ocidentalizado, amparado nos ditames eurocêtricos.

O antropólogo Milton Silva dos Santos, em sua dissertação, abordou a presença de homossexuais nas CTTros chegando à conclusão de que, pelo fato dessas expressões religiosas serem menos discriminatórias para com as homossexualidades, essas pessoas tiveram uma possibilidade de vivenciar uma religiosidade (Santos, 2007). Outrossim, o autor publicou, num esforço para compilar as emergências homossexuais nas CTTros, uma análise de estudos antropológicos que apontam a presença de homossexuais nos espaços sagrados dos Candomblés atentando-se para a crítica aos precursores dos estudos afro-brasileiros por negligenciarem as temáticas relacionadas às dimensões de gênero e sexualidade, o que nos ajuda, do ponto de vista crítico, para tencionar as faltas existentes nos contextos canônicos dos estudos sobre os Candomblés (Santos, 2009).

Como sugiro no texto *Identidades Trans* em Candomblés: entre aceitações e rejeições* (2020), no qual trato sobre as relações estabelecidas entre pessoas trans* e suas CTTros, o Candomblé possui um olhar enviesado sobre a presença dessa população. O que observei é uma “pequena presença de pessoas trans* nos cultos públicos das casas de Candomblé, o que reflete o projeto silencioso e bem orquestrado de apagamento dessas identidades” (Dias, 2020). Do mesmo modo, considero que as identidades sexuais (homossexualidades, lesbianidades, bissexualidades dentre outras) passam pelas mesmas problemáticas, o que nos impele a refletir sobre as práticas de negação dessas identidades nas CTTros. Reafirmo a ideia de que não há uma aceitação irrestrita daquelas/es que divergem das normas de gênero, raça e sexualidade, socialmente, estabelecidas e isso eu atribuo às colonialidades do ser, do saber, do poder e do gênero como heranças de um tempo imemorial, mas ainda tão presente. Dessa maneira, foi

¹⁵ Noticiado como um lapso de revolta da comunidade Afonjá sobre as decisões tomadas pela esposa da Ialorixá, deve-se pensar sobre os desejos desta última, e não de ambas as “autoridades”. Para ler a notícia, ver: <https://www.correio24horas.com.br/bahia/ile-axe-opo-afonja-se-revolta-com-enterro-sem-rituais-para-mae-stella-falta-de-respeito-1218>

importante perceber as posições de lideranças de terreiro, que pertencem à comunidade LGBTQIAPN+, desenvolvem estratégias de enfrentamento aos carregos coloniais e transcendem o espaço físico do terreiro para promoção de uma cultura formativa para as suas comunidades e o seu entorno bem como a sociedade de modo mais amplo. O que não significa que todas as CTTros tenham líderes religiosos que tenham esse projeto de acolhimento às dissidências sexuais, raciais e de gênero como uma premissa, justo por isso as pessoas interlocutoras dessa tese-ebó foram escolhidas por *Orişá Èşù* a compor esse *corpus* teórico-prático.

No que se refere aos tais traços coloniais, essas lideranças avançam, por exemplo, quando se mantêm presentes nas religiosidades de matrizes africanas enaltecendo suas diversidades. Entendo, portanto, que a hipótese levantada diz respeito ao modo como essas lideranças foram formadas numa sociedade arraigada na colonização e em práticas litúrgicas da tradição judaico-cristã, mesmo tendo elas como paradigma as matrizes afro-religiosas. Desse modo, porque traços da cultura judaico-cristã moldaram as nossas experiências vividas nas CTTros, com tanta ênfase, a ponto de promover práticas moralistas no que tange as dissidências sexuais, raciais e de gênero? Penso que o tema seja importante para entender como as lideranças de CTTros, muitos dos quais LGBTQIAPN+, se organizam em suas comunidades para promover suas práticas religiosas, bem como suas relações em torno de seus terreiros. Essas lideranças buscam, a partir do não lugar a eles/elas conferido, implicações políticas e de (re)existência, o que sugere uma reflexão sobre o seu local de fala ser quase sempre o da subalternidade. Desse modo, é importante tanto para minha trajetória acadêmica, uma vez que me aponta um novo horizonte reflexivo que contribuirá para a inclusão de pessoas LGBTQIAPN+ nos espaços que orientam as práticas nos terreiros, quanto na minha formação como adepto do Candomblé. Além disso, buscaremos ampliar a visibilização social de lideranças LGBTQIAPN+, para que tais atores sociais e seus espaços de religiosidades não sejam meras representações do sagrado, mas um lugar de pertencimento efetivo e de modificação social sobre os debates de gênero, raça e sexualidades.

1.1.2. NOVOS CAMINHOS POSSÍVEIS: ENCRUZILHADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS NA LITERATURA DE TERREIRO

Esta pesquisa, de caráter qualitativo, entende que esta modalidade de análise dialoga com os pressupostos feministas negros e interseccionais, das dissidências sexuais e de gênero e dos estudos decoloniais, para promover uma objetividade engajada, na qual o lugar conferido

à pessoa pesquisadora não é o da autoridade acadêmico-epistêmica. Buscamos, ainda, nos afastar do enraizamento positivista por compreender que seus postulados organizam sujeitos universais, sempre a partir de pares conceituais ou dicotomias que ilustram formas obliteradas de observação dos fenômenos sociais (Sardenberg, 2006).

Minha posicionalidade, enquanto pesquisador, é enfatizada pela minha atuação política, o que me aproxima das pessoas interlocutoras desta pesquisa. Elas não se caracterizam como “meros objetos de pesquisa”, mas produtoras de conhecimento situado e engajado a partir de suas vivências. Nossas vivências em CTTros são, em boa medida, um dos fatores que nos aproximam, para além da minha condição de pertencente aos movimentos das dissidências sexuais raciais e de gênero. Assim cabe registrar que sou iniciado no Candomblé, o que me torna sujeito implicado, diretamente, com as pessoas interlocutoras, que como meus pares, nesse campo ainda em formação, pertencem às nossas CTTros, espaços esses formativos de minha personalidade sociorreligiosa, assim como delas. O Candomblé, como qualquer outra instituição, foi colonizado em vários aspectos sociais e isso pode ser percebido desde o modo como o sincretismo religioso normalizou as expressões de fé (Souza Júnior, 2003) passando pela relação dos ensinamentos tradicionais até a composição do vestuário ritual (Martini, 2007; Pereira, 2017).

É importante salientar que o Candomblé, embora tenha sofrido diversos impactos a partir do projeto da colonialidade judaico-cristã, à guisa de exemplo *Èsù* que sofre a associação ao demônio, fruto da produção de algumas personalidades judaico-cristãs, existe uma narrativa que contraria os fundamentos coloniais através de um pensamento contracolonial. Ao propor um *Candomblé Contracolonial*, não estou apresentando uma formulação absolutamente nova para o povo de Candomblé, afinal nós, o povo tradicional de terreiro, temos muito a ensinar para o pensamento decolonial branco-acadêmico, como nos alertou Ailton Krenak (2020) em suas contribuições para nos alertar sobre o fim do mundo. Outrossim, nós intelectuais afrodiáspóricos, ligados às tradições negro-africanas e iniciados no segredo, temos o dever moral e político de contrapor essa escola europeizada hegemônica de produção de conhecimento sobre as nossas vivências religiosas. E é justo por isso que estamos aqui ancorados nos pensamentos feministas negro-latino-africanos fazendo valer os passos de nossas mais velhas, a quem rendemos homenagens e dedicamos nossos respeitos. Salve Lélia Gonzales e que Osun nos guie nessas águas turbulentas!

As concepções dos feminismos negro-africanos, norte-americanos, latino- americanos e brasileiros contrapõem a normalização epistêmica andro/eurocêntrica e nos ajuda a

compreender outras matrizes epistemológicas de constituição de um saber localizado (Haraway, 1995). As utilizações desses referenciais teóricos corroboram com a prática ancestral do cuidado com as escolhas políticas que fazemos na vida acadêmica, bem como traz o ensinamento de Fernanda Carneiro (2006) de que “nossos passos vêm de longe”, e assim seguimos honrando nossas mais velhas.

Para a construção epistemológica desta tese-ebó, os feminismos negros serão a base da produção do conhecimento seguida da proposta de decolonização do gênero. Como enfatiza Djamila Ribeiro (2018), em sua obra *Quem tem medo do Feminismo Negro?*, já nas primeiras linhas desse manifesto político-epistêmico, ela se propõe a contextualizar a importância da luta feminista negra, sobretudo por não se tratar de “uma luta meramente identitária, até porque branquitude e masculinidade também são identidades” (Ribeiro, 2018, p. 7). Temer a proposta política do pensamento feminista negro nos leva a acreditar que as normatizações andro-eurocêntricas, que contaminaram os pensamentos feministas hegemônicos, ainda são basilares para a produção do conhecimento. Não nesta tese! Por escolha epistemológica e política, nos ateremos aos pensamentos de gente como a gente, vindas de espaços inimagináveis para essas intelectualidades universalizadoras.

Desde o Continente Mãe, com autoras como Oyèronké Oyéwùmí (1997; 2005; 2016; 2017; 2022; 2023) Bibi Bakare-Yusuf (2003), Catarina Rea *et al* (2018, 2020) que nos apresenta a partir da África *queer* uma perspectiva de contrariar o discurso ocidental sobre as dissidências sexuais e de gênero no Continente Mãe; do norte global, com a socióloga Patricia Hill Collins (2005; 2019) e a pantera negra Ângela Davis (1998; 2016; 2017; 2018) nos encontramos com a perspectiva crítica e interseccional aos feminismos hegemônicos ao apontar meios para o enfrentamento às estruturas patriarcalistas e racistas da sociedade contemporânea; nos feminismos negros latino-americanos Ochy Curiel (2007), Yuderky Espinosa (2007), Breny Mendonza (2010) propõem uma luta sob os aspectos específicos de nosso lugar no mundo, portanto a crítica latinoamericana está centrada nas realidades sudacas dos movimentos de mulheres e feministas; e, no feminismo negro brasileiro, seguimos os passos de Lélia Gonzáles (1982), Aparecida Sueli Carneiro (2003; 2005; 2023), Leda Maria Martins (1997), dentre outras autoras que nos orientam à prática da emancipação político- metodológica e enfrentamento do racismo estrutural da sociedade brasileira mas sem esquecer que as práticas do racismo religioso bem como das LGBTQIAPN+fobias é parte constituinte do discurso negro feminista brasileiro.

Desse modo, nos cabe refletir para a reorientação epistemológica da categoria gênero, uma vez que ela está inscrita sob signos euro-estadunidenses coloniais (e colonizantes de

nossas mentalidades enquanto povo ligado a uma tradição negro-africana), como apontou Oyèronké Oyéwùmí (1997; 2017; 2022¹⁶), a descolonização do gênero e do pensamento, a partir de diferentes perspectivas, é uma proposta basilar para esta tese-ebó, a qual reivindicamos como uma luta contracolonial a partir das perspectivas feministas e das dissidências sexuais e de gênero.

A teórica nigerina Oyèronké Oyéwùmí (2022) aponta que as construções de gênero ocidentais amalgamaram as construções das sociedades africanas e aprisionaram “mentes e corpos” em uma dicotomia ancorada nas relações patriarcalistas do gênero. Desse modo, retirar a centralidade do corpo *bio-lógico* (Oyéwùmí, 2007 [1997]) e, assim, desmontar o projeto ideológico de manutenção da ordem hierárquica de gênero nas CTTros passa a ter centralidade no corpo desse desafio intelectual. Nos ajuda desde uma concepção latino-americana, Maria Lugones (2008) ter organizado tal crítica, iniciada por Oyéwùmí (1997), para tencionar as faces coloniais do gênero através de aspectos de raça e sexualidade, o que se aproxima das perspectivas defendidas nessa tese-ebó.¹⁷

Para alcançar as possibilidades levantadas, pretendemos utilizar, para o curso das entrevistas, o recurso das histórias de vida, em diálogo com as literaturas-terreiro (Freitas, 2016), que consiste em um método pelo qual os/as informantes passam a ser vistos enquanto sujeitos de suas realidades. Vista com importância tanto para pesquisador quanto para os/as informantes, essa estratégia pretende atribuir aos “indivíduos e à sua vivência sentidos” (Laville; Dionne, 1999, p. 158).

Pretendemos observar, inicialmente, através de revisão bibliográfica, seguindo-se de entrevistas individuais e participação observante através do campo etnográfico, as percepções de dirigentes de CTTros sobre as relações estabelecidas entre os adeptos da religião, suas práticas sócio-litúrgicas e o modo como esses dirigentes e pessoas iniciadas para *Oriṣá Èṣù* como essas pessoas compreendem suas vivências a partir da deidade que organiza suas vidas.

¹⁶ Aponto aqui três edições do texto primordial da Prof^a Dr^a Oyèronké Oyéwùmí, socióloga nigeriana por compreender o acinte que é *The Invention of a Woman* ter uma tradução para o espanhol depois de 20 anos e aqui nos cabe agradecer ao GLEFAS, grupo organizado pela Prof^a Yuderlys Espinosa e muito pior para nós brasileiros a tradução para o português se deu somente em 2022 ou seja, 25 anos depois de sua publicação. Nesse período tivemos algumas traduções de partes do texto e de outros da autora graças a um time de intelectuais preocupadas com a promoção da literatura africana nos espaços acadêmicos. Agradeço aqui ao Prof. Dr. Uã Nascimento pela dedicação na tradução desse texto primoroso e a todas as pessoas que fizeram traduções de outros textos da Prof^a Oyèronké Oyéwùmí.

¹⁷ A fim de desestabilizar a ordem hegemônica da Europa como o centro da ciência e da religião e pensar criticamente sobre o etnocentrismo, buscamos o aporte de Muniz Sodré (2017), em *Pensar Nagô*, a partir de uma mirada contracolonial.

As entrevistas foram realizadas com as lideranças de terreiro e filhos desses espaços sagrados, que tenham sensibilidade aos temas das dissidências sexuais, de gênero e de raça nas suas CTTros, a fim de apreender qual a percepção que elas têm das práticas litúrgicas por elas realizadas, suas implicações e relações com a cultura judaico-cristã e a contraposição dessa cultura que não nos forma enquanto sujeitos.

Ressalto, no entanto, que as entrevistas foram organizadas em três momentos distintos: 1) contato inicial para sensibilização para a proposta; 2) entrevistas em profundidade com roteiro semiestruturado; 3) leitura da crônica das entrevistas em profundidade, momento no qual as pessoas entrevistadas puderam se posicionar na produção e sobre o teor desse texto, apontando novos posicionamentos, alterando as suas falas iniciais além de acrescer suas percepções bem como suas perspectivas de mundo.

Em acordo com os especialistas em técnicas de produção do conhecimento científico Christian Laville e Jean Dione, em seu estudo sobre *A construção do Saber*, a intervenção das entrevistas semiestruturadas, nos possibilitaram, de forma ampliada, espaços de conversação, a fim de transpor a barreira da invasão de privacidade e assim propor um diálogo aberto e sem suposições e/ou imposições sobre a realidade das pessoas entrevistadas. No que se refere à participação observante, os autores apontam que essa técnica nos permite observar os sujeitos na medida em que interagimos com a sua realidade, o que pode conferir à análise certa “imprecisão”. Entretanto, nossa função social pesquisador-observador deve ser cautelosa para não perder os informantes bem como não dispersar atenção para outros caminhos que não possibilitem uma conclusão fidedigna de nossa pesquisa (Laville; Dionne, 1999. p. 178-180).

Tive a oportunidade de vivenciar momentos-chave nas CTTros dessas pessoas com a perspectiva de aprender sobre liturgias, sobre equidade, sobre respeito às diversidades. Participei da cerimônia de entrega de *Deka* de Iyá Thiffany Odara, do rito das águas de Osaala no terreiro de Pai Sidnei e tenho vivenciado o calendário de festividades na Casa do Mensageiro de Babá Rychelmy. No caso de Babá George a sua comunidade está em vias de construção do espaço físico, mas já em funcionamento ritual onde ele se faz presente haja vista que “*o axé se faz onde nós estamos*”, como bem me ensinou o meu amigo.

Além desses aspectos imediatos para a coleta de dados, utilizarei materiais extraídos das redes sociais, páginas que discutem questões sobre o Candomblé na plataforma Facebook, em blogs, vídeos na plataforma Youtube, dentre outras alternativas. Adoto essa estratégia devido a impossibilidade de acesso às lideranças religiosas das Casas matriciais do Candomblé de Salvador, que se constituirão como um contraponto às perspectivas de efetivo acolhimento das

dissidências sexuais, raciais e de gênero. A utilização de vídeos/documentários com a participação de pessoas influentes no Candomblé nos permitirá acessar os discursos proferidos por essas lideranças que defendem um ideal de pureza, perseguido desde a fundação do Candomblé baiano. Como técnica metodológica a netnografia será uma possibilidade de ampliar os discursos potencializados na tese (Amaral, 2010; Dias, 2011; Parreiras, 2011).

O estudo das relações entre as pessoas que compõem as CTTros, no que tange às discussões sobre temas da atualidade, em especial as concepções de gêneros, raça e sexualidades dissidentes, o primeiro passo metodológico é investigar quais são os temas já debatidos e quais as reverberações desses temas para as comunidades e as implicações desses temas nas relações intersubjetivas na comunidade e fora dela.

1.1.3. NOVOS DESAFIOS: CATEGORIAS ANALÍTICAS E OBJETIVOS A PERSEGUIR

A interseccionalidade dos temas das religiosidades, dos gêneros, das identidades de gênero e sexuais, de raça, produzem uma relação intensa com os estudos subalternos – os estudos/políticas *queer*/estudos pós-coloniais – e os estudos feministas e de gênero aos quais atribuo à intencionalidade desse trabalho. Atualmente, as dissidências de gênero tornaram-se visíveis e permitem subverter, em alguma medida, as normas sociais “aceitas” e pré-estabelecidas, o que já foi definido como heteronormas. Mas quais papéis de gênero e sexualidade são aceitos pelas comunidades de religião de matrizes africanas? Quais as ordens da moral hegemônica que são seguidas nos espaços das CTTros? Por que ainda seguimos padrões oriundos de uma matriz colonial que não é a nossa?

A colonização incidiu e ainda incide sobre o Candomblé. Para isso, inicialmente demonstramos, através de uma densa revisão de referências, além de um olhar crítico sobre estas, como essa colonização impactou sob a leitura que intelectuais de diversos campos do saber fizeram das divindades. Investigamos, desse modo, como as normas de gênero, de raça e sexualidade, também coloniais, transformaram e impactaram a forma como as CTTros entenderam essas dimensões assinalando para outra forma de colonizar nossas corporeidades. Apontando, assim, para os processos de resistência aos *modus operandi* comuns ao projeto de colonização presente na sociedade e, por conseguinte, nas CTTros. Para isso:

Identificamos as práticas sincréticas nas religiões de matriz africana, que apontaram para relações colonizadas com outras expressões religiosas na vida das pessoas nas CTTros;

Discutimos o papel de Èṣù, como dinamizador da vida social, o grau de responsabilidade

que os processos sincréticos de outras expressões religiosas, atravessaram e refletiram no modo como esse Orixá foi aliado à negatividade no ambiente religioso do Candomblé sob a ótica judaico-cristã;

Analisamos, à luz dos feminismos interseccionais e africanos, quais relações foram modificadas a partir do acolhimento das dissidências sexuais, raciais e de gênero nas CTTros em razão de suas posições socio-históricas;

Evidenciamos como as autoridades das casas de Candomblé (pais e mães de santo) compreendem a sua atuação política da comunidade LGBTQIAPN+ e na perspectiva de raça que atravessam sua condução em suas CTTros.

1.1.4. “NO TEMPO DE FULANO DE TAL NÃO ERA ASSIM”: OS CANDOMBLÉS NA CONTEMPORANEIDADE

Existe Candomblé e um Neo Candomblé? Levando em consideração que há o discurso da ancestralidade, até que ponto ela é negociável para atender às necessidades dos tempos atuais? Há um Candomblé de ontem e um Candomblé de hoje? Se sim, quais as implicações espirituais, históricas e culturais? Houve negociações no Candomblé de ontem também? É natural seguir esse fluxo? Como esse discurso é tratado em terreiros de casa matriz ou de linhagem direta de casa matriz? Os costumes e ritos são mantidos? Como isso se perpetua?

A bibliografia que trata sobre o Candomblé é bem vasta e possui inúmeros enfoques, dentre eles relações com o catolicismo (Bastide, 2001); o sincretismo religioso (Ferreti, 1998); tabus alimentares (Bassi, 2002) para ficar em alguns. Um desses temas que interessa diretamente a essa pesquisa se refere ao campo de gênero, raça e sexualidade. Temos desde trabalhos clássicos como *Para Inglês ver*, do antropólogo Peter Fry (1982), que faz um esforço etnográfico para pensar a presença de homossexuais na afroreligiosidade, até os mais recentes trabalhos que reivindicam uma subpresença dessas corporeidades na religiosidade¹⁸, como os do psicólogo Luis Felipe Rios (2011), que aborda as hibridizações dos Orixás a partir da categoria metá-metá.¹⁹

¹⁸ Não faremos aqui uma revisão teórica sobre tal temática por compreendermos que estudos nesse sentido foram realizados à exaustão, mas reafirmamos a importância desses estudos para uma perspectiva de aceitação efetiva das dissidências sexuais e de gênero no Candomblé. Dentre os estudos destacam-se J. Lorand (Maroty, 1998, 2005, 2008); Patrícia (Birman, 2007); Elizabeth (Gama, 2012); João Ferreira (Dias, 2020) dentre tantas outras produções.

¹⁹ De acordo com Luís Felipe (Rios, 2011, p. 217) tal categoria tem a ver com o processo de hibridez que os Deuses africanos podem ter. Do ponto de vista do idioma Yorubá *èta* está ligado ao numeral três, portanto não poderia facultar a ideia de hibridizar duas características. Outrossim, aqueles que apontam essa crítica desconhecem que o termo meta-meta é uma categoria êmica utilizada no pajubá originado pelas pessoas trans* e direcionado às pessoas LGBTQIAPN+ das CTTros.

Não conclamamos aos leitores dessa tese-ebó, tampouco às pessoas ligadas ao culto a Orisa, a desconsiderar os ensinamentos concebidos nas CTTRos desde a prática do respeito aos mais velhos até o sentar para aprender e assim ensinar aos mais novos. Ao adentrarmos o espaço do terreiro somos compelidos a reaprender a lidar com questões simples e corriqueiras do dia-a-dia. Desse modo, a nossa intenção é reafirmar que não estamos interessados em uma nova estrutura de Candomblé, o que o nosso projeto de emancipação defende é a mudança de mentalidade de nossas comunidades-terreiro no que se refere ao debate racial, de gênero e sexualidade.

Definir o Candomblé, certamente, não foi a finalidade deste estudo. Entretanto, se fez importante pensar como essa expressão de religiosidade constrói discursividades que empoderam uma parte de seus adeptos, ao passo que tornam invisíveis outros corpos (que destoam das normas impostas social, cultural e historicamente). O Candomblé, de ancestralidade africana, se constituiu em cultos variados e distintos que diviniza forças da natureza e busca reconectar seus adeptos às suas origens ancestrais. Organizado no Brasil pelos/as negros/as escravizados/as, se expandiu por parte do território brasileiro dando origem a uma diversidade de ‘cultos’, assim como em África, onde também é realizado com uma base familiar extremamente forte.

Na clássica obra de Ruth Landes, *Cidade das Mulheres* (Landes, 2002[1967]), ela defende que os corpos femininos estão preparados para o exercício do sacerdócio, diferente dos corpos masculinos, pelos traços de “anomalia” percebidos em homens naquele período. Logo, pensar que muitos “homossexuais passivos” ocupam o lugar de “filho” é pensar que esses corpos fogem às normas hegemônicas. Os homens que se dispõem para o rito de iniciação no Candomblé são vistos pela autora como depreciadores da religião e dos costumes em razão de: como se comportavam publicamente, pelos escândalos pautando suas desventuras sexuais e o desejo de se tornar mulheres. A esses corpos, a autora chama “iniciados passivos”. Landes apontava também que as relações sociais e familiares se faziam moralistas nas comunidades de terreiro (ainda que de maneira a estereotipar aqueles que fugiam da norma estabelecida), as quais se perpetuam até os dias atuais, embora as “famílias-de-santo” sejam hoje constituídas também por identidades sexuais, de gênero e raciais diversas.

O antropólogo Milton Silva dos Santos se contrapõe aos discursos de aceitação manifestos nas casas de santo, afirmando que os lugares são muito bem definidos (Santos, 2007), afinal, como podemos pensar em aceitação irrestrita quando ainda hoje a casa matricial do Candomblé de Salvador, o Ile Axé Iyá Nassô Oka, o terreiro da Casa Branca, homens não

são iniciados na condição de filhos de santo? Não concebemos uma política de exclusão num espaço que busca há quase dois séculos contribuir para o acolhimento de pessoas marginais a essa sociedade envolta nas garras do capitalismo tardio e das relações sociais efêmeras. Consideramos que as possíveis saídas para o acolhimento de filhos que adentrem as portas dessa instituição matrilinear passe pelo sentimento perda da hegemonia e do poder da mulher em um espaço que consolidou-se perceber como matriarcal, em uma perspectiva de contraposição ao patriarcado o que seria do ponto de vista feminista um equívoco. As estruturas de poder se organizam de modo a potencializar sua prática de dominação por isso é importante a assimilação dos avanços político-sociais.

Nas CTTros é muito comum o segredo imperar sobre as práticas cotidianas e assim o caminho possível para o aprendizado litúrgico é a constância nos períodos festivos e no cotidiano do espaço-terreiro. O que não significa que todos os ensinamentos serão repassados por aqueles que direcionam nossas vidas religiosas. A divisão sexual do trabalho, por exemplo, é um debate que merece destaque em nossas CTTros, uma vez que como discutimos em outro momento “[...] novas configurações vão se constituindo a partir das necessidades reais das casa de culto e assim a tradição vai perdendo campo para os processos relacionais diante das emergências cotidianas” (Dias, 2020, p. 166). Assim como Milton S. do Santos e Claudenilson Dias, mesmo modo, Patrícia Birman (2005) já problematizara as doutrinas moralistas e patriarcais nas CTTros, a partir dos estudos clássicos das religiosidades afrobrasileiras. Desse modo afirma que:

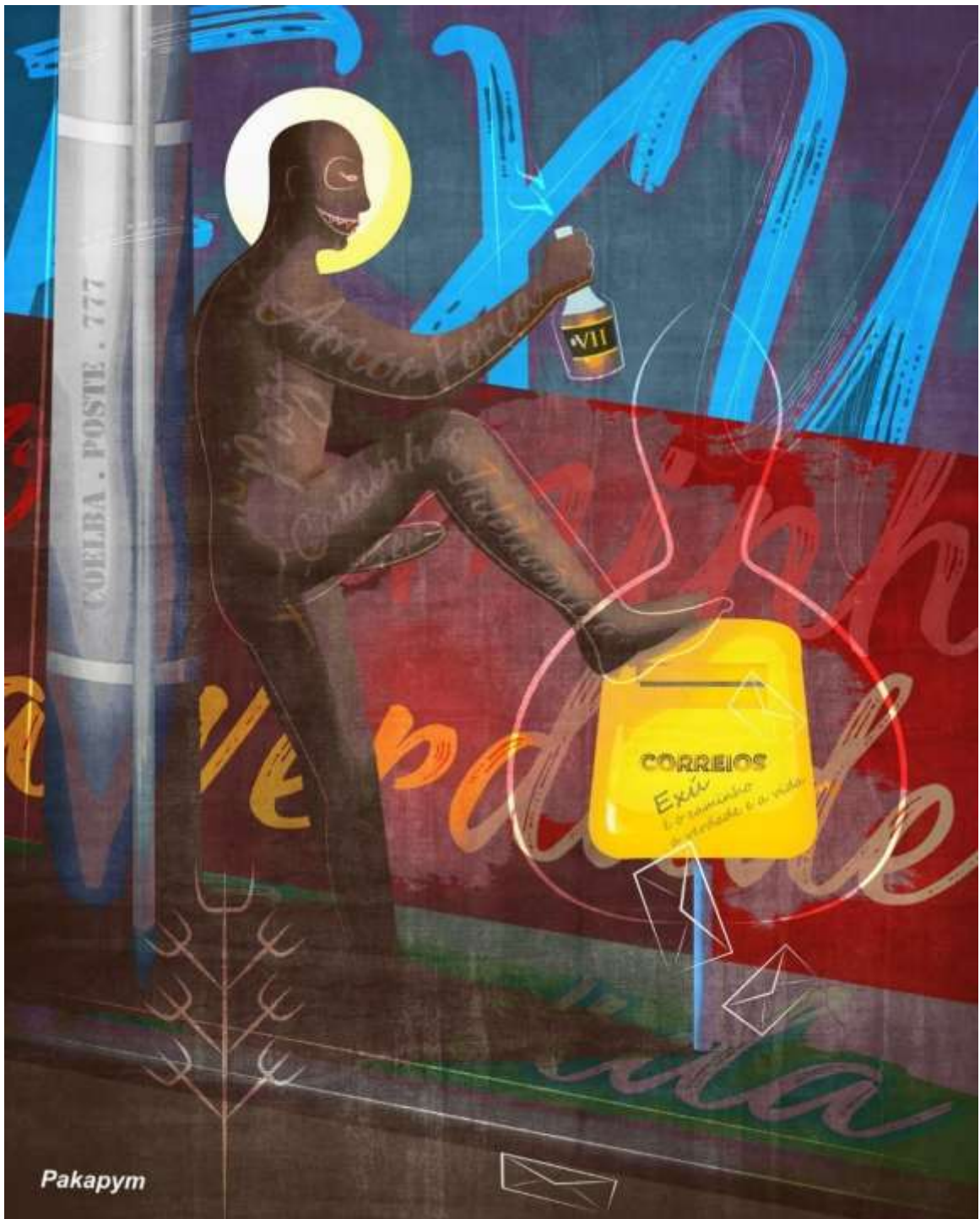
As ‘casas-de-santo’ foram tratadas por intelectuais como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide, entre outros, como comunidades que, transpostas da África para as periferias ainda rurais das cidades brasileiras, preservavam de suas origens uma harmonia social e moral que era preciso, a todo custo, defender. Um pensamento politicamente correto, isto é, uma defesa intransigente dessas manifestações africanas contra o estigma de que era objeto, exigia que se reconhecessem a essas comunidades as mesmas qualidades morais asseguradas aos ‘brancos’ e suas famílias (Birman, 2005, p. 405).

Mesmo nos contextos das chamadas igrejas inclusivas questões relativas aos preconceitos de gênero, raça e sexualidade são enfrentadas. Pode-se observar esse fato nas afirmações de André Musskopf (2005), quando ele caracteriza a teologia gay enquanto um movimento de afirmação teológica para homossexuais e problematiza a disponibilização dessa temática pela invisibilidade dessas produções teóricas quer pelo cercear das academias, quer pela “indisponibilidade” de quem as produz.

Diante da urgência dessa divulgação do saber, o autor afirma que, com tudo o que já foi produzido sobre as dissidências sexuais e todo o esforço dos movimentos teológicos, o tema continua sendo menosprezado. Nas palavras do autor, “essa teologia está sendo tratada, à meia-luz, por entre as brechas dos armários que se abrem e se fecham” (Musskopf, 2005, p. 3).

Quer seja a invisibilidade acadêmica, quer seja o monopólio desses conhecimentos, as questões até aqui apresentadas inferem que, para as religiosidades de matrizes africanas, de modo geral, as dissidências sexuais, raciais e de gênero ainda são temas com certa reticência a ser debatidas de modo mais ampliado, o que do nosso ponto de vista se configura, um tabu. Assim, o que se faz interessante para esta análise é a possibilidade de diálogos possíveis a serem desenvolvidos a partir de novas inquietações apresentadas desde uma perspectiva de nossas lentes contracoloniais.

Figura 4 - Senhor do Caminho



Fonte: Júnior Pakapym
(Imagem gentilmente cedida pelo autor)

2. REMEMORAR E RENASCER: CAMINHOS DA VIDA SOCIORRELIGIOSA

Este ensaio se propõe a ser um relato autoetnográfico no qual abordaremos as minhas vivências socio-históricas na formação da identidade religiosa, de gênero, de sexualidade e de raça, as quais reivindico, de modo interseccional, enquanto uma bicha preta de Candomblé, ligado às intelectualidades, mas forjada no seio dos movimentos sociais e oriunda da comunidade periférica da Liberdade, em Salvador. Cabe situar que essa minha trajetória, ora apresentada, se alinha diretamente com os *modi vivendorum* das pessoas que dialogam e produzem este texto em diálogo de interlocução. Queremos ainda nomear de *tese-ebó-epistêmico*²⁰ esse empreendimento contracolonial para assim narrar nossas práticas de enfrentamento às LGBTQIAPN+fobias e aos racismos (estrutural e religioso) difundidas no espaço-mundo que nos forja menos humanos a cada dia.

2.1. O INTELLECTUAL EM FORMAÇÃO: DOS MOVIMENTOS SOCIAIS À VIDA ACADÊMICA

Nascido aos 18 dias do mês de agosto de 1979, leonino e com muita sede e gana por ocupar um lugar ao sol, em uma família que enfrentava muitas dificuldades e, também, me ensinava que as possibilidades eram infinitas caso nos movimentássemos, cresci como filho único até os 13 anos. Na condição de primogênito, todas as vontades possíveis foram atendidas. Mãe e os demais familiares, sempre muito solícitos, me prepararam para os momentos de construção da vida que nem sempre são favoráveis àqueles que nascem sob os estigmas sociais atribuídos pela sociedade na qual estamos inseridos.

Fui criado numa família extensa (Hita, 2005)²¹ e como participante de um espaço família que aglutinava quatro núcleos familiares distintos, pude observar as relações que se desenrolavam diante das (im)possibilidades de cada membro familiar. E com eles fui descobrindo as “diferenças” e “possibilidades” que cada corpo tem em sua conformação, sobretudo ao assumir a homossexualidade – aproximadamente aos 14 anos –, até então um tema

²⁰ O que chamamos de *tese-ebó-epistêmico* é um esforço intelectual que ao contrariar as amarras coloniais presentes nas nossas CTTRos se torna uma oferenda ritual para alinhar nossas relações na luta contra o racismo religioso e as lgbtqiapn+fobias presentes em nossas comunidades.

²¹ Para um debate teórico crítico sobre o modelo de família extensa na teoria parsoniana ver Maria Gabriela Hita (2005; 2014). Disponíveis em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaantropologicas/article/view/23626/19281>

tabu para a minha família.

Nascido no bairro do Pero Vaz, adjacência da Liberdade, um dos bairros mais negros de Salvador, em termos populacionais, comecei a estudar muito cedo (e isso era ponto passível de discussão, haja vista que, somos detentores de nosso conhecimento e meus mais velhos sempre apresentaram os estudos como parte integrante da possibilidade de ampliar minhas possibilidades). Interajo, pela primeira vez, com uma comunidade religiosa por volta dos meus nove ou dez anos e lá me encontro como gay e isso gera uma série de desconfortos nos membros de minha família, ocasionando uma série de mal estares (Freud, 2010) àqueles que não aceitavam os indícios de uma sexualidade dissidente numa casa composta por três homens embora fosse desde sempre chefiada por uma grande mulher, minha avó.

Como estudante sempre aplicado, tive boas referências no campo do ensino e da aprendizagem. Recordo-me, escrevendo esse texto do encontro entre as minhas memórias e as encruzilhadas de minha vida, de mestras/es que compuseram parte do ser humano que me tornei e, em especial, cito a Prof.^a Maria das Graças Bellmont Dortas (*In Memoriam*), que muito me aconselhou e me oportunizou. Portanto, dedico a ela o início de mais uma trajetória na minha vida acadêmica. E, não menos importante, a todas as pessoas que passaram por minha vida escolar que estão aqui representadas nessa grande mulher.

Nesse contexto, vivenciei inúmeras experiências que vão desde a organização política – ainda que eu não soubesse muito bem o que aquilo representava – até a minha incursão em atividades de formação profissional voltadas para o terceiro setor. Fui levado a participar das atividades de um grupo de amigos que buscavam reivindicar direitos para pessoas LGBT negras e oriundas da periferia de Salvador, localizados no bairro do Calafate, onde funciona até a atualidade o Coletivo de Mulheres do Calafate (CMC). Nos articulamos com o CMC em razão do assassinato brutal da única representação gay daquela comunidade e assim aliamos nossa luta a outras tantas.

Em 2004, passei a participar de uma formação para Agentes de Promoção e Prevenção às IST/HIV/AIDS, oferecida pelo Grupo de Apoio e Prevenção à AIDS (GAPA/BA), a convite de um grande amigo, Rafael Santana, que integrou a Coordenação do Grupo Homossexual da Periferia (GHP) durante cerca de 10 anos, e assim foi o começo para a minha aproximação com os movimentos sociais em defesa das pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis (o movimento LGBT naquele momento histórico) com os quais passei a ter posicionalidade política e assim entender o papel sócio-político reservado a mim frente às demandas concernentes ao meu grupo social. Na atualidade esses movimentos continuam

compreendendo as suas diversidades e, assim, seguem ampliando a sigla e os desafios frente às demandas que necessitam da formulação e efetivação de políticas públicas.²²

Outras atuações políticas se deram no âmbito do desenvolvimento social, lidando especificamente com jovens em situação de vulnerabilidade social. As vulnerabilidades refletem a necessidade de pessoas marginalizadas ocuparem locais em que possam ascender socialmente, pensando sobre as questões que os compelem a um não lugar, a uma não existência, a um não falar.

As minhas incursões nos movimentos sociais reforçaram a minha gana por conhecimento e me fortaleceram no sentido de me tornar propositivo. Advém também do meu percurso nos movimentos sociais o *insight* para o ingresso na universidade, o que me tornou, para além de propositivo, crítico. Penso, ainda, que oportunizar a novos atores esse lugar de fala é, antes de qualquer coisa, tirar da subalternidade corpos relegados à margem. Entendo também que tal oportunidade demonstra o quanto existe de capacidade nas populações vulnerabilizadas, quer seja por suas histórias de vida associadas às suas vidas acadêmicas, quer seja por meio da avaliação de suas propostas do entendimento de mudança de suas realidades.

Após um breve tempo afastado das atividades junto aos movimentos sociais em função das abrigações²³ religiosas, retomei as ações de modo mais efetivo. Há, em si, um princípio de cuidado de si e com o outro nesses momentos. Com o grupo montado, integramos os principais fóruns locais de organização das entidades da sociedade civil, como o Fórum Baiano de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis (FBLGBT), que articula as ações direcionadas para a implementação de Políticas Públicas para a população LGBT; e o Fórum Baiano de Ongs Aids (FOBONG,) que prima pelas políticas de inclusão bem como as Políticas Públicas das Pessoas que vivem/convivem com HIV/AIDS (PVHA).

Vários processos formativos no campo de prevenção às IST/HIV/AIDS; *Advocacy*; Gênero e Sexualidade; Organização de Projetos para o Terceiro Setor e temas afins foram

²² Essa atualização dos movimentos LGBTQIAPN+, foi debatida no *Glossário de (des)identidades sexuais* (2023) organizada pelos antropólogos Moisés Lino e Guillermo Sanabria cuja introdução aponta os recrudescimentos na sociedade cisheteronormativa. Outrossim os verbetes presentes, e dentre eles Adé de minha autoria em parceria com Almerson Passos, deseja celebrar as diversidades possíveis no campo das identidades nas nossas CTTRos. Na mesma obra, a cientista social Regina Fachini, percussora no debate sobre as identidades sexuais em *Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90* (2005) reatualiza o debate num posfácio que trata sobre como as identidades emergiram desde a sua produção até esse momento histórico. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/39439>

²³ De acordo com mestra de capoeira e intelectual feminista Janja Araújo, o termo se refere aos rituais litúrgicos nos quais as pessoas iniciadas renovam seus votos com suas ancestralidades. O termo em questão foi revelado, desde a tradição oral do Terreiro Mutá Lambô ye Kaiongo (Banto/Angola), por uma mais velha que afirma o lugar de abrigo que tem esse momento sagrado e não uma mera ‘obrigação a cumprir’.

oferecidos em parceria com o poder público no sentido de aprimorar as ações dos movimentos sociais baianos. Nesse sentido, ao me comprometer com a proteção dos direitos de pessoas LGBT, me tornei referência para as pessoas que estavam no meu entorno. Quer fosse com uma orientação de como agir em situações de negativa de direitos quer fosse no processo de encaminhamento dessas pessoas aos serviços públicos eu ia me tornando um agente de mudança social para eles todos e sobretudo para mim enquanto um sujeito comprometido com a vida.

Estudei durante a formação básica em escolas que me fizeram viver a minha meninice e assim aprimorar os conhecimentos sobre quem eu poderia ser, e mais, criar entusiasmo pelos estudos. Agradeço ao time de professoras/es que passaram pela minha formação escolar e em especial à saudosa Maria das Graças Bellmont Dortas (*in memoriam*), minha amada pró Gracinha da Escola Lago Azul. Ao concluir o ensino fundamental entrei na fase aluno problema e fui sendo tragado pelo *modus operandi* que hoje condeno em absoluto nos meus discentes e assim migrei para o Anísio Teixeira para o curso de Formação Geral e fiz os dois primeiros anos do Ensino Médio e protelei em muito a conclusão do mesmo já no Colégio Estadual Marques de Maricá. Concluída essa fase, me afastei dos estudos, ainda que compreendesse que somente ele poderia me proporcionar melhores condições de vida, e demorei cerca de oito ou dez anos até tomar a iniciativa de realizar a prova do ENEM em 2010. Em um processo formativo em *Advocacy*, o Interagir (2011), recebi a notícia, vinda de Rafael Santana, de que a partir de então eu integrava o Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Um *frisson* inenarrável. Uma felicidade sem igual e logo foi externada aos meus pares que, com muita alegria, comemoraram. Afinal, mais um gay/negro alçava voo em direção à academia. Me orgulho ao lembrar do momento em que dei essa notícia a minha mãe e a minha saudosa avó, Juracy Silva (*in memoriam*) e, em seguida, a todas as pessoas que me acompanhavam na época!

Após quatro anos de muitas lutas e enfrentamentos, ao findar o Bacharelado em Humanidades, realizei um feito me inscrevi em um curso preparatório para acessar a pós-graduação e de modo muito interessante fui aprovado em duas seleções para o mestrado e optei por permanecer no Programa de Pós Graduação e Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) deixando o Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Asiáticos (PÓS-AFRO) para acolher algumas disciplinas no curso de toda a pós graduação (mestrado e doutorado).

Noites em claro, trabalhos “mal-feitos”, pavor, anseios, luta e persistência foram aspectos que me tornaram ainda mais desbravador nesse novo espaço. Esse novo mundo me foi

aberto pela vontade de conhecer e pude vivenciar muito do que a universidade pôde me proporcionar. Infelizmente, não acessei o Sistema de Cotas no período da graduação nem no mestrado, mas compensei essa questão ao acessar o edital de cotas para pessoas negras no doutoramento, e isso não quer dizer que eu não tenha me constituído como um ser pensante sobre as questões raciais. Pelo contrário, me aliando ao pensamento feminista negro, refleti sobre os valores políticos que incidem sobre nossas vidas pretas e como isso se reflete no nosso fazer acadêmico.

Desse modo participei, efetivamente, das atividades possíveis dentro da universidade e precisei, em função da dedicação a esse espaço e pelas escolhas supracitadas, me afastar das atividades do movimento social. Desde o meu ingresso na UFBA (2011), me filiei ao Grupo de Pesquisa em Cultura e Sexualidade que, àquele momento, atendia pela singela sigla CUS, mas, desde 2019, se reestruturou para formar um Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades (NuCuS)²⁴ – e com o qual já flertara desde o ano anterior, quando participei do Curso de Introdução às Políticas e Teoria Queer.

No Núcleo, desenvolvi pesquisa, extensão, monitorei e organizei eventos no campo das dissidências sexuais e de gênero, atividades as quais compõem o meu currículo acadêmico. Na condição de pesquisador, estive vinculado à pesquisa conjunta do NuCuS sobre as representações das personagens não heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo e no Teatro Baiano, cabendo a mim este último item, aliás, o que nos rendeu um artigo científico apresentado no III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades (2013), um congresso local, vivido como uma experiência única e quando apresentei minha comunicação oral.

Vinculado ao Programa Permanecer (PROAE/UFBA), por meio das atividades de monitoria e organização de eventos acadêmicos, desenvolvi habilidades como, por exemplo, organização, divulgação, orientação desses eventos. No período ainda participei do projeto de extensão Cineclubes Sexualidades (Pisco Sex Cine), que consistia em um cine debate voltado para as temáticas LGBT. Além de desenvolver atividades organizacionais/institucionais para a realização dos trabalhos, ainda coordenava os debates realizados após a exibição dos filmes.

No Programa de Monitoria Acadêmica participei dos momentos formativos de turmas de graduação e, conseqüentemente, de outros discentes, de modo a contribuir para o desempenho deles e do meu próprio, quer seja no processo de interação, quer seja com

²⁴ O NuCuS está organizado através de seis linhas de pesquisa que possibilitam a interface entre os debates culturais, de gênero e sexualidades nos campos das identidades sexuais e de gênero. Ver: <https://politicadocus.com/> Instagram: @nucus_ufba

proposição de novas formas de ensino-aprendizagem. Fui orientado pela Professora Denise Vieira – em dois momentos distintos nos componentes eletivos Estudos sobre a Contemporaneidade I e Estudos das Subjetividades – com a qual tive contato com a formação de Agentes Sociais de Mudança, atividade de extensão baseada na teoria de grupos operativos, do autor argentino Henrique Pichon-Rivière, que se empenha em potencializar os trabalhos em grupo para além de promover o processo de coordenação e de observação dos grupos que se formam. Entre 2014 e 2016, fiz parte de uma formação específica sobre a teoria pichoniana através do Núcleo de Psicologia Social da Bahia, em função de uma bolsa de estudo oferecida pela coordenação do referido núcleo.

Em 2020, iniciei um curso de extensão em língua yorubá e esse espaço pretende alinhar a perspectiva cultural ao aprendizado do idioma. Desse modo, no terceiro módulo do processo formativo tivemos contato com a forma como os povos yorubá nomeiam suas crianças e, como atividade avaliativa, nós cursistas, com o apoio de nossa Oluko Asabi Edu, construímos nossos nomes de referência às nossas veias ancestrais. *Oruko te mi ni Akanjiejo Ayetibayo* (o meu nome é *Akanjiejo Ayetibayo*).

Diante de todos os desafios que se apresentaram durante a jornada acadêmica urge um cuidado especial com nossa cabeça mítica ancestral, *Ori*. Desde a perda de minha avó em janeiro de 2018 me dei ao luto por completo e acreditei que todas as minhas questões estavam sanadas. Ledo engano! Submergi ao mundo da depressão e nele permaneci adoecido e sem perspectivas e justo por isso não conseguia produzir esse texto que fala sobre pulsão de vida e certamente um dos motivos de não conseguir era não perceber que o meu corpo precisava de Èṣù ainda que eu não percebesse. Em “A dor da tese” Miriam Pillar Grossi (2004) aponta as motivações pelas quais todos nós que passamos pela pós-graduação enveredamos pelos adoecimentos mental e físico como sinalização de que a nossa vida não está única e exclusivamente para o processo de solidão para a produção acadêmica mas além desse espaço político-formativo.

Do meu ponto de vista, precisamos de uma rede de apoio a fim de potencializar as nossas escrevivências, além de manter as relações afetivas vivas no curso da escrita de nossas dissertações e teses a fim de que mesmo com os prazos mercantilistas tenhamos a capacidade de nos sensibilizar com a dor do outro e nos vigiarmos a ponto de percebermos os sinais de nossas próprias dororidades. Faço, nesse momento, um recorte na narrativa da vida acadêmica para relatar que, desde 29 de outubro de 1995, então com 15 anos, passei por um processo de renascimento. *Mo juba re o!!!* Meus respeitos!!!

2.2. RENASCIMENTO ANCESTRAL: NO BARCO DE TRÊS, EU SOU *DOFONO*²⁵ DE *OSUMARE*

Dado que consideramos a importância da minha trajetória político-formativa desde os movimentos sociais até a academia, consideramos ainda mais relevante a minha trajetória no Candomblé, espaço este da valorização de minhas raízes ancestrais bem como da minha relação com *Orişá Èṣù*. A minha vinculação com o Candomblé me coloca diretamente no lugar de sujeito cognoscente, sobretudo pela trajetória de vivências em 28 anos de iniciação e, obviamente, pautando todos os percalços vividos desde o meu renascimento ancestral até o presente momento.

Antes da iniciação temos um período de reconhecimento do espaço social das casas de culto. Nesse período, o possível neófito é intitulado *abian* e, pelo fato de não ter “passado pelo sacrifício”, como dizem as mais velhas, lhe é vedado todo acesso ao conhecimento ritual e litúrgico. Ainda assim, temos contato nesse período com alguns aspectos mais comuns das relações estabelecidas nas CTTros, esse é o tempo de aprender a aprender. O meu primeiro contato com um Exu catiço se deu no meu abianato e, ainda muito criança, bem como embebido pelo discurso de demonização desse *Orişá* me mantinha sempre distante desse contato até quando foi possível.

Ao completar quinze anos de idade a minha relação com as minhas ancestralidades já se faziam mais comum e próxima e o chamado se dá assim que meu pai Osumare escolhe a comunidade-terreiro para o meu renascimento. A minha iniciação ocorreu no *Ilê Axé Odé Omin Ifan*, sob a liderança de Babá Reginaldo Augusto, situado na Rua Paulo Magalhaes Dantas, nº 23-E, no bairro do Cabula I, lócus de inúmeros outros terreiros de Candomblé. Fui iniciado no Candomblé Nagô/Ketu, para o *Orişá Osumaré* (lê-se Oxumarê), a quem rendo homenagens e devo todo o meu respeito.

O rito de Orúko do barco composto por mim, Célia (Dofonitinha de Omolu) e Sônia

²⁵ O dofono de um barco de iniciação é aquele que vem antes das outras pessoas, portanto nasce como um mais velho (por uma fração mínima de tempo, mas mais velho). Essa nomenclatura é advinda do povo ewe/fon que originou o culto aos Vodun, da nação Jeji. O *Mejitó* Marcos Carvalho de *Besen*, também *dofono* em sua comunidade, atenta para a utilização dos termos nativos de organização dos barcos de iniciação de vodunsis, habituais nos cultos *Jejes*, mas também atribuídos aos *Yawo* de nação Nagô/Keto (Carvalho, 2006, p. 140). Eis aqui uma das confluências entre os cultos, a partir do processo de “interpenetração cultural” apontado por Nicolau Parés (2007, p. 144) que certamente foi benéfico para as nossas CTTros. Ainda que a gênese busque descortinar a história da formação do culto aos *Vodun* no Recôncavo da Bahia, bem como em Salvador, através da história de vida da saudosa Luiza Franquelina da Rocha, Gayaku Luiza; sobre o processo de formação dos Candomblés *Jejes* na Salvador setecentista ver Luis Nicolau Parés (2007); sobre a consolidação de Gayaku Luiza como sacerdotiza do culto aos *Vodun* ver Nívea Alves dos Santos (2018) e para reavivar as memórias constituídas no terreiro considerado o primeiro em Salvador do culto ao *Vodun*, o *Bogum*, ver Everaldo Conceição Duarte (2018).

