



AMAR E MUDAR AS COISAS NO ARCO-ÍRIS DE EUÁ: SAGRADO NÃO BINÁRIO, EPISTEMOLOGIA DO A(FÉ)TO E TEOLOGIA QUEER DE ORIXÁ COMO ALTERNATIVAS À TRANSFOBIA RELIGIOSA

Du Flor Maranhão*

RESUMO

Comento aqui, de modo ensaístico, sobre Euá (Ewá), a *orixá do arco-íris*, a qual podemos compreender como a *orixá do amar e mudar as coisas*, graças a algumas das qualidades dela como a sensibilidade; a delicadeza; a clarividência; a intuição; o sexto sentido; a criatividade; a imaginação; e a inteligência. A partir das qualidades de Euá e de características que, tradicionalmente, são atribuídas a ela e a quem a segue, gostaria de instigar novas reflexões e diálogos acerca de papéis e interpretações de gênero desempenhados em ambientes religiosos/espiritualistas/esotéricos; ventilando algumas provocações por meio de conceitos como *teologia queer de orixás*, *sagrado não binário* e *epistemologia do a(fé)to*, aqui pensados como alternativas à *transfobia religiosa/espiritualista/esotérica*, mas que podem ser aplicados por quem lê este texto em uma miríade de possibilidades.

Palavras-chave: Euá; Teologia *queer*; Afeto; Transfobia religiosa; Sagrado não binário.

* Du Flor (ou Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº) é uma pessoa não binária de gênero, com Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), Mestrado em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), e Graduação em História pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou Pós-Doutorados em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Interdisciplinar em Ciências Humanas, e também em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua na Coordenação da FOGO Editorial e da AMAR Brasil (Associação Internacional de Estudos de Afetos e Religiões), tendo presidenciado a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Atuou como Docente Visitante do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e do Centro de Ciências Jurídicas da UFPB. Instagram: @flormaranhao. Contato: edumeinberg@gmail.com.



LOVE AND CHANGE THINGS ON THE EUÁ'S RAINBOW: NON-BINARY SACRED, EPISTEMOLOGY OF A(FÉ)TO AND ORIXÁ'S QUEER THEOLOGY AS ALTERNATIVES TO RELIGIOUS TRANSPHOBIA

ABSTRACT

I comment here, in an essayistic way, about Euá (Ewá), the *rainbow's orixá*, who we can understand as the *orixá of loving and changing things*, thanks to some of her qualities, such as sensitivity and delicacy; clairvoyance, intuition and sixth sense; and creativity, imagination and intelligence. Based on Euá's qualities and characteristics that are traditionally attributed to her and to those who follow her, I would like to instigate new reflections and dialogues about roles and gender interpretations performed in religious/spiritualist/esoteric environments; airing some provocations through concepts such as *queer theology of orixás*, *non-binary sacred* and *epistemology of the a(fé)to*; here thought of as alternatives to *religious/spiritualist/esoteric transphobia*, but which can be applied by those who read this text in a myriad of possibilities.

Keywords: Euá; Queer Theology; Affection; Religious Transphobia; Sacred Non-Binary.

AMAR Y CAMBIAR LAS COSAS EN EL ARCO IRIS DE EUÁ: SAGRADO NO BINARIO, EPISTEMOLOGÍA DE A(FE)TO Y TEOLOGÍA QUEER DE ORIXÁ COMO ALTERNATIVAS A LA TRANSFOBIA RELIGIOSA

RESUMEN

Comento aquí, de manera ensayística, sobre Euá (Ewá), la *arco iris orixá*, a quien podemos entender como la *orixá de amar y cambiar las cosas*, gracias a algunas de sus cualidades, como la sensibilidad y la delicadeza; videncia, intuición y sexto sentido; y creatividad, imaginación e inteligencia. Partiendo de las cualidades y características de Euá que tradicionalmente se le atribuyen a ella ya quienes la siguen, me gustaría suscitar nuevas reflexiones y diálogos sobre las interpretaciones de roles y géneros realizadas en ambientes religiosos/espiritualistas/esotéricos; ventilando algunas provocaciones a través de conceptos como la *teología queer de los orixás*, lo *sagrado no binario*



y la *epistemología del a(fé)to*, aquí pensadas como alternativas a la *transfobia religiosa/espiritualista/esotérica*, pero que pueden ser aplicadas por quienes lean este texto en una infinidad de posibilidades. **Palabras clave:** Euá; Teología queer; Transfobia religiosa; Sagrado no binario.

RI RO, EWÁ!
(Maciez, doçura, Euá!)

EUÁ E EU, EU E EUÁ: UM TRABALHO AFETIVO E AFETADO PELA ORIXÁ¹

Olá! Antes de tudo, saúdo-lhe e agradeço a você por me acompanhar neste ensaio. Este é um texto em que escrevo, principalmente, a partir das minhas intuições, sensações e percepções a respeito da orixá Euá. Por essa razão, por este texto ser eivado de opiniões e sentimentos bastante próprios, peço licença para deixar no título desta introdução a conexão entre mim e a orixá. Quando comecei a escrever sobre Euá (também conhecida como Ewá, Iyewá e Yewá)², logo quis saber: posso escrever a partir das minhas percepções e intuições, mesmo que essas não tenham muito a ver com o que diriam (ou dirão) determinadas tradições religiosas? Gentilmente, responderam-me que *sim*. Então, espero que estas linhas ressoem a vibração de algumas das qualidades dessa doce orixá: delicadeza, movimento, sensibilidade e renovação.

Essas características são, geralmente, atribuídas a orixás como Oxum, Iemanjá e Oiá (Iansã), mas também corporificam Euá que, assim como esses, é uma orixá relacionada ao que podemos chamar de *epistemologia do a(fé)to* ou *epistemologia do amar e mudar as coisas*. Procurando ser mais preciso, creio que essas qualidades se façam pre-

¹ Uma versão mais sucinta dessas reflexões foi publicada no livro *Xirê Epistemológico*, organizado por Christiano Sant'Anna e publicado em 2021 em versão impressa.

² Ou, ainda, de acordo com Cléo Martins (2006), “Euá é um orixá iorubá correspondente a um certo vodun feminino da família de Bessem, nas nações jeje-maxi e savacu. Há terreiros que chamam este vodun feminino de Bessanha; mas seu nome é Eoá ou Yeowá no Querebetã de Zomadonu, do Maranhão, terreiro jeje-mina, dirigido pelas boches Denir e Celeste de Averequete”. (Cléo MARTINS, 2006, p. 75).



sententes em todas as iabás (aiabás, yabás ou orixás femininas) como Obá e Nanã, por exemplo, e, de modo mais amplificado, aplicadas a orixás *metá metá* e a orixás masculinos. Do modo como compreendo orixás, todos têm personalidades amorosas que nos estimulam a nos renovar e a renovarmos a vida. Este texto comentará, assim, sobre como Euá é sinônimo de mudança amorosa e de amor em movimento: é a orixá do amar e mudar as coisas.

Aliás, cabe destacar aqui uma das formas como relaciono Euá a essa expressão. Em 2019, foi realizado, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), o primeiro *Simpósio Internacional Amar e Mudar as Coisas*. Iniciado em 8 de dezembro, data em que na Paraíba algumas tradições religiosas celebram tanto o Dia de Oxum como o de Iemanjá (poucos dias após 4 de dezembro, Dia de Iansã), os trabalhos desse evento foram encerrados em 13 de dezembro, data em que se costuma celebrar o Dia de Euá³. E foi em uma sexta-feira, 13 de dezembro de lua cheia, durante esse evento, que foi criada a *Associação Internacional de Estudos de Afetos e Religiões (AMAR)*. Essa associação, como a editora que organizou o evento, a FOGO Editorial, tem como centro dos trabalhos as re(l)ações entre a(fé)to e religião, diversidades e educação. De alguma forma, Euá se junta às demais aiabás como matrona tanto da AMAR como da FOGO, alumiando amorosamente ambos os caminhos.

