

## Travessias: os itans afro-brasileiros e as construções simbólicas de gênero e sexualidade

*Crossings:*

*Afro-Brazilian Itans and the Symbolic Constructions of Gender and Sexuality*

Inara da Silva Santos<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Valéria Amim<sup>2</sup>

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Ilhéus, Bahia, Brasil

**Resumo:** O Candomblé é uma religião afro-brasileira que surgiu em meados do século XVIII, demarcada pela resistência às condições diaspóricas de vida de diversos grupos étnicos do continente africano. Esse sistema de culto preservou e adaptou todo um sistema simbólico de povos africanos em meio ao processo de colonização, que lhes impôs, junto aos indígenas, a exploração e violação de seus corpos por meio do trabalho escravo. Depois de inseridos em uma dinâmica distinta às suas, foi necessário reelaborar suas crenças e valores como forma de sobrevivência no novo mundo. Em meio a isso, este artigo se propõe a compreender como alguns *itans* (histórias de matriz afro-brasileira com variados elementos de seus imaginários) constituem, em suas narrativas, as noções de gênero e sexualidade na religião do Candomblé. Para concretizar tais fins, foi realizada uma pesquisa de caráter qualitativo, cujo enfoque bibliográfico mergulhou nos estudos e análises de Birman (1991), Prandi (2001), Teixeira (2000), Segato (2018), Landes (2002), Augras (2008), Nascimento (2018), Dias (2020), Oyěwùmí (2021), Vieira (2023), entre outros. Com base nesses estudos, observou-se que os *itans* analisados não afirmam categoricamente que os orixás possuem uma identidade de gênero ou orientação sexual específica, mas oferecem elementos simbólicos que permitem refletir sobre os sentidos dessas categorias no contexto do Candomblé, apontando outras possibilidades de compreensão sobre gênero e sexualidade, para além dos moldes binários e heteronormativos.

**Palavras-chave:** Candomblé. *Itans*. Identidade de gênero. Sexualidade.

**Abstract:** Candomblé is an Afro-Brazilian religion that emerged in the mid-18th century, marked by the resistance to the diasporic living conditions imposed on various ethnic groups from the African continent. This worship system preserved and adapted an entire symbolic system of the African people during the colonization process, which subjected them alongside the Indigenous peoples to the exploitation and violation of their bodies through slavery. This insertion into a completely different human dynamic from their own prompted their resolve to recreate their beliefs and values as a way of survival in the so-called new world. In this context, the study aims to understand how certain *history* (Afro-Brazilian ancestral histories containing various elements of their cultural imagination) construct within their narratives concept of gender and sexuality in the Candomblé religion. To ascertain these aims, a qualitative, bibliographic research was

<sup>1</sup> Bacharela em Comunicação Social pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Mestranda do Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Email: inara.uesc@gmail.com.

<sup>2</sup> Professora do Curso de Comunicação Social da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e do Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Email: vamim@uesc.br.

conducted, drawing upon the works and analyses of Birman (1991-2005), Prandi (2001), Teixeira (2000), Segato (2018), Landes (2002), Augras (2008), Nascimento (2018), Dias (2020), Oyèwùmí (2021), Vieira (2023), among others. Based on these studies, it was observed that the analyzed *histories* do not categorically state that the deities possess a specific gender identity or sexual orientation, but rather offers symbolic elements that allow reflecting on the meanings of these categories within the Candomblé context. In this way, they point to other possibilities of comprehending their gender and sexuality beyond binary and heteronormative frameworks.

**Keywords:** Candomblé. History. Gender identity. Sexuality.

## 1 ABRINDO AS PORTAS: DISCUSSÃO DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS

A formação da religião afro-brasileira conhecida hoje como Candomblé se origina como resultado da imigração forçada de vários grupos étnicos retirados de reinos e impérios formados no território ao sul da Europa e sudoeste da Ásia, que, ao longo da história, passou a ser conhecido como continente africano.

O deslocamento forçado desses sujeitos foi desencadeado pela Coroa Portuguesa, no século XV, que visava à exploração de novas terras e, por conseguinte, de corpos escravizados para o trabalho em uma de suas colônias, o Brasil.

Esse fluxo se estendeu pela travessia transatlântica, com diferentes grupos étnicos do território africano sendo embarcados, marcando um encontro desses variados povos, que tiveram que lutar estrategicamente pela preservação de um sistema simbólico religioso e cultural (BASTIDE, 1961, p. 17).

Tal processo incentivou diversos estudos acerca dos cultos afro-brasileiros, oferecendo uma análise antropológica e sociológica da prática religiosa do Candomblé, a fim de compreender como o rito era organizado, o que era a possessão, as energias cultuadas, o papel do corpo, como as questões de gênero, identidade de gênero e sexualidade estavam inseridas na religião do Candomblé, entre outros.

Este último ponto refere-se ao estudo deste projeto de pesquisa, que para além das questões de sexualidade e gênero objetivou, ainda, analisar alguns *itans* afro-brasileiros que produzem sentidos às relações de identidade de gênero, sexualidade, transmissão de saberes e tradições.

A partir dos *itans* transmitidos em território brasileiro, e presentes no oráculo de *Ifá*, foi possível perceber como estes relatos míticos, performam por meio das vivências dos orixás, aprendizados e formas de existência. Estas histórias estendem-se por vezes aos reinos animais e vegetais para narrar passagens que culminam com ensinamentos, preservando e difundindo através da oralidade a cultura africana.

Todavia, tais ensinamentos não se restringem apenas ao plano cosmológico, mas orientam formas de organização social e relações de poder no interior do Candomblé.

Entre as pesquisas já desenvolvidas, verificou-se que muitos estudiosos do início do século XIX se debruçaram escrevendo sobre os cultos afro-brasileiros, reconhecendo a formação do Candomblé como uma sociedade matriarcal.

Além disso, em suas investigações, alguns desses pesquisadores vislumbraram uma preconceção acerca dos terreiros como espaços de libertinagem, perdição e promiscuidade, resultando não somente em uma desqualificação do espaço religioso,

como também inculcando que tal religiosidade tornava seus adeptos homossexuais, definindo isso como algo desviante em relação aos valores da sociedade vigente, alimentando significativamente um racismo religioso:

A atividade religiosa da possessão que ‘fabrica’ mediadores com a esfera sobrenatural tem efeitos sobre a natureza da pessoa em termos de gênero, ‘feminilizando-a’ quando se trata de homens e ‘empoderando-as’ quando se trata de mulheres, o que provocaria, em consequência, um permanente diálogo conflitivo dessas pessoas com a norma social e suas possibilidades de transgressão (BIRMAN, 2005, p. 409).

