

Descolonizando o gênero no candomblé: tensão entre cosmogonias africanas e normas coloniais

Decolonizing gender in candomblé: tension between African cosmogonies and colonial norms

Antonio Pedro Lima Junior¹

Resumo

Este artigo analisa a performatividade de gênero no candomblé, explorando as tensões entre sua cosmologia afro-brasileira e a imposição colonial do binarismo de gênero. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, fundamentada na revisão bibliográfica, na análise de narrativas míticas e na Análise de Conteúdo de Bardin (2011). Os referenciais teóricos incluem Oyèrónkẹ Oyẹwùmí (2021), que questiona a construção colonial do gênero na África, e Paul Preciado (2020), que discute os dispositivos de controle biopolítico sobre os corpos. Os resultados revelam três tendências principais: (1) a persistência de normas coloniais que impõem uma divisão rígida entre masculino e feminino nos terreiros; (2) a presença de mitos e cosmologias que oferecem alternativas fluidas para o gênero; e (3) a tensão entre tradição colonial e transformação, na qual algumas lideranças promovem mudanças que podem ser graduais ou imediatas. No entanto, os mitos do Candomblé não sustentam a segregação colonial de gênero; pelo contrário, suas narrativas reforçam a fluidez como elemento central da cosmologia afro-brasileira. Conclui-se que, para que o Candomblé se torne um espaço verdadeiramente decolonial, é necessário que as lideranças religiosas questionem as normas binárias herdadas do colonialismo, promovendo uma prática mais inclusiva e condizente com sua própria tradição ancestral pré-colonial.

Palavras-chave: Candomblé, gênero, colonialismo, descolonização, tradição inventada.

Abstract

This article analyzes gender performativity in candomblé, exploring the tensions between its Afro-Brazilian cosmology and the colonial imposition of gender binarism. The research adopts a qualitative approach, based on bibliographic

¹ Doutorando e mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, Brasil. Professor efetivo de Ensino Fundamental I - Artes na Prefeitura Municipal de Santo André - SP. E-mail: limajunior.ap@gmail.com.

review, the analysis of mythical narratives, and Bardin's Content Analysis (2011). The theoretical framework includes Oyerónkẹ Oyẹwùmí (2021), who questions the colonial construction of gender in Africa, and Paul Preciado (2020), who discusses biopolitical control mechanisms over bodies. The results reveal three main trends: (1) the persistence of colonial norms that rigidly separate masculine and feminine roles within the terreiros; (2) the presence of myths and cosmologies that offer fluid alternatives to Western gender models; and (3) the tension between colonial tradition and transformation, in which some leaders promote gradual or immediate changes. However, Candomblé myths do not sustain colonial gender segregation; on the contrary, their narratives reinforce fluidity as a central element of Afro-Brazilian cosmology. The study concludes that while Candomblé's ritual structure still reproduces colonial norms, its cosmology provides a foundation for a more inclusive religiosity. For Candomblé to become a truly decolonial space, religious leaders must question the binary norms inherited from colonialism, fostering a more inclusive practice aligned with its pre-colonial ancestral traditions.

Keywords: Candomblé, gender, colonialism, decolonization, invented tradition.

Introdução

O candomblé, religião de matriz africana forjada no contexto da diáspora, emerge da confluência de diversos grupos étnicos e linguísticos africanos – como os *yorubás*, *fons*, *bantus*, entre outros – que, mesmo sob a violência da escravização e da colonização, preservaram e recriaram formas complexas de organização espiritual, social e cosmológica. Para compreender suas dinâmicas de gênero, é crucial considerar três contextos interconectados: 1) os sistemas cosmológicos e mitológicos originários na África; 2) o processo de formação das religiões afro-brasileiras sob o regime colonial e escravista; e 3) as práticas religiosas contemporâneas no Brasil, marcadas por tensões entre resgate ancestral e influências sociais vigentes.

Uma das características centrais das tradições africanas de origem é a compreensão do mundo a partir de princípios relacionais e dinâmicos, que se refletem na pluralidade de seres e energias presentes na cosmologia afro-

atlântica. Nesse sentido, o candomblé abriga em sua estrutura mitológica e simbólica elementos que desafiam de forma contundente as concepções ocidentais modernas de sujeito, corpo e identidade, especialmente no que se refere à rigidez binária dos sistemas de gênero.

Contudo, apesar de sua matriz anticolonial e de seu potencial epistemológico de subversão das normatividades ocidentais, o candomblé, enquanto religião vivida no Brasil pós-colonial, encontra-se também profundamente atravessado por influências do ocidentalismo. Tais influências se manifestam, notadamente, na generificação de suas práticas rituais, na distribuição de funções nos terreiros e na reprodução de modelos *cisheteronormativos*, herdados do projeto colonial. A imposição colonial de uma ordem social baseada na dicotomia sexual e de gênero contribuiu para a cristalização de papéis rituais e sacerdotais a partir de uma lógica binária, frequentemente dissociada das concepções africanas originárias, mais fluídas e relacionais. Esta "tradição" binária, portanto, pode ser entendida como uma "tradição inventada" no sentido proposto por Hobsbawm – uma construção social que emerge em resposta a demandas políticas e sociais específicas; neste caso, a necessidade de adaptação e sobrevivência em um contexto colonial opressivo.