Ainda sobre a escrevivência deste texto: não sou uma pessoa academicamente especializada nem tenho sacerdócio institucionalizado em religiões afro-indígenas, sou uma pessoa que cultua a Natureza e que segue a intuição, procurando dialogar com o que já escutou da tradição oral e com o que escuta da própria espiritualidade (acreditando receber ensinamentos de Euá e de outras orixás no percurso). Dessa forma, este é um texto baseado na minha experiência afetiva com o que podemos chamar de “as deidades da Natureza”. Nos trabalhos que realizo, Euá é cultuada assim como as demais iabás, as quais costumam receber a companhia das falanges espirituais das ciganas, pombagiras, caboclas, pretas

³ No sincretismo entre catolicismo e religiões afro-indígenas, *Iansã* costuma ser associada à Santa Bárbara; *Oxum* à Nossa Senhora Aparecida (ou Nossa Senhora da Conceição); *Iemanjá* à Nossa Senhora da Conceição (e, também, Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora da Piedade e Virgem Maria); e *Euá* à Santa Luzia.



velhas, mestras e crianças. Por aqui, Euá se relaciona a todos os elementos da Natureza e a algumas dessas linhas (com destaque às caboclas como a Cabocla Jurema), sempre na vibração do amor e da mudança.

Este texto também acolhe diálogos com uma mãe de santo transgênera⁴, com alguns relatos da tradição oral e com referências bibliográficas⁵. Também converso com textos anteriores meus (em autoria e em coautoria) relacionados às concepções de *transfobia religiosa* (inclusive praticada dentro do candomblé), *teologia queer* e *sagrado não binário*, conceitos que remetem à minha Tese de Doutorado em História Social depositada em 2014 na Universidade de São Paulo (USP), em que procurei analisar o que as pessoas transgêneras *faziam* com o que os ambientes religiosos *procuravam fazer delas* (e com elas).

Na ocasião, analisei com maior profundidade as igrejas evangélicas que se autodenominam *inclusivas*, e os ministérios evangélicos que pregam a chamada “cura, restauração e libertação” de pessoas transgêneras e não héteros. Mas também analisei várias dezenas de relatos de pessoas transgêneras que participaram de terreiros de religiões afro-brasileiras (também denominadas *afro-indígenas*, *de matriz africana*, *indo-africanas*, por exemplo); bem como de muitos outros ambientes de culto. Em grande parte dos relatos, foi possível identificar a ocorrência do que chamei de *transfobia religiosa/mística, esotérica e espiritualista* (Eduardo MARANHÃO F°, 2014).

Saudando e agradecendo a você que me lê (ou que *nos lê*, quem sabe?), receba respeitosamente as melhores boas-vindas a este arco-íris cheio de amor, movimento, sensibilidade e acolhimento. Mas é preciso ressaltar: ainda que Euá seja conhecida como a revolucionária orixá

⁴ O termo *transgeneridade* não é utilizado neste texto como uma identidade específica, mas, sim, como uma condição sociopolítica e cultural de inadequação às expectativas sociais relativas à pessoa outorgada de determinado sistema sexo/gênero no nascimento ou gestação. São exemplos de identidades específicas relacionadas ao “guarda-chuva” da transgeneridade: travesti, mulher transexual, homem trans, pessoa não binária, dentre outros. *Cisgeneridade* é a condição sociocultural e política de adequação às normas e convenções sociais esperadas da pessoa que é designada de um dado sistema sexo/gênero no nascimento ou gestação (Letícia LANZ, 2014; Eduardo MARANHÃO F°, 2014). Durante o texto, utilizo-me de linguagem de gênero neutro (“e” no lugar de “a” e “o”, por exemplo).

⁵ Em texto mais ampliado, abordo novos diálogos com outras mães de santo transgêneras e com essas referências.



que *apresenta soluções*, neste texto procuro apresentar muito mais perguntas do que respostas.⁶

DOCE EUÁ

Segundo a tradição oral, Euá é relacionada diretamente à beleza, à sensibilidade e à delicadeza, além de, também, à clarividência, à intuição e ao sexto sentido. Também são atribuídos a Euá os dons da criatividade, da imaginação e da inteligência.

Orixá de culto bastante raro no Brasil, Euá tem como característica a habilidade de se camuflar. Talvez seja por isso que em terreiros se fale pouco sobre ela, que quase não haja trabalhos acadêmicos especializados nela, que (supostamente) sejam poucas as pessoas que são filhas dela, que ela incorpore muito raramente ou que ela surja de modo fugaz como no entardecer ou na aparição do arco-íris. É uma iabá que nem sempre se mostra nos jogos de búzios, apresentando-se muitas vezes como Oxum ou como Oiá, contendo atributos delas como transformação, doçura, valentia, delicadeza, pioneirismo, magia, beleza, encantamento e, mais raramente, apresentando-se como lemanjá ou Nanã. Como se costuma dizer, Euá se revela a *quem* ela quer e *quando* ela quer.

Por conta dessa discricção, peguei-me em certo momento pensando se Euá apreciaria ou não que eu escrevesse sobre ela. *Será que Euá preferiria permanecer em silêncio?* O início da escrita deste texto se deu em uma tarde com céu rosado, então logo comecei a rascunhar possíveis títulos que me parecessem potencialmente (cri)ativos e inspiradores, foram se aproximando algumas nuvens e uma leve garoa se precipitou, alcançando a rede na qual eu estava. Bem, eu tomei aquilo como terna benção de Euá e senti: “Tem segredo de Euá que é só dela, e tem segredo de Euá que não é para contar. Tem segredo de Euá que está no fogo, na terra, na água e no ar: esse é para falar. O que vem no segredo e do segredo só vem a expressar o que de *mais* importante há... que é o

⁶ De acordo com Celina Fioravanti (2009), em um escrito não acadêmico (as Cartas dos Orixás), “Euá é a iabá mais perfeita de todas, com muitas qualidades e poucos defeitos”, e “as qualidades de Iansã e de Oxum definem Euá. Por um lado, ela traz a iniciativa, as conquistas por meio da luta e a capacidade de lidar com espíritos. Por outro lado, ela traz sensibilidade e a preocupação com o bem-estar das pessoas que ama. Se Oxum traz amor, Euá traz casamento. Se Iansã traz a crise, Euá é quem apresenta as soluções.” (Celina FIORAVANTI, 2009, p. 117-118).



amor, a necessidade de acolher e amar. E isso não é nenhum segredo”. Prossegui o texto, sempre respeitando o que Yewá (que significa “Mãe do segredo”) poderia ter a dizer.

A capacidade dela de camuflagem e de manter-se em segredo relaciona-se com um dos atributos mais célebres da orixá: a transformação. Para Naiana Paula (2014), “Oiá é a única a participar do culto aos ancestrais, está, no entanto, mais próxima desse tipo de energia de vida não material, enquanto Euá se encontra num entremeio, responsável pela transição, ou seja, de Obá à Oiá, do evento da morte ao pós-vida no aiê” (Naiana PAULA, 2014, p. 40). Euá se relaciona aos “entre lugares”, aos lugares do meio e a tudo o que se transforma, acolhendo todas as etapas e percursos. Para o Oduduwa (Templo dos Orixás),

Ewa ou Yewa, a Mãe que sempre existirá, a Mãe Eterna, é uma *lyagbà* fortemente relacionada às *lyami*. Guerreira relacionada ao fogo, detentora de poderes mágicos de cura e transformação, é maternal e acolhedora. Atenta ao sofrimento humano, visa transformar dores em alegrias. Aprecia atividades manuais, sendo dotada de criatividade e senso estético. Seus símbolos são: óta (pedra de assentamento); *ìrùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); *osùn* (espécie de tintura vermelha de uso ritualístico); *ìkódíde* (pena vermelha da cauda do pássaro *òdìdè*); búzios. Tem preferência por roupas multicoloridas e seu colar é verde, amarelo e marrom. (ODU-DUWA, [2017], p. [1]).

Em algumas tradições, ela é a parte branca do arco-íris, em outras, a parte vermelha, além de ser vista como a mistura entre ambas as cores, sendo chamada de *doce mãezinha do céu rosado* (mesmo epíteto dado a Oiá/*lansã*). Euá é o botão de flor que desabrocha. É a lagarta de fogo que se transforma em borboleta após um período no casulo. É o fim da tarde que prenuncia a noite. É a água que dança no ar, tornando-se vapor. Ela, *mágica como é*, é a conjunção e a transformação entre os elementos. E está branda e delicadamente em todos os pontos cardeais. Sua força e potente magia está aí: na delicadeza e na brandura.