(Famo de Oyá), ocorreu em 29 de outubro de 1995. Agradeço imensamente ao meu Babalorisá risá, Regi de Logun Edé e a todas as pessoas com as quais contei nesse momento único da minha vida. Enalteço a participação efetiva de Altino Chagas (*in memoriam*) – tio por criação, amigo e *Babakekere* – que muito me ensinou. Que Oyá o tenha em seus braços!

Na comunidade onde fui iniciado, compreendi os conhecimentos adquiridos no decorrer de minhas vivências anteriores e assim fui considerando os modos de vida possíveis nas demais CTTros. Após o rito iniciático, muitas de minhas fantasias sobre o Candomblé foram desveladas e percebi o quanto de familiar as casas de Candomblé são. Emergiram, nesse contexto, os processos de hierarquização e as relações de poder advindas, ora do dirigente, ora dos mais velhos que me rodeavam para colocar o novo (e diferente) no seu lugar. Em alguns momentos, percebia minha sexualidade ser questionada em razão de minhas convicções políticas, já que, segundo o que diziam, uma criança de 15 anos não deveria expressar abertamente o que pensava em termos de gênero, raça e sexualidade (bem como em outros temas). E, com isso, me sentia aprisionado à responsabilidade de sempre ser bem-visto (e quisto) por aquelas/es que me foram apresentadas/os como uma segunda família.

Em nome de assegurar a perpetuação do segredo nas CTTros, há limitações impostas aos novos adeptos das religiosidades de matrizes africanas. Assim, foi muito comum, durante o tempo em que estive na casa de culto onde me iniciei, ouvir meu Babalorisá tratar as pessoas não iniciadas como meros visitantes no curso das festas públicas bem como no dia a dia da comunidade. Do mesmo modo, ainda hoje é comum frases como “*você é um fura-roncó, viado!*” quando um não iniciado visita tantas quantas CTTros ele tenha vontade. E se ele for negro e gay então perpassa a alcunha da pessoa indesejada que Ruth Landes (2002 p. 319-331) apontou como impróprias para as CTTros. Por que esse direcionamento para a homossexualidade? Ouvi em muitos momentos da minha vivência no Candomblé que o meu tempo chegaria e, no entanto, em vários momentos me sinto incompleto no que tange à minha formação religiosa. Motivos diversos, mas esse tema demandaria uma outra tese de doutoramento.

Diante das vulnerabilidades sociais que potencializam a marginalização dos sujeitos LGBTQIAPN+, me deparo com uma situação de muito incômodo quando não vejo em determinados espaços religiosos as pessoas vistas/lidas como “diferentes”. As pessoas dissidentes sexuais e de gênero permeiam um imaginário social relegado também às perpectivas raciais, logo estamos lidando com dois fenômenos distintos, mas convergentes; a LGBTQIAPN+fobias e o racismo. No momento, o que nos importa é compreender porque os

desafios e as normatividades do carrego colonial demandam de nossos mais velhos uma postura de negação à socialização do conhecimento, o que do meu ponto de vista afeta as relações de pertença nos espaços das CTTros bem como o entendimento de nossa força política.

As dissidências sexuais e de gênero se mostram com um dificultador de acesso a alguns espaços nas CTTros, que exigem um comportamento que atenda as normas impostas a toda sociedade, a exemplo da cisheteronormatividade. Por mais que pareça contraditório, as experiências LGBTQIAPN+, em muitas CTTros, são limitadas à máxima que diz: “Do portão para fora você pode ser o que você quiser, mas do portão pra dentro você tem que ser homem/mulher!” isso se deve a uma postura binária adotada pela sociedade de modo geral, ao passo que no retorno para sua casa, podemos assumir outras facetas como se isso fosse possível e no momento que adentramos o espaço sagrado do terreiro deixamos nossas identidades no canto da porta. Um grande paradoxo!

A minha “obrigação” de um ano (*Odu Kinni*) ocorreu, cerca de cinco anos depois de meu rito iniciático, sob a responsabilidade do Babalorisá Reginaldo Augusto que me iniciara no culto às ancestralidades e mediante o rito ele assentou o *Èṣù* que acompanharia o meu *Oriṣá*, de acordo com a sua orientação. Esse *Èṣù* se apresentava como um ser mítico híbrido (macho/fêmea) justaposta por Babá Reginaldo compreender as representações de meu *Oriṣá* com tais características híbridas macho/fêmea. Desse modo, considerando o respeito aos meus mais velhos, e de certo a minha falta de conhecimento por sobre o meu *Oriṣá*, me mantive fiel ao modo como os meus me ensinaram sobre a minha relação com meus seres míticos.

Com os caminhos organizados para a continuidade de minhas abrigações religiosas, segui minha trajetória nos movimentos sociais, e dentre eles a Rede Afro LGBT, espaço no qual circulavam pessoas dissidentes sexuais, negras e de Candomblé, e diante dos bate-papos passamos a nos informar sobre as relações opressivas nas nossas comunidades-terreiro. Nesse período, em vias de organização da “obrigação” de 3 anos (*Odu Keta*) passamos, eu e meu dirigente, por questões interpessoais que me levaram a longos afastamentos de minha comunidade-terreiro.

Numa cerimônia pública de Olubajé²⁶, após passar por um processo de doença muito sério, retornei à minha comunidade e, pelo fato do meu *Oriṣá* pedir para falar com meu sacerdote, ele proferiu para uma Ekeji da casa, Mãe Gláucia, a seguinte frase: “*Não tenho tempo*

²⁶ Olubajé é a cerimônia pública em reverência ao *Oriṣá Obaluwayie*, também chamada de Banquete do Rei, na qual é servida a comida ritual desse *Oriṣá* além de reverenciar toda a sua família mística: Nana, sua mãe e seus irmãos Osumare, Yewa e Ossain. Para compreender o ritual veja a narração do mito fundacional dessa cerimônia com a griot Vovó Cici em: <https://www.youtube.com/watch?v=kg4Ag8vdym4>

para falar com santo de Yawô!”. E assim se manteve irredutível ao passo que o *Orişá* permaneceu sentado junto ao assentamento de Tempo da casa esperando o sacerdote.

Ao tratar dessa questão, no mínimo delicada, ressalto que minha desvinculação do Ilê Axé Odé Omi Ifan se deu em um contexto no qual buscava me preparar para dar seguimento às minhas vivências na religiosidade. Lembro da frase do sacerdote ecoando a partir das falas de Marcelo Pereira e Nelson Queiróz, amigos próximos e presentes naquele dia. Como essa frase impactou a minha vida como uma pessoa gay, preta e de Candomblé? De inúmeras formas, dentre elas, isso me levou a um limbo existencial para a minha expressão de religiosidade, haja vista que eu me negava a ter como líder religioso um homem que me conhecia desde o ventre de minha mãe. Ora, se com ele foi assim, por que seria diferente com outro sacerdote? Ledo engano!

Nesse período de limbo existencial para as religiosidades, entre as minhas visitas a outras tantas CTTros, me deparei em uma celebração aos *Orişá Iroko, Yewa, Osumare e Ossain, no Ilê Asé Omin Yamasse*, o terreiro do *Gantois*. Nele se deu o meu reencontro com o *Ilê Asé Etomin Ewa*, espaço consagrado a *Yemojá e Songo*, onde me reorganizei espiritualmente. Fui enfático com meu atual Babalorisá Regilton Ribeiro sobre o meu descontentamento com meu sacerdote de iniciação e por isso disse a ele: “*Não quero mão de homem em minha cabeça!*” Mal sabia eu que a mão que *Osumare* apontara para o meu horizonte estava ali bem diante de mim. Após meu pai *Osumare idahum*²⁷ no *Asé Gantois* junto aos *Orişá* da casa, fui abençoado por *Iyá Agbalagba Cidália de Iroko (in memoriam)* bem como por Babá Regilton. Após ajudar com os cuidados tomados pelos filhos e netos de Egbon mi Cidália, nos despedimos e fui para casa com um sentimento de completude, ainda que não compreendesse muito bem o que acontecera. *Orişá* sempre age em nossas vidas sem que percebamos!

Passados alguns meses, retornei ao Brongo, como nos referimos ao nosso Candomblé por estar situado na fronteira limítrofe entre os bairros de Pau Miúdo e IAPI. O teor da conversa com Babá, num tom muito menos arrogante, era no sentido de tomar a permissão dele para adentrar ao *Asé de Yemojá e Songo*. Tão logo ele me ouviu me disse que essa decisão caberia antes de qualquer coisa aos *Orişá* da casa; e, em segundo plano, à *Iyalasé Jacira de Osogiyán*. Um frio na espinha não pelos *Orişá* que, decerto, sempre acolhem seus filhos em situações de vulnerabilidade, mas aquela que seria a minha autoridade direta. Imponente, perspicaz e sempre pronta para resolver as questões pertinentes à casa dos *Orişá*. Para além de tanto, humana. Minha reinserção no asé se deu no seio do *Ile Ase Etomin Ewa* e o rito inicial da conversa com

²⁷ Expressão utilizada quando o *Orişá* dança as suas ritualísticas nas festividades públicas.

Babá foi a minha consolidação enquanto filho dessa comunidade-terreiro. Claro que passando pelos períodos abrigacionais com os quais me percebi também como devoto de *Orişá Èşù*, ao passo que as dinâmicas de modificação de mentalidades são promovidas também pelas relações estabelecidas nas nossas comunidades.

Minhas abrigações de *Odu Keta* (3 anos); *Odu Eje* (7 anos); *Odu Ika/Erinla* (14 anos) e *Odu Mokanlelogun* (21 anos) foram espaços, para além de reconexão com o sagrado, também de aprendizados sobre: afetos, amor a *Orişá*, momentos para silenciar e falar sobre as questões que nos afligem, apontar as nossas fragilidades e potências e, por fim, mas nunca menos importante, tornar *Orişá Èşù* o grande mercador de nossas vivências, como nos ensina o filósofo Uã Nascimento (2016), em seu *Oloja: entre encontros - Èşù o senhor do mercado*, ao contrastar o mercado generoso de *Èşù* diante dos mercados capitalistas. Eu avanço aqui para pensar sobre como as CTTros se renderam a essa organização dos mundos ocidentalizados e capitalistas no que se refere às redes de trocas no seio das comunidades.

2.2.1. UM PÉ LÁ OUTRO CÁ: FORMAS DE PERTENCER E AINDA, ASSIM, TENCIONAR

Como aluno regular do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, cursei o componente curricular HACA77 - Estudos das Subjetividades, tendo como docente o Prof. Dr. Leandro Colling, meu orientador desde o início de minha formação acadêmica. Como item avaliativo precisava produzir um projeto de pesquisa/intervenção abordando um mal-estar na atualidade, identificando e analisando o problema da pesquisa e, se possível, propor uma solução para ele. Em uma realidade como o Candomblé, que é visto como um espaço religioso que agrega todas as diferenças, pensei justo na invisibilidade das pessoas trans* como possíveis colaboradoras para entender tal dinâmica de exclusão.

O projeto de pesquisa falava de uma realidade presente no meu cotidiano. Como dito anteriormente, sendo iniciado no Candomblé, sempre me questionava: por que não vejo pessoas trans* nas casas de Candomblé em que eu frequento? E assim nasceu o meu incômodo sobre as sociabilidades trans* nas comunidades de terreiro. Foi inclusive por meio desse *pequeno* projeto de pesquisa que surgiu a minha intenção de pesquisa para o mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM)²⁸.

²⁸ Essa pesquisa está registrada no livro *Identidades Trans em Candomblés: entre aceitações e rejeições*,

Chegamos à conclusão que o Candomblé até acolhe a diversidade de gênero e sexual, mas até a subjetividade do dirigente não ser contraposta por esta dissidência. As pessoas trans* (doravante pessoas trans*²⁹) foram sempre vilipendiadas do direito de existir em sua identidade de gênero e de seus papéis sexuais no espaço social do Candomblé, como uma reprodução do modelo de sociedade colonial que está aí apresentado, que reifica as normas sociais de gênero.

Como percebi na pesquisa de mestrado, não há uma receptividade efetiva, em muitas CTTros, para com a presença de pessoas trans* e travestis (Dias, 2020). Portanto, ainda afirmo que as amarras tradicionais são os pilares da negação da humanidade e da presença efetiva da população LGBTQIAPN+, desde a fundação do Candomblé até os dias atuais, nas CTTros. Esse movimento clássico está presente em obras como *A cidade das mulheres* (Landes, 2002); *Para inglês ver* (Fry, 1982); *Mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001); *Orixás: deuses yorubas na África e no novo mundo* (Verger, 1954); *O Candomblé da Bahia* (Bastide, 2001); *O animismo fetichista dos negros baianos* (Rodrigues, 2005); *Candomblés da Bahia* (Carneiro, 2019) e pretendo contrastar com o modo que se percebe as relações com *Orişá Èṣù* na atualidade quer pela bibliografia contemporânea quer pelos relatos dos iniciados a esse *Orişá*.

O processo de religamento às ancestralidades dessas populações se constitui, também, através das relações estabelecidas com os adeptos da religião e tal aspecto foi importante para me fortalecer enquanto gay, preto e periférico. Mas, até isso acontecer, muita água rolou pelas pontes e pela minha cabeça. A discussão sobre as perspectivas trans* e travestis tomaram corpo nas universidades e ganharam também os terreiros de Candomblé, o processo de sensibilização tem sido feito como pretendíamos mas ainda precisamos avançar consideravelmente.

Esse destaque frente às pautas políticas desse segmento nos movimentos sociais indica que o meu percurso universitário e de outras pessoas sensíveis às pautas têm apontado sobre a importância das discussões sobre as dissidências de gênero e sexualidade, que contribuem, em alguma medida, para o respeito às diversidades sexuais e de gênero, contrapondo-se às práticas de exotificação e fetichização, quer nas comunidades de terreiro, quer na vida social das pessoas LGBTQIAPN+.

Na história das religiões pouco se discutiu sobre as expressões de gênero-divergentes

organizado pela Editora Devires, disponível em: <https://www.queerlivros.com.br/identidades-trans-no-candomble-entre-aceitacoes-e-rejeicoes>

²⁹ Para o andamento desta tese, me utilizarei do termo genérico identidades trans* para pensar sobre as identidades de gênero divergentes das normas sociais estabelecidas, tais como a cisgeneridade. Me posiciono nesse enfrentamento por aprender com Fran Demétrio (*in memoriam*) que as categorias médicas não devem se sobrepor às lutas políticas das pessoas trans*.

(Lanz, 2017). Sendo mais preciso sobre as transidentidades, ainda há pouca produção acadêmica. Entretanto, novos caminhos têm se formado e fortalecido. No curso da pesquisa para a dissertação de mestrado, defendida em 2017, entrei em contato com bibliografias que se mantêm aliadas das pautas trans* e lá anuncio que “as identidades trans* já são pertencentes aos espaços religiosos nesses textos de maior fôlego (dissertações e teses), sendo eles: Bomfim (2009), Ribeiro (2009), Jesus (2012a), Santos (2013) e Romba (2015). (Dias, 2017, p. 32). Aponto que em decorrência do trabalho publicado “Identidades Trans* em Candomblés: entre aceitações e rejeições” (Dias, 2020), e desde lá houve algumas produções que endossaram a pesquisa no sentido de problematizar a presença de pessoas trans* nos espaços de CTTros.

Ainda hoje percebo poucas pessoas trans* nas celebrações em terreiros de Candomblé. Entretanto, essa realidade vem sendo, aos poucos, modificada e as possibilidades de inserção têm se mostrado efetivas. A título de exemplo, cito o terreiro ao qual eu mesmo estou vinculado. Vivemos, por um breve momento, no *Ilê Asé Etomin Ewa*, a inclusão de um homem trans* que teve a sua identidade de gênero respeitada, um avanço para uma comunidade que não se dedicava a debater efetivamente as questões ligadas às diversidades sexuais e de gênero, mas que acolheu e sediou a defesa de minha dissertação, o que gerou um espaço de diálogo frutífero.

Esse acolhimento decorreu, dentre outros aspectos, de a defesa da dissertação ter sido realizada no terreiro em meio às celebrações do período de função anual e em alguns meses tínhamos essa figura em processo de abianato na nossa comunidade. Recebi uma homenagem oriunda de meu sacerdote e vivenciamos um espaço de extrema troca quando pude pautar o debate de acolhimento das transidentidades nas CTTros, haja vista que são pessoas e precisam ter suas idiossincrasias respeitadas. Outrossim, em um momento posterior meu *Babalorişá* me confidenciou que iniciou uma mulher trans*, mas essa iniciação se deu de modo silencioso a fim de não expor a hegemonia da nossa casa. Logo, interpreto que o processo de sensibilização não foi efetivo como eu esperava/pensava. Embora haja diversos terreiros considerados trans*inclusivos não posso considerar a minha casa como um espaço que acolha as dissidências de gênero de modo efetivo. Mas seguimos em processo e em aprendizado!!!

Aprendi com a ativista transfeminista Viviane Vergueiro (2015) que é possível assegurar um distinto modo para falar sobre os caminhos tortuosos (na academia e fora dela) que se impõem em nossas vidas e, ainda assim, construir uma narrativa de si desde dentro de sua base de vida. Para a autora, propor uma autoetnografia trans* (2023) tem a ver com o *modus operandi* da construção de conhecimento sobre as subjetividades de pessoas trans* e esse modo de pensar as relações se estende a outros segmentos sociais, dentre eles os povos ligados às

CTTros.

Fran Demétrio (*in memoriam*), compondo a minha banca de avaliação da dissertação, nos ensinou, dentre outras tantas questões, que a nossa batalha está em não dar ao poder médico a importância que ele julga ter e justo por isso as categorias devem eclodir dos movimentos políticos pelas liberdades de expressão e promoção de direitos LGBTQIAPN+ e raciais. Ficaram as memórias da virada epistemológica sugerida por ela para meu trabalho e com isso apontamos para esta tese caminhos de promoção da equidade tão sonhada por ela. Saúdo essa ancestral que nos deixou um legado de luta pelos direitos de pessoas trans*, e sua grande potência no campo dos estudos nutricionais. Salve Fran Demétrio! Fran Presente!

No Candomblé, temos um considerável número de intelectuais que trabalham suas experiências sensoriais e transformadoras no seio dessa religião (Rabelo, 2014; Conceição, 2017) e elas me fazem pensar sobre o papel que o corpo ocupa nos nossos ritos e práticas do cotidiano nas CTTros. Entretanto, para fazer esse exercício é preciso estar disposta/o a lidar com os olhares atentos daquelas/es que nos rodeiam. Por isso, no dia 26 de outubro de 2017, o *Ilê Asé Etomin Ewa*, assim como parte da comunidade acadêmica do Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre as Mulheres, Gênero e Feminismo, repensou os modelos hegemônicos de socialização (e produção) do conhecimento científico durante a realização da minha defesa de mestrado no terreiro ao qual faço parte.

Depois de uma noite inteira de entrega ao sagrado em reverência ao *Orişá Şongo* (lê-se Xangô), nos deparamos, eu e minha comunidade-terreiro, com os preparativos para aquele que seria o momento da defesa da dissertação, que foi citada, em partes, aqui neste texto. Claro que não sem alguns processos de sensibilização aqui e acolá. Conversas com irmãos mais velhos no sentido de aproximar o tema de suas realidades, diálogo com nossos dirigentes visando ampliar a visão de mundo deles para um projeto de inclusão na nossa comunidade religiosa e sem contar com o movimento de apresentar a UFBA enquanto instituição à comunidade terreiro.

De um lado, no seio de minha matriz religiosa, tive a oportunidade de, no período de minha abrigação de 14 anos de iniciação, conversei com as pessoas que orientam a nossa comunidade religiosa e, assim, pudemos entender juntos que existia a necessidade de tratar dos temas ligados às questões de gênero e sexualidade. Foi uma troca sensível entre mim, meu *Babalorişá* Regilton Alves Ribeiro ti *OlogunEdé*, minha *Ìyálasé* Jacira Alves ti *Osogiyán*, minha *Ìyádagan* Rejane Alves ti *Oşun* e algumas outras irmãs de axé com as quais tive o prazer de conversar e desenvolver meus pensamentos no que se referia a minha pesquisa.

De outro lado, na academia, surgia o melindre de a comunidade-terreiro não estar preparada para ouvir os reclames de segmentos sociais que reivindicam existir no lugar social Candomblé, ou melhor, comunidade-terreiro. A professora Lina Maria Brandão de Aras, que, aliás, compunha a banca de qualificação e de defesa do trabalho e hoje orienta esta tese, se sentia temerosa por entender a densidade da temática, uma vez que ele apontava equívocos passíveis de correção por parte de nossas CTTros. Lembro do empenho da Prof.^a Janja Araújo e do Prof. Leandro Colling, orientadores da pesquisa, quando lancei a proposta de levarmos a defesa para o meu terreiro de Candomblé, contudo, pairava a dúvida sobre as impossibilidades dessa ação. Foi assim que meus pais Oxumarê e Xangô quiseram e assim aconteceu.

Fonte: Janja Araújo, 2017



Figura 5 - O dia da defesa

Com o apoio das pessoas que nos rodeavam, realizarmos, para além de uma defesa de trabalho acadêmico, um momento de reflexão sobre as pessoas trans* em um espaço que se acredita sagrado, mas não se revia, até aquele momento, como mantendo estruturas transfóbicas com atos de negação de existências diferentes das usualmente consideradas normais. Digo isso contando com modificações importantes na minha própria comunidade-terreiro, haja vista que temos, como eu disse, em nosso convívio, um homem trans* sendo respeitado em sua identidade e mantido em nossas vidas nos ensinando a lidar com as transidentidades de modo respeitoso e sem receios. Aquele ato político reafirmava a necessidade de as CTTros debaterem as temáticas de gênero, de raça e de sexualidade, sem os moralismos propostos pelas religiões cristãs que circundam nossas comunidades desde a fundação dos calundus que deram origem a nossos Candomblés.

Para além disso, importa ressaltar que, ainda que não consigamos modificar as mentalidades de nossas/os mais velhas/os, devemos nos repensar como interlocutoras/es de nosso tempo e, assim, sensibilizar a nossa geração para um Candomblé que possa discutir questões da atualidade, como, por exemplo, as identidades sexuais e de gênero, afinal como a sacerdotiza Stela de Osoosi (*In memoriam*) bem apontou: Meu tempo é agora (2010).

Reafirmo que o Candomblé que precisamos reivindicar é um Candomblé anti-LGBTfóbico, antirracista, antietarista, antifascista, antimachista, antissexista, contrário ainda a todas as formas de opressão e que promova o bem-estar social para todas as pessoas que busquem, nas CTTros, um lugar para se compreender enquanto ser humano e tenham no axé aquilo que consideramos como nossa base de sustentação em todos os âmbitos: a nossa força vital.

Há um elemento que traz à tona a perspectiva contracolonial, cujo trabalho reivindicava o fato de a academia se permitir repensar o lócus de construção do saber. A casa de Candomblé como esse lugar da produção do conhecimento e da difusão deste é algo importante para a promoção de novas epistemologias. Não à toa chamamos esta tese-eba também de uma *autoetnografia afrorreligiosa dissidente*, uma vez que me possibilita dedicar um tempo para pensar sobre a trajetória das CTTros para a academia e vice-versa e além disso nos permite apontar as nossas problemáticas do lugar de pessoas que vivenciam tais situações sem se deixar esquecer do papel social que ocupamos nas nossas CTTros.

Perceber a academia se deslocando de seu lugar de conforto em função do desconhecido é surpreendente ao passo que demonstra o interesse daquele que é visto como nativo se reconhecer como produtor de um conhecimento desde dentro de sua comunidade. Indicar às CTTros que elas precisam se repensar em alguns aspectos da vida cotidiana também é uma prática contracolonial, a meu ver. Tais leituras de mundo nos chamam atenção para a relação de simplicidade e senso de comunidade dessas CTTros, muito embora apareçam também conflitos nos processos de sucessão sacerdotal, por exemplo, elemento a ser debatido quando pensamos sobre a relação direta com a tradição que circunda a ideia de manutenção de um tipo ideal de gênero, raça e sexualidade.

Enquanto um “forasteiro de dentro (*outsider within*)” (Collins, 1990)³⁰, vivenciei as potências e os desafetos de propor uma crítica desde dentro de minha matriz religiosa. De modo que apontar tais equívocos foi importante para me repensar enquanto sujeito de direito, afinal, o meu direito começa quando termina o direito de outrem; do mesmo modo os deveres devem seguir o mesmo fluxo. Sinto que tenho feito esse caminho sempre me colocando como aprendiz e jamais como detentor de conhecimento absoluto, até porque, como nos ensinam as mais velhas do feminismo negro: nossos passos vêm de longe!!!

³⁰ Termo utilizado pela socióloga Patricia Hill Collins (1990) para se referir a mulheres negras que, mesmo estando envolvidas em questões ligadas aos trâmites acadêmicos, não são legitimadas por suas vivências. Uma tradução desse texto pode ser encontrada em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>

2.2.2. “QUETO NO QUETO CADA UM NO QUE É SEU”: ÈŞÛ, UMA RAINHA E REIS

Os enlaces que nos ligaram formam uma rede de afetos na qual estamos promovendo, dentro daquilo que nos é possível, modificar traços dos projetos de colonialidade do poder/saber/ser/gênero em nossas CTTros e isso se reflete na prática cotidiana adotada por essas pessoas que buscam reorientar suas rotas e daquelas/es que seguem os princípios de humanização das relações dentro de suas comunidades. Desse modo, passamos a apontar os nossos entrelaçamentos político-ancestrais e epistêmico-intelectuais para assim movimentar as nossas práticas sacerdotais a partir do processo de desestruturação da colonização como projeto estruturante ainda vigente em nossas CTTros. Após compreendermos a vida dos autores/interlocutores dessa tese-ebó, e o que nos leva a enfrentar temáticas “espinhosas” no seio de nossa matriz de religiosidade, vamos conhecer um pouco daquelas/es que dispuseram-se a compreender conosco tais problemáticas.

2.2.3. A NOSSA ESCOLHA DESSAS PESSOAS E NÃO OUTRAS ...

Essas pessoas que rasuram as expressões da colonialidade nas CTTros e na vida são um exemplo de movimento político que sempre persegui. Portanto nossas aproximações partem de nossos “eus” pesquisadores/macumbeiros com a perspectiva de modificar as mentalidades do povo de santo sem resignificar as nossas liturgias, haja vista que o nosso papel enquanto intelectuais ligados às expressões de religiosidade de matrizes africanas é defender nossos princípios civilizatórios de emancipação para nossas vidas e dos nossos pares.

Assim nasceu o interesse por dividir os achados dessa busca com pessoas que falassem a mesma língua no sentido de problematizar a ordem hegemônica estabelecida promovendo um ambiente social digno para que toda e qualquer pessoa LGBTQIAPN+ negra possa existir sem as agruras das sociedades coloniais e neocoloniais. Nos retroalimentamos em diversos sentidos.

Todas as vezes que acompanhei transmissões ao vivo de Babá Sidnei, ainda no Facebook, e ouvi ele falar sobre um projeto de Candomblé em que as pessoas fossem vistas em sua totalidade, eu me vi representado. Ìyá Tiffany Odara me surge como uma grande parceira quando em uma mesa para a qual fomos convidadas ela me coloca a questão de ter assumido um terreiro de Candomblé antigo, na comunidade de Lauro de Freitas (região metropolitana de Salvador), sob o julgo das adversidades de ser uma travesti num espaço social onde se julgam os corpos pela heteronormatividade. Babá George Hora e eu temos uma história longa de

amizades e debates. Nos conhecemos desde 1998 e sempre estivemos próximos, ainda que distantes, pois o afeto é sempre recíproco. Nos reencontramos quando ele entra para o curso de Ciências Sociais (UFBA) e não nos largamos mais, e assim em conversas informais sobre essa tese-ebó me vi trocando conhecimentos e força vital (ašé) com ele. Babá Rychelmy é “um caso complicado de se entender”, como canta a poetiza Maria Bethânia. Namoramos a ideia dele se tornar interlocutor dessa tese-ebó, no entanto nunca conseguimos nos articular por motivos mil: agenda de um e do outro, função religiosa, desencontros e *chaos*.

Èšù o tempo todo me deu indícios que esse *ebó* epistemológico seria sobre a potência que esse *Orišá* representa e ainda inebriado com a minha tese primeira não me permiti migrar para a descoberta de Èšù como essa entidade mítica contracolonial que comunica os mundos humano e ancestral. Mas o Senhor dos caminhos buscou uma forma de se fazer presente e por isso rendo a ele meus respeitos. ***Mo juba re o a ti Mo dupe o Baba mi Èšù!***

2.2.4. SIDNEI BARRETO NOGUEIRA: PROFESSOR, *BABALORISÁ*, POLÊMICO, CARISMÁTICO OU DE COMO TEMOS SONGO ENTRE NÓS...

O meu contato com Babá Sidnei foi intermediado por prof. Leandro Colling, nos idos de 1997 enquanto eu finalizava o texto da dissertação de mestrado, que viu nas publicações do professor Sidnei, em suas transmissões ao vivo, uma possível interlocução com os desafios de minha pesquisa doutoral que já se anunciava ao final da dissertação. Uma figura de um charme inenarrável, afinal filho de Songo. Passei a acompanhar suas postagens semanais pelo canal do Youtube³¹ e assim tive acesso a um sem fim de bibliografias, às primeiras traduções dos textos da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí, bem como a um suporte teórico político africano que alinhou o modo de pensar a teoria feminista de um outro prisma. Isso, sem contar, com os diálogos intensos em diversas atividades promovidas pelo semiologista e intelectual orgânico Sidnei Barreto Nogueira. Dirigente de uma CTTro, ele divide o tempo entre as consultas oraculares e a produção intelectual promovendo a inserção do povo de santo nos espaços de poder, o que considero uma forma de protagonizar e materializar a ideia de um *Candomblé Contracolonial*.

Eis Sidnei Barreto Nogueira...

³¹ Parte considerável da produção audiovisual do Baba Sidnei consta em seus canais de comunicação nas redes sociais. Youtube: <https://www.youtube.com/c/ProfSidneideXang%C3%B4>. Para conhecer a produção teórica ver o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3608017696612568>.

Figura 6 - Curso Epistemologia e Afrossentidos dos 16 odu.



Fonte: Acervo pessoal

Eu na condição de filho de *Ìyálorisá* e ela é de outra geração. Eu acabei vivenciando aquele Candomblé tradicional... Um Candomblé muito silencioso... O candomblé do silêncio... do segredo... Um Candomblé que não tem nenhum tom pedagógico... professoral... Um Candomblé do rito... Ele serve ao rito e ele sobrevive da fé... Não estou dizendo que isso é um problema... Não é um problema... tudo bem... Mas... a grande questão é que quando o Candomblé fica preso apenas ao rito e a fé... ele se transforma em uma igreja... Ele fica muito igreja... Ele fica muito reduzido apenas aos milagres... E tem outra questão também... ele fica preso ao século XIX... Ele está preso no século XIX... que é um momento de muita opressão... silenciamento... Porque era criminoso... Faz sentido, porque as pessoas não podiam se expor... Aquilo de ter o *orúko* como segredo faz sentido... naquele momento... Porque se alguém te chamasse pelo *orúko*... pelo nome do santo... na rua você poderia ser preso... espancado...

Vamos pensar nesse período... Só que eu também estou muito preso a essa geração... Eu não estou muito afastado dela..., mas quando você começa a acessar conhecimentos sobre racialização... racismo e a inúmeras formas de opressão... homofobia e transfobia... Conhecimentos sobre a colonialidade do poder... porque sempre existiu uma colonialidade do poder. E quando você em uma colonialidade do poder... você começa a perceber existe mais do que um processo sincrônico atuando sobre as estruturas do Candomblé contemporâneo...

Um Candomblé contemporâneo que se quer tradicional... Não é só a questão histórica que está atuando... Essa questão histórica tem uma parcela dela que está reproduzindo colonialismo... Eu chamo colonialismo no sentido de uma coisa doentia que foi plantada, patológica mesmo... A ideia do *ismo* é para reforçar essa ideia e que está de verdade adoecendo... que parece que está protegendo o Candomblé... mas não está protegendo... Está mais adoecendo e dizimando o Candomblé... E pior que isso... Não sei como é aqui em Salvador mas na região sudeste isso é muito comum... está afastando as pessoas do Candomblé... E sobretudo os corpos pretos. E eu comecei a pensar (por que os corpos pretos não estão querendo ser de Candomblé?)

Muito provavelmente de maneira consciente ou inconsciente eles não querem ocupar um espaço que reproduza o já vivido... A Comunidade da

Compreensão e da Restauração: Ilé Asé Sàngó (CCRIAS) é uma comunidade de Candomblé da Nação Ketú. Por meio dos valores Nagô-Ketú no Brasil, a casa pretende reunir pessoas que se identifiquem com a África ancestral no Brasil, bem como que acreditem na restauração por meio da compreensão e do autoconhecimento. É liderada por mim, que sou professor e doutor em Linguística pela Universidade de São Paulo (USP).

O Instituto Livre de Estudos Avançados em Religiões Afro-brasileiras (ILE ARA) foi fundado em 2015 e pretende se constituir como um corpo livre – todos aqueles iniciados ou não podem participar – de estudos para pesquisa, compreensão e reflexões acerca dos mais diversos temas que envolvem as religiões afro-brasileiras. Ele nasce da necessidade de práticas que se pensem e que se signifiquem não só por meio da própria “práxis”, mas também por meio de encontros e vozes – diálogos e confrontos – com aqueles que a conhecem e a praticam, com aqueles que lhe são simpáticos e com aqueles que as têm como sujeito-objeto de estudo e/ou a querem conhecer.

Um dos principais objetivos do ILE ARA é tornar a informação e a reflexão armas contra as violências ignorantes que atingem tudo que, de alguma forma, se relaciona a fenômenos sociais, culturais, históricos e antropológicos cuja origem for o continente africano e o negro no Brasil e, por outro lado, tornar a informação elemento de empoderamento social, cultural e religioso de seus membros e daqueles identificados com as africanidades.

A premissa é a de que precisamos de “boa informação” para que possamos nos defender. O ILE ARA também pretende reunir sacerdotes das religiões de matrizes africanas que queiram se pensar e pensar a própria atividade sacerdotal e os caminhos para a organização de suas comunidades como espaços, concomitantemente, sagrados e culturais, sempre abertos à compreensão e à restauração, por meio dos saberes ancestrais de origem africana – legado do continente africano e da escravidão no Brasil. (SIDNEI, entrevista realizada em 03 set 2019 e condensada nesse texto pelo pesquisador)

2.2.5. GEORGE DA SILVA HORA: O ENGAJAMENTO PRETO DE UM FILHO DE AGANJU

As palavras de ordem para o enfrentamento ao racismo do *Babalorisá*, cientista social e Mestre em Estudos Étnico e Africanos³² é desde sempre: Fogo nos Racistas!!! Seguindo os ensinamentos do rap nacional, metodologia geralmente utilizada para suas falas públicas, Babá George sempre leva a seus ouvintes, para além das máximas utilizadas pelos rappers, uma lição a ser apreendida quando se utiliza das letras, das falas, das posturas, e de todos os processos de ensino-aprendizagens possíveis a partir do “RAP, do Rock enquanto movimentos insurgentes bem como da cultura de massa como elemento de subversão” (Hora, 2024).

³² Produziu a dissertação *No tempo de finado fulano: Conflito geracional, poder e mando em um Candomblé de Salvador* (2019), além de textos publicados em jornais “Entre os diversos tempos: experiência, narrativa, proposição na insistência urbana” (2013) e capítulos de livro “Ouvir para melhor guardar: a experiência Itoju” (2021). Para conhecer a produção do intelectual ver seu currículo lattes em <http://lattes.cnpq.br/2911184790434625>. Para ver os vídeos “Quinta feira é dia de ideia dura”: <https://www.youtube.com/@scarref>

A pedra de raio e a sutileza nas palavras não seria filho de outro *Orişá* que não Aganju, *Songo* e sua perspectiva de justiça não branca, não vendada, não cisheteropatriarcal e ainda assim em um processo constante de descoberta de suas idiossincrasias e movimentos para o nascimento de uma comunidade-terreiro interessada em promover modificação social e não apenas ser mais um espaço para novidades sem sentido. Essa é a defesa de George Hora para a concepção de uma comunidade-terreiro. A atuação dele nas redes sociais reifica o lugar de alguém que não se deixa apequenar pelas amarras coloniais e segue apresentando suas “Ideias Duras” sobre as dinâmicas sociais desde dentro das CTTros e na vida macro sociologicamente pensando.

Eis George Hora...

Figura 7 - “Conversas Pretas”



Fonte: Acervo pessoal

A construção de um EU preto para compor o NÓS!

Considero árdua a tarefa de falar sobre quem fui e quem sou, esse movimento tende a acessar lugares de memórias e emoções que nem sempre são leves, tem também o temor de omitir ou florear lugares de existência, tenho cuidado com as armadilhas que nosso eu social cria, a tendência em forjar narrativas que favoreçam o surgimento de um herói, que certamente não existiu, ou pesar nas cores na busca de humanizar (e ser mais cruel que devo ou mereço) minha história.

Fui chamado de George da Hora Silva quando de meu nascimento, em uma maternidade nos Mares, cidade baixa, filho de Antonio Jorge Ribeiro da Silva e Lívia Marici Viana da Hora, neto de Julieta Oliveira, uma ex-católica, rebatizada na igreja batista e Antonieta

Viana, uma católica e praticante da seita, também sou neto de Audálio Ribeiro da Silva, PM da reserva, até onde sei, praticante de religião nenhuma, responsável pela brancura a qual estive preso por muito tempo, ainda que na condição de mestiço, e por fim o senhor Pedro Alexandre da Hora, desse tenho apenas fragmentos de informação, as memórias de minha vó Nieta e dos filhos em relação a ele me parecem que não eram das mais afáveis.

Nesse contexto que nasci no ano de 1976, morei os primeiros anos da infância

em Sta. Luzia do Lobato, suburbana,ilhado entre a avenida e seus carros em alta velocidade e a linha do trem, a parte materna de minha família vivia na Boa Vista do São Caetano, lugar importante pois cabe das minhas primeiras impressões sobre minha ancestralidade afro orientada, das visitas de Èsù que no começo me inspiravam curiosidade até ser transformado em medo, quando ele foi endiabrado pela cristandade de Lieta, minha avó paterna.

Criado em um lar inter-racial, mas onde raça nunca foi um debate, no máximo narrativa pra desqualificar corpos pretos em “piadas” e comentários maldosos, foi transitando em bairros distantes que senti as garras do racismo antes de entender como ele me atravessava, é só na fase adulta, na cidade de São Paulo, para qual mudei em busca de opções de trabalho que a minha Salvador dos anos 1990 não oferecia, e foi lá, pelo cano das armas da ROTA que descobri minha pretitude ao ouvir pela primeira vez ‘mão pra cabeça, neguinho!’.

E foi a partir de uma série de eventos desde a minha ida para a terra da garoa que a minha ancestralidade se apresentou de maneira definitiva, antes da viagem conheci um pai de santo, amigo de minha tia, nos hospedamos na casa dele antes da viagem e lá vi o primeiro assentamento de Èsù, viajei de carona com um kimbandista do Paraná, morei um tempo com meu tio, que era umbandista, foi quem me conseguiu o primeiro emprego na capital paulista, nafirma de outro praticante da Umbanda, lá conheci um sacerdote dessa vertente do culto afro brasileiro, não me sentia verdadeiramente a vontade naquele espaço, a mim faltava algo, e foi quando um Boiadeiro me disse que aquele não era meu lugar, em 1995 começo minha trajetórias tradições afro brasileiras, faço meu primeiro *Bori* em março daquele ano, *Aganju* foi assentado e fui finalmente iniciado, no Jd. Santo Eduardo, zona sul de SP em dezembro de 1997.

Como fui criado em um lar cristão e não conhecia a realidade do Candomblé, apenas tinha vislumbres através da literatura que tive acesso, especialmente o livro *Os Orixás*, de Pierre Verger, sendo assim, fui em busca de um candomblé que não existia nas práxis, fui com olhar romantizado, em busca dessa “família” refeita, lugar de resistência e acolhimento, descobri na pele que as relações nos cultos eram tão complexas quanto em qualquer outra relação, social, familiar, política.

A essa altura da vida, já não queria pra mim nenhum tipo de amarra, já havia assumido minha condição como homem gay, começado a entender meu corpo mestiço se movendo em uma sociedade racializada e racista, essas condições e inconformidades fizeram com que não fosse simples pra mim aceitar algumas violências reproduzidas no Candomblé.

Desde então fui constituindo um corpo politizado em todos os sentidos, ter sido iniciado em São Paulo, um estado com um histórico recente da formação de seu Candomblé em comparação com a Bahia me permitiu um olhar crítico, as necessidades de entender como certas relações se deram, dessa forma, nasceu com o cultista, o pesquisador e o ativista.

Sigo dizendo que ser e estar nesse lugar de transição nos anos 1990 foi paradigmático, vi a ascensão do movimento neo pentecostal, o fortalecimento do racismo religioso, os últimos sinais de relação público e midiático com as tradições afro brasileiras, o começo do acesso a internet. E foi na internet, onde começo a pensar e visitar práticas que entendia como coloniais nos cultos afro brasileiros, do ICQ, bate-papo do UOL/AOL, Geocities, micro blogs, até o surgimento do Orkut, falar sobre Candomblé, “denunciar” marmoteiros e becos, trocar fundamentos, falsear historias, criar polemicas e brigas, muitas brigas, tudo isso nesse ambiente virtual, isso era escola, e mal sabíamos o que ainda estaria por vir.

Através de uma das maiores comunidades do Orkut, onde eusempre me

posicionava, especialmente quando a conta de qualquer eventual desvio de conduta no Candomblé era colocada no colo da “modernidade”, questioneie e aponte como historicamente haviam equívocos também com os mais velhos, que no afã de sobreviver a repressão e perseguição religiosa e estatal muitas vezes fizeram arranjos perigosos para seu legado. Nesse contexto conheci figuras como Ogã Jaçanã, Sidnei Barreto Nogueira, Alexandre Chewen, esse último, salvo engano era o criador da comunidade, senão, era ao menor moderador.

Com Jaçanã desenvolvi uma relação de amizade e respeito, e por fim parcerias, ele foi o primeiro a me cobrar protagonismo, assim, quando criou seu projeto para catalogação e preservação da memória do povo de santo com o Grupo de Estudos Bráulio Goffman, me incluiu em suas entrevistas e depois me demandou a criação de quadros geridos por mim, assim nasceu o Falando do Axé-Ba e o Conversas Pretas, o primeiro voltado para entrevistar povo de santo na cidade de Salvador, e o segundo voltado para narrar trajetórias de pessoas pretas na UFBA, ambos voltados para a plataforma Youtube³³.

Com a chegada do Facebook passei a fazer postagens sobre minhas impressões sobre diversos assuntos, o caminho natural, quando a tecnologia passou a permitir foi a criação de vídeos curtos postados nessa plataforma, é desse contexto que surge o Ideia Dura³⁴, crônicas sobre política, religião e sociedade, publicados as quintas-feiras, no começo apenas no Facebook, com a criação do metaverso de Zukerberg os vídeos passam a ser compartilhados no Instagram também.

Em linhas gerais essa é a minha trajetória entre esses mundos, Babalorixá no culto afro brasileiro, ativista, pesquisador, acadêmico, membro da comunidade LGBTQIAPN+, mestiço, um ser complexo, em eterna refazenda, George da Hora Silva, foi transmutado em George Hora, mas meu nome mais potente não é o que a branquitude me batizou e eu refiz, é *Obá Ojú Inã*, Reicom olhos de fogo, esse é meu verdadeiro nome, aquele que me traduz na plenitude, o nome batizado por minha ancestralidade!

Salvador, 10 de Dezembro de 2023

(Texto redigido pelo interlocutor por solicitação do pesquisador)

2.2.6. TIFFANY ODARA: UMA (IM)POSSIBILIDADE DE VIVÊNCIA NO CURSO DAS ÁGUAS DE OXUM

A *Ìyálorisa*, pedagoga e ativista Tiffany Odara reifica o lugar de uma mulher dissidente que se tornou uma referência político-formativo-religiosa e assim corrobora os achados de minha pesquisa de mestrado apontando novos rumos para as mulheres trans* que se compreendam como pertencentes às religiosidades afrodiaspóricas quando estas assumem postos hierárquico em suas CTTros³⁵. E justo por figurar como uma intelectual orgânica

³³ Interessaria lembrar aqui que eu fui uma das pessoas entrevistadas por Babá George para o Programa Conversas Pretas, a fim de travarmos um debate franco e acalorado sobre a presença de pessoas trans* nas CTTros. Ver aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=Fjohf6jbpAU>

³⁴ Os vídeos contidos no link <https://www.youtube.com/@scarref> são debates críticos apresentados pelo *Babalorixá* e cientista social sobre as mais variadas questões e dentre elas as relações sociais nas CTTros.

³⁵ *Ìyá* Tiffany Odara é a líder religiosa do Terreiro de Oya Matamba, herança de sua avó para dar continuidade no legado ancestral de sua família, além de cuidar e acolher as diversidades de gênero, raça e sexualidade em sua

propunha a ela esse processo de interlocução para compreendermos as dores e delícias de ser uma mulher trans* na condução de um terreiro de Candomblé com uma Maria Padilha sempre pronta para solucionar as problemáticas constantes na sua comunidade-terreiro.

Eis Thiffany Odara...

Figura 8 - Intolerância X Música X Ancestralidade



Fonte: Acervo pessoal

Compondo identidades através das linguagens sócio educativas do Terreiro.

Eu sou Tiffany Odara, sempre me apresento com nome e sobrenome que é a forma de resistência, uma expressão de força, de poder de ancestralidade. Hoje estou *YALORIXÁ*, sou filha de Gilson *Danresu*. sou neta de *ADEJAOJIBAIM*. Sou pedagoga. Passei em um mestrado em Educação na UNEB, em Educação e Contemporaneidade. Estou assessora parlamentar no mandato, Pretas Por Salvador.

Desenvolvo ações socio-educativas aqui no meu terreiro. Fui educadora social e redutora de danos em defesa dos direitos LGBT na Bahia. Sou mãe de Kauã. Sou... me considero travesti, com um pouco de resistência. Sou uma travesti preta, que é uma forma de demarcar a dissidência de gênero.

Como travesti surgiu com a finalidade de representar o quilombo, agindo da margem para o centro, eu sou esse corpo que defende a margem, que busca um corpo que não liga por ser marginal mas que busca um corpo marginal com garantias de direitos. Então eu gosto de marcar. Por mais que exista um laudo, que diga que eu sou uma mulher trans, pelo olhar da biomedicina, que tem todo um parecer, né? Eu me considero uma travesti preta. Eu considero este lado um pouco feminino. Eu me considero essa feminilidade em processo de construção. Por que eu sempre me vejo como um corpo feminino, eu reivindico esse lugar de corpo feminino.

As múltiplas possibilidade de ser mulher, sim, mas de uma forma não como a cis-colonialidade determina. Eu sempre tenho uma perspectiva de rompimento. Por que é assim que eu me vejo. Este relato de experiência se refere ao meu processo de valorização social dentro o Terreiro São Jorge da Goméia, que através de suas oficinas, aqui denominadas linguagens sócio educativas, me levaram a minha construção identitária, enquanto uma mulher

CTTro. A pedagoga tem um acervo interessante em termos de produção acadêmica e já possui dentre as publicações o livro “Pedagogia da Desobediência – travestilizando a educação disponível no site da Editora Devires <https://www.queerlivros.com.br/pedagogia-da-desobediencia-travestilizando-a-educacao>. Para acompanhar sua produção acadêmica ver o currículo lattes da autora em: <http://lattes.cnpq.br/3796843608932387>

trans e negra, me proporcionando inserção social, discriminação social, racial, de gênero e por orientação sexual.

Assumir minha descendência afro-brasileira foi tarefa bastante difícil, assumir minha sexualidade foi ainda mais difícil, pois existe um preconceito imenso em relação à transexualidade na sociedade. Desde muito cedo eu tinha certeza da minha orientação sexual, mas dentro do contexto social heteronormativo em que vivemos, é difícil se estabelecer como diferente aos chamados ‘padrões normais’ de sexualidade formatados pela heteronormatividade.

Na escola, onde minhas vivências com o preconceito eram diárias, por ter um grande número de pessoas em minha volta agredindo-me, eu vivia sufocada, recuada das pessoas, pois minha sexualidade era notada como diferente e era utilizada como objeto de discriminação pelos considerados ‘normais’. Nesse sentido, ao trazer à tona essa discussão para o âmbito educacional, cria-se a possibilidade de se refletir sobre a escola e suas exclusões. Ou seja, minha diferença sexual não estabelecia um diálogo que pudesse me fazer ser percebida, naquele meio social, como uma pessoa ‘normal’, pois até, então, eu me considerava uma pessoa ‘anormal’ e, de modo negativo, diferente das demais.

Em casa, quando resolvi ‘sair do armário’, isto é, assumir minha orientação sexual sem me preocupar com o olhar do outro, minha família ficou muito apreensiva e logo de início fui tida como maluca ou que pudesse estar sofrendo de algum tipo de influência de amigos ou amigas e, diante disso, me foi solicitado silêncio, que tudo fosse esquecido e tirado de cabeça. Na verdade, toda essa solicitação designada pela minha família só fazia me sufocar. Daí por diante os conflitos internos só faziam aumentar, as angustias eram tremendas, vivia calada e triste, pois era obrigada a assumir um padrão sexual que não era o meu, para não ser vista com maus olhos perante a sociedade, eu vivia o heterossexismo. Com isso, minha vida pessoal ficava bastante confusa e complicada, pois no seio de minha família, onde eu tento buscar apoio, fui desamparada, na escola era vista como motivo de chacota, motivos de risos e assunto para piadas, na rua também não era bem vista. Surge dentro de mim um medo imenso. Vivi alguns momentos de minha vida sem saber quem era, na verdade, não conseguia me enxergar em nada, afinal não podia falar de minha religiosidade, mais precisamente do Candomblé, pois era visto como coisa do diabo, falar da minha sexualidade era coisa do outro mundo, de ‘gente anormal’, eu me sentia uma pessoa marginalizada. Então, o que seria eu na sociedade? Seria, sim, diferente de quase todas as outras pessoas. Esse era meu pensamento, pois dentro do ambiente familiar e do escolar eu não me via, achava melhor fugir da realidade social, que me amedrontava.

Eu sempre estive presente às tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, foi algo sempre inserido em minha vida, mas assumir minha negritude através da religiosidade foi motivo suficiente para ser discriminada. Mas não tinha jeito, pois a força da resistência gritava dentro de mim, mas a falta de amadurecimento e conhecimento me enfraqueciam.

Minha ancestralidade espiritual me reservava o primeiro passo para assumir minhas identidades, na verdade se transformou em minha resistência espiritual, onde o primeiro passo em direção ao meu fortalecimento foi minha iniciação espiritual com apenas 16 anos de idade. Entretanto, ao dar início a minha iniciação espiritual e ter que depois estar em convívio social foi muito penoso. Logo de início tive de sair da escola, na qual eu cursava o ensino médio, pois devido aos trajes que precisei usar, após a iniciação, sofri muita discriminação. As roupas e objetos sagrados causaram inquietações e foram bastante impactantes no dia a dia do colégio. A partir dali eu era motivo de risos e de brincadeiras. Não aguentei tudo aquilo e resolvi sair da escola e

viver afastada da sociedade, pois acreditava que já não era um espaço apropriado para mim.