Com o intuito de preservar e respeitar a integridade cultural e linguística das tradições africanas presentes nas nações do candomblé – especialmente as de origem *Jeje (fon)*, *Ketu (yorubá)* e *Kongo-Angola (bantu)* –, este trabalho opta por adotar as grafias originais das línguas desses povos, evitando, sempre que possível, traduções coloniais e ocidentalizantes. Essa escolha metodológica não é meramente terminológica, mas implica um posicionamento político e epistêmico que visa descolonizar os modos de nomear, compreender e representar essas tradições, reconhecendo sua autonomia conceitual e simbólica.

A colonização europeia deixou marcas profundas na organização religiosa e social do candomblé. A lógica binária de gênero, característica do pensamento europeu moderno, foi gradualmente incorporada na configuração dos terreiros, influenciando a definição dos cargos e a delimitação das práticas rituais segundo critérios corporais e identitários *cisnormativos*. Esse processo, embora muitas vezes naturalizado, revela-se como uma distorção das cosmologias africanas, que tradicionalmente acolhem formas de subjetivação mais complexas e menos restritas à dicotomia masculino-feminino. Entidades como os *orixãs*, *voduns* e *minkisi* frequentemente transcendem as fronteiras ocidentais do gênero, incorporando múltiplas dimensões e expressões identitárias que desafiam a taxonomia colonial imposta ao corpo e à sexualidade.

No entanto, apesar desse potencial de fluidez e transgressão presente nas narrativas míticas e nas entidades cultuadas, a prática cotidiana nos terreiros ainda carrega marcas da colonização. As tradições *Jeje*, *Ketu* e *Kongo-Angola*, embora guardem em suas cosmologias figuras andróginas e práticas rituais abertas à multiplicidade, frequentemente operam, na realidade social brasileira, sob os efeitos de um modelo de normatividade *cisheterossexual*. Essa tensão entre cosmologia e prática revela a complexidade inerente a qualquer experiência religiosa vivida, entendida como uma construção social dinâmica, sujeita a apropriações, criações e recriações ao longo de cinco séculos de história.

Este artigo propõe, portanto, uma análise crítica da colonização do gênero no candomblé, a partir do diálogo com autoras e autores que pensam o corpo, a sexualidade e a identidade sob uma perspectiva decolonial, incluindo contribuições da teoria *Queer of Color Critique* para iluminar as interseções entre raça, gênero, sexualidade e colonialidade.

Rastros coloniais e insurgências de gênero no candomblé

Preciado (2020), ao afirmar "Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que foi construído pelos seus discursos e práticas clínicas" (p. 14), propõe uma crítica contundente ao regime de normatização dos corpos, classificando-o como um mecanismo de controle biopolítico e farmacopornográfico. Para o autor, a analogia entre o corpo trans e os territórios colonizados revela que os órgãos sexuais são, na verdade, "enclaves coloniais de poder" e que a normatividade anatômica imposta pelo Ocidente se inscreve sobre os corpos da mesma forma que o colonialismo geográfico se inscreveu sobre os territórios africanos (Preciado, 2020, p. 38–39).

Em diálogo com essa perspectiva, Oyèwùmí (2021) denuncia o gênero como uma construção social ocidental, imposta às sociedades africanas através da *bio-lógica*. Para a autora, tais sociedades eram organizadas com base em critérios como senioridade e função social, e não por uma polarização entre "homens" e "mulheres": "As categorias sociais 'mulheres' e 'homens' são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que 'corpos físicos são corpos sociais' [...]" (Oyèwùmí, 2021, p. 69). A partir dessas contribuições, torna-se possível problematizar até que ponto o candomblé atua como espaço de resistência à *cis*normatividade ou se, ao contrário, reproduz lógicas coloniais de gênero.

Cada uma das nações do candomblé possui características cosmológicas específicas que moldam a maneira como o gênero é concebido e vivenciado nos terreiros. O candomblé *Ketu*, de origem *yorubá*², apresenta uma organização ritual estruturada hierarquicamente, com funções atribuídas de acordo com o gênero

² Grupo étnico africano originário principalmente do sudoeste da Nigéria, bem como partes do Benim e Togo. Os iorubás constituem uma das maiores etnias da África Ocidental.

binário, como o cargo de *Ògàn*³, exclusivo para homens, e o de *Èkédí*⁴, reservado às mulheres.

Já o candomblé *Jeje*, influenciado pelas tradições dos povos *Fon*⁵, apesar de incorporar divindades de gênero fluido como *Dangbè* (também chamado *Gbèsén*), que lidera a "Família da Serpente", ainda apresenta práticas que reproduzem divisões normativas entre masculino e feminino (Gaia & Silva Vitória, 2021, p. 56; Prandi, 2005a). Dentro dessa linhagem, figuras como *Ayida Wèdo* representam o feminino, mas outras divindades serpentinadas desafiam classificações estritas. O sacerdócio associado a essa família pode ser exercido por qualquer gênero, embora se note, em algumas casas, predominância feminina, especialmente nos cultos ligados à cura.

A "Família da Terra", sob liderança de *Sakpatá*, evidencia uma maior fluidez, apresentando elementos maternais e curativos, além da presença de *voduns* ligados à fertilidade e à agricultura, muitos dos quais possuem forte identificação com o feminino. *Mawu-Lisa*, por exemplo, sintetiza o princípio da complementaridade entre os gêneros (Ferretti, 2006).