Este ponto destacou-se como o principal norteador das primeiras discussões teóricas sobre as categorias de gênero e sexualidade no contexto da religião do Candomblé, pois tal aspecto deu sequência à forma como a possessão era percebida, especialmente em corpos masculinos, que, inicialmente, não eram aceitos nos terreiros como corpos que rodassem no santo<sup>3</sup>, pois a tradição da época via o sacerdócio e o tratamento dado às divindades como algo exclusivamente feminino.

Segundo Landes (2002, p. 321), “esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante”. A autora também aponta que “o seu afastamento mais radical da tradição nagô é que os homens podem tornar-se chefes do culto caboclo. Nos seus ritos, os homens se abandonam, como mulheres, a tremores e suspiros ante e a saltos frenéticos durante a dança” (LANDES, 2002, p. 326).

Percebe-se que a discussão acerca da sexualidade e da identidade de gênero sempre esteve presente nas discussões entre o povo de santo, inicialmente, relacionando os corpos lidos como homossexuais àqueles que refletem um desejo de serem mulheres, resultando em sua feminilização a partir da possessão. Contudo, a partir da formação dos terreiros de Caboclo, essa implicação relacionada à sexualidade e identidade de gênero perde destaque, deixando de ser seguida de forma rigorosa, pois a religião passa a admitir que homens também possam ocupar o sacerdócio principal, sendo iniciados como *Babalorixás*<sup>4</sup>.

Diante dessa mudança, um ponto a se considerar é a tradição. Percebe-se que ela não é estática; ela se adapta e se transforma ao longo do tempo, incorporando novas realidades e desafios, enquanto mantém a conexão com suas raízes ancestrais. Esta visão difere do pensamento que vigora, ainda hoje, em alguns terreiros, em que tradição significa que nada se altera.

De acordo com Birman (1991) e Amim (2017), a possessão é um instrumento que intermedeia a vida dos adeptos desta religião, não significando que seus adeptos se tornem homossexuais, e sim possibilitando que os mesmos manifestem a feminilidade, principalmente através da possessão das divindades femininas, cuja expressão e

<sup>3</sup> No Candomblé, a expressão “rodar no santo” refere-se ao momento em que uma pessoa incorpora um orixá, ou seja, entra em transe.

<sup>4</sup> *Babalorixá* e *Yalorixá* é um cargo designado para pessoas que são pais ou mães de santo, ou seja, o/a sacerdotisa principal responsável pelo terreiro.

performance se apresentam por meio do corpo, da dança e das vestimentas, algo que, ao longo do tempo, tornou-se amplamente aceito aos corpos lidos como masculinos.

Vale destacar que as categorias de gênero e sexualidade estão envoltas nesse culto religioso para reger uma organização interna, que leva em consideração princípios femininos e masculinos ao dividir as tarefas litúrgicas e de manutenção no terreiro.

Além disso, a sexualidade do povo de santo é nomeada e classificada em quatro categorias que dizem respeito às identidades sexuais, a saber: homem (homem que gosta de mulher); *adé* (homem que gosta de homem); mulher (mulher que gosta de homem); e *monokó* (mulher que gosta de mulher). Em seguida, há também a sexualidade mítica, associada aos orixás para fundamentar as identidades de sexo, sendo *aborós* as entidades masculinas, *yabás* as entidades femininas, e *metá-metá*, entidades que possuem traços masculinos e femininos (TEIXEIRA, 2000, p. 199).

Algumas destas nomenclaturas refletem acerca da formação do dialeto conhecido como Pajubá, que abrange os marcadores sociais de gênero e sexualidade a partir de expressões que se originam do iorubá e de adaptações criativas que, ao longo do tempo, foram popularizadas nos terreiros e nas comunidades LGBTQIAPN+. Dessa forma, emerge como um dialeto de resistência cultural e linguística.

Gradualmente, o Candomblé foi se constituindo como um espaço religioso onde os sujeitos que possuem sexualidades tidas como dissidentes para a sociedade em geral passaram a desfrutar de um “certo respeito” e reconhecimento entre o povo de santo.

As literaturas levantadas acerca da sexualidade, entretanto, mostraram um vácuo quanto a algumas discussões sobre a sexualidade feminina nos terreiros. Notou-se muitas produções que buscam compreender as experiências de *babalorixás* gays, em contraste com as pesquisas que abordam a lesbianidade e bissexualidade, conforme mencionado nos trabalhos de Segato (2018) e Mesquita (2004). De acordo com a primeira autora:

De fato, a alta incidência de homossexuais masculinos entre os membros do culto já é bem conhecida, havendo sido apontada e analisada em muitos trabalhos antropológicos sobre ele em várias cidades do Brasil (Landes, 1940, 1967; Bastide, 1945:93-94; Ribeiro, 1969; Leacock e Leacock, 1975; Fry, 1977, entre outros), enquanto que a presença de comportamento homossexual entre as mulheres tem sido menos divulgada e mereceu não mais que umas três linhas no total da vasta literatura sobre religiões afro-brasileiras (SEGATO, 2018, p. 13).

Cumprir observar que, ao longo dos nossos estudos, uma lacuna na literatura acadêmica nos apontou a carência acerca de uma análise mais aprofundada sobre as sexualidades lésbica, bissexual e de pessoas transgênero no interior dos Candomblés. Este aspecto evidencia que estas experiências têm ficado à margem, resultando em um apagamento dessas narrativas nos estudos acadêmicos que versam sobre os terreiros.

Outro pensamento norteador sobre as questões de gênero e sexualidade nos terreiros refere-se ao reconhecimento do Candomblé como uma religião de “portas abertas”. Autores como Nascimento (2019), Dias (2020) e Vieira (2021) questionam se essa abertura é realmente praticada, discutindo, a partir de suas pesquisas, a tensão

enfrentada por corpos transgêneros em algumas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro).

Esses estudos trazem relatos de violência decorrentes do não reconhecimento da identidade de gênero, além de problematizar o apagamento presente nos *itans*, que carregam noções de sentido relacionadas à identidade de gênero

Tal tensão é justificada pela manutenção de uma “tradição”, totalmente enviesada pela noção da biologização dos corpos para manutenção de um sistema generificado:

Pessoas cujos corpos e identidades de gênero diferem daquilo que é tomado como natural, saudável, divino e normal – ou, para usar uma simplificação que se ouve com frequência, que não sejam “o homem com pênis e a mulher com vagina” – são construídas (por mídias, cristianismos, famílias,...) como traidoras do sistema, ou no mínimo como potência traidora dele. (VERGUEIRO, 2015, p. 225)

Essa perspectiva se manifesta nas CTTro como uma pseudoaceitação, pois embora os corpos trans possam ser tolerados, essa inclusão é limitada e condicionada, marcada por jocosidades, restrições de participação ou imposição de papéis definidos a partir da genitália, evidenciando que a abertura da religião nem sempre se traduz em reconhecimento pleno das identidades trans.