Euá é a *senhora da visão* e, pelo dom da vidência, sabe do passado, do presente e do futuro. As pessoas que são filhas dela ou merecedo-



ras possuem esse dom e necessitam ser transparentes em tudo o que fazem: “o que tem no coração, deve aparecer em suas línguas. Euá não abre mão desta exigência; ela não aceita falsidade por parte da prole. Para a Senhora da Transparência, a sinceridade é regra de vida” (Cléo MARTINS, 2006, p. 100-101)⁷. Para ela, as pessoas que são de Euá (euacis ou eleuás) são tidas “como gente que gosta de chocar os outros, como pessoas ferinas. Doa a quem doer, dizem o que pensam, não importando se conservarão ou não a popularidade” (Cléo MARTINS, 2006, p. 99). É também a orixá que trabalha as sensações e os conhecimentos, atuando na capacidade de teorizar sobre a vida e atuar pedagogicamente na capacidade de ensino/aprendizagem e na construção de um mundo mais justo, acolhedor e igualitário. É, por excelência, a *orixá da educação amorosa e transformadora*. Como orixá que não se esconde quando deve tratar de questões sensíveis, neste texto, refletiremos uma questão potencialmente polêmica, a da transgeneridade nos terreiros.

Aliás, em relação aos terreiros, vale comentar que, embora eventualmente seja “chamada” em rituais de Umbanda de modo geral, Euá é mais cultuada no candomblé. Sobre isso, Mãe Lúcia de Omidewá (2021) observa que

Ewá faz parte do candomblé de Nação Ketu, mas tem mais a ver com o povo de Dan, ela é Fon, e não dos povos Iorubá. Na Nação Ketu se recebe seis orixás de etnia Fon, incluindo Ewá. Mas são rituais diferentes e até o idioma é Fon Gbé. Ela não é Iorubá (ketu). (Mãe Lúcia de OMIDEWÁ, 2021, entrevista).

E complementa:

Na Nigéria e no Daomé, por exemplo, não se aceitam mulheres trans... lá até matam essas pessoas. Ewá fundou na África a sociedade Geledé, em que homens não são aceitos e não participam. Aqui no Brasil se reproduz estas ideias sobre Ewá. (Mãe Lúcia de OMIDEWÁ, 2021, entrevista).

⁷ Para Fioravanti, “a tradição costuma contar que Euá estava lavando roupa na beira do rio quando Orumilá, o adivinho, chegou. Como ele estava sendo perseguido pela morte (Ecu), pediu ajuda a Euá, que o escondeu sob uma pilha de roupa, sinalizando a Ecu que Orumilá teria ido a outra direção. A partir daí, Orumilá ofereceu a Euá o dom da vidência e da adivinhação, bem como o da fertilidade, pois a mesma não conseguia engravidar.” (Celina FIORAVANTI, 2009, p. 117-118).



Essa narrativa sinaliza para um aspecto bastante importante em relação a essa orixá: as questões de gênero.

COMO A TRADIÇÃO RELIGIOSA COSTUMA PERCEBER AS QUESTÕES DE GÊNERO RELACIONADAS À EUÁ?

A tradição oral das religiões de matriz africana, especialmente relacionadas ao candomblé Ketu, costuma ser quase unânime em relação às questões de gênero envolvendo essa orixá. Segundo diversas narrativas que escutei em terreiros de religiões de matriz africana, tanto advindas de mães de santo e pais de santo como de pessoas adeptas,

Euá é orixá que só tem mulheres como filhas de santo [...] Para a tradição em geral, para uma mulher ser iniciada para Euá, ela deve ser virgem [...] As filhas de Euá devem ser iniciadas na infância ou na pré-adolescência [...] Elas devem ser iniciadas antes de sua menarca, antes de sua primeira menstruação. (NARRATIVAS DIVERSAS, ano, entrevistas).

Ou, ainda:

Um homem até pode ter Euá como juntó ou talajuntó, mas nunca terá Euá como orixá de cabeça, ou como orixá de frente. E Euá não incorpora em homens, nem homossexuais nem héteros [...] Euá não incorpora em mulheres que não menstruam. E nem em mulheres que não tem útero. É por esta razão que não incorpora em travestis e em mulheres transexuais, porque elas não têm útero, e não são reconhecidas como mulheres pelos orixás. (NARRATIVAS DIVERSAS, ano, entrevistas).

Esse segundo conjunto de narrativas aponta para falas que analisei anteriormente (2014, 2016), direcionadas por candomblecistas a travestis e a mulheres transexuais da mesma religião: “mesmo com a aparência feminina eles são apenas homens ‘operados’”, e “se você não tem útero o orixá não te verá como mulher nunca”.

Em 2013, Ariadna Silva Arantes, ex-Big Brother Brasil (BBB) (11ª temporada, de 2011) e ex-Playboy (2011), autodeclarada mulher transexual, postou fotos de si em cerimônias do candomblé. Então, uma enxurrada

de comentários de caráter transfóbico se seguiram. Como percebemos, nas indagações do cartaz abaixo, todas com o intuito de estigmatizar e aniquilar identitária e subjetivamente não só uma mulher do candomblé em específico (Ariadna) como as demais mulheres transgêneras que participam dessa religião, a última pergunta refere-se a três orixás: Yewá (Euá), Obá e Nanã. Segundo rege a tradição mais hegemônica do candomblé, somente mulheres (virgens e antes de terem menstruado, de acordo com algumas casas de santo), poderiam iniciar para estas orixás.

Imagem 1: Ariadna em cerimônia de candomblé, em 2013⁸



Mas sobre a questão de uma mulher transexual ou uma travesti não ser aceita no candomblé por não ter útero, a mãe de santo e mestra juremeira (mulher transgênera) Andreia do Catimbó (2021) infere:

⁸ “Travestis e transexuais devem ser tratados como se fossem mulheres dentro do candomblé?”. A postagem, de 2013, foi feita por um homem que justifica a postagem assim: “eu tirei essa foto de um site que varias fotos da obrigação da Ariadna e se ela ou algum representante quiser que eu retire a foto eu vou retirar sem problemas. Ela é uma artista e tenho certeza que não há problema na imagem de uma pessoa publica (sic)”. Esse comentário foi feito pelo autor, após ser indagado por uma mãe de santo transexual se a Ariadna sabia do conteúdo, entendido por ela como transfóbico. (Eduardo MARANHÃO Fº, 2016a).



Tem coisas na tradição afro-brasileira que não deveria existir, como a transfobia. E mesmo tendo muitas mães de santo travestis e transexuais que nós conhecemos, ainda assim tem muitos ataques dentro da religião às pessoas trans, às travestis. Tem muita mãe de santo e pai de santo que fala que a mulher trans não é mulher pois não tem útero. Mas se a mulher cis tem um problema de saúde e tem de retirar o útero, ela vai deixar de ser mulher? A mulher estéril vai deixar de ser mulher? Não vai, vai ser mulher sempre. (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista).

Mãe Beata de Iemanjá, de modo aparentemente semelhante, certa feita comentou que “criam vários mitos que não se faz homem de Euá, que fazer Euá tem que ser uma menina virgem, não tem nada disso [...] você precisa do orixá, ele precisa do teu corpo, do teu ará pra poder vir ao Aiê, é isso” (Mãe Beata de Iemanjá, *apud* Naiana PAULA, 2014, p. 41). Ou seja, para a saudosa Mãe Beata, orixá precisa de um corpo, o qual é escolhido por orixá para vir ao mundo, mas não necessita ser de um gênero específico, pode fazer filho de santo homem, assim como filha de santo que não seja virgem, destarte a tradição de terreiros. Nessa esteira de raciocínio, imagino que orixá faça pessoas de qualquer gênero, binário e não binário.