A "Família do Trovão", por sua vez, liderada por *Sògbó*, apresenta uma organização majoritariamente masculina. Embora certas manifestações de *Avrekete*⁶ revelem características andróginas, a estrutura sacerdotal dessa família, como observa Ferretti (2006), é tradicionalmente ocupada por homens.

³ Responsável pelos tambores (atabaques) e pelos toques sagrados que "chamam" os orixás. Cuida da logística do culto, da abertura dos rituais, do sacerdócio, da preparação de oferendas, entre outros.

⁴ As *ekedis* são mulheres iniciadas (feitas) que atuam em serviço direto aos orixás e às pessoas que os incorporam.

⁵ Um dos principais grupos étnico-linguísticos da África Ocidental, especialmente presentes no Benim, no Togo e em partes da Nigéria.

⁶ Ela representa uma forma mais ancestral, profunda e iniciática da força que, no sincretismo afro-brasileiro, se tornou conhecida como *Iemanjá* – porém com características mais místicas e menos domesticadas pelo imaginário católico ou popular.

No candomblé *Kongo-Angola*, de origem *bantu*⁷, há uma ênfase na linhagem e na coletividade, com uma organização mais flexível quanto à divisão de funções por gênero. Nesse contexto, qualquer pessoa pode participar do preparo das comidas votivas para os *minkisi*⁸, o que contrasta com a estrutura *Ketu*, onde tais funções são rigidamente atribuídas: o *Àṣòḡún*⁹ (geralmente um homem) atua nos sacrifícios, enquanto as *Ìyá-Bàṣé*¹⁰ (mulheres iniciadas) cuidam da preparação dos alimentos (Ferretti, 2006). Tais diferenças revelam as particularidades de cada tradição no trato com o gênero e a hierarquia interna.

Apesar das possibilidades de fluidez e ambiguidade de gênero nos mitos e na cosmologia, a prática social dentro dos terreiros ainda impõe barreiras significativas às pessoas transgênero e não binárias. Lemos (2021) observa que, embora o candomblé seja reconhecido como espaço de inclusão, especialmente para pessoas homossexuais, continua ancorado em um modelo que privilegia corpos *cisgêneros*: "parece prevalecer esse corpo biológico e não mais a natureza dessas pessoas, fugindo do diálogo de identidades de gênero" (Lemos, 2021, p. 347–348).

Assim, embora as figuras sagradas do candomblé ofereçam um referencial potente para a desconstrução das categorias binárias de gênero, a estrutura religiosa muitas vezes reflete valores herdados da colonização. Este estudo, portanto, adota uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, fundamentando-se em revisão bibliográfica de autoras e autores que problematizam as relações entre gênero, corpo e colonialismo, com especial atenção às contribuições da *Queer of Color Critique*, que nos permite analisar como as normas de gênero e

⁷ Os povos *bantu* são um conjunto extenso e diverso de populações africanas que compartilham raízes linguísticas comuns e uma ampla base cultural, espiritual e histórica.

⁸ Plural de *nkisi*, nome dado as suas entidades sagradas que são cultuadas.

⁹ *Àṣòḡún* (ou *Aṣòḡún*, na ortografia iorubá padrão) é um termo do universo religioso *yorubá* que designa uma pessoa especializada no sacrifício ritual de animais para os orixás ou outras divindades.

¹⁰ Trata-se de uma figura feminina de grande respeito e poder ritual, com funções centrais na preparação das oferendas e obrigações sagradas aos orixás.

sexualidade são racializadas e como as epistemologias do Sul global podem oferecer formas alternativas de compreensão.

Com base nesses aportes teóricos, propõe-se problematizar: até que ponto o candomblé pode constituir um espaço decolonial em termos de gênero? E quais são os limites e as potencialidades dessa tradição na contestação das normas coloniais *cisheteronormativas*?

Metodologia

Este estudo adota uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, baseada na revisão bibliográfica e na análise crítica de narrativas míticas, etnografias e discursos sobre gênero e candomblé. O método escolhido se justifica pela necessidade de compreender como as epistemologias africanas e afro-brasileiras oferecem alternativas ao modelo binário de gênero imposto pelo colonialismo europeu.

A pesquisa se apoia em referenciais teóricos fundamentais para a análise da performatividade de gênero, como os trabalhos de Oyèrónkẹ Oyẹwùmí (2021), que problematiza a imposição colonial do gênero sobre as sociedades africanas, e Paul Preciado (2020), que discute a normatividade de gênero dentro dos mecanismos biopolíticos e farmacopornográficos contemporâneos. Para contextualizar a utilização de autorias eurocêntricas em um trabalho de descolonização, recorreremos à teoria *Queer of Color Critique* (como em Roderick Ferguson, Cathy Cohen), que nos auxilia a ler Preciado a partir de um "Sul global", identificando os "sul" dentro do "norte" teórico. Esta vertente nos permite deslocar o centro da análise, reconhecendo que teorias produzidas no eixo euro-americano podem ser ressignificadas e postas em diálogo crítico com epistemologias do Sul, desde que seu potencial colonizador seja constantemente interrogado. A partir desses referenciais, o estudo investiga como as tradições do candomblé articulam, reproduzem e desafiam estruturas de gênero normativas.