Nesse contexto, “o candomblé é marcado por binarismos de gênero bastantes definidos, onde as pessoas trans, em geral, encontram vários entraves para se estabelecer nesse espaço de contato com o sagrado” (DIAS, 2020, p. 80).

Portanto, existe uma dificuldade significativa do Candomblé em se desvincular da visão hegemônica intrínseca na sociedade, visto que essas categorias socioculturais, historicamente, visam a manutenção das hegemonias cisheteropatriarcais, ancoradas em uma perspectiva ocidental fundamentada em preceitos cristãos, que renega qualquer sujeito que fuja desse “sistema”. Quando inseridas no Candomblé, tais categorias se limitam a um discurso de biologização dos corpos, baseado em uma tradição que não deve ser alterada, algo que discutiremos mais à frente.

## 2 OS ITANS DE BOCA A OUVIDO

As histórias relacionadas às divindades cultuadas em África dividem-se na extensão do território africano a partir das dinastias formadas em cada região, a exemplo de Ilê Ifé, onde estão as histórias de Oduduwa, Orunmilá e Ôoni; na região Ijexá e Ijébu, as histórias de Oxum e Lógun Edé; em Ilê Ifé e Ketu, as de Exu; na região da cidade de Oyó, as de Xangô e Oranmìyan; na região de Ekiti, Irê e Ondô, as de Ogum; e na região de Egbá, as de Iemanjá (ITAOMAN, 1995, p. 21).

Destaca-se que a cidade-estado de Ilê Ifé, nos meados do século IV, formou uma confederação Iorubá, a qual resolvia questões políticas da sociedade, ao tempo em que forjava a religião dos Orixás, base espiritual e cultural que agrupou as outras cidades-estado.

Com o processo de colonização das Américas, houve uma reordenação da religiosidade relacionada ao culto desses orixás aqui no Brasil, transformando o que

antes se relacionava com um território específico para o culto dos Orixás em um único espaço, que denominamos terreiro, ou casas de santo.

Isso resultou em um espaço único para assentar e cultuar as divindades que outrora habitaram o *ayê*, que se refere ao mundo físico ao qual vivemos, e que hoje habitam o *orum* (campo espiritual), tendo como atributo principal a conservação das tradições culturais.

A partir dos orixás que se popularizaram no Brasil, o culto foi organizado para cuidar das energias desses orixás/ancestrais, que, por sua vez, mantêm a circularidade do *asê* na família de santo, que, assim organizada, é capaz de transmitir e desenvolver o conhecimento sobre o culto, e ensinamentos em relação à vida.

As energias conhecidas como orixás se popularizaram no Brasil em meio ao trânsito religioso, dando origem aos *itans* afro-brasileiros. Esses *itans* constituem um elemento central da tradição oral, presente em *Ifá* (que atua simultaneamente como orixá e oráculo) e foram organizados a partir de relatos míticos, preservados ao longo do tempo nas práticas religiosas brasileiras.

Quanto a essa tradição oral na religião do Candomblé, ao que tange aos *itans*, é importante dizer que essas narrativas advindas do sistema de comunicação divina *Ifá* (*orixá/oráculo*), é caracterizado por transmitir os *itans* acerca do panteão de *orixás* memorizados e interpretados por meio de um sacerdote conhecido por *Babalawó*, encarregado de analisar a combinação de 256 *odús*, considerados um elemento representativo de uma cultura oral.

O oráculo de *Ifá*, interpretado pelo *Babalawó*, é de responsabilidade de *Orunmilá*, um *orixá* que, no Brasil, se encontra cultuado pelos sacerdotes e iniciados em *Ifá*. Sua importância para este segmento é fundamental. Nos terreiros, ele não é tão presente conforme os demais *orixás*; todavia, *Orunmilá* é a testemunha dos acontecimentos.

Tendo em vista que diversos povos foram trazidos de África forçadamente, sendo sujeitos ao apagamento dos seus conhecimentos, o meio estratégico para continuar mantendo viva a sua cultura foi a utilização da tradição oral, visto que as sociedades africanas eram organizadas a partir dessa tradição, utilizando a memória e a fala para continuar a transmissão do conhecimento.

Isso se difere das sociedades eurocêntricas, que utilizam da tradição escrita como forma legítima de conhecimento.

A tradição oral faz uso da memória auditiva e visual que no princípio das civilizações eram os únicos recursos que dispunham as culturas orais para o armazenamento e a transmissão do conhecimento às futuras gerações. Foi assim que as civilizações africanas puderam repassar até hoje sua influência na estrutura do pensamento e da cultura de sociedades letradas (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 101).

Com a travessia transatlântica, os *itans* passam a ser transmitidos por meio da tradição oral, como parte constitutiva deste *corpus* religioso do Candomblé. Na religião, eles estão presentes nos *orikis*, que são rezas cantadas nas funções e *xirês*, que, ao serem cantadas, evocam o corpo em uma dança, contando por meio de gestos rituais as histórias relacionadas a esses *orixás*.

---

5 Conforme a cosmogonia dos povos iorubás, é a energia vital presente em todos os seres, elementos e acontecimentos.

Um xirê, a festa de candomblé, é o momento em que orixás baixam nos corpos das iaôs para representar – através da dança, dos trajes e emblemas – passagens de suas trajetórias. Através da representação dramática, a comunidade se recorda do mito e dele tira um determinado modelo de conduta. As danças, ao contar histórias protagonizadas pelos deuses, servem de exemplo para os membros do grupo. Ritualiza-se o mito em música e dança, crença e arte, para que ele continue vivo para a comunidade, cumprindo assim sua função modelar (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 59)

Observa-se, assim, que os *itans* passam a expressar arquétipos que forjam as experiências no imaginário dos adeptos dentro da religião do *Candomblé*, sendo este imaginário não apenas um reflexo da realidade, mas, sobretudo, uma dimensão que organiza e interpreta as experiências humanas. Revela uma elaboração simbólica de como os sujeitos da religião interpretam cada história do *orixá*, observando suas ações, virtudes, escolhas e falhas (AUGRAS, 2008, p. 89). Ou seja, estes relatos míticos se tornam referências que definem o comportamento, as características e os atributos dos *orixás* refletidos nos comportamentos dos adeptos. A exemplo de uma filha de santo que é iniciada para orixá Iansã, tende-se a pensar que essa *iaô*<sup>6</sup> é intrépida e temperamental; ou alguém que é iniciado para Ossain, pensa-se que esse sujeito é cauteloso, silencioso e desconfiado.

À medida que os seguidores interagem com os *itans*, eles não apenas se identificam com os orixás que carregam, mas também os recriam e os adaptam às suas realidades pessoais e coletivas, podendo hoje acessar esses relatos tanto pela escuta tradicional quanto pela leitura, a partir de registros produzidos por pesquisas.