Neste período de minha vida, mudei de Salvador e fui morar em Lauro de Freitas, no bairro de Portão, onde minha avó, que era também uma líder espiritual, tinha casa e terreiro de Candomblé. Minha ida para Lauro de Freitas ocorreu por motivos familiares, é verdade, minha avó se encontrava com saúde comprometida, mas também porque precisava me esconder, fugir da pressão e discriminação promovidas pelas pessoas do bairro onde eu nasci e me criei e da escola.

Dentro do terreiro de minha avó eu passaria um bom tempo até o término do resguardo religioso. Nesse meio tempo meus ancestrais me reservaram uma linda surpresa, ou seja, eu daria um passo grande para meu auto reconhecimento dentro da sociedade. Como estava sem estudar, pois, precisei abandonar o ensino médio por conta da iniciação, resolvi participar das oficinas educativas oferecidas pelo Terreiro São Jorge da Gomeia, logo de início fui participar da oficina de Dança. A oficina de dança oferece um mundo fabuloso de conhecimentos, de percepção sobre natureza e ser humano. A gente aprende a dar vida ao que se faz, não é ensinado somente a dança pela dança. Passei a construir, literalmente, meu mundo dentro da dança, e passei a me perceber como sujeito. Fazer dança afro era soltar minha imaginação de criar e recriar, contar e montar um passado, presente e futuro.

As oficinas desenvolvidas pelo Terreiro São Jorge da Gomeia proporcionam um conhecimento vasto, amplo, permitindo entender o porquê de se fazer as coisas, como: porque eu danço? Porque eu uso acessório afro? Porque e para que, essas eram as perguntas norteadoras do processo de aprendizagem. Esse conhecimento foi adquirido dentro do Terreiro São Jorge, pois mesmo eu sendo iniciada na religião, mas por não ter um processo pedagógico de legitimação afro, eu não entendia o mundo a partir de uma cosmovisão negra, concepção explorada a frente.

De fato, minha entrada nas oficinas oferecidas pelo Terreiro São Jorge da Gomeia me deram autonomia pessoal de me reconhecer ou de me encontrar, pois daí por diante eu já estava percorrendo caminhos de reconhecimento pessoal. Foi ainda nesse período que compreendi quem sou a partir de semelhanças e diferenças com o outro, isso me deu autonomia para perceber que ser diferente era normal, daí pude confirmar minha identidade étnico-racial e a construção e confirmação da minha identidade sexual a partir da relação ‘eu e o outro’.

A partir desse processo individual e ao mesmo tempo coletivo, foi quando comecei a desenvolver, através de pequenos passos, a percepção individual do meu eu. Início, então, a afirmação de uma identidade negra que me encoraja a dizer: sou gay. A base para isso estaria na minha afirmação indentitária racial, me vendo no mundo não mais como ser esquisito e estranho e todo esse processo se desdobra dentro de minha iniciação no Terreiro São Jorge, onde a partir das oficinas pedagógicas e convívio coletivo com a comunidade do terreiro tive autonomia para encarar minha negritude, minha orientação e identidade sexuais.

No Terreiro São Jorge da Gomeia eu estava me sentido em casa, comecei a fazer parte de diferentes oficinas, como tecelagem, confecção de adereços religiosos. Todo esse conhecimento foi me dando orgulho de ser negra através de uma perspectiva de construção da identidade na visão sócio cultural. Usar meu tradicional branco nas sextas-feiras já não era mais vergonhoso, sair na rua usando meus ojás, minhas contas de orixás também não, já havia internalizado como algo meu, de pertencimento de minhas práticas religiosas diárias e constitutiva de minhas identidades religiosa e negra. Construí minhas

identidades dentro de um grupo de pertencimento étnico-racial e religioso, quando pude, então, me identificar no contexto social e cultural no qual estava inserida como pessoa. Como afirma Ana Rita Silva (2005) sobre a construção da identidade em uma visão antropológica cultural, a identidade se constrói não apenas pela relação de classe, ou seja, pelos fatores, sócios-econômicos, em que os sujeitos estão inseridos, mas através de outros aspectos, tais como étnico-racial, gênero e sexualidade. Portanto, fazer parte das oficinas do Terreiro São Jorge da Gomeia fez surgir uma paz pessoal, um sentimento de satisfação, de orgulho, com isso eu retorno ao ensino regular de educação, mas a partir de outro lugar e olhar, com pensamento diferente, onde falar de negro, falar de África e de afro brasileiro era falar de mim mesma. Aquele sentimento de reclusão, de medo de ser quem eu é na sociedade havia morrido, embora a discriminação crescesse, eu me sentia forte para lidar com o preconceito. (Texto apresentado pela interlocutora em um evento e entregue para a sua apresentação com a supressão de citações diretas de autores/as)³⁶

2.2.7. BABÁ RYCHELMY ÈŞÛTOBI³⁷: OKOTO E SUAS 1001 FACES ESPIRALARES

O *Chaos* e a ideia de *trickster* (malandragem) são características atribuídas pela branquitude clássica dos estudos afro-brasileiros ao *Orişá Èşù*. Nesse sentido, Rychelmy Imbiriba *Èşùtobi*, toma como base a sua vivência religiosa para atribuir ao *Orişá* para o qual ele foi iniciado, ainda que o seu entorno sempre apontasse as problemáticas de uma pessoa ser iniciada para Èşù, uma resignificação dessa deidade. Além disso, o pedagogo é um pesquisador dos caminhos de Èşù partir de suas imagéticas buscando desmistificar o ideário falacioso lançado sobre o *Orişá* desde o tráfico transatlântico no continente africano até a formação do Candomblé como uma instituição brasileira e colonial.

No ano em que a Casa do Mensageiro completa 20 anos de fundação, essa tese-ebó fomenta um elace entre os ensinamentos propostos pelo sacerdote seja pelas produções teóricas que apresentam nuances de um *Orişá* considerado pelo olhar colonial um demônio, seja pela promoção de espaços públicos de disseminação de outras formas de ver e sentir esse *Orişá*. O

³⁶ No texto “Construindo identidades de gênero raça e sexualidade no Terreiro São Jorge da Gomeia”, apresentado no V Seminário Internacional Enlaçado Sexualidades (DIADORIM/UNEB), a pedagoga e ativista transversaliza a sua vivência religiosa com os aprendizados no tocante a gênero, raça e sexualidade no curso de sua vida (adolescência, juventude e maioridade) para formar a pessoa política e de ‘labuta’ que ela se tornou. Para ler esse ‘ebó de boca’ em palavras ver: <https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/30483>

³⁷ Produziu a dissertação *Um Homem entre as Mulheres: Pai Procópio de Ogunjá* (2014), já transformada no livro *Um menino na Bahia: em busca de pai Procópio de Ogunjá* (2018) além de outros textos publicados em formato de livro: *Caos, elos e recomeços: o amor o Orisa* (2021) e *1000+1 faces de Èşù* (2022); em revistas e capítulos de livros. No momento dessa pesquisa desenvolve um estudo sobre as imagéticas de seu pai, *Èşù*, em nível de doutoramento. Para conhecer a produção do intelectual ver seu currículo lattes em <http://lattes.cnpq.br/3890445409154576>. Para suas produções áudio-visuais ver: <https://www.youtube.com/c/casadomensageiro>

Olojá³⁸, em sua terceira edição, demonstra como nossas CTTros devem lidar com essa deidade. Babá Rychelmy é atravessado pelas relações estabelecidas com um Candomblé de tradição que remonta o período de ascensão das grandes mães de terreiro e justo por isso sua postura religiosa reflete muito dos ensinamentos de Pai Procópio de *Ogunja*. Ele, bem como a comunidade da Casa do Mensageiro, o *Ilê Aṣẹ̀ Ojise Olodunmare*, são parte primordial na interlocução dessa tese-ebó e assim seguimos pelos caminhos de Baba mi Èṣù.

Eis Rychelmy Imbiriba...

Figura 9 - Registro festividade a Orisá Ogum



Fonte: Acervo pessoal

Os atravessamentos na “cidade das mulheres” e a inserção de Èṣùtobi nos espaços “tradicionais”

Nasci no Rio de Janeiro do ano de 1981, falaram ao meu pai que eu, aos 8 meses de gestação não tinha aguentado, e que iam tentar salvar minha mãe. No parto de cesárea lá estava eu dando sinais de vida, passando meus primeiros dias na incubadora. Minha mãe conta que na hora da operação ela ouvia os tiros antes de apagar, mataram três naquele dia na porta da maternidade.

Meus pais se separaram quando eu tinha sete anos, as brigas eram constantes, minha mãe frequentava centros de umbanda e meu pai odiava, ela então ia escondido enquanto ele trabalhava, ele acaba descobrindo é isso sempre acabava em brigas e ofensas. Minha mãe deu um ponto final nessa história e decidiu que íamos embora para sua terra natal, Belém do Pará.

Mudamos definitivamente no ano de 1989, e ficamos lá até 1994. Minha mãe conheceu meu padrasto, que na época era do tambor de mina, e ajudava a mãe dele que era mãe de santo. Começaram então algumas brigas de família, a mãe

³⁸O Olojá é pensado pelo corpo político da Casa do Mensageiro como a primeira manifestação pública dedicada exclusivamente a Orisá Èṣù, ambientado na Feira de São Joaquim, o movimento que congrega todas as casas de culto ao sagrado, antecede às celebrações de Orisá Èṣù na comunidade-terreiro Ojise Olodunmare. Para imagens e vídeos desse ebó de rua, ver: https://www.instagram.com/oloja_oficial?igsh=OWdveWY0ZHY1Yzc5

de meu padrasto não aceitou que ele se envolvesse com uma mulher com dois filhos. Nesse período eles também entram pro Candomblé gerando mais brigas. Esses confrontos os levaram a quererem se afastar da família, decidindo partir para Natal, Rio Grande do Norte.

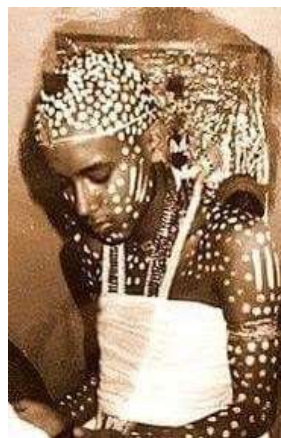
Chegamos em Natal no ano de 1994, era copa do mundo, a cidade é turística, estava toda pintada e enfeitada de verde e amarelo. Fomos morar em um dos cartões postais da cidade, na praia de Ponta Negra, no lado do Morro do Careca. Naquele lugar me descobri um pequeno homem, descobri minha sexualidade, fiz amigos, isso assustou minha mãe, que começou a perder o controle sobre mim.

Ela achou que algo estava errado comigo, eu estava rebelde e independente. Foi então que ela me levou a primeira vez no jogo de búzios. Ela sempre dizia eu era de Osossi ou Obaluaiyê. Mas quem falou para surpresa dela foi Èṣù. Ela não aceitou naquele momento, seus mais velhos diziam que não se fazia Èṣù na cabeça de ninguém. Esse foi o primeiro de uma série de jogos, todos diziam que esse Oriṣa era o dono do meu ori. Acho que foi nessa época que apaixonei por ele, se ele era tão complicado e difícil certamente esse era o meu, me identificava com essa energia.

Os meses foram passando, a vida continuava, eu fazendo amigos e curtindo como nunca o começo da minha adolescência. A situação em casa só piorava. Um dia fomos a uma loja de material de Umbanda e Candomblé, no centro comercial da cidade, e minha mãe perguntou se havia alguém que o rapaz indicasse pra me levar pra jogar. O rapaz disse que tinha um pai de santo de Salvador na cidade tirando um barco de *Yawô*, e que o jogo dele era maravilhoso, ela pegou o telefone e marcou um jogo.

Foi assim que chegamos ao *Ilê Olorum*, em um bairro praiano da cidade. Quem fez o jogo foi meu pai Gilson de *Omolu*, a *ialorixá* da casa era Mãe Isa, de *Nanã*, que estava iniciando seus primeiros barcos, e como de costume, no Candomblé o pai quem vai fazer junto com a mãe de santo seus primeiros filhos. Pai Gilson um preto retinto, de voz grave, abriu o oráculo e disse: **“Esse menino é de Èṣù, e vou fazer o santo dele, e, é logo!”**

Figura 10 - Rito iniciático



Fonte: Acervo pessoal de Babá Rychelmy

Minha mãe continuou não satisfeita e fomos embora. Passados alguns dias, eu com 14 anos, peguei uma discussão com minha mãe, e acabei fugindo de casa. Ela me procurou, e não me encontrou. No desespero ela acabou ligando pro terreiro, pedindo uma ajuda, pra fazerem algo. Ela foi acalmada, dizendo que

eu voltaria, e quando isso acontecesse, que ela não brigasse comigo, apenas me levasse na roça. Quando eu voltei não houve a briga nem o esporro que eu esperava, apenas silêncio.

No final de semana fui informado que era para eu por uma muda de roupa na sacola que íamos pra roça, assim eu fiz. Aquele foi o último dia do fim de minha antiga vida, que mudaria completamente. Nesse dia de saída de *Yawo* no terreiro, assisti todo o Candomblé sem sentir nada. No fim, meu pai Gilson, que estava no atabaque tocando, apontou pra mim com o aguidavi em mãos, cantou pra *Osala*, minha mãe Isa me abraçou e começou a empurrar pra dançar, balançando o *adja*, de repente meu coração começou a acelerar, a sensação era que eu ia morrer...

acordei tonto no quarto de santo, e *Orisá* me pegava muito nesse período, as coisas não eram claras. E foi assim que passei 46 dias recolhido, e no dia 8 de março de 1996 nascia Dofono Esútobi, junto com uma Osun e um Logunedé!

Figura 11 - O barco.



Fonte: Acervo pessoal de Babá Rychelmy

O mundo me perdeu pro Candomblé, amava cada vez mais meu *Orisá*, o Candomblé e minha família de santo. Nesse período eu era o único homem iniciado na roça, cabia a mim cuidar de meu pai Gilson quando ele estava em Natal, por ser homem. Esse período foi super importante, para aprender Candomblé, e principalmente para ouvir as histórias de nossa família de santo, o *Ilê Ogunjá*, do saudoso pai Procópio de *Ogum*, tio carnal de meu pai Gilson. Essas vivências foram de suma importância para mim, e me trariam para a Bahia anos mais tarde.

Em certa altura da vida precisei morar na roça, depois que sai de casa, aos 16 anos, e fui trabalhar até me estabilizar, quando fiz 18 arranjei meu primeiro emprego formal, no Carrefour, já morava sozinho e me mantinha contrito em minhas obrigações com o *Orisa*. No ano de 2003, minha mãe carnal abriu uma roça de Candomblé e isso em uma cidade pequena levou a diversos conflitos entre as casas de santo, e eu no meio, resolvi me afastar da roça que fui feito, com enorme dor e pesar no coração.

Nessa época eu trabalhei 5 anos na C&A e me formei pedagogo. Hoje, entendo que se eu não tivesse me afastado estaria na roça até hoje, e não seguiria o destino que *Èsù* reservou para mim. Com isso acabei vindo a Salvador e conhecendo Mãe Lourdes de *Oyá*, da família da Casa Branca, e ela quem cuidou de mim, dando meus 7, 14 e 21 anos.

Em setembro de 2004 nasceu o *Ilê Asé Ojişe Olodumare* (Casa do

Mensageiro), no município de Parnamirim / RN. Meu primeiro barco saiu em janeiro de 2005. Eu vinha sempre a Salvador para as obrigações na casa de Mãe Lourdes, e aproveitava pra comprar material para uma loja que montei chamada Mundo Afro. Eu sempre que vinha a cidade ficava de olho na programação do CEAO (Centro de Estudos Afro- Orientais) da UFBA.

No ano de 2011, o CEAO abriu inscrições pro mestrado, e eu prontamente tive a ideia de escrever um projeto sobre todas as histórias que ouvia de pai Gilson, sobre pai Procópio. Assim, quando passei no mestrado em 2012 mudei, temporariamente, para pagar disciplinas e fazer campo em Salvador, no primeiro semestre, levei duas pessoas daqui para fazer santo no RN, no segundo semestre desceram 10, então quando vi estava com uma família de santo, pessoas aqui de Salvador.

Eu morava em uma casa alugada aqui no bairro de Itapuã, pessoas começaram a bolar de santo, nos jogos e *ebó*, e quando dei por mim estamos iniciando pessoas nessa pequena casa. No ano de 2014 defendi minha dissertação cujo título foi: Bendito o fruto entre as mulheres: “Pai Procópio de Ogunjá “. Nesse mesmo ano fiz concurso para professor do município de Mata de São João onde fui aprovado, e comecei a dar aula na Reserva Sapiranga, na Linha Verde. Foi então que conheci o Rio Pojuca, e senti Oxum muito viva naquelas águas, e decidir mudar definitivamente, com meu axé, para a Bahia.

Figura 12 - Casa do Mensageiro.



Fonte: Acervo pessoal de Baba Rychelmy

A casa do Mensageiro está situada às margens da Reserva Sapiranga, em Barra de Pojuca em Camaçari, é atualmente não só sede da nossa comunidade, mas também um local de desenvolvimento humano e de preservação ambiental. Somos seres da natureza, viventes de uma grande família, composta de ancestrais, divindades e pessoas. E a natureza é uma extensão de nossos corpos.

Califórnia / Salvador 22 de fevereiro de 2024 (Texto redigido pelo interlocutor por solicitação do pesquisador)

Figura 13 - Senhor do Corpo



Fonte: Júnior Pakapym (Imagem gentilmente cedida pelo autor)

Figura 14 - O Procriador



Fonte: Júnior Pakapym
(Imagem gentilmente cedida pelo autor)

PARTE 2

3. ÈŞÙ: CORPOREIDADES, GÊNEROS, RAÇAS E SEXUALIDADES

Èşù não é a desordem, não é policial, não é a confusão, não é o mal. Não há nenhuma relação mítica entre Èşù e Satanás, Lúcifer, Belzebu, Asmodeu, Nosferatus. Èşù é a unicidade, o amálgama, o senhor dos caminhos, fio condutor, o único Òrişà capaz de transitar sobre todas as dimensões humanas e sobre tudo que há no universo. Èşù, a boca que tudo come, nos diz justamente ‘Vá e devore o mundo!’. Èşù provou tudo por nós e com paciência, Sùúrù, tudo pode ser aprendido e apreendido. Èşù é a lição, o ensinamento, a palavra, a ética, o acordo, a troca e o compromisso. Èşù é o átomo, é o elétron, é a célula, é o cromossomo, é a sinapse, é o cruzo da mão única. Èşù está na vida das possibilidades. Èşù é o corpo que vai além do que está posto. Èşù rompe o dogma, os padrões e a mão única. Èşù está conosco. Èşù é a controvérsia. Èşù é a relação entre o mercado (o Àiyé) e o nosso lar (o Orùn). Que Èşù nos abençoe e nos traga a abundância do Opołopo Igi òpè. Laroye!
(Sidnei Barreto Nogueira & Alexandre Teles)

A encruza que me acompanha
O facão que corta o açoite da noite antes de chegar a mim
A poesia que chega antes da bala para parar qualquer mazela do mundo
Èşù guia meu corpo ao futuro
(Bruna Silva, 2024, p. 18)

A jí kí ìre ni Èşù,
Èşù kà bi kà bi
a jí kí ìre ni Èşù,
Èşù kà bi kà bi

Nós acordamos e cumprimentamos felizes a Èşù
E Èşù conta como nascimento, Èşù conta como nascimento
(Oliveira, 2004, p. 20)

Por si só, essas epígrafes já nos orientam sobre o caminho que Èşù destina a este ensaio nesta tese-ebó. Cabe às nossas Comunidades Tradicionais, imbuídas e conscientes da compreensão desse *Orişá*, desmistificar e re+Ori+entar o nosso olhar para outras narrativas com novas significações a fim de compreender Orisa Èşù, longe da lógica estereotipada, colonizada e arquetípica tão comum nas literaturas que nos formaram intelectuais de Candomblé. Há que pensarmos sobre as noções de gênero, raça e sexualidade através das influências de Èşù não das deformidades a esse *Orişá* impostas. Elemento gerador da vida, aquele que formata nossas formas genitais, aquele que nos fortalece enquanto seres sociais, Èşù nos brinda com corporeidades e possibilidades 1000+1 e é justo por isso, que nossa troca no mercado de Èşù tende a ser a mais profícua possível!

Laroye Èşù, Laroye e Mo juba! Epa Orisa Èşù!

3.1. MORALIDADES CRISTÃS, SINCRETISMOS E CONTRADISCURSOS

O papel de *Èṣù* em nossas vidas, pessoas de Candomblé, está ligado diretamente à constituição de nossos corpos e de nossos modos de viver todas as experiências. Em uma sociedade que reclama para si as características brancas e eurocentradas, pela e na qual somos formados/as, potencializa-se os modos de ser, de pensar e de agir de acordo com uma educação moralizante dos corpos. É nesse sentido que este ensaio buscou deslocar as relações estabelecidas entre *Èṣù* (*Oriṣá* do panteão yorubano) e as construções imagéticas do demônio sob a perspectiva da Igreja Católica e suas reminiscências na contemporaneidade.

Com esta tese-ebó pretendemos evidenciar como uma perspectiva colonial incidiu sobre a leitura que foi – e continua, em alguma medida, a ser feita – sobre esse *Oriṣá* que tem, também, profundas relações com o campo das sexualidades, da raça e de gêneros. Ao começar por *Èṣù*, defenderemos, que a colonização no tocante à gênero, à raça e à sexualidade dentro dos terreiros tem relação com esse imaginário colonial criado em torno desse *Oriṣá*. E, assim, perguntamos: se já nos parece mais nítido que precisamos descolonizar nossas leituras em torno de *Èṣù*, por que não podemos fazer o mesmo em relação às normas coloniais de gênero e sexualidade que também atingiram *Èṣù* e que continuam a penalizar uma série de pessoas que procuram ou habitam as CTTros?

Riolando Azzi (1987) afirma que foi criado um “mito da cristandade” resultante da ação colonial perpetrada pela Igreja Católica que manteve como parâmetro a manutenção da ordem e da moral. Isso em um período em que as leis foram forjadas pelo clero e resultaram em interesses políticos para esse setor na maioria das sociedades ocidentais colonizadas. Desse modo, as referências de conduta são regimentadas por uma fração ínfima da sociedade e que ainda reverberam na atualidade. Os traços considerados anormais são tratados como heresia e sob a concepção de pecado, como se evidencia nos escritos do historiador Luiz Mott (1988).

A perspectiva equivocada de tornar *Èṣù* uma representação demoníaca reforça o que, na atualidade, passamos a nomear como intolerância religiosa (Nogueira, 2020), uma ação diretamente ligada ao racismo, segundo a perspectiva de nossa afroreferencialidade. Ao ampliar nossos cosmoentendidos e expandir a nossa cosmopercepção sobre quais são as formas de ação possíveis para um novo olhar sobre esse Orixá e ir além, é também importante perguntar: quais as ações possíveis para vivermos um Candomblé no qual possamos louvar o nosso sagrado sem a sombra colonial do racismo, pode a nos levar a um outro olhar?

Èṣù é o Orixá mensageiro e, com suas habilidades, potencializa os desejos de seus filhos e suas filhas. Reunir a força de elementos potentes é também uma das faces desse Orixá. Sem ele nossas forças seriam exauridas, já que ele é parte constituinte de nossos corpos. De acordo com a mitologia iorubana, todas as pessoas possuem seu Bará (*Èṣù*) pessoal e, por nós o possuímos, ele traz vida aos nossos corpos em forma de energia pulsante sem a qual seríamos meras marionetes da colonialidade.

Para o sociólogo Roger Bastide (2001), *Èṣù* é considerado um *trickster*, característica que torna essa deidade um completo brincalhão, um “diabinho” transformado pelo sincretismo católico em um demônio violento, causador dos infortúnios na vida dos fiéis, e é por se tornar uma arma negra contra os maltrados dos processos coloniais que ele passou a ocupar essa alcunha. Essa categoria etnológica concebe *Èṣù* através dos estereótipos do ser malicioso e brincalhão que tanto alicia deuses quanto homens (Bastide, 2001, p. 161). O autor narra a forma como esse Orixá foi transposto do seu lugar de movimentador das práticas rituais (o Axé) para a concepção demoníaca criada pelo sincretismo católico para aterrorizar os fiéis católicos e, assim, os submeter às moralidades cristãs aceitas socialmente.

O texto *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do Orixá Exu*, do sociólogo Reginaldo Prandi (2001), aponta que as relações e as experiências na “*umbandomblé*”, um neologismo criado pelo autor para se referir à fusão entre o Candomblé e a Umbanda no estado de São Paulo, região sudeste do país e campo de suas pesquisas, refletiram no que Roger Bastide já anunciava.

As participações efetivas dos/as adeptos/as das linhas cruzadas da Umbanda reafirmaram esse lugar brincalhão conferido a *Èṣù*. Ele seria *per se* a caracterização efetiva do Príapo, deus fálico greco-romano que tem como símbolo a experiência da sexualidade. Uma associação que já se ocupa em descrever *Èṣù* com um traço demoníaco atrelada também aos aspectos morais potencializados pelo ocidente, bem como pelo clero. Prandi informa que: “Príapo e Demônio, são as duas qualidades de Exu para os cristãos. Já está lá, nesse texto católico de 1884, o binômio pecaminoso impingido a Exu no seu confronto com o Ocidente: sexo e pecado, luxúria e danação, fornicção e maldade” (Prandi, 2001, p. 49).³⁹

Desse ponto de observação percebemos um alinhamento, potencialmente equivocado, entre os ensinamentos sobre *Èṣù* numa perspectiva da *umbandomblé* que não coaduna com a

³⁹ 24 O texto ao qual o autor se refere é uma adaptação do mito que conta a contenda entre dois fazendeiros em torno de Exu, coletado pelo missionário católico. Ver mais: BAUDIN, R. P. *Fétichisme et Féticheurs*. Lyon, Séminaire des Missions Africaines – Bureau de Missions Catholiques, 1884.

nossa vivência nas CTTros, haja vista que, nosso modo de perceber Èṣù tem a ver com nossa ligação direta com nossa ancestralidade, que em nada se assemelha com as bases judaico- cristãs produtoras do diabo.

Para Reginaldo Prandi (1996), em *Pombagira e as faces inconfessas do Brasil*, a figura das Pombagiras, que seriam formas feminilizadas de Èṣù, são dotadas de uma sexualidade afluada e cheia de facetas que desmascaram a noção de pecado associada ao sexo enquanto prática. Vale ressaltar que a associação dessas duas entidades ao pecado carnal é uma ação moralizante adotada pelas missões católicas, hoje reproduzidas pelas ideologias neocristãs (neopentecostais) e, em vários aspectos, por diversas pessoas ligadas às CTTros. Do meu ponto de vista há também, na obra do autor, uma reificação dessas estereotípias, o que considero um alinhamento com as ideias colonizantes nos estudos afroreligiosos.

Considerar Orixá Èṣù como um ser execrável, sexualizado e perturbador da ordem, é desarticular séculos de práticas rituais africanas e diaspóricas, sem perceber (ou de modo intencional) o traço colonial estabelecido desde as missões messiânicas que visaram uma educação religiosa tendo como verdade absoluta a cristandade. Nesse sentido, as práticas evangelizadoras atuais são reconfigurações de práticas inquisitoriais com o acréscimo do racismo religioso propagado pelo recrudescimento que atravessa o mundo religioso contemporâneo, em especial no Brasil, que vive o fenômeno da polaridade político-religiosa.

Para o filósofo Vilson Caetano de Souza Júnior (2003), em sua tese de doutoramento sobre as relações sincréticas entre *Orixás, Santos e Festas*, o sincretismo é um fenômeno que se encontra em todas as vertentes religiosas, de modo que podemos entender que não é uma premissa do Candomblé e/ou da Igreja Católica. Isso contraria aqueles/as que consideram o fenômeno a partir de pares conceituais antropológicos que não dão conta de sua complexidade. Para o autor, “a relação candomblé catolicismo tem a ver com sentimento” (Souza Júnior, 2003, p. 156), logo, não deve estar baseada por noções como bem/mal; pureza/impureza.

Deve, portanto, promover um entendimento sobre o que seria vivenciar as experiências do sagrado como potência de vida criativa. Outro ponto que merece destaque é o modo como autores clássicos narraram o sincretismo religioso a ponto dessa categoria tornar-se polissêmica e indubitavelmente problemática para algumas pessoas do Candomblé, como bem demonstrou o autor. O primeiro capítulo da obra, “Sincretismo, sincretismos... algumas impressões sobre a ideia da dissimulação”, de Souza Junior (2003), é uma viagem no tempo que promove reflexões basilares para entender as concepções de sincretismo a partir dos clássicos dos estudos afro-brasileiros.

Assim, enfatizo a necessidade de compreender o sincretismo a partir das inter-relações e não da pura e simples assimilação, pois entendo o sincretismo como uma chave analítica que traz novas possibilidades. Penso que um exemplo dessa intenção é a noção de “interpenetração cultural” acionada pelo antropólogo Luis Nicolau Parés (2007). Para ele, as relações estabelecidas entre povos ewe-fon e os povos iorubanos são pontos de contato entre duas culturas distintas que possuem o mesmo tronco linguístico, a ponto de cultos muito específicos serem perpetuados (e preservados) para ambos os povos, diante do contato entre suas marcadas perspectivas (Parés, 2007, p. 144).

Dessa forma, ao promover uma cisão entre a noção sincrética essencializada para pensar as relações construídas em torno de Orixá Èṣù, como aquele que detém o poder das trocas, da criação, da comunicação, do corpo enquanto aparato para o sexo – mas não somente-, das mutações; e, por fim, mas não menos importante, das boas palavras, *Omoluwabi*. Este um princípio ancestral yorubano que trata das boas palavras enquanto processo de ensinamento para o convívio social, ampliado aqui para congregar as religiões de matriz africana, mas não somente essas. Segundo o professor e Babalorixá Sidnei Nogueira, esse princípio deve circundar todas as nossas práticas cotidianas, afim de potencializar as boas relações.

Èṣù é, nesse sentido, a própria boa palavra, seja para orientar o culto ou para a prática social. Desse ponto de vista, é interessante deslocar a figura do demônio para o seio de sua discussão matricial, a moralidade cristã, afinal, é nesse contexto, carregado da noção de pecado, que esse ser místico se produz para punir e potencializar os castigos infligidos aos fiéis da Igreja Católica na sua visão de caminho no pós-morte.

De acordo com os ensinamentos de Luiz Rufino (2019) e Sidnei Barreto Nogueira (2020), devemos buscar no *Ebó Epistemológico*⁴⁰ as estratégias de sobrevivência contra o “carrego colonial” (Rufino, 2019, p. 10) evidenciado a cada notícia veiculada sobre as diversas formas de racismo religioso. Essas notas vão desde uma “simples” ofensa verbal, passando por xingamentos e agressões físicas, até as ações planejadas entre as igrejas neopentecostais e o tráfico organizado quer orientar as práticas rituais de nossas comunidades as colocando em situação de vulnerabilidade, presentes na sociedade brasileira e, em específico, nas favelas cariocas.⁴¹

⁴⁰ Esses ensinamentos, a partir do Babalorixá e semiótico Prof. Dr. Sidnei Barreto Nogueira, foram possíveis através do curso online: Epistemologia e afrossentidos dos 16 odu principais por meio do jogo de búzios nas CTTro - orientações e cosmovivências para uma vida em harmonia.

⁴¹ Ações nesse sentido têm acontecido com maior frequência nos estados do sudeste brasileiro, onde tivemos um índice de aprovação absurdo do atual “presidente da república”. Um dos casos pode ser visto em notícia do Portal UOL, disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/06/15/traficantes-de-jesus->

A discussão sobre “intolerância religiosa”, promovida pelo Babalorixá e professor Sidnei Barreto Nogueira (2020), aponta como um dos caminhos para a promoção da liberdade de culto: a “afrocentricidade”. Ele traduz essa perspectiva como “o caminho necessário para a produção de uma episteme preta a partir da afrocentricidade com os saberes tradicionais das CTTro no Brasil” (Nogueira, 2020, p. 127). O que é desvelado em obras como essa é a face racializada desse projeto de sociedade que não inclui a população negro-afrodiáspórica como parte do todo.

Reivindicar o lugar de *Èṣù* como parte integrante dessa grande massa negra (não-homogênea) requer o exercício de entender esse Orixá como uma das criações de Olodunmare (a divindade criadora para os povos iorubanos) e negar, veementemente, o traço demonológico imposto pelas cristandades moralizantes. Na extensa literatura sobre esse Orixá, notamos uma relação muito direta entre as concepções católico-cristãs nas quais as narrativas oscilam em meio ao *trickster* bastidiano e o comunicador encontrado em toda a literatura.

Nesse sentido, *Èṣù* ocupa, no imaginário social, o lugar da entidade manipuladora dos homens para o bem e para o mal. Esse mal irremediável está presente em todas as obras clássicas dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras e, em boa medida, contribuiu para uma visão estereotipada sobre um dos Orixás de extrema importância para a confluência da nossa força vital, o axé (Rodrigues, 2005; Carneiro, 1948; Bastide, 2001; Prandi, 2001; 1996).

Há uma nova potencialidade criada em torno de *Èṣù* a partir de textos que apresentam esse Orixá como uma potência criativa e possibilitadora da arte, como vemos em *Laroye, Exu – imagens e mitos do orixá mensageiro na fotografia de Mário Cravo Neto*, de Karliane Nunes (2011). A análise imagética do orixá *Èṣù* construída a partir de *Laroye* (2000), obra de Mario Cravo Neto, na qual a narrativa se dá a partir do conjunto de quinze imagens, aponta a presença mítica do Orixá nas vivências cotidianas. De certa forma, presenciamos aqui a relação direta entre o Orixá e a humanidade não apontando, de modo indiscriminado, que ele estaria ligado aos homens, mas que há uma maior proximidade entre *Èṣù* e nós filhos de Orixás a quem ele leva nossas demandas.

Podemos encontrar ainda uma apresentação clássica do Orixá em *ÈṢÛ* e em *Os Nagô e a morte*, obras de autoria de Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes Maximiliano dos Santos (2014), conhecido como Mestre Didi, e Juana Elbein dos Santos (2008), respectivamente. A primeira obra, foi concebida a partir de uma viagem conjunta do casal ao continente africano

entre 1967 a 1971, em língua inglesa, sendo resultado de pesquisas realizadas a partir de um convênio com a UNESCO e traduzida apenas em 2014, numa versão trilingue (português – yorubá – inglês). Essa é uma das primeiras pesquisas realizadas sobre essa deidade, na qual a pesquisadora Juana e Mestre Didi introduziram os aspectos rituais desse Orixá e suas faces menos difundidas nas CTTros. Nesses estudos busco a minha aproximação com os autores para alinhar o meu modo de conceber as ideias em torno do Orisa da comunicação a fim de problematizar as noções estereotípicas comuns aos produtores de um conhecimento linear sobre *Èṣù*.

Em *Os Nagô e a morte*, tese de doutoramento de Juana Elbein dos Santos (2008), é possível entender a ritualística da morte para os iniciados no segredo. É um estudo clássico no campo das pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras e representa um achado sobre as perspectivas iorubanas do culto à divindade *Èṣù*. Essa obra é seminal para entender as características do Orixá sob uma perspectiva purista direcionada ao culto de uma das casas tradicionais do Candomblé de Salvador, o Ile Axé Opo Afonjá. Nela, a autora reflete sobre o contexto político de reafirmação da entidade, sobre o poder da dinamização do Axé realizado por *Èṣù* na cerimônia do *Ipade*, dentre outras tantas questões.

Como toda obra acadêmica é passível de críticas aponto que mesmo se utilizando de categorias não concebidas no seu campo de estudo, o que para as Ciências Sociais dá-se o nome de **categorias êmicas**, bem como não se perceba certa distância de seu objeto de pesquisa – crítica essa apontada pelo pioneiro dos estudos afroreligiosos Pierre *Fatumbi* Verger (Verger, 1982, p. 3-10), ou ainda ter como informante um membro do alto escalão da Comunidade-Terreiro ainda que não se perceba uma menção efetiva ao seu companheiro, o que a tornou uma pessoa mal vista dentro da comunidade Afonja durante muito tempo. Do nosso ponto de vista, a autora realiza uma contribuição seminal no debate sobre a figura de *Èṣù*. Além de promover o que chama de “reafirmação de *Èṣù*” ela aponta os “resíduos coloniais” (Santos, 1982, p. 11-14) de Pierre Verger numa crítica da perspectiva generificada negada pelo autor e tantos outros pesquisadores daquele período histórico. De modo que, suas contribuições se interligam diretamente com a nossa tese-ebó.

A cerimônia do Pàde (ou *Ipade*) é um momento litúrgico intermediário entre a imolação dos animais e o início da cerimônia pública, o *Xirê*. Nesse momento de reunião são consagrados elementos rituais para saudar aos ancestrais daquela CTTro. Em geral, é presidida pela *Ìyàlorixá*, a *Iyamoro*, e a *Ìyádagan* e toda a comunidade se coloca em deferência aos ancestrais que serão evocados durante o ritual. *Èṣù*, *Egum*, *Esa* (ancestrais fundadores do terreiro), *Ìyà mi*

Osorongas são saudados/as e ao final aquelas pessoas que possuem os postos hierárquicos mais altos são reverenciadas. (Santos, 2008, p. 182 – 199).

No período de maior expressão dessa obra, o francês Pierre Fatumbi Verger escreveu uma crítica pontuando as irregularidades éticas da autora pelo fato, dentre outras coisas, dela não compor as suas pesquisas com extensas citações dos estudos anteriores reclamando para si, mais uma vez, e para o ocidente androcêntrico, branco e europeu a primazia dos achados sobre as religiões afrodiáspóricas e africanas.

Sem sobressaltos Juana Elbein dos Santos apontou a estratégia colonialista de apagamento daquilo que ela intitulou de “*outro*” *fragmentado*, haja vista que quem produz conhecimento são os austeros eurocêntricos e nunca nós, que somos pura e simplesmente fontes para a produção epistêmica. Cabe notar que esse empreendimento intelectual teve como grande interlocutor o Mestre Didi, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, filho de Mãe Senhora e peça fundamental para a formação político-religiosa do Afonjá. Quem mais poderia saber de suas raízes ancestrais? Ele oriundo de uma família nagô/yorubá ou aquele que detinha o poder da epiderme? Como não pensar esse episódio como uma reprodução colonialista de imposição de um saber androcêntrico e europeizado?⁴²

Aprendemos com a filósofa Sueli Carneiro, em *Dispositivo da racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2023)²⁷⁴³ que essas estratégias colonialistas passam pela nossa animalização, pelas descaracterização de nossas produções nos campos das artes, da escrita, da formação continuada até alçar o espaço universitário onde o paradigma de produção do conhecimento obedece um ordem hegemônica estabelecida e assim continuamos reproduzindo uma lógica colonial em nossos estudos, ainda que tenhamos a “recompensa” de nos sentirmos parte do espaço universitário. Desse modo a intelectual afirma que:

O conceito de *epistemicídio*, assim definido, nos permite compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo. Permite ainda organizar esse conjunto de questões a partir de uma concepção

⁴² Essas leituras compõem a *Revista Religião e Sociedade* n 8, que é considerada um marco para pensarmos as relações dicotômicas vivenciadas nas religiões afro-brasileiras em termos políticos, educacionais e em especial sobre a ideia de pureza. É apresentado nesse número esse embate clássico entre Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger face ao lançamento do texto *Os Nagô e a Morte* da autora a quem Verger atribui pouca cientificidade. Por outro lado a autora aponta as estratégias coloniais da produção do conhecimento afrobrasileiro. Acesso à edição em <https://religioesociedade.org.br/revistas/no-08>

⁴³ Vale ressaltar que essa obra se trata da tese de doutoramento da autora defendida em 2005 e teve sua publicação em livro somente 19 anos depois. Esse fato nos aponta como a literatura negra é menos valorada no ambiente acadêmico, o que, no mínimo, corrobora a tese da filósofa.

epistemológica norteadora da produção e reprodução do conhecimento que determina as relações acima mencionadas, bem como a percepção que o sistema educacional terá do aluno negro e que trará, subsumida, uma interpretação desse estudante como sujeito cognoscente. Suas diferenças cultural e racial influenciarão, de acordo com essa concepção epistemológica, nas possibilidades intelectuais do estudante, uma vez que, como afirma Souza Santos, “para o velho paradigma, a ciência é uma prática social muito específica e privilegiada porque produz a única forma de conhecimento válido, e o único sujeito cognoscente válido já está bem determinado. (Carneiro, 2023, p. 89. Grifo nosso)

Enquanto nós oriundos das CTTros não nos insurgirmos intelectualmente, continuaremos reproduzindo os “achados” de nossos antecessores – sejam eles de que grupo racial for – de forma acrítica e sem apontar as nossas experiências sobre os nossos modos de relação nas nossas casas de culto religioso. Outrossim, nos cabe alertar futuras gerações dos Candomblés que precisamos pensar em perspectivas contracoloniais de gênero, raça e sexualidade para além de religiosidade.

O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2019), em tese de livre docência sobre *Èṣù*, aponta a atualidade dos temas levantados por *Èṣù* (Santos; Santos, 2014) e vai além quando afirma a existência de uma representação feminina desse Orixá – o que amplia a discussão -, em um tempo em que todas as representações desse Orixá são diretamente ligadas ao falo, e, portanto, a uma perspectiva masculinista e patriarcal. Mas um único *itan* daria conta de feminilizar *Èṣù*? O autor tem como base o estudo *Èṣù Èlégbára Chance, Uncertainly in Yorùbá Mythology* (2012), da nigeriana Ayodele Ogundipe.

O antropólogo nos fornece, ainda, elementos interessantes em uma obra que complementa a sua tese de livre docência. Um compêndio onde o autor nos apresenta *Èṣù: um deus afro-atlântico no Brasil* (2022) e sua pesquisa nos traz pontos fulcrais para a compreensão desse Orixá a partir de poesias, da musicografia, da filmografia, da iconografia, das mitologias e bem como da vasta literatura a que o autor teve acesso em cerca de 20 anos de pesquisas sobre esse Orixá.

Esse esforço aponta as problemáticas impingidas a *Èṣù*, desde as missões de catequização dos povos autóctones no continente africano até a transposição demoníaca no Brasil Colônia, bem como em toda a diáspora africana. O autor contextualiza as movimentações das religiões neopentecostais desde suas divisões internas até a formação de junções estratégicas para agir em frentes parlamentares, em guerrilhas com apoio do crime organizado ou ainda com ações de lideranças fanáticas que deturpam as práticas candomblecistas e assim as demonizam ainda que subvertam as práticas dos espaços afroreligiosos em função de atrair

novos adeptos (Silva, 2022, p. 265-268).

Com nomes distintos, *Èṣù* se moldou aos ritos ressignificados na costa brasileira e segue demonizado a ponto de as próprias CTTros ratificarem a negatividade dessa deidade e, inclusive, apontar esse Orixá como um dificultador do culto, o qual não se deveria iniciar sob nenhuma circunstância. Esse fenômeno é enfatizado pelas associações que as igrejas neopentecostais fazem da figura de *Èṣù* em manifestações teatralizadas em âmbito de grandes redes nacionais de televisão. Como afirma o autor, esse fenômeno não se restringe ao Brasil, mas a uma parte da América Latina (outra imposição colonial, como nos alertara Nêgo Bispo).

A organização das igrejas neopentecostais tem características que tornam o discurso uníssono e muito bem elaborado através de produção de livros desde a produção do canadense Walter R. McAlister (1968) que já atribuía às *Mães de Santo* – título da obra – a possibilidade de ser salva dos demônios travestidos de Orixás. Aqui na *terra brasillis* tivemos o nosso representante da demonização com a “obra” de Edir Macedo *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?*. Os missionários do período escravagista fizeram escola e ela se perpetua na atualidade.

Tomemos esses dois livros como um dos exemplos da utilização medíocre que as religiões neopentecostais fizeram das religiões afro-brasileiras. Da produção dessas literaturas até os ataques constituídos aos templos sagrados dos Orixás passamos ainda às agressões perpetradas a adeptos das religiões afro-brasileiras que atribuem sentido demoníaco às nossas vivências, às nossas crianças bem como aos nossos mais velhos. Isso nos rememora ações de racismo religioso que levaram Mãe Gilda de Ogum, Iyalorixá do *Abassa de Ogum*, casa situada em Itapuã, bairro na periferia de Salvador (BA), à morte no dia que foi consagrado como o Dia Nacional contra a Intolerância Religiosa, 21 de janeiro, instituindo assim a Lei nº 11.635/2007.⁴⁴

De acordo com a perspectiva do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015), em sua tese de livre docência sobre *EXU: o guardião da casa do futuro*, fica evidente que essa “parcela de culpa” não é única e exclusivamente da umbanda paulista, mas de grande parcela das casas de culto tradicional sob a inconsistência de informações sobre o culto desse Orixá. É lugar comum nas histórias contadas nas CTTros sobre as iniciações de Orixá *Èṣù*, a tomada da cabeça do filho, como salienta o autor no caso de *Èṣù Lalu*, um dos primeiros iniciados para esse Orixá

⁴⁴ Para entender esse episódio ver: <https://www.conectas.org/noticias/dia-nacional-de-combate-a-intoleranciareligiosa/#:~:text=Desde%202007%2C%20a%20data%20de,5%C2%BA%20da%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal%20brasileira.>

no Brasil. Isso decorre na concepção do autor face a ideia de pureza do culto, presente nas matrizes dos Candomblés.

O autor apresenta algumas comprovações empíricas da existência de representações femininas desse Orixá, em regiões de África e aqui no Brasil (Ellis, 1890; Carneiro, 1937; Ogundipe, 1978). A partir dos escritos de Alfred Burdon Ellis (1890 apud Silva, 2015, p. 26), em fins do século XIX, pode-se conceber que:

A imagem de Legbá é feita de barro vermelho e representa grosseiramente uma figura humana, geralmente masculina, raramente feminina, com frequência nua por inteiro. É sempre representado de cócoras e olhando para seu órgão sexual, que é extremamente desproporcional. [...] quando feminina, a figura é provida de seios longos e pontiagudos e outros acessórios necessários[...]

Pode-se entender então que há uma representação feminina do Orixá *Èṣù*, oriunda do Continente Mãe, que teve sua história apagada como se dá a (não) história das mulheres no campo público/político (Perrot, 1989). O que nos salta aos olhos é a função patriarcal em outorgar à mulher a alcunha de amoral, mulher da vida fácil, desregrada e puta, como é conhecida a face feminina de *Èṣù*, as Marias Padilhas e as Pombagiras.⁴²

Diante dessas apresentações percebidas pelo professor Vagner Gonçalves da Silva, em anos de pesquisa sobre *Èṣù*, nos cabe valorizar tais proposições e atentar para as amarras coloniais presentes nas comunicações apresentadas pelo autor de documentos históricos produzidos pelo poder do clero. Como aponto acima, a ordem sempre foi estabelecida pela instituição Igreja (seja ela de qual denominação for) temos ainda, como já observado, o papel dos próprios adeptos dos Candomblés e da Umbanda no reforço dessas práticas colonizatórias.

A comunicóloga e cientista da religião Claudia Alexandre (2023) intenta apresentar a existência de uma Exu-Mulher a partir de evidências colhidas na bibliografia afroreligiosa clássica e do culto a uma Senhora Colodina, uma padilha cultuada no seu terreiro de Candomblé, situado no Recôncavo da Bahia, o Ilê Ogodo Dey. O problema, do nosso ponto de vista, e com as lentes de gênero/sexualidade/raça que me são peculiares, é que o argumento de que há um *Èṣù* mulher nagô/yorubá não se sustenta, não na nossa realidade de culto, uma vez que Colodina é uma entidade da Umbanda transposta para os Candomblés na perspectiva do *umbandomblé* paulista (ou sudestino, como queiram reivindicar). Nesse sentido, a autora narra sobre sua inserção a 20 anos na Umbanda e sua aproximação mais recente com o Candomblé (cerca de nove anos), o que por si só aponta para uma experiência vivida num tempo possível para o entendimento religioso a fim de distinguir a figura de *Èṣù* (ainda que como uma

representação feminina) da figura de uma Pombagira, entidade inclusive que a autora nega fazer qualquer referência para seus estudos.

Pelo fato de a autora ter uma perspectiva *outsider within* seria muito importante que, sob as lentes de gênero, raça e sexualidade ela construísse uma normalização das Pombagiras como essa representação feminina de Èṣù. Ao meu ver, seria uma forma de fundamentar o argumento de que a expressão do gênero feminino em Èṣù foi suprimida pelas grandes mães de santo desde o período de fundação dos Candomblés, mas como se apaga traços de uma cultura ancestral no âmbito do Candomblé? Não se apaga, mas, se busca cultivar quer através da oralidade, quer pela propagação do culto.

A partir da obra de Ayodele Ogundipe (2012), também citada na obra de Silva (2019; 2022), a autora compreende as imagens apresentadas como a representação feminina de Èṣù posicionada em espaços ligados aos mercados, às entradas das cidades dentre outros espaços. O que me chama atenção é que, para a concepção yorubana, o mercado está associado a Èṣù por um lado onde se produz a troca e de outro lado associado a Oxum dona da fertilidade, e não tomemos aqui a fertilidade numa perspectiva ocidentalizada, mas sim como um atributo de abundância nas relações de troca. Afinal, Oxum promove a troca de boas energias através da água, elemento constitutivo da natureza de domínio dessa Orixá, que promove a limpeza de nossos corpos e que constitui boa parte de nossas corporeidades.

Um outro aspecto que me chama atenção é o fato de sua interlocução não corroborar a ideia de uma Èṣù (Mulher). Considero que *Exu-Mulher matriarcado nagô; sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos Candomblés* (2023)⁴⁵, cumpre a função de evidenciar que há sim representações históricas de Èṣù com aspectos femininos, outrossim, Èṣù não é o terceiro elemento criado? Então, dessa perspectiva, gênero, raça e sexualidade não são camisas de força para essa deidade.

A obra de Ayodele Ogundipe, do ponto de vista da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), embora apresente aspectos considerados pertinentes como por exemplo: 1) “demoliu a ideia de que Èṣù é uma divindade fálica”; 2) Nas localidades onde se deu o estudo os grupos eram divididos entre machos (Lagos) e fêmeas (Ibadan) e potencializaria os “efeitos do gênero no conhecimento dos devotos, modo de culto” e ainda o modo como a pesquisa é

⁴⁵ Um das inquietações que me possibilitou a leitura dessa obra foi a formulação de um modo para nomear a deidade considerada Exu-Mulher. *Èṣùàṣàbílóná*, (lê-se axabilonan) seria em tradução literal: Èṣù escolhida para nascer e receber a atenção de todos no caminho, mas esse é o cuidado de um estudante do idioma Yoruba que pode ser uma possibilidade de nomeação de um filho ou não. Saliento que devemos ter cuidado ao tratar deidades tão importantes para a nossa lida diária nas nossas CTTros

apresentada; 3) O “sexo e a idade” da autora foi definidor de aspetos embora ela não tenha utilizado essas chaves analíticas sistematicamente (Oyèwùmí, 2021, p. 247-248).