A pesquisa também se baseia na análise de mitos de diferentes nações do candomblé (*Jeje*, *Ketu* e *Kongo-Angola*) para identificar como as entidades sagradas podem ser compreendidas como figuras de gênero fluido. Além disso, foi analisado um discurso de liderança tradicional desconhecida e de uma renomada, Makota Zimewanga (Valdina de Oliveira Pinto, 1943-2019), que foi uma influente sacerdotisa e ativista do combate à intolerância religiosa, ambos publicados e disponíveis no YouTube. Para estruturar essa análise, utilizou-se o método de Análise de Conteúdo de Bardin (2011), que permitiu a categorização e interpretação dos dados coletados, possibilitando uma compreensão mais aprofundada das representações de gênero nos discursos e nas práticas ritualísticas do candomblé.

Os candomblés

Ao longo dos séculos, as tradições foram adaptadas e ressignificadas, preservando elementos fundamentais das culturas africanas, como os sistemas de culto, a musicalidade, os rituais de iniciação e as línguas sagradas (Barros, 2021). Entre as principais tradições afro-brasileiras, destacam-se o candomblé *Jeje*, o candomblé *Ketu* e o candomblé *Kongo-Angola*.

Cada uma dessas tradições possui singularidades em relação aos seres cultuados, à organização ritualística e à relação com o mundo espiritual. O candomblé *Jeje* cultua os *voduns*; o candomblé *Ketu* tem como entidades centrais os *òrìṣàs*; e o candomblé *Kongo-Angola* reverencia os *minkisi*. Apesar das diferenças, todas essas vertentes compartilham uma resistência cultural profunda e a busca pela preservação de saberes ancestrais.

O candomblé *Jeje* tem suas raízes nos povos *Fon* e em outros do antigo Reino do Daomé, atual Benin. Seu culto central é voltado aos *voduns*, divindades que variam conforme a tradição de cada povo. No Brasil, a nação *Jeje* se organizou em diversas ramificações, como o *Jeje Dahomey*, *Jeje Mina*, *Jeje Mahi* e *Jeje Savalu*,

cada qual com características próprias. O *Jeje Dahomey*, por exemplo, reverencia os *Voduns* Reais, que possuem túmulos terrenos, enquanto o *Jeje* Mina está relacionado à rainha Nã Agontimé (Bay, 1998), fundadora da Casa das Minas no Maranhão, também conhecida como tambor de mina:

Na Casa das Minas Jeje, os voduns, em número de cerca de sessenta, se organizam em famílias de divindades, a saber: família de *Davice*, da qual são conhecidos um total de 27 voduns e tobossis, ou entidades femininas infantis. Estes voduns pertencem à Família real do Daomé até o rei Agongonu que reinou entre 1789 e 1797. Segundo pesquisas de Pierre Verger este culto teria sido trazido ao Maranhão pela rainha Nã Agontimé, viúva do rei Agongonu que foi vendida como escrava em virtude de conflitos na família real. Nesta família destacam-se como mais conhecidos os voduns Toi Zomadonu, o dono da Casa, Toi Dadarro, Toi Doçu, Toi Bedigá, Toi Daco e Nochê Sepazin e os voduns toque nos ou meninos, Tocá, Tocé e Jogorobossu (Ferretti, 2006, p. 3).

A musicalidade e a dança são elementos essenciais nos rituais do Candomblé *Jeje*. Tambores e cânticos em língua *Fon* conectam o mundo material ao espiritual. O processo de iniciação é complexo, envolvendo aprendizado profundo e rituais de consagração. Apesar das perseguições históricas, o Candomblé *Jeje* continua a resistir como expressão de identidade e força cultural:

Os *Voduns* são cultuados aos pés de grandes e antigas árvores [...] Este *igbá* natural chama-se *atinsá* e mantém escondidos os fundamentos destas divindades. [...] Falar de *Voduns* e da Nação *Fon* exige cautela, porque todo conhecedor desta nação passou por grandes preceitos sagrados e secretos, e sabe que seus fundamentos devem ser resguardados e somente revelados a quem os merecer, e no momento certo!" (Barros, 2021, p. 185).

O candomblé *Ketu* é uma das vertentes mais conhecidas do candomblé, com raízes na cultura *Yorubá*, originária da Nigéria e do leste do Benin. Os *òrìṣàs* são as divindades centrais dessa tradição, cada um associado a elementos da

natureza, aspectos humanos e *itàns*, relatos mitológicos que narram as trajetórias dos *òrìṣàs* tanto no *Ayê* (plano terreno) quanto no *Orun* (plano espiritual).

Na África, cultuam-se aproximadamente 401 *òrìṣàs*, sendo que "todas as linguagens e indivíduos têm seu próprio *òrìṣàs* a quem reverenciam" (Oyěwùmí, 2021, p. 59). Entre os mais conhecidos estão: *Èṣù* (Exú), *Ògún* (Ogum), *Òṣòṣòṣì* (Oxóssi), *Ṣàngó* (Xangô), *Yemoja* (Iemanjá), *Òṣun* (Oxum), *Ọbalúayé* (Obaluaiê), *Nàná Bùkùú* (Nanã), *Òṣàlá* (Oxalá), *Lógunède* (Logunedé) e *Ọrúnmilà* (Orunmilá). A língua *yorubá* é amplamente utilizada nos cânticos e rituais, mantendo viva a conexão com as raízes africanas.