Para Mãe Andreia do Catimbó,

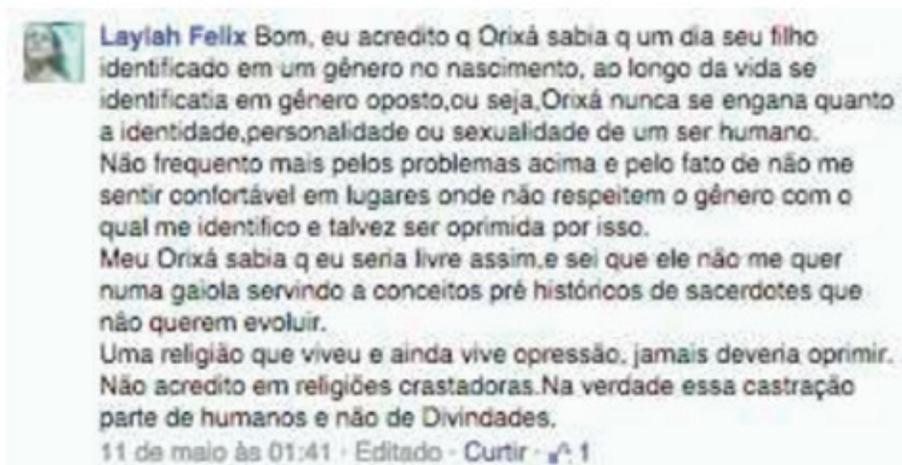
Ewá, assim como as outras divindades, pode ter filhos homens, filhas mulheres... todas as pessoas podem se iniciar para Ewá. E Ewá pode rodar na cabeça de todo mundo. Se na minha casa chegar uma pessoa do sexo masculino, e se falar no Ori dele que ele é filho de Ewá, ou filho de Obá, ou filho de Nanã, eu vou fazer o que o meu jogo fala. E não o que o passado fala. Não me importa a fala dos sacerdotes e sacerdotisas que tem sua mente presa neste contexto do passado. Respondeu no meu búzio, eu vou fazer o que meu jogo manda. Se o homem tiver no Ori dele Ewá, inicia para Ewá. (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista).

A respeito das expectativas sociais relativas ao feminino e masculino a partir da identificação do sexo no nascimento, Mãe Andreia nota que:

Isso de dizer que orixá não vai aceitar a filha ou filho de santo trans por causa da genitália não tem nada a ver. Antes de a gente nascer orixá já sabia quem a gente ia ser. Orixá não quer saber de nosso órgão genital, quer saber de nossa alma, de nossa essência. Falar que não aceita se não tiver útero é fala do ser humano, e não do orixá. (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista).

Essa concepção também é percebida neste comentário de Laylah Felix, de 2013:

Imagem 2: Comentário de Laylah Felix em grupo do Facebook (2013).



Para Laylah, “o orixá sabia que um dia seu filho identificado em um gênero no nascimento, ao longo da vida se identificaria em gênero oposto, ou seja, orixá nunca se engana quanto à identidade, personalidade ou sexualidade” da pessoa, entendendo que orixá tinha ciência de que ela seria livre e que não gostaria de vê-la “numa gaiola servindo a conceitos pré-históricos de sacerdotes que não querem evoluir”. (Eduardo MARANHÃO Fº, 2016a, p. 365). Essa concepção demonstra que “as entidades das religiões afro não discriminam pessoas transgêneras por causa da identidade de gênero, pelo contrário, parafraseando Goffman, “tais pessoas são muito bem acreditadas pelas/os orixás” (MARANHÃO Fº, 2016a, p. 366).



Mãe Andreia, travesti negra que é mestra juremeira e mãe de santo, ainda reforça: “tem sacerdotes e sacerdotisas que não estudam o verdadeiro Odum e manipulam seus jogos de búzios para disseminar o preconceito que tem contra as pessoas trans que querem adentrar no Sagrado” (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista). Além disso,

Tem pai de santo e mãe de santo que diz que Ewá não vai incorporar em homem. Mas eu tenho um irmão, Junior, que foi iniciado em Ewá. Eu estive presente na obrigação dele na casa de meu ex-pai de santo, inclusive eu quem fiz a volta africana dele de Ewá, ajudei a cozinhar para fazer o bori dele com Ewá, e como ele conhece estas falas do povo de santo preconceituoso, inclusive pais de santo, que diz que homem não pode ser iniciado a Ewá, ele se afastou do povo. (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista).

Destarte essas opiniões, a tradição costuma reificar que Euá só aceitaria mulheres cisgêneras como filhas e, nesse caso, excluiriam-se homens cisgêneros e pessoas transgêneras (tanto binárias como não binárias [lembrando que há pessoas não binárias que se identificam transgêneras e outras, não]). Comentando sobre *transfobia religiosa e espiritualista*, “expressão que pode ser definida como aversão/discriminação/intolerância/violência a pessoas transgêneras a partir de concepções, pressupostos e/ou dogmas religiosos ou espiritualistas” (Eduardo MARANHÃO Fº, 2014, p. 322), notei que

No caso de pessoas que se declaram mulheres trans e travestis e que não são aceitas em tais ambientes por não terem útero, ovários ou passarem por ciclos menstruais, ficam indagações: o que é ser mulher? É realmente algo referente ao biológico? Não é, afinal, uma questão política e sociocultural? Quantas mulheres (assim designadas ao nascerem) não têm útero, ovários, seio(s)? Por acaso deixam de ser consideradas mulheres? Afinal, para ser considerada mulher é necessário passar por ciclos menstruais? Creio que não: ser mulher é questão do subjetivo, não do biológico. (Eduardo MARANHÃO Fº, 2017, p. 202).

Nesse sentido, o que se percebe é que a questão *não está no útero*. Em um terreiro, como em outros ambientes que regem que a mulher



é “considerada como tal se tiver útero e se menstruar”, é impensável que uma mulher cisgênera que tenha nascido sem útero, ou que o tenha retirado por alguma razão, ou que a mulher que não menstrue ou que pare de menstruar por qualquer motivo não seja aceita e seja excluída de tais círculos sagrados, deixe de ser considerada mulher. Dessa forma, a questão não está no útero, mas, sim, na transfobia religiosa/mística/esotérica/espiritualista majoritária e hegemônica em tais ambientes.

As questões de gênero binárias afetam quaisquer expressões religiosas, suponho, e nas religiões afro-indígenas não é diferente. Posso dar mais um exemplo de algumas tensões referentes ao assunto, bem como de como as tradições vão sendo constantemente (re)vistas e (re)inventadas. Para Baba Kàyòdé (2020), por exemplo,

Babá Egúngún é o orixá, a divindade à qual nós nos conectamos a todos os nossos ancestrais. A minha missão como sacerdote é desfazer alguns erros do passado que vieram através do culto afro-brasileiro. Eu mesmo acreditava no passado que se a gente colocasse a mão numa roupa de Egúngún a gente iria morrer, ou ia pegar uma maldição, ou ia pegar uma doença. Então no passado se inventou muitas coisas, como “mulher não pode cultuar Babá Egúngún que ele vem pra cima de você e vai te bater”. Isso não é uma verdade. Ele é um culto aconselhável não só para homens como para mulheres também. Mulher também pode se iniciar em Egúngún. (Baba KÀYÒDÉ, 2020, IfaCast).

E complementa:

Como se dizia que homens não podiam se iniciar em Ìyá Mi Òṣòròngà. Isso também não é verdade. Homem se inicia em Ìyá Mi. Porém existem alguns fundamentos em que o homem vai até certo ponto. Toda mulher tem um ancestral masculino que é seu pai, seu avô, e todo homem tem seu ancestral feminino, que é sua mãe, sua avó, sua bisavó. Então não faz sentido mulher não cultuar Egúngún e homem não cultuar Ìyá Mi. É aconselhável que tanto homem quanto mulher se iniciem tanto em Ìyá Mi quanto em Babá Egúngún. (Baba KÀYÒDÉ, 2020, IfaCast).

Esperando não estar colocando o assunto fora do devido contexto, parece-me que, de acordo com Baba Kàyòdé, há tradições, inclusive



relacionadas a questões de gênero, que vão sendo reavaliadas e repensadas, tornando-se mais inclusivas (e se não for para se adaptar no sentido da inclusão, serviria para quê?). E é no mesmo sentido que Mãe Andreia do Catimbó conta que

Euá é conhecida entre os orixás como a deusa da beleza. É irmã gêmea de Oxumarê, filha de Nanã. E aqui no Brasil falam que homens não podem receber Euá e nem Obá. Do mesmo jeito dizem que mulher não entra no culto a Babá Egúngún, e homem não entra no culto à òyá Mi Ọ̀ṣòròngà... homossexuais não participam do culto a Ifá... e isso é invenção do culto afro-brasileiro... mas eu, sendo uma mãe de santo, mestra juremeira e mulher trans/travesti, fiz obrigação no culto a òyá Mi, e no culto a Babá Egúngún. (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista).

Mãe Andreia vai na contramão de ampla parte dos terreiros de religião afro-brasileira, sendo aceita como ela é: mestra juremeira, mãe de santo, travesti e mulher trans. Como comentei algumas vezes, é recorrente a transfobia de candomblecistas a pessoas transgêneras da própria religião. (Eduardo MARANHÃO Fº, 2014, 2016a). A transfobia religiosa/mística/esotérica/espiritualista, aliás, é corriqueira em praticamente todos esses ambientes de fé.