Entretanto, a obra mereceu diversas críticas, haja vista que corrobora o ponto de vista ocidental e colonial no que se refere às questões de divisão sexual do trabalho e gênero, apesar de sustentar a presença de representações femininas e masculinas do Orisá em Ibadan e Lagos, localidades onde o culto a Èṣù se organiza a partir de homens e mulheres. Há certa omissão de fatores essenciais para compreender as dinâmicas de gênero e sexualidade num contexto em que as atribuições derivam, em geral, da “linhagem” que assim poderá (ou não) passar a pertencer ao culto da divindade. Do ponto de vista de *Oluko agba* Oyèrónkẹ Oyèwùmí:

Uma revisão contínua do estudo sugere que Ogundipe aceita as afirmações de alguns informantes sobre sexo e desconsidera as informações contrárias das devotas e de suas próprias descobertas. Esse privilégio dos homens pode estar relacionado aos seus próprios vieses e pressupostos, que se baseiam em sua formação acadêmica e formação cristã, ambos ocidentais e importantes fontes de distinções de gênero (isso não é específico de Ogundipe – a maioria das pessoas africanas dedicadas à pesquisa tem antecedentes semelhantes). Há, nitidamente, um viés masculino na maneira como ela escreve sobre os dois grupos de pessoas devotas (Oyèwùmí, 2021, p. 249-250).

São inegáveis as amarras coloniais na forma como um único *itan* que narra a existência de Èṣù como uma bela mulher que se aproveita de sua beleza para seduzir Ifá encaminhá-lo à floresta e ensinar-lhe os segredos das ervas medicinais e o ofício de adivinhar com os ikis (Ogundipe, 1978, p 178 apud Silva, 2019, p. 77). Ora, se em outros mitos Èṣù se transforma em 1000+1 pedaços, porque ele não se transformaria também numa mulher já que ele condensa em si mesmo elementos constitutivos de ambos os sexos/gêneros? Não seria ainda muito significativo que esse *itan* esteja em uma obra da própria Ayodele Ogundipe?

Uma outra crítica ao trabalho de Alexandre (2023) se refere ao modo como a autora aborda o pensamento da *Oluko Agba*⁴⁶ Oyèrónkẹ Oyèwùmí. Se, para a nigeriana, gênero é uma invenção colonial imposta pelo ocidente para suprimir a potência das relações sociais no continente africano, como poderia Alexandre impor a categoria mulher a Èṣù? Não considero que o uso da teoria da professora Oyèrónkẹ Oyèwùmí ajude a pensar novas imposições do gênero como categoria analítica imposta a uma deidade que tem como fundamento de ser a cosmopercepção africana. Èṣù não deve ser definido por uma ou outro papel de gênero, raça ou

⁴⁶ Terminologia em yorubá para se referir aos professores mais velhos em escala hierárquica e nas relações de senioridade.

sexualidade haja vista que perceber essa deidade desse lugar é reificar os ditames das marafundas coloniais.

As novas *Pedagogias das encruzilhadas* que Luiz Rufino (2019) nos apresenta, em narrativas fluidas sobre Èṣù. Percebemos novas formas de (des)educar para uma sociedade antirracista de fato. Nesta tese-ebó temos o contato com uma nova episteme que orienta a filosofia para a educação como um “cruzo” de saberes de terreiro e de várias dimensões da vida cotidiana, desde a primeira pedra lançada – Yangi -, até as mandingas contracoloniais. Desse modo o educador nos diz a respeito de Èṣù que:

A defesa aqui desenvolvida é de que Exu, trasladado, multiplicado e ressignificado nas bandas de cá do Atlântico, é a esfera que representados golpes aplicados e a transgressão necessária à colonialidade. Não só simboliza, como é, em suma, um princípio e potência de descolonização. Penetrado nas práticas culturais do complexo da diáspora africana, mantém vitalizado os inúmeros saberes que diversificam as experiências sociais do mundo e as possibilidades de reinvenção do mesmo. É Exu que escolhamba os limites da maquinaria ocidental, é ele que tenciona o arrebatamento das almas assombradas pelo pecado (Rufino, 2019, p. 38).

As mais recentes bibliografias sobre Èṣù nos possibilitou novas formas de pensar, de sentir e agir sobre as reflexões postas, de modo que elas serão basilares para a compreensão desse Orixá de modo a ser positivado justo por ele prover a emancipação das CTTros além de potencializar as formas de ser e estar no mundo, a partir, de uma cosmopercepção própria de nossas ancestralidades.

As mitologias dos Orixás quase sempre foram apresentadas como uma narrativa ocidentalizada, cisheteropatriarcal e branca. A nossa chave de leitura seja voltada para a afrorreferencialidade, seja para as dissidências sexuais e de gênero, o que significa potencializar a construção de narrativas que priorizem o afrossentido e tornem nossas ações cotidianas como práticas de aprendizagem e cuidado consigo mesmo e com nossos pares.

Um rápido exemplo é o mito onde Èṣù tornaria a vida de dois fazendeiros um “inferno” por ele usar um capuz de duas cores e eles brigarem até a morte enquanto Èṣù se divertia com a contenda (Prandi, 2001, 48-49). Numa narrativa afrorreferenciada, os fazendeiros se colocariam a discutir as possibilidades de o capuz ter uma terceira cor, o que nos permite pensar em outras alternativas tão comuns às nossas famílias preto-africanas. Nessa possibilidade os fazendeiros não se matam e ao fazerem um presente (ebó) a Èṣù descobrem que a intenção era o trabalho em equipe.

A fusão de todas as características apontadas a Èṣù é um resultado do mito que

corresponde a criação dele como filho de Orunmilá e YeBiiru, no qual o Orixá nasce com fome de mundo e come todos os alimentos e elementos possíveis (inclusive a própria mãe). Ao pedir o pai como alimento, Orunmilá busca orientação do oráculo e parte em perseguição ao filho cortando-o em milhares de pedaços distribuindo aos nove mundos. Èṣù é a boca que tudo come e a fome que tudo quer! Essa figura mítica é Yangi, a própria laterita, a pedra primordial. (Santos, 2008; Santos; Santos, 2014)

Como nos faz entender o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2016), a troca é fundamental para nos compreendermos no mundo. Nesse sentido, a faceta Olojá (senhor do mercado) de Èṣù reaviva as relações estabelecidas a fim de trocarmos entre nós práticas de fortalecimento. A troca capitalista não nos favorece, enquanto a troca negro-ancestral nos enche de força vital e nos possibilita a irmandade, tão cara na atualidade. Assim o filósofo descreve esse epíteto de Èṣù:

Olojá, título dado em muitos candomblés ao Exu4 senhor do mercado, é a divindade responsável pela circulação desses elementos, que além de compensar um trabalho pelo outro, pode também fazer com que esse movimento de compensação crie laços de sociabilidade. E é aí que o mercado iorubá se distingue do mercado capitalista: enquanto este é um lugar de acumulação que, muitas vezes, passa pela expropriação e exploração. Os primeiros são responsáveis por criar laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo do que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento (Nascimento, 2016, p. 30).

O professor, e nosso mais velho *Tata ria Nkisi*, reifica a característica primordial de Èṣù como principal interlocutor de nossas vivências, a partir da comunicação estabelecida entre nós e os nossos ancestrais. Não à toa, essa é a deidade mística que consegue transpor as barreiras do mundo espiritual e transitar livremente para o mundo material. Isso me parece importante por atravessar a barreira imposta pelas religiões cristãs na qual o homem não teria acesso direto ao Deus cristão e assim precisa sempre (e eternamente) de uma intermediação humana. Um dos maiores problemas das CTTros na atualidade pelas brigas de ego geradas por falta da boa palavra.

Em *Exú Elepô - elemento de identidade negro-africana ou luso-afro-brasileira*, de autoria do professor e antropólogo Fábio Lima (1993), dedicado aos estudos culinários no Candomblé, há um achado interessante que coloca a figura mítica de Èṣù aliada à cura, junto ao Orixá Ossain, e, ainda, como dono do bem precioso que é o azeite de dendê, tempero primordial para as oferendas aos Orixás e, dentre eles, o próprio Èṣù.

O autor aponta que “Exú passa a ser dendê e o dendê passa a ser Exú”, de acordo com

o que Rody Laul (1990 apud Lima, 1993) apresentou. Para Fábio Lima, assim como para esta reflexão, a relação própria de Èṣù com a figura do diabo cristão não dá conta da complexidade desse Orixá, para o qual urge entendimento e respeito. Èṣù é para além do potencial comunicador, ele promove a cura através do azeite, item de suma importância em seu culto e de vários outros orixás.

Obras como *Mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001) e *Mitos Yorubás* (Beniste, 2016) ocuparam, por muito tempo, o lugar de excelência na literatura sobre as mitologias dos Orixás. São obras que resultam de anos de dedicação para coleta de vários mitos que possibilitaram às novas gerações do Candomblé conhecer um modo de ver/ler essas narrativas. Como afirmarei a seguir, trata-se de uma literatura ocidentalizada, cisheteropatriarcal e branca e o caminho apontado para uma outra experiência é afroreferenciar tais narrativas.

Prandi (2001) e Beniste (2016) evocam todas as peripécias de Èṣù como o mantenedor do *chaos* desde o princípio quando come de tudo (e até a própria mãe) até confundir os projetos de Orunmilá para a organização do mundo tal qual as sociedades iorubanas reivindicam. Èṣù, à luz dos contos sagrados anunciados por esses autores, está muito mais próximo da relação colonizatória que o inclui na conta do demônio cristão ante ao ancestral iorubano que dá vida a todos os corpos como anunciou Juana Elbein dos Santos. Afinal, quem tem o “poder de registro” (Lander, 2005, p. 40) para apresentar as narrativas sobre esse Orixá?

No prólogo de *Mitologia dos Orixás*, Reginaldo Prandi (2001) informa que há um processo de “expansão no candomblé” no qual pessoas oriundas de outras classes sociais promovem um novo percurso para o processo de aprendizagem. Ele diz que as obras sobre as afroreligiosidades apontaram novos modos de lidar com as narrativas até então baseadas na oralidade ancestral. E o modo como ele mesmo narra as sagas do Orixá Èṣù é muito pautado numa visão de mundo ocidentalizada e dicotômica, no qual somente existem o bem e o mal, não há no seu entendimento uma terceira via.

Em *Mitos Yorubás – o outro lado do conhecimento*, Beniste (2016) afirma que o “conhecimento” destinado ao Orixá em questão está alicerçado numa relação de contradição em si mesmo. Ao passo em que Èṣù confunde Orunmilá na condução das atribuições dadas a cada animal, pessoa e afins, ele termina sendo posto para o lado de fora da casa, por uma escolha equivocada dele próprio. Ora, se pensarmos no mito de nascimento de Elegbara, Èṣù já estava do lado de fora do palácio de Obatalá por suas atribuições e não por uma imposição do Orixá Nlá.

Nesse sentido, questiono as ideias desse autor sobre as narrativas apresentadas

sobretudo pelo tom de suas inferências sobre o que seria a organização das CTTros. Tomando como base “o que foi idealizado pelos que instituíram o Candomblé”, numa tentativa de discutir os caminhos que tomamos na atualidade enquanto espaço religioso e sagrado, o Ogã e autor incorre em equívocos que no mínimo são inconcebíveis para um sacerdote, sobretudo quando ele forma opinião através de obras lidas pelas novas gerações do Candomblé (Beniste, 2016, p. 289).

No caminho traçado por Ruth Landes no século passado, em *A Cidade das Mulheres*, José Beniste aponta, dentre outras questões, que os postos hierárquicos deveriam ser unicamente associados às mulheres para “evitar tendências ao *homossexualismo* [sic] e trejeitos efeminados nos ritos públicos” (Beniste, 2016, p. 290). Ora, se não bastasse a utilização de um termo abolido desde fins da década de 1970 – pela luta política dos movimentos LGBT – o autor incorre em uma moral judaico-cristã absurda, mesmo quando explica que “os Deuses do Candomblé não são os mesmos de outras religiões” (Beniste, 2016, p. 301). Esse entendimento se reflete, em certo sentido, e sob a minha perspectiva, do porquê das novas gerações do Candomblé se manterem nesse lugar de interdição às dissidências sexuais e de gênero bem como posturas racistas e, ainda, da reprodução de uma mentalidade oitocentista colonizada.

O autor atribui essa degeneração ao fato de que as “novas Casas começaram a se instalar, em grande parte, através das dissidências, modismos e interesses pessoais” (Beniste, 2016, p. 291), mas ele esquece, estrategicamente, que as primeiras dissidências foram as brigas em torno da conquista dos postos hierárquicos das casas tradicionais pela ocasião da morte de suas lideranças, o que culminou na formação dos três eixos distintos, mas complementares do Candomblé baiano: a fundação do Ilê Asé Iyá Omin Iyamase e do Ilê Asé Opo Afonjá, que são oriundos do Ilê Asé Iyá Nassô Oka, como aponta Lisa Earl Castillo em sua vasta pesquisa sobre os processos de fundação dos terreiros matriciais de Salvador (Castillo, 2011; 2012; 2016; 2017).

De acordo com Luiz L. Marins (2021), os mitos são recriados em consonância com as perspectivas defendidas em cada narrativa. No caso dele, especificamente, a partir de seu *background* e de suas incursões pela literatura litúrgica (literatura de Ifá, as histórias (*awon Itàn*), os mitos e os ritos africanos), nos apresenta uma outra narrativa da fundação das sociedades iorubanas, que figura através da deidade mítica Odùdùwá. Esse mito reconstruído trata sobre a forma que ele foi apresentado nas narrativas orais das sociedades iorubanas desconsiderando o papel da criação de Obatalá, atribuindo todas as dádivas a Odùdùwá, sem, no entanto, problematizar a ação colonizatória imposta por este.

Ressalte-se, mais uma vez, que nessa perspectiva mítica Odùdùwá, como o princípio feminino da criação, é narrado como um bravo conquistador que após intenso combate toma a cidade e a transforma no berço da civilização yorubana. Há uma relação tensa sobre as identidades sexuais e de gênero das deidades africanas, haja vista que em regiões distintas elas podem ser cultuadas como deidades femininas ou masculinas. Um caso emblemático é o do Orixá Saponá (Xaponã ou Obaluayê) e Nanã Buruku que pela “interpenetração cultural” sugerida por Nicolau Parés (2007) são Orixá associados em regiões do Golfo do Benin, onde tomam distintas conotações de gênero em regiões próximas a ponto de serem confundidos como o mesmo Orixá.

O que me fez entender que as narrativas desses autores se ancoram numa perspectiva androcêntrica, branca e racializada e que tais narrações sempre foram intencionadas e manipuladas de acordo com as suas ideologias? Os mitos apresentados nessas obras seguem os passos colonizadores – e continuaram a ser reproduzidos a partir de estereótipos eurocentrados – como é possível perceber na produção ocidentalizada do etnólogo e fotógrafo francês radicado no Brasil, Pierre Verger (1981), em *Orixás – Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Todas as narrativas arquetípicas em torno das sagas dos Orixás tomaram esse caráter a partir da obra consagrada do francês. De modo que, sobre Èṣù, ele diz:

O arquétipo de Exu é muito comum em nossa sociedade, onde proliferam pessoas com caráter ambivalente, ao mesmo tempo boas e más, porém com inclinação para a maldade, o desatino, a obscenidade, a depravação e a corrupção. Pessoas que têm a arte de inspirar confiança e dela abusar, mas que apresentam, em contrapartida, a faculdade de inteligente compreensão dos problemas dos outros e a de dar ponderados conselhos, com tanto mais zelo quanto maior a recompensa esperada. As cogitações intelectuais enganadoras e as intrigas políticas lhes convêm particularmente e são, para elas, garantias de sucesso na vida (Verger, 1981, p. 42).

Desse modo, ele instituiu o poder bélico associado a Ogum, a astúcia associada a Odé-Oxóssi, os melindres e a postura narcísica à Oxum, a intempestividade à Oya-Iansã e Xangô, a maternidade aguçada à Yemojá e não menos importante esse caráter *trickster* associado a Èṣù, dentre tantos outros aspectos possíveis de entender a colonialidade como aparato regulador de outras culturas. Assim, negam-se as potências que essas deidades acumularam em suas existências e no modo como as narrativas sobre elas foram entronizadas nas sociedades afrodiáspóricas, mantidas através da oralidade, como nossas CTTros. O que me remete a pensar que as influências coloniais empreenderam esforços para negar as potencialidades de narrativas oriundas das sociedades africanas, que, a bem da verdade, não deveriam ser consideradas

ágrafas como a narrativa colonial impôs.

Outro aspecto interessante é a relação direta que os aparatos coloniais mantêm com os princípios da colonização judaico-cristã. Do mesmo modo como ela apagou da história as menções à primeira mulher criada, a Lilith (Jesus, 2019), por esta não se adequar às normativas estabelecidas, a escrita colonial apagou as potências de Èṣù enquanto elemento dinamizador da ordem para ocupar a alcunha de “malfazejo”, demônio para os missionários, como anuncia o autor sobre as peripécias do Orixá, o que vai confluir para potencializar, tanto para Lilith quanto para Èṣù, o papel do mal encarnado no demônio, criação da Igreja Católica para o controle dos corpos.

Ao seguir o princípio da *senioridade* – com o qual aprendemos nas nossas CTTros com nossas/os mais velhas/os a regular nossas práticas cotidianas – tomamos conhecimento de Èṣù como um carrasco que nos castigará ao menor sinal de rebeldia. Esse é mais um traço, certamente, herdado das heranças coloniais das quais as nossas CTTros ainda não se desvincularam desde a sua fundação e que, cabe às novas gerações, reorganizar as relações com Orixá Èṣù afim de melhor entender suas paradigmáticas mudanças.

Nas tradições orais que reverberam nas nossas comunidades, são famosos os relatos de queda-de-braço por meio das “zorras mandadas”. Esse termo foi muito utilizado pelas pessoas mais velhas das CTTros, como é o exemplo de Gaiaku Luiza, que narrou a Marcos Carvalho (2006) as passagens de sua vida em que foi vítima de seu primeiro sacerdote por ter se afastado de sua casa e de outras pessoas relacionadas a ela pela religião.

Na formação inicial do Candomblé, era muito comum que “os povos de santo”, assim como a sociedade em torno, fossem acometidos de males que eram atribuídos às feitiçarias dos negros. Uma forma de, por um lado, impor certo temor na sociedade escravista e, portanto, estabelecer uma relação de cordialidade entre ambos e, por outro lado, a demonstração de poder entre os pares, o que os coloca em lugar de certo prestígio (Carvalho, 2006, p. 92).

Dentre os mais famosos estão os relatos sobre os irmãos Zé do Brechó e Salakó (para alguns Salami e Salakó). Esses africanos eram exímios “macumbeiros” e trocavam farpas entre si sempre que possível – desde uma briga habitual e corriqueira até o dia de seus aniversários quando enviavam presentes (não aceitos obviamente), um ao outro, por saberem se tratar das tais zorras – a fim de provar para a sociedade seus poderes mágicos, pelos quais eram procurados, em geral nas madrugadas, pelas elites da cidade de Cachoeira (Carvalho, 2006).

As pessoas que, em outros momentos desconsideravam qualquer traço ligado às religiões de matriz africana, naquele momento se colocavam como fiéis em busca de resolução

de seus problemas, embora não falhassem em anunciar, perante as autoridades policiais, as práticas das quais se beneficiaram quando sob pressão social. Nesse sentido, *Èṣù* passou a ocupar no imaginário social dessa sociedade (e ainda hoje), o lugar do manipulador do feitiço – enquanto prática de malefícios - e isso faz com que a ele tenha sido atribuído às nuances coloniais que o definem como o demônio judaico-cristão. Desse modo, o temor a *Èṣù* e a tudo que se assimila às populações negras é visto como obra do tal diabo.

Para Nívea Santos (2018), a narrativa da história de vida de sua Gaiaku, Luiza Franquelina da Rocha, a grande Gaiaku Luiza, está alicerçada também pelas histórias sobre as feitiçarias que circundaram a vida dessa ancestral. São retratados três episódios nos quais a Gaiaku foi acometida de males do corpo devido a ações de feitiçaria de pessoas ligadas a ela, em alguma medida, mas que não aceitavam o caminho que ela adotou para vivenciar as suas relações com a ancestralidade. Sobre o fenômeno do feitiço, a autora diz que há certa ambiguidade quando ele se apresenta como “coisa do demônio” ou como “benefícios”. Como já dito, o feitiço tem suas nuances boas e más (Santos, 2018, p. 83-125).

O que nos interessa dessa equação é que o feitiço é um divisor de águas nas relações entre os negros africanos e a sociedade brasileira do início do século XIX. Para uma parcela dessa sociedade, o feitiço foi motivo para queixas-crime direcionadas às pessoas oriundas das classes populares, negras e pertencentes às CTTros. Isso reverberou nos processos de perseguição às práticas religiosas e culturais do povo negro, o que nos alerta para o racismo institucionalizado relacionado às experiências afro-brasileiras perpetrado pelas ações policiais descritas pelo filósofo Vilson Caetano em um estudo sobre o *Corujebó - candomblé e polícia de costumes* (2018).⁴⁷ Esse título é dado às pessoas que nas CTTros fazem o trabalho de levar os ebós na rua seja em oferta aos Orixás, seja em forma de feitiços encomendados por consulentes. Vilson Caetano nos oferece uma breve reflexão sobre o termo e aponta para o apagamento dessa função ritual.

Desse modo, podemos questionar o modo como as mitologias tomam caminhos distintos e tortuosos para apresentar suas histórias de acordo com a tradução e perspectiva adotada por quem reconta. À guisa de exemplo, no caso da mitologia grega, temos as personagens da saga do Édipo Rei que foram utilizados para conformar a teoria freudiana do Complexo de Édipo

⁴⁷ Corujebó são pessoas que nas CTTros tem a função ritual de levar as oferendas realizadas no terreiro. E temos para além dessa breve definição a ilação do filósofo Vilson Caetano (2018, p. 34) na qual “Exu confunde-se com o próprio ebó e com o seu próprio eru, assim como o corujebó confunde-se com Exu, “o andarilho que transita em todas as direções”.

(Freud, 1899) – que trata do desejo dos filhos por seus pais calcados na experiência do assassinato dos pais de Édipo pelas mãos do mesmo. Então, por que o elemento procriado da civilização iorubana deve ser associado ao diabo cristão pelas suas “peripécias”? Percebo nitidamente as linhas da colonialidade do saber/poder (Quijano, 2005) ancoradas nas estradas por onde *Èṣù* caminha.

O Orixá *Èṣù* requer cuidados dos adeptos do Candomblé até para lidar com os feitiços. Como ele é aquele que carrega o ebó (presente) e ainda por estar associado às encruzilhadas a ele foram associadas as alcunhas de manipulador das forças ocultas (cabe ressaltar que o Candomblé não é uma seita ocultista) e representação satânica (sendo que satã faz parte de um outro paradigma e não envolve o Candomblé, mas a Igreja Católica). Desse modo, cabe apontar que a relação de cuidado exigida por *Èṣù* como ancestral ligado aos caminhos e aos grandes encontros entre os ancestrais – no ritual do Ipade – é no mesmo sentido que se presta reverência a *Orisa Nlá* (Oxalá, o grande Orixá) porque dentro de suas idiossincrasias cada um tem a sua importância mítica e ancestral.

Um passo inicial para essa postura é a positivação das histórias que compõem o imaginário social das CTTro sobre nosso pai *Èṣù*. Sim! Nosso pai, uma vez que ele nos assegura a liberdade de expressar nossas mais secretas verdades sem a culpa cristã há muito compreendida como a única possibilidade para nós “pecadores”. Mas essa noção de pecado não seria um traço colonialista? Decerto que sim. O modo como se descreve o pecado pelas instituições eclesiais nada tem a ver com o modelo de vida das sociedades africanas antes de serem colonizadas, tão logo não deveriam fazer parte do processo de educação das diásporas africanas.

Para o cientista social e comunicólogo Marcos Aurélio Luz (2017), a história de fundação do mundo tem sua fundamentação no Continente Africano, o que já contrapõe as ideias estabelecidas pela modernidade ocidental de termos a Europa como centro da civilização e da cultura para o mundo. De todo modo, coube ao autor apresentar narrativas sobre o processo civilizacional afro-brasileiro e, para isso, apontou nas religiões afro-brasileiras um dos exemplos de resistência dos povos “negro-africanos”.

A partir da perspectiva desse autor, ao defender a ideia de que a “presença histórica, social e cultural determinante no processo civilizatório negro na constituição de nossa nacionalidade, ou como queiram, de nossa identidade nacional”, foi o grande “legado dos valores africanos” (Luz, 2017, p. 17), que nos cabe continuar a valorizar – mesmo depois de séculos de processos de deslegitimação, apagamento e descaracterização, em suma, a ação do

projeto colonial – a nossa cultura ancestral e fazer ecoar as vozes anticoloniais que gritam em nossas CTTros por uma liberdade efetiva.

Tendo em vista o quadro cronológico criado por Cheik Anta Diop (1981 apud Luz, 2017, p. 25)⁴⁸, que estabelece a evolução do mundo a partir de uma ótica negra, é possível questionar as amarras coloniais impostas sobre as normas sociais e culturais desde as concepções de produção e difusão do conhecimento até as organizações religiosas como instituições que promovem a resistência. Para Marco Aurélio Luz (2017, p. 29):

A luta contra a escravidão e o colonialismo resultam, em última instância, exatamente da afirmação existencial do homem negro, que implica na continuidade transatlântica de seus princípios e valores transcendentais. Na Afro-América, especialmente no Brasil, o legado africano se expandiu de tal forma que hoje vivemos da mesma maneira os princípios e valores desta tradição civilizatória, apesar de algumas transformações que, todavia, não alteram em sua totalidade a dinâmica constituinte de um mesmo *continuum*.

Dentre os legados que o autor aponta estão as perspectivas litúrgicas e ritualistas do Candomblé, como, por exemplo, as linguagens rituais, a culinária litúrgica e as mitologias que narram as importâncias de cada Orixá. Quando ele trata das narrativas em torno das questões de gênero para as sociedades africanas pré-coloniais – essas amparadas pela oralidade, mas não somente – o legado que está posto é para além das relações conflituosas descritas nas histórias oraculares, mas voltados para uma relação complementar que serve de base para a “expansão da vida”, ainda que haja a primazia dos princípios masculinos.

Desse modo, nos cabe refletir sobre a noção de pecado estabelecida como um princípio organizador das sociedades, imposta pela Igreja Católica desde os processos inquisitoriais, que moldam as formas de ser e estar no mundo a partir da lógica moderna eurocentrada até a atualidade, com as práticas de associação entre os neopentecostalismo e o tráfico de drogas. Os aspectos que reafirmam a hegemonia colonial apontam para uma organização social pautada em normalizações e controle do corpo, sobretudo do corpo feminino, mas não só, que em nada coadunam com a perspectiva africana de relação social (Luz, 2017, p. 80-88).

Para as sociedades africanas, e, em especial, para as sociedades yorubanas, o princípio da senioridade, atrelado a outro princípio fundamental “*iwà pele*” (lê-se “iuá péle” - em tradução livre “o bom caráter”), é o que rege a organização cultural e social, de modo que

⁴⁸ ³² Cheik Anta Diop foi um cientista senegalês, com formação em diversas áreas do conhecimento, dentre elas a Egiptologia, de onde tirou a fundamentação para defender uma tese sobre a origem do mundo a partir do Egito. Para uma breve biografia do autor ver: <https://www.geledes.org.br/cheikh-anta-diop-derrubou-o-racismo-cientifico-ao-provar-que-o-egito-antigo-era-uma-civilizacao-negra/>

quanto maior as suas referências de família e linhagem mais efetiva será a sua passagem pelo mundo.⁴⁹ Nas palavras do autor: “Ele será tanto mais lembrado e homenageado quanto mais realizou pela família, pela comunidade, pela cidade, pelo reino ou pelo império” (Luz, 2017, p. 82). A guisa de exemplo estão “as relações poligâmicas” das sociedades africanas, o que, para as ordens eclesiais colonialistas, é o ápice do pecado, já que o modelo da instituição é casamento é fixo, rígido e sem nenhuma perspectiva de emancipação do sujeito.

Segundo a perspectiva da socióloga e epistemóloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2017), embora as sociedades yorubanas passem a ter registros de suas produções orais organizados durante o processo da colonização britânica, isso não significa que não exista uma história anterior à colonização. Desse modo, a partir de suas informações – e aliadas ao que Marco Aurélio Luz apresenta – o que me salta aos olhos é que a tentativa colonial de apagar as formas de relação das sociedades iorubanas deu certo, a ponto de a referência e modelos de sociedade passarem a reproduzir as práticas europeias de convivência, comum a todo processo colonialista.

Embora o casamento poligâmico não seja abolido, ele passou a ter normas que vão ser instituídas a partir da relação colonial estabelecida. Desse modo, quando a autora aciona a discussão sobre as “comunidades imaginadas e a tradição”, ela reflete sobre como as modificações que acontecem na estrutura da sociedade Ioruba passaram necessariamente pelo aparato do carrego colonial. Nesse sentido, aponta que o papel da sociologia histórica é ponderar quais instituições se modificarão e quais permanecerão sem mudanças. (Oyèwùmí, 2017, p. 152-153, tradução nossa).

Ao que nos parece, a ideia de pecado é uma atribuição que vai ser imposta às sociedades iorubanas pelo traço colonial eurocêntrico e suas missões cristãs salvacionistas, orquestradas pela instância máxima da moral sistêmica, a Igreja Católica, como aconteceu também nos processos colonizatórios nas Américas. Oyèrónkẹ Oyèwùmí nos alerta sobre o processo de colonização das mentes da sociedade yorubana, sobretudo na construção política, ideológica e religiosa de seu povo, e atribui à multifacetada estratégia colonialista um trabalho articulado entre as autoridades eclesiais, comerciais e estatais europeias (Oyèwùmí, 2017, p. 210, tradução nossa).

⁴⁹ Para esta tese eu utilizo o princípio de *senioridade* utilizado pela epistemóloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021). Na perspectiva de Marco Aurélio Luz, ele utiliza “ancianidade”, apontando a sua utilização a partir de N.A. Fadipe (lido em Lima, 1977). Quero acreditar que a sua utilização seja um aportuguesamento do princípio africano pois mesmo na obra de Vivaldo Costa Lima temos a discussão em torno do conceito de *senioridade*. E o outro princípio africano foi difundido no Curso Epistemologia e Afrossentidos, já referido aqui.

No processo de colonização do Brasil, as missões católicas fizeram o papel de manipuladoras da educação formal dos habitantes originários através da religião e, assim, promulgaram os seus ensinamentos como parâmetros educacionais e religiosos. Tais ensinamentos, já àquela época, assim como no projeto escravista, partiam de uma premissa racializada (e racista) como o mito dos descendentes de Caim que aponta a pele negra como um castigo pela heresia do primeiro homicídio no mundo cometido por esse descendente direto de Adão. Riolando Azzi (1987, p. 80) afirma que:

A escravidão negra, aliás, era fundamental para a produção econômica da colônia, em benefício da própria coroa. Desse modo, um questionamento sério de sua legitimidade representaria um verdadeiro atentado contra a estabilidade do próprio trono português. A nível popular, porém, a tese mais difundida como justificativa do sistema escravocrata era a doutrina da maldição divina.

Nesse sentido, tudo que é preto passa a ser considerado depreciável e, sendo assim, passível de ser percebido como não humano, portanto, sem alma. Para Riolando Azzi, há três interpretações da maldição divina imposta aos negros africanos, a saber: 1) o excessivo trabalho escravizado que seria uma punição pelo pecado primordial de Adão, de modo que o suor do rosto deveria ser um castigo e não uma benesse; 2) um signo divino seria dado àqueles que descenderam do primeiro homicida, o tom de pele preta; 3) seriam amaldiçoados aqueles que descenderam de Caim – o filho que viu Noé despido. Ora, os povos africanos deveriam ser potencialmente miseráveis para viver tantas experiências ruins!

Notemos que essas mitologias bíblicas lidam com uma noção já presente nesse texto: a moralidade cristã. Todos esses mitos conferem aos seres humanos uma relação de submissão ao divino, através da punição extrema sobre os corpos, quer pelo pecado original, pelo ato homicida ou pela nudez vista. Assim, importa ressaltar que a amoralidade imputada a Èṣù lhe é conferida, essencialmente, por se tratar de uma divindade negra, oriunda dos descendentes dos “pecadores originais” e que não precisa de moralidades extremas.

Èṣù não é apenas uma divindade negra. Ele é, também, um orixá profundamente ligado com a sexualidade, representado, muitas vezes, com imagens fálicas, mas não somente. Priapo também é representado com um grande falo, mas não recaiu sobre ele tamanha demonização. O que definiria então a atribuição demoníaca a *Èṣù*? Sugerimos, a partir das reflexões a seguir, em diálogo com outros trabalhos, que a intersecção entre negritude, gênero e sexualidade é que contribuiu para que *Èṣù* fosse demonizado pelo colonizador católico, que tinha como proposta, já bastante evidenciada por Michel Foucault (2019), o controle e disciplinamento dos corpos e sexualidades das/os suas/seus fiéis.

Nos cabe também refletir sobre uma relação de troca estabelecida no mercado da vida, em que podemos aprimorar nossas vivências, postergar as iniquidades e manipular a força vital para a nossa emancipação, bem como a dos outros no nosso entorno. Através dessas trocas, *Èṣù*, como bom comunicólogo que é, nos impulsiona a ampliar nossas formas de ser/estar no mundo, de modo que a abordagem desse Orixá em nossas vidas deixará de ser opressora para ser uma troca de intensidades e promoção de mudanças. De fato, as narrativas de sofrimento e pecado devem ser excluídas de nossas vivências e de nossa relação com o sagrado. O caminho proposto por autores contemporâneos dos estudos afrodiáspóricos apontam para a construção de “*ebós coletivos*” (Nogueira, 2020) contra os “*carregos coloniais*” (Rufino, 2019) para assim validar as nossas trocas no mercado da vida de gentes pretas que são parte importante das nossas CTTros.

Para Luiz Rufino (2019), a tal “*marafunda*” construída com a apoio das estruturas coloniais deve ser combatida. Um processo de educação que fomenta a destituição das amarras coloniais e que foram sedimentadas com o advento da modernidade. No seu percurso, o pedagogo e jongueiro recriam o modo de contar uma estratégia para reorganizar um mecanismo de ensino através de seus referenciais de vida religiosa, atrelados aos ensinamentos oriundos da academia, tão importantes para a sua ascensão.

Tornar as encruzilhadas e as oferendas coletivas (os ebós) como uma nova proposta política requer uma responsabilidade epistemológica e intelectual para reconhecer que o objetivo não é descartar a “modernidade ocidental” (isso seria inclusive impossível), mas repensar o nosso fazer agrupado promovendo rupturas nas estruturas de poder estabelecidas nos muros das universidades, ainda muito brancas. Como traduz o autor:

A encruzilhada não é aqui reivindicada para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la evidenciando o fato de que ela é tão parcial e contaminada quanto as outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo, seja os ditos ocidentais, como também os ditos não ocidentais. A potência da encruzilhada é o que chamo de cruzo, que é o movimento enquanto sendo o próprio Exú (Rufino, 2019, p. 18).

O “cruzo” conclama a emancipação ao colocar a potência criativa de *Èṣù* como nosso alicerce, transformando à nossa maneira de ser/estar no mundo, o que, para a perspectiva africana da epistemóloga Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2017, p. 39), pensa-se como outros cosmo-sentidos. *Èṣù* nesse caso nos tensiona sobre as formas de ser e estar homem/mulher (ou o híbrido de ambos) num mundo criado a partir de uma lógica binária de gênero que nos impõe

uma linha coerente para vivenciar nossas corporalidades.

Como salientou o filósofo Renato Noguera (Yorubanto, 2019), *Èṣù* é, em si mesmo, uma saída epistemológica que tem a nos ensinar, através de diversos caminhos, formas de ser/estar neste mundo elaborado pela lógica capitalista, que tem a finalidade do lucro e onde as negritudes estão subjugadas a uma raça dita superior e os corpos com sexualidades e gêneros dissidentes sofrem com a lógica cisheteropatriarcal, geradora da LGBTQIAPN+fobia.⁵⁰

3.2. CONSTRUÇÃO DE UM CORPO *ÈṢÙ*: OU SOBRE REVER AS NORMATIVAS DE GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE EM NOSSAS CTTROS

De acordo com os estudos da etnóloga Juana Elbein dos Santos (2008, 2014), *Èṣù* é a primeira laterita e isso quer dizer que ele é o elemento primordial que dá vida aos corpos. *Èṣù*, como esse elemento primordial, nasce da união de duas deidades, Orunmilá⁵¹ e Yebiiru. Essa última deidade seria a esposa de Orunmilá e, desse modo, a mãe da criação. Diante dos escritos de Juana Elbein (2014), ela seria a mãe de *Èṣù* e seguiria aos ensinamentos de Orunmilá. Para outras concepções ela seria Oxum. Acredito que, pela relação direta com um dos versos de Ifá, em que se aprende que *Èṣù* passou a levar os ebós depois de todos os agbá-odu terem fracassado em presentear a Olodunmare.

Segundo a autora, essa fusão entre o branco e o vermelho, do elemento feminino e do masculino, e a interação entre a terra e a água criaram uma figura simbiótica e indecifrável. Para a concepção yorubana, *Èṣù* é um misto de tudo que o mundo é e, sendo assim, na acepção de gênero, esse Orixá é um híbrido do sêmen vital e da cabaça útero ancestral. Para Juana Elbein dos Santos (2008, p. 163):

Èṣù por ser o resultado da interação de um par, água+terra, orunmila+yebiiru, osun+ase dos dezesseis agbá-odu, é o portador mítico do sêmen e do útero ancestral e como princípio de vida individualizada ele sintetiza os dois. É por isso que, frequentemente, ele é representado sob a forma de um par, uma figura masculina e uma figura feminina unidos por uma fileira de cauris.⁵²

⁵⁰ A LGBTQIA+fobia é a aversão a indivíduos que sejam dissidentes sexuais e de gênero, o que colabora para os números de violência perpetrado nesta população. O Brasil é um país que não criminaliza as dissidências sexuais e de gênero e, no entanto, é o país que mais mata essas pessoas.

⁵¹ Segundo as mitologias yorubanas, essa deidade seria responsável pela consulta oracular e quem organizaria os caminhos para a humanidade através dos versos de Ifá. Há quem utilize ambos os nomes ou ainda a contração dos mesmo em uma mesma deidade Orunmila-Ifá.

⁵² Cauris é o nome dado a um molusco de origem africana. Desse modo, importa dizer que as trocas nas sociedades africanas se davam mediante o pagamento em cauris ou, como chamamos, búzios da costa.

Um outro traço interessante que Santos e Santos (2014) apontam, a partir da iconografia de *Èṣù*, é a presença fálica representada pela forma de cone espiralar em algumas representações e em outras a cabeça pontiaguda como se nela pousasse uma faca pontiaguda. Por isso, há uma premissa nas CTTros de que *Èṣù* não levaria oferendas em sua cabeça, precisando para isso de sua representação feminina. É possível perceber nas imagens apresentadas pela autora essa afirmação.

Autores como o Vagner Gonçalves da Silva corroboram tal assertiva, ao enfatizar que é possível verificar que *Èṣù* possui em si mesmo elementos femininos e masculinos (Silva, 2015, p. 50) que são pertencentes, no imaginário social da binaridade de gênero, às mulheres e aos homens, confluídos em um único corpo ritual. Outrossim, nos cabe a parcimônia para as representações infundadas ou pelo menos não bem descritas pela literatura canônica em torno das representações iconográficas dessa deidade.

Mesmo para as pessoas pertencentes às religiões de matriz africana é um martírio conceber *Èṣù* com tal característica, uma vez que a ideia de que a masculinidade hegemônica é o elemento primordial dessa deidade. Ledo engano! Uma vez que as expressões, as indumentárias, a energia vital, e a construção do corpo em si mesmo, dependem da confluência de ambos os lados: feminino e masculino. Para Santos (2008), *Èṣù* é a simbiose perfeita dos elementos da criação e não à toa ele dá forma e vitalidade (pulsão de vida) ao corpo. Ela explica, dentre outras questões, que sem o Bará que habita nossos corpos seríamos matérias inertes sem a percepção dos prazeres da vida, e esse prazer não fala apenas de nossas práticas sexuais, mas de todos os gozos possíveis na vida, indo desde a relação com a comida até a simples leitura de um texto.

Importa dizer ainda que, para *Èṣù*, fazer valer o papel dele de disseminador de axé, nos cabe aprimorar o sacrifício, ou seja, precisamos atentar para as relações de reciprocidade para não obtermos vantagens por sobre os outros, ou ainda, esquecer de onde nos originamos. A energia de *Èṣù* não precisa ser boa ou ruim, a partir de uma visão maniqueísta, e isso podemos entender a partir do conto do nascimento desse Orixá.⁵³ Conta o mito que:

No começo dos tempos Olodunmare e Orisanla andavam juntos pelo mundo trabalhando na criação do homem. Enquanto isso, criaram *Èṣù*. *Èṣù* era mais

⁵³ Essa narrativa está no texto *Èṣù*, de autoria de Juana Elbein dos Santos e Mestre Didi (1971), reeditado pela Editora Corrupio, em 2014, obra na qual narram as principais características de Orixá Exu através dos poemas de Ifá, como este que traduz o seu nascimento a partir dos ensinamentos iorubanos. Fiz aqui uma adaptação do texto original.

difícil que eles dois, então os criadores disseram a Èṣù que ele deveria ir viver com os Orixás. Exu Iseda ficou na entrada da casa e os Orixás enviaram Èṣù como seus representantes; Èṣù costumava executar seus deveres. Um dia Orunmilá foi à casa do criador pedir um filho nascido e o criador disse que ele deveria criar o filho que já tinha. O criador pediu a Orunmilá que retornasse em um mês e ele disse ser muito tempo. Qualquer filho que Orisanla tivesse feito deveria dar a Orunmilá - insistia Orunmilá. Que tal aquele que vi na entrada de casa? Orisanla disse então que Orunmilá pusesse a mão sobre a cabeça de Iseda e assim ele fez retornando ao mundo, tendo tocado o próprio Èṣù. No caminho de casa Orunmilá teve relações com sua mulher Yebiiro, ela engravidou e passados doze meses, um ano completo, nasceria um varão, concebido por Orunmilá. O pai disse que o filho teria enorme poder e o chamou Elegbara, aquele que no corpo o poder se expande. Quando a mãe o trouxe ao mundo, Orunmilá gritou: Elegbara! E o próprio Èṣù respondeu e disse: Mãe quero comer preás e tão logo sua mãe respondeu: come, filho, come! E cantou: Um filho é como contas de coral, um filho é como cobre, um filho é como uma alegria infinita, aquele que nos representa com honra, e que nos representará depois da morte! Foram ao mercado e todos os lugares onde poderiam comprar e trouxeram os preás. Chorando por não ter mais preás, Èṣù no segundo dia pediu à mãe peixes e foram trazidos os peixes e todos ele comeu. No terceiro dia ele pediu aves e todas ele comeu, de todos os tipos e tamanhos. Disse a mãe: já que tive um filho que usa as duzentas vestimentas que tem, deixe-o comer! No quarto dia pediu carne e comeu de todos os animais possíveis até não restar nenhuma carne de animal no mundo. No quinto dia, Èṣù disse: Mãe, mãe quero comer você! E como antes ela disse: Come, filho, come. Então Èṣù se pôs a comer a própria mãe e então Orunmilá foi ao Babalaô saber o que fazer para que a criança não o devorasse. O adivinho, ao consultar o oráculo, disse ao consulente que ele deveria usar uma espada, um bode e quatorze mil búzios em oferenda. No sexto dia Èṣù disse ao Pai: pai quero comer você! E então Orunmilá entoou o mesmo canto que Yebiiro e tão logo Èṣù se aprontou para comê-lo ele desembainhou a espada e correu atrás do filho que correu e foi perseguido pelo pai. A cada corte deferido pela espada do pai Elegbara se transformaria em Yangi dividindo-o em duzentos pedaços. Colocando-se em pé, Èṣù continuou a escapar e foi pelos nove mundos em busca de paz, mas seu pai seguia seu rastro e o despedaçava a cada encontro. Dos nove espaços do Òrún deve-se encontrar Yangi. Èṣù se pôs à disposição de Orunmilá desde que ele não mais fosse perseguido. E Orunmilá pediu que ele restituísse sua mãe e tudo o que ele havia comido. E assim foi!

Desse modo, o conto yorubano que narra a importância desse lugar concedido a Èṣù é uma riqueza de aprendizado sobre como lidar com o que nos é ofertado por Orixá. A lenda conta que, num determinado dia, Èṣù estava sentado à porta do castelo de Oxalá, como de costume, quando Orunmilá o viu e pediu a Orisanlá que lhe desse aquele menino. Não sabendo das ações desempenhadas por aquele servo de Oxalá e mesmo tendo o próprio Orixá maior negado por diversas vezes esse pedido, o *irunmole* irredutível fez com que Oxalá cedesse. Para sua surpresa, a fome daquele que foi nomeado Elegbara foi tão grande que ele comeu todas as coisas do mundo até comer a própria mãe.

A fome que come o mundo nada mais é que a necessidade de conhecimento de todas as

coisas do/no mundo. O pai o ensina, o retalhando em 200 Yangi. Mesmo quando conhecemos tudo, não podemos ter tudo à nossa disposição. A devolução de tudo, incluindo a mãe engolida como alimento, serve para repensarmos como cada parte integrante do mundo promove o equilíbrio. Portanto, *Èṣù* deixa a alcunha de caos instalado, imposto pela colonialidade, para se reivindicar um elo para a estabilização do mundo.

As obras de Juana Elbein dos Santos são seminais para a difusão de *Èṣù* como um dinamizador do axé ancestral, seja na cerimônia do Ipade, na qual congrega a força vital de todos os ancestrais, masculinos e femininos, seja na transmissão dos desejos de homens e mulheres diante dos Orixás. Desfazer a ideia de fanfarrão que se tornou tão comum nas narrativas do próprio “povo de santo” é uma tarefa de rompimento com as amarras coloniais que nos seguram a tanto tempo. *Èṣù* irá do *trickster* bastidiano ao Orixá da dinâmica energética, o que o torna um híbrido em uma cultura em que todas as coisas da vida (inclusive na vida religiosa) se dividem em dois planos, incluso para essa discussão de ser homem ou ser mulher, com todas as atribuições de cada um dos gêneros.

Èṣù é a energia que evoca princípios de masculinidade e feminilidade, água e terra, a força dos odús primordiais e Oxum. Por isso, existe, em determinadas CTTros, uma relação simbiótica entre ela e *Èṣù*, a única Orixá capaz de dobrar *Èṣù* em sua perspicácia. Na concepção das CTTros, a representação máxima desse Orixá é o falo e isso, por si só, já exclui toda e qualquer narrativa que não enalteça essa face da divindade. Outrossim, vale ressaltar que em África o mesmo Orixá, a depender de sua região de culto, pode ser considerado uma deidade masculina ou feminina, assim como já debatido acima em relação a outras divindades.

Em *Os nagô e a morte* (Santos, 2008), a autora está preocupada em apresentar a dinâmica da morte ritualizada nas CTTros e, para alcançar a sua finalidade, ela destaca *Èṣù* como o polo irradiador da força ancestral que está reunida nas cerimônias fúnebres. *Èṣù* assume, a depender da necessidade, uma função ritual distinta e essas mudanças não atribuem funções rituais de homens e mulheres, o que é bastante curioso, uma vez que as relações de trabalho nas nossas comunidades são bem dicotômicas.

Tal assertiva não se sustenta, para a realidade do Opo Afonjá, quando Ode Kayode, mãe Stella de Oxóssi (*in memoriam*), em *Meu Tempo é agora* (2010), relata que no Ilê Asé Opô Afonjá em dois momentos de sua história teve dois homens no posto de Iyamoro, e aqui estamos falando de uma das casas matriciais do Candomblé de Salvador. A divisão social e sexual do trabalho nas CTTros obedece a regras que se cristalizam ou não a depender dos líderes religiosos desta comunidade (Dias, 2020).

Nascido da união de dois *irunmole*⁵⁴, ele é em si mesmo um *eborá*, uma deidade que é tida como da maior importância para todos os Orixás, afinal a comunicação entre os Orixás e Olodunmare, assim como com seus filhos terrenos, se dá, essencialmente, por intermédio dessa divindade através da consulta oracular. Sim *Èṣù* é o único Orixá a falar nos jogos de búzios, *iki*, e outras modalidades possíveis. Dada tal importância, é curioso como *Èṣù* ascendeu desse comunicador dinâmico ao demônio cristão, manipulado a ponto de assumir facetas inconcebíveis como a dos “Íncubos e Súcubos”, demônios responsáveis pela erotização dos sonhos (Mott, 1988).

A partir de sua forma primordial, a laterita, desmembram-se inúmeras atividades desempenhadas por *Èṣù* e, a partir delas, seus títulos serão modificados. O Orixá será representado desde sua forma Yangi, o primeiro nascido, o pai de todos os *Èṣù* a Ojixé-ebó, aquele que leva o carregamento passando ainda pelo Bará. *Èṣù* responsável por fornecer vitalidade a todos os corpos e, para isso acontecer, ele estará sempre num fluxo de gênero, haja vista que sua multifacetada relação com o mundo terreno demonstra a sua humanidade. Para Santos e Santos (2014, p. 104):

Representando o crescimento, ele também significa a mudança, além de ser o grande transformador, no sistema nagô. Ele é o componente dinâmico e dialético do sistema. Sendo o resultado e a causa ele herda a natureza de todos os seus ancestrais. Ele exibe características dos ancestrais masculinos, os *Egun Irunmole*, e dos femininos, as *Iya Mi Ajé*. Porque herda a morfologia deles, *Èṣù* participa, indistintamente, de ambos os gêneros, podendo circular livremente entre eles.

Ao passo que desmistificarmos essa masculinidade comprada, ao bel prazer do ocidente, para *Èṣù* termos outras possibilidades de interpretação desse Orixá, para além do demônio sincrético e do fanfarrão temido até pelos iniciados nas religiões de matriz africana.

Essa narrativa ocidentalizada aponta *Èṣù* como um ser maligno diante das amarras coloniais tão presentes em nossas CTTros, e é nosso papel apresentar outras narrativas que contra-argumentem os ditames ocidentais e aforreferenciem as nossas mitologias de *Èṣù*.

Quando uma pessoa consulente chega a uma CTTro em busca de respostas através do oráculo, ela está condicionada a pensar sobre os bons caminhos (Irê) e os maus caminhos (Ibi) e, ao analisar as quedas dos búzios, em geral rigidos por *Èṣù*, o consultor do oráculo tende a

⁵⁴ Entidades divinas primordiais, divididas em 200+1 ao lado esquerdo e 200+1 ao lado direito, responsáveis por manter as ordens das coisas ou, como diz Santos (2008), “manter nas diferentes esferas de seu domínio”, as diversas combinações de seus poderes (Santos, 2008, p. 74).

seguir essa dicotomia, uma vez que a sociedade ampla é regida por pares conceituais e, dentre eles, o bem e o mal. Aprendi, no Curso de Odu, promovido pelo Babalorixá Sidnei Nogueira, que há uma terceira via, o *IBIIRE*. Mais uma vez, as narrativas são ressignificadas para dar uma via alternativa para as dicotomias da vida cotidiana.