O candomblé *Kongo-Angola* é uma tradição afro-brasileira com raízes nos povos *bantu*, originários de Angola, República do Congo e partes de Moçambique. Diferentemente das vertentes *Jeje* e *Ketu*, o candomblé *Kongo-Angola* se destaca por sua estrutura ritualística própria, sua organização social e sua cosmovisão espiritual, que refletem a visão de mundo *bantu*.

As divindades cultuadas, chamadas *minkisi*, estão associadas às forças da natureza e aos antepassados, como *Nzazi* (fogo e trovões), *Katendê* (folhas e cura) e *Kitembo* (tempo e mudanças). Sobre as *minkisi*, Barros (2021) explica:

As divindades da Nação *Bantu* são chamadas de Inquices, vocábulo derivado de *Nkisi*, que pode ser traduzido como 'ser sobrenatural' ou como 'espírito que auxilia'. [...] Embora existam semelhanças com os *Òrìṣàs* e os *Voduns*, os Inquices possuem particularidades e peculiaridades independentes. Quem é responsável por essas semelhanças é a própria natureza, visto que todas as divindades, separadamente, respondem e cuidam de cada elemento que dela faz parte!" (Barros, 2021, p. 182).

A música e a dança também desempenham papel central nos rituais, com tambores e cânticos em línguas *bantu* facilitando a comunicação com as *minkisi*. Apesar das perseguições históricas, o candomblé *Kongo-Angola* mantém sua força

como uma expressão de resistência cultural, preservando saberes e tradições africanas. Um exemplo notável é o Congado, que combina dança, música e teatro para celebrar a coroação simbólica de reis e rainhas negras, "como uma expressão de uma religiosidade afro-mineira" (Pereira, 2007, p. 41).

Concepção de gênero e sexualidade nas tradições afro-brasileiras

A concepção de gênero e sexualidade entre os povos *bantu*, *fon* e *yorubá* difere da visão ocidental binária, sendo mais fluida e relacional. O papel social dos indivíduos é frequentemente definido pela senioridade. Sacerdotes e sacerdotisas, como os *ngangas*¹¹ e *vodunon*¹², podem assumir identidades que transcendem categorias convencionais, especialmente em contextos de iniciação ou transe espiritual:

Nas casas de candomblé, o feminino e o masculino são compreendidos e explicados em diálogo com as normas de sexo/gênero vigentes e também com a cosmovisão e mitografia. Nessa cosmovisão, o ritual de possessão garante a possibilidade de mitologicamente e simbolicamente transitar entre os gêneros, pois o sujeito quando possuído pelo orixá, assume suas características comportamentais e de gênero durante o tempo da possessão (Santos, 2015 p. 12).

Seres como *Lógunède*, do candomblé *Ketu*, exemplificam essa flexibilidade, manifestando-se de formas que desafiam normas de gênero. Essa visão foi reprimida pelo colonialismo, mas continua influenciando práticas tradicionais e sociais na diáspora. Muitos adeptos e pesquisadores acreditam que "Logunedé ou Logun-Edé é, certamente depois de Exu, o menos bem compreendido dentre

¹¹ Embora mais comum em tradições de matriz *Bantu*, como no candomblé *Kongo-Angola* e no Palo Monte (em Cuba), o termo pode ser relacionado a um sacerdote, curandeiro ou especialista espiritual que trabalha com forças sobrenaturais e objetos consagrados.

¹² Significa "sacerdote de *Vodun*" ou "zelador de *Voduns*". É o título dado aos sacerdotes iniciados que possuem autoridade no culto aos *Voduns* dentro do candomblé *Jeje*.

os orixás africanos no Brasil. Tido como andrógino, patrono dos homossexuais, detentor de um 'segredo' e de difícil feitura [...]" (Lopes, 2023a, p.27).

Lògunedé e sua "complexidade" tem gerado diversas interpretações no Brasil, especialmente dentro de sistemas fundamentalistas que buscam definir os *òrìṣàs* de maneira fixa. No entanto, a dificuldade em compreendê-lo não decorre de sua própria natureza, mas sim do impacto da colonização cultural sobre as tradições de matriz africana. O que antes era plenamente aceito dentro da cosmologia *yorubá*, tornou-se um "mistério" dentro de uma sociedade ocidentalizada que rejeita a coexistência de opostos.

Filho de *Òṣòḽì Inlé* ou *Erinlé*, o caçador, e *Òṣun*, a senhora das águas doces e da riqueza, *Logunedé* transita entre dois mundos: por seis meses vive na mata, como o pai, e nos outros seis reside nos rios, junto à mãe. Essa dualidade, que no contexto *yorubá* era compreendida como uma expressão da complementaridade entre forças distintas, foi distorcida pela visão ocidental, que impõe categorias fixas de gênero e papel social. O *itàn* de *Logunedé* e *Erinlé*, como narrado por Prandi (2001), apresenta um encontro entre pai e filho que, sem o conhecimento de sua relação consanguínea, desenvolvem uma relação afetiva e amorosa. *Logunedé*, descrito como um caçador sedutor, conquista *Erinlé*, e ambos estabelecem uma conexão profunda tanto no campo da caça quanto no plano amoroso.