## 2.1 O TRUQUE: *ITANS CUIÉRS*

Considerando a influência dos efeitos da colonização na religião do *Candomblé*, a partir da inserção das categorias de gênero e sexualidade, percebe-se um atravessamento ao que tange aos *itans*, especialmente na transmissão de determinadas histórias que trazem incutidos em suas narrativas acontecimentos que possibilitam pensarmos as categorias de gênero e sexualidade dissidentes nas vidas dos *orixás*.

Nascimento (2018, s.p) ressalta que esses relatos míticos, que contam experiências vistas como dissidentes, podem ser chamados de *itans cuiérs*. A autora enfatiza que essas experiências se referem à reinterpretação de narrativas tradicionais de matriz afro-brasileira sob uma perspectiva que desafia as normas hegemônicas.

Assim, esses relatos míticos não apenas registram os feitos e ensinamentos dos *orixás*, como também servem de ferramenta para refletir sobre experiências humanas, especialmente aquelas que desestabilizam noções binárias de masculinidade e feminilidade.

Nas tradições do *Candomblé*, os *orixás* representam energias da natureza e seus habitats, e expressam características humanas complexas, muitas vezes transcendendo categorias fixas de gênero e sexualidade.

---

<sup>6</sup> *Iaô* é o termo designado ao filho de santo que já passou pela iniciação no Candomblé, geralmente assim chamado até cumprir com sua obrigação de 7 anos após iniciado.

*Oxumaré* e *Logun Edé*, por exemplo, são frequentemente associados à fluidez e à transformação, representados pela dualidade de transitar enquanto energias masculinas e femininas. Essas características dialogam com as identidades trans e não-binárias, o que garante reflexões para aqueles que experienciam esse modo de ser e estar no mundo.

Nascimento (2018, s.p), ao utilizar o termo *itans cuiérs* destaca a existência de *itans* que desafiam as normas tradicionais de gênero, identidade de gênero e sexualidade, além de promover uma descolonização conceitual ao explorar a morfologia de um termo estrangeiro (*queer*), adotando uma semântica mais latina que oferece uma visão mais inclusiva e plural sobre a diversidade identitária presente nos *itans cuiérs*, que, ao longo do tempo, foram excluídos por extrapolarem esse sistema ideológico, político e afetivo de controle dos corpos.

Assim, é importante ressaltar a relevância sociocultural trazida pelos *itans*, visto que eles carregam consigo uma forma de resgatar os ensinamentos dos *orixás* e suas condutas sociais (SOUZA; SOUZA, 2018, p. 101). Nesse sentido, os *itans cuiérs* ampliam o campo interpretativo permitindo que sujeitos cujas vivências escapam às normas hegemônicas de gênero e sexualidade, encontrem reconhecimento e referência dentro da religião.

Dada a sua influência, por promoverem novas perspectivas, é fundamental observar o apagamento dessas narrativas *cuiérs*, pois esse apagamento se alinha a um projeto político colonial que busca silenciar as múltiplas formas de subjetividades, desconsiderando as diversas experiências de gênero e sexualidade que não se encaixam na cisheteronormatividade. Nascimento (2018, s.p) questiona de forma contundente

Por que escolhemos, ao longo da história de transmissão majoritariamente oral dos itans, transmitir a história mais normativa em termos de sexo e corporeidade? por que o itan que conta da transexualidade de Otím é menos difundido? porque a história da colonização é uma de heterocissexualização, a forma com que alguns itans são mais ou menos divulgados também tem a ver com isso. por isso a recontação é imprescindível: pra que não morram essas raízes, pra que tenhamos subsídios históricos da dissidência sexual negra na diáspora, pra que a gente se livre da mirada htcisnormativizante que a colonialidade impôs a nossas trajetórias/existências/simbologias pré-atlânticas como tentativa de planificar e tornar rasas, homogêneas, narrativas, sexualidades, práticas, povos que são muito mais complexas que o binarismo homem/mulher católico difundido como parâmetro de sexualidade como parte da empreitada colonial (NASCIMENTO, 2018, s.p)

Nascimento (2018, s.p), escancara o apagamento dos *itans cuiérs*, também criticando as expectativas (imaginários) sexuais impostas aos corpos negros pelo racismo colonial, constituindo, assim, uma escassez de referências sobre a negritude LGBTQIAPN+ na/da diáspora, vistas por um longo período como uma “praga branca”<sup>7</sup>.

Os *itans* que contam acerca da sexualidade e identidades de gênero mostram práticas de sexo-afeto que são, efetivamente, negramente ancestrais, que já existiam antes da travessia transatlântica, o que nos leva a refletir que esses marcadores sociais não eram categorias que evocavam uma ordem social que renegava essas experiências. A

---

7 Mott (2016) discute sobre esse termo “praga-branca” no seu artigo “Homofobia: uma praga cristã”.

exemplo de Xica Manicongo<sup>8</sup>, considerada a primeira travesti e/ou transsexual do Brasil. Ou seja, estas categorias supracitadas, a saber, gênero e sexualidade, nunca foram universais em seu *stricto sensu*. Os povos iorubás, por exemplo, não se organizavam hierarquicamente por elas, e sim pelo marcador da idade, ao qual chamam de “senioridade” (OYEWUMÍ, 2021, p. 80).

Nossa inquietação quanto ao apagamento dos *itans cuiérs* nos levou à seleção de três histórias retiradas da obra *Mitologia dos Orixás*, do antropólogo Prandi (2001), que serão objeto de nossa interpretação:

#### **Oxóssi é raptado por Ossaim**

Oxóssi vivia com sua mãe Iemanjá  
e com seu irmão Ogum.  
Ogum cultivava o campo  
e Oxóssi trazia a caça das florestas.  
A casa de Iemanjá era farta.  
Mas Iemanjá tinha maus pressentimentos  
e consultou o babalaô.  
O adivinho lhe disse que proibisse Oxóssi  
de ir caçar nas matas,  
pois Ossaim, que reinava na floresta,  
podia aprisionar Oxóssi.  
Iemanjá disse ao filho que nunca mais fosse à floresta.  
Mas Oxóssi, o caçador, era muito independente  
e rejeitou os apelos da mãe.  
Continuou indo às caçadas.  
Um dia ele encontrou Ossaim,  
que lhe deu de beber um preparado.  
Oxóssi perdeu a memória.  
Ossaim banhou o caçador com abôs misteriosos  
e ele ficou no mato morando com Ossaim.  
Ogum não se conformava com o rapto do irmão.  
Foi à sua procura e não descansou até encontrá-lo.  
Finalmente livrou Oxóssi e o trouxe de volta a casa.  
Iemanjá, contudo, não perdoou o filho desobediente  
e não quis recebê-lo em casa.  
Ele voltou para as florestas,  
onde até hoje mora com Ossaim.  
Ogum, por sua vez, brigou com a mãe e foi morar na estrada.  
Iemanjá passou a sentir demais a ausência dos dois filhos,  
que ela praticamente expulsara de casa.  
Tanto chorou Iemanjá, tanto chorou,  
que suas lágrimas ganharam curso,  
se avolumaram  
e num rio Iemanjá se transformou.  
(PRANDI, 2001, p. 120-121)

#### **Oxum seduz Iansã**

---

<sup>8</sup> Xica Manicongo nasceu no Congo, e veio como escrava para Salvador em 1951, onde sofreu várias repressões, entre elas ser registrada oficialmente como Francisco, conforme estudos de Jaqueline Gomes de Jesus (2019).

Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta.  
Ela era linda, atraente, elegante.  
Oxum então pensou: "Vou me deitar com ela".  
Oxum era muito decidida e muito independente.  
Oxum resolveu roubar a coroa de Iansã.  
E assim, muitas e muitas vezes, passou na frente daquela casa.  
Levava uma quartinha de água na cabeça,  
e ia cantando, dançando, provocando.  
No começo Iansã não se deu conta do assédio,  
mas depois acabou por se entregar.  
Mas logo Oxum se dispôs a nova conquista  
e Iansã a procurou para castigá-la.  
Oxum teve de fugir para dentro do rio,  
lá se escondeu e lá vive até hoje.  
(PRANDI, 2001, p. 325-326).

### **Logun Edé é salvo das águas**

Logun Edé era filho de Oxóssi com Oxum.  
Era o príncipe do encanto e da magia.  
Oxóssi e Oxum eram dois orixás muito vaidosos.  
Orgulhosos, eles viviam às turras.  
A vida do casal estava insuportável e resolveram que era melhor se separar.  
O filho ficaria metade do ano nas matas com Oxóssi  
e a outra metade com Oxum no rio.  
Com isso, Logun se tornou uma criança de personalidade dupla:  
cresceu metade homem, metade mulher.  
Oxum proibiu Logun Edé de brincar nas águas profundas, pois os rios  
eram traiçoeiros para uma criança de sua idade.  
Mas Logun era curioso e vaidoso como os pais.  
Logun não obedecia à mãe.  
Um dia Logun nadou rio adentro, para bem longe da margem.  
Obá, dona do rio, para vingar-se de Oxum, com quem mantinha  
antigas querelas, começou a afogar Logun.  
Oxum ficou desesperada  
e pediu a Orunmilá que lhe salvasse o filho,  
que a amparasse no seu desespero de mãe.  
Orunmilá, que sempre atendia à filha de Oxalá,  
retirou o príncipe das águas traiçoeiras e o trouxe salvo à terra.  
Então deu-lhe a missão de proteger os pescadores  
e a todos os que vivessem das águas doces.  
Dizem que foi Oiá quem retirou Logun Edé da água e terminou  
de criá-lo juntamente com Ogum.  
(PRANDI, 2001, p. 137-138)

#### **2.1.1 Ossain e Oxóssi: entre *abôs* misteriosos**

Ossain tem suas raízes nos povos iorubás, na região que hoje corresponde ao sudoeste da Nigéria, além de partes do Benim e do Togo. Entre os iorubás e nas comunidades de terreiro, ele é conhecido como o caçador que detém o domínio sobre o conhecimento das folhas, que em iorubá se escreve *ewé*.

Elas são elementos centrais nas práticas religiosas do Candomblé, como os banhos, sacudimentos e assentamentos dos orixás. Os mais velhos costumam dizer “*Cossi ené, cossi orixá*”, que significa “sem folha, não há orixá”. Tal dizer evidencia a relevância desse elemento e, conseqüentemente, do orixá Ossain, simbolizando a força sagrada a partir do poder transformador das folhas (AUGRAS, 2008, p. 110).

Os mais antigos também costumam contar um *itan* para explicar essa relação das folhas com o orixá Ossain, no qual, uma vez, Iansã, desesperada para curar um de seus filhos doentes, tentou roubar o segredo das folhas de Ossain, causando uma grande ventania que fez com que as folhas sagradas, guardadas em uma cabaça, se espalhassem pelo mundo.

Assim, essas folhas foram divididas entre os orixás, pois cada um deles aproveitou a oportunidade para pegar algumas; contudo, Ossain permaneceu como o guardião dos segredos que conferem o *asé* das folhas.

Outro aspecto relevante sobre Ossain é ser considerado um orixá misterioso e reservado. Tal aspecto é ponderado pelo autor Verger ao relacionar os arquétipos deste orixá aos filhos de santo: “[...] é o das pessoas de caráter equilibrado, capazes de controlar seus sentimentos e emoções. daquelas que não deixam suas simpatias e antipatias intervirem nas suas decisões ou influenciarem as suas opiniões sobre pessoas e acontecimentos” (VERGER, 2018, p. 55–56).

Oxóssi, por sua vez, é um dos caçadores mais conhecidos do panteão iorubá na religião do Candomblé. É amplamente reconhecido como rei da cidade de Keto e, segundo a mitologia iorubana, foi esposo de Oxum, orixá do mesmo panteão africano, com quem teve um filho, Logun Edé.

Além disso, suas histórias o caracterizam como um caçador estratégico, da fartura e teimoso. Se distingue por sua inteligência e capacidade de sobreviver em situações desafiadoras, é conhecido ainda como um caçador de uma flecha só, devido à popularização de um *itan* que remonta uma de suas passagens.

A conexão entre Oxóssi e Ossain, retratada no *itan* “Oxóssi é raptado por Ossain”, reflete a intersecção de seus arquétipos e atributos, sugerindo um vínculo que transcende o simples convívio entre ambos

O deus da caça mantém estreita ligação com Ossain, deus das plantas sagradas e medicinais. Conta Verger (1980) que, contrariando os zelos de sua mãe Iemanjá, Oxóssi deixou-se envolver por Ossain, passando doravante a viver com ele na floresta, e aprendendo com ele todos os segredos da mata. Em compensação, é Oxóssi quem defende o acesso às plantas, dificultando a penetração no mato daqueles que não têm o devido preparo (VERGER, 1980 *apud* AUGRAS, 2008, p. 105).

Desta forma, o *itan* selecionado revela uma rica narrativa de vínculo entre dois orixás que, ao se encontrarem, estabelecem uma relação profunda e transformadora.

Inicialmente, quando Oxóssi encontra Ossain, o orixá das folhas lhe oferece uma bebida que o faz perder a memória e, em seguida, o banha com *abôs*<sup>1</sup> misteriosos; esses gestos podem ser interpretados como um ritual de união, um processo de ligação que

altera o estado de Oxóssi<sup>9</sup>, estando a perda de memória associada a uma renúncia ao velho eu e à abertura para uma nova realidade dentro da relação com Ossaim, pois Oxóssi se deixa absorver completamente por esse encontro, abandonando sua vida anterior para vivenciar algo novo e transformador.