Nesse aspecto, *Èṣù* assume o lugar da terceira cabaça. Essa categoria aponta para a junção dos caminhos (bons e desafiadores) dos Odú. Em geral, os sacerdotes que buscam nos Odús a organização da vida social dos consulentes, apontam caminhos positivos e negativos para cada Odu. Na perspectiva antirracista, promovida pelo pensador, babalorixá e semiótico Sidnei Nogueira, o que seria conhecido como lado negativo dos Odú passa a ter a conotação de desafios postos para alcançar o bom caminho.

Conta o mito que fora entregue a *Èṣù* duas cabaças, contendo em cada uma delas poderes mágicos concedidos a quem as possuísse. Na primeira, todos os elementos trariam *irê* (a boa sorte) e na segunda cabaça *ibi* (a má sorte). Tendo *Èṣù* visto uma terceira cabaça vazia, pediu a Olodunmare aquela cabaça, já que havia garantido as outras duas. Tomou em suas mãos a cabaça vazia e nela misturou os pós mágicos e, em seguida, os dispersou no Aiyê para que as pessoas pudessem fazer suas escolhas de que caminho seguir. Com essa mitologia, *Èṣù* se exime desse lugar de bom/mal imputado a ele e coloca as decisões de cada sujeito em suas próprias mãos.

Romper com os signos da maldade impulsionada pelos ensinamentos cristãos é uma alternativa contra o sincretismo essencializador que amalgamou *Èṣù* no lugar do vilão, astuto e maléfico. Reorientar as dinâmicas desse Orixá requer positivar as suas potencias criativas e ensinar aos povos de terreiro o papel potente que *Èṣù* exerce na comunicação entre os planos terrenos e dos nove céus. A perspectiva dicotômica entre bom/mal, que é comum nas rodas de conversa em torno de Orixá *Èṣù*, devem, a todo custo, ser ressignificadas haja vista que não cabe a essa deidade as responsabilidades sobre a perturbação da ordem ancestral, quando muito é reorganizador do caos instalado a partir dos carregos coloniais, dos quais se ocupa Luiz Rufino (2019).

3.3. DO TRIDENTE AO OGÓ: AS SIMBOLOGIAS DOS ELEMENTOS DIALÓGICOS ESPIRALADOS

O falo é o símbolo mítico de maior evidência de *Èṣù*, portanto ele detém o poder centrado na figura patriarcalista e não pelo dinamismo desse ser mítico. Erroneamente os

clássicos dos estudos afro-brasileiros associaram essa ferramenta mítica ao *falus eretus* tornando-o, assim, apenas uma representação de virilidade o que contribui por outro lado para a masculinização dessa deidade de forma irrevogável.

Em *Os nagô e a morte*, Juana Elbein dos Santos (2008) remonta a relação dialógica entre *Èṣù* e o caracol *Okoto* – “uma representação de expansão e crescimento”, de modo que, para a autora, esse aspecto gráfico é lido como uma das representações possíveis desse Orixá e pode ser considerada como um princípio organizador dele próprio. (Santos, 2008, p. 69) O caracol, encontrado em toda liturgia relacionada a *Èṣù*, é descrito por Santos (2008) como “uma concha cônica cuja base é aberta, utilizado como um pião” (Santos, 2008, p. 133), o que representa simbolicamente a expansão do Orixá quando essa base aberta se desmembra em todas as representações dinâmicas dele mesmo.

Èṣù, nesse sentido, é “um multiplicado ao infinito” (Santos, 2008) e, justo por isso, Olodunmare o incumbiu de acompanhar todos os seres (divinos e mundanos, seres vivos e elementos naturais) como explica a autora:

Olodunmare criou *Èṣù* como um *ebora* todo especial de maneira tal que ele deve existir com tudo e residir com cada pessoa. Em virtude de suas competências e poder de realização e sua inteligência e natureza dinâmica, o *Èṣù* de cada um deverá dirigir todos os seus caminhos na vida. É *Ifá* quem fala e revela para nos permitir sabê-lo (Santos, 2008, p. 133).

Dentre tantas representações desse Orixá, a que faz todo sentido para esta tese-ebó é a dinâmica, justo por apresentar uma faceta não revelada de *Èṣù*: a sua capacidade de hibridizar elementos femininos e masculinos, muito embora essa não seja uma questão para o Orixá. Já para aqueles adeptos do Candomblé que pretendem manter a estrutura patriarcalista em suas CTTros, esse debate jamais deveria ser iniciado. Há um conjunto de atividades que são lidas como pertencentes a *Èṣù* pelo seu caráter dinamizador.

Para Santos (2008), a dinâmica desse *ebora* se amplia a partir de cada função necessária para o ritual, sendo assim, ele pode ocupar o lugar de *Yangi* (elemento primordial); de *Elebé* (senhor das oferendas); de *Eleru* (senhor do carregamento ritual); de *ojixé-ebó* (portador e entregador de sacrifício); de *Olobé* (proprietário e senhor da faca); de *Bará* (senhor de cada corpo/individuo); *Onan* (senhor dos caminhos); *Ijelu* (associado ao *Okoto*, regula os processos ocultos), de modo que é possível pensar nesse Orixá como uma chave para as várias portas que se abrem como possibilidades.⁵⁵

⁵⁵ Note-se que os termos grafados em itálico são do yoruba e não estão grafados como no texto original, mas na

Esse argumento me coloca para pensar na função simbólica que a sexualidade ocupa na relação direta entre *Èṣù* e o seu pai gerador. *Yebiiru* e *Orunmilá* são miticamente mais velhos em sua concepção de existência no mundo e, ainda assim, *Èṣù* comeu a própria mãe, duelou e fugiu do pai pelos nove mundos e, afim de se manter vivo, entrou em acordo com este para devolver tudo que havia ingerido, inclusive a mãe.

Pensar sobre a constante dinamização das representações desse Orixá é também nos colocar entre as possibilidades de interpretação uma relação incestuosa de *Èṣù* para com sua mãe. O “comer” em uma perspectiva do ato sexual é uma possibilidade aliada a *Èṣù* por ele não possuir uma balança de moralidade que diga sobre a impossibilidade de consumir o ato sexual com sua mãe ou com quaisquer outras mulheres ou ainda seu pai ou outros homens que ele deseje. Leia-se que o pai rejeitou ser comido por ele e buscou punir seu ato desmedido. De acordo com Santos (2008), “*Yebiiru* (*ye + bi + iru*): a mãe que dá nascimento a filhos de todo tipo, o ventre-contidente da humanidade a que fizemos alusão” é, por excelência, o elemento primordial que liga *Èṣù* às mães ancestrais, por isso a sua importância no ritual do *Ipadé*, em sua condição de *Elebó*.

Dos diversos exemplos que a autora traz em sua obra, me atenho ao de natureza sexual para justificar a descontinuidade das representações de *Èṣù* como um elemento de masculinização dos corpos, uma vez que não é a formação de seu corpo que dinamiza o axé, mas a mobilidade que ele traduz em suas multifacetadas funções rituais. Para Juana Santos (2008), embora ele tenha em si mesmo toda a conotação sexual, não reivindica o lugar de elemento criador, mas de elemento criado, de filho. Nesse sentido:

Ele é o resultado, o descendente, o filho. *Èṣù* se identifica completamente com seu papel de filho. Como tal representa o passado, o presente, e o futuro sem nenhuma contradição. Ele é o processo da vida de cada ser. É o Ancião, o Adulto, o Adolescente, a Criança. É o primeiro nascido e o último a nascer. Representando o crescimento, simboliza também mudança; é o elemento dinâmico e dialético do sistema. Sendo o elemento procriado, condensa em seu eu mítico a natureza de cada objeto e de cada ser. Resume as morfologias dos ancestrais masculinos e femininos, pertencendo indistintamente a um e outro grupo (Santos, 2008, p. 165).

Como bem ressalta a autora, *Èṣù* conflui para a dinamização dos corpos e torna evidente as suas várias faces como elemento híbrido da comunicação entre os dois mundos. Para além de sua função ritual no culto aos Orixás, ele também mantém suas características no culto às

sequência há uma tradução sugerida pela autora. Pode ser visto em Santos (2008, p. 130-181), no capítulo VII.

ancestralidades (Egungun), em que também possui culto anterior aos ancestrais. Seja em vida ou na morte, *Èṣù* sempre será o primeiro a ser reverenciado.

Nas palavras da autora: “*Èṣù* é cultuado tanto como *lese-egun* como *lese-orisa*, e apenas por seu intermédio é possível adorar as *Iya-mi*” nas cerimônias do Ipade (SANTOS, 2008, p. 165). De modo que mantemos aqui a função de comunicação exercida pelo Orixá entre os ancestrais e seus filhos diletos. Somente *Èṣù*, pela sua função ritual de *elebó*, pode transmitir aos ancestrais as oferendas ritualísticas para o início das festividades.

Dentre as tantas representações desse Orixá, é muito comum, sobretudo nas feiras baianas – como as de São Joaquim e Sete Portas – estatuetas de ferro com enormes pênis eretos ou ainda de mulheres voluptuosas seminuas com vestes provocantes. Essa ideia de sexualidade foi e ainda é vendida como a norma para *Èṣù* /Pombagira em seus assentamentos, e isso reificou a normativa cristã da demonização do Orixá. Ao observarmos os assentamentos de Orixá *Èṣù* nas nossas portas dimensionamos a importância desse Orixá como aquele que recebe todas as energias advindas do mundo externo para o interior de nossas casas.

Desse modo, urge pensarmos estratégias que valorizem as nossas identidades religiosas sem esquecer de nossos atributos sexuais, bem como nossas corporalidades, como fazem as Pombagiras e os *Èṣù*, afinal o corpo é matéria indispensável na reorientação de nossas vivências. Essas entidades controversas nos possibilitam o distanciamento dos “esquemas patriarcais/sexistas da modernidade ocidental” e apontam para a liberdade de epistemologias de terreiro – ou de uma “epistemologia incorporada” – que nos ajudem a educar nossas crianças para uma cultura dinâmica de respeito ao corpo sexuado (Soares; Nascimento, 2020).⁵⁶

De acordo com Stefania Capone (2004), em *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, há uma parcela de culpa atribuída aos adeptos da religião umbandista nessa normativa por associar o Orixá ao demônio cristão. E essa reprodução foi enfatizada desde o Sudeste, lócus de pesquisa da autora, até os Candomblés de todo o Brasil. Há um polo mais africanizado na Umbanda que contrapõe essa ideia, mas ela se difundiu a ponto de, no sudeste do país, os adeptos da Umbanda e do Candomblé promoverem a excelência no culto aos *Èṣù* e Pombagiras. Leia-se que essas entidades, inicialmente da Umbanda, passaram a controlar o mercado religioso, pois através delas os consulentes se dedicavam às atividades rituais nas

⁵⁶ *Exu, Corpo e Sexualidade*, de Emanuel Soares e Wanderson Nascimento, nos ajuda a pensar sobre práticas de sexualidade pela via da “interpretação das realidades de aprendizado” a partir das concepções e relações entre corpo e Exu. O texto propõe uma *epistemologia incorporada* que consiste na potencialização do corpo como nossa forma de desenvolver ensino-aprendizagem. Disponível em: https://www.academia.edu/42965024/EXU_CORPO_E_SEXUALIDADE Acesso em: 03 mar 2021.

CTTro.

Do modo como percebemos as coalisões que acontecem entre as questões raciais e das dissidências sexuais e de gênero, nos deparamos com a encruzilhada de *La mestiza*, Gloria Anzaldua, e, nesse sentido, afirmamos que os feminismos da diferença promovem rupturas importantíssimas no que se refere à destituição do patriarcado como um traço estrutural da sociedade euro-estadunidense. A partir da mirada crítica *queer* apresentada pela autora temos a *mestiza* que ora era um bode espiatório, ora passa a sacerdotiza mor, aquela que conjura o feitiço. E é assim que ela ilustra suas memórias ancestrais:

Uma galinha está sendo sacrificada numa encruzilhada, um simples monte de terra. Um templo de lama para *Exu*, *Yoruba* deus da indeterminação, que abençoa sua escolha por um caminho. Ela inicia sua jornada. *Su cuerpo es una bocacalle*. *La mestiza* deixou de ser o bode expiatório para se tornar a sacerdotisa mor nas encruzilhadas. (Anzaldúa, 2005, p. 707)

Com essa concepção, pensamos na virada epistemológica apresentada pela *mestiza mor* ao reconhecer que um corpo inerte pode se tornar aquele que vinga suas ancestrais. A autora é uma importante referência para introduzir as mulheridades em Exu e, para isso, nos informa como ela concebe a ideia de tornar o mundo uma possibilidade para nossos corpos dissidentes. Desse modo, acompanhando as faces inconfessadas das Marias, Pombas e outras, ela afirma que:

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. **(Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.)** Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, **tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura**, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. ***Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados.*** Somos o povo que salta no escuro, somos o povo no colo dos deuses. Na nossa própria carne, a (r)evolução resolve o choque de culturas. Enlouquece-nos constantemente, mas, se o centro se mantém, teremos feito algum tipo de avanço evolutivo. *Nuestra alma el trabajo*, a obra, o grande trabalho alquímico; ***mestizaje espiritual***, uma ‘morfogênese’, um desdobramento inevitável. Tornamo-nos o movimento acelerado da serpente. (Anzaldúa, 2005, p.707-8. grifo nosso)

Sobre a trajetória histórica de Maria Padilha⁵⁷, apresentada no texto crítico da literatura

⁵⁷ Não irei me ater às questões dessas entidades femininas pois já há um grande acervo que trata desse fenômeno

umbandista, *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pombagira de Umbanda*, de Marlyse Meyer (1993), podemos entender o percurso em que essa entidade foi transposta das terras coloniais de Portugal e Espanha (Sevilha) para as suas colônias em Angola e no Brasil e como isso aconteceu a ponto de ser cultuada depois de séculos de sua existência terrena. O texto de Meyer foi construído a partir da pesquisa documental de processos inquisitoriais, além de textos antigos sobre o reinado cruel de D. Pedro I.

De acordo com as narrativas apresentadas, a ligação mais direta entre Dona Maria de Padilla e as marcas coloniais impostas às entidades brasileiras Maria Padilha e Pombagira está relacionada com o fato dela possuir uma descendência cigana que a colocava em contato direto com a prática da feitiçaria (entre os séculos XVI e XVIII), esta, segundo os costumes inquisitoriais, ligadas com o culto ao demônio (Meyer, 1993, p. 61).

O que interessa para a discussão proposta nesta tese é mais o caminho percorrido pela entidade até aportar no Brasil do que a história de vida dessa cigana. Entretanto, penso ser interessante a interrelação atribuída ao demônio cristão por uma figura pública considerada pela sociedade da época como uma intrusa. De amante à esposa, Dona Maria de Padilla cumpriu todos os requisitos para se tornar uma herege, embora fosse aceita e, em certo sentido, aclamada pelo povo de Sevilha, justo por ter se tornado a mulher que “acalmava o espírito do rei”.

A partir da análise desses documentos inquisitoriais, a autora apresenta o que ela chama de “conjuros”, que são encantamentos nos quais as/os fiéis das crenças ciganas evocavam os demônios principais (Barrabás, Satanás e Lúcifer) e também sua mulher (Maria Padilha), a fim de que tenham suas demandas amorosas resolvidas. Desse modo, os processos do Santo Ofício entenderam como “celeradas” as mulheres que adotaram essas práticas e, embora não tenham sido condenadas às fogueiras inquisitoriais, elas foram transladadas para as colônias, como era comum às pessoas marginalizadas (Meyer, 1993, p. 23-24).

Nesse sentido, cabe ressaltar o lugar social que essas mulheres feiteceiras ocupavam nas sociedades coloniais de Portugal e Espanha. Pela descrição da autora, já no século XVIII, o Brasil, como colônia portuguesa, recepcionou várias feiteceiras, que foram transladadas de Portugal e da Espanha para cá sob acusação de feitiçaria. Desse modo, isso nos leva a acreditar que a influência cigana e a prática de feitiçaria foram os fatores preponderantes para essas

nas religiões afro-brasileiras, mas ressalto a importância delas na sua posição contra hegemônica em relação às ordens das normas de gênero estabelecidas pelas potências ocidentais. Elas promovem uma cisão na colonialidade de gênero, potencializadora dos sexismos e machismos modernos. Nesse sentido, farei algumas divagações sobre o caminho que Maria Padilha trilhou para chegar nas terras brasileiras.

denúncias.

Nesse sentido, não nos surpreende que, no mesmo período em que se organizavam os calundus brasileiros, essa “influência cigana” não fosse associada às práticas rituais “fetichistas” africanas. Sobre o traslado de Maria Padilha (de Sevilha ao Brasil), pelas palavras iniciais da autora, estão:

[...] no imaginário, que, tocando nas funduras da alma a transportou a ela e a suas quadrilhas demoníacas de Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife, para, nos dias de hoje baixar em Pirituba (bairro de São Paulo) e outros terreiros espalhados pelo Brasil afora (Meyer, 1993, p. 30).

Com a organização das Umbandas/Quimbandas e o culto efetivo às entidades como a/os Cabocla/os, as/os Pretas/os Velha/os, as Pombagiras, as Marias Padilhas e os Èşù catiço, o que rompe absolutamente com a concepção tradicionalista que impera no Candomblé nesse momento de formação do culto afro-brasileiro, teremos o fortalecimento de uma visão estereotipada que demoniza as práticas mágicas afro-brasileiras com a associação feita por essa vertente religiosa. É muito comum na literatura umbandista a associação direta entre as entidades Èşùísticas e os demônios cristãos como pode-se perceber em obras que versam sobre Èşù (Birman; Trindade; Pechman, 1982; Prandi, 1996, 2001).

Como já havia alertado, esta tese não se ocupa de analisar Maria Padilha, mas a expressão de uma mulher que de amante passa a ser Rainha e após sua morte requer uma atenção para o *modus operandi* de tratamento para com a mulher de sua época (não tão distinto da atualidade). Meyer, apontando sobre as investigações do historiador João José Reis, sobre a Revolta dos Malês, narra a influência mulçumana no processo de invisibilização das mulheres.

No mundo Islâmico, a partir das crenças do Alcorão, as mulheres são tidas como “estando em um constante estado de impureza ritual” (Reis, 1987, p.136 apud Meyer, 1993, p.83-4), o que pôde, sobremaneira, ter atenuado a relação de superioridade entre Èşù e Maria Padilha a ponto de instituir uma certa superioridade ao macho como a colonialidade estabeleceu para o mundo moderno. Mas em se tratando dessa Senhora, cremos que não seria tão fácil, haja vista que ela dobrou um dos mais cruéis reis. Parênteses à parte, voltemos a pensar sobre a dinamização do elemento primordial, Èşù.

Por ser um híbrido mítico dos dois gêneros, Èşù tem na dimensão do corpo uma potência que desestrutura a ordem colonial, de modo que as corporalidades serão vistas a partir da dinâmica criativa e não mais dos atributos do corpo – se fêmea ou se macho –, mas da possibilidade de mudanças importantes para as representações desse Orixá. Penso que outro

caminho possível seja desfazer a ideia atribuída a *Èṣù* de fanfarrão a demônio e prezar por suas características rituais, – sugeridas por Juana Elbein dos Santos, mas que se complementam em muitas mais, como, por exemplo, a sua característica Olojá, senhor do mercado, mencionado por Wanderson Flor do Nascimento, citado anteriormente. A ideia de hibridização de *Èṣù* nos leva ainda para a sua relação como o elemento procriado, aquele constituído dos dois gêneros que gera conflitos sobre a necessidade de compor o corpo *Èṣùístico* com uma sexualidade hegemonicamente ocidental.

Partimos da sua fome incessante e utilizamos uma descrição muito usual de *Èṣù* nas CTTros, “a boca que tudo come”, para compreender que sua fome de mundo é um reflexo da experiência mantida nas relações que estabelece na comunicação com os ancestrais, com os Orixás e com os indivíduos dos quais é parte integrante. Portanto, *Èṣù* pode, perfeitamente, desejar e ter mulheres e homens sem a preocupação ocidentalizada de verificar os genitais dessas pessoas, afinal também para a mitologia de *Èṣù* a cabeça é responsável pelo transporte do axé (força vital) e não as genitálias.

O primeiro elemento, a laterita, é uma cópia perfeita de tudo o que existe, de tudo o que ele mesmo é, logo não há um único ser no mundo que não tenha ele como referência de dinâmica, de mudança. *Èṣù*, sendo um princípio organizador dos seres do mundo, não deve ser visto como mantenedor do *caos* que, desde as incursões católicas e suas missões evangelizadoras, tornou um Orixá multifacetado numa figura mítica da ordem do catolicismo, pois o demônio é uma criação da Igreja Católica Medieval para justificar suas ações de limpeza étnica e moral.

Outra característica de *Èṣù* que diverge dessa solidificada relação com o demônio cristão é o fato dele estar ligado tanto aos elementos criadores de todas as coisas bem como com as divindades que lidam com os processos divinatórios. A isso, Vagner Gonçalves da Silva, amparado nos estudos de Lydia Cabrera (2012, p. 100 apud Silva 2015, p. 98), diz:

Na tradição fon-iorubá, Exú e Ifá ou Legbá e Fá são divindades inseparáveis, seja como amigos seja como inimigos. Na maioria dos mitos, é Exú quem ensina o oráculo de Ifá para Orunmilá (o deus adivinho), mas em outros é o contrário: Exú aprende com Orunmilá”.

Com essa perspectiva mítica saliento que, entre os autores estudados por Vagner Silva (2015), há um mito que narra *Èṣù* como uma jovem mulher, dotada de conhecimentos medicinais e divinatórios e garante assim a afeição de Orunmilá. Conforme Ayodele Ogundipe (1978, p 178 apud Silva, 2015, p. 77):

Segundo esta narrativa, Ifá nasce e os babalaôs profetizam que ele será muito conhecido e importante. Mas seu passatempo é ficar parado, vendo as pessoas passarem, e conversar com elas. Torna-se muito popular, pois sempre escuta a todos e tem conselhos ou opiniões a dar. Entretanto, não consegue aprender nenhuma profissão nem quer casar. Numa encruzilhada, encontra uma mulher bonita e intrigante, que causa inveja e, por isso, as pessoas passam a evitar o casal. Ifá cai no ostracismo. A mulher o leva para a floresta, onde lhe ensina o valor medicinal das plantas e como adivinhar com frutos de palmeira. Por gratidão, Ifá promete que, em todo sacrifício prescrito, ela deverá receber a primeira parte, e seu retrato deverá sempre estar no tabuleiro de adivinhação. Essa mulher é Exú.

É razoável pensar que o autor promove uma ruptura com a massiva representação de *Èṣù* como um macho em potencial e, de acordo com a perspectiva desta tese, nos emancipa na discussão sobre as amarras coloniais do gênero, sexualidade e raça. Ou seja, importa dizer que o corpo *Èṣù* é um espiral dialógico no qual cabem todas as formas de ser e estar no mundo, exceto a forma de carregamento colonial.

4. ESTRATÉGIAS DE (RE)EXISTÊNCIA: NOVAS MENTALIDADES

Posto que a literatura aqui acessada para pensar a relação de *Èṣù* com as dimensões de gênero, raça e sexualidade é considerada clássica nos estudos afroreligiosos e atuam na reificação das características atribuídas pelos missionários católicos no continente africano a *Èṣù*, o que corrobora o lugar demoníaco, do imperativo do sexo, bem como a faceta extrovertida desse Orixá. Desde a ideia de *trickster* bastidiana até a sua forma feminilizada em Claudia Alexandre, *Èṣù* passou a representar, na atualidade, uma divindade da dimensão da criação do mundo e da constituição do próprio ser humano, se seguirmos a compreensão de *Èṣù* como produtor de nossas corporeidades, como intentamos o nosso *Èṣù* Bara.

Desse modo, após apontar as divergentes perspectivas sobre *Èṣù* nestas literaturas revisadas acima pretendemos apresentar o ponto de vista de pessoas iniciadas a *Èṣù* e estudiosos que vivenciam as influências dessa deidade em suas vidas, a fim de potencializar essa virada de chave para uma política de pertencimento desses filhos para com a divindade que rege suas vidas. Esses pontos de vista, foram coletados como depoimentos simples dessas pessoas que tem *Èṣù* como um parâmetro de socialização no que tange as suas relações sociais. Desse modo, tanto as pessoas interlocutoras da pesquisa desde o início até a pessoa que forneceu um depoimento em relação ao Orixá são próximas a nós e, portanto, sabem da estratégia política desta tese-ebó.

Esse grupo de pessoas nos fornece modos de resposta à demonização de *Èṣù* e apontam propostas estratégicas para tematizar gênero, raça e sexualidade em suas CTTros como um eixo caro às suas vivências, o que por sua vez é basilar para a construção desta análise. Desse modo, enfatizamos a presença de pessoas LGBTQIAPN+ nesses espaços apontando a presença dessas figuras políticas, acadêmicas e religiosas como potencializadoras dos debates enfrentados aqui e em suas redes de relações, quer na vida cotidiana, quer em suas redes sociais.

Nesse sentido, evidenciaremos aqui as entrevistas/produções⁵⁸ dos iniciados no segredo Baba George Hora e Baba Rychelmy Imbiriba, *Ọmọ Orisá Èṣù* Carlos Júnior, Egbon ure/mi Paloma Teles *ọmọ Orisá Èṣù*, iniciada na CTTro Ile Axé Etomin Ewa, no que tange às suas relações diretas com o senhor da comunicação, pelo tom crítico que nossas conversas e observações transcorreram no curso da mudança epistemológica que a tese, regida por *Èṣù*,

⁵⁸ Importa escurecer que as entrevistas foram coletadas como descrito na metodologia da tese e o texto que dá sequência às entrevistas foi produzido por Babá George e tem um tom crítico do nosso ponto de vista imprescindível para fazer notar ao povo de santo que estamos permitindo traços coloniais em nossas CTTros ainda que não percebamos. Que Aganju nos traga boa sorte, irmão. Mo Dupe O!!!

tomou desde o último 14 de janeiro de 2014⁵⁹, quando efetivamente tomamos consciência de que houve uma mudança substancial na tese e que Èṣù se apresentara como o nosso maior interesse de análise. Consideramos junto a nossa mais velha Leda Maria Martins (2021), em *Afrografias da memória o Reinado do Rosário do Jatobá*, que essas narrativas rasuram a lógica sistêmica de produção de conhecimento promovendo uma “alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das representações simbólicas” ao que a autora denomina oralitura.

A fala dessas pessoas de fé falam de suas relações com a sua divindade, ainda que não seja iniciado para esse Orixá, como é o caso de Baba George. Importa muito mais as respostas percebidas nas buscas pelo auxílio daquele que faz o erro virar acerto. Partilhamos nesse momento da tese-ebó o que nos saltou aos olhos diante dos debates em torno de raça, gênero e sexualidade, mas seguimos aprendendo com as várias formas de sentir o senhor da troca no mercado da vida.

4.1. “EU ACHO QUE ÈṢÙ É ESSE DINAMISMO”: O LÍDER RELIGIOSO DO ILÊ ASÉ OJISÉ OLODUNMARE, A CASA DO MENSAGEIRO.

Figura 14 - Èṣù no Ojise



Fonte: Acervo pessoal de Baba Rychelmy

⁵⁹ Grande parte dessa reorientação político-epistêmica dedico à co-orientadora desta tese Livia Borges Magalhães.

As observações realizadas na Casa do Mensageiro me abriram a percepção para compreender *Èṣù* à luz das boas palavras de seus filhos no Ojisé Olodunmare, de modo que a ideia do princípio yorubá OMOLWUABI é o tempo inteiro reorientada para a prática comum dos componentes desse espaço dedicado ao cuidado com o outro, como aliás devem ser todas as CTTros. Nas observações realizadas, entre conversas (que poderiam ser vistas como informais) pudemos constatar o prazer das pessoas em assumir a responsabilidade de vestir a camisa da Casa do Mensageiro.

Obviamente há relações de conflito afinal as relações se dão entre pessoas ainda que se pense a relação para além dos egoísmos também presentes nas nossas CTTros. Eis as entrevistas realizadas com Baba Rychelmy e seu filho Egbon ure Yawo Carlos Júnior, ambos iniciados para o Orixá *Èṣù*, princípio da comunicação. Por estratégia político-epistêmica nossa apresentamos excertos das entrevistas que versam sobre a ideia de pertencimento ao Candomblé, bem como o sentimento de ambos em serem filhos do terceiro criado.⁶⁰ Nos interessa, de modo significativo, haja vista que como informamos temos aqui um sacerdote e seu filho, um processo de reconhecimento de si e do outro e de suas práticas políticas como sacerdote e como filho de um espaço sagrado.

Claudenilson Dias (CD): Babá... Entrevista com Babá Rychelmy Imbiriba como parte integrante do campo de tese de doutoramento de Claudenilson Dias. Hoje são 8 de junho de 2024 e nesse momento a gente começa com uma apresentação breve de Babá Rychelmy.

Babalorixá Rychelmy (BR): Sou babalorixá iniciado pra *Èṣù* no ano de 1996 em Natal, no Rio Grande do Norte, na família de Pai Procópio de Ogunjá. Nesse período da adolescência eu fiz santo, de lá pra cá, vim estudando e trabalhando as questões étnicas e raciais dentro da Educação, sou pedagogo, professor do município, mestre em estudos étnicos e africanos e doutorando em Antropologia. Meu objeto de pesquisa atual é a imagética de *Èṣù* através das esculturas vendidas nos mercados.

CD: Pensando essa sua construção de campo em torno de *Èṣù*, como você se vê e se percebe sendo filho de *Èṣù*?

BR: *Pra mim essa sempre foi uma questão central da minha vida, porque eu comecei a entender muito cedo uma série de problemas dentro daquilo que eu era, dentro daquilo que as pessoas tinham na mente, como as pessoas confundiam o *Èṣù* orixá com catiço, de como eu tinha que explicar ou afastar isso de algum modo. De como a imagética, ela vai determinar como a pessoa vê, como a pessoa entende isso, então... Como *Èṣù* se vestia, se *Èṣù* trazia tridente ou não trazia, se *Èṣù* trazia um ogó, como era o gorro de *Èṣù*, então tudo isso eram sinais, eram elementos que permeavam a minha... o meu pertencimento a *Èṣù* e a partir disso eu fui pesquisando procurando entender*

⁶⁰ Notar as entrevistas na íntegra no Apêndice desse trabalho.

mais o que era Èṣù, então durante toda a minha vida eu fui comprando objetos, eu fui colecionando os textos e isso resultou hoje num acervo que fica no Museu Afro-Brasileiro Pai Procópio de Ogunjá, que foi um museu que nasce como resultado do meu projeto de mestrado, que estuda a persona de Pai Procópio de Ogunjá e dentro desse museu eu separei uma seção só para falar sobre Èṣù e expor essas peças que eu vinha comprando ao longo da minha vida espiritual, mesclada com minha vida acadêmica.

CD: Como é que você, para além da sua vivência acadêmica, para além da sua vivência religiosa, no seu cotidiano, como é lidar com o racismo estrutural e com a perspectiva de Èṣù sempre ser considerado um apátrida?

BR: Olha só, no candomblé, a gente acaba tendo uma ideia de que a gente absorve certos elementos, certas características do orixá, então na minha cabeça eu não sei se o candomblé me deu isso ou se foi a literatura que eu lia, não sei, mas na minha cabeça sempre ficou um processo muito “*dane-se!*”, não tô nem aí, porque Èṣù é isso, Èṣù ele... eu consigo me entender como esse elemento de Èṣù que não vai tá preocupado, não vai tá interessado com o processo do racismo em si, embora, né, cada vez mais como líder religioso isso seja algo que bate à minha porta, eu tenho que me posicionar, eu tenho que dialogar com os membros da minha casa, eu tenho que dialogar com os alunos, sendo professor também. Então, esse racismo que a gente enfrenta dentro da sociedade, eu tenho que trazer algumas reflexões, mas é muito mais pro outro do que pra mim, porque pra mim eu tô muito nesse lugar de não tô nem aí, isso não me importa, ninguém paga minhas contas. Mas o Richelmy social e o Richelmy religioso precisam pensar, e aí eu venho tentando entender, tentando dialogar. Hoje, a nossa sociedade, ela é permeada por um processo muito complexo que envolve raça, que envolve gênero, que envolve uma série de fatores de relações de poder e eu venho tentando entender. Então... *Por exemplo, a questão da raça, hoje é um discurso que é muito usado dentro da minha casa de santo aonde eu tenho muitas mulheres negras que estão na universidade e estão pensando de uma outra forma, estão vivenciando, então eu nunca me percebi dentro de processos problemáticos com o racismo, porque quando eu fui feito não existia um discurso sobre racismo, então era quem é mais velho e quem era mais novo, não importava se a pessoa era branca, se a pessoa era preta, então na fila e na fila, quem era mais velho, era mais velho, quem era mais novo, era mais novo.* Só que hoje, quando chega uma pessoa aqui na roça, as pessoas começam a questionar de como a pessoa se posiciona, de como a pessoa ela se comporta, de como a pessoa, ela vai ter ali uma postura, se ela é uma pessoa que ela é preguiçosa se ela é uma pessoa que ela não é, então tudo isso vai pra um lado que as pessoas vão taxar como esse racismo estrutural, então um branco que chega na roça que ele não quer trabalhar, então as pretas já vem com um processo “*não, ele não quer trabalhar porque é branco, ele tá aqui passando, repassando, revivendo tudo aquilo que a gente sofreu, a gente não vai aceitar*”. Então como o candomblé é algo que eu não faço sozinho, esse discurso ele vai permeando as relações e foge ao meu controle, então a gente é uma casa de Candomblé hoje em que, provavelmente, a questão econômica é uma questão que vai ter muito pouco valor, porque como essas pessoas têm um discurso de pensar no racismo como resistência, e como se fosse um grito de chega da sociedade, então aqui o dinheiro não pode contar, porque a própria a comunidade ela vai colocar num lugar negativo, ela vai expelir essa pessoa, então a gente vem construindo... Isso eu acho um ponto bem positivo, porque a gente acaba não virando aquele candomblé de que tem quem pague e tem

quem trabalhe. Não, ou você trabalha e faz parte da comunidade ou você vai se sentir excluído, vai ser excluído pela massa, pela própria comunidade.

CD: Acredito que você compreende um pouco do contexto da tese que eu estou desenvolvendo e nesse sentido eu queria que você falasse um pouco sobre a sua sexualidade e sobre como você se vê no campo das sexualidades e dos gêneros e, ainda, como isso influencia na sua prática cotidiana dentro da sua comunidade tradicional de terreiro.

BR: Então, pra mim, ainda é muito difícil lidar com uma série de questões, porque nós somos produzidos numa sociedade, então eu digo que eu digo que eu sou um gay machista, então eu tenho uma série de elementos, de coisas que eu sou reticente, porque é a minha formação, então assim, hoje eu tento dialogar. *Então hoje, por exemplo, a gente tem pronome neutro e eu acho assim super bizarro pronome neutro, mas porque a minha formação ela vem de uma outra realidade.* Então, a gente vai tentando dialogar com normalidade. Tem pessoas aqui que tem um outro discurso. *A minha sexualidade, eu vim de uma casa aonde ser homem me abriu muitas portas, porque eu vim de uma casa onde só havia yawo mulheres, e aí eu me colocar no lugar de homem, mesmo sendo gay, eu era aquele que carregava ebó, eu era aquele que segurava bode, eu era aquele que segurava galinha, então eu pegava numa parte que... a gente tinha uma carência de ogãs, então estar nesse lugar de homem me deixou num lugar muito confortável, apesar de ser gay assumido, né, eu tinha que manter essa masculinidade, porque isso me servia de alguma forma.* Eu acho que isso perpassa, então até no modo de vestir, se você for reparar na nossa comunidade, eu mantive uma tradição que eu inventei essa tradição. Por exemplo, meu Pai Gilson até hoje só usa camisa de botão e era minha referência de candomblé, então eu só usava camisa de botão e meus filhos hoje usam camisa de botão, e foi uma tradição que a gente foi... eu fui bebendo, não fui pensando. *Então, como é que meu Pai Gilson se veste? Camisa de botão, então eu visto camisa de botão. E hoje eu trago isso pros meus filhos, então eu não abro, porque pra mim deu muito certo me vestir daquela forma, vivenciar daquela forma, então hoje eu mantenho isso, esteticamente eu fico feliz porque pra mim é uma referência de candomblé aquilo que eu via, aquilo que eu fazia e aquilo que eu consigo manter hoje.* Então, a gente tem uma série hoje de realidades, então hoje a gente tem pessoas trans na roça, né, que pra mim era uma dificuldade muito grande pensar como eu irei resolver e hoje eu ainda estou confortável porque as pessoas que são trans na roça, por exemplo, são pessoas que rodam de santo. *Então pra mim é diferente, você vai ser egbon mi, se você é homem ou mulher trans, você é um egbon mi. E aí, amanhã ou depois eu vou ter que talvez resolver, porque a tendência é essa. Como é que vai ser um ogã uma ekede, e eu ainda não... né... eu me questiono muito, então assim, é algo que eu fico ali conversando comigo e digo “meu deus, tomara que não apareça”, porque eu não sei como é que eu vou resolver ainda, eu não sei como é que isso vai, né, perpassar, porque eu entendo que existe elementos, então por exemplo, eu sou de Èṣù, pra mim o falo ele tá ligado ao culto de Èṣù, então pra mim é um culto masculino, né, é um culto... então um homem trans ele não vai ter o falo, e aí como fica essa representatividade? É igual àquele que te falo dentro desse processo do que pode pegar do que pode mexer? Ou como vai pra Iyá Mi? Que precisa do útero, precisa do ventre. Então, são coisas que eu vou ter talvez que enfrentar ou eu não enfrente, talvez, e a próxima geração vai enfrentar e que a gente tem que dialogar, mas eu vou esperando as coisas acontecerem,*

conforme elas vão acontecendo... então se há algum tempo atrás eu não tinha pessoas trans, hoje eu já tenho, né, e consigo administrar isso, mas vai ter momentos em que eu vou precisar avançar e dar um passo mais nesse discurso. Faz parte da evolução do ser humano.

CD: Sim, claro. E pensar sobre isso é pensar em que medida eu posso considerar uma comunidade trans inclusiva ou não, e você me diz que você tem pessoas trans na sua casa de candomblé. Como é a vida da comunidade com relação a essas pessoas? São mulheres trans, são homens trans...?

BR: Eu acho que a comunidade tá achando que até a frente, né, acho que minha comunidade tá à frente de mim nesse sentido desse diálogo, dessa coisa, acho que são mais fluidos. Pra eles é tudo muito natural, eu que fico me questionando “*meu deus, o que que vão pensar? Meu deus se fosse fulano que é referência de candomblé pra mim?*”. Né, então, eu sou uma pessoa que eu dialogo com casas tradicionais. Então, “*se fosse um Gantois? Se fosse uma Casa Branca aconteceria isso? Mas eu não sou Casa Branca, eu não sou Gantois. Então, assim, eu tenho que... eu tenho essa liberdade de escolher? Aonde eu quero estar dentro desse panorama do que é do que não é? Isso vai ser bom pra mim?*”. Então são questionamentos que eu me faço, mas eu acredito que minha comunidade está mais à frente de mim. Acho que eles não estão muito preocupados com coisas que talvez eu esteja preocupado.

Conheço Babá Rychelmy há pelo menos 20 anos e sempre tive a impressão de que ele representa um ideal de líder religioso e com a aproximação para a interlocução desta tese-ebó pude perceber os traços de humanidade que alinha os nossos posicionamentos político-religiosos. Iniciado há 28 anos, temporalidade que nos aproxima e nos torna contemporâneos, Babá Rychelmy se dedica ao sacerdócio desde muito cedo e isso, em certo sentido, possibilita alguns desprendimentos (e não outros).

O fato de haver muita confusão sobre a identidade política de *Èṣù* desde a fundação do Candomblé até a atualidade colocou para o sacerdote a curiosidade sobre aquele que seria o seu mentor intelectual, religioso e para a vida. *Èṣù* se tornou uma curiosidade intensa e assim ele seguiu apreendendo todas as informações possíveis acerca de seu Orixá. Desse modo o sacerdote buscou perceber suas alianças como possibilidades de enfrentamento de demandas que para ele sequer são resolvidas, e com relação ao seu pertencimento a Exu, diz:

*Pra mim essa sempre foi uma **questão central da minha vida**, porque eu comecei a entender muito cedo uma série de problemas dentro daquilo que eu era, dentro daquilo que as pessoas tinham na mente, como as pessoas **confundiam o Èṣù Orixá com catiço**, de como eu tinha que explicar ou afastar isso de algum modo (entrevista com Baba Rychelmy realizada em 8 de junho de 2024)*

Ser intelectual, professor e sacerdote é um trabalho *Èṣù*nico porque ele precisa lidar com as dinâmicas da vida social e assim compreender que essas dimensões organizam as relações

desde que o mundo existe. Nas CTTros essas mediações são envoltas em paradoxos que não necessariamente estamos prontos para lidar de maneira tranquila. Desse modo, ao considerar o modo das outras pessoas ver seu Orixá Baba Rychelmy promove um processo de educar os outros para contrariar a norma colonial sobre seu pai.

No que tange às dimensões raciais, o sacerdote lida de maneira mais enérgica em sua comunidade religiosa e tomamos como base a sua formação epistêmica no campo das relações raciais, o que significa que discursos intolerantes (ou racismos religiosos) não se sustentam na Casa do Mensageiro. Considerar, por exemplo, que a comunidade não promove privilégios a quem quer que seja é um dos elementos que nos apresenta uma dinâmica de igualdade entre as pessoas que compõem a comunidade religiosa, Ojisé Olodunmare. Sobre a ideia de racismo o sacerdote aponta que no seu período de Yawô diferencia-se do modo como ele conduz tais debates na sua comunidade, afinal impera nas CTTros a senioridade. Aponta que:

*[...] eu nunca me percebi dentro de processos problemáticos com o racismo, porque quando eu fui feito não existia um discurso sobre racismo, **então era quem é mais velho e quem era mais novo**, não importava se a pessoa era branca, se a pessoa era preta, então na fila e na fila, quem era mais velho, era mais velho, quem era mais novo, era mais novo. (entrevista com Baba Rychelmy realizada em 8 de junho de 2024).*

Coadunando com o ponto de vista da epistemóloga nigeriana Oyèronké Oyéwùmí (2021), em *A invenção das mulheres construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, o princípio de senioridade é o aspecto que pressupõe as relações sociais na sociedade Yoruba e por analogia nas CTTros temos como premissa a relação de respeito àqueles que são nossos mais velhos e portanto direcionam nossas vivências na religião dos Orisa. De acordo com a epistemóloga nigeriana:

A senioridade é a principal categorização social que é imediatamente aparente na língua iorubá. Senioridade é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas. A prevalência da categorização etária na língua iorubá é a primeira indicação de que a relatividade etária é o princípio central da organização social. A maioria dos nomes e todos os pronomes não são genericados. Os pronomes de terceira pessoa *ó* e *wón* fazem distinção entre as pessoas mais velhas e as mais jovens nas interações sociais. Assim, o pronome *wón* é usado para se referir a uma pessoa mais velha, independentemente do sexo anatômico. Como no antigo inglês ‘*thou*’ [‘*tu*’] ou o pronome francês *vous* [vós], *wón* é o pronome de respeito e formalidade. *Ó* é usado em situações de familiaridade e intimidade. (Oyéwùmí, 2021, p. 80, grifo nosso).

Respeitar os contratos sociais estabelecidos nas CTTros bem como nas sociedades que se percebem apartadas das dinâmicas de negação de nossas identidades nos parece uma forma de contrariar os ditames colonialistas impostos e nesse sentido Oyèronké Oyéwùmí nos aponta uma crítica assertiva às perspectivas de gênero ocidentalizadas. Um respiro para as comunidades terreiro que não coloca as perspectivas de gênero, de raça e de sexualidades como um dificultador das relações interpessoais.

Grada Kilomba (2019), em *Memórias de Plantação episódios de racismo cotidiano*, aponta que o colonialismo é uma ferida que dói sempre por não ter sido tratada e às vezes sangra, e assim é o racismo que a autora define como discursivo tal qual as discursividades inscritas no corpo para tomar as encruzilhadas dos gêneros em suas diversidades. Outrossim, nos cabe sempre estar em estado de alerta, todo o tempo, para perceber as amarras coloniais. Como sabiamente apontou Franz Fanon (2022), em *Os condenados da terra*, precisamos “sacudir e sair” das “grandes noites em que fomos mergulhados” (Fanon, 2022, p. 323).

No que tange às diversidades sexuais e de gênero, temos uma questão que demanda uma atenção peculiar. Babá Rychelmy assume para si a postura de acolhimento das identidades trans* em sua comunidade desde que elas reifiquem o ideal da mulher universal. Do nosso ponto de vista o respeito às diversidades requer um cuidado com a linha tênue entre o acolhimento indistinto e o “acolhimento para inglês ver”. Com base na nossa produção *Identidades trans em Candomblés: entre aceitações e rejeições* (Dias, 2020) nos cabe refletir sobre como é problemático não assimilar as diferenças na comunidade trans*.

A identidade travesti é sempre relegada a um não-lugar sobretudo por ser “estereotipada”, e assim, considerada não passível de respeito de nossas comunidades. O fato de Babá Rychelmy considerar problemática a atuação política de uma travesti, porque antes dela falar o seu corpo já comunica uma performatividade através de um corpo que causa constrangimentos, portanto, me parece ter a necessidade de ampliação das possibilidades de vivências das dissidências de gênero a partir de outras diversidades.

Do lugar de um jovem negro gay de Candomblé, desde o período que fui iniciado sinto a mesma falta de referencialidades das dissidências sexuais que me constitui como sujeito e por essa questão compreendo as dificuldades de Babá Rychelmy em apontar que:

A minha sexualidade, eu vim de uma casa aonde ser homem me abriu muitas portas, porque eu vim de uma casa onde só havia yawo mulheres, e aí eu me colocar no lugar de homem, mesmo sendo gay, eu era aquele que carregava ebó, eu era aquele que segurava bode, eu era aquele que segurava galinha, então eu pegava numa parte que... a gente tinha uma carência de ogãs, então

estar nesse lugar de homem me deixou num lugar muito confortável, apesar de ser gay assumido, né, eu tinha que manter essa masculinidade, porque isso me servia de alguma forma.

[...] Então pra mim é diferente, você vai ser *egbon mi*, se você é homem ou mulher trans, você é um *egbon mi*. E aí, amanhã ou depois eu vou ter que talvez resolver, porque a tendência é essa. Como é que vai ser um *ogã* uma *ekede*, e eu ainda não... né... eu me questiono muito, então assim, é algo que eu fico ali conversando comigo e digo “*meu deus, tomara que não apareça*” [...] (entrevista com Babá Rychelmy realizada em 8 de junho de 2024).

Tão logo refletimos sobre a postura que o sacerdote adota quando as perspectivas raciais se impõem, perguntamos então: O senhor como professor, intelectual e sacerdote, não deveria tomar parte de um fenômeno contemporâneo como as identidades de gênero dissidentes em sua diversidade? Baba nos contrapunha se utilizando do acolhimento de *Egbon ure/mi* Camila de Oyá, e certamente, devemos explicitar que as diversidades sexuais e de gênero são diversas em suas diversidades.⁶¹

bell hooks (2017) em *Ensinando a transgredir a educação como prática da liberdade*, ao nos orientar de um paradigma estabelecido para a mudança e uma nova maneira de lidar com o processo de ensino-aprendizagem aponta que “nenhuma educação é politicamente neutra” (hooks, 2017, p. 53). Portanto a nossa leitura é de que o sacerdote deve se formar sobre tais debates e levantar questionamentos sobre as vivências travestis e não-binárias.

Não significa, do nosso ponto de vista, que o sacerdote não acolha as identidades sexuais e de gênero em sua comunidade, mas precisa reorientar o modo como percebe as vivências que ultrapassem as limitações impostas pela colonialidade de gênero (Lugones, 2014) que nos atravessa em todos os momentos de nossas vidas de maneiras, vez por outra, imperceptíveis. Maria Lugones (2014, p. 938) reflete, a partir dessa categoria que:

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. Pode-se começar a observar o vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do conceito

⁶¹ *Egbon* Camila de Oyá é uma mulher trans que foi acolhida e abrigacionada na Casa do Mensageiro e é reconhecida em sua identidade de gênero, o que nos chamou atenção já que esse é um fenômeno que nos interessa diretamente. Dito de nossa felicidade em tê-la na CTTRo, cabe lembrar que as pessoas que passaram nos idos dos anos 70 até a atualidade pelas agruras de serem consideradas menos seres humanos fora as travestis e pessoas trans, de modo que, suas performances são um elemento defensivo diante de uma sociedade que embora sinta teção nos corpos trans as mata por se envergonhar de seus desejos.

moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero. Pode-se notar como este vínculo é macabro e pesado em suas ramificações impressionantes.

Esse alerta, dos feminismos descoloniais, sobre as amarras coloniais comuns na forja do tecido social, é uma forma de nos fazer perceber que nossas práticas, das mais simples às mais complexas, torna sujeitos trans* tão apátridas quanto Èṣù, no período da fundação dos Candomblés e ainda na atualidade. Portanto, cabe lembrar que esse comportamento ao qual o sacerdote se refere é uma bandeira de luta de travestis desde que o mundo é mundo. Desde o Stonewall até a constituição dos movimentos de pessoas trans* (transexuais, travestis, pessoas transmasculinas, pessoas não-binárias dentre outras identidades) elas estão à frente do movimento pelos direitos de pessoas dissidentes sexuais e de gênero. E isso, por si só, nos apresenta as identidades trans* como grandes guerrilheiras em prol de nossas identidades dissidentes.⁶² Ainda que o sacerdote tenha dificuldades em lidar as expressividades das identidades trans* em suas idiossincrasias, ele se posiciona no lugar de aliado às diversidades sexuais e de gênero. E, é digno de nota que, o fato dele falar sobre suas fragilidades o coloca no lugar de aprendiz, o que o torna apto a conhecer novas formas de viver, sentir e agir na sua CTTro e no mundo.

A formação de nossa mentalidade para as questões religiosas está, desde sempre, na forma como as casas tradicionais direcionaram suas práticas públicas, desse modo é perceptível o incômodo em várias lideranças religiosas no que tange às dimensões de gênero e sexualidade nas relações interpessoais nas CTTros. Com Babá Rychelmy há um misto dessa formação, haja vista que ele descende de uma matriz tradicional, o Ilé Ogunjá, e, portanto, seu vestuário, sua postura pública, seu modo de tratamento reificam uma prática cotidiana de respeito aos ensinamentos comuns de suas lideranças religiosas. O menino de Èṣù se tornou homem e um sacerdote pronto para a aprendizagem de cada dia mantendo princípios herdados por Pai Procópio, um líder religioso que viveu as agruras de ser um sacerdote assumidamente homossexual na cidade das mulheres (Veiga, 2018), e todas as pessoas que o alicerçaram.