Logum Edé era um faceiro caçador. *Erinlé* o conheceu e foram caçar juntos. Eram filho e pai, mas um do outro não sabia. *Logum Edé* era muito sedutor e *Erinlé* se apaixonou por ele. Ambos caçavam mais que todo mundo; eram os dois os maiores dos *odés*. (Prandi, 2001. P. 138-139).

É importante notar que a narrativa de Prandi aborda características relativas à sexualidade e à afetividade – uma relação homoafetiva e, posteriormente revelada, incestuosa – e não ao gênero e papel social. Esta

distinção é crucial, pois a *Queer of Color Critique* nos ensina a desmontar a forma como gênero, sexualidade e raça se entrelaçam nos projetos coloniais de controle.

No *itàn*, a relação entre Logunedé e *Erinlé* não é apresentada como um tabu, mas como parte de uma rede de interações complexas entre o humano, o divino e o natural. Essa abordagem desestabiliza conceitos ocidentais binários de moralidade sexual, gênero e parentesco.

A relação entre Logunedé e *Erinlé* desafia as noções tradicionais de heteronormatividade e linearidade genealógica. Em vez de serem fixadas em um modelo estático de parentesco, as interações entre os *òrìṣàs* se baseiam na complementaridade de suas forças e na construção de alianças espirituais. Nesse sentido, pode ser lido como uma metáfora para a fluidez das identidades e dos desejos, que transcendem as categorias impostas pela moralidade colonial e patriarcal.

A história de Logunedé e *Erinlé* nos convida a refletir sobre como as cosmologias afro-brasileiras oferecem possibilidades de existência e relação que vão além das categorias rígidas de gênero, sexualidade e parentesco impostas pelo pensamento colonial. Ao mesmo tempo, cabe problematizar as nuances dessas narrativas que, ao serem registradas e reinterpretadas sob o olhar ocidental, podem inadvertidamente reproduzir elementos hierárquicos e normativos.

É fundamental revisitar esses mitos com uma abordagem descolonial, reconhecendo a potência de suas cosmologias enquanto ferramentas para questionar e reimaginar as relações humanas, divinas e naturais em toda a sua complexidade.

A associação de Logunedé à androginia é um reflexo da tentativa de traduzir sua dualidade dentro de conceitos ocidentais. Sua essência não se

prende a uma expressão específica de gênero, mas sim à síntese de forças que, na lógica *yorubá*, são complementares e não contraditórias.

Todavia, dentro de uma sociedade moldada por valores eurocêntricos e cristãos, que impõem uma divisão binária entre masculino e feminino, Logunedé foi ressignificado como um *òrìṣà* "andrógino" e "complexo". Se por um lado isso permitiu que ele se tornasse um símbolo para pessoas LGBTQIAP+, por outro, revela como a colonização cultural impediu a compreensão de sua verdadeira natureza.

A dificuldade em compreender Logunedé se assemelha à de *Èṣù* (Lopes, 2023a), outro *òrìṣà* frequentemente mal interpretado devido às influências coloniais. *Èṣù* transita entre mundos e rompe dicotomias, enquanto Logunedé sintetiza opostos em um só ser. Ambos desafiam as estruturas binárias impostas pelo pensamento ocidental, que tende a rejeitar aquilo que não pode ser rigidamente classificado. Assim, Logunedé passou a ser visto como um *òrìṣà* "difícil", não por sua natureza, mas pela forma como a colonização distorceu a compreensão das tradições africanas, quanto a *Èṣù*:

[...] é a inscrição da pluriversalidade do mundo, é a perspectiva, a negaça, o pavio da dúvida que se acende causando o estouro do conhecimento. Exu baixa em qualquer corpo, fala em qualquer língua, diz no não dito, se não existe palavra, ele inventa, se a compreendemos, ele a destrói para nos lançar no vazio do tombo. Para aqueles que se arriscam no desafio de outras travessias, Exu os assiste, os observa e, dependendo da negociação, pode vir a ajudá-los. Agora, para aqueles que se colocam acomodados nas espreguiçadeiras da certeza, Exu prega peças, os espreitando sob os redemoinhos da imprevisibilidade, do virar do avesso, do bater de um lado e gritar no pé da orelha do outro (Rufino, 2020. P.20).

A leitura de *Èṣù* como um princípio espiralado do tempo e das existências nos convida a pensar sua relação com a fluidez de gênero e a recusa da categorização binária ocidental. *Èṣù* é movimento, transformação e

deslocamento, desestabilizando estruturas fixas e essencialistas, sejam elas epistemológicas, ontológicas ou de identidade (Silva, 2017).

Ao afirmar que "Exu baixa em qualquer corpo, fala em qualquer língua", Rufino (2020) sugere uma presença que não se limita a uma forma única ou determinada. *Èṣù* atravessa os limites do que se entende por identidade fixa, encarnando possibilidades múltiplas de ser e se expressar. Esse trânsito pode ser lido como um questionamento das normatividades de gênero impostas pelo pensamento ocidental moderno, que tende a classificar corpos e subjetividades dentro de dicotomias estanques.

A ideia de *Èṣù* como "negaça", como aquele que desestabiliza certezas e abre caminho para a invenção, também ecoa a performance de gênero enquanto construção fluida e não essencialista. Se não há palavra para algo, *Èṣù* a inventa; se há um significado cristalizado, *Èṣù* o destrói e nos lança no vazio, forçando novas compreensões. Essa potência desafiadora pode ser associada à crítica das categorias de gênero fixas e ao reconhecimento das existências não binárias e transgêneras como expressões legítimas da diversidade humana.