Ao longo da história, esse encontro torna-os íntimos, consolidando-se com ambos vivendo juntos na floresta, um ambiente isolado e protegido, que simboliza a criação de um espaço no qual estão livres para explorar suas emoções e afetos, sem as pressões de Iemanjá e Ogum para que Oxóssi retornasse para casa, segundo os conselhos dados pelo *Babalawô*.

Contudo, Oxóssi retorna à sua casa após ser resgatado por Ogum e, ao regressar, é rejeitado por Iemanjá. Esse gesto pode ser interpretado como a dificuldade encontrada ao retornar de uma experiência transformadora para um ambiente que não aceita ou não compreende o que foi vivido.

Em seguida, a ida de Oxóssi de volta à floresta, onde ele permanece com Ossaim, sugere que ele encontrou algo irremovível nesse espaço de união. Em vez de permanecer junto ao seio familiar, ele escolhe retornar ao “desconhecido”, à floresta, ao lado de Ossaim, onde a relação e a intimidade podem continuar a crescer:

Os Orixás Ossain e Odé-Oxossi vivenciaram momentos de afetividade no seio da floresta, onde, segundo os mitos, somente Ossain detinha os segredos. Alguns relatores falam de um certo “feitiço”, outros dizem que “o caçador de uma só flecha”, cansado de suas atribuições no lar, refugiou-se junto a Ossain (e não se sentiu coagido a estar com o amigo). Ao fim e ao cabo, temos uma prática de afetividade contida nesse mito que pode ser pensada também como um indicativo de transgressão da ordem hegemônica de gênero e sexualidade (DIAS, 2020, p. 64)

Ao fim, observa-se uma manifestação de afetividade que pode ser compreendida como uma forma de questionar as normas hegemônicas de gênero e sexualidade, a partir das vivências entre orixás.

Alguns estudos tendem a designar sexualidades para essas energias a partir dessas narrativas, a exemplo de Ossain como propenso à homossexualidade; Oxumarê, Iansã e Xangô à bissexualidade; Ogum à heterossexualidade, entre outros (LEPINE, 2004, p. 151-152)

Todavia, o intuito desta pesquisa é resgatar alguns *itans* para contribuir com as discussões acerca das questões que envolvem as categorias de gênero e sexualidade nas comunidades de terreiro, não necessariamente discutir a sexualidade desses orixás, uma vez que tais categorias sucedem as narrativas míticas.

### 2.1.2 Relações de poder, afeto e conflito: o caso Oxum-Iansã

Oxum tem origem na África Ocidental, sendo cultuada entre os povos iorubás que habitam a região do atual sudoeste da Nigéria. A devoção a essa orixá desenvolveu-se em torno do rio Oxum, localizado no território do antigo reino de Ijexá (ITAOMAN,

---

<sup>9</sup> A composição de Banden Powell e Vinicius de Moraes (1966) chamada “Canto de Ossanha” sugere os perigos para aquele que cai no canto de Ossanha atrás de mandiga de amor.

1995, p. 21). No Brasil, está entre as *yabás* mais conhecidas do Candomblé, sendo relacionada com os rios de águas doces, a fertilidade, a prosperidade e o amor.

Além disso, Oxum é considerada uma *Ìalodé*, que significa a grande dama da sociedade, casada com vários orixás *aborós*, entre eles Oxóssi e Xangô (AUGRAS, 2008, p. 150). Sendo Xangô também marido de Iansã e de Obá, existem *itans* que colocam essas *yabás* como rivais.

Enquanto Oxum simboliza a doçura e o poder feminino em sua totalidade, Iansã, orixá do rio Níger, também conhecida como Oyá, representa a tempestade, a ventania, o raio e o fogo, o oposto de Oxum. Além de sua força e personalidade marcante, é também referência de uma mulher masculinizada e andrógina (SEGATO, 2018, p. 16).

Iansã também é conhecida por ser casada com Ogum e Oxóssi, o que desafia a norma hegemônica que impõe às mulheres o ideal de um casamento monogâmico e único. Dessa forma, ela subverte as expectativas tradicionais de gênero, reafirmando sua autonomia e liberdade, tanto nas escolhas afetivas quanto em sua expressão enquanto orixá.

O *itan* selecionado, “Oxum seduz Iansã”, conta acerca das forças da sedução, do desejo e da potência feminina, que se entrelaçam seguindo uma dinâmica de atração, conquista e poder. Esta narrativa, pouco partilhada entre o povo de santo, diz respeito ao envolvimento amoroso entre Oxum e Iansã, em que ambas decidem ter essa troca de afetos.

Neste *itan cuiêr*, Oxum, ao perceber Iansã, sente-se atraída por sua força e inicia suas insinuações. No imaginário e nas pesquisas, essa orixá é popularizada como a *yabá* da doçura e da fertilidade, possuidora de uma energia envolvente e persuasiva. Logo, a narrativa expressa esses atributos de Oxum quando ela busca explorar as dinâmicas de poder ao desejar Iansã e, por conseguinte, a sua coroa.

Oxum não está apenas buscando uma conexão amorosa ou sexual, mas também uma forma de domínio e reconhecimento. Ela é atraída pela força e pela energia de Iansã, mas seu ato de conquista implica um enfrentamento com a própria Iansã, uma forma de testar os limites entre as duas forças femininas poderosas.

Em seguida, quando Iansã finalmente cede, isso não significa uma derrota ou subordinação a Oxum, mas sim uma expressão de sua própria entrega ao desejo e à tensão que existe entre elas.

Quando Iansã se volta contra Oxum e a busca para castigá-la, expõe-se sua outra face, seu lado mais intempestivo, destacando o contraste com a suavidade e a doçura de Oxum.

Ao fim da história, a fuga de Oxum para o rio e seu esconderijo podem simbolizar a necessidade de refúgio e proteção diante de um confronto que ultrapassa os limites da sedução e se transforma em algo mais complexo, com implicações de poder, rivalidade e respeito.

Em suma, o *itan* conta sobre a relação de poder, afeto e conflito entre duas *yabás*, apresentando suas características e trazendo uma narrativa amorosa que não se encaixa na cisheteronormatividade.