⁶² Site da Antra Brasil entidade que congrega inúmeras iniciativas sociais e defesa dos direitos de pessoas trans, dirigida pela Keila Simpson, militante aguerrida em todas as causas sociais. <https://antrabrasil.org/> Apresento também um mini documentário realizado em parceria entre a ATRAS e o NuCus, núcleo que mantém uma linha de pesquisa em Estudos Trans, Travesti e Intersexo. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=tqrNunx-hVA>

4.2. “QUANDO EU FALO DE ÈŞÙ AUTOMATICAMENTE EU ME OLHO NO ESPELHO E ME ENXERGO E ME VEJO, HOJE ME RECONHEÇO”: O FILHO DO MENSAGEIRO!

Figura 15 - Èşù Agba Idahum



Fonte: Akuko fotografia

Orisá tem me dado a oportunidade de me olhar e finalmente poder me enxergar, ser do jeito que sou e viver a partir dos meus princípios, da minha natureza. Esú é a força do corpo em movimento. É o trânsito, o transe, a transa. O sexo, o prazer, a libertação. O poder da palavra, o ebó e a conversão. Aquele que sempre esteve comigo, nunca me pediu nada em troca, porque sempre fomos um. Eu sou Esú.

(Carlos Alberto Junior, yawô, estudante, 25 anos)

(Caos, elos e recomeços, 2021, p. 23)

Nos encontramos ao entardecer de uma segunda feira (dia dedicado a Èşù) e, assim, fomos redesenhando a nossa rota sob o céu estrelado, na lateral da Biblioteca Pública dos Barris, driblando os efeitos sonoros de uma comemoração e das conversas atribuladas ao celular de um transeunte. Considerar a leveza dos encontros anteriores no espaço do terreiro é importante aqui para compreender a dinâmica entre pesquisador e colaborador. E assim, iniciamos nosso registro.

O sentimento que reverbera é a potencia criativa que aparece em diversos momentos da

conversa, para além de um poeta de vida Egbon ure Carlos se reivindica abeto às possibilidades da vida o que é interessante se pensarmos que vivemos numa sociedade imediatista e muito assertiva no que pensa querer. É mister entender as diferenças entre esse filho e seu pai, mas é mais importante conceber a idéia de que os avanços na vida acontecem no momento que voce e deixa encantar pelo príncipe nomeado pela boca abençoada por Obatalá, Vovó Cici! Vamos entender juntas essa dinâmica?

Claudenilson Dias (CD): Bom, hoje é 17 de junho de 2024 e estamos iniciando a entrevista com Carlos Alberto Júnior, omo orixá do Ilê Axé Ojisé Olodumare, a Casa do Mensageiro, iniciado há quantos anos?

Carlos Alberto Júnior (CAJ): Eu? Três anos.

CD: *Èṣù* é o grande aporte teórico dessa tese e é justamente por isso que você tá sendo convidado e escolhido a participar desse processo. Eu queria que você se descrevesse um pouco no sentido de se apresentar pro mundo. Como é que você se vê enquanto pessoa?

CAJ: Carlos Alberto Júnior, filho, sempre filho, 28 anos, yawôzinho, três anos de iniciado, poeta de vida... Filho do Mensageiro, né, literalmente filho do Mensageiro, porque eu sou filho da Casa do Mensageiro, o Ilê Axé Ojixé Olodumare, e filho do pai, *sou filho duas vezes dele e isso pra mim é de extrema importância e... quando eu falo de Èṣù automaticamente eu me olho no espelho e me enxergo e me vejo, hoje me reconheço*. Todo o processo de cultuar Ori e cultuar orixá até hoje pra mim faz muito sentido porque a forma como eu me vejo, como eu me expesso e como eu me mostro pro mundo. Filho, sempre filho. E... O processo de iniciação pra mim, posso falar sobre o processo de iniciação?

CD: Sim, claro!

CAJ: Ele foi de extrema importância, porque como poeta de vida, que esse é meu ofício, esse é minha função, né... Passei muitos anos e muitos e muitos anos sem me enxergar, sem me reconhecer, sem me ver. Por quê? Por conta da pressão de pai, pressão de mãe, pressão da sociedade e depois que eu passei pelo processo de iniciação e que eu pude me reconectar, acessar minha essência, acessar minha natureza e despertar o meu axé, a partir daí, assim, foi um divisor de águas pra mim, no processo de eu comigo, eu Carlos Alberto Júnior, eu acessando minha potência, e eu me olhando no espelho e me enxergando. E eu filho de *Èṣù*, omo *Èṣù*, porque foi um processo de iniciação para *Èṣù*, né, depois que eu passei pelo culto, depois que eu passei pelo segredo, depois que o axé dele foi despertado em mim eu pude me reconhecer e me aceitar em totalidade. *Èṣù* pra mim é... é esse grande mestre que todos os dias me mostra quem eu sou. Uma questão pra mim é muito vigente, né, e que hoje... hoje eu consigo compreender com clareza e consigo aceitar, mas eu passei por um processo identitário muito forte, muito forte, porque *Èṣù* é o orixá da força, né, *Elegbara*, ele é o Orixá da força, então eu passei por um processo de... de identidade forte de eu me reconhecer, né, então sendo um menino de muita fé, minha família é evangélica, já fui pra igreja, já saí da igreja, já procurei outras vertentes religiosas, mas, assim, eu me encontrei no Candomblé a partir de uma frase de Egbon mi Cici, Vó Cici. Eu fazia teatro na Fundação Pierre Verger, e todo dia que tinha ensaio, entrava e saía e ela tava lá, no mesmo lugar e abençoava todo mundo, meu pai ele me criou

sempre pra mim pedir a bença aos mais velhos, então sempre peço a bença aos meus pais, aos meus avós, sempre pedi. Então todo mundo entrava e saía do Pierre Verger e pedia a bença né, aí eu teve um dia assim comum que eu pedi a benção, “*benção, Vó Cici*”, aí ela me abençoou e falou as seguintes palavras “*que você seja um grande príncipe!*”, nossa, a partir dali que foi assim um *bum!* foi o caos, foi uma palavra que deu início a tudo, porque eu vim procurar saber o que que significa... o que que significava aquilo que ela falou pra mim, que me tocou no fundo do meu coração, assim, na minha alma, me tocou, “*que você seja um grande príncipe!*”, assim, ela me enxergou grande, ela me enxergou realeza, a realeza que eu me sinto hoje, ela me enxergou. Sem eu ter a menor ideia do que era Candomblé, não sabia nem o que era Orixá, não conhecia nada, só tinha um preconceito, que infelizmente era enraizado na gente desde pequeno né, o preconceito que já é...

CD: Como é que você se vê no mundo das sexualidades, no mundo dos gêneros, como é que você se percebe, e no mundo racial como é que você se organiza?

CAJ: No mundo racial, negro, homem negro, *homem negro de Candomblé*, assim. Convicto, né. Questão de sexualidade eu deixo aberto.

CD: Como é aberto? Não conheço aberto... Eu não sei o que é esse aberto. Me explca aí...

CAJ: Aberto a possibilidades, deixo aberto a possibilidades. Porque assim, é... O que me... O que me... O que *eu me machuquei muito durante a vida, porque eu quis muito me enquadrar, me rotular pra poder me definir, sendo que, é...* É do meu próprio axé, do próprio axé do meu orixá, não ter essa... essa compreensão total, *Èṣù* é aquele que não precisa ser compreendido por completo, né, então sempre vinha buscando, buscando, buscando, buscando esse rótulo pra poder me... trazer significados pra mim pra poder me enxergar, então depois que eu passei pelo processo de iniciação, que eu vim entender quem era *Èṣù* na minha vida, eu simplesmente *tirei todas essas amarras e esses rótulos e me desprendi disso*, então quesito sexualidade, assim, eu deixo aberto, *eu posso responder que eu sou o movimento*. Sexualidade eu respondo assim.

CD: Que massa, que massa isso. E sobre gênero, que que você pensa, assim?

CAJ: Gênero eu me reconheço hoje como um homem cis. Como um homem, homem cisgênero, *eu me reconheço como um homem cisgênero*.

CD: Só pra marcar, é... Eu... Pela... Pela... Pelo pouco caminhar que eu tenho feito no Ojixé, eu tenho visto que o Ojixé tem uma bandeira... Algumas bandeiras políticas. E eu queria ouvir de você como é que você percebe essas movimentações mais políticas dentro da comunidade, no que tange às questões de gênero, de raça, de sexualidade, como é que você percebe, vê, entende a sua comunidade religiosa com relação a essas temáticas.

CAJ: Questão de... é, racial, é... A maior parte da comunidade é composta por pessoas negras, né, então... É... Isso pra mim inclusive é de extrema importância, porque eu me vejo e me reconheço, sabe? É importante estar no meio dos meus, assim, me ver no outro, né. Agora em questão, é... *Sexualidade eu acho que o meu ilê, o meu axé, Ojixé Olodumaré, é... Respeita*

muito as diferenças, né... Abraça, assim. Sem... Sem distinção, sabe? Abraça mesmo. Abraça, inclui, respeita.

CD: Como é o nome daquela Egbon mi de Yansã que é uma mulher trans?

CAJ: Ah, é a Camila.

CD: Camila.

CAJ: É, é uma mulher trans.

CD: Eu não posso esquecer o nome de Camila de novo, senão ela vai me matar. E isso está gravado, o que é pior. Um cara de 28 anos de idade consegue se reconhecer no mundo binário, no mundo binarista de gênero que a gente vive como uma pessoa em movimentos. E quando a gente fala em movimento, obrigatoriamente a gente lembra de nosso pai. *Èṣù* ele é a própria prova convicta do movimento. E eu escolhi pensar sobre *Èṣù* justamente porque ele me traz a perspectiva de ter uma potência. Ser uma potência pra falar sobre gênero, pra falar sobre sexualidade, pra falar sobre raça, pra falar sobre classe, pra falar sobre tantas outras questões. E pra mim é bem interessante, né, pensar que todas as contribuições que chegam pra nossas comunidades tradicionais de terreiro elas são importantes, no sentido de que todas as vezes que uma comunidade de terreiro abraça uma pessoa trans, por exemplo, ele tá fazendo com que essa pessoa esteja viva e no mundo. E eu acho que essa é uma premissa que nós, pessoas de Candomblé, precisamos respeitar e adensar a vida inteira, sobretudo porque nós vivemos num mundo cão, não é mesmo? Se a gente pensar sobre as identidades de gênero dissidentes, nas travestilidades, as transsexualidades, nas não binariedades. Na perspectiva da vida de pessoas não binárias, há um conjunto ordenamentos sociais que dizem a essas pessoas como elas devem agir o tempo todo. E você está numa comunidade tradicional de terreiro que lhe acolhe efetivamente do jeito que você é, do modo como você se constitui no mundo é extremamente importante. Eu fiz esse debate no meu mestrado e tá publicado em livro inclusive, que se chama *Identidades trans em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*, justamente porque eu percebia que ao passo que pessoas trans estavam incluídas em algumas casas de Candomblé, não necessariamente elas estavam incluídas efetivamente. E aí quando a gente fala de acolhimento indistinto, a gente precisa ter alguns cuidados. Aí é sobre isso que eu queria ouvir você, quando você fala que sua casa acolhe indistintamente todas as pessoas, todas as sexualidades, é até que ponto? Do seu ponto de vista.

CAJ: *É porque tem coisas que não tá na minha alçada, né, mas, assim, o que eu vejo é o respeito claro, né, é... Não sei, a Camila como uma mulher trans ela participa de todos os fundamentos direitinho, entendeu? Ela se mostra como ela se enxerga, como ela é, ela se expressa do jeito que ela é... Ela é colocada no lugar que ela se coloca.*

Aimé Césaire (2020) nos fez compreender, em *Discurso sobre o colonialismo*, que o empreendimento colonial busca assegurar a primazia de absolutamente tudo para essa Europa moderna e assegura que: “da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as

expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano” (Césaire, 2020, p. 11).

Temos sempre a impressão de que nossos mais velhos nos tratam no diminutivo por uma questão de carinho. Quando o Yawô Carlos Júnior se coloca no lugar de “yawôzinho” do nosso ponto de vista é uma reafirmação de que os projetos coloniais do saber/poder/saber/gênero se manifestam nas mais variadas relações em nossas CTTros. A diminuição do outro no espaço das CTTros é uma prática um tanto quanto comum e a isso é dado o nome de hierarquia, um uso talvez equivocado. De onde percebemos essa é uma prática arraigada nas relações colonialistas herdadas do tempo escravagista e é muito bem reproduzido na sociedade brasileira, desde o fim do projeto escravagista quando ao povo negro foi negado o direito ao sustento.

Ainda diante de uma relação minorizada, consigo mesmo, Egbon ure Carlos aponta a sua forma de vivenciar a sua relação com seu Orixá e sua comunidade religiosa. Quando ele nos fala da importância de ser filho de *Èṣù* isso aponta para uma vivência positivada de um filho com sua deidade. Nesse aspecto ele diz: ***Èṣù pra mim é... é esse grande mestre que todos os dias me mostra quem eu sou***. E tal percepção se dá ao ouvir o ensinamento de uma mais velha que, ainda que não tivesse uma relação direta, certamente o conhecia pautada na sua ancestralidade.

O filho de *Èṣù* passou a se reconhecer na beleza do culto à deidade mas também à perspectiva de entendimento de sua negritude como algo que marca sua vida em diversos aspectos, dentre eles o sentimento de pertença nas CTTros e na vida cotidiana. Carlos aponta para uma convicção em sua negritude e afirma que é um “homem negro de Candomblé”, o que demonstra que o debate em torno das identidades que o Yawô teve sempre na vida o ensinou a dosar suas escolhas. Do nosso ponto de vista, Carlos desafia as pilhagens da branquitude e compreende que ele não precisa ser degradado em suas potências criativas, tampouco se tornar um ser humano condenado “à mais abjeta e degradada miséria física e moral” (Souza, 2021, p. 28).

É interessante notar como um mesmo espaço religioso congrega a diferença e, sobretudo, entre filho e pai. Ao passo que Babá Rychelmy não concebe a ideia da não binariedade seu Yawô se pensa em “movimento” sobre suas vivências sexuais. É curioso que ao pontar a sua cisgeneridade ele não se fecha à linha coerente de sexo-gênero-desejo-prática sexual debatida criticamente por Judith Butler (2014). pelo contrário ele destitui a concepção

binária e se lança numa encruzilhada de possibilidades.

O encontro do príncipe com seu pai é, em suma, uma reconexão ancestral e demonstra que a nova geração do Candomblé tende à compreensão de *Orisa Èṣù* como um potente canal de reconhecimento de si, do outro e de suas ancestralidades, não à toa temos uma ressignificação na confirmação oracular de uma pessoa como filha dessa deidade. Claro que devemos ter parcimônia ao apontar novos caminhos para conceber a permanência de *Èṣù* e não nos permitir engodos no seio dos Candomblés.

O fato de Egbon ure Carlos ser um homem de fé o aproxima de sua CTTro e assim o enlace entre ele e *Èṣù* tende a se fortalecer quando ele se reconhece nas narrativas apresentadas sobre seu Orixá pelo seu sacerdote, também filho do Orixá. Há que acrescentar a esse dado, a força promovida por *Èṣù*, percebida pelo neófito no momento de sua iniciação e nos momentos que se seguiram.

Essa força, percebida pelo interlocutor como a face *Elegbara* de seu pai, foi o alicerce para a ressignificação necessária para sua compreensão como homem preto cisgênero e com movimento em sua posição à sexualidade.

Apresento ao colaborador o princípio yorubá sob o qual sempre seremos mais novos de alguém e por conseguinte mais velhos que outros e isso é um disparador para concebermos forma como lidamos em nossas CTTros com as práticas hierárquicas e aprendemos todos os dias que tais práticas podem e devem ser leves seja para ensinar, seja para aprender. O nosso tempo não é o tempo de *Èṣù* e por isso a nossa interpretação de nossas relações nas CTTros deve ser “predominantemente, ético-religiosa” como já nos lembrara Muniz Sodré. Em suas palavras:

Quando consegue, por intermédio de elaborações intelectivas e afirmativas, a tradição negra insere-se, historicamente na formação social brasileira para oferecer, em termos éticos ou religiosos, outra cosmovisão da vicissitude civilizatória do escravo e de seus descendentes. Dos símbolos, dos desdobramentos culturais de um paradigma (a *Arkhé* africana, manifestada num sistema axiológico em que articulam valores éticos, cerimônias, sacrifícios e hierarquia) emergem representações capazes de atuar como instrumentos dinâmicos no jogo social de estratos historicamente à margem da cidadania plena (Sodré, 2017, p. 171-172).

4.3. QUEM DISSE QUE VOCÊ ENTENDEU *ÈṢÙ*? POR BABÁ GEORGE HORA

Baco? Príapo? Hermes? Das várias formas de sequestrar e diminuir a potência de *Èṣù* eu certamente não consigo classificar qual é a mais equivocada, muita

gente tem dificuldade quando eu falo sobre isso, afinal, esses discursos, generalizações e diminuição da figura desse Deus, em algum nível, passaram também a povoar mentes e comportamentos do próprio corpo do Candomblé, não esqueçamos, nada acontece fora da sociedade, e em uma com tanta liberdade para o poder hegemônico, o longo tempo para decantar as imposições vindas do alto, do “cânone”, tendem a virar eco nas mentes dos oprimidos, falaremos e pensaremos sobre esse aspecto mais à frente. Conhecimento e sabedoria não são sinônimos e muito menos andam de mãos dadas, como se supõe ser verdade incontestável, falo dos meus sapatos confortáveis, minha própria e única existência, já digo isso para que não venham cobrar diálogos com o meio acadêmico, não empreendo esses diálogos, e um dos, senão o principal motivo, é que o encontro entre o conhecimento e a sabedoria não me permite ouvir em suas vozes diálogos, apenas suposições e imposições devidamente garantidas por privilégios vários, eu falo do meu lugar, esse, que é fora do deles, mas dentro de um fluxo de pensar que se esforça para estar longe de suas categorias universalistas e embranquecidas. Chamei atenção para a chave conhecimento/sabedoria ao resgatar minhas memórias sobre *Èṣù*, desde suas primeiras aparições que tanto marcaram minha infância, ora por curiosidade, quando o via parar a porta de minha finada vó Nieta depois de ela despachar a rua, ora por medo, quando a minha outra vó, Lieta, deu a *Èṣù* o lugar mais vulgar, fantasiando seu nome com a figura do diabo de suas crenças evangelistas, brancas, tão brancas que ela cantava que alvo mais que a neve queria ser...

Foi apenas depois de me deparar com as contradições que me debrucei de forma mais atenta ao que deveriam ser nossas fontes primárias para construir nossas identidades, construídas com afrocentricidades, mas tão marcadas pelas moralidades abraamicas, antes mesmo de nossos antepassados terem sido arrancados e escravizados, dispersos pelo mundo. Foi buscando os *itan*, *orikí* e *adurá* (não sou nativo da língua yorubá, portanto usarei a grafia aportuguesada e com acentuação que permita a leitura de qualquer um) que passei a questionar categorias, alcunhas, perceber que tão perigoso quanto chamar *Èṣù* de Diabo e afins, é dizer que ele é Loki (coisa de branco, ele que lute) ou o Coiote (esse que certamente também foi diminuído pelos brancos) tão recorrente nas culturas nativo americanas, reduzido ao lugar de um galhofeiro, ou pra da pedancia a meu texto, o “*trickster*”, um ser sobrenatural, que na falta total de proposito a sua existência, vive de pregar pegadinhas, ao melhor estilo dos programas popularescos da tv mundial. Nas fontes, cada vez ficava mais bem marcado para mim que a figura de *Èṣù* nunca foi entendida pela intelectualidade, primeiro que o interesse original não era compreender o lugar do outro no mundo, era apenas sobre curiosidade, era sobre uma Europa envelhecida e entediada com suas próprias velhas histórias, buscando vestir em outras cosmopercepções os trapos de suas crenças que a essa altura já haviam sido abandonadas e soavam farsescas, pegar suas categorias psicologizantes utilizando de arquétipos baseados na religião da cultura helênica era uma forma de reafirmar sua pretensa primazia em relação aos outros povos e culturas, especialmente dentro do modelo colonial. Dito isso, não reconheço *Èṣù* como mensageiro, ele não é Hermes, o deus dos ladrões e mercadores, esse sim, a serviço dos caprichos de Zeus e dos outros deuses, abro espaço aqui para fazer um recorte importante, não entendo o suficiente das culturas outras que compõe a milonga do Candomblé, assim sendo, essa narrativa não é sobre *Nzila* ou *Legba*, não posso dizer sobre culturas que não domino, sequer me meterei na armadilha de dizer que pela proximidade geográfica entre *fons* e *yorubá* que é tudo a mesma coisa só mudando o nome,

esse foi o mesmo lugar dos colonizadores, e certamente não quero e não vou pegar esse atalho. Ao analisar mais detidamente rezas, poemas e cânticos, é evidente que não havia no pensar yorubá pre colonial um caráter utilitarista para existência em qualquer de suas configurações, *Eledumaré* não foi criado para ser bajulado e adorado, os *Irunmolé e Eborá* não foram criados para servir aos caprichos do Deus Supremo (dos Yorubá), o Aiyê não foi criado pra a humanidade ser colocada nele, e essa não foi criada para viver prostrada ou amedrontada sob a ameaça constante de deuses infantis e mimados, as coisas existem por que existem e suas funções são negociadas, mas nunca estão justificadas apenas por um caráter de uso, a natureza não existe para ser sacralizada nas oferendas ou liturgias, os animais não foram criados para o abate ritualístico ou meramente para ser de alimento, sei que isso soa longe demais das certezas que passamos até a defender, mas essa é minha leitura.

A epistemologia branca e como ela nos induz ao erro.

Quando não por alguém, o real interesse em compreender ou entender o lugar do outro, o caminho mais fácil é o de difusionar, a partir do meu lugar no mundo estabelecer e muitas vezes hierarquizar o lugar do outro, outro não criado na alteridade, mas na estranheza, não na curiosidade que visa preencher lacunas, mas no lugar do encaixotamento. Muita gente me pergunta de onde tiro minhas ideias ou onde li os itan, que são tão diferentes das visões apresentadas pelos nossos salvadores franceses, ou mais recentemente dos intelectuais sudestinos, com sua vasta vivência nas fileiras das tradições afro brasileiras, passando por essas lentes, o itan vai transformar Nanã em uma mãe egoísta e vilanesca, capaz de abandonar um dos filhos por ele não ser bonito, ainda que isso deponha contra um sistema social onde maternidade é algo múltiplo e distante do ideal matriarcal de Maria a mãe de Deus, onde Ogun vira Ares, um deus irascível e violento, e não o refinado ferramenteiro e patrono da tecnologia yorubá, Oxun em uma tola vulgar e deslumbrada com seu próprio reflexo, tal qual um Édipo revisitado e pintado de preto. Mas esse texto, ensaio, qualquer coisa, é sobre *Èṣù*, não o *Èṣù* do senso comum e que povoa o imaginário inclusive do Candomblé, menos ainda do *Èṣù* das redes sociais, com suas pílulas de sabedoria messiânica, é sobre *Èṣù*, sua totalidade e principalmente como ele não foi criado para atender expectativas ou menos ainda servir de mensageiro, porteiro ou tutor de ninguém. “me despache!” era assim que por toda infância, outras crianças da minha geração nos anunciávamos ao entrar em uma venda, imbuídos da tarefa atribuída por qualquer adulto próximo, ou seja, não tínhamos sido postos pra fora de nossas casas, havíamos sido demandados a resolução de uma questão de urgência, em geral pra buscar o tempero que faltava para a refeição vindoura, nas primeiras vezes que ouvi ou li que *Èṣù* era despachado (aqui no sentido de mandado embora) para não atrapalhar a festa de deuses e homens foi um dos primeiros nós em minha cabeça, ainda hoje esse discurso é mantido em muitos Candomblé, incluso alguns dos mais antigos, e eu me pego pensando como *Èṣù* recebe e lida com essa informação, quase posso vê-lo olhando para essas cerimônias com cara de tédio, e pensando: Eu não vou a lugar nenhum que eu não queira e agora nenhum Orixá aqui virá, pois não direi a eles que vocês estão aqui batendo palma pro delírio. É, *Èṣù* não tem nenhum acerto ou contrato com nenhuma divindade que o obrigue a fazer o que ele não queira, se comprado com divindades como *Ikú* (é, *Ikú é um Irunmolé*, Orixá que subirá a todas as cabeças) e Ori que assumiram compromissos com o próprio Eledumaré, quando depois da criação da humanidade ele perguntou quem se responsabilizaria por tarefas específicas como zelar desse novo ser e encerrar

seu ciclo terreno, diferente disso, nos cantamos no xirê que *Èṣù* tem uma faca em sua cabeça e portanto não carregará fardo de ninguém, importante enfatizar, NINGUÉM! A nós, provavelmente não chegou à ideia primordial de *Èṣù*, pelas terras brasilis, chegou o *Èṣù* já traduzido como o Diabo, que depois a epistemologia e os intelectuais usaram sua lupa, ele continua a manter seu novo disfarce demoníaco, mas também se torna “escravo” do panteão dos deuses menores cultuados pelos pretos incultos da yorubalandia, ele vira um tolo, um pregador de peças, um galhofeiro, alijado de sua grandiosidade da cosmopercepção antes da presença abraâmica em terras africanas. *Èṣù* deixa de ser Iangi, um princípio que quase devorou a existência (aqui sustento o argumento de que as coisas não foram criadas com função previa), Bará deixa de ser as fomes que impulsionam a humanidade para virar sobrenome de Encantados as vezes confusos, ou coisa pior, quando na criação de falsas identidades africanas aberrações surgem buscando legitimidade para farsantes. Lembrando, seria infantil sustentar que o discurso partilhado seria uma imposição acadêmica a religião recém-criada no Brasil, por mais que haja uma disparidade de força na lógica colonial, é fato que parte desse imaginário já estava sedimentado por encontro e arranjos outros, bem como a longa presença e conluio em alguns momentos das forças com coloniais com algumas elites africanas. Ainda assim, é impossível negar que os debates acadêmicos não influenciaram a retórica nativa, especialmente uma que estava em construção, seja o francês que passou dois meses na Bahia e saiu daqui dizendo que estava tornado africano, seja o francês colocado no lugar de autoridade religiosa e mediador dos reencontros indentitários, ou todos os outros intelectuais, dos ateus aos que detém ‘cargos’ no culto, nunca devemos esquecer, na condição de gente preta, em um culto iniciado por africanos em diáspora (ainda que não se pensem racialmente até hoje), não podemos nos dar ao luxo de crer que é possível se despir da branquitude, marcador do privilegio, assim como não podemos abrir mão de nossa pretitude, a academia segue branca, para o brancos, a metodologias, referenciais teóricos e consequentemente a epistemologia tem ponto de partida e ainda que negada, intencionalidade. Esse texto poderia, ou deveria, como a regra e etiqueta acadêmica estar recheado de citações diretas e indiretas, afinal, existem tratados e mais tratados escritos sobre a África, os africanos, a diáspora africana e a muito se diz sobre o Candomblé, clássicos, e seus autores brancos, lançando mão do que antes chamavam de informantes (ou objetos da pesquisa) qualificados, hoje nominados interlocutores de pesquisa, desses encontros as categorias se consolidaram, a pergunta que sempre me veio à cabeça era se as elucubrações desses pesquisadores foram partilhadas de forma inteligível para o grupo estudado. Dito isso, opto deliberadamente por essa produção não ter diálogos ou revisões bibliográficas, querem saber a quem me refiro ou sugiro no texto? Basta pegar qualquer bibliografia em trabalhos acadêmicos ou não sobre religiões afro-brasileiras nos últimos 100 anos, nem mesmo uma parte dos pensadores pretos, alguns usando rebuscadas nomenclaturas como anti abissal, pedagogia ashanti, decoloniais/descoloniais ou outras, que usam palavras africanas ou neologismos para maquiagem a mesma epistemologia de sempre e seguir mandando acenos a branquitude acadêmica, pelas bandas de cá, isso não irá acontecer.

Ogó não é um falo

Nos encaminhando para o fim dessas reflexões, outro aspecto marcado na construção da figura do *Èṣù* ocidentalizado é seu suposto lugar hipersexualizado, o perigo desse lugar para os homens pretos na ratificação de

estereótipos sexuais violentos atribuídos a eles, e a confusão criada ao se apropriar de um símbolo que foi lido de maneira equivocada e hoje, por exemplo, é usado para transportar *Èṣù* para um pretense e tolo debate sobre falocentrismo e patriarcado saindo de uma sociedade que dá sinais fortes que não operava na ideia de binarismo de gênero ou hierarquia baseada em genitalização. Dos símbolos bagunçados e mal interpretados associados a figura de *Èṣù* não sei se o mais problemático é o tridente, tentativa óbvia de associar o Deus yorubá ao paganismo europeu, mais uma vez com arquétipos ou símbolos do panteão grego (tridente de Netuno) e consequente a figura do Diabo medieval, ou o esforço de transformar o Ogó eu meramente uma representação de um pênis ereto. Para começo de conversa nenhuma das palavras na língua yorubá sem as associações cristianizadas dos freis/padres que traduziram suas bíblias para as línguas locais, nenhuma delas é a palavra Ogó, esse bastão, que nós iremos transformar em uma espécie de condutor mágico, tal qual as varinhas dos bruxos dos contos de fadas do velho mundo, em nenhuma das fontes que conheço, esse instrumento carrega intencionalidade sexual, ele é usado, por exemplo em um dos embates entre *Èṣù* e Obatalá, onde mais uma vez a divindade (até aqui não associado ao branco), inconformada com o fato do Deus que transita o okotô não estar subordinado a nada e ninguém e da necessidade de toda existência ser obrigada a arriar ebó (presentes) a *Èṣù*. Nessa disputa, Obatalá por três vezes (alafia) deforma *Èṣù* ao bater-lhe com seu cajado, *Èṣù* que não tem o menor interesse na disputa que pra ele sequer ter razão de existir só revida na terceira vez, quando o ogó toca Obatalá ele vê suas cores escorrerem tanto da pele quanto das vestes e diferente de *Èṣù*, ele não tem poderes para reverter a ação, tornando-se assim um Orixá funfun, ogó não é o pau de *Èṣù*, ele não foi emasculado e não teria o porque andar com seu pênis exposto ou carregado no pescoço, e lembremos, aqui não lanço mão de moralidades outras, certamente a nudez na sociedade yoruba pre colonial não tinha o mesmo lugar da ocidentalidade. Quando *Èṣù* é associado a figura de Príapo, um deus grego (olha eles ai de novo) ou até mesmo a seu pai, Baco, essas associações não se dão por aspectos positivos dessas deidades, como por exemplo sua ligação com colheitas, mas a representação de um pênis imenso e sempre ereto (no caso de Príapo), no caso de *Èṣù* essa ligação se daria pelo lugar do homem preto, sexualmente estimulado o tempo inteiro, sempre pronto a manter relações sexuais, mas também do lugar do predador sexual, o mandigo, o estuprador em potencial. Bará é responsável pelas fomes do corpo, da sede ao apetite sexual, passando pela fome de conhecimento e até mesmo da necessidade de descanso, genitalizar *Èṣù* e apresentá-lo de maneira mais fácil ao controle moral em uma sociedade organizada a partir das repressões, muitas vezes criadas ou impulsionadas pela igreja, o mais complexo dos deuses yorubá é reduzido para caber na mediocridade ocidental e infelizmente esse pensamento chegará até a fundação do Candomblé.

Escravo, Inimigo, Meu Diabo!

Esses nomes ainda são usados em casas de Candomblé, seja por pessoas mais antigas, algumas mais novas, que a despeito de haver já algum tempo debates sobre as complicações que podem surgir do sincretismo religioso, ainda povos a mentalidade e comportamento, tentando atribuir a *Èṣù* um lugar de subalternidade que ele nunca teve e certamente não terá. Percebam que esses termos, ou todos os outros usados de forma passivo-agressiva para referir-se a *Èṣù* em alguns Candomblés, o colocam de forma automática subordinado, seja o escravo (manterei a forma falada no candomblé) que está subordinado

ao senhor, nesse caso os outros Orixá (mal sabem eles que é o justo oposto), Inimigo/Diabo aqui usam a mesma chave, é o mal encarnado, poderoso, mas que ainda assim é subordinado ao Deus dos hebreus. Já estive em cerimônias que diante das ofensas proferidas a supostos assentamentos de Èṣù me fizeram girar nos calcanhares e correr dali, pois certamente não iria querer colher parte do *ajé* criado a partir de uma ofensa dita ao único Deus que tem livre acesso ao mundo físico e conseqüente aos seres humanos, me pego pensando o quanto disso não causou diversos revezes na vida das pessoas, não por um caráter punitivo e revanchista de Èṣù, não acredito nisso, mas diante da falta de sensibilidade dos nossos ele simplesmente se retirar de nossa presença, isso me tira noites de sono. Talvez venha desse lugar subalternizado e ofensivo que tenha sido parido o Èṣù da Universal, essa encenação/delírio/embuste que acontece em milhares de igrejas ao redor do Brasil, esse ser que aparece cheio de bravatas, pactos, com suas mão viradas para trás, como as feias estatuas encontradas na feiras e casas de artigos religiosos, aqueles sempre de peitos desnudos, vermelhos, com cara de deboche e com tantos nomes quanto seja possível a imaginação humana, esse imaginário cafona toma materialidade nas igrejas, com vozes guturais e ameaças vazias, o Èṣù da Universal é a catarse branca, a saudade da escravidão, de subjugar corpos pretos em público, nos dias atuais, prerrogativa apenas das chamadas forças de segurança, o Èṣù da universal é um arremedo, uma aberração, mas infelizmente ele foi gestado em muitas casas de candomblé e a perpetuação da demonização de Èṣù.

Nunca o fim, ao menos para Èṣù.

É isso até aqui, falo do lugar, do meu lugar, de homem preto, de gente de candomblé, de sacerdote, de pensador preto, de intelectual preto em uma academia branca, esse último, o espaço que certamente menos me importa, e não porque ache que produzo menos ou com menor qualidade, é por escolha, é por saber que minha voz só será ouvida/valorizada se eu estiver sob a tutela de um orientador ou grupo de pesquisa brancos, ou que com minhas inquietações, essas sim, muito minhas e só minhas, fornecer caminhos para outros brancos nesse longo e histórico caminho da apropriação, não quero ser o Ogotomeli de nenhum Griaule, não quero ter que ouvir o que ouvi de uma branca depois de ela fazer um trabalho em um terreiro antigo se o fato de ela ser branca, classe média e ligada a uma renomada instituição carioca teve peso em ela ter podido fazer a pesquisa na casa, ela dizer que isso não pesou, ou ouvir de outro branco que comprou um barraco na favela para melhor fazer seu trabalho de campo. Não serei eu a dedicar meus anos vindouros em uma disputa infrutífera, prefiro me dedicar a formação de uma geração mais combativa que a minha, ciente e consciente de seu lugar no mundo, sabendo desde sempre que a batalha é árdua, mas que há pelo que se valha a penas lutar, especialmente se convidar de maneira respeitosa oferecendo a ebó a aquele que não é menino de recados de ninguém, nem colaborador do Ifood, mas o Deus orgulhoso, poderoso em si, para si e que quando encontra Ori que se respeita que faz ebó pode ser um aliado poderoso. Salve Èṣù, o que promove os debates, mas que não os pretende terminar!

(George Hora, Babalorixá de tradição Ketu)

Nas palavras do Babalorixá George Hora, após leitura atenta do material inicial desta tese, Èṣù é traduzido por uma lente brancocêntrica que nega a possibilidade de outras leituras em torno de Èṣù, o que por si só, já é um problema reificado a anos presente na literatura

afrorreligiosa. E, sobretudo, por essa razão, nos colocamos frente aos incômodos gerados por assertivas que nos compeliram a repensar o caminho adotado para essa tese-ebó.

Do modo como o filho de Aganju vê *Èṣù*, destaca a imposição colonialista presente nas literaturas supracitadas em todo o corpo do texto. Assim, Baba George nos apresenta uma relação visceral entre ele, *Èṣù* e sua construção política como sacerdote. Segundo a análise apresentada costumamos “brincar” que urge uma afetação negrorreferenciada a fim de apresentar uma narrativa concisa a partir de nossos pressupostos.

O formato espiralar que essa tese reclama para si tem a ver com as necessidades de um povo preto escarnecido desde os primeiros espaços tradicionais de culto. As/Os filhas/os de *Èṣù* bem sabem o “peso” de carregar sob suas cabeças um Orixá que trouxe consigo, do continente Mãe, uma característica própria das imposições coloniais do saber e poder judaico-cristão.

A demonização de *Èṣù* evidencia o traço basilar dessa nossa tese e essa imposição sincrética se sobrepõe até o modo como sacerdotisas e sacerdotes das religiões dos Orixás no continente e na realizada brasileira conceberam a ideia de *Èṣù* como dinamizador do Axé. O que Babá George nos conclama para repensar o que pensamos como conhecimento/sabedoria, haja vista que aqueles que detêm conhecimento não necessariamente fazem uso dele com sabedoria, e isso não se restringe aos nossos mais velhos.

De acordo com Oyèrónkẹ Oyèwùmí, o princípio da senioridade organiza as sociedades yorubá e por conseguinte também orienta as nossas CTTros, sobretudo porque nossas comunidades se percebem orientadas, pelo menos em uma aproximação, para os ensinamentos das comunidades de culto tradicionais. Entretanto, só faz sentido, do nosso ponto de vista, se a prática ritual de respeitar o mais velho ocorrer em uma via de mão dupla haja vista que se o meu mais velho não me ouvir ele jamais saberá onde está incorrendo em práticas discriminatórias (quer raciais, quer LGBTQIAPN+fóbicas).

De acordo com as palavras de Babá George, *ori*+entandas por práticas de emancipação do sujeito negro, gay, em tantas outras encruzilhadas o ideal é que não nos deixemos apeguar pelo pesamento pretensamente universal daqueles que ditaram até aqui como devemos ou não cultivar o ancestral que nos forma como sujeitos dotados de vida.

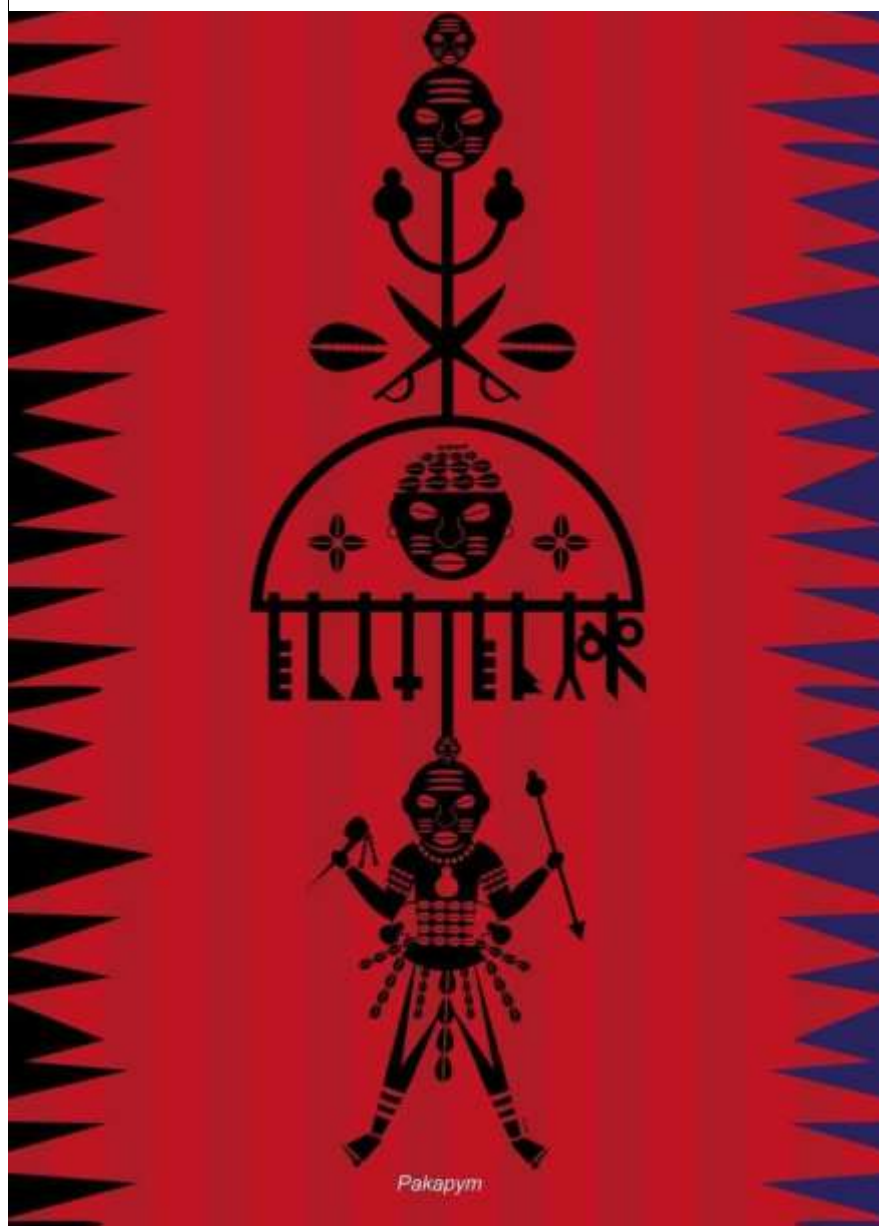
Èṣù, desse nosso ponto de vista, nos alimenta com todo alimento que cabe em sua boca, nos torna seres dotados de uma inteligência sublime a ponto de contrariar às colonialidades que querem, uma vez mais, nos atravessar. Nosso corpo detém a vida que *Èṣù* nos ajudou a ter, com todos os percalços, realces e imperfeições possíveis.

Portanto, *Èṣù* é a grande amálgama que faltaria a todo humano que busque a consciência

de si e do outro, afinal somos seres em curso para um processo de ressignificação de nossas verdades, leia-se que estas jamais se querem absolutas como nos fez crer durante milênios as colonialidades do saber, poder, ser e de gênero.

1000+1 possibilidades de reencontro com nossas dimensões mais subjetivas demonstra que o fazer *Êşù* em cada um de nós, nos permite: sentir, agir, viver, gozar, sorrir, emocionar, expandir, chorar, sofrer, caminhar, extravasar, transar, amparar, calar, debochar, desestruturar, descolonizar, pensar, reinventar, agir, polemizar, carnavalizar, desacreditar, rezar, criar, auscultar, medir, romper, sanar, triunfar, rasgar, ampliar, reconsiderar, alternar, solidarizar, categorizar, explicar, ordenar, suscitar, acompanhar, tornar, decantar, louvar, encruzilhar, otimizar, solidificar, expurgar, falar, comunicar, salientar, atravessar, enfatizar, colorir... Etc... Assim é *Êşù*! E não o arrebatador endemoniado que você senhora colonialidade quis nos fazer crer ...

Figura 16 - Senhor de dois Mundos



Fonte: Júnior Pakapym (Imagem gentilmente cedida pelo autor)

Concluir ou recomençar??? A(T)eseespiraldialógico...

5. (IN)CONCLUSÃO: AO FINAL, ÈṢÙ É BOM OU É MAL? PROVOCAÇÕES CONTRACOLONIAIS

Ah, quando eu me iniciei eu não entendia muito em relação a questão de Candomblé Candomblé, porque aqui na casa de minha mãe a gente sempre era na linha de mesa branca, como se fosse assim mesa branca, né, caboclo, essas coisas... Então tudo pra mim foi novo, tudo pra mim foi outro mundo. Entendeu? Aí foi complicado, pra mim foi difícil até pra eu assimilar, eu cair na real que em relação ao meu orixá e tudo. Mas, com o passar do tempo, eu vim me... me... tomando a consciência, né, em relação a meu pai, que eu não tenho que ter vergonha, porque não é nada disso que as pessoas, que o povo, pintam em relação a ele. E é isso, mas logo quando eu me iniciei foi bastante complicado, porque eu não tinha esse entendimento que hoje eu tenho em relação a meu pai.

Agora, atualmente, eu já me conscientizei, porque como você falou, antigamente, há 19 anos atrás, logo quando eu me iniciei por ser jovem e tudo e por ver a forma que as pessoas tratava né, “*ah não, é de Èṣù que não sei o quê*”, eu já não aceitava muito o orixá que eu era, tanto as pessoas, vamos supor, as pessoas camuflava e eu também negava, querendo ou não eu não aceitava que eu era de Èṣù. Toda a vida, Ogum, Ogum, Ogum, Ogum, Ogum. Agora, tanto que eu me afastei e tudo, quando eu retornei, já vim com outra cabeça, amadureci, não é? Mudou muito, como eu disse pra você, pra mim mudou pra melhor, porque as pessoas hoje em dia já têm essa ideia que Èṣù não é o diabo, não é... não é o cão né, não é o Satanás como o povo diz. É um orixá, é o primeiro orixá, é o mensageiro. Aí... Mas hoje eu aceito muito bem, mais do que há 19 anos atrás.

Hoje eu tenho essa consciência, tenho orgulho de meu pai, entendeu? Não tenho vergonha, porque antes eu tinha vergonha de falar que eu era de Èṣù pelo simples fato porque na nossa religião, que a gente vem do Gantois, né, nossa linhagem, não cultuava o orixá Èṣù. Então até isso eu tinha receio de dizer que eu era de Èṣù, e hoje em dia as pessoas perguntam, eu dizia “*sou de Ogum*”, hoje em dia as pessoas me perguntam e eu digo abertamente, porque hoje também eu aceito o meu pai. Hoje eu tenho essa consciência que eu sou de Èṣù! E antes eu tinha consciência, mas eu negava, devido às situações e às discriminações, entendeu? As coisas que eu via, e também não tinha essa cabeça que eu tenho hoje. Eu tinha o quê? Quando eu me iniciei, eu tinha acabado de fazer 15 anos de idade, então era tudo muito novo, muito recente pra mim, entendeu?

São tantas coisas que a gente ouve. É do diabo... Que antes era assim “*não é de Èṣù, de Èṣù, de Omolu*”, eu cresci, querendo ou não, você fica meia magoada, não é magoado, é porque como eu não entendia antes, então tudo isso você fica perdido. Entendeu? Aí “*Você é de que santo?*”, aí tinha vergonha justamente por isso e o que mais eu ficava... é... não digo nem chateada, perdida e tudo, porque eram as pessoas do

candomblé mesmo que julgavam.

Pois é... “*Você nem parece que...*” ainda tem isso, né. Porque as pessoas acham que pelo fato de eu ser de *Èṣù* eu tenho que ser... é... como é que diz... aquele ditado...Pro lado da negatividade. Eu tenho que ser ou uma... né... garota de programa, ou uma traficante, ou eu tenho que ser... pelo fato de eu ser de *Èṣù* ...

São tantas coisas... É do diabo... Que antes era assim “*não é de Èṣù, de Èṣù, de Omolu*”, eu cresci, querendo ou não, você fica meia magoada, não é magoado, é porque como eu não entendia antes, então tudo isso você fica perdido. Entendeu? Aí “*Você é de que santo?*”, aí tinha vergonha justamente por isso e o que mais eu ficava... é... não digo nem chateada, perdida e tudo, porque eram as pessoas do candomblé mesmo que julgavam.

Mas é bom, eu gosto “quem são seus pais?”, sou de *Èṣù*, mas sou de Ogum também. E é verdade! Né, aí por isso que perguntam “no dia de Ogum é Ogum”, não, quem me pega é o meu pai *Èṣù*, mas ele dança pro irmão dele, faz as coisas pro irmão dele, mas é porque tá tudo... Até porque quando eu me iniciei pelo fato de não poder estar cultuando, então era tudo camuflado. Mas eu gostei, e seu trabalho você vai sim conseguir porque é bem esclarecedor e, querendo ou não, até o dia de hoje ainda tem pessoas leigas nessa situação. Tem pessoas que... um dia desses “*você... você... quem lhe... quem pega você? É Èṣù ou é Ogum? No dia de Ogum é Ogum no dia de Èṣù é Èṣù?*”, eu disse “*não, no dia de Ogum e de Èṣù é o mesmo, que é meu pai, Èṣù!*”.

(Depoimento de Egbon ure Paloma Teles, iniciada no *Ilê Axé Etomin Ewa*, colhido dia 06 de julho de 2024)

Iniciamos as provocações contracoloniais dessa tesa-ebó com esse depoimento e não outros por dois motivos especiais. O primeiro refere-se ao fato de ter o privilégio de conhecermos toda a trajetória religiosa de *Egbon ure* Paloma Teles e termos a certeza que Babá mi *Èṣù* é vivo em nossas vidas. O segundo motivo tem a ver com a relação direta que nossa CTTro lidou no momento de sua iniciação com esse rito por diversas vezes negando a potência criativa de Orixá *Èṣù* quando negligenciou a pertença dessa que foi a primeira filha da casa a ser iniciada para esse Orixá. Em partes isso se deve ao nosso vínculo com a o *Ilê Aṣé Omin Iyamase*, o Terreiro do Gantois, e a nossa matriz ter uma política interna de não iniciação de Orixá *Èṣù*. Entretanto de acordo com a construção da história oral no Terreiro do Gantois, há um ancestre que pertencia a *Èṣù*, “mas também era do Orixá guerreiro Ogum como seu pai” (Castillo, 2017, p. 37). Do meu ponto de vista, reforça a perspectiva estereotipada que o povo de santo, do período oitocentista e ainda hoje, herdou da marafunda colonial. Nesse sentido, o povo ligado às Comunidades-Terreiro demonstra a vinculação com o carregamento colonial desde o período muito próximo da fundação do Candomblé em terra *brasillis*. Diferentemente, o *Ilê Axé Opô Afonjá* não se furta a iniciar esse Orixá. Mas sempre foi assim? Penso que novas

indagações foram suscitadas aqui.

A partir de nossas histórias de vida é possível perceber que as demandas de gêneros e sexualidades dissidentes, bem como de nossas identidades afrodiáspóricas nas CTTros são um dado de nossa realidade. Há sim um breve acolhimento da comunidade LGBTQIAPN+, mas às expensas de desconsiderarmos nossas idiossincrasias, sobretudo aquelas que formam nossas subjetividades desviantes. Entretanto, faz-se necessário que nossas vivências pretas não se referenciem nos status da branquitude cisheteropatriarcal, para pensar sobre as estruturas de poder que nos desestabiliza desde o projeto de invasão das terras de nossos ancestrais indígenas até a atualidade do racismo religioso.

Ainda queremos enaltecer a escolha pelas perspectivas autoetnográficas para tracejar as encruzilhadas das nossas vidas. Aqui se encontram intelectuais e macumbeiras sempre prontas para os embates contra as demandas colonizadoras de nossas mentes. Desse modo, todas nós defendemos um Candomblé no qual possamos existir sem negar nossas individualidades raciais, de gêneros e sexuais. Com isso não estamos propondo a exacerbação de práticas que deponham contra o nosso respeito às nossas ancestralidades, mas que não tornemos um tabu temas centrais para nossa formação política. Afinal ter ciência das questões de gênero, sexualidade e raça nos faz pessoas mais fortes no que tange a tais dimensões.