Èṣù não se limita a um gênero específico, mas incorpora a multiplicidade e a indeterminação. Sua presença nos rituais de candomblé, muitas vezes representada por figuras que transitam entre o masculino e o feminino, reforça a ideia de que o gênero pode ser uma performance fluida e situada, e não uma essência biológica determinada. Essa perspectiva se alinha com a crítica decolonial de Oyèwùmí (2021), que questiona a imposição colonial do gênero como categoria universal e binária.

A relação entre *Èṣù* e a fluidez de gênero também pode ser observada em algumas manifestações rituais, onde entidades associadas a ele podem se apresentar com características andróginas ou transgredir as expectativas normativas de gênero. Isso não significa que *Èṣù* seja "transgênero" em si, mas

que sua natureza disruptiva e transformadora oferece um espaço simbólico para questionar e transcender as normas de gênero impostas.

Assim como *Èṣù* desafia as estruturas binárias do pensamento ocidental, as existências trans e não binárias desafiam a *cis*normatividade e a heteronormatividade, reivindicando o direito à autodeterminação e à expressão de gênero para além das categorias fixas. Nesse sentido, a figura de *Èṣù* pode ser lida como uma metáfora poderosa para a resistência e a reinvenção das identidades de gênero em contextos de opressão colonial e patriarcal.

A tensão entre tradição colonial e transformação

A tensão entre a tradição colonial e a transformação é uma questão central para compreender as dinâmicas de gênero no candomblé. A "tradição" frequentemente invocada para justificar a divisão binária de funções rituais é, em grande medida, uma construção influenciada pelo projeto colonial, que impôs uma visão patriarcal e heteronormativa sobre as sociedades africanas e suas diásporas. Como argumenta Hobsbawm (1984), as "tradições inventadas" são conjuntos de práticas que buscam estabelecer continuidade com um passado histórico, muitas vezes para legitimar estruturas de poder no presente.

No contexto do candomblé, essa "tradição inventada" se manifesta na forma como certas hierarquias e papéis de gênero foram naturalizados como se fossem parte intrínseca das cosmologias africanas, quando, na realidade, muitas delas foram moldadas pela interação com a sociedade escravista e pós-escravista brasileira. A fala de Makota Zimewanga, uma importante liderança religiosa, ilustra essa tensão ao defender a necessidade de revisão crítica dessas normas:

Temos que rever nossos conceitos. Tem muita coisa que a gente acha que é do candomblé, mas não é. É do patriarcado, é do machismo, é da sociedade que a gente vive. E a gente tem que ter coragem de olhar pra isso e dizer: isso aqui não serve mais (Makota Zimewanga, 2018).

Essa reflexão aponta para o caráter dinâmico e histórico das tradições religiosas, que estão em constante processo de negociação e transformação. O *candomblé*, como qualquer experiência religiosa vivida, é uma construção social e cultural suscetível às ideologias de quem a pratica, além de ser fruto de cinco séculos de história, de apropriação, de criação e recriação.

Nesse sentido, a "tensão entre cosmologia e prática" citada anteriormente não é um desvio, mas sim a expressão da complexidade inerente a qualquer tradição religiosa que se move entre a fidelidade a seus fundamentos e a necessidade de se adaptar a contextos sociais em transformação. A potência descolonizadora do *candomblé* reside justamente em sua capacidade de ressignificar suas próprias tradições, questionando as normas coloniais que foram incorporadas ao longo da história e recuperando os elementos das cosmologias africanas que valorizam a fluidez e a diversidade.

Análise de resultados

A análise dos dados coletados revela três tendências principais nas relações de gênero no *candomblé*: a persistência de normas coloniais, a presença de mitos que oferecem alternativas fluidas e a tensão entre tradição e transformação.

A primeira tendência, a persistência de normas coloniais, manifesta-se na reprodução de uma divisão binária de funções rituais e sacerdotais, que frequentemente exclui ou limita a participação de pessoas transgênero e não binárias. Como observado por Lemos (2021), apesar de o *candomblé* ser um espaço de acolhimento para pessoas homossexuais, a estrutura ritual ainda privilegia corpos *cisgêneros*, refletindo a internalização de valores *cisheteronormativos*.

A segunda tendência, a presença de mitos que oferecem alternativas fluidas, é evidenciada pelas narrativas de entidades como Logunedé, Èṣù e

Dangbè, que desafiam as categorias fixas de gênero e sexualidade. Esses mitos demonstram que as cosmologias africanas possuem um potencial intrínseco para questionar e transcender o binarismo de gênero imposto pelo colonialismo.

A terceira tendência, a tensão entre tradição e transformação, é ilustrada pelo discurso de lideranças como Makota Zimewanga, que defendem a revisão crítica das normas de gênero no candomblé, identificando e rejeitando influências patriarcais e machistas que não são originárias das tradições africanas. Essa tensão reflete o caráter dinâmico e histórico do candomblé, que está em constante processo de negociação entre a fidelidade a seus fundamentos e a necessidade de se adaptar a contextos sociais em transformação.

Essas três tendências não são excludentes, mas coexistem em tensão dialética, conformando um campo de disputa sobre o significado e a prática do gênero no candomblé. A análise demonstra que, embora a estrutura ritual do candomblé ainda reproduza normas coloniais de gênero, sua cosmologia oferece os elementos necessários para uma transformação decolonial.