### 2.1.3 Logun Edé: é menino!? É menina!?

Entre os povos iorubás, Logunedé, também conhecido como Lógun Edé, é um orixá cujo culto está historicamente associado ao antigo reino de Ijexá. É uma energia que popularmente não é tão conhecida quanto Oxóssi, Ogum e Xangô, mas possui um *itan* bastante repassado entre o povo de santo, no qual se conta que ele é um orixá que passa seis meses do ano como mulher, no rio, com sua mãe, Oxum, e os outros seis meses como homem, na floresta, com seu pai, Oxóssi

Logunedê reúne as peculiaridades de cada um dos seus genitores [...] Mora com o pai na floresta durante seis meses seguidos, caçando bicho de pena e de pêlo; nos outros seis meses do ano, mora dentro do rio com a mãe, e só come peixe. Alguns dizem que Logunedê muda de sexo: é homem quando vive no mato, mulher quando mora no rio. Nem todo mundo concorda com essa versão (AUGRAS, 2008, p. 108)

Devido a isso, Logun Edé é considerado um orixá *metá-metá*, que é uma nomeação dada aos orixás que transitam como entidades masculinas e femininas ou que possuem alguma hibridização de outras características (DIAS, 2020, p. 64).

O *itan* selecionado “Logun Edé é salvo das águas” traz, em um dos trechos, esse aspecto da dualidade de Logun Edé, ao contar sobre como ele quase morreu afogado por Obá, uma orixá que alguns estudiosos compreendem como uma mulher masculinizada e que tem desavenças com Oxum ocasionados por ciúmes a Xangô, com quem eram casadas, conforme conta um outro *itan* (SOUZA; SOUZA, 2018, p. 111).

Este outro *itan* explica as desavenças entre essas duas *yabás*, fazendo-nos pensar sobre como os papéis de gênero e os relacionamentos amorosos se implicam. Contudo, o enfoque aqui é analisar como a história de Logun Edé oferece uma narrativa rica para reflexão sobre identidade de gênero.

Sendo a sua principal característica a alternância entre “ser homem e mulher” ao longo do ano, esse aspecto da história de Logun Edé pode ser interpretado como uma representação simbólica da fluidez de gênero, na qual ele vive uma experiência simultânea e complementar de masculinidade e feminilidade, desafiando a ideia de que uma pessoa deve ser definida por um único gênero.

Atenta-se também a pensar que Logun Edé é moldado por dois orixás que representam aspectos complementares da vida humana e da natureza: Oxóssi, o caçador e protetor, portanto o provedor, e Oxum, a deusa da água, da feminilidade, da vaidade e da fertilidade.

Como filho de dois orixás tão distintos, mas, ao mesmo tempo, tão emblemáticos no que tange aos papéis de gênero, Logun Edé pode vislumbrar a ideia de que não há uma única forma de ser, sendo influenciado pela masculinidade e pela feminilidade dos pais e, assim, não se encaixando em uma definição limitada e inflexível de gênero, conforme a sociedade mais ampla costuma fazer e, conseqüentemente, como isso é reproduzido nos terreiros. Entretanto, o que nos chama atenção em relação a Logun Edé é a possibilidade de pensarmos na fluidez de gênero.

O tom de “fluidez de gênero” que a categoria “metá” atribui aos Orixás é ideal para pensar as desestabilizações que os gêneros inconformes causam nas comunidades de terreiro. As pessoas trans\* são o tom “híbrido” que as casas de santo precisam para extrapolar as barreiras das heteronormas. Há, portanto, uma relação direta entre os arquétipos de gênero e sexualidade dos Orixás e de seus filhos. Logo, mulheres e homens trans\* poderão ser iniciadas/os para Orixás masculinos e/ou femininos (DIAS, 2020, p. 65)

Desta forma, este *itan* de Logun Edé, ao trazer uma de suas características, pode refletir, para dentro das comunidades de terreiro tradicionalistas, a ideia de que o gênero pode ser uma experiência dinâmica e fluida, em vez de um estado fixo e imutável, pois Logun Edé, assim como Oxumaré e Otin, desafia as expectativas e normas sobre como “deveria” ser um homem ou uma mulher. Por fim, esses orixás nos ensinam como a identidade de gênero pode ser uma jornada fluida e de autoconhecimento.

### 3 A TRADIÇÃO: SENTIDOS EM TRAVESSIA

Os povos africanos são bastante conhecidos por serem civilizações da palavra falada. Tal aspecto se mantém defronte a críticas que renegam essa tradição oral como algo redundante e inato de verdade, colocando a escrita como algo superior e de confiança.

Ao que tange à tradição oral, é importante entender que “[...] uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação de sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (KI-ZERBO, 2006, p. 139-140).

Logo, é necessário compreender os modos de pensar da sociedade oral antes de interpretar essa tradição como algo destituído de sentidos, pois, para essas civilizações, a palavra dita carrega poder, visto que a oralidade é considerada uma atitude diante da realidade, que torna um testemunho transmitido com evidências de geração para geração, sendo uma forma de sabedoria dos ancestrais. A ancestralidade então forja as experiências, apesar das modificações socioculturais próprias de cada espaço empírico.

Considerando o vínculo com a ancestralidade, é possível entender a preservação das tradições religiosas como um mecanismo de manutenção de normas internas, frente às imposições externas de gênero e comportamento. Assim, as religiões, de uma maneira geral, se mantêm visando a cisgeneridade como um aspecto determinado a todos os corpos, e essa lógica, quando inserida nos terreiros, é justificada pela preservação de uma tradição que não deve ser alterada.

Conforme os estudos de Dias (2020) e Nascimento (2019), alguns *babalorixás* e *yalorixás* desejam manter uma tradição sem se preocuparem que, muitas vezes, reforçam estereótipos próprios da colonialidade e negam ou invisibilizam, no espaço do terreiro, a presença de corpos considerados “dissidentes”, tal qual ocorre nos modelos da sociedade heteropatriarcal, ou seja, em um sistema heterossexista de supremacia branca, heteronormativa e neoliberal.

Essa normatização presente nas CTTro pode ocorrer devido à forma como as relações de poder são estruturadas hierarquicamente nesses espaços, ao evidenciar o

lugar de cada adepto na organização social dentro da religião, justificando, por meio dos ritos e dogmas, a manutenção de práticas excludentes (DIAS, 2020, p. 59).

Tais práticas de violência diante das sexualidades dissidentes e dos corpos transviados se assentam em pressupostos relacionados à tradição, tida, neste sentido, como fixa e permanecendo em sua condição de imutável.

Vieira (2023) aponta a necessidade de repensar o que entendemos por tradição, especialmente quando certas narrativas permanecem atravessadas por lógicas coloniais:

O que compreendemos por tradição não deve se coadunar com um discurso saudosista e nostálgico do passado atravessado pelos interesses da colonialidade, da Cruz, do Pecado, da eugenia e da biologia e sim, preservando aspectos positivos das culturas africanas, viabilizar a potencialidade de todas formas de ser e existir (VIEIRA, 2023, p. 65).

Desta forma, ao falarmos de tradição especificamente, apesar de percebermos seu caráter originalmente dinâmico e adaptável, portanto, inventivo, ela também tem sido, em certos contextos, mobilizada como justificativa para a manutenção de normas rígidas de gênero e sexualidade, sendo tratada como um elemento fixo e imutável.