As perspectivas biologizantes vistas acima não recaem apenas sobre o candomblé (e a outras religiões de matriz africana). Há círculos de sagrado feminino que se fundamentam, como é de tradição nesses ambientes, em arquétipos como *anima* e *animus*, compreendidos a partir de alguns dos escritos de Carl Jung, mas reforçando aspectos reducionistas, binários e essencialistas sobre o feminino, inclusive dotando o útero de um caráter “definidor” sobre o que é ser mulher.

Alguns desses círculos realizam trabalhos relacionando mitos gregos e africanos por meio, por exemplo, das figuras de Perséfone e de Euá, por se tratarem de deidades intimamente relacionadas aos ciclos naturais, à transformação e à terra, e, também, ao útero, à reprodução e à gestação. Algumas das narrativas relacionadas à Euá e à Perséfone se relacionam à “possibilidade de empoderamento feminino, e da mulher entrar em contato consigo mesmo em profundidade, na profundidade de seu útero”, tudo bastante válido e legítimo. Mas sempre



“me pego” imaginando se as pessoas sem útero também podem (ou em qual instância podem) ser aconchegadas em trabalhos como esses ou semelhantes. Na prática, assim como ocorre em terreiros, há grupos de sagrado feminino que reivindicam a figura de Ewá (de Perséfone, e de outras deusas) como arquétipo da mulher a ser empoderada, mas é corrente que essa mulher seja cisgênera, com útero e mais.

Ficam questões para diálogos: seria ou não transfobia dizer que Euá só teria como filhas mulheres cisgêneras? Seria ou não transfobia círculos de sagrado feminino que interditam/dificultam a presença de mulheres trans e travestis por não possuírem útero? As tradições dão conta dos múltiplos aspectos de Euá? E dos múltiplos aspectos do que é ser mulher ou, ainda, da feminilidade? Tais reflexões nos levam ao útero de questões de gênero e espiritualidade? Quais diálogos conseguimos gestar a partir dessas reflexões? Quais padrões devemos prosseguir reproduzindo, e quais podemos abortar?

ALGUMAS ALTERNATIVAS À TRANSFOBIA RELIGIOSA E AO BINARISMO DE GÊNERO: SAGRADO NÃO BINÁRIO, TEOLOGIA QUEER DE ORIXÁ, EPISTEMOLOGIA DO A(FÉ)TO

Nesta parte do ensaio, com inspiração nos movimentos (cri)ativos de Euá, penso ser possível que alguns diálogos teóricos sejam proficientes para que algumas questões de gênero e sexualidade relacionadas às religiões indo-africanas (afro-indígenas, afro-brasileiras, de matriz africana, indígena etc.) sejam (re)pensadas. Podemos nos permitir, então, sermos conduzidos pelos campos do *sagrado não binário*, da *teologia queer de orixá* e da *epistemologia do a(fé)to*?

1. ANIMA, ANIMUS E SAGRADO NÃO BINÁRIO

Comecei a pensar sobre a possibilidade de um sagrado não binário entre 2013 e 2014, em Florianópolis (Santa Catarina). Na época, muito se falava na chamada *ilha da magia* sobre sagrado feminino, e quase nada sobre o “polo oposto”, o sagrado masculino. Eu me questionava em relação ao que considerava ser “meio” reducionista, essencialista e, também, biologizante nesses trabalhos espirituais relacionados a gêneros, ainda que reconhecesse nos mesmos muitos elementos que



podem ser proficientes na construção subjetiva de pessoas que se identificam mulheres e homens, pessoas que, de modo geral, são aceitas nesses coletivos caso assim tenham “nascido”, ou melhor, caso assim tenham sido outorgadas ao nascerem (ou antes de nascerem, por meio de técnicas de detecção do sistema sexo-gênero).

Incomodava-me (e incomoda) o fato de parte considerável de grupos de sagrado binário não costumar acolher pessoas transgêneras do modo como elas se identificam, algo que presenciei e escutei algumas vezes. E bem, naquela época, quase não se falava de não binariedade, gênero fluido/neutro, movimento *queer* em ambientes religiosos e/ou espiritualistas e, na verdade, hoje em dia também não se fala quase nada. Se há uma invisibilização de pessoas transgêneras que se identificam, por exemplo, como travestis, mulheres transexuais e homens trans (identidades de gênero bastante célebres, ainda que pouco respeitadas); o movimento de aniquilamento subjetivo pelo apagamento também ocorre em relação a quem é *queer*/questionadore de gênero/não binário/agênera/dentre um sem-número de autodeclarações que parecem desafiar a cisnorma binária.

Então, fui aventando grupos de sagrado não binário em Floripa, conversei com várias pessoas a respeito, mas esbarrava em duas coisas: havia pouquíssimas pessoas que se identificavam como não binárias na cidade; e as bem poucas não tinham muito interesse em relacionar questões de gênero e de espiritualidade nem em termos teóricos nem empíricos. Assim, fui imaginando trabalhos de sagrado não binário, mas não os realizando de modo coletivo. Pelo menos, não de modo tão institucionalizado como eu imaginava que poderia ter feito na época. Mas um pouco posteriormente, realizando trabalhos espirituais, procurei colocar em prática algumas coisas que eu imaginava se relacionarem diretamente com uma sacralidade sem gênero ou neutra de gênero. Em alguns outros momentos, intuí mexer um pouquinho com algumas hierarquias de gênero esperadas de trabalhos espirituais e estímulo quem tiver vontade de pensar trabalhos não binários (em qualquer vertente religiosa/mística/esotérica/espiritualista) a simplesmente seguir a sua alma, deixando-a amorosamente guiar tudo.

Bem, eu também queria pensar a questão de modo teórico, então, como de costume, fiz as minhas escrituras instáveis, rasuráveis



e provisórias. Certo dia, comentei com minha amiga-irmã Clarissa de Franco sobre o tema. De pronto, ela sugeriu relacionarmos o tema (sagrado não binário) com as concepções junguianas de *animus* e *anima*: me *animei!* Então, fomos “escrevinhando” algumas coisas juntas (e sempre agradeço à Cla pela nectarina companhia em tantos textos que já alinhávamos). Como Clarissa e eu comentamos certa vez (2019), tanto as teorias de Jung quanto as pós-junguianas são bem mais provocantes e subversivas do que o modo como elas têm sido interpretadas; e tais teorias podem propiciar diálogos potencialmente fluídos em relação aos mais recentes estudos de gênero e à teoria (e teologia) *queer*. Procurando fugir de anacronismos e levando em consideração que Jung viveu na época em que tais diálogos eram muitíssimo mais rasos⁹ e que seu pensamento tem sido utilizado para reforçar polaridades e binarismos de gênero e sexuais, pensamos ser possível conciliar alguns dos parâmetros da Psicologia Junguiana e desses estudos, especialmente quando observados os seguintes princípios:

- 1) tratar arquétipo como uma forma não definida, aberta em termos de conteúdos e características;
- 2) considerar os conceitos de *animus* e *anima* como representações dinâmicas que têm por finalidade a composição híbrida e andrógina da psique;
- 3) tratar as personificações de *animus* e *anima* como facetas ou imagens com as quais a psique está identificada no momento, que podem estar estagnando o fluxo energético e devem ser aprofundadas de modo a restabelecer o equilíbrio psíquico;

⁹ É necessário recordar que Jung viveu em um tempo “em que as reivindicações de direitos e políticas públicas de gênero ainda se debruçavam sobre o direito ao voto das mulheres em muitos países, em que a patologização das sexualidades e identidades de gênero não convencionais ainda era uma realidade potente, no qual ainda não se formulava entre muitas sociedades a possibilidade civil de casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a alteração oficial e pública da identidade de gênero. Não existia ainda a Teoria Queer (proposta inicialmente por Teresa de Laurentis e muito propagada por Judith Butler e Paul / Beatriz Preciado, dentre outras autoras/es) e toda esta corrente que brada por igualdade e justiça de gênero, particularmente quente hoje em dia e advinda das ondas do feminismo”. (Clarissa FRANCO; Eduardo MARANHÃO F°, 2019, p. 149).