Conclusão

Este artigo buscou analisar as tensões entre as cosmologias africanas e as normas coloniais de gênero no candomblé, identificando a persistência de estruturas binárias, a presença de mitos que oferecem alternativas fluidas e os processos de transformação em curso.

Os resultados indicam que o candomblé, enquanto religião diaspórica e em constante recriação, encontra-se em um campo de disputa entre a reprodução de normas coloniais e a potencialidade decolonial de suas cosmologias. A "tradição" frequentemente invocada para justificar a divisão binária de gênero é, em grande medida, uma "tradição inventada" influenciada pelo projeto colonial, que impôs uma visão patriarcal e heteronormativa sobre as sociedades africanas e suas diásporas.

No entanto, as narrativas míticas e as entidades cultuadas no candomblé, como Logunedé e Èṣù, oferecem um referencial potente para a desconstrução dessas normas, apresentando modelos de identidade e relação que transcendem o binarismo de gênero. A fala de lideranças como Makota Zimewanga demonstra que existe, dentro do próprio candomblé, um movimento crítico que busca revisar e transformar essas estruturas, identificando e rejeitando influências coloniais.

Para que o candomblé se torne um espaço verdadeiramente decolonial em termos de gênero, é necessário que as lideranças religiosas questionem as normas binárias herdadas do colonialismo, promovendo uma prática mais inclusiva e condizente com sua própria tradição ancestral pré-colonial, que valorizava a fluidez e a diversidade. Essa transformação não significa abandonar os fundamentos do candomblé, mas sim resgatar seu potencial original de contestação das normatividades impostas.

Este estudo contribui para a discussão sobre gênero e decolonialidade no candomblé, destacando a importância de se problematizar as "tradições" e de se recuperar as epistemologias africanas como ferramentas para a construção de um mundo mais justo e plural. Futuras pesquisas poderão aprofundar a análise das experiências de pessoas transgênero e não binárias no candomblé, investigando como elas negociam suas identidades e espiritualidades nesse contexto.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Claudia. Exu-Mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés. São Paulo: Fundamentos de Axé, 2023.

ANUNCIACÃO, Deyse. A dona do terreiro. 06 de junho de 2018. 35:45min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I&t=495s> Acesso em: 24. de março de 2025.

ARIEL, Vitor. OS IRMÃOS MAWU E LISSA - Mitologia Africana - Histórias para Fogueira Ep. 30, 2021. 00:09:41, YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B7Vbq4Rf-Yw> Acesso em: 31/03/2025.

- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARROS, Marcelo. (ORG) *O Candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon. Odé Kileyu e Vera de Oxaguiã*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BAY, Edna. *Wives of the leopard: gender, politics, and culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville; London: University of Virginia Press, 1998.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COHEN, Cathy J. Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 3, p. 437-465, 1997.
- DA SILVA PARREIRA GAIA, Ronan; DA SILVA VITÓRIA, Alice. Orixás, Inquices e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés Ketu, Bantu e Jeje. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 5, n. 1, 2021. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i1.29679. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/29679>. Acesso em: 31 mar. 2025.
- FERGUSON, Roderick A. *The Reorder of Things: The University and Its Pedagogies of Minority Difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- FERRETTI, Sérgio F. A terra dos Voduns. *Repositório de Publicações Científicas da Universidade Federal do Maranhão*. São Luís: UFMA, p. 1-6, 2006. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/300>. Acesso em: 31/03/2025.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- FU-KIAU, Bunseki. *N' Kongo: N' Kongo Dya Bântu*. Tradução e notas de Niyi Monso. São Paulo: Perspectiva, 2024.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LE MOS, Kaio. No Candomblé, quem é Homem e quem não é? *Práticas Discursivas de Homens Trans*. *Revista Latino Americana de Geografia e Gênero*, v. 12, n. 1, p. 341-367, 2021. ISSN 2177-2886. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/17021> Acesso em: 23 mar. 2025.
- LIMA JÚNIOR, Antônio Pedro. Gênero e sexualidade nas comunidades tradicionais de terreiro: tensões e resistências à cisheteronormatividade. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 25-38, 2025. DOI: 10.26512/revistacalundu.v8i2.55864. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/55864>. Acesso em: 23 mar. 2025.
- LOPES, Nei. *Logunedé: o orixá menino*. Rio de Janeiro: Pallas, 2023.

- LOPES, Nei. Bantos, Malês e Identidade Negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- NICE, Instituto. Como o Candomblé trata a transexualidade. 2023. Short. 54 segundos. Disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/kBY9XtY63oY>
Acesso em: 25 de março de 2025.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. A Invenção das Mulheres: Fazendo Sentido dos Gêneros Ocidentais na África. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. Malungos na educação: questões sobre culturas afrodescendentes e educação. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos Voduns: Um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Somavó, o amanhã nunca termina. São Paulo: Empório de Produção, 2005. p. 63-94.
- PRECIADO, Paul B. Eu Sou o Monstro que Vos Fala: Um Discurso sobre a Descolonização do Corpo. São Paulo: Editora n-1, 2020.
- RUFINO, Luiz. Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.
- SANTOS, Ailton. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (org.). Candomblés: encruzilhadas de ideias. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 9-23.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.