A quem serve a dicotomia bem x mal? A quem serve a associação de *Èṣù* ao demônio cristão? Qual o papel do povo das tradições afrodiáspóricas nessas problemáticas? O papel central das colonialidades do ser/saber/poder/gênero na vida do povo de Candomblé é uma das defesas que fizemos nesta tese-ebó e justo por entendermos que essa é uma problemática que merece atenção seguimos despachando as amarras coloniais, com o auxílio de *Èṣù*, Orixá que pode nos ajudar a contornar as tais amarras, basta abriremos nossas cosmopercepções. Aprender as artimanhas para “desencadeirar do seu trono a colonialidade”, requer um censo de percepção das atitudes colonialistas inscritas na nossa sociedade e no nosso caso nas nossas comunidades religiosas. Nos cabe, enquanto intelectuais orgânicos, oriundos das CTTros, pretos e pertencentes às comunidades LGBTQIAPN+, aprimorar nossas lentes de gênero, de raça e de sexualidade além de buscar estratégias encruzilhando nossos conhecimentos ancestrais, afetos e novas formas de lidar com as nossas populações.

Èṣù é a ponte que nos liga às ancestralidades quer no *Ipade*, quer na consulta aos oráculos e nos ensina que nas nossas andanças levamos o fardo das estratégias erigidas pelas normas coloniais a fim de nos desvincular de nossos caminhos de preservação de nossas potências intelectuais e religiosas. Esse fardo não é nosso, logo deve ser resolvido por aqueles

que o criaram. Do mesmo modo como não criamos o demônio, não precisamos nos responsabilizar pelas artimanhas deste, o que nos remete a dizer que a marafunda colonial é astuta ao submeter suas criações a outrem uma vez que se despe de suas responsabilidades.

Embora nossa tese-ebó não possua o formato tradicional de uma tese de doutoramento chamo atenção para a formatação de um conceito ancorado nas políticas de descolonização das mentalidades presentes em nossas CTTros, nosso Candomblé Contracolonial. Busca-se, sobremaneira, que a nossa fé seja professada em um ambiente no qual as demandas individuais e coletivas sejam formatadas para o bem-viver em nossos espaços de culto.

Os aspectos que formam esse nosso Candomblé Contracolonial está ancorado em dois princípios primazes: o primeiro ligado ao modo como nós vivenciamos nossas identidades subjetivas de acordo com nossas premissas de vida sem a imposição de normas coloniais de gênero, de raça e de sexualidade, contribuindo, assim, para um ambiente contra narrativas gendradas no ódio ao outro; e o segundo aspecto que tem a ver com as produções de sentido de nossas vivências associadas ao espaço das CTTRos como o lócus de resistência que sempre se apresentou, vide a Revolta dos Malês.

As estruturas das casas de culto, desde sempre, foram espaços de assegurar projetos de resistência política e todas as experiências peculiares a nossas vivências são atravessadas pelos ensinamentos de *Èṣù* de que por mais que nos assegurem a não existência social nossas forças são retiradas daquilo que nos fortalece, o nosso *Bará* individual. Ele nos aponta caminhos diferentes para cumprir nossos objetivos e isso, por si só, já se apresenta como uma característica única para uma deidade restrita a poucos desde a fundação do Candomblé.

E isso se reflete no modo como as pessoas interlocutoras dessa tese-ebó lidam com suas idiosincrasias e com os tantos pormenores encontrados nas suas vivências com sacerdotisas e sacerdotes de suas CTTros. À luz das relações construídas nas nossas comunidades é fato que não nos referenciamos nos nossos enquanto promotores de novas formas de ver o mundo, ainda temos muito do carrego colonial em práticas que depõem contra o discurso de acolhimento indistinto em nossas comunidades-terreiro.

A moralidade cristã não deve ser o princípio que baseia a nossa mirada em nossos territórios do sagrado e isso significa que devemos nos precaver contra as colonizações (e neocolonizações) comuns à nossa sociedade. O Candomblé nasceu em um momento da história do Brasil em que as vidas negras e suas culturas valiam menos que um suspiro da gente branca oriunda do continente europeu. Portanto, é uma verdade a tese de que nossa religião mantém traços dessas relações coloniais em diversos aspectos, um deles enfrentamos nessa tese-ebó a

fim de realinhar a nossa trajetória encruzilhada.

Seguimos enfatizando que as amarras coloniais não nos devem cegar a ponto de não enaltecermos as conquistas daqueles que se reveem naquilo que nós, irmãos mais velhos, somos. Somos, ao fim e ao cabo, exemplos daqueles que orientamos e isso é um ensinamento dos vários *itan* de *Èṣù* seja quando ele ensina os segredos do oráculo a *Ifá* e aponta para a criação do primeiro adivinho, seja ao ajudar Oxum a ter parte desse poder ele demonstra porque obteve a primazia de ser reverenciado em primeiro lugar.

Percebamos que *Èṣù* extrapola o espaço comum das comunidades ancestrais para se confundir com o mundo material, de modo que, a sua influência sobre os sujeitos é perceptível. Quando ele faz o erro virar acerto ele está promovendo uma virada epistemológica para uma nova forma de ser e estar no mundo, e à luz da teoria de Oyèrónkẹ Oyèwùmí, temos aqui a representação mais simbólica da cosmopercepção de um mundo no qual possamos existir a partir de nossa subjetividade. Assim, há outros aspectos que ressoam ao encontro da tese de que ainda temos relações colonizadas em nossas comunidades, dentre eles: o vestuário com um padrão uropeizado, a ideia de tradição ligando-se a uma perspectiva de subalternização dos sujeitos, a ideia de hierarquia como sinal de opressão, dentre outros exemplos. O que me parece, é que há outros movimentos no sentido de problematizar essas outras possibilidades de pesquisa em um imaginário social de acolhimento das dissidências da vida cotidiana.

Ao lançar as pedras coloniais contra nossos algozes com o intervalo de um dia e assim acertá-los nesse momento, *Èṣù* está nos ensinando que não precisamos nos render às falácias neocoloniais para assegurar poucas benesses num mundo tal que possibilita armadilhas capazes de mudar nossas vidas com o tal poder da caneta. Aqui me refiro especificamente às amarras e agruras vividas nas academias que negam a potência criativa do povo preto desde sempre, como nos disse a filósofa Sueli Carneiro a partir do conceito de epistemicídio. Ou ainda num momento mais recente por ocasião da aula aberta do componente curricular Seminários Avançados IV, ofertado pelas docentes Denise Carrascosa e Florentina Souza, do Departamento de Letras, realizada no dia 21 de agosto do ano corrente no qual a Prof.^a Sueli Carneiro fez uma conferência para pensar sobre o “Feminismo Negro e Literatura Abolicionista” e nos diz de uma inferência à nossa frágil e recente democracia ser um privilégio da população branca em um país Brasil dividido em dois países aquele que engloba toda a população negra e todas as agruras que os cerca e um outro “*brasilis*” dos privilegiados.

Sincretizaram a deidade yorubana da comunicação entre os mundos (*orun ati aiye*) ao demônio cristão pela imagética falocentrada ainda que houvesse representações femininas

direcionadas ao Orixá. Tornaram-no um beberrão, um malandro, um capataz que induz os filhos ao erro e assim tornaria uma pessoa um mal exemplo para a sua comunidade. Impuseram a ele a pecha de uma deidade que sequer poderia ser iniciada em uma pessoa por essas características supracitadas. Ora, como confiar nesse ser mítica se até Oxalá ele enganou?

Há que se pensar, como apresentamos nas encruzilhadas propostas no texto, quem construiu esses discursos? Com quais finalidades eles foram construídos? Quando esses discursos se iniciaram? Porque as normas são ainda hoje, no século XXI, pré-requisitos para determinados sujeitos existirem? Essas e outras tantas questões devem ser enfrentadas, sobretudo para que *Èṣù* deixe de ser considerado um fanfarrão para ser ornado com as joias de sua representação máxima: o grande comunicador entre os dois mundos míticos *orun e aiyê*.

Mais que categorias analíticas forjadas num ocidente europeizado, androcêntrico, brancocêntrico, sistêmico, racializado, heterocêntrico, sexista, capacitista podemos ter se não aqueles que representam tais privilégios. Desse modo, fazer notar as nossas potencialidades é parte das estratégias de contraposição às opressões que estão difundidas nas relações sociais, quer na sociedade ampla, quer nas religiões de matriz africana. E *Èṣù* é sim o elo que nos une a um fazer contracolonial quando assume 1001+1 faces (Veiga, 2022), quando elabora contra Intolerância Religiosa – e já nos apercebemos que se trata de racismo (Nogueira, 2020) –, quando produz uma pedagogia da desobediência (Odara, 2020) e por fim mas nunca menos importante quando ele promove fissuras nas relações de poder existentes em nossas CTTros (Hora, 2019).⁶³

Mais que novas formas de fazer Candomblés nos cabe reorientar nossas práticas para uma relação de compreender e respeito à alteridade e às suas formas de ser e estar no mundo. Com isso sempre que pensarmos em *Èṣù* tenhamos em mente que ele é tudo que possa ver e sentir, ele é nosso folego de vida, ele é parte de cada mundo e está presente em tudo que há vida. Desse modo exaltemos e cantemos a esse Orixá:

*Èṣù ye, Laroye! (Viva Èṣù! ou salve Èṣù!)
A jí kí Barabo e mo juba, awa kò sé
A jí kí Barabo e mo juba, e omode ko
ékó kí Barabo e mo juba Elégbára Esu
l'ònòn*

⁶³ Compreendemos as normas relativas à produção do conhecimento e posto isso reivindicamos aqui essas breves citações dos textos que compõem o *know-how* de sacerdotisas/sacerdotes que atuam na prospecção de uma nova mentalidade em nossas CTTros. Tais obras são apenas o início para uma reorientação de nossas escrituras afrodiáspóricas desde as nossas fontes de poder: nossos pares nos nossos terreiros de Candomblé. Ressaltamos que as devidas referências de Baba Rychelmy, Baba Sidnei, Iya Thiffany e Baba George estão presentes ao final.

Nós acordamos e cumprimentamos
Barabo A vós apresento meus respeitos
Que vós não nos façais mal
Nós acordamos e cumprimentamos
Barabo A vós apresento meus respeitos
A criança aprende na escola (é educada,
ensinada) Que a Barabo eu apresento
meus respeitos, ele é Senhor das forças,
o Èṣù dos caminhos.

(Oliveira, 2004, p.23)

REFERÊNCIAS

(ICJ), I. C. of J. Yogyakarta Principles - Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity. [S.l.], 2007. Versão em português disponível em: <http://bit.ly/15MSYVY>.

ANZALDÚA, Gloria E. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, set. 2005.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: mito e ideologia. Petrópolis: Vozes, 1987.

BAKARE-YUSUF, Bibi. **Além do determinismo**: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. *Feminist Africa*, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, José. **Mitos Yorubás**: o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamound, 2006.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade?** São Paulo: Brasiliense, 2008.

BOMFIM, Patrick Thiago dos Santos. **Discriminação e preconceito**: identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Católica de Brasília, Brasília. 2009.

BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. **Religião e Sociedade**, S.L., v. 8, p. 21-28, jul. 1982.

BIRMAN, Patrícia. *Tramas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. 2005. **Estudos feministas**, Florianópolis, maio-agosto/2005 p.403-414.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN. **Políticas de Acautelamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oká**: Terreiro da Casa Branca. Salvador: Iphan, 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo, subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres negras e poder: um ensaio sobre a ausência. Disponível em <http://articulacaodemulheres.org.br/wp-content/uploads/2015/06/TC-6-CARNEIRO-Suely-Mulheres-Negras-e-Poder.pdf>.

CARNEIRO, Sueli. A articulação de corpos e espaços no candomblé. In: ORO; TADVALD (Org.). **Circuitos Religiosos: pluralidade e interculturalidade**. Porto Alegre: Editora Circula, 2014a.

CARNEIRO, Sueli. *Estudar a religião a partir do corpo: Algumas questões teórico-metodológicas*. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011 Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/3476/347632183002.pdf>> Acesso: 21/07/2016

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivos da racialidades: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro; Zahar. 2023

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Museu do Estado, 1948.

CARVALHO, Marcos. **Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CASTILLO, Lisa Earl. A fotografia e seus usos no candomblé da Bahia 1. **Pontos de Interrogação — Revista de Crítica Cultural**, [S.L.], v. 3, n. 2, p. 43-71, 28 set. 2015. Revista Pontos de Interrogação. <http://dx.doi.org/10.30620/p.i..v3i2.1579>.

CASTILLO, Lisa. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, [S.L.], v. 22, n. 39, p. 126-153, 1 abr. 2016. TEMPO. <http://dx.doi.org/10.20509/tem-1980-542x2016v223907>.

CASTILLO, Lisa Earl. ENTRE MEMÓRIA, MITO E HISTÓRIA: viajantes transatlânticos da casa branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: Edufba, 2012. p. 65-110.

CASTILLO, Lisa Earl. O que é que a Bahia tem? **Revista de História**, [S.L.], n. 173, p. 529, 17 dez. 2015. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.100877>.

CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Alaketu e seus fundadores: história e genealogia familiar, 1807-1867. **Afro-Ásia**, [S.L.], n. 43, p. 213-259, 28 jan. 2011. Universidade Federal da Bahia. <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i43.21225>.

CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, [S.L.], n. 176, p. 01, 14 ago. 2017. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842>.

CASTILLO, Lisa Earl. Os agudás de Lagos: brasil, cuba e memórias atlânticas. **Afro-Ásia**, [S.L.], n. 48, p. 407-417, dez. 2013. Semestral. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0002-05912013000200014>.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2010.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, [S.L.], n. 36, p. 111-151, 27 jan. 2007.

Universidade Federal da Bahia. <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i36.21143>.

CASTILLO, Lisa Louise Earl. EM BUSCA DOS AGUDÁS DA BAHIA: trajetórias individuais e mudanças demográficas no século XIX. *Afro-Ásia*, [S.L.], n. 55, p. 111-147, 3 out. 2017. Semestral. Universidade Federal da Bahia. <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i55.25487>.

CASTELO, Cláudia. “Uma incursão no luso tropicalismo de Gilberto Freyre”. **Blogue de História Lusófona VI**: 261-280, 2011.

CASTRO, Patrícia F. Empoderamiento político de las mujeres: una estrategia integral para políticas públicas. *Universitas*, 2017, Nº 26 / pp. 147-173. Disponível em <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/UNIV/article/download/3750/2353> Acesso em: 16 janeiro 2018.

COLLING, Leandro (Org.). **Stonewall 40 + o que no brasil?** Salvador: EDUFBA. Coleção Cult n. 9. 2011.

COLLING, Leandro; THÜRLER, Djalma. *Políticas do cus*. Salvador: Edufba. 2013. (Coleção Cult. n. 15. 2013

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: Edufba. 2015.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought**. London and New York. Routledge. 2000.

CONCEIÇÃO, Joalice. **Irmadade da Boa Morte e Culto de Babá Egum**: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras. Jundiá: Paco Editorial, 2017.

CORRÊA, Norton F. **O batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. São Luis: Editora Cultura & Arte, 2016.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas** [Bogotá], n. 26, p. 92-101. ISSN: 0121-7550. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010>.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, S.L., v. 8, p. 15-20, jul. 1982.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô, Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans* em candomblés**: entre aceitações e rejeições. Salvador: Editora Devires, 2020.

DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego a identidade: o *orí* como um problema de pluralidade teológica. *Afro-Ásia*, Jun 2014, no.49, p.11-39.

DIDI, Mestre. **Contos de Mestre Didi**. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de Èṣù bará e seu lugar na

comunicação. **Ilha do Desterro** v. 68, nº 3, p. 015-025, Florianópolis, set/dez 2015. Disponível em: [Vista do Corpo, Linguagem e Real: O Sopro de Èsù Bará e Seu Lugar na Comunicação \(ufsc.br\)](http://ufsc.br). Acesso em 05 mai 2020

DUARTE, Everaldo Conceição. **Terreiro do Bogum: Memórias de uma comunidade Jeje-Mahi na Bahia**. Salvador: Solisluna, 2018.

ENDJSO, Dag Oistein. **Sexo e religião: do baile de virgens ao sexo sagrado**. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

EUGÊNIO, Rodney William. **A benção aos mais velhos: Poder e Senioridade nos Terreiros de Candomblé**. Mairiporã: Arole Cultural, 2017.

FERNANDES, Alexandre Oliveira de. **Axé: Apontamentos para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá**. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu: sagrado e profano. **ODEERE**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 53-76, 2017. DOI: 10.22481/odeere.v3i3.1573. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1573>. Acesso em: 20 jun. 2020.

FERREIRA, Renata Coutinho. Gênero: perspectivas africanas e latino-amefricanas. **Diversidade e Educação**, [S.L.], v. 6, n. 1, p. 78-87, 6 out. 2018. Lepidus Tecnologia. <http://dx.doi.org/10.14295/de.v6i1.8005>.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I. A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro/São Paulo. Paz e Terra, 2019.

FEDERICI, Silvia. Colonização e cristianização - Calibã e as bruxas no Novo Mundo. In: FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

FRY, Peter **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, 1998. Disponível em: http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935_identidade_genero_revisa do.pdf. Acesso em: 17 jan. 2016.

GROSSI, Miriam Pillar. A dor da tese. **Ilha Florinópolis**. vol 6, n.1/ n.2, jul/2004. p. 221-232.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A. 2005.

HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo. In: SANSONE, Lívio e FURTADO, Cláudio Alves (Org.) **Dicionário crítico das ciências sociais dos países**

de fala oficial portuguesa. Salvador: Edufba, 2014 p. 45-58

HITA, Maria Gabriela. A família em Parsons: Pontos, contrapontos e modelos alternativos. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 9, volume 16(1): 109-148 (2005). Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/23626/1928>
1. Acesso em 19 jun 2024

JESUS, Fátima Weiss de. **Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo.** Florianópolis, SC, 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos.** (2012). Disponível em: [http://issuu.com/jaquelinejesus/docs/orienta es_popula o_trans](http://issuu.com/jaquelinejesus/docs/orienta_es_popula_o_trans)

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Clacso, 2005.

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002. p.319-331.

LANZ, Leticia. **O corpo da roupa: A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero: uma introdução aos estudos transgêneros.** Curitiba: Movimento Transgente, 2017.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas.** Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEÓN, Magdalena. EMPODERAMIENTO: RELACIONES DE LAS MUJERES COM EL PODER. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 191, jan. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11935>>. Acesso em: 16 jan. 2019.

LIMA, Alessandro Luís Lopes de. **Exu: uma divindade africana no brasil.** Monografia de Graduação (Bacharelado) em Ciências Sociais. da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – UNESP, 2003

LIMA, Fábio. Exu elepô: elemento de identidade negro-africana ou luso-afro- brasileira. **Revista da Faeeba - Educação e Contemporaneidade**, [S.L.], v. 2, n. 2, p. 27-34, 12 mar. 2014. Revista da FAEEBA. <http://dx.doi.org/10.21879/faeeba2358-0194.v2.n2>.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais.** Salvador: Corrupio, 2003.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa** [online]. 2008, n.9, pp.73-102.

LÜHNING, Angela Elisabeth; MATA, Sivanilton Encarnação da. **Casa de Oxumarê: os cânticos que encantaram Pierre Verger.** Salvador: Vento Leste, 2010.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira.** Salvador: Edufba,

2017.

MARINS, Luiz L. **Obàtálá e a Criação do mundo Ioruba**. São Paulo: Edição do Autor, 2021.

MCFADDEN, Patricia. Tornamo-nos Feministas Africanas Contemporâneas: histórias femininas, legados e os novos imperativos. **Friedrich-Ebert-Stiftung / Fórum Mulher**, Maputo, v. 1, p. 1-7, nov. 2016.

MENDOZA, Brenny. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Coord.). **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto afro-brasileiro. **Niterói**, v. 4, n. 2, p. 95-117. 1 sem, 2004. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31034/18123>. Acesso em: 19 mar 2016

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo. **Candomblés da Bahia**: catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiro de Salvador. Salvador: Editora Centro Baiano Anti-Aids, 1998.

MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.

MUSSKOPF, André Sidnei. *À meia luz: a emergência de uma teologia gay seus dilemas e possibilidades*. 2005. **Cadernos IHU ideias**, ano 3, nº 32, 2005.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. OYÈRÓNKÉ OYĚWUMÍ: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata**, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 8-28, nov. 2019. *Problemata: International Journal of Philosophy*. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49121>.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: entre encontros - exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, [S.L.], v. 4, n. 1, p. 28-39, 27 set. 2016. Biblioteca Central da UNB. <http://dx.doi.org/10.26512/dasquestoes.v4i1.16208>.

NOGUERA, Renato et al. 2019. "Exu como epistemologia". Comunicação apresentada em Yorubantu: epistemologias yorùbá e bantu, Youtube, 18 de junho de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=MnTs1aoztv4&t=3474s>

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **Não é importante, mas decidi perguntar sobre dança no Candomblé**. 2019. Disponível em: <<http://bit.ly/2KTWSDn>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **O Candomblé também é lugar da ancestralização**. 2019. Disponível em: <<http://bit.ly/33oVnFy>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

NUNES, Karliane Macedo. **Laróyè, Exu: imagens e mitos do orixá mensageiro na fotografia de Mário Cravo Neto**. Salvador: Edufba, 2011.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da Desobediência: Travestilizando a Educação**. 01. ed. Salvador: Devires, 2020. v. 01. 133p .

ODARA, Thiffany. Construindo identidades de gênero, raça e sexualidade no Terreiro São Jorge da Gomeia. In: **V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**, 2017, Salvador. V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades. Campina Grande: Realize Editora, 2017. v. 1. Disponível em: [CONSTRUINDO IDENTIDADES DE GÊNERO RAÇA E SEXUALIDADE NO TERREIRO | Plataforma Espaço Digital \(editorarealize.com.br\)](https://www.editorarealize.com.br/construindo-identidades-de-genero-raça-e-sexualidade-no-terreiro). Acesso em 19 jun 2024

OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, Vol. 25, No. 4, **Feminisms at a Millennium** (Summer, 2000), pp. 1093-1098.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, Vol. 25, No. 4, **Feminisms at a Millennium** (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. 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.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series*. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Matripotency: Ìyá** in philosophical concepts and sociopolitical institutions. *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

OYEWUMI, Oyèronké. **La Invención de las Mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017 [1997]

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá. Goiás, 2018. IN: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Divining Knowledge: The Man Question in Ifá. In: What Gender is Motherhood?** Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity. 2018.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké (Org.). **Epistemologias de Gênero na África: tradições, espaço,**

instituições sociais e identidades de gênero. São Paulo: Ananse. 2022.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. **Mulheres africanas e feminismo**: reflexões sobre a política da sororidade. Petrópolis: Vozes. 2023.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual na nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa Earl. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. **Religião & Sociedade**, [S.L.], v. 35, n. 1, p. 13-43, jun. 2015. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap01>.

PECHMAN, Tema. Umbanda e política no Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, S.L., v. 8, p. 37-44, jul. 1982.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo**: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, p. 371-394, jul-dez/2012. Semestral.

PERROT, Michelle. “Práticas da Memória Feminina”. **Revista Brasileira de História**, V.9 no.18, 1989, pp.09-18.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá exu. **Revista Usp**, São Paulo, v. 50, p. 46-63, jun-ago. 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 139-164.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014.

REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). **Traduzindo a África Queer**. Salvador: Editora Devires, 2018.

RIBEIRO, Luiz Albero Faria. **Deus é para todos?** travestis, religião e inclusão social. Dissertação (Serviço Social). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336_09_Indice.html

RIOS, Luis Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. Em: **P o l i s e P s i q u e**, V o l . 1 , N ú m e r o T e m á t i c o , 2 0 1 1, pp 212-231.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Salvador: P555, 2005.

ROMBA, Rui Martins. **O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo**: Estudo

de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano de praticantes Pessoas Trans. Dissertação (Relações Interculturais). 195 p. Universidade Aberta. 2015. Portugal (EAD) www.uab.pt/http://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/4463

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. (Org.) LANDER, Edgardo. Buenos Aires: CLACSO. 2005.

SANSONE, Livio. “Da África ao afro. Usos e abusos da África na cultura popular e acadêmica brasileira durante o último século”. In: SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador/Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2003 (p. 89-138).

SANTANA, Jacimara Souza. **Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de moçambique (c. 1927-1988)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

SANTIAGO, Ana Rita (org.). **Mãe Tatá: uma dádiva de Oxum**. Salvador: Ogum's Toques/Barabô, 2014.

SANTOS, Ailton Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. **Anais do III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**. Salvador, 2013.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos modos e significações**. Brasília: EDUNB, 2015

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi, Alipini). **História de um terreiro nagô: crônica histórica**. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

SANTOS, I. da C. Pensamento das Mulheres Negras no Brasil na Obra O Livro da Saúde das Mulheres Negras: Nossos Passos Vêm De Longe. **E- Revista de Estudos Interculturais**, [S. l.], v. 1, n. 9, Vol. 1, 2021. DOI: 10.34630/erei.v1i9.4169. Disponível em: <https://parc.ipp.pt/index.php/e-rei/article/view/4169>. Acesso em: 6 jan. 2024.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègun na bahia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. Pierre Verger e os resíduos coloniais: o "outro" fragmentado. **Religião e Sociedade**, S.L., v. 8, p. 11-14, jul. 1982.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **Esu**. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Lucival Fraga dos. **Exu em narrativas cruzadas**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador, 2018.

SANTOS, Milton Silva dos. **Tradição e tabu**: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Antropologia). São Paulo: PUC-SP, 2007. Disponível em:

<<https://sapiencia.pucsp.br/bitstream/handle/3841/1/Milton%20Silva%20dos%20Santos.pdf>>
Acesso em: 31 dez. 2017.

SANTOS, Nívea Alves dos. **Entre ventos e tempestades**: os caminhos de uma Gaiaku de Oiá. Salvador: Edufba, 2018.

SARDENBERG, Cecília M. B. “Conceituando “Empoderamento” na perspectiva Feminista”. *In*: I SEMINÁRIO INTERNACIONAL: TRILHAS DO EMPODERAMENTO DE MULHERES, 1., 2006, Salvador. **Anais** [...]. Salvador: Projeto TEMPO, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf>. Acesso em: 02 maio 2015.

SILVA, Bruna. **Esu Wale**: o caminho de volta. Salvador/BA: Ed. Da Autora, 2024.

SILVA, Carolina Rocha. Dinâmicas de negociação e conflito entre terreiros e traficantes evangelizados nas favelas cariocas. **Desigualdade e Diversidade**, [S.L.], v. 19, n. 19, p. 120-145, 3 dez. 2020. Faculdades Catolicas. <http://dx.doi.org/10.17771/pucris.50587>.

SILVA, George da Hora. **No tempo de finado**: conflito geracional, poder e mando em um candomblé de Salvador. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais. 2019 120 fls

SILVA, Hélio R. S. **Travestis**: entre o espelho e a rua. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: um Deus Afro-Atlântico. São Paulo: EDUSP, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. **Afroteologia**: construção de uma teologia das tradições de matriz africana. 2019. 288 f. Tese (Doutorado) - Curso de Teologia, Faculdades Est, São Leopoldo, 2019.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. **Não somos filhos sem pais**: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul. 2014. 138 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

SOARES, Emanuel Luís Roque; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Exu, corpo e sexualidade. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisador s Negr s - Abpn**, [S.L.], v. 12, n. 31, p. 11-26, fev. 2020. Revista da ABPN. <http://dx.doi.org/10.31418/2177-2770.2020.v12.n.31.p11-26>.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Orixás, Santos e Festas**: encontros e desencontros do

sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador: Eduneb, 2003.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)**. Salvador: Edufba, 2018.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorigum – identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Candomblé Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004. p. 197-225.

TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. **Religião e Sociedade**, S.L., v. 8, p. 29-36, jul. 1982.

VEIGA, Rychelmy Imbiriba. **Um menino da Bahia: em busca de Pai Procópio de Ogunjá**. 1. ed. Salvador: Vento Leste, 2018.

VEIGA, Rychelmy Imbiriba; Santos, Daisy (Orgs.) **Caos, eles e recomeços**. 1. ed. Salvador: Vento Leste, 2021.

VEIGA, Rychelmy Imbiriba. **1000 + 1 faces de Esu**. 1.ed. Salvador: Vento Leste, 2022

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio. 1981.

VERGER, Pierrerr. Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. **Religião e Sociedade**, S.L., v. 8, p. 3-10, jul. 1982.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>. Acesso em: 15 maio 2016.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn. (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2006.

DOCUMENTÁRIO

DOCUMENTÁRIO A cidade das mulheres. Direção: Lázaro Faria. Roteirista: Cléo Martins, 73 min, 2005. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HiTkZgvAgBQ> Acessado em 23 junho 2019

APÊNDICES

Apêndice 1

TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “A moral no candomblé: como entender aspectos de gênero e sexualidade em uma religião com traços coloniais?”

Nome do Pesquisador: Claudenilson da Silva Dias CV: <http://lattes.cnpq.br/2947583693297392>

Nome do Orientador: Leandro Colling CV: <http://lattes.cnpq.br/9841032316581104>

Natureza da pesquisa: Você está sendo convidada/o a participar desta pesquisa que tem como finalidade entender as práticas sociais e litúrgicas de dirigentes de comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTO’s) acerca das relações de gênero e sexualidade de pessoas dissidentes sexuais e de gênero, bem como as aproximações sociais entre as pessoas pertencentes a essas comunidades que reproduzem aspectos morais das religiões cristãs. Serão entrevistadas pessoas LGBT (Lésbicas, Gays, Travestis, Transexuais), heterossexuais, todas elas adeptas da religião de matriz africana. Entendendo que essas dissidências de gênero e sexualidade borram os modelos impostos, elas servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas vivências em nas CTTO’s. Essa narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados através das entrevistas e da convivência para, então, servir de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.

Participantes da pesquisa: Serão entrevistadas dez pessoas dirigentes de CTTO’s nesta pesquisa.

Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo, você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista e em grupos focais para construção de uma narrativa de sua trajetória e história de vida associada às vivências nas CTTO’s. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser, poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto, do orientador deste trabalho e, se

necessário, através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

Sobre as entrevistas: As entrevistas serão gravadas e, posteriormente, transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua trajetória e história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista.

Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos, conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “relações sociais e litúrgicas das pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes e as pessoas adeptas das CTTO’s” possam construir e viver suas identidades de gênero e sexuais fora dos padrões heterocêntricos e moralizantes cristãos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar uma realidade concreta para estas pessoas, respaldada nas narrativas delas, a partir das quais o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos como uma devolutiva à sociedade ampla e as CTTO’s a qual também pertence.

Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto, preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Entrevistada/Entrevistado

R.G: C.P.F:

Claudenilson da Silva Dias – Pesquisador

R.G: 07.010.573-19

C.P.F: 788.204.055-04

Leandro Colling – Orientador R.G: 14.615.678-15

C.P.F: 452.820.560-20

TELEFONES

Pesquisador: (55) 71 9 9215-0614

Orientador: (55) 71 9 9360-4464

Comitê de Ética de Pesquisa (55) 71 3283-8951

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, _____, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a **Claudenilson da Silva Dias**, sediado(a) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo – PPGNEIM na Universidade Federal da Bahia - UFBA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados no curso de sua tese de doutoramento intitulada “**Caminhos Èsùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**” A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, redes sociais entre outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Claudenilson da Silva Dias, ainda a realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregaticia, entre o(a) cedente e a **Universidade Federal da Bahia**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons será exclusivamente para sua utilização como parte da tese de doutoramento em curso no PPGNEIM/UFBA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Salvador, de _____ de 2024.

Assinatura do Cedente

Apêndice 2

QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO A SER APLICADO PARA DIRIGENTES DE CTTro

Propor uma auto apresentação contendo os seguintes dados: Quem é você? Nome; idade; raça/etnia; cor; identidade de gênero; orientação sexual; classe social; formação acadêmica/escolaridade; profissão

Breve relato sobre a vida e o momento de sua identificação como uma pessoa dissidente sexual ou de gênero.

Como e quando se deu sua aproximação com o Candomblé? Qual a sua posição hierárquica? Fale um pouco sobre sua iniciação.

Você considera que a sua comunidade-terreiro tem um envolvimento político com as demandas das dissidências sexuais e de gênero? De que ordem? E sobre as dissidências sexuais e de gênero há algum debate?

Como é sua relação com os membros da comunidade religiosa? Você já sofreu algum tipo de agressão na sua comunidade-terreiro pelo fato de ser dissidente sexual e de gênero? Como você lidou com tal situação?

Como você percebe as práticas cotidianas do terreiro? Quais papéis você costuma desenvolver na comunidade?

Você se sente (des)respeitadx pela sua identidade sexual e de gênero?

Qual seria a contribuição possível das pessoas LGBT no processo de visibilidade das dissidências sexuais e de gênero no Candomblé?

Tem alguma vinculação com a sociedade civil organizada (movimentos sociais, associações de bairro, escola etc.)? qual a sua posição quanto a temas como Aids, prostituição, violência?

O que o Candomblé, enquanto espaço religioso, representa para você?

Qual você acredita ser a percepção de sua/seu dirigente com relação a sua presença no terreiro? Acredita que possa haver uma modificação futura?

Você acha que o seu terreiro tem uma prática de acolhida às diversidades sexuais e de gênero?

Você acredita que o fato de ter uma pessoa dissidente sexual e de gênero seria uma maneira de abandonar a tradição religiosa? O que você entende por tradição religiosa?

Você acredita haver ações de intolerância religiosa entre o povo de santo? Como você identifica tais ações?

Apêndice 3

TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “**Caminhos Exuísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**”

Nome do Pesquisador: Claudenilson da Silva Dias CV: <http://lattes.cnpq.br/2947583693297392>

Nome do Orientador: Leandro Colling CV: <http://lattes.cnpq.br/9841032316581104>

Natureza da pesquisa: Você está sendo convidada/o a participar desta pesquisa que tem como finalidade entender as práticas sociais de dirigentes de comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTros) acerca das relações de gêneros, raças e sexualidades de pessoas dissidentes sexuais e de gênero nas narrativas sobre o Orisa Èxù e como estas aproximações reverberam nas práticas colonizatórias em torno desse Orixá. Serão entrevistadas pessoas LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, *Queers*, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não Binárias), todas elas adeptas da religião de matriz africana. Entendendo que essas performances dissidentes de gênero e sexualidade, como um posicionamento que “borra” os modelos impostos que servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas vivências em CTTros. Esta narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados através das entrevistas e dados dispostos nas redes sociais dessas pessoas para, então, servir de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.

Participantes da pesquisa: Serão entrevistadas pessoas dirigentes de CTTros nesta pesquisa.

Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista e em grupos focais para construção de uma narrativa de sua trajetória e história de vida associada às vivências nas CTTros. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto, do orientador deste trabalho e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

Sobre as entrevistas: As entrevistas serão gravadas em aparelho gravador e/ou celular, e

posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua trajetória e história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista.

Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

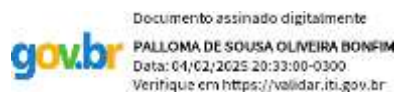
Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “relações sociais e litúrgicas das pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes e as pessoas adeptas das CTTros” possam construir e viver suas identidades de gênero e sexuais fora dos padrões heterocêntricos e moralizantes cristãos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar uma realidade concreta para estas pessoas, respaldada nas narrativas delas, a partir das quais o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos como uma devolutiva à sociedade ampla e as CTTros a qual também pertence.

Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.



Palloma de Sousa Oliveira Bonfim

R.G: 1282511823

C.P.F: 038.946.595-05



Claudenilson da Silva Dias – Pesquisador R.G: 07.010.573-19

C.P.F: 788.204.055-04



Leandro Colling – Orientador R.G: 14.615.678-15

C.P.F: 452.820.560-20

CONTATOS

Pesquisador: (55) 71 9 9215-0614 dias.claudenilson@ufba.br

Orientador: (55) 71 9 9360-4464 leandrocolling@ufba.br

Comitê de Ética de Pesquisa (55) 71 3283-8951

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, **Palloma Teles**, portador(a) do CPF 038.946.595-05, AUTORIZO a **Claudenilson da Silva Dias**, sediado(a) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo – PPGNEIM na Universidade Federal da Bahia - UFBA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados no curso de sua tese de doutoramento intitulada “**Caminhos Exuísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**” A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out- door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, redes sociais entre outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Claudenilson da Silva Dias, ainda a realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregaticia, entre o(a) cedente e a **Universidade Federal daBahia**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons será exclusivamente para sua utilização como parte da tese de doutoramento em curso no PPGNEIM/UFBA, que poderá usá- lo a seu exclusivo critério.

Palloma de Sousa Oliveira Bonfim

Assinatura do cedente

TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “**Caminhos Èşùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**”

Nome do Pesquisador: Claudenilson da Silva Dias CV:

<http://lattes.cnpq.br/2947583693297392>

Nome do Orientador: Leandro Colling CV: <http://lattes.cnpq.br/9841032316581104>

Natureza da pesquisa: Você está sendo convidada/o a participar desta pesquisa que tem como finalidade entender as práticas sociais de dirigentes de comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTros) acerca das relações de gêneros, raças e sexualidades de pessoas dissidentes sexuais e de gênero nas narrativas sobre o OrisaÈxù e como estas aproximações reverberam nas práticas colonizatórias em torno desse Orixá. Serão entrevistadas pessoas LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, *Queers*, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não Binárias), todas elas adeptas da religião de matriz africana. Entendendo que essas performances dissidentes de gênero e sexualidade, como um posicionamento que “borra” os modelos impostos que servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas vivências em CTTros. Esta narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados através das entrevistas e dados dispostos nas redes sociais dessas pessoas para, então, servir de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.

Participantes da pesquisa: Serão entrevistadas pessoas dirigentes de CTTros nesta pesquisa.

Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista e em grupos focais para construção de uma narrativa de sua trajetória e história de vida associada às vivências nas CTTros. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto, do orientador deste trabalho e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

Sobre as entrevistas: As entrevistas serão gravadas em aparelho gravador e/ou celular, e posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua trajetória e história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado

por ocasião da entrevista.


Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “relações sociais e litúrgicas das pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes e as pessoas adeptas das CTTros” possam construir e viver suas identidades de gênero e sexuais fora dos padrões heterocêntricos e moralizantes cristãos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar uma realidade concreta para estas pessoas, respaldada nas narrativas delas, a partir das quais o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos como uma devolutiva à sociedade ampla e as CTTros a qual também pertence.

Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem: Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.

Documento assinado digitalmente
 RYCHELMY IMBIRIBA VEIGA
Data: 03/09/2024 13:49:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Entrevistada/Entrevistado R.G:

C.P.F: 008.504.594-27



Claudenilson da Silva Dias (Pesquisador) R.G: 07.010.573-19

C.P.F: 788.204.055-04



Leandro Colling – (Orientador)

R.G: 14.615.678-

15

C.P.F: 452.820.560-20

CONTATOS

Pesquisador: (55) 71 9 9215-0614 dias.claudenilson@ufba.br

Orientador: (55) 71 9 9360-4464 leandrocolling@ufba.br

Comitê de Ética de Pesquisa (55) 71 3283-8951

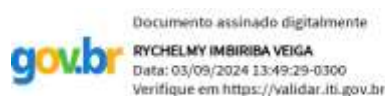
TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Rychelmy Imbiriba Veiga , portador(a) do CPF 008.504.594-27, AUTORIZO a **Claudenilson da Silva Dias**, sediado(a) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo – PPGNEIM na Universidade Federal da Bahia - UFBA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados no curso de sua tese de doutoramento intitulada “**Caminhos Èsùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**” A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out- door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, redes sociais entre outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Claudenilson da Silva Dias, ainda a realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregaticia, entre o(a) cedente e a **Universidade Federal da Bahia**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons será exclusivamente para sua utilização como parte da tese de doutoramento em curso no PPGNEIM/UFBA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Salvador, 28 de Agosto de 2024.



Assinatura do Cedente

TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “**Caminhos È̀sùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**”

Nome do Pesquisador: Claudenilson da Silva Dias CV:
<http://lattes.cnpq.br/2947583693297392>

Nome do Orientador: Leandro Colling CV: <http://lattes.cnpq.br/9841032316581104>

Natureza da pesquisa: Você está sendo convidada/o a participar desta pesquisa que tem como finalidade entender as práticas sociais de dirigentes de comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTros) acerca das relações de gêneros, raças e sexualidades de pessoas dissidentes sexuais e de gênero nas narrativas sobre o Orisa È̀xù e como estas aproximações reverberam nas práticas colonizatórias em torno desse Orixá. Serão entrevistadas pessoas LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, *Queers*, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não Binárias), todas elas adeptas da religião de matriz africana. Entendendo que essas performances dissidentes de gênero e sexualidade, como um posicionamento que “borra” os modelos impostos que servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas vivências em CTTros. Esta narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados através das entrevistas e dados dispostos nas redes sociais dessas pessoas para, então, servir de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.

Participantes da pesquisa: Serão entrevistadas pessoas dirigentes de CTTros nesta pesquisa.

Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista e em grupos focais para construção de uma narrativa de sua trajetória e história de vida associada às vivências nas CTTros. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto, do orientador deste trabalho e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

Sobre as entrevistas: As entrevistas serão gravadas em aparelho gravador e/ou celular, e posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua trajetória e história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista.

Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “relações sociais e litúrgicas das pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes e as pessoas adeptas das CTTros” possam construir e viver suas identidades de gênero e saís fora dos padrões heterocêntricos e moralizantes cristãos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar uma realidade concreta para estas pessoas, respaldada nas narrativas delas, a partir das quais o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos como uma devolutiva à sociedade ampla e as CTTros a qual também pertence.

Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.

 Documento assinado digitalmente:
THIFFANY ODARA LIMA DA SILVA
Data: 03/09/2024 12:58:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Thiffany Odara L.da Silva Entrevistada/Entrevistado

R.G: 088.869.675.89

C.P.F: 027.845.265.50



Claudenilson da Silva Dias – Pesquisador R.G: 07.010.573-19 C.P.F: 788.204.055-04



Leandro Colling – Orientador R.G: 14.615.678- 15

C.P.F: 452.820.560-20

CONTATOS

Pesquisador: (55) 71 9 9215-0614 dias.claudenilson@ufba.br

Orientador: (55) 71 9 9360-4464 leandrocolling@ufba.br

Comitê de Ética de Pesquisa (55) 71 3283-8951


TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Thyffany Odara Lima da Silva , portador(a) do CPF 027.845.265.50, AUTORIZO a **Claudenilson da Silva Dias**, sediado(a) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo – PPGNEIM na Universidade Federal da Bahia - UFBA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados no curso de sua tese de doutoramento intitulada “**Caminhos Èsùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés** ”A presente autorização é concedida a titulo gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out- door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage;(VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, redes sociais entre outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Claudenilson da Silva Dias, ainda a realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregaticia, entre o(a) cedente e a **Universidade Federal da Bahia**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons será exclusivamente para sua utilização como parte da tese de doutoramento em curso no PPGNEIM/UFBA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Salvador, 28 de Agosto de 2024.

Documento assinado digitalmente
 THIFFANY ODARA LIMA DA SILVA
Data: 03/09/2024 12:58:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura da Cedente

TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “**Caminhos Èsùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**”

Nome do Pesquisador: Claudenilson da Silva Dias CV: <http://lattes.cnpq.br/2947583693297392>

Nome do Orientador: Leandro Colling CV: <http://lattes.cnpq.br/9841032316581104>

Natureza da pesquisa: Você está sendo convidada/o a participar desta pesquisa que tem como finalidade entender as práticas sociais de dirigentes de comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTros) acerca das relações de gêneros, raças e sexualidades de pessoas dissidentes sexuais e de gênero nas narrativas sobre o OrisaÈxù e como estas aproximações reverberam nas práticas colonizatórias em torno desse Orixá. Serão entrevistadas pessoas LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, *Queers*, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não Binárias), todas elas adeptas da religião de matriz africana. Entendendo que essas performances dissidentes de gênero e sexualidade, como um posicionamento que “borra” os modelos impostos que servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas vivências em CTTros. Esta narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados através das entrevistas e dados dispostos nas redes sociais dessas pessoas para, então, servir de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.

Participantes da pesquisa: Serão entrevistadas pessoas dirigentes de CTTros nesta pesquisa.

Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista e em grupos focais para construção de uma narrativa de sua trajetória e história de vida associada às vivências nas CTTros. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto, do orientador deste trabalho e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

Sobre as entrevistas: As entrevistas serão gravadas em aparelho gravador e/ou celular, e posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua trajetória e história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista.

Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.


Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “relações sociais e litúrgicas das pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes e as pessoas adeptas das CTTros” possam construir e viver suas identidades de gênero e sexuais fora dos padrões heterocêntricos e moralizantes cristãos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar uma realidade concreta para estas pessoas, respaldada nas narrativas delas, a partir das quais o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos como uma devolutiva à sociedade ampla e as CTTros a qual também pertence.

Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.

Documento assinado digitalmente:
 GEORGE DA HORA SILVA
 Data: 20/01/2024 01:05:28-0300
 Verifique em <https://validar.itb.gov.br>

Entrevistada/Entrevistado

R.G: 07.077.679-20

C.P.F: 903.354.495-49



Claudenilson da Silva Dias – Pesquisador R.G: 07.010.573-19 C.P.F: 788.204.055-04



Leandro Colling – Orientador R.G: 14.615.678-15 C.P.F: 452.820.560-20

CONTATOS

Pesquisador: (55) 71 9 9215-0614 dias.claudenilson@ufba.br

Orientador: (55) 71 9 9360-4464 leandrocolling@ufba.br

Comitê de Ética de Pesquisa (55) 71 3283-8951


TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, George da Hora Silva, portador(a) do CPF 903.354.495-49, AUTORIZO a **Claudenilson da Silva Dias**, sediado(a) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo – PPGNEIM na Universidade Federal da Bahia - UFBA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados no curso de sua tese de doutoramento intitulada “**Caminhos Èsùísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**” A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (IX) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, redes sociais entre outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Claudenilson da Silva Dias, ainda a realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregaticia, entre o(a) cedente e a **Universidade Federal da Bahia**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons será exclusivamente para sua utilização como parte da tese de doutoramento em curso no PPGNEIM/UFBA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Salvador, 18 de janeiro de 2024.

Documento assinado digitalmente
 GEORGE DA HORA SILVA
Data: 20/01/2024 01:05:28-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do Cedente

TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “**Caminhos Exuísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**”

Nome do Pesquisador: Claudenilson da Silva Dias CV: <http://lattes.cnpq.br/2947583693297392>

Nome do Orientador: Leandro Colling CV: <http://lattes.cnpq.br/9841032316581104>

Natureza da pesquisa: Você está sendo convidada/o a participar desta pesquisa que tem como finalidade entender as práticas sociais de dirigentes de comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTros) acerca das relações de gêneros, raças e sexualidades de pessoas dissidentes sexuais e de gênero nas narrativas sobre o Orisa Èxù e como estas aproximações reverberam nas práticas colonizatórias em torno desse Orixá. Serão entrevistadas pessoas LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, *Queers*, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não Binárias), todas elas adeptas da religião de matriz africana. Entendendo que essas performances dissidentes de gênero e sexualidade, como um posicionamento que “borra” os modelos impostos que servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas vivências em CTTros. Esta narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados através das entrevistas e dados dispostos nas redes sociais dessas pessoas para, então, servir de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.

Participantes da pesquisa: Serão entrevistadas pessoas dirigentes de CTTros nesta pesquisa.

Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista e em grupos focais para construção de uma narrativa de sua trajetória e história de vida associada às vivências nas CTTros. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto, do orientador deste trabalho e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

Sobre as entrevistas: As entrevistas serão gravadas em aparelho gravador e/ou celular, e posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua trajetória

e história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista.

Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “relações sociais e litúrgicas das pessoas com identidades sexuais e de gênero dissidentes e as pessoas adeptas das CTTros” possam construir e viver suas identidades de gênero e sexuais fora dos padrões heterocêntricos e moralizantes cristãos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar uma realidade concreta para estas pessoas, respaldada nas narrativas delas, a partir das quais o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos como uma devolutiva à sociedade ampla e as CTTros a qual também pertence.

Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.



Entrevistada/Entrevistado

R.G: 18.161.188-0

C.P.F: 101.184.228-98



Claudenilson da Silva Dias – Pesquisador R.G: 07.010.573-19

C.P.F: 788.204.055-04



Leandro Colling – Orientador R.G: 14.615.678-15

C.P.F: 452.820.560-20

CONTATOS

Pesquisador: (55) 71 9 9215-0614 dias.claudenilson@ufba.br

Orientador: (55) 71 9 9360-4464 leandrocolling@ufba.br

Comitê de Ética de Pesquisa (55) 71 3283-8951

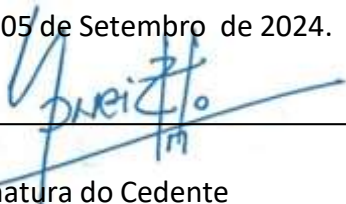
TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, , portador(a) do CPF 101.184.228-98, AUTORIZO a **Claudenilson da Silva Dias**, sediado(a) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo – PPGNEIM na Universidade Federal da Bahia - UFBA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados no curso de sua tese de doutoramento intitulada “**Caminhos Exuísticos para um Candomblé Decolonial: insurgências de gêneros, raças e sexualidades em Candomblés**” A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out- door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage;(VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, redes sociais entre outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a Claudenilson da Silva Dias, ainda a realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregaticia, entre o(a) cedente e a **Universidade Federal daBahia**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons será exclusivamente para sua utilização como parte da tese de doutoramento em curso no PPGNEIM/UFBA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Salvador, 05 de Setembro de 2024.



Assinatura do Cedente

APÊNDICE 4

Entrevista com Babá Rychelmy Imbiriba realizada em 08 de junho de 2024

Claudenilson Dias: Babá... Entrevista com Babá Rychelmy Imbiriba como parte integrante do campo de tese de doutoramento de Claudenilson Dias. Hoje são 8 de junho de 2024 e nesse momento a gente começa com uma apresentação breve de Babá Richelmy.

Babalorixá Richelmy: Sou babalorixá iniciado pra *Èṣù* no ano de 1996 em Natal, no Rio Grande do Norte, na família de Pai Procópio de Ogunjá. Nesse período da adolescência eu fiz santo, de lá pra cá, vim estudando e trabalhando as questões étnicas e raciais dentro da Educação, sou pedagogo, professor do município, mestre em estudos étnicos e africanos e doutorando em Antropologia. Meu objeto de pesquisa atual é a imagética de *Èṣù* através das esculturas vendidas nos mercados.

CD: Pensando essa sua construção de campo em torno de *Èṣù*, como você se vê e se percebe sendo filho de *Èṣù*?