- 4) considerar que a teoria de pares complementares, como *animus* e *anima*, podem ser tratados, não como opostos, mas como energias diferentes – conforme a proposta de Samuels (1992) – desfazendo a noção de falta, dependência e simbiose na perspectiva de união e fusão;
- 5) considerar que é possível estabelecer diálogos entre as metáforas do ciborgue e da psique andrógina, na compreensão da transposição de limites humanos e na construção de novos arranjos, resguardando, no entanto, as diferenças conceituais relativas à constituição das partes (que podem ser nomeadas no caso da Psicologia Analítica e no caso do ciborgue, não), e ao universo a que cada termo se reporta (mítico, no caso de Jung e, no caso de Haraway, ligado às lutas de gênero). (Clarissa de FRANCO; Eduardo MARANHÃO Fº, 2019, p. 148).

Entendemos que, havendo minucioso manejo de tais teorias de modo a conciliá-las, tanto o conhecimento acadêmico quanto o relacionado à espiritualidade só tendem a ganhar em termos epistemológicos, conciliando-se também, quem sabe?

Compreendemos que, distendendo paradigmas científicos dos quais era legatário, Jung foi abrindo caminhos para pensarmos uma *psique andrógina*, colocando os opostos como estados intermediários para se chegar à consciência: “Se ao menos pudesse surgir uma consciência universal de que todas as divisões e todas as cisões são devidas à divisão dos opostos na psique, então nós saberíamos por onde começar” (Carl JUNG, 2002, p. 575). Para o autor, a psique andrógina é a base e a meta da consciência, liberando as vivências de gênero e de sexualidade para (co)existirem de diferentes modos. E na teoria junguiana e arquetípica, as facetas com as quais *animus* e *anima* se representam e se identificam durante o processo de individuação ou desenvolvimento da consciência *não representam o feminino e o masculino em si*, mas etapas do processo, imagens e facetas do mosaico multicolorido que é a consciência.

Assim, é possível que a linha arquetípica da Psicologia Junguiana seja plausivelmente recolocada no debate público contemporâneo sobre as fronteiras de gênero e sexualidade, inclusive propiciando uma revisão



de conceitos e de práticas que costumam apoiar trabalhos religiosos, místicos e esotéricos que têm como fulcro o sagrado de gênero. E é nesse sentido que coletivos como o sagrado feminino podem, quem sabe, se reinventar a partir do acolhimento de mulheres (e de pessoas não binárias) que se percebem como tal, ainda que não possuam o que é biologicamente considerado “da mulher”. No artigo que escrevemos, Clarissa e eu ainda indagamos: “é possível que o feminino que se pretende sacralizado encontre-se com a perspectiva feminista de desconstrução dos estereótipos de gênero? [...] podemos pensar em um sagrado não binário, a partir da proposta da psique andrógina?” (Clarissa FRANCO; Eduardo MARANHÃO Fº, 2019, p. 149).

Desse modo, seria possível que a sintonia entre uma leitura mais renovada dos arquétipos de *anima* e de *animus* herdados de Jung e os mais fluídos estudos de gênero possam estimular outros ambientes religiosos a perceberem outras formas de feminilidade e masculinidade que vão além do horizonte do biológico, genotípico e fenotípico, bem como propiciar a percepção de um amplíssimo espectro relacionado à neutralidade e não binariedade de gênero?

Em outros termos: seria possível que as ideias de sagrado não binário (que não se resumem às questões da anatomia, da genitália, do DNA, mas identificam as construções de gênero como cultural, política, social e subjetivamente constituídas) relacionadas a arquétipos que transpõem a suposta binariedade dos corpos, possam ser aplicadas em relação a noções como a de que “o útero é o que define peremptoriamente quais indivíduos possam ser considerados (ou não) mulheres”, gerando, assim, novas possibilidades de compreensão acerca das questões de gênero?

TEOLOGIA QUEER

Fundamentada no movimento e na *teoria queer*, a *teologia queer* procura fugir de modelos cis-heterocentrados, considerando a interseccionalidade entre gênero, sexualidade e outros marcadores sociais como geração, raça, etnia, procedência regional etc. Provavelmente, a pessoa mais conhecida dentro da *teologia queer* seja a teóloga argentina Marcela Althaus-Reid (já falecida). Ela comentava que essa seria uma *teologia indecente* que *levanta as saias de Deus*, desvelando um *Deus queer*, um *Deus inacabado* e em processo de desestabilização subjetiva:



Temos Deus saindo do armário ao dizer “não posso ser Deus, tenho outra identidade, preciso ser homem”. Não é um gesto de doação aos homens, mas uma necessidade de Deus de revelar-se. Dizer: “Sou frágil, sou humano” [...] Falo de um Deus que abre seu armário e diverte seus amigos, dizendo: “Agora sou Marlene Dietrich” (Marcela ALTHAUS-REID, 2004, s/p).

Para a *teologia queer*, assim como para a *teologia cristans* (Eduardo MARANHÃO F°, 2016b), praticada por ministérios cristãos como a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)¹⁰, é possível pensar em um *Jesus queer* simultâneo a um *Jesus travesti*. Alexya Salvador (primeira reverenda travesti da América Latina) e querida amiga-irmã, contemplou:

Eu não consigo compreender Deus senão na questão trans, por causa de Jesus Cristo. Cristo quando encarna de Maria, ele deixa sua condição original, ele deixa a primazia de sua forma original para assumir uma outra forma, né? A gente vai parafrasear o prólogo de João, Capítulo I, de que “o Verbo de Deus se fez carne”, e “habitou entre nós”, e entender que o Verbo de Deus se travestiu de homem, se travestiu de humanidade, e veio residir entre nós. Então, quando ele assume essa condição, ele também se transiciona, ele também sai do gênero divino e assume o gênero humano. (Alexya SALVADOR, 2020, entrevista).

E foi um pouco além: “e Deus transgride a norma de gênero duas vezes. Quando deixa o gênero divino em direção ao gênero humano (ao se fazer carne) e depois, quando Cristo morre e assim, Deus deixa o gênero humano rumo ao gênero divino.” (Alexya SALVADOR, 2020, entrevista). Agora, sabendo ser usual que a *teologia queer* seja costumadamente acionada no cristianismo, será que tais concepções fluídas de gênero podem instigar uma *teologia queer* aplicada às religiões de matriz africana e indígena?

2. TEOLOGIA QUEER DE ORIXÁ E TEOLOGIA QUEER DAS RELIGIÕES AFRO-INDÍGENAS

Quando conjecturamos, mais acima no texto, a possibilidade de que orixás como Euá, Nanã e Obá não se “apegam” à percepção do sexo

¹⁰ Mais informações acerca das *teologia cristans* e *queer*: Eduardo MARANHÃO F°, 2016b.



como indicativo para incorporarem ou iniciarem pessoas de quaisquer gêneros como filhas/filhos, estamos operando um deslocamento em relação ao que a tradição religiosa de matriz africana costuma conceber. Vamos um pouco adiante com nossas perguntas? Quem “define” que *as orixás e os orixás* (e *es orixás*) tenham um gênero definido?

Será que a teologia *queer*, comumente aplicada aos cristianismos e que se pretende pródiga em quebrar estereótipos e paradigmas de gênero, pode ser uma possibilidade epistemológica instigante para pensarmos outras religiões? Seria possível pensarmos uma *teologia queer de orixá* (ou uma teologia *queer* relacionada a religiões indo-africanas/ afro-indígenas/de matriz africana) que procure desestabilizar questões relacionadas ao gênero e à sexualidade?

É possível congraçar os mais contemporâneos estudos de gênero, os quais percebem gênero como construção social e não como essencialmente um aspecto biológico, com a tradição religiosa de orixás? Por que não considerar orixás, assim como podemos considerar santos/as/es, anjos/as/es, espíritos, divindades e entidades para muito além do horizonte da polaridade de gênero com os binarismos reducionistas e essencialistas? Quando a tradição religiosa decreta que *pessoas sem útero* (incluindo mulheres transexuais, travestis, homens cisgêneros, dentre outros) *não podem ser de Euá, Obá ou Nanã* não se está colocando tais orixás em “caixinhas” que definem de quem elas podem ou não ser mães sagradas?

Quem é lemanjá, por exemplo? A tradição costuma chamá-la no masculino: “o orixá”. Mas se ela é uma deusa, por que é pouco comum que a tratem como *a orixá*? Haveria aí um traço da nossa linguagem androcêntrica e masculinista? Indo além, lemanjá é necessariamente “feminina”? Nesse sentido, ela seria pura *anima*, já que no senso comum se relaciona *anima* à feminilidade e *animus* à masculinidade? Não seria melhor relacionar *anima* ao princípio “receptivo” e *animus* ao princípio “ativo”, deslocando “passividade/receptividade” e “atividade” dos estereótipos de gênero relativos ao feminino e ao masculino?