Essa perspectiva limita seu potencial transformador quando, na verdade, a tradição deve ser compreendida como um campo em constante movimento, sensível às transformações socioculturais e aberto à pluralidade de existências, uma vez que os corpos dissidentes sempre existiram desde que o mundo é mundo.

É importante mencionar que determinadas tradições se reinventaram ao longo do tempo. Nesse movimento, muitos terreiros (embora não todos) têm acolhido pessoas trans, o que contrasta com a marginalização enfrentada na sociedade em geral. Essa abertura evidencia como as dinâmicas internas do Candomblé não se fixam em modelos rígidos, mas acompanham transformações históricas e sociais.

Um exemplo que retoma o que foi mencionado anteriormente acerca dessa situação é que, a partir dos séculos XX e XXI, os homens passaram a ocupar o sacerdócio, sendo inicialmente reconhecidos como aptos a exercer a função de pais de santo nos Candomblés de Caboclo e nos Candomblés Angola-Congo (LANDES, 2002, p. 327). Observa-se, nesse contexto, que “[...] as noções africanas de tradição têm muito mais a ver com a dinâmica da transmissão do que com a estática de uma experiência conservada” (AGUESSY apud SOARES; VIANNA; FERREIRA, 2021, p. 142).

Outro aspecto que coaduna para a manutenção de uma tradição compreendida como imutável é sua conformidade com o binarismo de gênero, a ancestralidade e a sexualidade, mobilizados como formas de justificar a preservação da cisheteronormatividade, sustentando os papéis de macho e fêmea a partir de um caráter reprodutivo, ancorado na lógica da descendência (SOARES; VIANNA; FERREIRA, 2021, p. 147).

Levando em consideração tais discussões teóricas, observa-se que, mesmo sexo e gênero sendo categorias diferentes, ambas são colocadas como dependentes entre si, formando e constituindo os corpos LGBTQIAPN+ no dia a dia nos terreiros de Candomblé. Ressaltamos que deve-se considerar que as questões de identidade de gênero e sexualidade postas nos terreiros não estão desassociadas de uma visão heteronormativa, binarista, patriarcal e cristã, pensamento que domina ainda hoje a

sociedade mais ampla, ancorada em um contexto de epistemicídio que influencia a forma como esses povos produzem seus valores e princípios perante a realidade, estando a memória dos *itans cuiérs* como uma forma de acessar a ancestralidade, capaz de intermediar e possibilitar novas dinâmicas (NASCIMENTO, 2018, s.p).

Além disso, enfatiza-se que não foi objetivo da pesquisa atribuir categorias de identidade de gênero e sexualidade às divindades cultuadas na religião do Candomblé, pois isso significaria incorrer em um anacronismo interpretativo. Como bem aponta Oyèwùmí (2021, p. 131), essas categorias são construções históricas que surgiram no Ocidente após o processo de colonização e não se aplicam a contextos socioculturais dos povos iorubás.

O que se buscou, portanto, foi observar os *itans* como narrativas carregadas de significados simbólicos, a fim de compreender os sentidos que eles produzem sobre os corpos, os afetos e as formas de existência dos filhos de santo, especialmente aquelas que não se encaixam na lógica cisheteronormativa imposta pela colonialidade.

A partir das discussões sobre oralidade, ancestralidade e tradição, compreendemos que a palavra falada nas comunidades afro-brasileiras atua como um potente instrumento de preservação e transmissão dos saberes ancestrais e, para além disso, carrega o *asé*. Por outro lado, em contextos marcados pela colonialidade e pela repressão, a oralidade se estabelece como forma de resistência e afirmação de diversas subjetividades, ancoradas em culturas africanas e ameríndias múltiplas.

Por fim, discutir identidade de gênero e sexualidades dissidentes no interior dos terreiros é se situar em um espaço de lutas que não está isento das violências produzidas, justamente por estar envolto em categorias analíticas e políticas atravessadas por interesses múltiplos, o que resulta na construção de conceitos referenciados na binariedade e em uma sutil universalidade epistemológica, contribuindo para a reprodução de invisibilidades entre adeptos pertencentes à comunidade LGBTQIAPN+.

## REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R.; VERGER, P. *Diálogo entre filhos de xangô*. Correspondência 1947-1974. São Paulo: Edusp, 2017.
- AGUESSY, H. *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa, Edições 70, 1980.
- AMIM, V. Candomblé e mitologia: a sexualidade no rito, no corpo e na dança. *Revista Língua & Literatura*, [S. l.], v. 35, n. 20, p. 119-130, 2017.
- AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961 .
- BIRMAN, P. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. *PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva*, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 37-57. 1991.

- BIRMAN, P. Tramas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 13, n.2, p.403-414. 2005.
- DIAS, C. *Identidades trans em candomblés: entre aceitações e rejeições*. Salvador, Editora Devires, 2020.
- ITAOMAN. M. *Ifá: o Orixá do destino*. São Paulo, Ícone, 1995.
- KI-ZERBO, J. *História da África negra: o legado das civilizações africanas*. Brasília, Editora UNESCO, 2006.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.
- LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. 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. 139-164.
- MESQUITA, R. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. *Gênero*, Niterói, v.4 n.2, p. 95-117, 2004.
- NASCIMENTO, T. *Cuirlobismo literário: poesia negra LGBTQI+ desorbitando o paradigma da dor*. Disponível em <<https://palavrapreta.wordpress.com/2018/03/12/cuirlobismo/>>. Acesso em 15 mai. 2025
- NASCIMENTO, W. Transgeneridade e Candomblés: Notas para um debate. *Revista Calundu*, [S. l.], v.3, n.2, p. 123-141, 2019.
- OYÉWUMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2021.
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 11-54, 2018.
- SOARES, K; FERREIRA, A. A transexualidade e a tradição do Candomblé: gênero e cultura em debate. *Interfaces Científicas - Humanas e Sociais*, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 134-153, 2021. DOI: 10.17564/2316-3801.2021v9n2p134-153. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/humanas/article/view/9545>. Acesso em: 18 abr. 2025.
- SOUZA E SOUZA, D; A. Itan: entre o mito e a lenda. *Letras Escreve*. Macapá, v. 8, n. 3, p. 99-113, 2018.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogun – identidades sexuais e poder no Candomblé. In: Carlos Eugenio Marcondes de Moura (Org.). *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. 1. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2000. p. 197 - 225.
- VERGER, P. *Orixás*. Lauro de Freitas, Solisluna Design, 2018.
- VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 244, 2015.

VIEIRA, L. *Encruzilhadas de gênero, raça e religião: (des)construções identitárias de uma travesti no terreiro*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Jequié, p. 115, 2021