BR: Pra mim essa sempre foi uma questão central da minha vida, porque eu comecei a entender muito cedo uma série de problemas dentro daquilo que eu era, dentro daquilo que as pessoas tinham na mente, como as pessoas confundiam o *Èṣù* orixá com catiço, de como eu tinha que explicar ou afastar isso de algum modo. De como a imagética, ela vai determinar como a pessoa

vê, como a pessoa entende isso, então... Como *Èṣù* se vestia, se *Èṣù* trazia tridente ou não trazia, se *Èṣù* trazia um ogó, como era o gorro de *Èṣù*, então tudo isso eram sinais, eram elementos que permeavam a minha... o meu pertencimento a *Èṣù* e a partir disso eu fui pesquisando procurando entender mais o que era *Èṣù*, então durante toda a minha vida eu fui comprando objetos, eu fui colecionando os textos e isso resultou hoje num acervo que fica no Museu Afro-Brasileiro Pai Procópio de Ogunjá, que foi um museu que nasce como resultado do meu projeto de mestrado, que estuda a persona de Pai Procópio de Ogunjá e dentro desse museu eu separei uma seção só para falar sobre *Èṣù* e expor essas peças que eu vinha comprando ao longo da minha vida espiritual, mesclada com minha vida acadêmica.

CD: Como é que você, para além da sua vivência acadêmica, para além da sua vivência religiosa, no seu cotidiano, como é lidar com o racismo estrutural e com a perspectiva de *Èṣù* sempre ser considerado um apátrida?

BR: Olha só, no candomblé, a gente acaba tendo uma ideia de que a gente absorve certos elementos, certas características do orixá, então na minha cabeça eu não sei se o candomblé me

deu isso ou se foi a literatura que eu lia, não sei, mas na minha cabeça sempre ficou um processo muito “*dane-se!*”, não tô nem aí, porque *Èșù* é isso, *Èșù* ele... eu consigo me entender como esse elemento de *Èșù* que não vai tá preocupado, não vai tá interessado com o processo do racismo em si, embora, né, cada vez mais como líder religioso isso seja algo que bate à minha porta, eu tenho que me posicionar, eu tenho que dialogar com os membros da minha casa, eu tenho que dialogar com os alunos, sendo professor também. Então, esse racismo que a gente enfrenta dentro da sociedade, eu tenho que trazer algumas reflexões, mas é muito mais pro outro do que pra mim, porque pra mim eu tô muito nesse lugar de não tô nem aí, isso não me importa, ninguém paga minhas contas. Mas o Richelmy social e o Richelmy religioso precisam pensar, e aí eu venho tentando entender, tentando dialogar. Hoje, a nossa sociedade, ela é permeada por um processo muito complexo que envolve raça, que envolve gênero, que envolve uma série de fatores de relações de poder e eu venho tentando entender. Então... Por exemplo, a questão da raça, hoje é um discurso que é muito usado dentro da minha casa de santo aonde eu tenho muitas mulheres negras que estão na universidade e estão pensando de uma outra forma, estão vivenciando, então eu nunca me percebi dentro de processos problemáticos com o racismo, porque quando eu fui feito não existia um discurso sobre racismo, então era quem é mais velho e quem era mais novo, não importava se a pessoa era branca, se a pessoa era preta, então na fila e na fila, quem era mais velho, era mais velho, quem era mais novo, era mais novo. Só que hoje, quando chega uma pessoa aqui na roça, as pessoas começam a questionar de como a pessoa se posiciona, de como a pessoa ela se comporta, de como a pessoa, ela vai ter ali uma postura, se ela é uma pessoa que ela é preguiçosa se ela é uma pessoa que ela não é, então tudo isso vai pra um lado que as pessoas vão taxar como esse racismo estrutural, então um branco que chega na roça que ele não quer trabalhar, então as pretas já vem com um processo “*não, ele não quer trabalhar porque é branco, ele tá aqui passando, repassando, revivendo tudo aquilo que a gente sofreu, a gente não vai aceitar*”. Então como o candomblé é algo que eu não faço sozinho, esse discurso ele vai permeando as relações e foge ao meu controle, então a gente é uma casa de candomblé hoje em que, provavelmente, a questão econômica é uma questão que vai ter muito pouco valor, porque como essas pessoas têm um discurso de pensar no racismo como resistência, e como se fosse um grito de chega da sociedade, então aqui o dinheiro não pode contar, porque a própria a comunidade ela vai colocar num lugar negativo, ela vai expelir essa pessoa, então a gente vem construindo... Isso eu acho um ponto bem positivo, porque a gente acaba não virando aquele candomblé de que tem quem pague e tem quem trabalhe. Não, ou você trabalha e faz parte da comunidade ou você vai se sentir excluído, vai ser excluído pela massa, pela própria comunidade.

CD: Acredito que você compreende um pouco do contexto da tese que eu estou desenvolvendo e nesse sentido eu queria que você falasse um pouco sobre a sua sexualidade e sobre como você se vê no campo das sexualidades e dos gêneros e, ainda, como isso influencia na sua prática cotidiana dentro da sua comunidade tradicional de terreiro.

BR: Então, pra mim, ainda é muito difícil lidar com uma série de questões, porque nós somos produzidos numa sociedade, então eu digo que eu digo que eu sou um gay machista, então eu tenho uma série de elementos, de coisas que eu sou reticente, porque é a minha formação, então assim, hoje eu tento dialogar. Então hoje, por exemplo, a gente tem pronome neutro e eu acho assim super bizarro pronome neutro, mas porque a minha formação ela vem de uma outra realidade. Então, a gente vai tentando dialogar com normalidade. Tem pessoas aqui que tem um outro discurso. A minha sexualidade, eu vim de uma casa aonde ser homem me abriu muitas portas, porque eu vim de uma casa onde só havia *yawo* mulheres, e aí eu me colocar no lugar de homem, mesmo sendo gay, eu era aquele que carregava *ebó*, eu era aquele que segurava bode, eu era aquele que segurava galinha, então eu pegava numa parte que... a gente tinha uma carência de *ogãs*, então estar nesse lugar de homem me deixou num lugar muito confortável, apesar de ser gay assumido, né, eu tinha que manter essa masculinidade, porque isso me servia de alguma forma. Eu acho que isso perpassa, então até no modo de vestir, se você for reparar na nossa comunidade, eu mantive uma tradição que eu inventei essa tradição. Por exemplo, meu Pai Gilson até hoje só usa camisa de botão e era minha referência de candomblé, então eu só usava camisa de botão e meus filhos hoje usam camisa de botão, e foi uma tradição que a gente foi... eu fui bebendo, não fui pensando. Então, como é que meu Pai Gilson se veste? Camisa de botão, então eu visto camisa de botão. E hoje eu trago isso pros meus filhos, então eu não abro, porque pra mim deu muito certo me vestir daquela forma, vivenciar daquela forma, então hoje eu mantenho isso, esteticamente eu fico feliz porque pra mim é uma referência de candomblé aquilo que eu via, aquilo que eu fazia e aquilo que eu consigo manter hoje. Então, a gente tem uma série hoje de realidades, então hoje a gente tem pessoas trans na roça, né, que pra mim era uma dificuldade muito grande pensar como eu irei resolver e hoje eu ainda estou confortável porque as pessoas que são trans na roça, por exemplo, são pessoas que rodam de santo. Então pra mim é diferente, você vai ser *egbon mi*, se você é homem ou mulher trans, você é um *egbon mi*. E aí, amanhã ou depois eu vou ter que talvez resolver, porque a tendência é essa. Como é que vai ser um *ogã* uma *ekede*, e eu ainda não... né... eu me questiono muito, então assim, é algo que eu fico ali conversando comigo e digo “*meu deus, tomara que não apareça*”, porque eu não sei como é que eu vou resolver ainda, eu não sei como é que isso vai, né, perpassar, porque eu entendo que existe elementos, então por

exemplo, eu sou de Èṣù, pra mim o falo ele tá ligado ao culto de Èṣù, então pra mim é um culto masculino, né, é um culto... então um homem trans ele não vai ter o falo, e aí como fica essa representatividade? É igual àquele que te falo dentro desse

processo do que pode pegar do que pode mexer? Ou como vai pra *Iyá Mi*? Que precisa do útero, precisa do ventre. Então, são coisas que eu vou ter talvez que enfrentar ou eu não enfrente, talvez, e a próxima geração vai enfrentar e que a gente tem que dialogar, mas eu vou esperando as coisas acontecerem, conforme elas vão acontecendo... então se há algum tempo atrás eu não tinha pessoas trans, hoje eu já tenho, né, e consigo administrar isso, mas vai ter momentos em que eu vou precisar avançar e dar um passo mais nesse discurso. Faz parte da evolução do ser humano.

CD: Sim, claro. E pensar sobre isso é pensar em que medida eu posso considerar uma comunidade trans inclusiva ou não, e você me diz que você tem pessoas trans na sua casa de candomblé. Como é a vida da comunidade com relação a essas pessoas? São mulheres trans, são homens trans...?

BR: Eu acho que a comunidade tá achando que até a frente, né, acho que minha comunidade tá à frente de mim nesse sentido desse diálogo, dessa coisa, acho que são mais fluidos. Pra eles é tudo muito natural, eu que fico me questionando “*meu deus, o que que vão pensar? Meu deus se fosse fulano que é referência de candomblé pra mim?*”. Né, então, eu sou uma pessoa que eu dialogo com casas tradicionais. Então, “*se fosse um Gantois? Se fosse uma Casa Branca aconteceria isso? Mas eu não sou Casa Branca, eu não sou Gantois. Então, assim, eu tenho que... eu tenho essa liberdade de escolher? Aonde eu quero estar dentro desse panorama do que é do que não é? Isso vai ser bom pra mim?*”. Então são questionamentos que eu me faço, mas eu acredito que minha comunidade está mais à frente de mim. Acho que eles não estão muito preocupados com coisas que talvez eu esteja preocupado.

CD: Não sei se você sabe, mas no meu trabalho de mestrado, que foi pensar sobre a presença de pessoas trans no candomblé, eu tenho uma interlocutora que filha de santo... que é neta da Casa Branca. Ela é iniciada por Babá Edvaldo Papadinha, a Luana Neves que é de Oxum e ela teve todo um cuidado, como é que eu posso dizer? Teve uma certa estrutura antes de ser iniciada e ela comunica a Babá as peculiaridades de vida que ela tem, as idiosincrasias de vida que ela traz e ele diz pra ela num primeiro momento que tudo bem. E após o processo iniciático ela passa a ser ostracizada o tempo inteiro dentro da comunidade pelas mais velhas e também pela sua liderança religiosa e aí culmina em, depois de um ano de iniciada, ela se afasta do candomblé. Se afasta da casa em que ela é iniciada e vai tomar obrigação em outro espaço e isso quer dizer que não necessariamente você incluir uma pessoa trans na sua casa significa que

você é uma pessoa transaliada.

BR: Sim.

CD: E isso tem a ver com a perspectiva de mentalidade que a gente tem de construção de uma identidade de gênero, de uma identidade sexual enquanto uma pessoa LGBT, e é por isso que você foi escolhido para estar nesse lugar de interlocução dessa tese, porque a grande premissa pra mim é que as pessoas que sejam interlocutoras da tese sejam pessoas que estão vinculadas ou não à academia, mas que majoritariamente sejam pessoas LGBTQIAPN+, e isso demonstra que não necessariamente por sermos pessoas LGBT, nós vamos estar preparados pra lidar com determinadas diversidades

BR: É. Olha só, hoje eu tenho uma pessoa que é trans. Na minha cabeça, ela é uma mulher, então assim, eu acho que minha comunidade aceita ela como mulher, porque ela não traz estereótipo, porque tem estereótipo. Por exemplo, você vai ter... aí é até uma colocação política, você vai ter a travesti, que ela tem um modo de ser que talvez se a mulher trans que a gente tivesse hoje fosse politicamente dentro desse processo, talvez eu tivesse a minhas resistências, mas ela se porta como mulher, ela se sente como mulher, ela se veste como mulher e... é... dentro desse... desse processo acho que tanto pra mim quanto pra a própria comunidade nunca foi um problema, porque ela não tá dentro de um processo, eu não sei se você entende o que eu tô dizendo...

CD: Sim.

BR: Dentro de um processo...

CD: Isso é sobre estereotípias?

BR: ...Político. É. Justamente. Então, pra mim isso é muito tranquilo, porque eu não estou neste lugar de viver com estereótipo, não. Eu vejo como mulher. Eu não vejo... Ela não se posiciona politicamente como uma travesti, uma mulher que vai “*a gente tá aqui, a gente vai ocupar esse espaço*”, não. Ela é uma mulher como qualquer outra. Ela não tem um discurso GLBT, ela não vai dentro desse processo. Isso me deixa muito tranquilo, porque eu a vejo como mulher, a comunidade a vê como mulher e pronto, silencio.

CD: Então, se fosse uma pessoa que tivesse uma postura mais... mais extravagante, mais invasiva...

BR: Pra mim seria mais difícil.

CD: Seria mais complicado pra você enquanto sacerdote lidar com essa pessoa...

BR: Justamente. Não porque... Quando você... Eu sou uma pessoa que eu... eu... eu tava outro dia vendo uma reportagem sobre Clodovil, né, e o pessoal metendo o pau, porque ele era um gay que dizia que não... que não... que se ele pudesse escolher ele não seria gay...

CD: Eu também não seria...

BR: Justamente. A gente entende isso, né, porque se eu pudesse seriam milhões de problemas que eu teria eliminado de minha vida. Então, essa questão de você se assumir, de você ter uma resistência, pra mim é muito complicado. Então, quando eu penso, por exemplo, que chega uma pessoa que diz que não é... é não binária e aí na minha cabeça ainda, talvez uma cabeça arcaica, eu digo “meu deus do céu e é uma pessoa que ela quer chocar a sociedade”, porque na minha cabeça ela vai ter uma tendência a ser homem ou mulher, ela vai ter uma tendência a gostar, a se relacionar, porque a gente sabe que gênero também com orientação sexual, mas minha minha cabeça... é... é muito fácil você dizer assim “*não, eu sou um homem trans gay*”, né... normal, né... normal não, é algo que atualmente veio acontecendo, então... é... você pensar essa questão do não posicionamento, pra mim é muito difícil. “*Não, eu sou tudo*”, eu sinto na minha cabeça, e aí talvez seja um preconceito meu, mas eu sinto como se isso fosse uma rebeldia, então “*eu quero chocar, então eu não nada, eu não sou ele, eu sou eu... eu sou...*”, na minha cabeça é muito louco, assim, sabe? Eu ainda tô no binarismo de homens e mulheres, mesmo que você seja um homem gay, uma mulher gay, um homem trans, uma mulher trans, mas eu ainda tô preso nesse processo. E não acredito muito nessa coisa do não binarismo, eu acho que aí é uma coisa... é muito... é uma luta contra a sociedade. “*Eu sou uma pessoa que eu não me encaixo na sociedade, então eu vou chocar! Então pronto, eu não sou mais nada agora. Eu sou o não binário! Eu sou um homem, eu sou uma mulher... eu sou...*”. Né, e pra mim isso é muito louco a pessoa que ela quer chocar a sociedade, ela quer dizer “*não!*”. Pra mim é muito mais político do que... é... do que realmente natural. Pra mim é muito mais político esse posicionamento do não binarismo, do que algo que seja “*não, real, eu nasci e não sou nada*”, não, eu acho que é uma coisa política. “*Eu sou um homem gay, mas eu não quero enfrentar, então agora eu gosto de mulher, eu gosto de menina, então eu não sou mais ele nem ela*”, pra mim é política. Não é...

CD: Então você não compreende a bissexualidade como uma possibilidade também?

BR: Eu acho a bissexualidade um processo de... como é que eu posso falar da bissexualidade o que eu acho... Pra mim você tem uma tendência natural... Eu acho que muitas vezes você...

CD: Natural? Pra quem?

BR: Natural... Você nasce gostando de alguma coisa, então “*ah, não, eu gosto de tudo*”, pra mim é muito mais político, então assim eu não.. não... não... não acredito, eu acho que a gente vai ter um processo muito de, pode ser que você... é... se relacione com homem e depois se relacione com uma mulher, mas eu acho que ninguém é isso a vida inteira. Então “*a minha*

vida inteira eu vou sair com homem e com mulher, vou sair com homem e com mulher, vou sair com homem e com mulher”, eu acho que tem fases, mas você dizer “*não eu sou isso aqui e aí eu posso pegar homem e mulher*” pra mim é muito mais político do que realmente de sentir. Não que você não possa pegar homem e mulher, mas eu acho que você definir que pro resto da sua vida você vai pegar homem e mulher, pra mim é uma coisa muito mais política do que... é... carnal...

CD: Enfim... Não sei bem, mas...

BR: A gente tá em construção... Eu tô aqui... Eu tô aqui...

CD: Eu não lido muito bem... Eu não lido muito bem com essa seara, porque eu sou uma pessoa muito binária também, embora eu tenha me permitido, nas minhas experiências em alguns momentos da vida, ampliar, amplificar um pouco essas perspectivas de relacionabilidade, né...

BR: Sim.

CD: Mas isso não significa dizer que eu tenha potencialidades para bi, para bissexualidade ou pra... pra... pro não binarismo, sacou? Então é um pouco pensar em que medida... é... eu consigo reverter esse meu lugar, né.

BR: Sim

CD: ... E como sacerdote, obviamente, a gente tá diante da sua mesa de jogo, e eu sempre penso muito sobre essa perspectiva, né...

BR: Eu sou professor, então assim, hoje eu vejo que hoje a sexualidade tá muito mais fluida, então os meninos que são gays, eles são gays mesmo! Eles falam, eles dizem, eles não estão nem aí. Então uma.. Que a gente não via na nossa geração, a gente gente sempre teve gays, claro, só que hoje é tudo muito natural e talvez a geração que venha seja uma geração que seja cheia de informações e que ela vai sendo plantado isso desde pequeno, “*não, você não precisa ser nada, você pode ser o que você quiser, você pode ser menino, você pode ser menina*”, e se eu nasço ali bebendo naquela fonte, como a gente nasce, então se eu nasci sabendo que tinha que ter esse processo... Você tem que... Minha mãe... Meus pais são muito machistas, então assim, “*você pode ser gay, mas você não precisa ser espalhafatoso*”, então eu cresci a vida inteira e isso de alguma forma ficou. Tanto é que eu me relaciono...

CD: Minha mãe me diz isso até hoje.

BR: Eu me relaciono com pessoas, no círculo de amizade, que também têm esse pensamento, então assim. Às vezes, até mesmo o candomblé, então você tem algumas pessoas que são da minha geração, mas que são assim “*viado! Bicha!*” e aquilo pra mim, como eu tenho intimidade com aquela pessoa, você poderia até me chamar de bicha ou de viado, mas se você

tivesse intimidade. Então, eu não tenho intimidade com a pessoa e a pessoa tem esse tipo de tratamento comigo? Pra mim a pessoa já entra num limbo assim. “*Boa tarde, tudo bom? A bença irmão*”. Porque você... Eu fico com medo, porque aquilo me assusta. Aquilo vai contra tudo aqui que eu...

CD: E se for num domínio público...

BR: Pior ainda!

CD: ...Vai tratar dessa forma?

BR: É justamente, você fica ali com medo, porque na minha comunidade eu sou super respeitado. Você que conhece aqui, então assim: é o Senhor. Ninguém vai me chamar de bicha, ninguém vai me chamar de viado. Ninguém, então... Por mais... Eu lido com héteros, eu lido com uma pessoa... Então assim... é... Quando eu fiz meu mestrado era algo que era muito interessante, nesse espaço eu poderia até ser um cara que tivesse bem estereótipo gay, mas eu seria respeitado pela comunidade, porque dentro da comunidade os homens... Aqueles mesmos homens que vão rir de você na rua, quando eles tão na comunidade eles vão te respeitar como sacerdote, como pai de santo, isso é muito interessante. Mas como eu ouvia isso muito de meus pais, né, eu fico “*meu deus, se minha mãe tivesse aqui eu ia morrer de vergonha*”, se alguém olha pra mim e diz “*e aí, viado! Bicha!*”. Se eu tivesse na frente de minha mãe aquilo ia me matar, porque a minha formação era de que aquilo não poderia acontecer, eu seria um homem sem respeito... Seria um homem sem...

CD: Sem boa índole...

BR: Sem boa índole! Então isso talvez tenha ficado muito na minha cabeça e eu sou um cara que eu sou assumido, aonde eu chego eu falo, não tenho vergonha, mas eu sou esse gay homem.

CD: Com ressalvas...

BR: É. Mas eu sou esse gay homem, então na minha cabeça isso ainda é importante, né... e talvez, como eu falei, essa geração nova que eles não tão nem aí e isso é legal de a gente ver, é legal eu ver uma criança...

CD: São outros tempos né...

BR: São outros tempos, então eles não tão preocupados. Porque eles não ouviram... Eu tô com 42 anos e vou fazer 43 em agosto, daqui a um mês...

E essa minha formação ela perdura, porque, por mais que a gente não... Que a gente saia, a gente vá pra outros grupos, pra mim a minha formação familiar foi muito forte, né, então é... hoje eu tenho esse estereótipo, não só com a questão da homossexualidade, pra mim é difícil, por exemplo, é... Eu olhar de forma positiva, por exemplo, o uso da cannabis, porque

eu ouvi muita coisa negativa... Eu cresci numa geração, então eu tinha medo, então era aquilo eu nunca provei um crack, eu nunca... porque eu tinha medo. “*Se você provar é um caminho sem volta, o que você vai... você vai destruir sua cabeça*”, e quando eu via pessoas que estavam perto de mim que consumia... Então, isso criou pra mim um bloqueio. Então, hoje eu tenho pessoas que eu adoro, que eu amo e que fumam maconha. Eu digo “*gente, para com isso! Isso é porta aberta pras drogas! Você vai fumar maconha, você vai fumar...*” Não, mas tá incrustado na nossa cabeça, né, a gente fica ali...

CD: É muito do que eu tenho pensado um pouco sobre o caminhar da minha tese e aí pensando sobre todos os estereótipos que a gente tem em torno desse rapaz...

BR: Sim.

CD: Èşù é... talvez seja o orixá que mais tenha estereotipias em torno dele

BR: Quando a gente vai tentar entender Èşù, você perpassa por uma série de imagéticas, então era muito comum “*ah, os filhos de Èşù são aqueles que propensos ao vício, que roubam*”, né, tem toda essa negatividade aí...

CD: Oi, Pierre Verger, tudo bem?

BR: É, justamente. Então a gente vai ter toda essa negatividade aí de Èşù. Eu acho que Èşù é esse dinamismo, então você, porra, você vai transformar, aí você lê um Verger, aí você é Juana dos Santos que traz um Èşù de uma outra forma totalmente diferente, você vai ali...

CD: Eu adoro o embate deles naquela revista, a gente não vê mais isso na academia...

BR: Não vê! E assim... Eu acho **Os nagô e a morte** assim um livro que se ela criou tudo aquilo da cabeça dela ela é uma mulher que devia tá aí uma Harry Potter da vida, né... Então eu entendo a colocação de Verger, né, que, na cabeça dele, acho que até o racismo mesmo... Na cabeça dele, aqueles negros não teriam capacidade de ter toda aquela complexidade de entendimento, então, é... aí vem Juana que bota tudo isso, que eu também acredito que muito do que ela viu, do que ela interpreta não foi aquilo que ela ouviu, muitas vezes, eu também acho que tem isso, aquilo que ela interpreta.

CD: Ela era mulher de um sacerdote, não é?

BR: Claro, claro.

CD: Então Juana Elbein Santos ela é, talvez, o paradigma que os estudos afrorreligiosos precisavam naquele momento.

BR: E, assim, pra mim, eu tive assim vários puxões de orelha na universidade, porque quando eu citava Juana era um problema...

CD: Na antropologia?

BR: Na antropologia!

CD: Lá no CEAO, no Pós-Afro, Juana é *persona non grata*, porque todo mundo adora Pierre Verger. Todo mundo é vergerista!

BR: É, justamente.

CD: E tipo, acho que é massa a gente falar sobre isso...

BR: Eu tive um professor meu famoso que olhou pra mim “não, porque **Os nagô e a morte**... não, mas ela era uma mística” e eu “hã?”, eu ouvi isso, que ela era uma mística.

CD: Isso é coisa de gente branca.

BR: Não vou citar nomes!

CD: Ah, tá gravando, né. Enfim. Eu sou [incompreensível]. Mas é sobre isso, né. Acho que outras coisas assim...

BR: A gente pode...

CD: Eu queria que você me falasse da sua impressão enquanto filho de Èṣù. O que é que você tem pra dizer pra comunidade religiosa sobre o fato de você ser filho de Èṣù?

BR: Olha só, em **Mil e uma faces** eu falo “*gente, é impossível você descrever Èṣù*”. Então, você tenta, você vai ler, você vai ver cada mescla, cada informação, aí você vai ver hoje a pedagogia Èṣùística, a psicologia Èṣùística. E aí Èṣù ele ganha esse lugar do caos, o caos Èṣù, que realmente é uma premissa dele, mas eu acho que tá muito em voga ultimamente esse caos, então eu acho que é pelo caos mesmo que...

CD: Eu acho que esse caos tem alguns problemas, porque em geral a galera pensa Èṣù muito pela perspectiva de um *trickster*, aquele que é... brincalhão demais, beberrão demais, aquele que é tudo para todos. Eu acho que Èṣù é sobre Èṣù!

BR: É, eu também... Isso é uma coisa que me incomoda também.

CD: Èṣù é sobre ele.

BR: Armando... Armando Farodê (*in memoriam*) ele me falou uma coisa assim que, nesse sentido assim que, eu sentei, eu gostava de ouvir, eu acho que no candomblé às vezes a gente fica com falta de mestres pra ouvir, e ele era uma pessoa que eu gostava de ouvir e um certo dia ele chegou e falou assim “*Richelmy, Èṣù é o único que conhece o rosto de Olodumarè, conhece a casa de Olodumarè, você acha que se Èṣù fosse desordeiro, que se Èṣù fosse esse brincalhão, Èṣù ia ter acesso? Jamais!*”, me marcou muito essa frase dele, porque... É isso, eu acho que Èṣù não é nada disso.

A gente fica no processo de botar Èṣù nesse lugar e aí você vê... uma loucura, porque as pessoas assimilam, então você teve ali a escola do Grande Rio, por exemplo, que o ato de você botar a bebida na boca, o gin, a cachaça, e expelir ali, aquilo misturado com sua saliva, aquilo contém axé, então a sua saliva contém axé, quando você faz aquela mistura e você tá

jogando aquilo ali, então você faz aquilo ali pra acordar um ancestral, então você faz aquilo ali pra você ter aquela uma comunicação com *Èşù*. E aí o rapaz da escola de samba, muito bem feito, usou aquilo ali naquele momento, né, cinematográfico ali pra poder botar bebida e cuspir pro céu. O que que aconteceu? Você vai ver, alguns meses depois, todos os *Èşù* botando bebida na boca e cusbindo, porque viram na escola de samba, e aí o que era uma representatividade de um momento em que nós fazemos pra poder acordar esse ancestral ou acordar *Èşù*, e todo mundo viajou na maionese, porque viu na internet, daqui a pouco tá os *Èşù* tudo cusbindo na cara dos outro, tá tudo... Então é muito louco essa imagética do que se constrói, do que se faz, e como a antropologia ela influencia, como a televisão ela influencia, então o discurso do debate do racismo traz *Èşù* pra um lugar muito central, todo mundo quer falar de *Èşù*, todo mundo “*foda-se! É isso mesmo, é Èşù*” e acaba ficando nesse processo muito...ah... caricato, acho que às vezes fica muito caricato. Então... É um orixá que você vai ver manifestado, que fica rindo toda hora, ri e ri e ri e ri, como se *Èşù* fosse... Não sei...

CD: Um grande palhaço...

BR: É! Um grande palhaço! Um doente mental. Não sei, né... E... Isso me incomoda um pouco também, acho que você falou em algo que realmente faz parte hoje dessa imagética, tudo que se consome, tudo que se transforma... O candomblé é uma religião que ele tem uma raiz muito central, mas a raiz tá dentro de poucas cidades do Brasil, então você vai ter aí, por exemplo, casas tradicionais no Maranhão, casas tradicionais no Recife, casas tradicionais... Mas as pessoas tão querendo fazer candomblé em todo o Brasil, aí elas começam a ler, começam a buscar na internet, e aí se cria um outro culto, que você não sabe o que é. Mas se as pessoas estão lá com sua fé, *Èşù* vai tá lá? Vai! Porque *Èşù* é isso. *Èşù* ele vai tá lá, eu tenho certeza que isso aí eu não tenho dúvida, se chamam *Èşù*, se acreditam em *Èşù*, *Èşù* ele vai fazer a mágica acontecer, ele vai tá em todos esses lugares.

CD: Sobretudo porque ele é o caos que torna a ordem. Eu acho que esse... essa é a noção de caos que é importante pra pensar *Èşù*.

BR: É. Nas minhas lidas eu tenho visto muito, eu gosto muito, que *Èşù* ele é o fiscal do mundo, então o caos ele só vai existir quando há um... um processo de transgressão da sociedade, então o caos precisa, porque transgrediram ali, então isso precisa de alguma forma acontecer pra que as coisas comecem a se realinhar, então são essas mudanças que a gente vê hoje, são as mudanças que a gente vai ver no futuro, são as mudanças de geração, a gente precisa quebrar,

a gente precisa porque o tempo é outro, mas acho que tudo se repete. Então o que hoje é quebra de tabu, pra a gente, antigamente já eram outros elementos, que era... as coisas só vão

mudando de época, novos tabus vão aparecendo, novos tabus vão sendo quebrados, novos sentidos de ser, novos sentidos da sexualidade, novos sentidos... Mas acho que não é nada novo, acho que é tudo um processo da sociedade. A sociedade sempre tá entrando em mutação que é a premissa de *Èṣù*.

CD: Bom, eu quero agradecer a você pela disponibilidade, pela acolhida...

BR: Eu tô aí, quando você precisar, no que você vai escrever, se você quiser “*Richelmy, isso aqui, você falou isso, vamo lá, fala aí mais, vamo tentar trabalhar esse ponto*”. A gente tá junto pra poder fazer isso. Tô feliz de poder fazer, pra mim é sempre uma alegria falar sobre *Èṣù*.

CD: Deixa eu só te perguntar uma coisa, você enquanto pesquisador, enquanto intelectual, conhece as premissas da ideia de ética na pesquisa científica. Eu tenho como premissa não esconder os meus interlocutores, porque eu compreendo que a interlocução da tese ela versa do lugar de existência do nosso povo, e a gente tá falando do nosso povo preto, do nosso povo LGBTQIA+, do nosso povo que está numa perspectiva de comunidade tradicional de terreiro e isso por si só é um enfrentamento político diário, né, e por isso eu queria te perguntar se você aceitaria que sua imagem, que seu nome, que a sua fala, que a sua percepção enquanto líder religioso, enquanto intelectual, enquanto amigo, né... possa ser divulgada, ao fim ao cabo, como a pessoa de Richelmy Imbiriba?

BR: Claro, pode sim, claro.

CD: Eu, embora tivesse tido tempo hábil pra levar o projeto da tese ao conselho de ética e tal, eu não fiz esse movimento e nem farei! Porque eu entendo que, ainda que para a CAPES isso seja importante, para a minha tese não é.

BR: Sim, perfeito.

CD: Então, é sobre isso. *Èṣù* Adupe o!!!

(Entrevista realizada em 8 de junho de 2024 na Casa de *Èṣù*, em frente à mesa de jogo do sacerdote)

Apêndice 5

Entrevista com Carlos Alberto Júnior realizada em 17 de junho de 2024

Claudenilson Dias: Bom, hoje é 17 de junho de 2024 e estamos iniciando a entrevista com Carlos Alberto Júnior, omo orixá do Ilê Axé Ojisé Olodumare, a Casa do Mensageiro, iniciado há quantos anos?

Carlos Alberto Júnior: Eu? Três anos.

CD: Ah, iniciado há três anos na Casa do Mensageiro para o orixá *Èṣù*. É... Obrigado, a priori, Carlos, por tornar possível a entrevista e tornar possível que você esteja como parte integrante dessa tese de doutoramento, como eu acabei de lhe explicar, *Èṣù* é o grande aporte teórico dessa tese e é justamente por isso que você tá sendo convidado e escolhido a participar desse processo, tá? Eu queria que você se descrevesse um pouco no sentido de se apresentar pro mundo. Como é que você se vê enquanto pessoa?

CAJ: Carlos Alberto Júnior, filho, sempre filho, 28 anos, yawôzinho, três anos de iniciado, poeta de vida...

CD: Poeta de vida... Que mais?

CAJ: Filho do Mensageiro, né, literalmente filho do Mensageiro, porque eu sou filho da Casa do Mensageiro, o Ilê Axé Ojixé Olodumare, e filho do pai, sou filho duas vezes dele e isso pra mim é de extrema importância e... quando eu falo de *Èṣù* automaticamente eu me olho no espelho e me enxergo e me vejo, hoje me reconheço. Todo o processo de cultuar Ori e cultuar orixá até hoje pra mim faz muito sentido porque a forma como eu me vejo, como eu me expesso e como eu me mostro pro mundo. Filho, sempre filho. E... O processo de iniciação pra mim, posso falar sobre o processo de iniciação?

CD: Sim, claro!

CAJ: Ele foi de extrema importância, porque como poeta de vida, que esse é meu ofício, esse é minha função, né... Passei muitos anos e muitos e muitos anos sem me enxergar, sem me reconhecer, sem me ver. Por quê? Por conta de pressão ed pai, pressão de mãe, pressão da sociedade e depois que eu passei pelo processo de iniciação e que eu pude me reconectar, acessar minha essência, acessar minha natureza e despertar o meu axé, a partir daí, assim, foi um divisor de águas pra mim, no processo de eu comigo, eu Carlos Alberto Júnior, eu acessando minha potência, e eu me olhando no espelho e me enxergando. E eu filho de *Èṣù*, omo *Èṣù*, porque foi um processo de iniciação para *Èṣù*, né, depois que eu passei pelo culto, depois que eu passei pelo segredo, depois que o axé dele foi despertado em mim eu pude me reconhecer e me aceitar em totalidade. *Èṣù* pra mim é... é esse grande mestre que todos os dias me mostra

quem eu sou.

CD: Como é que se dá a sua aproximação com o candomblé? Como é que você chega pra a Casa do Mensageiro?

CAJ: Eu sempre fui um menino de muita fé, e continuo sendo um menino de muita fé até hoje, independente do segmento religioso, hoje eu me orgulho de ser um homem de candomblé, mas independente do segmento religioso eu sempre fui um menino de muita fé. Então... Eu vim de uma família que minha mãe, e a parte da mãe, toda a parte de mãe, é evangélica, e meu pai não é tão religioso, mas os meus pais já frequentaram terreiro de candomblé antes, então a ancestralidade ela puxa, aí puxa a ancestralidade de pai e mãe, puxa a ancestralidade de meu avô materno e 2017, né, acho que depois que eu virei 18 anos, que eu fiz 19, que 20, que vem aquela... As questões de identitária elas afloram, né... aí eu fazendo... Eu lembro que na época eu fazia teatro, também como esse processo de... de me reencontrar, de poder me enxergar, porque eu passei... Uma questão pra mim é muito vigente, né, e que hoje... hoje eu consigo compreender com clareza e consigo aceitar, mas eu passei por um processo identitário muito forte, muito forte, porque *Èṣù* é o orixá da força, né, *Elegbara*, ele é o orixá da força, então eu passei por um processo de... de identidade forte de eu me reconhecer, né, então sendo um menino de muita fé, minha família é evangélica, já fui pra igreja, já saí da igreja, já procurei outras vertentes religiosas, mas, assim, eu me encontrei no candomblé a partir de uma frase de Egbo mi Cici, *Vó Cici*, que eu fazia teatro na Fundação Pierre Verger, e todo dia, né, que tinha ensaio, entrava e saía e ela tava lá, no mesmo lugar e abençoava todo mundo, meu pai ele me criou sempre pra mim pedir a bença aos mais velhos, então sempre peço a bença aos meus pais, aos meus avós, sempre pedi. Então todo mundo entrava e saía do Pierre Verger e pedia a bença né, aí eu tive um dia assim comum que eu pedi a benção, “*benção, Vó Cici*”, aí ela me abençoou e falou as seguintes palavras “*que você seja um grande príncipe!*”, nossa, a partir dali que foi assim um *bum!* foi o caos, foi uma palavra que deu início a tudo, porque eu vim procurar saber o que que significa... o que que significava aquilo que ela falou pra mim, que me tocou no fundo do meu coração, assim, na minha alma, me tocou, “*que você seja um grande príncipe!*”, assim, ela me enxergou grande, ela me enxergou realeza, a realeza que eu me sinto hoje, ela me enxergou. Sem eu ter a menor ideia do que era candomblé, não sabia nem o que era orixá, não conhecia nada, só tinha um preconceito, que infelizmente era enraizado na gente desde pequeno né, o preconceito que já é...

CD: Oriundo de família cristã...

CAJ: Oriundo de família cristã, justamente. Mas eu nunca fui de frequentar, nunca fui de pesquisar, nunca fui de conhecer, mas a partir dali despertou aquilo em mim, né, “*que você seja*

um grande príncipe!”. Como assim? Aí eu fui procurar saber, aí foi quando eu fui pra uma primeira festa de candomblé, que inclusive foi de *Logunedé*, né, fui pra uma primeira festa de candomblé, assisti, tudo lindo, tudo encantador, assim. Aí eu saí de lá com uma conta de *Oxoguiã*, me deram uma conta de *Oxoguiã* e *Oxoguiã* tá nos meus caminhos, tanto que meu santo ele veste branco por respeito a Oxalá, ele vem nessa linhagem funfun, que minha linha é funfun. Então eu saí com uma conta de *Oxoguiã* então a partir dali eu comecei a pesquisar, comecei a procurar entender o que era orixá, quem era orixá na minha vida, o que era o candomblé e hoje iniciado.

CD: Há três anos...

CAJ: Há três anos.

CD: E não é yawôzinho, não. É yawô mesmo.

CAJ: Yawô... Não, eu digo yawôzinho de ontem, né, sempre yawôzinho.

CD: Não, não. A gente é sempre é o mais novo... Àbórú, Àbóy é, Àbós ìṣẹ̣. Eu sou sempre o mais novo de alguém, sempre serei o mais novo de alguém...

CAJ: Axé.

CD: Isso é uma recorrência na nossa vida, isso é um princípio yorubano, é um princípio que arregimenta a nossa vida dentro do candomblé e fora dela. É o princípio da senioridade, é um dos princípios que eu adoto na minha tese de doutoramento, inclusive. E aí pensando nisso, queria que você falasse um pouco da sua orientação sexual. Como é que você se vê no mundo das sexualidades, no mundo dos gêneros, como é que você se percebe, e no mundo racial como é que você se organiza?

CAJ: No mundo racial, negro, homem negro, homem negro de candomblé, assim. Convicto, né. Questão de sexualidade eu deixo aberto.

CD: Como é aberto? Não conheço aberto... Eu não sei o que é esse aberto.

CAJ: Aberto a possibilidades, deixo aberto a possibilidades. Porque assim, é... O que me... O que me... O que eu me machuquei muito durante a vida, porque eu quis muito me enquadrar, me rotular pra poder me definir, sendo que, é... É do meu próprio axé, do próprio axé do meu orixá, não ter essa... essa compreensão total, *Èṣù* é aquele que não precisa ser compreendido por completo, né, então sempre vinha buscando, buscando, buscando, buscando esse rótulo pra poder me... trazer significados pra mim pra poder me enxergar, então depois que eu passei pelo processo de iniciação, que eu vim entender quem era *Èṣù* na minha vida, eu simplesmente tirei todas essas amarras e esses rótulos e me desprendi disso, então quesito sexualidade, assim, eu deixo aberto, eu posso responder que eu sou o movimento. Sexualidade eu respondo assim.

CD: Que massa, que massa isso. E sobre gênero, que que você pensa, assim?

CAJ: Gênero eu me reconheço hoje como um homem cis. Como um homem, homem cisgênero, eu me reconheço como um homem cisgênero.

CD: Só pra marcar, é... Eu... Pela... Pela... Pelo pouco caminhar que eu tenho feito no Ojixé, eu tenho visto que o Ojixé tem uma bandeira... Algumas bandeiras políticas.

CAJ: Sim.

CD: E eu queria ouvir de você como é que você percebe essas movimentações mais políticas dentro da comunidade, né, no que tange às questões de gênero, de raça, de sexualidade, como é que você percebe, vê, entende a sua comunidade religiosa com relação a essas temáticas.

CAJ: Questão de... é, racial, é... A maior parte da comunidade é composta por pessoas negras, né, então... É... Isso pra mim inclusive é de extrema importância, porque eu me vejo e me reconheço, sabe? É importante estar no meio dos meus, assim, me ver no outro, né. Agora em questão, é... Sexualidade eu acho que o meu ilê, o meu axé, Ojixé Olodumaré, é... Respeita muito as diferenças, né... Abraça, assim. Sem... Sem distinção, sabe? Abraça mesmo. Abraça, inclui, respeita.

CD: Como é o nome daquela menina de Yansã que é uma mulher trans?

CAJ: Ah, é a Camila.

CD: Camila.

CAJ: É, é uma mulher trans.

CD: Eu não posso esquecer o nome de Camila de novo, senão ela vai me matar. E isso está gravado, o que é pior.

CAJ: (risos)

CD: Mas é sobre isso. É, acho que uma outra questão que pra mim é deveras importante, Carlos, é compreender como você... É... Um homem, você tem quantos anos de idade?

CAJ: 28 anos.

CD: Um cara de 28 anos de idade consegue se reconhecer no mundo binário, no mundo binarista de gênero que a gente vive como uma pessoa em movimentos. E quando a gente fala em movimento, obrigatoriamente a gente lembra de nosso pai. *Èşù* ele é a própria prova convicta do movimento, né. E eu escolhi pensar sobre *Èşù* justamente porque ele me traz a perspectiva de ter a... uma potência... Ser uma potência pra falar sobre gênero, pra falar sobre sexualidade, pra falar sobre raça, pra falar sobre classe, pra falar sobre tantas outras questões. E pra mim é bem interessante, né, pensar que todas as contribuições que chegam pra nossas comunidades tradicionais de terreiro elas são importantes, no sentido de que todas as vezes que uma comunidade de terreiro abraça uma pessoas trans, por exemplo, ele tá fazendo com que essa pessoa esteja viva no mundo.

CAJ: Sim!

CD: E eu acho que esse... essa é uma premissa que nós, pessoas de candomblé, precisamos respeitar e adensar a vida inteira, sobretudo porque nós vivemos num mundo cão, né, se a gente pensar sobre as identidades de gênero disidentes, nas travestilidades, as transsexualidades, nas... É... Na perspectiva da vida de pessoas não binárias, há um conjunto de.. de... ordenamentos sociais que dizem a essas pessoas como elas devem agir o tempo todo, né. E você está numa comunidade tradicional de terreiro que lhe acolhe efetivamente do jeito que você é, do modo como você se constitui no mundo é extremamente importante, né. Eu fiz esse debate no meu mestrado e tá publicado em livro inclusive, a minha dissertação se chama *Identidades trans em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*, justamente porque eu percebia que ao passo que pessoas trans estavam incluídas em algumas casas de candomblé, não necessariamente elas estavam incluídas efetivamente. E aí quando a gente fala de acolhimento indistinto, a gente precisa ter alguns cuidados. Aí é sobre isso que eu queria ouvir você, quando você fala que sua casa acolhe indistintamente todas as pessoas, todas as sexualidades, é até que ponto? Do seu ponto de vista.

CAJ: É porque tem coisas que não tá na minha alçada, né, mas, assim, o que eu vejo é o respeito claro, né, é... Não sei, a Camila como uma mulher trans ela participa de todos os fundamentos direitinho, entendeu? Ela se mostra como ela se enxerga, como ela é, ela se expressa do jeito que ela é... Ela é colocada no lugar que ela se coloca.

CD: Também é uma questão de posicionalidade, né, o modo como o sujeito se posiciona no mundo e frente ao universo do candomblé.

CAJ: Sim.

CD: É... Eu acho que é um pouco isso, né, e eu queria que você fechasse essa nossa conversa me falando um pouco da sua relação com *Èṣù*, seu pai.

CAJ: Meu pai... É... Cara, é isso como eu falei né, falar sobre *Èṣù* pra mim de uma forma resumida ou defini-lo é algo que... não existe um ponto final. *Èṣù* pra mim não existe um ponto final. Sabe? Mais uma vez, ele é aquele que não precisa ser compreendido por completo, porque ele é o infinito, *Èṣù* Okotó, é o infinito. Então pra mim, *Èṣù* é o movimento, literalmente o movimento e assim: o movimento perfeito... o movimento perfeito. A gente fala de caos e o caos ele tá além da perspectiva do bem e do mal, eu vejo o caos, o caos de *Èṣù* como aquele... O caos que gera... Não não, não. Tira foto não....

CD: Por que?

CAJ: Não não, não.

CD: Tava tão bonito.

CAJ: (risos) Como o caos gerador, né, o caos que cria, o caos que gera, o caos que movimenta. Cara, Èṣù pra mim... Eu abriria aqui um leque assim com todas as cores, porque são todas as possibilidades, eu poderia falar muito, muito, muito sobre ele e poderia não falar nada que seria... que resumiria tudo. Ele é um grande mestre de vida, um grande mestre vida, um grande amigo, meu melhor amigo, meu guardião, me protege dia e noite. É o senhor da sabedoria, ele me dá sabedoria pra eu lidar comigo, lidar com o outro, dá paciência! Ele me ensina muito sobre a paciência, sobre a disciplina, sobre a organização. Engraçado que de pequeno eu sempre tive uma mania minha, assim, criação de meus pais também, mas minha de não mentir e Èṣù ele come a língua do mentiroso. Ele não aceita a mentira. Ele é o orixá da verdade, tanto que ele é o que faz as verdades... os véus caírem da face... Os véus caem e a verdade se mostra. Mentira e Èṣù não combina. Pra mim ele é o orixá da verdade, ele é a minha verdade. E é isso. Èṣù é felicidade, Èṣù é alegria. Alegria máxima, sorriso no rosto. Ele é o orixá da vida.

CD: É sobre isso, obrigado pela oportunidade de ouvi-lo. É... É assim que eu... Assim que eu... Assim que minha assistente transcrever esse áudio eu te mando a entrevista pra você dar uma lida e me dar um feedback se é isso mesmo que você...

CAJ: Se precisar fazer alguma edição e te mandar...

CD: Você pode fazer sim, sem problema nenhum. A minha... O meu processo metodológico me permite, inclusive, fazer isso.

CAJ: Perfeito.

CD: Quero te agradecer imensamente pela oportunidade de ter conhecido essa figura Carlos Alberto Júnior, filho, Júnior filho, filho Júnior, filho sempre. Acho isso foda, marcar o lugar, acho que é muito massa quando a gente faz isso e dizer que seu pai é extremamente lindo. Extremamente lindo. Você manifestado de Èṣù você fica uma criança. Sabe um menino travesso? É a cara dele, é a cara dele de felicidade o tempo inteiro e isso é encantador!

CAJ: Sabe o que é engraçado?

CD: É encantador nele isso! Encantador! Isso só pode ser coisa de pai mesmo. **CAJ:** Engraçado que quando eu passei pelo meu processo de iniciação aí que meu pai veio falar sobre meu santo, né, e ele falou sobre meu santo, ele falou “*meu filho, seu Èṣù veste branco porque ele vem nas águas de Oxalá, ele veste branco por respeito a Oxalá, ele veste branco porque ele é ancestral, ele é o Èṣù Agbá, ele é o que vem primeiro, ele é o primeiro*”, aí quando a gente fala de Èṣù Agbá, Èṣù ancestral a gente remete a antiguidade, a gente remete ao velho, né, mas ele sempre se mostrou pra mim como um menino, sempre! Quando eu falei que ele era meu pai ele alafiou o santo me pegou na hora assim ó.

CD: Isso é extremamente interessante, Carlos, porque a gente tem uma... uma... uma nação

que a senioridade está sempre naquele... Está sempre Mãe Cici, e não. Ancestralidade tá quando a gente nasce e ela segue com a gente durante nosso curso de vida, é por isso que é ruim a gente ter *abiku* na nossa família, porque *abiku* ele traz a morte como premissa pra a vida da nossa família, pra nossa vida, pra a vida daquele que a gente ama e sobre tudo quando a gente encontra uma pessoa como Tia Cici, que tem, sei lá, quase noventa e poucos e que tem uma trajetória vastíssima de contação de histórias, de rememoração ancestral isso nos coloca sempre nesse lugar de compreender que tá tudo bem também. Èşù é muita coisa e Èşù é nada, sacou? É o que você disse. Èşù é tudo. Èşù é nada. Èşù é o infinito. Quando eu tive... Quando eu li *Os nagô e a morte* a primeira vez que eu senti... eu senti um impacto tão forte, foi a primeira vez que eu peguei um livro teórico muito denso que... não sei se você já leu, *Os nagô e a morte* de Juana Elbein Santos...?

CAJ: Não.

CD: Leia! Por favor, leia. É... O capítulo... Os dois últimos capítulos que ela trata especificamente sobre Èşù, eles são assim, inomináveis, a cada... A cada... A cada linha... A cada parágrafo você quer devorar, sabe? Porque é o modo como a gente percebe Èşù na vida diária, na nossa vida cotidiana no terreiro, na nossa... na nossa casa, naquele apoju que a gente tem, naquele *ojubó* que a gente tem sempre em casa, que a gente precisa ter, pra... não dá tempo de correr pra roça de candomblé, a gente tem que fazer o negócio em casa. Sacou? É sobre isso. Èşù é esse movimento, é essa movimentação, é essa ramificação de nossas vidas.

CAJ: Sabe o que eu achei engraçado? Que assim... Eu pouco falo sobre meu pai, mas quando eu vejo uma pessoa de fora falando sobre ele, porque assim, quando teve a festa do *Odé né*, aí acordei do santo aéreo, aéreo, aéreo, aéreo, aéreo... Aéreo. As pessoas falando comigo e eu aéreo, aéreo. Aí teve uma *ekede* que ela veio falar sobre meu santo pra mim, tudo que ela falou da boca dela parecia Èşù falando comigo e tipo assim, meu pai é real! Aí você falar agora que ele... de como você enxerga ele que é como eu vejo meu santo, sabe? Ele é... Ele é um...

CD: É sobre isso, um menino travesso.

CAJ: Ele é. E assim, não foi ninguém que me disse, foi eu que vi porque ele me mostrou, sabe. Esse é o mais bonito, é o mais encantador. Eu... Eu... Depois que eu fiz santo eu passei um ano em Cruz das Almas, morei um ano lá. Sozinho, fui pra lá sem pai, sem mãe, sem amigo, sem ninguém, porque eu pedi ao meu orixá falei assim “*meu santo, eu vivi uma vida, né, com meus pais que assim foi uma vida que foi muito privada, eu não pude me mostrar, não pude me acessar, eu não pude me viver, então eu pedi pra ele uma oportunidade pra me conhecer sem influência de pai, de mãe, de família, de amigo*” eu fui e morei um ano sozinho em Cruz das Almas, e ele me mostrou quem eu sou e me mostrou quem ele é pra mim. Então depois que eu

passei esse processo sozinho lá, eu criei raízes que não pode vir o vento mais forte do mundo que não vai me derrubar mais, sabe, porque eu sei quem eu sou, eu sei o santo que eu carrego na minha vida. Real.

CD: É sobre isso.

CAJ: (risos)

CD: Muito obrigado.

CAJ: Tamo junto.

CD: Muito obrigado mesmo.