E mais: o que faria de uma deidade (quer seja lemanjá, Euá, Perséfone ou outras) relacionada intimamente à *anima* uma precisa representação da mulher? O que seria “ser mulher”? *Anima* é só feminino? O que é feminino? Quem define que lemanjá é *mãe* e não pai (ou uma



mistura entre ambos) ou que Xangô, tão relacionado ao arquétipo de *animus*, é pai e não mãe? O que é ser pai e ser mãe, afinal? Esses conceitos só se fundamentam no biológico ou em algo mais? Como conciliar os estudos e diálogos de gênero com as representações arquetípicas de feminilidade e masculinidade (e, em menor escala, de neutralidade/não binariedade de gênero)?

Ainda sobre Iemanjá: ela (ele) tem gênero ou é simplesmente o mar, os rios e outros aspectos da Natureza? No caso de Xangô, seria ele (ou ela) um rei masculino e “animado” (cheio de *animus*) ou podemos entender Xangô como representação do próprio *animus*, sem vincular tal arquétipo à masculinidade? Xangô, enquanto fogo e trovão, tem gênero? E enquanto rocha? Poderíamos cultuar uma Mãe Xangô? Por que não?

Na mesma linha de pensamento, Mãe Andreia do Catimbó considera o seguinte:

Orixá não tem gênero. Orixá é a transformação. Orixá é a Natureza. Se não fosse assim homem também não poderia ser filho de Iemanjá, pois tem o órgão genital masculino, e nem haver tantas mulheres filhas de Ogum ou de Xangô, por exemplo. Elas vão deixar de ser mulher porque incorporam o Rei Xangô? Não vão, né? E assim como orixá não tem gênero, também não tem sexualidade e nem vai deixar de iniciar por causa de gênero ou sexualidade. (Mãe Andreia do CATIMBÓ, 2021, entrevista).

Além dessas construções de gênero binárias relacionadas a orixás femininas e masculinos, há de se recordar, ainda, a existência de orixás *metá metá* que transitam entre gêneros como Logun Edé e Oxumaré, “entidades ambivalentes que se aproximam ora mais do feminino, ora do masculino” (Vágner SILVA; Raul LODY, 2002). Inclusive, para pesquisadores como Luís Felipe Rios (2004), a lógica da metanidade daria respaldo às pessoas transgêneras (bem como às pessoas não hétero) participarem de terreiros. De acordo com o autor,

[...] na lógica da metanidade, utilizada indistintamente por todos os deuses, e também a sua atualização concreta, quando uma iabá baixa num homem e/ou um deus incorpora numa mulher, mudando gestualidade e modo de ser, demonstram que os trânsitos de sexo-



-gênero são possíveis. Homossexuais e/ou transgêneros encontram, então, respaldo sagrado para suas experiências relacionadas ao sexo, gênero e erotismo, consideradas desviantes em outros contextos (Luis Felipe RIOS, 2004 p. 288).

Mas mesmo essas divindades são definidas culturalmente como as que transitam entre dois gêneros binários. Enfim, quem assim define essas deidades como “masculinas, femininas e *metá metá*”? Culturalmente, nós, as pessoas. Certamente, orixás não se definem de modo generificado.

De todo modo, falar em transição de gêneros relacionada a orixás *metá metá* desloca o sentido das binariedades supostamente estanques e pode apontar para uma *teologia do movimento de gênero*, inspirando a pensar tais desestabilizações de gênero a outros orixás e não somente a orixás, mas a entidades diversas que incorporam em terreiros: pombagiras e exus; caboclas, caboclos e cabocles; ciganas, ciganos e ciganes; pretas, pretos e pretes velhes; crianças em geral; mestras e mestres da Jurema Sagrada e do Catimbó, e daí por diante.

É nesse sentido, dentre muitos, que uma *teologia queer de religiões afro-indígenas (afro-brasileiras, de matriz africana, indo-africanas)* pode ser tão provocante. Ela pode demonstrar a própria fragilidade em relação às categorias e classificações em que “encaixotamos” o que (ou quem) consideramos sagrado/a/e. Todo esse processo deve ser feito com amor e a(fé)to, o que remete diretamente às qualidades da doce Mãezinha Euá.

EPISTEMOLOGIA DO A(FÉ)TO OU EPISTEMOLOGIA DE AMAR E MUDAR AS COISAS

Euá é a orixá relacionada ao afeto, à sensibilidade, ao amor e, também, a uma porção de luminosas características como criatividade, imaginação, vidência e intuição. Além disso, Euá possui como elementos constitutivos o movimento, a renovação, a transmutação e a revolução. Obviamente, a beleza, afinal, ela é a orixá das tardes com céu rosado e é a orixá do arco-íris. Nesse sentido, vendo além da linha do horizonte, transforma a *feiura* da transfobia religiosa e demais intolerâncias na *formosura* da inclusão a todes.



Tanto a teologia *queer* de orixá (e a variação “teologia *queer*” de religiões afro-indígenas) que proponho de modo provisório como a concepção de sagrado não binário podem ser compreendidas a partir de uma reflexão teórica (com diálogos empíricos) em torno da natureza, limites e desafios do conhecimento relativo ao afeto e às condições pedagógicas de promover mudanças sociais que podemos denominar *epistemologia do a(fé)to*, apelidando-a ainda de *epistemologia de amar e mudar as coisas* (ou no contexto deste texto, *epistemologia do arco-íris inclusivo*, homenageando Euá).

Estamos falando sobre o afeto grafado da seguinte forma: com o termo “fé” entre o “a” e o “to”, ou seja, ao redor da palavra “fé” está a palavra “ato”, indicando a mistura de “crença” e de “ação” (fé+ato/ato+fé). Uma tempestade de termos agregaria amor, fé, ato, ato de fé, ação de crer, crença na ação, na eficiência e na eficácia da ação, dentre outras possibilidades que você que lê este texto pode estar formulando neste momento. De todo modo, a(fé)to denota afetividade¹¹ e, também, ação (ou afetividade em ação e ação afetiva), sintonizando questões cognitivas e afetivas que devem procurar tornarem-se, sobretudo, efetivas.

As re(l)ações entre conhecimento e a(fé)to são indissociáveis. Não é possível separar inteligência e afeto na experiência concreta das pessoas. Então, de algum modo, é necessário pensarmos em uma inteligência afetiva e em uma afetividade inteligente na imbricação entre o que é considerado pedagogicamente “cognitivo” e “afetivo”, como se essas coisas fossem realmente separadas, e não são, necessariamente (ou pelo menos não em relação ao presente texto). É pensar epistemológica e concretamente o afeto. A epistemologia do a(fé)to estimula uma educação crítica, democrática, emancipatória e acolhedora em relação não tão somente à diversidade religiosa como a todas as diversidades.

¹¹ O afeto pode ser pensado em uma multiplicidade de formas. Além da relação com a afetividade, pode-se pensar o termo “afeto” como “afecção”, “impacto”, e, também, sob a ótica de pesquisadoras como Jeanne Favret-Saada, além das re(l)ações com o termo correlato *desafeto*. Esmiuçarei essas questões em outra oportunidade. Mas, para fins deste texto, pensemos afeto de modo mais próximo ao que se entende por afetividade, cientes que a epistemologia do a(fé)to que aqui proponho também acolhe uma miríade de outros sentidos e significados para a palavra *afeto*.



Uma educação para o afeto se relacionará com sensibilidade e com empatia que, dentre muitos sentidos, pode ser compreendida como um conjunto de atitudes

como a bondade, a benevolência, a inclinação, a devoção, a proteção, o apego, a gratidão, a ternura etc., que, no seu todo, podem ser caracterizados como a situação em que uma pessoa “preocupa-se com” ou “cuida de” outra pessoa ou em que esta responde, positivamente, aos cuidados ou a preocupação de que foi objeto (Nicola ABBAGNANO, 2007, p. 21).

Para Nicola Abbagnano (2007), afeto condiz com a preocupação com a outra pessoa e, a reboque, sensibilizar-se e empatizar com outra pessoa. Pensar empatia é, também, colocar-se no lugar de outra pessoa (simular a pessoa na situação que *ela* vive) ou, ainda, em outra concepção, mesmo não se imaginando como se fosse a outra pessoa, colocar-se na situação em que ela está (simulando, claro), o que, nesse caso, assemelha-se ao movimento de “afetar-se”, como explica Paula Siqueira e Jeanne Favret-Saada (2005), de procurar entender como você se sentiria se estivesse sob a mesma circunstância que essa outra pessoa (se, por exemplo, você estivesse trabalhando no mesmo terreno de outrem, como tal situação afetaria, abalaria, mexeria com você?). De algum modo, projetando-nos/simulando-nos no lugar de outra pessoa, poderíamos de alguma forma experimentar tais experiências e sensações. A empatia é tanto um processo cognitivo como afetivo. Permite deixar afetar-se afetiva e cognitivamente. Para amar, é preciso compreender e empatizar. Talvez, para compreender certas coisas (como o que afeta emocionalmente outrem), seja preciso amar, e isso só se dá ao empatizar. Refletir sobre o a(fé)to se relaciona às diferentes possibilidades de se refletir acerca da empatia (e, aqui em “riba”, só vimos algumas das muitas concepções possíveis sobre o termo).

Pensar com concretude o a(fé)to significa também sensibilizar-se com a outra pessoa e refletir se os conceitos aprendidos em dadas tradições (não) podem ser (re)pensados. É nesse sentido que se pode pensar as questões de gênero para além das expectativas referentes ao aspecto anatômico, fenotípico e genotípico das pessoas, levando-se em conta o aspecto emocional e afetivo dessas pessoas em terrenos (e em demais espaços).



É isso que Euá inspira a fazer, com as respectivas características que envolvem o movimento e a revolução propiciadas por Oiá (Oyá, lansã) e a doçura e a amorosidade emanadas por Oxum. Obviamente, Oiá também é doçura e amor, e Oxum, movimento e revolução. Nenhuma orixá é só “feminino” e “masculino”, só Yin e Yang, *anima* e *animus*, atividade e passividade, nesse imenso arco-íris, toda diversidade é acolhida simétrica e amorosamente.

Sempre vale a pena perceber qual é o “histórico afetivo” de determinado terreiro. É de inclusão radical ou não? Uma pessoa transgênera será acolhida para se sentar no fundo da casa de santo e assistir? Para incorporar? Para trabalhar na corrente mediúnica? Para trabalhar em algum cargo? Em qual? Pois há cargos que são interditados de acordo com o gênero, na maioria dos terreiros. A pessoa pode se tornar sacerdote ou sacerdotisa (ou sacerdotise, se for o caso) tendo a identidade e a sensibilidade de gênero respeitadas? Pode ser iniciada para qualquer orixá independentemente do gênero? Ou isso é interditado pelo próprio jogo de búzios por entraves pessoais de quem os joga? Como trabalhamos as nossas emoções a partir dos centros religiosos aos quais “pertencemos” e como tais centros nos moldam emocionalmente? Isso se dá a partir da linguagem e da epistemologia do a(fé)to em sua inclusão mais radical?

A doce Mãezinha Euá nos inspira a fazer isso, a pensar não tão somente em nossa afetividade, mas no que *nos afeta*, abala, constrange e molda. Afinal, ela é a orixá das emoções e dos sentimentos, também da inteligência e de todos os sentidos (visão, audição, olfato, tato, paladar e intuição). Tudo o que percebemos passa por ela, *Yewá Ewari*, a senhora da percepção.

Faz-se mister pensar que todas as pessoas nascem *supostamente* livres. Nesse sentido, livres, inclusive, para (re)conhecerem durante suas biografias as suas identidades (mais especificamente, (re)conhecerem suas identidades de gênero) e quais ambientes sociais em geral (inclusos os terreiros), por vezes, são responsáveis por agrilhoarem essas pessoas e as “prenderem no armário”, ou seja, colocarem-nas em cárceres referentes aos respectivos gêneros e sexualidades.

Por isso, a teologia *queer* de orixá, o sagrado não binário e a epistemologia do a(fé)to sussurram nos ouvidos dessas pessoas, dos terreiros e de todes: *vamos sair dos armários*. Vamos estimular a liberdade em ser quem se é, e em não ser constrangido a menos aceitação e respeito do que é preciso. Essa *epistemologia do amor* (podemos

ainda chamá-la assim) pode servir como alternativa não tão somente à transfobia religiosa como a outras formas de intolerância (racismo, xenofobia, machismo, capacitismo etc.), sem deixarmos de notar que muitas dessas formas de aniquilação da subjetividade alheia possuem fundo religioso/espiritualista/místico/esotérico.

Ademais, todas as pessoas são igualmente valiosas e valorizadas, dignas do mesmo tratamento amoroso e agregador. Pessoas transgêneras e cisgêneras de quaisquer orientações sexuais e afetivas, cores, procedências regionais/nacionais, classes socioeconômicas, capacidades físicas podem ser iniciadas para quaisquer orixás, incorporá-las, manifestá-las e aprenderem livremente independente dos gêneros, condições biológicas, anatômicas ou quaisquer outras coisas. Sem distinções, pois a fé no ato de amar é o que nos faz querer amar e mudar as coisas. Aliás, mudar as coisas é uma forma de amar, e para amar é preciso mudar as coisas.

RI RO, EWÁ!

(Maciez, doçura, Euá!)

Imagem: Representação de Euá.



Fonte: <https://www.iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-ewa/>



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALTHAUS-REID, Marcela. **Teologia indecente**. Entrevista a Elaine Brum, Revista Época, Edição 329, 06 set. 2004. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI63840-15230,00-ARQUIVO+ELIANE+BRUM.html>. Acesso: 06 out. 2014.
- CATIMBÓ, Mãe Andreia do. **Entrevista**. WhatsApp, 22 jun. 2021. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.
- FIORAVANTI, Celina. **As Cartas dos Orixás**. São Paulo: Pensamento, 2009.
- FRANCO, Clarissa De; MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sagrado não binário? O conceito de psique andrógina na reformulação do debate de gênero no sagrado feminino. **Mandrágora**, v. 25, n. 2, 2019, p. 127-151.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium coniunctionis**: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia. Madrid: Trotta, 2002.
- KÀYÒDÉ, Baba. **Que é Egúngún**. IfaCast. (03 jun. 2020). Disponível em: Spotify. Acesso em: 22 jun. 2021.
- LANZ, Letícia. **O corpo da roupa**: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba, 2014.
- MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Admita que vc não tem útero”: Violências de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis do candomblé no Facebook. **Fronteiras**: Revista de História. Dourados, MS. v. 18, n. 32, Jul./Dez. 2016a, p. 343-370.
- _____. “A travesti morreu, mas carrego ela no caixão” e outras histórias vivas: conversão, transfobia religiosa e morte. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 9, p. 165-216, 2017.
- _____. **(Re/des)conectando gênero e religião**. Peregrinações e conversões trans* e ex- -trans* em narrativas orais e do Facebook. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2014.
- _____. Teologia queer e cristans: transições teológicas na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). **Mandrágora**, v. 22. n. 2, 2016b, p. 149-193.
- MARTINS, Cléo. **Euá**: a senhora das possibilidades. Rio de Janeiro: Pallas: 2006.
- ODUDUWA. **Ewá**. [2017]. Disponível em: <https://oduduwa.com.br/?cont=templo-ewa>. Acesso em: 24 out. 2022.
- OMIDEWÁ, Mãe Lúcia. **Entrevista**. WhatsApp, 22 jun. 2021. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.



PAULA, Naiara. **A face guerreira das iabás Obá, Euá e Oiá**. Articulações entre mito e representação. Dissertação de Mestrado em Artes apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro, 2014.

RIOS, Luis Felipe. Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no candomblé baiano-carioca. **Boletim sexualidade, gênero e sociedade**. N. 17. Rio de Janeiro: CEPESC/UERJ. 2004.

SALVADOR, Reverenda Alexya. **Entrevista**. WhatsApp, 22 jun. 2020. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SANT'ANNA, Christiano. **Xirê epistemológico**: Roda, ancestralidade, educação. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.

SIQUEIRA, Paula; FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 13(13), p. 155-161, 2005.

SILVA, Vágner Gonçalves da; LODY, Raul. Joãozinho da Goméia: O lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. **Caminhos da Alma** – Coleção Memória Afro-Brasileira, vol. 1. São Paulo: Selo Negro, 2002.

Submetido em: 24-10-2022

Aceito em: 25-10-2022